

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI
CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA



GLI EBREI MESSIANICI

DI FRONTE AL MESSIA NEL CONTESTO DEL DIBATTITO
EBRAICO ODIERNO SU GESÙ CRISTO

Tesi per il Dottorato in teologia

Studente: Alvaro Grammatica

Relatore: Prof. Ctirad Václav Pospíšil, Th.D.

anno accademico 2011/2012

Nel 1951 l'archeologo israeliano Jacob Pinkerfeld ha condotto degli scavi nell'area della Tomba di Davide. Sulla base di questi scavi padre Bellarmino Bagatti avanza l'ipotesi che l'edificio, orientato verso il Golgota, era probabilmente una chiesa-sinagoga. I graffiti rinvenuti nello scavo costituiti da un pesce sormontato da una menorà che intersecandosi formano la stella di Davide confermano questa presenza cristiana. Tale simbolo giudeo-cristiano è ora solitamente usato come logo indicante gli ebrei messianici contemporanei.



ABBREVIAZIONI - SIGLE	13
INTRODUZIONE	15
I. L'INTERPRETAZIONE CONTEMPORANEA EBRAICA DI GESÙ.	
PRESENTAZIONE DEL PENSIERO DI AUTORI RINOMATI	23
I.1. L'ATTUALE RICERCA STORICA SU GESÙ	26
I.1.1. La ricerca cristiana su Gesù	26
I.1.2. La ricerca ebraica su Gesù	29
I.1.3. Il dialogo tra le due ricerche	32
I.1.3.1. Aspetto cristologico	32
I.1.3.2. Aspetto ecclesiologico	34
I.1.3.3. L'incontro tra ebraismo e cristianesimo alla luce dello spirito conciliare	38
I.2. AUTORI RINOMATI EBREI	46
I.2.1. Martin Buber (1878-1965)	48
I.2.1.1. Apporto significativo dell'opera di Martin Buber	49
I.2.2. Shalom Ben-Chorin (1913-1999)	51
I.2.2.1. Il punto di vista interiore della ricerca di Shalom Ben-Chorin	51
I.2.2.2. L'identità di Gesù secondo Shalom Ben-Chorin nei Sinottici	53
I.2.3. David Flusser (1917-2000)	58
I.2.3.1. Le idee principali della riflessione di David Flusser	59
I.2.3.2. L'identità di Gesù secondo David Flusser nei Sinottici	60
I.2.4. Geza Vermes (1924-)	64
I.2.4.1. Il contributo dell'opera di Geza Vermes	65
I.2.4.2. Gesù nel Vangelo di Giovanni	67
I.2.4.3. Gesù secondo Paolo	68
I.2.4.4. Gesù negli Atti degli Apostoli	70

DICHIARAZIONE

Dichiaro di aver elaborato autonomamente questa tesi per il Dottorato in teologia.

Plzeň-Litice, 19. 3. 2012

I.2.4.5. Gesù nei Sinottici	72
I.2.4.5.1. <i>I titoli di Gesù nei Sinottici</i>	73
I.2.4.6. Comparazione con i carismatici contemporanei di Gesù	76
I.2.4.7. L'identità di Gesù ad opera del cristianesimo	78
I.2.5. Jacob Neusner (1932-)	79
I.2.5.1. Contributo della riflessione di Jacob Neusner	81
I.2.5.2. Il Gesù di Jacob Neusner	81
I.2.6. Sintesi dell'interpretazione ebraica contemporanea	83
I.3. CRITICA CRISTOLOGICA	84
I.3.1. Limiti del pensiero ebraico	86
I.3.2. Note comuni e differenze	89
I.3.3. Dall'identità ebraica di Gesù al Cristo della fede	90
I.3.3.1. La nascita dell'antigiudaismo nella Chiesa	91
I.3.4. Risposta critica cristiana	93
I.3.4.1. Circa i titoli cristologici	94
I.3.4.1.1. <i>Figlio dell'uomo</i>	94
I.3.4.1.2. <i>Messia</i>	95
I.3.4.1.3. <i>Figlio di Dio</i>	96
I.3.4.1.4. <i>Signore</i>	97
I.3.4.1.5. <i>Profeta</i>	98
I.3.4.1.6. <i>Abbà</i>	98
I.3.4.2. Circa i testi del Nuovo Testamento	100
I.3.4.2.1. <i>Vangelo di Giovanni</i>	100
I.3.4.2.2. <i>Scritti di Paolo</i>	101
I.3.4.2.3. <i>Atti degli Apostoli</i>	102
I.3.4.2.4. <i>Sinottici</i>	102

I.3.4.2.4.1. <i>Origini di Gesù</i>	103
I.3.4.2.4.2. <i>Vita di Gesù</i>	104
I.3.4.2.4.3. <i>Predicazione di Gesù</i>	106
I.3.4.2.4.4. <i>Eventi pasquali</i>	109
I.4. CONCLUSIONE DEL PRIMO CAPITOLO	114
II. LA FRATTURA ORIGINARIA TRA GIUDEI E CRISTIANI	119
II.1. TRATTI CARATTERISTICI DEL GIUDEO-CRISTIANESIMO	121
II.1.1. Tentativi di definizione	122
II.1.1.1. Giudeo-cristianesimo ortodosso ed eterodosso	125
II.1.2. Letteratura giudeo-cristiana	127
II.1.3. Dottrina giudeo-cristiana	128
II.1.4. Organizzazione delle comunità giudeo-cristiane	132
II.1.5. Note conclusive	133
II.2. LA PRIMA SEPARAZIONE DEI CRISTIANI DAI GIUDEI	134
II.2.1. Orientamento attuale della ricerca sulle origini del cristianesimo	135
II.2.1.1. Alcuni presupposti della ricerca tradizionale e i loro sviluppi attuali	137
II.2.2. Varie ipotesi di separazione	139
II.2.2.1. <i>La Birkat ha-Minim</i>	139
II.2.2.2. I Vangeli secondo Giovanni e secondo Matteo	141
II.2.2.3. Modalità della separazione	143
II.2.2.3.1. <i>Terra d'Israele</i>	143
II.2.2.3.2. <i>Comunità della diaspora</i>	146
II.2.2.4. Nota conclusiva	148
II.2.3. La nascita di un'identità cristiana distinta	149
II.2.3.1. Il Gesù storico e il <i>protoscisma</i>	151

II.2.3.2. La cristologia e il <i>protoscisma</i>	155
II.2.4. Sintesi circa le ragioni della separazione tra giudei e cristiani	158
II.3. LA SECONDA SEPARAZIONE TRA GLI ETNICO-CRISTIANI E I GIUDEO-CRISTIANI	160
II.3.1. La controversia di Antiochia	160
II.3.2. La caduta di Gerusalemme	162
II.3.3. Eterogeneità dei gruppi	163
II.3.4. Diverse interpretazioni del giudeo-cristianesimo nella tradizione patristica	165
II.3.4.1. Le testimonianze negli scritti del I-II secolo	166
II.3.4.2. Sviluppi successivi	173
II.3.4.3. Provvedimenti antiggiudaici imperiali	175
II.3.5. Le disposizioni dei Concili del IV secolo	177
II.3.5.1. Alcuni Concili preniceni	179
II.3.5.2. Il Concilio di Nicea	180
II.3.5.3. La ricezione del Concilio di Nicea	181
II.3.6. Ulteriori segni della separazione tra gli etnico-cristiani e i giudeo-cristiani	184
II.3.7. Puntualizzazioni conclusive	186
II.4. CONCLUSIONE DEL SECONDO CAPITOLO	187
III. GLI EBREI MESSIANICI: TENTATIVO DI UNITÀ. RICUCIRE LO STRAPPO ORIGINARIO	191
III.1. IL MOVIMENTO EBREO-MESSIANICO	192
III.1.1. Definizione degli ebrei messianici	193
III.1.2. La nascita del movimento ebreo-messianico	199
III.1.3. La situazione attuale del movimento ebreo-messianico	204
III.1.4. Le relazioni con lo Stato israeliano	207
III.1.5. La struttura del movimento ebreo-messianico	211

III.1.6. Consuetudini e dottrina degli ebrei messianici	213
III.1.6.1. I sacramenti e la liturgia	213
III.1.6.2. La celebrazione delle feste ebraiche	217
III.1.6.3. La professione di fede	219
III.1.6.4. La teologia	220
III.1.6.4.1. <i>Aspetti cristologici della teologia ebreo-messianica</i>	225
III.1.6.5. La visione ebreo-messianica alla luce della Lettera ai Romani 9-11	229
III.1.6.5.1. <i>La visione della Chiesa e di Israele</i>	231
III.1.6.5.2. <i>Rapporto tra Antica e Nuova Alleanza</i>	234
III.1.6.5.3. <i>Egesi di Romani 9-11</i>	235
III.1.7. Note conclusive	238
III.2. LE COMUNITÀ CATTOLICHE EBRAICHE	240
III.2.1. La fondazione dell' <i>Opera di San Giacomo</i>	240
III.2.2. I compiti principali del Vicariato ebraico in Israele	243
III.2.3. Le principali caratteristiche e difficoltà	245
III.2.4. Note conclusive	247
III.3. RILEVANZA ECCLESIALE DELLA RINASCITA DELL' <i>ECCLESIA EX CIRCUMCISIONE</i>	248
III.3.1. Le riflessioni ecumeniche sulla ricomparsa degli ebrei messianici	248
III.3.2. Il popolo ebraico e la Chiesa nell'ottica degli ebrei messianici	251
III.3.2.1. Il rapporto tra la Chiesa e il popolo ebraico	251
III.3.2.2. Il "Nuovo Popolo" nella mentalità ebreo-messianica	253
III.3.2.3. La vocazione sacerdotale del popolo ebraico	254
III.3.2.4. I punti aperti della <i>Lumen Gentium</i> e del <i>Catechismo</i> della Chiesa Cattolica secondo la prospettiva ebreo-messianica	255
III.3.2.4.1. <i>L'importanza e il ruolo della Chiesa della circoncisione</i>	255
III.3.2.4.2. <i>Il rapporto tra la terra e il popolo</i>	256

III.3.2.5. I punti di contatto per la prospettiva ebreo-messianica	256
III.3.2.5.1. <i>Il rapporto tra i concetti "Popolo di Dio" e "Corpo di Cristo"</i>	257
III.3.2.5.2. <i>Ufficio di sacerdote-profeta-re</i>	257
III.3.2.5.3. <i>La Vergine Maria come figura della Chiesa</i>	258
III.3.2.6. Nota di sintesi	258
III.3.3. Ebrei messianici e teologia cristiana	259
III.3.3.1. La collocazione della prospettiva ebreo-messianica nella teologia cristiana	259
III.3.3.2. Il dibattito sull'ecclesiologia in riferimento al fenomeno ebreo-messianico	259
III.3.3.3. Il modello <i>tertium datur</i> e il significato ecclesiologico degli ebrei messianici	264
III.3.4. Puntualizzazioni conclusive	268
III.4. UNA PROPOSTA CONCRETA: TOWARD JERUSALEM COUNCIL II (TJCII)	271
III.4.1. Definizione e obiettivo dell'iniziativa	271
III.4.2. Storia	273
III.4.3. Visione	275
III.4.4. Struttura	276
III.4.5. Linee operative	277
III.4.5.1. La linea diplomatica	277
III.4.5.2. La linea promozionale	278
III.4.5.3. La linea spirituale	279
III.4.6. TJCII e la risposta dei gentili	279
III.4.7. Note conclusive	281
III.5. BENJAMIN BERGER: TESTIMONIANZA DI UN EBREO MESSIANICO	282
III.5.1. La vita e l'esperienza di Dio	283

III.5.2. L'alleanza con la <i>Koinonia Giovanni Battista</i>	286
III.5.2.1. La chiesa ebreo-messianica dei fratelli Berger e la <i>Koinonia Giovanni Battista</i>	286
III.5.2.2. Il cammino comune	287
III.6. CONCLUSIONE DEL TERZO CAPITOLO	290
CONCLUSIONE GENERALE	297
APPENDICE A: TOWARD JERUSALEM COUNCIL II: ORIGINAL DECLARATION	309
APPENDICE B: TOWARD JERUSALEM COUNCIL II: THE GENTILE RESPONSE	315
APPENDICE C: TOWARD JERUSALEM COUNCIL II: VISION STATEMENT	317
BIBLIOGRAFIA	319
ESTRATTO	355
SUMMARY	357
ABSTRAKT	359

ABBREVIAZIONI - SIGLE

- AAS* *Acta Apostolicae Sedis*, Città del Vaticano 1909 ss.
- BJRL* *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*,
Manchester 1903 ss.
- CCC* *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1992
- CCH* *La colección canónica hispana*, voll. 1-6 ed. G. Martínez Diez - F. Rodríguez,
1966-2002
- CCSA* *Corpus Christianorum Series Apocryphorum*, Turnhout 1983 ss.
- CEC* Consiglio Ecumenico delle Chiese
- CSEL* *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien 1866 ss.
- DV* *Dei Verbum*, Costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II
sulla divina Rivelazione
- EDB* Edizioni Dehoniane Bologna
- EMP* Edizioni Messaggero Padova
- EV* *Enchiridion Vaticanum*, Bologna 1966 ss.
- EO* *Enchiridion Oecumenicum*, Bologna 1986 ss.
- GCS* *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*,
Berlin-Leipzig 1897 ss.
- LAS* Editrice LAS - Libreria Ateneo Salesiano
- LEV* Libreria Editrice Vaticana
- LG* *Lumen Gentium*, Costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II
sulla Chiesa
- NA* *Nostra Aetate*, Dichiarazione conciliare del Concilio Vaticano II
sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane
- PG* *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, ed. J.P. Migne, Paris 1857-1866.
- PL* *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, ed. J.P. Migne, Paris 1844-1855.

PUL	Pontificia Università Lateranense
SChr	<i>Sources chrétiennes</i> , Paris 1941 ss.
SCM	SCM Press - Student Christian Movement
SEI	Editrice SEI - Servizio Editoriali Internazionali
SIDIC	Service International de Documentation Judéo-Chrétienne
UCCI	United Christian Council in Israel
UTET	Unione Tipografico-Editrice Torinese

NB. Per i riferimenti biblici seguiamo l'uso indicato in:

La Sacra Bibbia, testo della edizione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana, Unione editori e librai cattolici italiani, Roma 2003¹⁶.

Lo scopo principale di questa ricerca consiste nell'analizzare la presenza e il valore del movimento ebreo-messianico, che in questi ultimi decenni si sta imponendo sullo scenario teologico ed ecclesiale e vede un crescente interesse e sviluppo nel nuovo contesto del dibattito odierno ebraico su Gesù.

Chi sono, come sono nati, come vivono gli ebrei messianici?

Qual è la loro teologia?

Qual è il loro valore e apporto alla teologia e il loro ruolo nella vita della Chiesa?

È una presenza nuova o una ricomparsa nella storia della Chiesa?

Perché proprio ora si manifesta questo fenomeno ebreo-messianico?

Sono queste le domande guida che soggiacciono all'intero piano del lavoro e alle quali si cerca di offrire delle risposte, che a loro volta implicano altri scenari teologici e pastorali ancora da definire e da approfondire dalla futura ricerca scientifica.

La scelta di questo tema ha le sue radici nella mia personale esperienza d'incontro con gli ebrei messianici. Faccio parte di una nuova comunità ecclesiale appartenente alla Chiesa cattolica, la *Koinonia Giovanni Battista*, il cui carisma è la promozione della Nuova Evangelizzazione. In questi percorsi di annuncio, nel 1996 ci siamo incontrati con il movimento ebreo-messianico, di cui ignoravamo l'esistenza. Da subito è sorta una particolare vicinanza, che ci ha portato a stringere un'alleanza con la comunità di vita *The Community of the Firstborn of the Lamb* di Ein Kerem, Gerusalemme, guidata dal pastore ebreo messianico Benjamin Berger.

Insieme abbiamo cominciato a condividere la fede in Gesù il Messia, imparando a conoscerci nella nostra specificità e ad intravedere vie di cammino comune come segno

della Chiesa riconciliata nei suoi due elementi costitutivi, gli ebrei e i gentili, uniti nella fede in Gesù.

Per la prima volta si imponeva alla mia coscienza di credente l'incontro con la realtà ebraica dal di dentro, dove la fede cristiana non veniva esclusa, ma trovava le sue radici storiche. Andai in seguito a Gerusalemme non per visitare i luoghi santi, ma per condividere l'esperienza di fede con i fratelli ebrei credenti in *Yeshua ha-Mashiach*¹.

Ecco quindi sorgere la domanda che, oltre ad interrogare la mia fede, esigeva delle risposte teologiche adeguate: la presenza degli ebrei messianici preannunzia il compimento della promessa divina della spirituale restaurazione di Israele, della nazionale riconciliazione con *Yeshua*² e della guarigione dalla ferita originaria tra ebrei e cristiani? Sono loro veramente un ponte tra il mondo ebraico e la cristianità e uno strumento di riconciliazione?

L'accoglienza, poi, del Patriarcato Latino di Gerusalemme della *Koinonia Giovanni Battista* all'interno del Vicariato Latino di espressione ebraica, nel 2006, ha sigillato a livello ecclesiastico il percorso iniziato.

A tutt'oggi il cammino di comunione e di approfondimento prosegue anche se non tutto risulta chiaro e definito, in attesa di una matura riflessione a livello magisteriale sull'esperienza ebreo-messianica nel suo insieme da parte della Chiesa cattolica e dalle altre chiese. Rimane comunque del tutto aperto ed incompiuto il dialogo con il mondo cristiano arabo, refrattario a tutto ciò che sia ebreo, e così con il mondo ebraico, che vede negli ebrei messianici un tentativo mascherato di un nuovo proselitismo.

Al fine di comprendere meglio il fenomeno messianico, ho strutturato il lavoro in tre capitoli. I primi due servono da introduzione al terzo capitolo, che è il cuore della tesi. Pertanto nel presente studio ho voluto in primo luogo delimitare una cornice

1 Gli ebrei messianici preferiscono usare il nome di Gesù nel suo originale ebraico *Yeshua* che non nelle traduzioni in lingue moderne. Con il termine *Yeshua ha-Mashiach* sono soliti nominarlo con il titolo di Messia.

2 Cfr. M. BENHAYIM, *The emergence of Messianic Jews*, in K. KJÆR-HANSEN (a cura di), *Jewish Identity and Faith in Jesus*, Caspari Center, Jerusalem, 1996, pp. 55-56.

culturale, storica e teologica che ha permesso a questo fenomeno di potersi presentare massivamente e nella sua specificità. Tale cornice è composta da due elementi: il recupero odierno dell'ebraicità della persona di Gesù e lo studio attuale delle origini del cristianesimo.

Nel primo capitolo, ho cercato di rispondere alla domanda del perché solo in questi ultimi decenni il fenomeno ebreo-messianico ha potuto diffondersi su scala internazionale e al fatto che oggi parlare di Gesù tra gli ebrei non è più un tabù. Mediante un metodo analitico, ho considerato in primo luogo le ragioni dell'odierno recupero ebraico della persona di Gesù, sia da parte ebraica che cristiana, e le conclusioni a cui sono giunti gli autori ebrei contemporanei presi in esame. Mediante una comparazione delle varie opere ho cercato, poi, di contrapporre brevemente alla tesi ebraica la risposta critica della teologia cristiana. Storicamente i due movimenti di recupero ebraico e cristiano hanno camminato parallelamente intersecandosi a vicenda, favoriti dalla riscoperta del concetto di storia all'interno della ricerca teologica e da fatti storici contemporanei determinanti quali la *Shoah* e il Concilio Vaticano II. È la fine di una "teologia della sostituzione" a favore di una "teologia dell'incontro" attenta alla storia. Nella teologia ebraica e cristiana ha ripreso forza lo studio dell'ebraicità di Gesù, seppure giungendo a risultati diversi, che vanno dalla normalizzazione della persona di Gesù al rifiuto del Cristo, considerato frutto di elaborazioni successive ed apologetiche ad opera del cristianesimo, all'accoglienza dell'ebraicità di Gesù in piena continuità con il Cristo della fede. Per entrambe le teologie, ebraica e cristiana, Gesù risulta così una figura originale all'interno della sua normalità ebraica. Ciò che fa la differenza è come considerare questa originalità: o solo come cifra di una umanità speciale o come cifra della sua divinità. Pertanto risulta che parlare di Gesù tra gli ebrei oggi è possibile e ciò permette una visibilità al movimento ebreo-messianico, che s'inserisce perfettamente in questa azione di riscoperta dell'ebraicità di Gesù.

Nel secondo capitolo, mi sono posto il problema se il movimento ebreo-messianico sia una presenza nuova o una ricomparsa di ciò che si verificò alla nascita della Chiesa. Ho cercato quindi di analizzare criticamente i nuovi studi che sono apparsi sull'origine del cristianesimo al fine di riscoprire la matrice ebraica della fede cristiana e i fattori che hanno portato ad una divisione prima tra ebrei e cristiani, il *protoscisma*, e in seguito tra i giudeo-cristiani e gli etnico-cristiani. La prima divisione in realtà non era altro che una conseguenza già insita nella persona e nella predicazione di Gesù. Pertanto essa ha un carattere cristologico. La seconda divisione invece è di carattere ecclesiologicalo le cui cause non sono tanto di ordine teologico, ma piuttosto culturale e storico. Pertanto una convivenza fra tradizioni ebraiche e fede in Gesù è stata possibile, non solo teoricamente, ma pure nella pratica, anche se solo per poco tempo. La successiva preoccupazione di preservare la fede dagli errori, unitamente al bisogno di specificare più distintamente il *proprium* cristiano, ha preso il sopravvento dando avvio ad incomprendimenti che hanno segnato negativamente il rapporto tra ebrei e cristiani. Tali tensioni sono oggi vissute in qualche modo dagli ebrei messianici, specialmente in relazione alla loro identità di ebrei e di credenti in Gesù. Ne consegue che l'odierna presenza del movimento ebreo-messianico non è una novità nell'orizzonte religioso, ma la ricomparsa di una realtà storicamente esistita e quindi teologicamente possibile.

Infine, nel terzo capitolo, tratto il fenomeno ebreo-messianico nel suo insieme, cercando di analizzare criticamente le poche e frammentarie notizie a disposizione e gli scarsi contributi teologici sul tema, sia da parte cristiana che da parte messianica. Ciò che contraddistingue gli ebrei messianici nel loro insieme, al di là delle differenze dei diversi gruppi di appartenenza, è, oltre alla loro fede in *Yeshua ha-Mashiach*, il tenace attaccamento alle proprie radici ebraiche e il tentativo di mantenere una loro propria autonomia all'interno dello stesso movimento ebreo-messianico e da qualsiasi raggruppamento ecclesiale storico. Avere una vita ebraica è per loro un segno di appartenenza e

riveste un valore teologico di continuità tra l'Israele secondo la carne e il Nuovo Israele al quale sono chiamati a far parte tutti gli ebrei e i gentili. Essi si considerano il *tertium datur*, un ponte ecclesiologicalo di unione tra ebrei e cristiani. Una forte dimensione escatologica, infine, li proietta negli ultimi tempi della realizzazione del piano di Dio secondo ciò che è descritto nei capitoli 9-11 della Lettera ai Romani. Una posizione questa, però, che è ancora lontana dall'essere accolta ed ampiamente giustificata da tutti gli studiosi. Ciò che continua, invece, è la riflessione degli ebrei messianici circa la loro identità e la ricerca del loro ruolo dentro la Chiesa e dentro Israele con tutte le implicazioni teologiche, pastorali e sociali-politiche che ciò può comportare; dall'altro lato, continuano le numerose iniziative per promuovere la conoscenza del fenomeno ebreo-messianico e il dialogo di riconciliazione tra gli ebrei messianici e i cristiani.

Nel lavoro di tesi mi sono servito di alcuni autori dei quali ho comparato criticamente le opere e nello stesso tempo mi sono avvalso della mia personale esperienza diretta nel cammino con gli ebrei messianici, cercando di giustificare le loro convinzioni ed affermazioni teologiche con riferimenti alla dottrina cattolica, alle riflessioni teologiche di teologi cristiani ed alle esperienze storiche dei primi secoli della Chiesa.

Una prima difficoltà riscontrata a livello metodologico è stata la scelta delle fonti. Quali autori e testi possono essere la fonte di ricerca sugli ebrei messianici, essendo un argomento nuovo di cui mancano dati e lavori scientifici ed attendibili o comunque sono solo al loro primo esordio nel panorama teologico? Di fronte alla scarsità e alla varietà del materiale sugli ebrei messianici, ho optato per una letteratura sul fenomeno ebreo-messianico che risultasse essere la più scientifica e di riferimento per altri autori.

Un'altra difficoltà riguarda la scelta degli autori di riferimento circa l'analisi del cambio culturale che ha permesso il recupero ebraico di Gesù. Lo spettro dell'indagine è molto vasto e pertanto ho dovuto limitarmi a quegli autori che attualmente sono considerati

più influenti e di riferimento e che con la loro attività hanno creato un clima favorevole per il recupero della persona di Gesù nell'ambiente ebraico.

Un'altro scoglio da superare si è presentato quando ho dovuto analizzare e comparare le opere degli autori ebrei contemporanei scelti circa i loro scritti su Gesù. In alcuni casi mi sono trovato di fronte ad una grande varietà di opere sia a livello scientifico che numerico. Data l'impossibilità di compiere una scelta esaustiva, ho dato la preferenza a quelle opere che sono state e sono di riferimento per gli studi successivi e che sono espressione della terza ricerca ebraica su Gesù, limitatamente all'intento di offrire un quadro introduttivo per il terzo capitolo. Le loro opere possiedono un carattere scientifico, sono molto diffuse, sono espressione del pensiero comune ebraico ed i loro autori hanno già concluso, tranne Geza Vermes e Jacob Neusner, la loro attività scientifica.

Mancando studi seri e completi riguardanti la realtà messianica, in quanto è poco conosciuta e poco studiata, ci siamo trovati davanti alla difficoltà della scarsità del materiale scientifico sugli ebrei messianici. Infatti, si pubblicano solamente singole opere di autori ebrei messianici o vicini al movimento e una proliferazione di opuscoli e articoli a scopo divulgativo dove prevale l'aspetto edificante a scapito di una critica scientifica. A livello accademico, da parte dei teologi cristiani, non ho riscontrato seri lavori di ricerca che potessero essere di riferimento, ma solo alcuni tentativi di approfondimento a carattere informativo. Per il fatto che ogni assemblea messianica è autonoma ed ha il suo proprio carattere, manca un'autorità centrale che rappresenti questo movimento e, nonostante i vari incontri periodici di confronto, non è ancora stato possibile elaborare nessuna dichiarazione ufficiale comune da parte degli ebrei messianici. Pertanto il lavoro si è limitato necessariamente al materiale che ho potuto reperire. A ciò si deve aggiungere il vuoto odierno di qualsiasi pronunciamento ufficiale magisteriale circa il fenomeno ebreo-messianico.

Collegata a questa difficoltà vi è quella, relativa al modo di esposizione degli autori

ebreo-messianici, i quali preferiscono un linguaggio più figurativo e simbolico che concettuale, accompagnato da una connaturale riluttanza alle definizioni teoriche con categorie filosofiche. In tal modo non è facile teorizzare e si rimane ad un livello più descrittivo che defnitorio.

Nei primi due capitoli ho intenzionalmente limitato il lavoro a quelle analisi che mi permettevano di offrire quella cornice storico-culturale e teologica necessaria e sufficiente per contestualizzare il fenomeno ebreo-messianico quale oggetto principale dello studio. Lo studio degli autori ebrei e dell'origine del cristianesimo non è esaustivo, ma cerca di giungere a quei risultati che illuminano e giustificano la presenza odierna e la specificità degli ebrei messianici nell'orizzonte teologico contemporaneo.

Un altro limite è legato alla novità del tema trattato e alla carenza di materiale di ricerca; ciò mi ha costretto a restringere lo studio offrendo un quadro generale del fenomeno ebreo-messianico e presentando alcune incipienti riflessioni teologiche che aprono a prospettive future di indagine.

Il valore del presente lavoro consiste principalmente nell'aver posto all'attenzione della ricerca teologica un argomento nuovo la cui rilevanza e portata, se ben compreso, può condurre a significativi e determinanti sviluppi non solo in campo teologico, ma anche ecclesiale richiamando le radici della fede cristiana.

Il presente studio offre un'effettiva possibilità di porre molte e decisive domande che reclamano una risposta che, a mio avviso, non credo sarà univoca e di veloce e facile elaborazione. Infatti, l'esperienza ebreo-messianica ancora deve crescere e maturare al suo interno e, nello stesso tempo, non ha finora ricevuto un'accoglienza da parte delle cosiddette Chiese storiche cosicché si possa giungere a conclusioni e a proposte significative e definitive. Certamente è un inizio di cammino i cui sviluppi potranno essere di grande beneficio sia per la scienza teologica, sia per l'unità della Chiesa, sia per il progresso del dialogo tra le varie religioni e per una maggiore pacificazione sociale. Una pace

di Gerusalemme non può che portare pace nel mondo intero: «Domandate pace per Gerusalemme: sia pace a coloro che ti amano, sia pace sulle tue mura, sicurezza nei tuoi baluardi. Per i miei fratelli e i miei amici io dirò: “Su di te sia pace!”» (Sal 122,6-8).

I. L'INTERPRETAZIONE CONTEMPORANEA EBRAICA DI GESÙ. PRESENTAZIONE DEL PENSIERO DI AUTORI RINOMATI

Parlare di Gesù nell'ambiente ebraico, oggi non è più tabù.

Dalla seconda metà del XX secolo si sono fatte avanti alcune nuove voci ebraiche impegnate a definire la figura di Gesù, vista e studiata in prospettiva ebraica. Si tratta di un nuovo ritratto del Gesù ebraico ad opera di rinomati autori ebrei che vuole rispondere al quesito chi sia Gesù per i suoi fratelli ebrei.

La figura di Gesù ha sempre suscitato un interesse che comprende un aspetto storico, documentato dai dati neotestamentari, e un aspetto di fede, che contempla il dato più prettamente cristologico.

L'incessante ricerca di equilibrio tra questi due aspetti, storico e teologico, ha fatto confluire sulla persona di Gesù un interesse che va dall'accoglienza di fede, come ad esempio gli ebrei messianici, alla più aspra critica specialmente da parte degli autori ebrei.

Lo sforzo di coniugare i due approcci evitando di cadere in un riduzionismo storicista o fideista, è una conquista dell'attuale ricerca cristologica che cerca di andare oltre una disgiunzione tra storia e fede a favore di una unità, nella distinzione, tra l'elemento gesuano e l'elemento cristologico.

Il Vaticano II affermò la necessità di un nuovo modo di rapportarsi al patrimonio dogmatico e introdusse la categoria della storia³ come parte integrante della fede con un cambio paradigmatico del concetto di rivelazione, come è attestato dalla Costituzione dogmatica sulla Rivelazione *Dei Verbum*⁴. La *Dei Verbum*, ponendo la differenza tra il deposito della fede e la forma storica che esso assume in una particolare epoca⁵, di fatto afferma il valore

3 Cf. M. BORDONI, *Cristologia: lettura sistematica*, in G. CANOBBIO - P. CODA (a cura di), *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, II vol.: *Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 5-22; IDEM, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*, I vol.: *Problemi di metodo*, Herder - PUL, Roma 1986², pp. 23-93.

4 Cf. DV 1-6.

5 Cf. C. THEOBALD, *Il Concilio e la forma pastorale della dottrina*, in B. SESBOÛÉ (a cura di), *Storia dei dogmi*, IV vol.:

dei dati storici nel discorso di fede. Ne consegue che Dio salva attraverso la storia. Grazie a questa acquisizione teologica del concetto di storia, riprende con forza l'interesse per il Gesù storico specialmente nell'ambito cattolico⁶. Marcello Bordoni, cristologo romano contemporaneo, non esita ad affermare che la storia prepasquale di Gesù entra a pieno titolo a far parte della fede cristiana in qualità di fondamento della cristologia postpasquale dato che «l'origine della fede cristiana è pertanto il Gesù storico»⁷.

Se la figura di Gesù Cristo è una realtà autenticamente e doppiamente storica, in quanto è dentro la storia e la domina, si pone la questione circa la validità della conoscenza storica di Gesù oltre a quella derivante dalla fede⁸. Così la biografia di Gesù ha acquisito un valore teologico dato che i Vangeli sono documenti di fede che raccontano fatti storici. La storia diventa storia teologica⁹. I teologi contemporanei, elaborando una cristologia in chiave storica, cercano di dare una risposta che sappia armonizzare le esigenze di ricerca del senso dell'uomo con le esigenze della rivelazione cristiana attuatasi in Cristo Gesù.

Il problema del Gesù storico è intrinsecamente legato alla persona di Gesù ed è da lui stesso posto in forza della reale continuità esistente tra il dato storico e il dato metastorico¹⁰; ciò ha riaperto i termini della ricerca su Gesù.

Così posto il problema circa la categoria della storia nel discorso cristologico, ne con-

La parola di salvezza, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1998, pp. 415-448.

6 Testimoni di questo cambio sono i numerosi studi teologici, evangelici e cattolici, prodotti dall'immediato dopoguerra, specialmente dopo il Concilio Vaticano II, dove la categoria della storia viene assunta come parte integrante del discorso scientifico. Il recupero della storia diventa il nuovo compito affidato alla teologia. Cfr. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1999⁴, pp. 271-296.

7 M. BORDONI, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*, I vol., cit., p. 50.

8 Cfr. K. LEHMANN, *Il problema di Gesù di Nazaret*, in W. KERN - H. J. POTTMEYER - M. SECKLER (a cura di), *Corso di teologia fondamentale*, II vol.: *Trattato sulla rivelazione*, Queriniana, Brescia 1990, pp. 139-166.

9 Cfr. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*, I vol., cit., pp. 25-26.

10 Cfr. *Ibidem*, p. 47.

segue che l'ebraicità di Gesù diventa la linea maestra per tentare di «risalire [...] dal problema della sua persona al mistero della sua identità»¹¹ sia da parte cristiana che da parte ebraica.

È proprio questo interesse storico dell'ebraicità di Gesù che ha portato alla ribalta la figura di Gesù visto come il grande fratello nel pensiero ebraico¹². Se questa è un'acquisizione oramai affermata, ciò apre pure la possibilità ad un numero sempre più esteso di ebrei, che hanno riconosciuto in Gesù il Messia divino, di vivere apertamente la propria fede e di comprendere la propria ebraicità come parte specifica della loro identità di credenti in Gesù.

Alla luce delle considerazioni sopra esposte, in questo capitolo, si intende offrire un quadro storico e teologico circa il contemporaneo interesse ebraico nei riguardi della persona di Gesù mediante un'analisi storica degli eventi che ne hanno determinato la nascita e mediante lo studio critico di alcuni autori rinomati ebrei contemporanei che hanno prodotto opere significative in tal senso. Tale quadro permette infatti di rispondere alla domanda del perché solo negli ultimi decenni è sorto il movimento ebreo-messianico, tuttora in piena espansione ed evoluzione, che è l'oggetto principale del lavoro e che sarà analizzato specificatamente nel terzo capitolo.

Lo *status quaestionis* è stato offerto dall'approccio critico del saggio di teologia *Ripensare Gesù* di Francesco Testaferri¹³, nel quale l'autore auspica un'ulteriore indagine cristologica alla luce dell'interpretazione ebraica attuale, a si farà riferimento con integrazioni storiche, analisi critiche delle opere degli autori ebrei e la risposta critica cristiana alle affermazioni ebraiche.

11 C. DOTOLO, *Prefazione*, in F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, Cittadella, Assisi (PG) 2006, p. 6.

12 Cfr. F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme. La sorgente della fede e dell'esistenza cristiana*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997, pp. 479-494.

13 Cfr. F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit.

La scelta degli autori ebrei e delle loro opere principali è focalizzata a quegli autori più rinomati che hanno influenzato questo cambio d'interesse, sono tuttora punto di riferimento e che nel contempo esprimono il sentire comune del mondo ebraico, diffidente verso tutto ciò che sostiene la divinità di Gesù e verso la Chiesa vista spesso come ostile nei confronti del popolo ebraico, senza la pretesa di esaurire tutta la bibliografia che viene prodotta di continuo sul tema.

Nel primo paragrafo si offre una visione generale dell'attuale ricerca storica su Gesù da parte cristiana, da parte ebraica ed il dialogo tra le due.

Nel secondo paragrafo si analizzano alcuni autorevoli contributi di singoli autori ebrei più conosciuti e che hanno prodotto materiale di riferimento per altri studiosi del tema che, con i loro studi, sono giunti ad una maggiore comprensione ebraica dell'identità di Gesù.

Nel terzo paragrafo, infine, si propone una critica cristologica alle posizioni ebraiche espresse dagli autori presi in esame.

I.1. L'ATTUALE RICERCA STORICA SU GESÙ

Le due ricerche su Gesù, sia cristiana che ebraica, hanno avuto percorsi diversi.

Quello che costituisce oggi la novità è il loro reciproco intersecarsi ed influenzarsi a vicenda e la costante ed abbondante produzione di materiale focalizzata sulla questione dell'ebraicità di Gesù da entrambe le parti. Ciò non fa altro che avere benefici effetti sulla ricerca teologica, sulla comprensione circa l'identità di Gesù, dell'ebraismo e del cristianesimo a favore di una mutua conoscenza e collaborazione tra ebrei e cristiani.

I.1.1. La ricerca cristiana su Gesù

La ricerca storica cristiana su Gesù ha conosciuto diverse fasi: da un primo interesse storico inquadrato nel contesto giudaico della teologia liberale del XIX secolo, alla de-

mitizzazione ad opera di Rudolf Bultmann, per passare poi alla nuova ricerca sul Gesù storico inaugurata da Ernst Käsemann negli anni Cinquanta, fino a giungere alla cosiddetta "Terza ricerca", secondo l'espressione coniata da Stephen Neill e Tom Wright¹⁴, dove si sottolinea una particolare attenzione all'aspetto ebraico della vita e della predicazione di Gesù e la continuità tra il Gesù storico e il Cristo kerygmatico.

Il trinomio persona di Gesù - interpretazione di Gesù e del suo messaggio - dogma cristologico è sempre stato un nodo di cui si è occupata la ricerca teologica giungendo a diversi risultati come lo dimostra la storia della teologia¹⁵ con l'esito di un sempre maggior interesse per la storicità della vicenda gesuana fino a giungere a stabilire in modo scientifico la continuità tra il Gesù della storia e il Cristo della fede.

Nella storia della recente teologia possiamo tracciare a grandi linee, rifacendoci allo studio di Giuseppe Segalla, il passaggio delle varie fasi di ricerca storica sulla vita di Gesù¹⁶:

- la *Old Quest* (1778-1906), inaugurata da S. Reimarus, che poneva un'opposizione tra il Gesù storico e il Cristo della fede. Essa sosteneva l'impossibilità di giungere al Gesù della storia e di conoscerne la personalità e stabiliva la validità del solo Gesù della fede in forza di uno scetticismo storico a favore di una discontinuità tra storia e fede;

- la *No Quest* (1921-1953), ad opera di R. Bultmann, che sottolineava il divario profondo tra il Gesù storico e il Gesù predicato dalla Chiesa. Non essendo conoscibile il Gesù storico, ci si rifaceva al solo Cristo della fede data la distanza sempre più ampia

14 Cfr. S. NEILL - N.T. WRIGHT, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*, Oxford University Press, Oxford 1986.

15 Cfr. G. THEISSEN - A. MERZ, *Il Gesù storico. Un manuale*, Queriniana, Brescia 2011⁵, pp. 13-29; G. BARBAGLIO, *Gesù ebreo di Galilea*, EDB, Bologna 2002, pp. 17-36; G. SEGALLA, *La terza ricerca del Gesù storico e il suo paradigma postmoderno*, in R. GIBELLINI (a cura di), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2006², pp. 227-250; M. BORDONI, *Cristologia: lettura sistematica*, in G. CANOBBIO - P. CODA (a cura di), *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, II vol., cit., pp. 5-22. S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale. "Rendere ragione della speranza" (1Pt 3,15)*, Queriniana, Brescia 2010⁴, pp. 325-342.

16 Cfr. G. SEGALLA, *La verità storica dei vangeli e la terza ricerca su Gesù*, in *Lateranum* 61 (1995), pp. 195-234.

che veniva a crearsi tra il dato storico e la testimonianza della Chiesa. Ciò che conta è il *kerygma* staccato da ogni contingenza storica;

- la *New Quest* (1953-1985), iniziata da E. Käsemann, che sottolineava la continuità tra il dato storico e il *kerygma*: «Si ha una maggiore fiducia nell'affidabilità storica dei vangeli canonici; ne consegue un certo ottimismo di poter ricostruire un resoconto plausibile del ministero di Gesù e della sua persona»¹⁷. In quest'ottica si evidenzia con chiarezza l'originalità di Gesù in contrapposizione con il giudaismo del suo tempo;

- la *Third Quest* (dal 1985), inaugurata da E. P. Sanders, G. Theissen e J. Meier, che prosegue la linea della precedente *New Quest* e pone Gesù nel suo contesto giudaico, ridimensionando le dissomiglianze di Gesù con l'ambiente giudaico del tempo in forza della continuità storica. Si ha così un recupero della prospettiva storica in chiave interdisciplinare basata su una più attenta considerazione dell'ambiente storico-culturale giudaico e sulla contestualizzazione della vicenda di Gesù.

Il lungo percorso aperto dalla storia della ricerca su Gesù porta ad una conclusione: la formula primitiva "Gesù è il Cristo" non è un'invenzione dei primi cristiani, ma la comprensione della figura storica di Gesù, una personalità fuori dal comune, nel contesto della sua ebraicità¹⁸.

17 G. SEGALLA, *La verità storica dei vangeli e la terza ricerca su Gesù*, in *Lateranum* 61 (1995), p. 211.

18 Per uno studio approfondito delle problematiche cristologiche si rimanda alle opere di M. BORDONI, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*, I vol., cit., II vol.: *Gesù al fondamento della cristologia*, III vol.: *Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Herder - PUL, Roma 1986², 1986; IDEM, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 2003²; IDEM, *Christus omnium Redemptor. Saggi di cristologia*, LEV, Città del Vaticano 2010; R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, I vol.: *Gli inizi*, II vol.: *Gli sviluppi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996, 1999; J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 2000³; W. KERN - H.J. POTTMEYER - M. SECKLER (a cura di), *Corso di teologia fondamentale*, II vol., cit.; K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Roma 1978; N. CIOLA, *Introduzione alla cristologia*, Queriniana, Brescia 1986; B. FORTE, *Cristologie del Novecento*, Queriniana, Brescia 1983; W. KASPER, *Fede e storia*, Queriniana, Brescia 1975⁸; IDEM, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1975; IDEM, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1980; J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1986⁸; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni riguardanti la cristologia* (1979), in *Documenti (1969-2004)*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006², pp. 164-193; IDEM, *Teologia, cristologia, antropologia* (1981), in *Documenti (1969-2004)*, cit., pp. 194-217; IDEM, *La coscienza che Gesù aveva di se stesso e della sua missione* (1985), in *Documenti (1969-2004)*, cit., pp. 333-352; IDEM, *Alcune questioni sulla teologia della Redenzione* (1995), in *EV XIV*, 1830-2014; IDEM, *Il Cristianesimo e le religioni* (1997), in *La Civiltà Cattolica* 148 (1997), pp. 146-187.

Gli scritti del Nuovo Testamento, quando parlano di Gesù e della novità del Regno, lasciano emergere i tratti della sua personalità e del suo messaggio. In tal senso Gesù, sia il Cristo della fede che il Gesù della storia, non si può esaurire in una formula, né si può racchiudere in uno schema interpretativo prestabilito. Ciò è evidenziato con insistenza dalla "Terza ricerca". È proprio la "Terza ricerca" che mostra l'importanza del criterio di continuità con la rivalutazione dell'elemento storico della vita di Gesù e della sua originalità, in risposta all'interrogativo che si poneva Joseph Klausner nel lontano 1925, il quale, si chiedeva come fosse possibile che Gesù pur vivendo pienamente come giudeo del suo tempo avesse potuto dare origine ad un movimento che si sarebbe staccato da giudaismo¹⁹.

I.1.2. La ricerca ebraica su Gesù

Va riconosciuto che da parte ebraica l'interesse per Gesù è sempre stato presente, però oggi stiamo assistendo ad un ripensamento della figura di Gesù ebreo²⁰. La dimensione storica di Gesù ci permette non solo di scoprire la sua identità, ma diventa pure il luogo dialogico tra ebrei e cristiani dove è possibile decifrare il significato delle parole e dei fatti trasmessi dai Vangeli, specialmente dai Sinottici, considerati attendibili.

In queste ricerche storiche Gesù appare nella sua ebraicità e le sue particolari connotazioni si muovono all'interno della cornice ebraica che ne è un costante punto di riferimento.

Sorge però un conflitto interpretativo circa i titoli cristologici, che, secondo l'esegesi ebraica, in contrasto con quella cristiana, oltrepassano, il dato storico della persona di Gesù. Per la ricerca ebraica l'ellenizzazione e la divinizzazione della persona di Gesù, di cui sono espressione i titoli cristologici, sono un impedimento per poter fare di Gesù un ebreo universale.

19 Cfr. J. KLAUSNER, *Jesus of Nazareth*, Collier - MacMillan, London 1925, p. 9.

20 Cfr. F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., pp. 60-62.

Nell'ottica ebraica, Gesù rimane un perfetto ebreo che condivide il mondo farisaico con la sola «differenza di un'accentuazione dell'intuizione fondamentale di Dio quale criterio dirimente dell'osservanza della Legge»²¹.

Ne consegue che pure la morte viene interpretata come la conseguenza di scelte sbagliate, essa diventa «un tragico sbaglio o il tragico fallimento» di un progetto che contemplava un epilogo diverso, secondo l'espressione che Testaferri mutua da Shalom Ben-Chorin²².

Oltre a queste analisi gli autori ebrei non vanno più in là; la resurrezione diventa solo un espediente di natura psicologica per sostenere la storia di Gesù trasformata nel mito del Cristo ad opera dei discepoli.

Storicamente la ripresa dell'interesse ebraico su Gesù di fatto avviene in modo preponderante nel XX secolo.

Secondo Ben-Chorin tale ripresa affonda le sue radici nella teologia liberale protestante del XIX secolo che permise alla riflessione teologica di smarcarsi da una visione dogmatica, grazie anche ad un nuovo clima di libertà religiosa venutosi a creare in Europa sulla scia della Rivoluzione francese. Essa fu una riflessione apologetica cristiana, che finì con il redimere gli ebrei dall'accusa di colpevolezza riguardo alla morte di Gesù²³.

Diversa è l'opinione di Geza Vermes che fa risalire l'interesse ebraico per Gesù grazie al cambio di prospettiva teologica e pastorale avvenuto, soprattutto in ambito cattolico, con il Concilio Vaticano II.

Secondo Testaferri, fra le due interpretazioni, la seconda, sostenuta da Vermes risulta essere la più ampiamente documentata, mentre la prima manca di riferimenti corposi ed adeguati²⁴.

21 F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., p. 14.

22 *Ibidem*, p. 192; cfr. S. BEN-CHORIN, *Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazareno*, Morcelliana, Brescia 1985, p. 46.

23 Cfr. S. BEN-CHORIN, *Fratello Gesù*, cit., p. 314.

24 Cfr. F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., p. 31.

Al di là della discussione su quale delle due tesi sia la più corretta, possiamo con Testaferri accogliere l'affermazione di Hans Waldenfels: «La storia del nuovo atteggiamento ebraico nei confronti di Gesù ai nostri giorni è caratterizzata in primo luogo da una sensibile partecipazione di storici ebrei della religione alle ricerche esegetiche relative al tempo, alla storia e anche alla vita, alla morte e in particolare al processo di Gesù. In secondo luogo è caratterizzato dal tentativo di recuperare Gesù al proprio popolo, in altre parole dalla riscoperta della sua origine ebraica»²⁵.

Ciò che risulta interessante è che nel XX e XXI secolo si possono stabilire tre periodi diversi, detti anche fasi, circa la produzione di materiale da parte ebraica:

- il primo periodo, o prima fase, che va dai primi decenni del XX secolo fino agli anni Sessanta, è caratterizzato da un'iniziale produzione di studi che introducono la questione dell'ebraicità di Gesù. Centrale per questa prima fase è l'interesse storico per il Gesù ebreo e gli autori di riferimento sono Joseph Klausner, Jules Isaac e Martin Buber;

- il secondo periodo, o seconda fase, è costituito da una parentesi di intermezzo, verso gli anni Sessanta, di produzione di materiale fantasioso. In questa seconda fase gli autori di riferimento sono Robert Aron, Joel Carmichael, Robert Eisner e Robert Ranke-Graves;

- il terzo periodo, o terza fase, che va dagli anni Settanta fino ad oggi, è caratterizzato invece da un'abbondante e vivace produzione teologica e divulgativa contrassegnata da una vera e propria interpretazione e visione interna ebraica della figura di Gesù. Gli autori di riferimento sono Shalom Ben-Chorin, David Flusser, Geza Vermes e Jacob Neusner.

Dalla breve panoramica si evince che la terza fase della ricerca ebraica è la più valida a livello scientifico circa lo studio dell'ebraicità di Gesù. Proprio in virtù di questa scien-

25 H. WALDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997, pp. 268-269; cfr. F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., p. 32.

tificità, nel presente studio ci si rifarà costantemente agli autori della terza fase e alle loro opere più significative. Come già accennato, la scelta degli autori e delle rispettive opere non è esaustiva, ma risponde all'intenzione di analizzare le riflessioni di quei pensatori ebrei che sono di riferimento, le cui opere sono le più diffuse ed esprimono il sentire comune ebraico circa la persona di Gesù, generalmente ostile alla Chiesa. Di rimando la stessa atmosfera di diffidenza è spesso presente pure nelle posizioni cristiane, soprattutto arabo-cristiane, refrattarie ad un dialogo con gli ebrei²⁶.

I.1.3. Il dialogo tra le due ricerche

I.1.3.1. Aspetto cristologico

Nel suo studio circa i contributi della ricerca ebraica contemporanea su Gesù, Testaferri²⁷ ci indica alcuni elementi positivi che questa ricerca ha apportato alla cristologia, alla conoscenza di Gesù e alla stessa fede cristiana.

Primariamente, «ha permesso il recupero dello studio del giudaismo come fonte primaria per la cristologia» offrendo «un ampliamento di prospettiva» e nuovi dati che permettono di contestualizzare al meglio la persona di Gesù e la sua stessa divinità. Di ciò ne ha tratto profitto la scienza biblica e la teologia in generale con la possibilità di approfondire la comprensione del mistero stesso.

Secondariamente, ha ridestato e mostrato l'interesse esistente per la persona di Gesù, soprattutto di studiosi ebrei attirati da «una innata affinità e parentela».

²⁶ Per uno studio approfondito si veda l'opera di G. ISRAEL, *La questione ebraica oggi. I nostri conti con il razzismo*, Il Mulino, Bologna 2002 e agli articoli di F. ROSSI DE GASPERIS, *Ma Cristo non ha cancellato Israele. Le Chiese di Palestina e l'ebraismo*, in *Mondo e Missione* 2 (2002), pp. 11-13, e *L'intifada palestinese, una pietra sul dialogo ebraico-cristiano?*, in *Mondo e Missione* 3 (2002), pp. 11-14; cfr. anche: CAMPAGNA PONTI E NON MURI DI PAX CHRISTI ITALIA (a cura di), *Kairós Palestina. Un momento di verità. Una parola di fede, speranza e amore dal cuore delle sofferenze dei palestinesi*, EMP - Edizioni Terra Santa, Padova-Milano 2010; C. S. BUSTROS, S.M.S.P., Arcivescovo di Newton dei Greco-Melchiti, *Conferenza conclusiva del Sinodo dei Vescovi per il Medio Oriente*, Sala Stampa vaticana (23 ottobre 2010): <http://www.zenit.org/article-24273?l=italian>.

²⁷ Cfr. F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., p. 60.

Poi, ha «scongiurato un'impropria idealizzazione del personaggio [Gesù], incarnandolo nella storia» e purificandolo da fantasie che nulla hanno a che fare con la fede, con un conseguente riflesso benefico sulla pratica di fede.

L'intreccio tra la ricerca cristiana e la ricerca ebraica sul Gesù storico ha permesso infatti di poter coniugare molto più strettamente la gesuologia con la cristologia, offrendo una piattaforma comune costituita dalla storicità della persona di Gesù e degli eventi che la riguardano. Ciò aiuta a riscoprire il valore metastorico degli eventi pasquali e il valore teologico dell'incarnazione aprendo nuove prospettive per una cristologia che sia in dialogo con le diverse culture. L'apporto ebraico non si limita quindi ad un solo aspetto informativo, ma interviene direttamente nell'aspetto teologico.

Infine, la ricerca ebraica su Gesù, tenuto conto dei limiti e delle possibili osservazioni in merito, può offrire un grande contributo al dialogo e al riavvicinamento tra ebrei e cristiani, sia da un punto di vista di fede, che sociale-politico a beneficio di una nuova ecclesiologia più attenta alle singolarità, alla scoperta delle comuni radici, al progresso del dialogo interreligioso, allo sviluppo della libertà religiosa e della giustizia a livello internazionale come auspicato dal *Documento di Praga*: «Questo nuovo spirito di amicizia e attenzione reciproca può essere il simbolo più importante che dobbiamo offrire al nostro mondo in difficoltà»²⁸. È in questo contesto che entrano come oggetto di indagine gli ebrei messianici, che sono apparsi in epoca contemporanea unitamente alla ripresa dell'interesse ebraico della persona di Gesù di cui si parlerà più avanti.

Anche la ricerca cristiana ha prodotto un influsso positivo su quella ebraica, offrendo criteri di scientificità e un allargamento e approfondimento della teologia ebraica a favore di una trascendenza aperta alle sorprese di Dio attraverso l'originalità di Gesù, visto nella sua normalità ebraica.

²⁸ COMITATO INTERNAZIONALE DI COLLEGAMENTO CATTOLICO-EBRAICO, *Il Documento di Praga* (6 settembre 1990): http://www.nostreradici.it/Doc_Pruga.htm.

I.1.3.2. Aspetto ecclesiologico

Un'altra opportunità che presenta l'intreccio tra le due ricerche è l'interesse storico sulla nascita e lo sviluppo della prima comunità cristiana. I primi discepoli furono tutti ebrei e come tali mossero i primi passi nella loro sequela prepasquale di Gesù per poi continuare in quella postpasquale del Gesù proclamato e confessato come il Cristo. Il passaggio dalla storicità e dall'ebraicità di Gesù alla storicità e alla ebraicità della prima comunità cristiana è stato un passaggio logico. Così come la vita e l'opera di Gesù, pur nella loro originalità, sono avvenute in un contesto tipico ebraico, anche le prime comunità cristiane hanno vissuto all'interno del giudaismo.

Tale vissuto però si è subito distinto fino a giungere ad una vera e propria divisione che non è possibile ricollegare solo a questioni etniche-culturali, ma deve essere ricercata in motivazioni teologiche, in particolare cristologiche, come vedremo nel seguente capitolo. Queste comunità si sono sviluppate all'interno del giudaismo e da subito sono state caratterizzate da una impreveduta professione di fede in Gesù Cristo che fa riflettere circa la fondatezza dell'ipotesi, sostenuta quasi universalmente dagli autori ebrei, dell'esistenza di un mito cristiano costruito appositamente. Tale discontinuità di fede, nella continuità religiosa ebraica, pone a maggior ragione la questione sia sul valore del legame tra la fede ebraica e la fede cristiana, sia sulla possibilità di essere contemporaneamente ebrei e cristiani ed inoltre il valore teologico della stessa religione ebraica. Si apre così uno scenario di nuovi elementi al dialogo tra ebrei e cristiani e la necessità di una revisione storica e teologica del rapporto tra ebraismo e cristianesimo.

Se l'ebraicità di Gesù attualmente aiuta a ridefinire i rapporti tra ebrei e cristiani, nel contempo l'interpretazione sulla sua persona ancora li divide²⁹.

In tal senso afferma l'ebreo Flusser: «Sarebbe un grande evento cristiano, se molti rico-

29 Cfr. F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., p. 60.

noscessero che la fedeltà di Gesù al popolo ebraico, l'ardore con cui egli ha condiviso le sofferenze ebraiche e la sua speranza ebraica possano far parte per il cristiano della *imitatio Christi*³⁰.

Per gli autori ebrei, pur nella varietà delle differenti posizioni, Gesù è e rimane un fratello ebreo, non certamente il Messia divino o il compimento dell'ebraismo tale da essere concepito come oggetto di culto, come invece lo è per i cristiani.

A tal proposito Buber afferma: «Sin dalla giovinezza ho avvertito la figura di Gesù come quella di un mio grande fratello»³¹. Così pure Ben-Chorin scrive: «Per mezzo di questa dichiarazione di Buber è fissata anche la mia propria posizione. Gesù è per me l'eterno fratello, non solo fratello in quanto uomo, ma anche il mio *fratello ebreo*. Sento la sua mano fraterna, che mi afferra affinché lo segua. *Non* è la mano del messia, questa mano coi segni delle ferite. Senz'altro *non* è una mano *divina*, bensì una mano *umana*, sulle cui linee è scavato il più profondo dolore. Ciò distingue me, ebreo, dal cristiano, e tuttavia si tratta di quella stessa mano dalla quale ci sappiamo toccati. È la mano di un grande testimone della fede di Israele [...] la fede *di* Gesù ci unisce, [...] ma la fede *in* Gesù ci divide»³².

Gesù fu senz'altro un interprete del progetto salvifico di Dio e delle attese messianiche del popolo israelita. Ciò che costituisce il vero problema nei rapporti con l'ebraismo è la fede cristiana in Gesù, il Cristo, Figlio di Dio, che le prime comunità professarono dall'interno del loro vissuto giudaico. Per gli ebrei il Gesù prepasquale non è un problema ad essere accolto come tale; ciò che è vero motivo di rifiuto è la fede in Gesù Cristo. Thoma nel suo volume sulla teologia dell'ebraismo afferma: «Oggetto di discussione

30 D. FLUSSER, *Osservazioni di un ebreo sulla teologia cristiana dell'ebraismo*, in C. THOMA, *Teologia cristiana dell'ebraismo*, Marietti, Casale Monferrato (AL), p. XXXI.

31 M. BUBER, *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999², p. 62.

32 S. BEN-CHORIN, *Fratello Gesù*, cit., pp. 27-28.

tra ebrei e cristiani non è diventato tanto il Gesù storico, prepasquale, terreno, ebreo, quanto piuttosto il *Cristo della fede* postpasquale, glorificato e predicato»³³.

Le prime comunità cristiane hanno compreso la vicenda di Gesù alla luce dei fatti pasquali che hanno permesso loro di andare oltre la categoria del profetismo e di un messianismo politico a favore di una categoria di preesistenza. In questa nuova ottica hanno rivisto la singolarità della persona e dell'operato di Gesù, in particolare la relazione con Dio come *Abbà*. Questa tipicità è così marcatamente legata alla persona di Gesù che è praticamente impossibile ricondurla ad una delle correnti conosciute del giudaismo³⁴. La persona di Gesù implicava necessariamente, come afferma Neusner, una nuova comprensione del ruolo della *Torah* nella vita degli ebrei in quanto Gesù si poneva al di sopra di essa presentandosi come la vera *Torah* vivente: «Laddove Gesù diverge da quanto Dio rivelò a Mosè sul monte Sinai, egli sbaglia e Mosè ha ragione [...] Egli pretese di riformare e migliorare [...]. Noi ebrei affermiamo, e io qui sostengo, che la *Torah* era ed è perfetta e non suscettibile di miglioramenti e che il giudaismo [...] era ed è ciò che Dio desidera per l'umanità»³⁵. Tale comprensione trae origine dalla stessa autocoscienza che Gesù aveva di se stesso che è andata consolidandosi durante il percorso storico della vita di Gesù e poi dei discepoli alla luce degli eventi pasquali che hanno offerto una chiave di lettura metastorica e che spiegano la radicalità della sequela e la forza della testimonianza della prima comunità cristiana.

Nonostante la diversità della comprensione della persona di Gesù da parte cristiana e da parte ebraica, un dialogo è possibile partendo dalla riflessione sulla messianicità di Gesù, anche se diversamente compresa, che permette di rivedere i modelli antichi che

33 C. THOMA, *Teologia cristiana dell'ebraismo*, cit., p. 137.

34 Cfr. C. DOTOLÒ, *Prefazione*, in F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., pp. 16-23.

35 J. NEUSNER, *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù. Quale maestro seguire?*, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 6-7.

hanno bloccato ogni confronto costruttivo per individuare nuovi modelli relazionali adeguati all'ebraicità di Gesù. Di fatto l'interpretazione ebraica più che limitare dovrebbe aprire ad una nuova e ricca comprensione della persona di Gesù e della fede cristiana.

La storia delle relazioni ebraico-cristiane è stata purtroppo segnata da vari modelli negativi dove di fatto, in diversi modi, la Chiesa sostituisce o assorbe Israele, nei quali viene limitato o escluso il suo ruolo particolare di quest'ultimo o al massimo è proposto come modello negativo in relazione al rifiuto del Cristo o come figura della Chiesa³⁶.

Questi modelli sostitutivi sono insufficienti e non danno ragione del fatto storico di Gesù, della sua ebraicità e della sua originalità. S'impone una lettura più positiva che contempi modelli che tengano conto non solo degli elementi sopra citati, ma che vadano oltre in chiave messianica al fine di permettere uno sviluppo del senso di reciprocità che lega ebrei e cristiani nel progetto di un futuro messianico in virtù di un'alleanza e vocazione mai revocata, come afferma Paolo nella Lettera ai Romani (cfr. Rm 11,1.29).

Tale modello in chiave messianica immette i due popoli, ebrei e cristiani, in una dimensione escatologica dove prevale il "già e non ancora", aperto a sviluppi futuri attorno alla persona di Gesù unita alla sua dimensione cristica.

Il dialogo tra ebrei e cristiani impostato sul modello messianico, aperto al compimento, diventa una via d'ispirazione del dialogo tra le altre fedi e culture; un dialogo inteso come strumento per l'instaurazione del Regno di Dio predicato e vissuto da Gesù.

Oggi, ebrei e cristiani possono parlare insieme di Gesù, senza remore o forzature e senza falsi irenismi. Ne sono una dimostrazione non solo i dialoghi ufficiali, ma pure le diverse iniziative che sempre più spesso vengono promosse da entrambe le parti.

La nascita di un nuovo movimento chiamato "ebreo-messianico", oggetto dei prossimi

36 Cfr. F. MUSSNER, *Il popolo della promessa per il dialogo cristiano-ebraico*, Città Nuova, Roma 1982, pp. 80-81.

capitoli, cioè ebrei credenti in Gesù il Cristo, e la presenza di una comunità cattolica di espressione ebraica nel seno del Patriarcato Latino di Gerusalemme sono di fatto nuove opportunità concrete per instaurare un dialogo ed un confronto con il mondo ebraico.

Oggi possiamo riaffermare con convinzione che Gesù di Nazaret appartiene agli ebrei e ai cristiani seppure la rispettiva valutazione teologica sulla sua identità rimane un fatto che divide. Ciò però non impedisce di riconoscere in lui un maestro e così pure la vittima di un'oppressione, l'uomo dei dolori del profeta Isaia 53 che ripetutamente si attualizza nella storia e di cui la *Shoah* purtroppo è un triste esempio. Gesù può diventare così un ulteriore elemento di solidarietà tra ebrei e cristiani ed un nuovo punto di partenza per il dialogo³⁷.

I.1.3.3. L'incontro tra ebraismo e cristianesimo alla luce dello spirito conciliare

La ricerca ebraica sulla figura di Gesù ebbe inizio relativamente tardi. Ben-Chorin adduce la colpa alla censura della Chiesa che proibiva ogni indagine che non fosse consona alla fede cristiana. Gli ebrei, quando fu possibile per le mutate condizioni di libertà, diedero inizio a tale ricerca storica con il principale intento di discolpare gli ebrei dall'accusa di deicidio³⁸.

In campo cristiano è sintomo l'espressione "perfidì giudei" della preghiera liturgica del Venerdì Santo. Altre affermazioni simili facevano parte del sentire comune ed erano avvallate da convinzioni mutate da Padri della Chiesa che accusavano i giudei di deicidio³⁹. Un'eredità che solo con il Concilio Vaticano II è stata rifiutata, come attestato

37 Cfr. D.J. HARRINGTON, *The Jewishness of Jesus: Facing Some Problems*, in *Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987), p. 10; S. BEN-CHORIN, *Fratello Gesù*, cit., p. 48.

38 Cfr. S. BEN-CHORIN, *Fratello Gesù*, cit., pp. 21-22.

39 Cfr. ad esempio: GIUSTINO, *Dialogus cum Tryphone* 16,4, in P. BOBICHON (a cura di), *Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon*, édition critique, I vol.: *Introduction, texte grec, traduction* (Paradosis 47/1), Academic Press, Fribourg 2003,

nella dichiarazione *Nostra Aetate* n. 4 e ribadito in seguito, a più riprese, dal Magistero contemporaneo⁴⁰, nonostante non siano mancati pronunciamenti e azioni a favore

p. 224; ORIGENE, *Contra Celsum* IV, 32, in M. BORRET (a cura di), *Origène. Contre Celse*, II vol.: *Livres III et IV* (SChr 136), Cerf, Paris 1968, pp. 264-266; AMBROGIO, *Explanatio Psalmi XXXIX*, 14, in M. PETSCHENIG - M. ZELZER (a cura di), *Sancti Ambrosii Opera*. Pars VI: *Explanatio Psalmorum XII* (CSEL 64), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vindobonae 1999, pp. 219-220; si vedano i paragrafi II.3.4. e II.3.5. del II capitolo; cfr. anche: G. VERMES, *I volti di Gesù*, Bompiani, Milano 2000, p. 265.

40 Per una documentazione si rimanda ad alcuni significativi interventi di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI e alle dichiarazioni più incisive dei diversi organismi pontifici circa le relazioni tra ebrei e cristiani: cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso agli esponenti delle organizzazioni ebraiche* (12 marzo 1979), in L. SESTIERI - G. CERETTI, *Le chiese cristiane e l'ebraismo (1947-1982)*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1983, pp. 286-289; IDEM, Lettera Apostolica sulla città di Gerusalemme *Redemptionis anno* (20 aprile 1984), in *AAS* 76 (1984), pp. 625-629; IDEM, *Incontro con la comunità ebraica nella sinagoga della città di Roma* (13 aprile 1986), in *AAS* 78 (1986), pp. 117-123; IDEM, *Discorso ai rappresentanti delle comunità ebraiche giunti a Roma per il Concerto commemorativo della "Shoah"* (7 aprile 1994): http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1994/april/documents/hf_jp-ii_spe_19940407_concerto-shoah_it.html; IDEM, *Discorso ai partecipanti al Colloquio intra-ecclesiale sulle "Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano"* (31 ottobre 1997), in *Il Regno - Documenti* 21 (1997), p. 687; IDEM, Udienda generale del 28 aprile 1999: *Il dialogo con gli ebrei*: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_28041999_it.html; IDEM, *Discorso alla delegazione del "World Jewish Congress"* (22 maggio 2003): http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2003/may/documents/hf_jp-ii_spe_20030522_world-jewish-congress_it.html; IDEM, *Esortazione Apostolica Ecclesia in Europa* (28 giugno 2003), in *AAS* 95 (2003), pp. 649-719; IDEM, *Discorso ai membri dell' "American Jewish Committee"* (5 febbraio 2004): http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2004/february/documents/hf_jp-ii_spe_20040205_jewish-committee_it.html; BENEDETTO XVI, Omelia nella solennità della Epifania del Signore: *Epifania, mistero di luce per Israele e per i pagani* (6 gennaio 2006), in *AAS* 98 (2006), pp. 32-35; IDEM, *Discorso al Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede* (9 gennaio 2006), in *AAS* 98 (2006), pp. 121-128; IDEM, *Discorso al dottor Riccardo Di Segni, Rabbino Capo di Roma* (16 gennaio 2006), in *L'Osservatore Romano* (16-17 gennaio 2006), p. 4; IDEM, *Discorso ai membri dell' "American Jewish Committee"* (16 marzo 2006): http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20060316_jewish-committee_it.html; IDEM, *Discorso nella visita al campo di Auschwitz* (28 maggio 2006), in *AAS* 98 (2006), pp. 480-484; IDEM, Udienda generale del 31 maggio 2006: *Non dimentichi l'odierna umanità Auschwitz*: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060531_it.html; IDEM, Udienda generale del 28 giugno 2006: *Un legame inscindibile unisce il cristianesimo e la religione ebraica*: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060628_it.html; IDEM, *Incontro con i rappresentanti della comunità ebraica, Sinagoga di Park East, New York* (18 aprile 2008), in *AAS* 100 (2008), pp. 339-343; IDEM, *Discorso alla Delegazione dell' "International Jewish Committee on Interreligious Consultations"*, Sala dei Papi (30 ottobre 2008), in *AAS* 100 (2008), pp. 794-795; IDEM, *Discorso durante la cerimonia di benvenuto, Aeroporto internazionale Ben Gurion - Tel Aviv* (11 maggio 2009), in *AAS* 101 (2009), pp. 515-517; IDEM, *Discorso durante la visita al Mausoleo di Yad Vashem, Gerusalemme* (11 maggio 2009), in *AAS* 101 (2009), pp. 518-520; IDEM, *Discorso durante la visita al Gran Rabbinate durante il pellegrinaggio del Santo Padre in Terra Santa (8-15 maggio 2009)*, Centro Hechal Shlomo - Gerusalemme (12 maggio 2009), in *AAS* 101 (2009), pp. 522-523; IDEM, *Discorso in visita alla comunità ebraica di Roma* (17 gennaio 2010), in *AAS* 102 (2010), pp. 100-106; COMMISSIONE PER I RAPPORTI RELIGIOSI CON L'EBRAISMO, *Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della dichiarazione conciliare "Nostra Aetate", n. 4* (1 dicembre 1974), in *EV* V, 772-793; IDEM, *Note sul corretto modo di presentare gli ebrei e l'ebraismo nella predicazione e nella catechesi nella Chiesa cattolica romana* (24 giugno 1985), in *EV* IX, 1615-1658; IDEM, *Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoah* (16 marzo 1998), in *EV* XVII, 520-550; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, LEV, Città del Vaticano 2000; COMMISSIONE TEOLOGICO-STORICA DEL GRANDE GIUBILEO DELL'ANNO 2000, *Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano. Colloquio Intra-Ecclesiale, Atti del Simposio teologico-storico. (Città del Vaticano, 30 ottobre - 1 novembre 1997)*, LEV, Città del Vaticano 2000; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione* (28 maggio 1992), in *AAS* 85 (1993), pp. 838-850; PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (15 aprile 1993), LEV, Città del Vaticano 1993; IDEM, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (24 maggio 2001), LEV, Città del Vaticano 2002.

degli ebrei antecedenti al Concilio⁴¹.

Il cammino che conduce all'incontro dei cristiani e degli ebrei si può far risalire alla conferenza internazionale di Seelisberg del 1947, preparata già cinquant'anni prima ad opera di pionieri cristiani ed ebrei tra i quali bisogna annoverare il progetto di dichiarazione del gennaio 1870 dei fratelli Joseph ed Augustin Lémann del clero diocesano di Lione, da sottoporre al Concilio Vaticano I, circa la necessità di riconoscere una posizione eminente agli ebrei nella Chiesa. Il progetto non fu votato dal Concilio perché l'assise si sciolse prima del previsto, ma raccolse l'adesione di 510 Padri conciliari su 1087⁴². Va ricordato inoltre il programma *Pax super Israel*, scritto in latino medioevale dall'Associazione *Amici di Israele* costituita nel 1926 da Antonio Van Asseldonk, procuratore generale dei Canonici della Santa Croce, e da Francisca Van Leer, una cristiana olandese di origine ebraica. L'Associazione fu sciolta con il decreto del Sant'Uffizio del 18 marzo 1928 con il quale, per la prima volta, da parte della Santa Sede veniva espressa la condanna dell'antisemitismo⁴³. Secondo l'opinione di Renzo Fabris all'origine dell'incontro ebraico-cristiano vi è una prima presa di coscienza delle responsabilità dei cristiani per la tragedia ebraica, unitamente alla consapevolezza della

41 Significativa è l'azione di Jules Isaac, ebreo, storico francese vissuto durante le due guerre mondiali. Nel 1948 pubblicò il libro *Gesù e Israele* nel quale riafferma l'unità tra Gesù e il popolo ebraico e la non ammissibilità che il popolo ebraico abbia rifiutato il Messia. Per Isaac Gesù non pronunciò mai una condanna di Israele. Israele non ha respinto Gesù né lo ha crocifisso; Gesù non ha respinto Israele né lo ha maledetto. Pertanto l'accusa di deicidio non può sussistere e il cristianesimo è chiamato a riformare il suo insegnamento sugli ebrei. Per Isaac se l'Alleanza con Israele non è mai stata revocata e se Gesù non ha mai abolito la *Torah*, se la Chiesa non si è sostituita ad un Israele maledetto o decaduto, allora si è di fronte alla necessità di ridefinire la relazione tra Israele e la Chiesa. Nell'estate del 1947 si tenne a Seelisberg, in Svizzera, una conferenza internazionale alla quale parteciparono cristiani di diverse confessioni e ebrei provenienti da diversi paesi. Isaac preparò uno schema di 18 punti dal quale nacque la dichiarazione conosciuta come *I dieci punti di Seelisberg*. In quell'occasione venne pure fondato l'*International Council of Christians and Jews*. Il 16 ottobre 1949 Isaac ha un breve incontro con Pio XII a Castel Gandolfo dove presenta al Papa il testo dei *Dieci punti di Seelisberg* che il Papa non conosceva. Il 13 giugno 1960 incontra Giovanni XXIII. Isaac muore il 6 settembre 1963 prima della pubblicazione della dichiarazione conciliare *Nostra Aetate*. Cfr. J. ISAAC, *Gesù e Israele*, Marietti, Genova 2001²; R. FABRIS, *L'olivo buono. Scritti su ebraismo e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1995, pp. 58-59.

42 Cfr. R. FABRIS, *L'olivo buono*, cit., pp. 58-64.

43 Cfr. SUPREMA SACRA CONGREGATIO S. OFFICII, *Decretum de Consociatione Vulgo, «Amici Israel» abolenda*, in AAS 20 (1928), pp. 103-104.

consistenza della presenza storica dell'ebraismo dopo lo sterminio. In questo contesto assume una portata particolare la dichiarazione conciliare *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II, specialmente al numero 4, dove si prende atto dell'esistenza e del valore del legame speciale delle chiese con l'ebraismo; un legame che, seppure lungo la storia non è mai stato del tutto assente e dimenticato, era caduto nell'oblio. È «un testo di portata *costituzionale* per tutto il movimento teso all'incontro con gli ebrei»⁴⁴.

Le due successive tappe del cammino furono caratterizzate in primo luogo dalla definizione del rapporto ebraico-cristiano in un'ottica ecumenica e secondariamente dalla necessità di prendere una chiara posizione in relazione al complesso problema, tuttora presente e irrisolto, del popolo - terra - Stato d'Israele da parte del mondo cristiano⁴⁵. Nei primi anni del cammino, il rapporto tra la Chiesa e l'ebraismo fu inteso in termini interreligiosi. Presto però i cristiani si resero conto che cristianesimo ed ebraismo hanno tra di loro rapporti speciali ed indissolubili sia sul piano storico (le origini della Chiesa) che sul piano spirituale (il patrimonio comune delle Scritture).

Con la *Nostra Aetate* ciò che cambia è la prospettiva che fino ad ora soleva essere usata nel giudicare il rapporto tra Chiesa-ebraismo: da una prospettiva esteriore si passa ad una prospettiva interiore nel senso che si va scoprendo un legame interno che lega l'esistenza della Chiesa con l'ebraismo. Il documento conciliare sottolinea infatti che: «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»⁴⁶. Proseguen-

44 R. FABRIS, *L'olivo buono*, cit., p. 63.

45 Queste esigenze sono espresse da alcuni documenti riportati con grande cura da Fabris: il documento del Dipartimento *Fede e Costituzione* del CEC del 1967, le *Proposte* di riflessione teologica del Sinodo della Chiesa riformata olandese del 1970, il documento del Comitato episcopale francese del 1973 circa il modo di comprendere i valori dell'ebraismo, il documento della Santa Sede del 1974, *Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della dichiarazione conciliare Nostra Aetate n. 4*, con il quale si offre una sistematizzazione delle posizioni acquisite promuovendo nel contempo il dialogo ebraico-cristiano. Cfr. R. FABRIS, *L'olivo buono*, cit., pp. 62-63.

46 NA 4.

do su questa strada le chiese riconoscono che la prospettiva estrinseca del rapporto ebraico-cristiano va integrata con una prospettiva intrinseca.

In un discorso ad esponenti delle comunità ebraiche nel 1979, Giovanni Paolo II si esprimeva: «È chiaro che le nostre due comunità sono connesse e strettamente vicine sul piano della rispettiva identità religiosa»⁴⁷. Gli fanno eco alcuni esponenti di rilievo come il Cardinale Roger Etchegaray nel suo discorso al Sinodo del 1983: «la perennità del popolo ebraico non crea alla Chiesa soltanto un problema di relazioni esterne da migliorare, ma un problema interno che tocca la sua propria definizione. [...] Finché l'ebraismo rimarrà esterno alla nostra storia della salvezza, saremo alla mercé di riflessi antisemitici»⁴⁸.

Riassumendo, Fabris ammette che il percorso fino ad ora svolto nell'incontro tra ebrei e cristiani è positivo, anche se precario e incompiuto, passando da un proselitismo ad un riconoscimento, più o meno accolto e giustificato, dell'esistenza di un dialogo di carattere ecumenico tra i cristiani e gli ebrei⁴⁹. Non è però un riconoscimento già consolidato, ma piuttosto anticipazioni frammentarie di un lavoro che esige approfondimenti e ricerche circa il vincolo che unisce il cristianesimo e l'ebraismo. Tale vincolo esige da parte dei cristiani un vero riconoscimento degli ebrei come popolo ebraico; una definizione, questa, che la *Nostra Aetate* cerca di non usare per evitare interpretazioni teologiche che facciano risultare il popolo ebraico come un'istituzione per la salvezza dell'umanità e per non incorrere in malintesi politici. Non si tratta quindi solo di riconoscere il volto autentico dell'ebraismo del passato oscurato dall'"insegnamento del disprezzo"⁵⁰ come lo definisce Isaac, ma di riconoscerne il suo valore teologico attuale. Ciò comporta un rivedere la sto-

47 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso agli esponenti delle organizzazioni ebraiche* (12 marzo 1979), in L. SESTIERI-G. CERETI, *Le chiese cristiane e l'ebraismo (1947-1982)*, cit., p. 287.

48 R. ETCHEGARAY, *Intervento al Sinodo dei vescovi* (4 ottobre 1983), in *SeFeR: Studi-Fatti-Ricerche* 24 (1983), p. 7.

49 Cfr. R. FABRIS, *L'olivo buono*, cit., pp. 74-75.

50 Cfr. J. ISAAC, *Genèse de l'antisémitisme*, Calman-Lévy, Paris 1956; IDEM, *L'Enseignement du mépris: vérité historique et mythes théologiques*, Fasquelle, Paris 1962.

ria delle relazioni tra ebrei e cristiani in un'ottica di continuità e non di sostituzione.

Il cammino non è stato immediato e facile né prima, né durante, né dopo il Concilio. Riguardo al problema degli ebrei al Concilio, possiamo rintracciare ulteriori osservazioni nell'opuscolo *Le Problème juif face au Concile*⁵¹ presentato da Léon de Poncins nel 1965, poco prima dell'ultima sessione dei Padri conciliari, in chiave fortemente antiggiudaica, restio a qualsiasi tentativo di cambiamento teologico nei riguardi degli ebrei, riallacciandosi in modo fondamentalista alla tradizione ereditata dai Padri senza riconoscere una seppur minima distinzione tra affermazioni teologiche e convinzioni frutto di pregiudizi storici.

Oggi, a distanza di cinquant'anni dal Concilio Vaticano II, il giornalista e teologo Gianni Gennari rivisita questo evento: «Dopo tanti secoli di ostilità e incomprensioni, pur rimanendo le ovvie diversità tra due religioni distinte, il riconoscimento del fatto che l'ebraismo è la radice su cui si è innestato il patrimonio cristiano è e deve essere fondamentale. Chi ricorda quelle parole, nel contesto dell'ingresso di Giovanni Paolo II nel Tempio Maggiore di Roma (1986) [dove il papa usò l'espressione "Fratelli maggiori"] non può negare che si è trattato di una autentica novità. Il decreto conciliare *Nostra Aetate* – va ricordato che la cosa avvenne dopo forti discussioni all'interno del Concilio stesso, con momenti drammatici di contrasto, che erano soltanto i segni del futuro di rottura dei lefebriani manifesti e anche di quelli "criptati", ancora potenti e attivi dopo 50 anni – rovescia l'atteggiamento ostile e accusatorio. Basterà ricordare la formula del "deicidio", come se la colpa della condanna a morte di Gesù fosse del popolo ebraico in quanto tale e per sempre, non di quel gruppo specifico, e tra l'altro con la complicità decisiva dei Romani, per cui se valesse l'accusa dovrebbe valere anche per tutto ciò che si

51 Cfr. L. DE PONCINS, *Le Problème juif face au Concile*. Un opuscolo che nessun editore francese ha voluto stampare. È stato pubblicato da: Britons Publishing Co, London 1965 ed Ed. Acervo, Barcelona 1965; per la trad. italiana si veda: http://www.crisidellachiesa.com/articoli/giudaismo/problema_ebrei_concilio/il_problema_degli_ebrei_al_concilio.htm.

lega alla civiltà latino-occidentale. Proprio da quella accusa ingiusta – e come mostra Benedetto XVI nel volume su Gesù, basata su una interpretazione falsa della parola “òklos”, inteso come “popolo” e non come “folla dei presenti” – sono venuti secoli di ingiustizie e discriminazioni e in fin dei conti è nato l’antisemitismo millenario. “Nostrì Fratelli maggiori”! Non era un passo avanti facile. C’erano di mezzo anche dichiarazioni di Concili nel corso dei secoli. Basterà ricordare il decreto n. 48 del Concilio Lateranense IV del 1215, dove si proibiva a tutti gli Ebrei qualsiasi “ufficio pubblico”, si proibiva qualsiasi matrimonio oggi detto “misto” e, con altre proibizioni di tipo economico, si imponeva “un abito diverso” che distinguesse a prima vista ogni ebreo dal popolo cristiano [...]. Tornando al tema dell’atteggiamento della Chiesa del Vaticano II verso gli Ebrei ecco l’importanza del n. 4 di *Nostra Aetate*, ove il decreto conciliare raccomanda il superamento dell’ostilità del passato, e la condanna di atteggiamenti diversi con la deplorazione di “odi, persecuzioni e tutte le manifestazioni di antisemitismo dirette contro gli Ebrei in ogni tempo e da chiunque”. Da chiunque! Il termine è stato voluto espressamente, perché c’era qualcuno che voleva che certe “manifestazioni” di antisemitismo con direzione ecclesiale fossero messe come in una categoria non espressamente rifiutata. In questo contesto – anche questo pare notevole – nessuna pretesa di conversioni forzate, né di discriminazioni da subire o da imporre in nome della diversità che resta e che denota qualcosa di fondamentale nelle due confessioni, ma atteggiamento di accoglienza e discrezione, perdono ricevuto ed offerto, apertura al futuro di Dio, che è salvatore di tutto il genere umano... Proporsi come “fratelli”, maggiori o minori, è ciò che viene raccomandato con chiarezza... Negare che sia un’autentica novità sarebbe cecità voluta e inescusabile...»⁵².

Lo studioso ebreo Vermes rimane del parere che le affermazioni del Concilio risultano

52 G. GENNARI, *La Chiesa del Vaticano II e gli ebrei, i nostri “Fratelli maggiori”*, in *Vatican Insider: La Stampa* del 16/02/2012: <http://vaticaninsider.lastampa.it/homepage/documenti/dettaglio-articolo/articolo/concilio-vaticano-ii-vatican-council-ii-12752/>.

decisive, sebbene siano espresse in forma diplomatica, e giungano comunque dopo la tragedia irrimediabile della *Shoah* e del silenzio della Chiesa di fronte all’olocausto⁵³. Fabris nota⁵⁴ che con la Dichiarazione di *Fede e Costituzione* (1967) si ammette l’uso dell’espressione “popolo ebraico” per gli ebrei postbiblici, mentre l’espressione “Israele” dovrebbe essere riservata per designare gli ebrei dell’Antico e del Nuovo Testamento⁵⁵. Bisogna aspettare il 1970 con il Sinodo della Chiesa riformata olandese per affermare l’esistenza di una continuità tra il primo Israele e l’Israele contemporaneo e per sostenere l’identificazione del popolo ebraico con il popolo d’Israele⁵⁶. Così il documento del 1985 della Commissione per i rapporti religiosi con l’Ebraismo riconosce all’ebraismo postbiblico «la testimonianza, spesso eroica, della fedeltà a Dio durante la dispersione, l’inin-

53 Cfr. G. VERMES, *I volti di Gesù*, cit., p. 265. Di fronte a questa affermazione di Vermes, bisogna constatare, nonostante il fatto che gli studi dei documenti storici sull’argomento siano tuttora in corso, l’azione della Chiesa a favore degli ebrei, specialmente nel periodo nazista. Secondo il rabbino americano David G. Dalin a partire dal XIV secolo, cominciò ad emergere una tradizione di sostegno papale nei confronti degli ebrei d’Europa (cfr. D. G. DALIN, *Pio XII e gli ebrei. Una difesa*, in *Cristianità* 304 [2001], pp. 11-20). Durante il periodo di intensificate persecuzioni antisemite diversi Papi furono da protettori degli ebrei sostenendo il loro diritto di celebrare liberamente nelle loro sinagoghe e difendendoli pubblicamente contro una moltitudine di dichiarazioni antisemite. Benedetto XV (1914-1922) e Pio XI (1922-1939) erano conosciuti dai loro contemporanei come oppositori dell’antisemitismo e amici nei confronti degli ebrei. L’enciclica antinazista di Pio XI, *Mit Brennender Sorge*, pubblicata nel marzo 1937, produsse una furiosa risposta da parte dei gerarchi nazisti a Berlino, che la videro come un documento a favore degli ebrei. Così, per esempio, il 6 settembre 1938, Pio XI ricordò a un gruppo di pellegrini belgi che l’antisemitismo è «un movimento odioso, un movimento al quale, come cristiani, non possiamo prendere parte alcuna», e concluse in maniera celebre con la seguente affermazione: «L’antisemitismo è inaccettabile. Spiritualmente siamo tutti semiti». Ancora prima che Pio XII (1939-1958) morisse, in Europa già veniva messa in circolazione l’accusa che il suo pontificato era stato favorevole ai nazisti. Nel 1963 la messa in scena a Berlino del dramma *Il Vicario*, dello scrittore tedesco Rolf Hochhuth, sancì la critica già diffusa sull’operato di Pio XII indifferente di fronte alla distruzione dell’ebraismo europeo. In realtà durante e dopo la guerra molti famosi ebrei espressero pubblicamente la loro gratitudine a Pio XII. Nel suo libro *Roma e gli ebrei. L’azione del Vaticano a favore delle vittime del Nazismo*, P. Lapide, che era stato console israeliano a Milano e aveva intervistato alcuni italiani sopravvissuti all’Olocausto, dichiarò che Pio XII fu lo strumento di salvezza di almeno 700.000, ma forse anche 860.000 ebrei, che dovevano morire per mano nazista (cfr. P. LAPIDE, *Roma e gli ebrei. L’azione del Vaticano a favore delle vittime del Nazismo*, Mondadori, Milano 1967, p. 287). Sulle molteplici attestazioni di riconoscenza di ebrei nei confronti della Chiesa cattolica e del Pontefice si veda: A. GASPARI, *Gli ebrei salvati da Pio XII*, Logos, Roma 2001; D. G. DALIN, *Pio XII e gli ebrei. Una difesa*, cit. A supporto di quanto detto sopra si veda anche: Pio XI, Lettera enciclica *Mit brennender Sorge*, (14 marzo 1937), in *AAS* 29 (1937), pp. 145-167; per le frasi di Pio XI citate: cfr. *A propos de l’antisémitisme. Pèlerinage de la Radio catholique belge*, in *La Documentation catholique* 39 (1938), pp. 1459-1462.

54 Cfr. R. FABRIS, *L’olivo buono*, cit., pp. 77-79.

55 Cfr. L. SESTIERI-G. CERETI, *Le chiese cristiane e l’ebraismo (1947-1982)*, cit., p. 103.

56 Cfr. *Ibidem*, p. 142.

terrotta creatività spirituale, la fede e la vita religiosa oggi professate e vissute»⁵⁷, usando le espressioni “popolo ebraico” e “Israele” per designare la realtà attuale dell'ebraismo e degli ebrei⁵⁸. Il risultato è il riconoscimento dell'ebraismo attuale in chiave ecumenica e non in chiave interreligiosa.

I.2. AUTORI RINOMATI EBREI

Nel presente paragrafo si cerca di delineare la fisionomia di Gesù secondo l'ottica ebraica ad opera degli autori ebrei contemporanei della “terza fase” della ricerca ebraica su Gesù, considerata la più scientifica e di valore.

Generalmente gli autori presi in esame concentrano la loro ricerca circa l'identità ebraica di Gesù sui Vangeli sinottici, da loro considerati autentici. In quest'ottica analizzano di seguito alcuni aspetti della vita e dell'insegnamento di Gesù ed alcuni titoli cristologici che il cristianesimo ha attribuito a Gesù. Vermes, al contrario, nella sua ricerca procede in modo inverso: dall'acquisizione di Gesù come *Logos* in Giovanni fino a passare, attraverso gli scritti paolini e gli Atti degli Apostoli, al Gesù uomo ebreo sottolineando come la prima comunità cristiana abbia “costruito” sul Gesù storico l'identità del Cristo.

L'interesse ebraico circa la persona di Gesù è pervaso dalla convinzione di giungere alla matrice storica di Gesù depurandolo costantemente dal mito cristiano assunto in

57 R. FABRIS, *L'olivo buono*, cit., p. 79.

58 Cfr. COMMISSIONE PER I RAPPORTI RELIGIOSI CON L'EBRAISMO, *Note sul corretto modo di presentare gli ebrei e l'ebraismo nella predicazione e nella catechesi nella Chiesa cattolica romana* (24 giugno 1985), cit. Secondo Fabris però, alcune resistenze non sono ancora del tutto cessate: «Per i problemi che si riferiscono alla Shoah e allo Stato d'Israele c'è stato un progressivo impegno della coscienza cristiana che è andata dall'ammissione generica di una responsabilità per la tragedia degli ebrei, al riconoscimento che Auschwitz è la massima provocazione odierna per le chiese». Per l'autore la riflessione cristiana «è passata inoltre dal timore di pronunciarsi su dei fatti non religiosi come l'esistenza stessa dello Stato d'Israele alla consapevolezza che il cristiano deve leggere con gli occhi della fede le vicende storiche del popolo d'Israele. Alcuni documenti delle chiese in riferimento al ritorno attuale degli ebrei nella loro terra hanno utilizzato infatti la categoria dei segni dei tempi. Il cammino della coscienza cristiana non è solamente un'esperienza del passato, ma è anche l'indicazione di un processo che sta continuando [...] e si allarga alle aree molto importanti come quelle del rapporto tra l'Antico e il Nuovo Testamento, del modo di considerare l'ebraismo al tempo di Gesù e nei Vangeli, della liturgia, della presenza profetica dei cristiani d'origine ebraica nella Chiesa». R. FABRIS, *L'olivo buono*, cit., pp. 90-91.

seguito ad opera dei cristiani. Pertanto la fonte principale di questa ricerca delle radici storiche della figura di Gesù da parte degli Ebrei è fornita dai Vangeli sinottici che a loro giudizio sono la testimonianza più vicina alla storia⁵⁹, anche se non completamente attendibile, ma comunque utile per ricavare qualche elemento che ci possa avvicinare al Gesù storico⁶⁰. Secondo gli studiosi ebrei i Sinottici, pur essendo una storia teologica, mostrano un sostrato ebraico che li rende più attendibili del resto della letteratura neotestamentaria imbevuta maggiormente di teologia e presupposti dottrinali posteriori. Infatti i Vangeli sinottici mostrano i molteplici volti di Gesù che corrispondono alla cultura giudaica del primo secolo, alla letteratura rabbinica e alle attese religiose del popolo ebraico che la successiva predicazione delle chiese cristiane ellenistiche avrebbe messo in secondo piano, insistendo maggiormente sulla morte e risurrezione di Gesù a scapito della sua vita e della sua predicazione originaria. Così afferma Flusser: «I documenti del cristianesimo primitivo non sono poi così incredibili, come oggi non di rado si pretende. Nei primi tre vangeli Gesù è presentato come un giudeo del suo tempo [...]. Tale presentazione quasi sicuramente non corrisponde del tutto al Gesù storico. È però evidente che questo ritratto di Gesù non è sorto solo dopo l'esperienza che la comunità post-pasquale ebbe di lui»⁶¹.

Proprio all'interno di questa molteplicità di elementi giudaici, i diversi autori tentano di giungere ad un presunto volto originale e storico di Gesù lontano dalle deformazioni della teologia cristiana.

Alla domanda chi era veramente Gesù e cosa faceva, i diversi autori presi in esame

59 Cfr. F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., pp. 71-72.

60 «La ricerca deve essere circoscritta a Marco, Matteo e Luca, ed escludere Giovanni, perché, malgrado dettagli storici occasionali che esso contiene, il suo ritratto di Gesù è così teologicamente sviluppato da esser del tutto inutilizzabile per un'indagine storica». G. VERMES, *La religione di Gesù l'ebreo. Una grande sfida al cristianesimo*, Cittadella, Assisi (PG) 2002, p. 23.

61 D. FLUSSER, *Jesus*, Lanterna, Genova 1976, p. 27.

giungono a svariate interpretazioni che ci aiutano a definire maggiormente la figura ebraica di Gesù.

Testaferri sintetizza il lavoro dell'odierna ricerca ebraica sulla figura di Gesù nei seguenti tre punti⁶²: l'affermazione della validità storica dell'esistenza terrena dell'uomo Gesù di Nazaret; la non corrispondenza tra il Gesù storico ed il Cristo, frutto quest'ultimo della deformazione prodotta successivamente dalla comunità cristiana; la possibilità di risalire al Gesù storico mediante un suo inserimento nel contesto storico giudaico nel quale ha vissuto e operato.

Per risalire al vero Gesù storico, gli autori, oltre ad inserire la persona di Gesù nell'ambiente del suo tempo, lo comparano con i suoi contemporanei, sottolineandone le somiglianze, al fine di ottenere, il più delle volte non senza forzature, una normalizzazione della sua figura e dimostrare la distanza del Gesù ebreo dal Gesù cristiano.

I.2.1. Martin Buber (1878-1965)

Martin Buber, filosofo e teologo, nasce a Vienna l'8 febbraio 1878. Nel 1938 lascia la Germania e si trasferisce a Gerusalemme, dove gli viene offerta una cattedra di antropologia e sociologia all'Università Ebraica. Muore a Gerusalemme il 13 giugno 1965.

Buber nella sua opera *Zwei Glaubensweisen*, pubblicata a Zurigo nel 1950⁶³, parlando di Gesù usa l'espressione "fratello Gesù". Anche se non appartiene alla terza fase della ricerca ebraica, lo si può considerare un apripista, unitamente a Klausner (considerato il primo autore a scrivere su Gesù; un'opera scritta nel 1922 direttamente in ebraico per un pubblico ebreo) al quale gli autori successivi faranno riferimento. Ben-Chorin infatti non esita a riferirsi a Buber del quale assume la posizione di considerare Gesù come il proprio fratello

62 Cfr. F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., p. 139.

63 Cfr. M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, Manesse Verlag, Zürich 1950, ed. italiana: IDEM, *Due tipi di fede*, cit.

ebreo⁶⁴. Così Flusser considera l'opera *Due tipi di fede* «un lavoro geniale, che è tanto attuale oggi come al tempo in cui il grande pensatore ebreo lo concepì e lo scrisse»⁶⁵.

Questo è il suo pensiero: «Fin dalla giovinezza ho percepito Gesù come un mio grande fratello. Il fatto che il Cristianesimo lo abbia considerato e lo consideri come Dio e Redentore a me è sempre apparso un dato di fatto della medesima serietà, che devo cercare di capire sia in se stesso che per me. In questo libro è depositato qualche risultato di questa mia volontà di capire. Il mio rapporto personale di apertura fraterna a Gesù è diventato sempre più forte e più puro, e oggi guardo a lui con uno sguardo più intenso e più limpido che mai»⁶⁶.

Buber è uno dei maggiori esponenti del recupero della figura di Gesù. Nella sua opera tenta esplicitamente di distanziarsi da ogni preoccupazione apologetica, come lui stesso afferma, e pone a confronto la fede ebraica con quella cristiana⁶⁷. La fede ebraica viene vista nella prospettiva partecipativa ed esistenziale, mentre quella cristiana in un'ottica critica e intellettualista. Per Buber il cristianesimo ha deformato la concezione ebraica della fede in seguito ai suoi contatti con il mondo ellenistico e con il giudaismo ellenizzato. Un'affermazione, questa, che risulta essere comune negli autori ebrei che si dedicano allo studio della figura di Gesù.

I.2.1.1. Apporto significativo dell'opera di Martin Buber

Il valore dell'opera *Due tipi di fede* consiste nel contributo che essa offre nel connotare più precisamente la posizione ebraica nei confronti del cristianesimo e per la ricchezza degli spunti che contiene per comprendere più appieno la concezione ebraico-biblica della

64 Cfr. S. BEN-CHORIN, *Fratello Gesù*, cit., p. 27.

65 D. FLUSSER, *Postfazione*, in M. BUBER, *Due tipi di fede*, cit., pp. 252-253.

66 M. BUBER, *Due tipi di fede*, cit., p. 62.

67 Cfr. *Ibidem*, pp. 57-65.

fedee. La fede ebraica per l'autore si identifica con l'atteggiamento di fiducia e di abbandono in Dio che in ambito teologico chiameremmo *fides qua*, mentre la fede cristiana si concentra sul contenuto proposto da credere, la *fides quae*⁶⁸. Tale confronto tra i due tipi di fede, così interpretati da Buber, è il tema portante dell'opera fino a diventare a volte polemico e pregiudiziale nei confronti delle posizioni cristiane, senza tener conto delle acquisizioni della teologia.

Buber valorizza molto l'evento storico di Gesù attribuendogli un posto ben definito, ma al Gesù della storia contrappone il Cristo della fede, frutto di un'interpretazione cristiana. Per l'autore ebreo il Gesù della storia rimane valido, un fatto oggettivo e di valore innegabile, ma proprio tale Gesù ha subito un'interpretazione confessionale cristiana che ha creato una frattura incolmabile⁶⁹.

Infine, nell'opera di Buber si assiste ad un silenzio sulla divinità di Gesù. Infatti non si parla della divinità di Gesù, ma di come il cristianesimo ha concepito la sua divinità ad opera della prima comunità cristiana, specialmente di Paolo e delle opere giovannee⁷⁰.

Il risultato dell'opera di Buber pertanto consiste nell'avvicinamento di Gesù al mondo ebraico mediante una vera e propria appropriazione forzata, allontanandolo nel contempo dal cristianesimo. Per il filosofo ebreo il divario delle due fedi, ebraica e cristiana, è incolmabile essendo esse essenzialmente differenti. Ciò comunque non toglie che Israele e il cristianesimo, nel loro tentativo di rinnovamento, possano incontrarsi per dirsi «l'un l'altro cose che non si sono mai detti e da presentarsi l'un l'altro un aiuto che oggi è appena immaginabile»⁷¹.

68 Cfr. M. BUBER, *Due tipi di fede*, cit., pp. 203-206.

69 Cfr. S. BEN-CHORIN, *Fratello Gesù*, cit., p. 313.

70 Cfr. M. BUBER, *Due tipi di fede*, cit., pp. 167-171.

71 *Ibidem*, p. 206.

I.2.2. Shalom Ben-Chorin (1913-1999)

Shalom Ben-Chorin, giornalista e teologo tedesco, nasce a Monaco di Baviera il 20 luglio 1913 e muore a Gerusalemme il 7 maggio 1999.

Dopo una breve parentesi di produzione fantastica e romanzesca circa la figura di Gesù, che negli anni Sessanta ha prodotto opere dove si stravolgono in modo fantasioso e libero le vicende storiche di Gesù senza nessun riscontro oggettivo, con Ben-Chorin si assiste ad una variazione di rotta. La sua ricerca si pone nell'ottica di studiare Gesù partendo da una "visione interiore ebraica". Questa è di fatto l'originalità, secondo Fabris e attestata dallo stesso autore ebreo, dell'opera di Ben-Chorin, *Bruder Jesus*, pubblicata a Monaco, in tedesco, nel 1967⁷², che contribuirà notevolmente alla nuova fase dell'approccio ebraico a Gesù⁷³.

L'opera di Ben-Chorin, secondo l'interpretazione di Fabris⁷⁴, non si presenta volutamente come opera scientifica, ma piuttosto come una testimonianza di come un ebreo comprende la persona di Gesù, un ebreo fra gli ebrei, senza nessuna cifra divina, inserito nel suo mondo ebraico del tempo in cui visse ed operò. In questa ottica Ben-Chorin non farà altro che analizzare le vicende di Gesù attraverso i dati dei Sinottici, fino alla morte in croce, con continui rimandi e confronti all'ambiente, ai personaggi e alla letteratura rabbinica contemporanei al Nazareno. Il suo obiettivo infatti è dimostrare che Gesù fu in tutto e per tutto un ebreo.

I.2.2.1. Il punto di vista interiore della ricerca di Shalom Ben-Chorin

La novità dell'opera consiste pertanto nell'aver assunto un punto di vista interiore

72 Cfr. S. BEN-CHORIN, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, List Verlag, München 1967; ed. italiana: IDEM, *Fratello Gesù*, cit.

73 Cfr. R. FABRIS, *Presentazione*, in S. BEN-CHORIN, *Fratello Gesù*, cit., p. 28.

74 Cfr. *Ibidem*, pp. 7-19.

ebraico⁷⁵ come chiave di lettura per giungere all'identità della persona di Gesù: Gesù ebreo che viene studiato da un ebreo all'interno di un'ottica ebraica. Attualmente vi è la tendenza a studiare la vita di Gesù dal punto di vista ebraico con un'interpretazione che parte dai dati storici, cercando di operare su di essi un'interpretazione alla luce della conoscenza del mondo giudaico contemporaneo o di poco successivo al tempo di Gesù⁷⁶.

È l'aggettivo "interiore" che qualifica questa interpretazione. Ciò significa che l'autore e tutti gli altri autori che seguiranno si accostano a Gesù attingendo in modo abbondante e proficuo al patrimonio della cultura e della tradizione giudaica. Questa inquadratura interna della questione dell'identità di Gesù è la nota caratteristica della "terza fase" della ricerca ebraica su Gesù, inaugurata praticamente dallo stesso Ben-Chorin, che risulta decisiva anche per la teologia cristiana. Si comincia a comprendere Gesù a partire dagli ebrei, mettendo sulle sue labbra le parole ebraiche ed evitando filtri culturali estranei all'ebraismo.

Nonostante le aperture positive operate da Ben-Chorin, si è mantenuta però la frattura, a volte pure con toni polemici, tra una posizione di sano recupero ebraico ed una posizione di riappropriazione ebraica con l'intento di una voluta espropriazione cristiana della persona di Gesù; un divario che Testaferrì indica tuttora esistente⁷⁷.

Tranne qualche breve e marginale richiamo al ruolo di Paolo di Tarso e la trasformazione del messaggio gesuano da parte del cristianesimo, l'opera rimane incentrata sulla vita di Gesù, dal suo battesimo fino alla sua morte. Con la morte finisce la storia di Gesù, mentre con la resurrezione inizia la storia del Cristo ad opera della prima comunità.

La vicenda dolorosa di Gesù è pure vista in un'ottica di solidarietà della sofferenza con

75 Cfr. S. BEN-CHORIN, *Fratello Gesù*, cit., p. 28.

76 Cfr. F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., p. 42.

77 Cfr. *Ibidem*, p. 45.

il popolo ebraico di cui pure l'autore si sente parte, mentre è completamente estranea a Gesù ogni dimensione divina e messianica: «La comunità dei discepoli interpretò la scomparsa della salma di Gesù nel senso di una risurrezione [...]. Con tale figura noi non abbiamo più niente a che fare. Si sottrae alla nostra vista»⁷⁸.

I.2.2.2. L'identità di Gesù secondo Shalom Ben-Chorin nei Sinottici

Grazie a questo cambio di visione, Ben-Chorin considera Gesù un dottore della Legge⁷⁹ e la sua vita, dal punto di vista storico, un fallimento totale⁸⁰.

Ben-Chorin sostiene che Gesù si identificò principalmente con i dottori della Legge e che Gesù non pensò mai di essere il Messia; tale convinzione è frutto della predicazione kerygmatica dei discepoli avvenuta in epoca successiva alla sua morte⁸¹. Infatti secondo l'analisi dello studioso ebraico, in Gesù mancano i tratti profetici tipici veterotestamentari, mentre invece è più facile trovare aspetti dei tannaiti, i dottori della Legge suoi contemporanei, che usavano spiegare la Legge attraverso «l'*interpretazione* di testi canonici dati e attraverso *meshalim* (parabole)»⁸².

Per Ben-Chorin Gesù non è un profeta come solitamente si intende, cioè «non è un profeta pre-esilico», nonostante che in alcuni testi dei Sinottici ci si riferisca a lui come profeta. Pure il fatto che Gesù non sia accolto dai suoi non è una prova della sua identità profetica. Pertanto «Gesù si autolegittima, [secondo Ben-Chorin], non per mezzo di profezie, bensì anzitutto attraverso le proprie guarigioni miracolose»⁸³, in particolare gli esorcismi.

78 S. BEN-CHORIN, *Fratello Gesù*, cit., pp. 301-303.

79 Cfr. *Ibidem*, p. 33.

80 Cfr. *Ibidem*, pp. 46-47.

81 Cfr. *Ibidem*, pp. 31-32.

82 *Ibidem*, p. 33.

83 *Ibidem*, p. 84.

Pur essendo un dottore della Legge, rimane difficile inserire Gesù nei diversi gruppi conosciuti in quanto presenta delle proprie originalità. Egli fu un fariseo, ma all'interno di «un sotto-gruppo di opposizione»⁸⁴.

Per Ben-Chorin è lo stesso Gesù che è smarrito di fronte alla domanda circa la sua identità; un Gesù costretto a subire l'influenza del suo proprio carisma che non gli viene da se stesso e che costringe gli altri a considerarlo il Messia, come si racconta nel brano evangelico dove Gesù pone la domanda di chi egli sia⁸⁵. Gesù si trova quindi stretto tra l'ammirazione e la fiducia degli apostoli e tra il timore che possa essere da loro proclamato Messia, mentre in realtà si considera «solamente come il figlio dell'uomo nel senso dell'uomo *tout court* e sul cui destino incombe l'oscurità»⁸⁶.

Dall'analisi di Ben-Chorin la questione circa l'identità di Gesù è lo sfondo in cui si muove tutta la vicenda. La predicazione di Gesù fa di Gesù stesso un dottore della Legge, dotato di forza carismatica che gli fa compiere miracoli, timoroso circa il suo destino di fronte alle attese fiduciose del popolo che vogliono fare di lui il Messia. È questa preoccupazione che lo angustia e lo interroga.

Rimangono però aperte alcune questioni alle quali l'autore non risponde⁸⁷: essendo Gesù un dottore della Legge, a quale scuola apparteneva? Se non apparteneva e nessuna scuola, qual è l'origine della sua sapienza? Qual è la relazione tra predicazione e guarigioni?

In merito ai titoli cristologici, su cui riflettono maggiormente Flusser ed in particolare Vermes, secondo Ben-Chorin, per quanto si riferisce al titolo «figlio dell'uomo», le due varianti, uso sostanziale e perifrastico, non esauriscono il significato dell'espressione

84 S. BEN-CHORIN, *Fratello Gesù*, cit., p. 41.

85 Cfr. *Ibidem*, p. 182.

86 *Ibidem*, p. 185.

87 Cfr. F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., p. 157.

nella quale intravede tre ambiti significanti: escatologico, in riferimento al libro del profeta Daniele (cfr. Dn 7,13-14); profetico, in riferimento all'uso che se ne fa nel libro del profeta Ezechiele; umano, inteso nel senso comune del termine, in quanto «Gesù ha considerato se stesso come *questo* uomo, esemplare nel suo essere tale, privo di una casa ed esposto alla sofferenza. Definendo se stesso come figlio dell'uomo, egli non ci si presenta come profeta o come messia, ma come un nostro fratello»⁸⁸.

Nell'analisi del titolo «figlio di Dio», Ben-Chorin afferma che tale titolo non va inteso nel senso dato posteriormente dalla teologia cristiana come «figlio unigenito di Dio, bensì nel senso della regalità»⁸⁹ come attestato dal Salmo 2,7: «Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato».

Ben-Chorin fa riferimento a Paolo quando dice che «l'unica risurrezione di Cristo che ebbe effetti sulla storia ebbe luogo solo a Damasco, nell'esperienza che Paolo ebbe del Cristo, esperienza completamente radicata nella personalità, controversa e piena di contrasti, di quest'uomo»⁹⁰, però riconosce che «con Paolo l'ebraismo ellenistico della diaspora intervenne in maniera determinante per la costituzione del *kerygma*, del patrimonio della tradizione cristiana»⁹¹.

Per quanto riguarda le origini del cristianesimo, egli parla di «tratti sovrapposti dall'iconografia cristiana» che vanno tolti l'uno dopo l'altro «per poter giungere infine al volto originario di Gesù»⁹².

Passando invece alla considerazione sull'antigiudaismo cristiano, Ben-Chorin concorda con la comune interpretazione: «La chiesa ha voluto creare su questo punto l'idea di una

88 S. BEN-CHORIN, *Fratello Gesù*, cit., p. 179.

89 *Ibidem*, p. 261.

90 *Ibidem*, p. 302.

91 *Ibidem*, p. 305.

92 *Ibidem*, p. 29; cfr. anche: F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., p. 129.

colpa collettiva, traendone per secoli il diritto a discriminare gli ebrei, anzi, a scacciarli e spesso annientarli»⁹³. Proseguendo con questi toni, citando dal Vangelo secondo Matteo 27,25: «Il suo sangue ricada sopra di noi e sopra i nostri figli», l'autore ebreo dice: «Quella che si potrebbe chiamare l'automaledizione di una folla aizzata in un momento di isterismo politico di massa finì per costituire, per il popolo ebraico, una sventura storica di portata mondiale»⁹⁴.

Nello studio sulla vita e il messaggio di Gesù, Ben-Chorin parla prima di tutto di una «oscurità che avvolge la nascita di Gesù [che] potrebbe in parte spiegare la tensione dei rapporti esistenti tra la madre e il figlio»⁹⁵ come si intravede nell'episodio di Cana di Galilea in Gv 2. Secondo l'autore la storia della nascita di Gesù è impregnata di motivi leggendari. Ciò significa che si è oramai lontani dalla storia e che i racconti evangelici non sono molto attendibili. Al «mito della nascita», per l'autore, corrisponde «la storia mitica dell'infanzia»⁹⁶.

Circa la formazione, invece, Ben-Chorin afferma che è plausibile che Gesù conoscesse la Bibbia ebraica. Infatti durante il processo non fu accusato di essere un ignorante⁹⁷. Il fatto stesso che nei Vangeli sia riportato l'appellativo «rabbi» «fa pensare che sia apparso al suo ambiente come una persona senz'altro pratica della Scrittura»⁹⁸ e così pure il suo metodo di insegnamento era simile a quello «dei tannaiti, i suoi contemporanei dotti nella Scrittura»⁹⁹. Non si sa invece se Gesù abbia frequentato una scuola rabbinica. Di

93 S. BEN-CHORIN, *Fratello Gesù*, cit., p. 277.

94 *Ibidem*, p. 275.

95 *Ibidem*, p. 164.

96 *Ibidem*, p. 57.

97 Cfr. *Ibidem*, p. 60.

98 *Ibidem*, pp. 59-60.

99 *Ibidem*, p. 59.

fatto Gesù fu un autodidatta, nonostante vi sia «una tradizione talmudica che menziona Jehoshua ben Perachjah come maestro di Gesù»¹⁰⁰. Ciò che semmai viene ipotizzato dall'autore è che, analizzando il calendario usato da Gesù per la celebrazione della Pasqua, probabilmente egli entrò in contatto con la comunità di Qumran tramite Giovanni Battista, che Ben-Chorin nomina come «suo rabbi»¹⁰¹.

Per Ben-Chorin, come del resto anche per gli altri autori ebrei, Gesù non insegnava in forma ufficiale, ma si ispirava alla situazione concreta dettata dalla realtà o dalle domande del popolo, senza voler giungere ad una definizione dogmatica¹⁰². Seppur nella sua originalità comunicativa, come si evince dall'efficacia circa l'uso delle immagini e nella carica delle parole usate, Gesù non produsse nulla di nuovo, ma fu un maestro nella normalità, distributore di sapienza altrui¹⁰³.

In questo modo Ben-Chorin vuole dimostrare da una parte, la comunanza dell'insegnamento di Gesù con quello dei suoi contemporanei, dall'altra le differenze. Così si vengono a trovare in Ben-Chorin più tesi contrastanti che invece di dar luce offuscano la ricerca sulla formazione religiosa di Gesù.

Uno dei suoi interrogativi fondamentali è se Gesù fosse sposato. Per Ben-Chorin Gesù fu sposato come era costume per tutti i maestri di Israele. Se così non fosse stato, una tale novità avrebbe dovuto essere spiegata; ma di ciò, secondo l'autore, non vi è traccia nei Vangeli¹⁰⁴.

Passando al tema del processo e della morte di Gesù, Ben-Chorin sostiene che il processo non fu breve, ma ebbe tre sessioni: interrogatorio di Anna, di Caifa e la seduta plenaria

100 S. BEN-CHORIN, *Fratello Gesù*, cit., p. 35.

101 Cfr. *Ibidem*, p. 215.

102 Cfr. *Ibidem*, p. 108.

103 Cfr. *Ibidem*, p. 51.

104 Cfr. *Ibidem*, p. 173.

del Sinedrio¹⁰⁵. Il suo intento principale nell'analizzare le varie fasi processuali è quello di discolpare i capi dei sacerdoti da un'eventuale colpa di aver voluto condannare Gesù e di aver impedito un giusto processo. È un tentativo di togliere dal popolo ebraico l'accusa di deicidio affibbiata dalla tradizione cristiana successiva: «Questa parola [Mt 27,25] testimoniata nei vangeli una sola volta, troppo spesso e volentieri ha trovato nel corso dei secoli un'orrida risonanza. Appoggiandosi a tale presunta auto-maledizione, cosiddetti cristiani hanno commesso violenze e assassini senza numero nei confronti di ebrei»¹⁰⁶.

Nel tentativo di discolpare i giudei, Ben-Chorin sottolinea la responsabilità di Pilato, ingiustamente considerato debole e pressato dal Sinedrio come interpreta la tradizione cristiana. Così pure circa le accuse di bestemmia rivolte a Gesù da parte del Sinedrio, esse furono un'aggiunta posteriore cristiana; Gesù morì a causa di una condanna «di natura politica»¹⁰⁷, e la sua morte fu un «tragico errore» originato dall'eccesso di passione di Gesù per Israele e dall'errato calcolo delle conseguenze di certe sue azioni¹⁰⁸.

Infine, riferendosi alla risurrezione così si esprime Ben-Chorin: «Non sappiamo dunque nulla di ciò che successe dopo la morte di Gesù; sappiamo tuttavia che egli è continuamente risorto nell'anima di uomini che lo hanno incontrato»¹⁰⁹.

I.2.3. David Flusser (1917-2000)

David Flusser, professore di storia del giudaismo presso l'Università Ebraica di Gerusalemme, nasce a Vienna il 15 settembre 1917, vive a Příbram, nell'attuale Repubblica Ceca, e muore a Gerusalemme il 15 settembre 2000.

105 Cfr. S. BEN-CHORIN, *Fratello Gesù*, cit., p. 266.

106 *Ibidem*, p. 275.

107 *Ibidem*, p. 256.

108 Cfr. *Ibidem*, p. 47.

109 *Ibidem*, pp. 302-303.

Sulla stessa scia di Ben-Chorin e ad un anno di distanza, nel 1968 David Flusser pubblica il suo volume intitolato *Jesus*¹¹⁰. La vicinanza delle due opere sta a testimoniare come essi contribuirono in modo decisivo ad inaugurare la “terza fase” del recupero ebraico di Gesù, offrendo le linee guida della ricerca futura.

L'autore scrive la sua opera con lo scopo di riportare una storia di Gesù la più autentica possibile¹¹¹ e non quello di voler «gettare un ponte tra il Gesù storico e la fede cristiana»¹¹².

I.2.3.1. Le idee principali della riflessione di David Flusser

Nel suo volume *Jesus*, oggetto dell'analisi, Flusser parte dalla nascita misteriosa di Gesù fino alla morte in croce. «Poi Gesù spirò»¹¹³ è infatti la conclusione dell'opera che sta ad indicare il chiaro intento dell'autore: scrivere una storia di un uomo, ebreo, non dell'uomo proclamato Dio dai cristiani. Non fa nessun accenno alla risurrezione e la cifra della divinità risulta evanescente. Flusser sostiene che nel terreno europeo il cristianesimo ha modificato la sua prassi. Ciò è imputabile al paolinismo e ad altre tendenze interne al movimento primitivo cristiano. Per questo, in linea con il proprio pensiero, Flusser accoglierà come validi a livello storico solo i Vangeli sinottici, mentre rifiuterà il Vangelo di Giovanni considerato non degno di fiducia, anzi, pieno di teologia cristiana¹¹⁴.

Secondo l'analisi di Testaferri¹¹⁵ in *Jesus* emergono con chiarezza alcune delle sue idee

110 Cfr. D. FLUSSER, *Jesus*, Rovohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg 1968, ed. italiana: IDEM, *Jesus*, cit.

111 Cfr. *Ibidem*, p. 25.

112 *Ibidem*, p. 30.

113 *Ibidem*, p. 174.

114 Cfr. *Ibidem*, pp. 25-31.

115 Cfr. F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., pp. 46-47.

principali. La prima idea è la validità storica dei Vangeli sinottici dove è racchiusa l'identità essenziale di Gesù; la seconda è che Gesù è comprensibile solo se posto nel suo ambiente naturale costituito dall'ebraismo; infine, la terza idea esprime la convinzione che il Gesù proclamato dalla Chiesa non è altro che una deformazione operata dalla medesima, che ha volutamente modificato e interpretato alla luce della propria fede quelli aspetti della vita e dell'insegnamento del Nazareno tipicamente ebrei. La Chiesa ha dato vita al Cristo con la risurrezione.

I.2.3.2. L'identità di Gesù secondo David Flusser nei Sinottici

Per Flusser i Sinottici ritraggono un Gesù principalmente profeta e taumaturgo e nella sua opera, *Jesus*, a più riprese sottolinea proprio la carismaticità di Gesù in qualità di operatore di miracoli¹¹⁶. Come gli altri taumaturghi del tempo, intratteneva un rapporto di spiccata familiarità con Dio come di un figlio con il padre¹¹⁷.

Per Flusser Gesù non è un fariseo o un maestro vicino ai farisei¹¹⁸ in quanto egli si muoveva sull'esempio dei profeti vetero-testamentari e fuori dall'insegnamento farisaico. Secondo l'autore Gesù possiede le caratteristiche del profeta e del taumaturgo. Gesù stesso si concepì alla stregua dei profeti biblici dotati di forza carismatica, intimamente uniti a Dio, portatore di un risveglio religioso tra il popolo, senza la pretesa di «essere il profeta escatologico per eccellenza»¹¹⁹ come altri suoi contemporanei¹²⁰. Egli non si considerò un maestro alla maniera dei farisei.

Nonostante questa posizione di Flusser, nel testo si trova un'indicazione particolare che

116 Cfr. D. FLUSSER, *Jesus*, cit., p. 137.

117 Cfr. *Ibidem*.

118 Cfr. *Ibidem*, p. 81.

119 *Ibidem*, p. 142.

120 Cfr. *Ibidem*, pp. 131-134.

permette all'autore una possibile ed ipotetica apertura messianica di Gesù, anche se di fatto Gesù rimane compreso storicamente all'interno del quadro taumaturgico e profetico dei personaggi del tempo, suoi contemporanei: «Egli avvertì di essere l'eletto del Signore, il suo servo, il suo unico figlio, che conosce i misteri del Padre celeste. È proprio questa coscienza della sua dignità che ha potuto ispirargli l'audacia d'identificarsi senza ambiguità, alla fine della vita, con il figlio dell'uomo. E questo figlio dell'uomo è stato, a volte, considerato nel giudaismo come il Messia»¹²¹.

Anche per Flusser l'espressione "figlio dell'uomo" significa solamente uomo¹²² e sostiene l'impossibilità che Gesù abbia usato tale espressione associata all'idea che doveva soffrire per poi risorgere in quanto nell'Antico Testamento tale titolo non è mai unito alla sofferenza, ma solo al giudizio finale.

Circa il termine *Abbà* Flusser opta per il significato di vezzeggiativo¹²³ riferito sia al padre naturale, a persone autorevoli, a Dio stesso o comunque un titolo onorifico¹²⁴. Quindi non è permesso, secondo Flusser, associare in modo univoco, come ha fatto il cristianesimo, una dichiarazione esplicita della figliolanza divina di Gesù. Prova ne è pure l'uso che certi carismatici facevano del termine *Abbà* quando si rivolgevano a Dio, intrattenendo con lui un rapporto di profonda intimità¹²⁵.

Riguardo alla relazione di Gesù con i carismatici suoi contemporanei, Flusser ricorda un episodio di Honi, che mostra un parallelo con Gesù¹²⁶. Durante un periodo di siccità, viene chiesto a Honi d'intercedere perché Dio facesse piovere. Disegnato un cerchio

121 D. FLUSSER, *Jesus*, cit., p. 147.

122 Cfr. *Ibidem*, pp. 142-143.

123 Cfr. *Ibidem*, p. 134.

124 Cfr. *Ibidem*, p. 133.

125 Cfr. *Ibidem*, pp. 131-134.

126 Cfr. *Ibidem*, pp. 132-133.

per terra, dichiarò a Dio che non ne sarebbe uscito fino a quando non avrebbe fatto piovere. Honi sollecitò una pioggia abbondante e la sua richiesta fu esaudita. In questo episodio si mostra la familiarità con la quale Honi si rivolge a Dio, come un figlio che piace al padre, ed il suo gesto di disegnare per terra. Entrambi questi atti sono messi in parallelo con Gesù per la sua confidenza con Dio e con lo scrivere per terra nell'incontro con la donna adultera citato nel Vangelo di Giovanni 8,1-11.

Si ricordano pure alcuni episodi del rabbi Hanina che dimostrano un altro parallelo con Gesù. Come Gesù, anche Hanina ebbe l'esperienza di una voce dal cielo che lo confermava in qualità di figlio ed il potere di guarire a distanza¹²⁷.

Da ciò Flusser tenta di dimostrare che l'operato di Gesù era conforme agli altri carismatici del tempo a lui contemporanei e quindi nella normalità.

Così come Gesù, questi taumaturghi avevano un rapporto conflittuale con la classe degli scribi¹²⁸; ciò fa ipotizzare che il segreto messianico di Gesù non fosse altro che il suo ritirarsi in disparte e il fuggire di luogo in luogo per nascondersi e custodirsi.

Questi carismatici giudei erano noti pure per la loro povertà, il distacco dai beni mondani e per la temporanea astinenza sessuale. Agivano con libertà nei confronti delle leggi di purità, avevano una preghiera efficace e operavano miracoli.

Anche in questo caso il parallelismo con Gesù sorge spontaneo e inevitabile.

Flusser dichiara che il cristianesimo è diventato nel corso della storia la religione dei non ebrei: «Se i comandamenti della legge non sono più osservati nella chiesa, è perché, nel corso della sua storia, il cristianesimo è diventato una religione di non ebrei»¹²⁹.

In questa ottica, secondo Flusser, a Gesù vengono attribuite realtà che non lo riguardano e che non ebbero nulla a vedere con il suo tempo. Ad esempio i racconti della nascita di

127 Cfr. D. FLUSSER, *Jesus*, cit., p. 134.

128 Cfr. *Ibidem*, pp. 133-134.

129 *Ibidem*, p. 86.

Gesù e le genealogie dei Vangeli di Matteo e di Luca non sono attendibili a causa delle incongruenze circa i luoghi, i tempi della nascita, i nomi ed il numero delle generazioni; il tutto costruito appositamente per attestare a posteriori la discendenza davidica di Gesù¹³⁰.

Circa l'attività lavorativa di Gesù, Flusser non nega che potesse essere un falegname, ma lo collega piuttosto con il suo essere scriba. Infatti gli scribi esercitavano mestieri comuni; tra questi vi era quello del falegname, una categoria considerata particolarmente sapiente. Flusser riferisce che di fronte ad un problema di difficile soluzione, era abitudine cercare un falegname per trovare una via d'uscita¹³¹. Infatti Gesù citava perfettamente le Scritture e «benché non fosse ufficialmente un dottore della legge, [...] veniva comunemente chiamato "rabbi" (maestro)»¹³².

Per quel che si riferisce al messaggio di Gesù, Flusser, come Ben-Chorin, dice che fu un abile maneggiatore di un materiale già preesistente. Il suo genio si riduce solo al fatto espositivo e all'aver radicalizzato alcune posizioni¹³³ come quella circa il comandamento dell'amore ai nemici¹³⁴; amore che gli altri maestri indicavano solo verso il prossimo. Circa la vicenda processuale, da parte sua Flusser mette fortemente in dubbio l'esistenza stessa del processo¹³⁵. Analizzando lo svolgimento veloce del processo, egli giunge alla conclusione che, se ci fu un processo, fu illegale con sessioni arbitrarie, difficile da provare¹³⁶.

130 Cfr. D. FLUSSER, *Jesus*, cit., pp. 34-36.

131 Cfr. *Ibidem*, p. 41.

132 *Ibidem*, p. 40.

133 Cfr. *Ibidem*, p. 91.

134 «Infatti il comandamento dell'amore dei nemici resta una caratteristica esclusiva di Gesù. In tutto il Nuovo Testamento è lui il solo a formularlo». *Ibidem*, p. 99.

135 Cfr. *Ibidem*, p. 170.

136 Cfr. *Ibidem*, pp. 159-161.

Infine, riferendosi alla morte di Gesù, Flusser attesta che la responsabilità della sua morte non è attribuibile al Sinedrio in quanto Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo, due membri del Sinedrio, tributarono a Gesù onori funebri e, per di più, il fatto di non essere stato sepolto nel luogo previsto per i giustiziati sta a dimostrare l'estraneità dell'autorità giudaica nella vicenda processuale¹³⁷.

I.2.4. Geza Vermes (1924-)

Geza Vermes, ebreo ungherese, professore emerito di studi giudaici all'Università di Oxford, ex sacerdote cattolico, nasce a Makó in Ungheria il 22 giugno 1924 e attualmente vive in Gran Bretagna. Vermes è l'espressione più degna di nota che troviamo a partire dagli anni Settanta circa lo studio della figura di Gesù. Grazie alla sua profonda conoscenza del giudaismo rabbinico e dei manoscritti di Qumran, Vermes ha potuto affinare, con piena padronanza scientifica, lo studio su Gesù, divenendo un punto di riferimento essenziale per gli studi contemporanei.

La sua produzione principale consiste in una trilogia¹³⁸, dalla quale in seguito, nel 2000, ha tratto un'opera di compendio, *The Changing Faces of Jesus*¹³⁹, come un naturale sviluppo del suo pensiero in cui allarga il campo di indagine dai Sinottici fino a tutti gli scritti neotestamentari; opera alla quale si farà costantemente riferimento nello studio del suo pensiero. La prima opera della trilogia, *Jesus the Jew*, tenta di descrivere l'ambiente dove Gesù svolse la sua attività e di stabilire la sua propria tipologia ebraica; nella seconda, *Jesus and the World of Judaism*, Vermes cerca di ricostruire il messaggio di Gesù; infine la terza, *The religion of*

137 Cfr. D. FLUSSER, *Jesus*, cit., pp. 161-163.

138 Cfr. G. VERMES, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, Collins, London 1973; ed. italiana: IDEM, *Gesù l'ebreo*, Borla, Roma 2001²; IDEM, *Jesus and the World of Judaism*, Fortress Press, Minneapolis 1983; l'opera non è stata tradotta in italiano; IDEM, *The religion of Jesus the Jew*, Fortress Press, Minneapolis, 1993; ed. italiana: IDEM, *La religione di Gesù l'ebreo*, cit.

139 Cfr. IDEM, *The Changing Faces of Jesus*, Penguin, London 2000; ed. italiana: IDEM, *I volti di Gesù*, cit.

Jesus the Jew, analizza la trasformazione dell'uomo Gesù nel Cristo della fede cristiana negli scritti del Nuovo Testamento.

I.2.4.1. Il contributo dell'opera di Geza Vermes

L'originalità di Vermes consiste nel fatto che con le sue molteplici opere¹⁴⁰ tenta di dare un resoconto sistematico dello studio della figura di Gesù, cercando di unire tra loro diversi elementi.

Insieme a molti altri autori, anche Vermes fa parte della "terza fase" del recupero della figura di Gesù. Ciò che però fa di Vermes un autore privilegiato e di riferimento è dovuto sostanzialmente a due motivi: la quantità di materiale che ha prodotto negli ultimi anni sulla problematica in questione e l'impianto scientifico delle sue opere che riportano seri elementi argomentativi.

Vermes va alla ricerca del vero Gesù ebreo, purificato da ogni incrostazione successiva, restituendolo alla sua storicità originale che identifica con la sua ebraicità. Per Vermes, come per gli altri autori ebrei, Gesù è un ebreo lontano dal Cristo dei cristiani.

In verità, Gesù prima di essere cristiano è ebreo. Un galileo nato, vissuto e morto da ebreo e come tale si manifesta sia nella lingua (l'aramaico locale), sia nell'insieme di tutti i suoi comportamenti. In questa ottica pregiudiziale Vermes legge ed interpreta la vicenda di Gesù: il Cristo della fede non è il Gesù ebreo della storia; una convinzione posta come premessa e non come risultato della sua ricerca. Il suo scopo è riconvertire Gesù all'ebraismo, dichiarando false tutte le interpretazioni successive di modo che

140 Alcune delle opere più salienti di G. VERMES: *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic studies (Studia post-biblica)*, Brill, Leiden 1961; *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, Fortress Press, Minneapolis 1977; *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, Penguin, London 1997; *The Changing Faces of Jesus*, cit.; *Jesus in his Jewish Context*, Fortress Press, Minneapolis 2003; *The Authentic Gospel of Jesus*, Penguin, London 2004; *The Passion*, Penguin, London 2005; *Who's Who in the Age of Jesus*, Penguin, London 2005; *The Nativity: History and Legend*, Penguin, London 2006; *The Resurrection: History and Myth*, Doubleday, New York 2008; *Searching for the Real Jesus*, SCM Press, London 2010; *The Story of the Scrolls: The Miraculous Discovery and True Significance of the Dead Sea Scrolls*, Penguin, London 2010; *Jesus: Nativity - Passion - Resurrection*, Penguin, London 2010; *Jesus in the Jewish World*, SCM Press, London 2010.

quanto di ebraico si ritrova in Gesù è vero, mentre quanto di cristiano vi si trova è mitologico e quindi da contrastare¹⁴¹.

Partendo da questo presupposto, sorge inevitabile la problematica dove stia la linea di demarcazione tra Gesù e il Cristo.

Secondo il giudizio di Testaferri¹⁴², l'asserzione che Gesù è ebreo, in Vermes, contiene due aspetti, uno positivo, l'altro negativo: il positivo, nella contestualizzazione della figura di Gesù che apporta nuovi elementi per la comprensione del Nazareno; il negativo nel rifiuto pregiudiziale dell'elemento cristiano considerato estraneo al Vangelo, come se i primi interpreti del messaggio evangelico avessero operato una volontaria *epoché* delle proprie radici ebraiche.

Volendo ritrovare il vero Gesù ebreo, Vermes, a differenza dei precedenti autori studiati, nel suo libro *I volti di Gesù* parte dall'analisi della «figura divina del Cristo per poi inserire la retromarcia e risalire al Gesù uomo»¹⁴³. Il punto di partenza, che pure si seguirà nell'analisi circa il contributo dell'autore ebreo, diventa quindi il Vangelo di Giovanni, con le acquisizioni del *Logos* divinizzato, per passare al Gesù di Paolo in chiave soteriologica e poi al Gesù innalzato degli Atti degli Apostoli fino ad arrivare al Gesù maestro e carismatico dei Sinottici.

Se tale indagine è buona e positiva nelle premesse, alla fine ci porta ad un Gesù che di fatto è diverso dallo stesso Gesù ebreo di cui si voleva parlare dato che, pregiudizialmente, si accoglie come vero che il Cristo della fede non è altro che una caricatura mitologica del Gesù terreno che bisogna purificare. Così pure le argomentazioni vengono usate nella stessa ottica: tutto ciò che è conforme al dato ebraico è valido, mentre si elimina ciò che presenta delle discordanze al fine di giungere ad un solo vangelo corrispondente al mon-

141 Cfr. G. VERMES, *I volti di Gesù*, cit., pp. 2-3.

142 Cfr. F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., p. 53.

143 G. VERMES, *I volti di Gesù*, cit., p. 5.

do ebraico contemporaneo a Gesù, senza tener presente il processo redazionale dei testi e lo sviluppo teologico in essi contenuto.

Giustamente Testaferri¹⁴⁴ sottolinea, però, che un passaggio a ritroso dal Cristo al Gesù con l'intento di purificare il personaggio con una forzata normalizzazione storica, alla fine corre il rischio che lo stesso Gesù venga assorbito dalla storia e dimenticato; ciò che invece storicamente non avvenne. Quindi, il voler pregiudizialmente non considerare validi i dati acquisiti dalla fede cristiana circa la persona di Gesù, comporta necessariamente la scomparsa del Gesù storico. Ma di ciò la ricerca ebraica non sembra tenerne conto.

I.2.4.2. Gesù nel Vangelo di Giovanni

Secondo Vermes nel Vangelo di Giovanni non viene presentato il Gesù originale e così neppure il suo messaggio, ma una «teologia ampiamente evoluta di un autore cristiano vissuto tre generazioni più tardi»¹⁴⁵. Pertanto l'autore ebreo non esita a sottolineare che il quarto Vangelo è il prodotto di una riflessione teologica nata in un ambiente cristiano, oramai lontano da quello originario ebraico nel quale visse ed operò Gesù. Perciò in questo scritto di Giovanni, sempre secondo l'autore, non si trovano elementi storici, come si possono trovare nei Sinottici, ma elementi teologici costruiti a tavolino ad opera della Chiesa. Infatti per Vermes «il ritratto autenticamente divino del Cristo giovanneo costituisce, in un certo senso, l'acme nella scala evolutiva del dogma cristiano neotestamentario»¹⁴⁶. La differenza di narrazione degli eventi evangelici e la diversa struttura tra i Sinottici ed il Vangelo di Giovanni, per Vermes, è prova che il Gesù descritto non corrisponde al Gesù terreno, ma è la figura di un Cristo celeste indirizzato ad un pubblico diverso dagli ebrei contemporanei a Gesù. Ne consegue che pure la sua attendibilità storica viene messa in

144 Cfr. F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., p. 57.

145 G. VERMES, *I volti di Gesù*, cit., p. 8.

146 *Ibidem*.

discussione a tal punto da dubitare di potervi trovare informazioni autentiche su Gesù. Risulta così che il Gesù giovanneo ha subito una rielaborazione e una censura di alcuni tratti della figura di Gesù a favore della fede cristiana.

Alcuni di questi tratti si possono individuare in primo luogo nel fatto che la figura del maestro viene sostituita con quella della sua venuta dal cielo e quindi lontano ed estraneo al popolo. È il salvatore celeste, eterno, che appartiene ad un altro mondo, immagine di Dio che rimane trascendente seppur venuto sulla terra (cfr. Gv 1,1-18), chiamato dallo stesso Vermes «lo Straniero celeste»¹⁴⁷, non il Gesù dei Sinottici che annuncia il Regno, vicino agli ultimi. Lo stesso parlare di Gesù risulta allegorico e auto-referenziale, incentrato sulla sua persona: «Il Gesù giovanneo non è il profetico “uomo di Dio”, il portavoce di insegnamenti e precetti divini cui ci ha abituato la tradizione ebraica biblica e postbiblica. Egli è un enigmatico straniero, una creatura celeste in fattezze umane venuta dal cielo e al cielo nuovamente destinata. Oggi si parlerebbe di un extraterrestre»¹⁴⁸.

In Giovanni Gesù è il *Logos* incarnato «messo a contrasto con Mosè, il legislatore israelita»¹⁴⁹.

I.2.4.3. Gesù secondo Paolo

Per Vermes, Paolo può essere considerato «l'autentico fondatore della religione e delle istituzioni cristiane»¹⁵⁰. L'immagine che ne traccia Vermes non è per nulla benevola: personaggio controverso, vanaglorioso, conflittuale, presuntuoso, ostinato¹⁵¹, «notoria-

147 G. VERMES, *I volti di Gesù*, cit., p. 63.

148 *Ibidem*, pp. 29-30.

149 *Ibidem*, p. 62.

150 *Ibidem*, p. 71.

151 Cfr. *Ibidem*, pp. 71-91.

mente alquanto nevrotico in materia di sesso»¹⁵² a causa della sua misoginia, che, pur facendo mostra della sua umiltà, non esita a contrapporsi a Pietro e agli anziani, come dimostrano gli eventi riportati dalle sue Lettere (cfr. Gal 2,7-14), e a far valere la sua prerogativa di apostolo seppur non avesse conosciuto Gesù secondo la carne e non fosse parte del gruppo dei Dodici. Per sostenere la sua autorità, Paolo non esita a ricorrere pertanto ad un espediente di carattere mistico che gli garantisce una conoscenza diretta e indiscutibile della persona di Gesù.

Per gli ebrei contemporanei, Paolo fu un detrattore dell'ebraismo. La colpa principale che gli viene attribuita è quella di aver tradito il pensiero originale di Gesù dando vita alla religione cristiana. Per Vermes il messaggio di Paolo si discosta dall'insegnamento di Gesù: «La predicazione non si fondava sulle parole udite dai predecessori, ma si affidava a comunicazioni e visioni celesti». Egli non ripete e non si preoccupa di «reinterpretare la storia e la predicazione di Gesù. Suo compito era rivelare al mondo il disegno divino della missione cui aveva assolto il redentore e salvatore dell'umanità, morto sulla croce»¹⁵³. Il risultato fu che la matrice ebraica originale del cristianesimo si disperse nel mare ellenico.

Paolo compì una destoricizzazione del Vangelo escogitando un approccio non più storico, ma basato sul *kerygma*. Il punto di partenza ora è il Cristo della fede e Paolo diventa il modello di discepolo da imitare. Vermes, sintetizza dicendo che il cambiamento operato da Paolo portò alla realizzazione di una «monumentale sacra rappresentazione della salvezza, che prende le mosse dalla creazione per culminare nella glorificazione escatologica del Signore Gesù»¹⁵⁴ dalla quale scompare la figura reale di Gesù, oramai senza un'identità terrena. Del Gesù di Paolo si conosce il suo ruolo salvifico; una figura

152 G. VERMES, *I volti di Gesù*, cit., p. 121.

153 *Ibidem*, p. 83.

154 *Ibidem*, p. 113.

impegnata nel compiere l'opera di salvezza. Tale Gesù è caratterizzato, secondo Vermes, da due note: la liberazione dal peccato, quindi dalla morte, attraverso la croce, e la giustificazione attraverso la risurrezione. La stessa redenzione, da Vermes definita un mito, perde i suoi connotati terreni per assumere una peculiarità sovrarazionale nella quale Cristo diviene immagine del nuovo Adamo¹⁵⁵.

Scompaiono i temi cari al Gesù dei Sinottici per far posto alle idee paoline circa la giustificazione. Di Gesù, Paolo non riporta nessun insegnamento.

Ma la cosa che più occupa il pensiero dell'autore ebreo è che con Paolo Gesù viene costituito Figlio, entra nel mondo divino, pur mantenendo una distinzione gerarchica con il Padre, senza però diventare oggetto di preghiera. Il Padre rimane sempre il vero destinatario della preghiera, mentre Gesù ne diviene il tramite¹⁵⁶.

Sinteticamente, si può affermare che Paolo astoricizza la vita di Gesù. I soli due elementi terreni connessi alla persona storica di Gesù validi per Paolo sono, per Vermes, la morte e la resurrezione: «Per lui [Paolo] la storia di Cristo ha inizio con “la notte in cui veniva tradito” (1 Cor 11,23) e si conclude tre giorni dopo con la sua risurrezione»¹⁵⁷. Il Gesù di Paolo è in effetti il Cristo, il Figlio di Dio la cui storia inizia con la sua stessa morte.

I.2.4.4. Gesù negli Atti degli Apostoli

Vermes è l'unico autore, tra quelli proposti in questo paragrafo, che considera il Gesù degli Atti degli Apostoli. Sull'idea originaria di Gesù come profeta desunta dai Sinottici, negli Atti si innesta in modo incipiente il discorso cristologico cristiano per cui Gesù diventa il Cristo e Signore in forza dell'evento della resurrezione.

Seguendo la linea discendente, Vermes afferma che «al posto del Figlio eterno tempora-

155 Cfr. G. VERMES, *I volti di Gesù*, cit., p. 119.

156 Cfr. *Ibidem*, p. 120.

157 *Ibidem*, p. 93.

neamente incarnatosi in un giudeo del I secolo e del Salvatore paolino morto e risorto, redentore e vivificatore dell'umanità, gli Atti degli Apostoli presentano un profeta che Dio ha innalzato a rango di Cristo e Signore dopo averlo risuscitato dai morti»¹⁵⁸.

Secondo l'analisi di Testaferri¹⁵⁹, Vermes sostiene che negli Atti Gesù non è ancora distinto dagli altri personaggi religiosi, ma viene qualificato come uno di loro, un “servo” sull'esempio delle grandi figure bibliche, senza connotati che ne facciano di lui un essere divino. Ci troviamo di fronte ad un passaggio ancora incompiuto tra il Gesù dei Sinottici e il Cristo di Paolo e Giovanni, ma comunque su un gradino superiore rispetto ai Sinottici. Nell'idea dell'innalzamento è ancora implicita la convinzione della realtà umana di Gesù ancora non divinizzata, che in seguito verrà trasformata con Paolo nell'idea dell'abbassamento e alla fine in glorificazione in Giovanni. Comunque tale innalzamento è collegato con l'evento della resurrezione e quindi al fatto che Gesù è stato proclamato Cristo dal Padre: «Ciò implica che lo statuto di Cristo e Signore nel senso pieno sono associati non con il Gesù terreno, bensì con quello assiso in gloria alla destra dello scranno celeste del Padre»¹⁶⁰. In definitiva «gli Atti degli Apostoli non presentano alcun elemento sia pur lontanamente allusivo del rango divino di Gesù. Nessuna prefigurazione, neppure un adombrato assaggio dell'equazione paolina Cristo/Figlio di Dio, e tanto meno dell'eterno *Logos* giovanneo. Se il contrasto con Giovanni è assoluto, quello con Paolo è comunque sostanziale»¹⁶¹.

Per Vermes è nel passaggio dal mondo giudaico a quello ellenistico che viene sancita la definitiva divinizzazione di Gesù, che nel mondo giudaico non fu mai ratificata¹⁶².

158 G. VERMES, *I volti di Gesù*, cit., p. 143.

159 Cfr. F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., pp. 104-108.

160 G. VERMES, *I volti di Gesù*, cit., p. 148.

161 *Ibidem*, p. 177.

162 Cfr. *Ibidem*, pp. 177-178.

Pertanto lo studioso ebreo giunge alla conclusione che gli Atti degli Apostoli, specialmente nei capitoli pre-paolini, non presentano nessun elemento che possa indicare la divinità di Gesù, anche se con l'idea di innalzamento s'innesta il processo inarrestabile della divinizzazione ad opera della teologia cristiana¹⁶³.

I.2.4.5. Gesù nei Sinottici

Il Gesù dei Sinottici, secondo Vermes, risulta essere un predicatore itinerante che «predica nelle sinagoghe, in strade e piazze, su distese pianeggianti e su colline, e una volta perfino da una barca con l'uditorio radunato sulla riva del lago» che non adottò «il tradizionale stile didattico dell'interpretazione biblica», ma uno stile informale e libero «per mezzo di brevi motti proverbiali, di colorite similitudini e parabole poetiche»¹⁶⁴. Il centro della sua predicazione fu «il regno di Dio o il regno dei cieli ed i rispettivi requisiti morali per avervi accesso»¹⁶⁵.

Pertanto Gesù risulta essere non tanto un maestro o un fariseo, ma un predicatore itinerante dotato di poteri miracolosi e taumaturgici, come molti dei suoi contemporanei. Ciò che lo distingueva dagli altri maestri era la sua creatività espositiva.

Con certezza si può affermare che Gesù fu un giudeo praticante. Sta di fatto che Gesù, come risulta dai Sinottici, osservò la Pasqua, il pagamento della tassa per il Tempio, il sabato, frequentò le sinagoghe e riconobbe la *Torah* come la Legge data da Dio al popolo di Israele¹⁶⁶. Dagli scritti dei Vangeli si nota che Gesù non contrastò mai la sostanza della religione dei padri. Pertanto, si può dedurre che fin da piccolo fu iniziato ad essa e ricevette un'educazione religiosa giudaica che poi praticò durante la vita.

163 Cfr. G. VERMES, *I volti di Gesù*, cit., p. 177.

164 *Ibidem*, p. 193.

165 *Ibidem*, p. 194.

166 Cfr. *Ibidem*, p. 239.

In questa ottica, Vermes spiega che la presunta conflittualità di Gesù nei riguardi del sabato è una proiezione tardiva dei cristiani ellenistici, costruita appositamente per giustificare la morte di Gesù. L'autore afferma che le guarigioni non contrastano con il sabato¹⁶⁷, come invece attestano i Vangeli. Di sabato sono proibiti alcuni lavori, ma non la parola. Di sabato Gesù opera guarigioni con la parola e ciò non va contro il precetto del sabato.

Circa gli eventi finali della vita di Gesù, secondo Vermes, se ci fu un processo, questi fu illegale: «Se ci sia stato un processo contro Gesù da parte della suprema corte giudaica di Gerusalemme, con una accusa di carattere religioso e una conseguente sentenza capitale pronunciata e della quale fu chiesta la conferma e la esecuzione al braccio secolare, storicamente rimane più che dubbio»¹⁶⁸. La mancanza del rispetto delle formalità e il cambio di accusa, da religiosa, pronunciata in un primo momento, a quella politica, emessa davanti al procuratore romano, lo renderebbe storicamente improbabile¹⁶⁹.

Infine, per lo studioso la morte di Gesù non fu conseguenza della sua predicazione e della sua azione, come vogliono far credere i Sinottici, ma di un errore di valutazione circa le sue ultime gesta nel Tempio (il rovesciamento dei banchi dei mercanti e dei cambiavalute, cfr. Mt 21,12-13) nel periodo imminente alla Pasqua quando era forte l'attesa della manifestazione del Messia¹⁷⁰.

I.2.4.5.1. I titoli di Gesù nei Sinottici

Dai Sinottici risulta che a Gesù furono attribuiti vari titoli. Per Vermes, sulla scia degli altri autori ebrei, tutti questi titoli non esprimono una vera e propria cristologia, ma,

167 Cfr. G. VERMES, *I volti di Gesù*, cit., pp. 240-241.

168 IDEM, *Gesù l'ebreo*, cit., p. 41.

169 Cfr. IDEM, *I volti di Gesù*, cit., p. 319; IDEM, *Gesù l'ebreo*, cit., p. 41.

170 Cfr. IDEM, *I volti di Gesù*, cit., pp. 321-322.

seguendo un'analisi filologica e comparando con i costumi ebraici del tempo di Gesù, risultano essere espressioni comuni o tutt'al più venivano attribuite a personalità particolari, ma mai stavano ad indicare una cifra divina.

Il titolo cristologico "figlio dell'uomo" è considerato dall'autore una semplice forma grammaticale che sostituisce il pronome personale singolare della prima persona¹⁷¹. Egli mette in risalto l'ampio significato dell'espressione in uso nella lingua aramaica parlata dagli ebrei secondo cui "figlio dell'uomo" è un'espressione comunemente impiegata come sostantivo, un uomo o l'uomo, o come pronome indefinito, uno o qualcuno. Vermes non esclude che Gesù abbia usato questa espressione in quanto era di dominio comune, ma ne contesta un uso autoreferenziale del significato escatologico sulla linea della visione apocalittica di Dn 7,13.

Ampio spazio è dedicato al tema del messia¹⁷². Secondo Vermes, seppur nella diversità delle sfumature circa la comprensione delle attese messianiche, generalmente era comune identificare il Messia con un discendente davidico che avrebbe redento il popolo eletto riportando la giustizia attraverso la restaurazione della monarchia ideale. L'autore trae la conclusione dell'impossibilità di applicare a Gesù l'attesa messianica in quanto egli non si attribuì mai ruoli politici. Quindi l'idea che Gesù sia il Messia è un'attribuzione posteriore ad opera della teologia cristiana. Vermes corrobora tale tesi con alcuni testi dei Sinottici dove si evince il rifiuto di Gesù di accogliere il titolo di Messia e la proibizione di divulgazione.

Vermes si pone sulla stessa linea di Ben-Chorin quando tratta del titolo "figlio di Dio", che era riservato a più categorie, senza nessuna indicazione divina. Figlio di Dio poteva essere il popolo di Israele, il re o eminenti figure carismatiche¹⁷³. Quindi pure lui esclude

171 Cfr. G. VERMES, *I volti di Gesù*, cit., pp. 215-216.

172 Cfr. *Ibidem*, pp. 217-225.

173 Cfr. *Ibidem*, pp. 225-227.

che tale espressione stia ad indicare ciò che la teologia cristiana ha suggerito in seguito. Facendo riferimento anche al giudaismo post-biblico, lo studioso afferma che ogni giudeo era figlio di Dio. Secondo la sua analisi, in Gesù si sommano i due usi: l'uso comune e l'uso carismatico per indicare una specie di adozione figurativa, non ontologica come invece ha preteso di vedere la Chiesa. Da ciò Vermes, come gli altri autori, evince che nei testi sinottici l'espressione "figlio di Dio" non corrisponde alla realtà divina di Gesù.

Circa l'analisi del titolo "signore" egli parte dal presupposto che certi epiteti rivestivano un significato diverso se pronunciati nella lingua greca per la mentalità greco-cristiana o se pronunciati nella lingua ebraica o aramaica dai giudei¹⁷⁴. Dall'analisi filologica sostenuta da Vermes, risulta che, nel contesto della cultura ebraica, il termine "signore" ha molte accezioni che si avvicinano a forme di cortesia quotidiana e non necessariamente assume un significato religioso. Risulta così che, dalla sua analisi dei Vangeli, l'uso prevalente era nella forma appellativa con significato riverenziale. Pertanto Vermes conclude che tale titolo non ha nulla a che vedere originariamente con il riconoscimento della divinità di Gesù, negando qualsiasi derivazione ellenistica dell'uso del termine. Sempre secondo la sua riflessione il titolo "signore" nell'uso ebraico ed aramaico, oltre ad essere usato comunemente e prevalentemente come forma di cortesia, nell'ambito religioso serviva ad indicare i dottori, i maestri della Legge, Elia, il Messia e Dio stesso. Ora nei Vangeli l'uso che se ne fa del termine non è in un contesto religioso.

L'uso del titolo "profeta"¹⁷⁵ nell'ambito cristiano venne meno abbastanza velocemente fino a scomparire del tutto nelle successive formulazioni dogmatiche. Vermes si domanda il perché di tale assenza. Gesù fu riconosciuto come profeta dai suoi discepoli, come attestano gli scritti lucani dove Gesù stesso si definisce tale (cfr. Lc 4,24; 13,33) e come tale lo riconoscono i discepoli durante l'incontro a Emmaus (cfr. Lc 24,19). Pertanto,

174 Cfr. G. VERMES, *I volti di Gesù*, cit., pp. 227-232.

175 Cfr. *Ibidem*, pp. 232-237.

a livello biblico, c'è la certezza dell'attribuzione di questo titolo a Gesù dovuto all'ammirazione spontanea della folla di fronte al suo potere taumaturgico. Vermes spiega questa attribuzione ricorrendo allo studio dello sviluppo del concetto di profezia avvenuto all'interno del giudaismo. Al tempo di Gesù, seppur mancavano figure profetiche di stampo biblico, la carica profetica non era scomparsa, ma era stata relegata all'interpretazione della Legge. A ciò si deve aggiungere che il popolo aspettava il ritorno di un profeta come Elia e Mosè. Ne consegue che l'idea di profeta non era associata ad una particolare idea divina. Probabilmente per questo motivo la teologia cristiana non adottò questo appellativo, a differenza degli altri titoli, in quanto difficilmente applicabile per indicare la divinità di Gesù.

I.2.4.6. Comparazione con i carismatici contemporanei di Gesù

Vermes, come precedentemente Flusser, s'impegna nel dimostrare la somiglianza di Gesù con altri carismatici del tempo quali Honi e Hanina Ben Dosa. Honi visse alcuni decenni prima di Cristo; Hanina alcuni decenni dopo.

Il confronto con questi carismatici, secondo l'autore, tende ad avvalorare la tesi che il comportamento di Gesù non fu poi così stravagante; anzi s'inserisce in un quadro storico e religioso in cui vi sono molti esempi paralleli, seppur con vistose differenze, che normalizzano gli eventi evangelici¹⁷⁶.

Una di queste somiglianze è l'invocazione a Dio con il nome *Abbà*, che stava ad indicare la comunione con Dio e non una figliolanza ontologica come sostenuto dalla teologia cristiana. Per Vermes il termine unisce in se stesso riverenza e familiarità, ma l'interpretazione comune di una sorta di vezzeggiativo infantile, contrariamente di Flusser, per lui è assurda¹⁷⁷.

176 Cfr. G. VERMES, *I volti di Gesù*, cit., pp. 306-316.

177 Cfr. *Ibidem*, pp. 242-246.

Accanto a queste somiglianze vi sono pure delle differenze, delle quali l'autore ne cita alcune¹⁷⁸.

Una prima differenza tra Gesù e i suoi contemporanei carismatici consiste nella diversità di carattere. Honi e Hanina sono uomini semplici e popolari, Gesù invece si presenta con un'energia che ricorda i profeti antichi e non teme di controbattere i suoi interlocutori, come attesta il Vangelo: «Maestro, sappiamo che sei veritiero e insegna la via di Dio secondo verità e non hai soggezione di nessuno perché non guardi in faccia ad alcuno» (Mt 22,16). Accoglie donne e bambini (cfr. Lc 8,2-3;18,15-17) e «prova pietà per i malati e gli afflitti. Supera i profeti [...] Gesù va oltre tendendo una mano amica agli emarginati della società, impure prostitute e spregiati pubblicani, tenuti a distanza dai suoi retti contemporanei devoti»¹⁷⁹ (cfr. Mc 2,15-17).

Un'altra sostanziale differenza è la pratica del celibato. I contemporanei di Gesù erano sposati e avevano figli. Gesù invece adottò il celibato probabilmente a causa dello spirito escatologico della sua predicazione estraneo ai maestri della Legge suoi contemporanei¹⁸⁰: «Misogino Gesù non lo era di certo [...], alla base del suo celibato [...] doveva esserci qualche altra ragione»¹⁸¹.

Una terza differenza consiste nel contenuto dell'insegnamento. Di Honi e Hanina non abbiamo nessun particolare insegnamento, mentre di Gesù possiamo risalire alla sua predicazione, riconosciuta dagli autori ebrei originale nella forma e a tratti nuova nel contenuto.

178 Testaferrì ne riporta fondamentalmente tre. Cfr. F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., pp. 102-103.

179 G. Vermes. *I volti di Gesù*, cit., p. 312.

180 Cfr. *Ibidem*, pp. 312-314.

181 *Ibidem*, p. 313.

I.2.4.7. L'identità di Gesù ad opera del cristianesimo

Secondo Vermes il cristianesimo originariamente non fu altro che un movimento di risveglio religioso all'interno della religione ebraica¹⁸². Esso era semplicemente un invito alla conversione alla religione dei padri in chiave escatologica e ad una interiorizzazione della Legge sulla scia degli annunci profetici biblici. Solo in seguito l'aspetto dottrinale prese il sopravvento in forza di motivazioni ecclesiastiche. Ciò significa che l'insegnamento di Gesù rimase nel solco ebraico e non ebbe la pretesa di fondare una nuova religione. Il fatto stesso che ben presto la comunità dei discepoli accolse senza fatica un gran numero di ebrei credenti in Gesù, come testimoniato nei primi capitoli degli Atti degli Apostoli, sta a dimostrare come il cristianesimo fu considerato inizialmente una variabile ebraica all'interno dell'ebraismo. Che poi in seguito i discepoli ne abbiano fatto una religione diversa è visto da Vermes come un tradimento.

Il nostro autore però afferma che, allo stato attuale, ebraismo e cristianesimo rimangono due religioni diverse anche se collegate, ognuna delle quali ha seguito la sua propria evoluzione. È errato presentare Gesù come il fondatore della Chiesa cristiana in quanto predicando l'imminenza del Regno «semplicemente non poté coltivare l'idea di fondare e avviare una società organizzata destinata a vivere per i secoli a venire»¹⁸³. Il cristianesimo di fatto diventa la religione dei gentili con la conseguente mutazione di stili di vita e di contenuti: dal teocentrismo ebraico si passa al cristocentrismo cristiano dove Gesù prende il posto della *Torah*¹⁸⁴. Se all'inizio la variante cristiana del giudaismo non richiedeva nessuna apostasia della fede dei padri, con il passaggio al mondo ellenistico e pagano i destinatari dell'annuncio divennero uomini che non appartenevano al popolo dell'Antica Alleanza con la conseguente richiesta di abiurare fede e costumi

182 Cfr. G. VERMES, *I volti di Gesù*, cit., pp. 171-173.

183 IDEM, *La religione di Gesù l'ebreo*, cit., p. 266.

184 Cfr. *Ibidem*, p. 262.

ebraici, dando adito all'elaborazione di una teologia di sostituzione e della nascita di un antigudaismo cristiano¹⁸⁵.

In verità anche nel campo della teologia cattolica tale posizione per la quale Gesù non aveva intenzione di fondare la Chiesa, o comunque una nuova religione, è presa in serio esame, seppure senza la pregiudiziale ebraica¹⁸⁶.

I.2.5. Jacob Neusner (1932-)

Jacob Neusner è un rabbino americano, tuttora vivente, nato il 28 luglio 1932 a Hartford nel Connecticut, profondo conoscitore delle Sacre Scritture ebraiche; è professore di storia e teologia del giudaismo al Bard College dello Stato di New York.

Oltre alle sue numerose pubblicazioni sulla religione ebraica, ciò che lo rende interessante è il suo profondo rispetto verso la fede cristiana e la sua fedeltà al giudaismo che lo hanno spinto a cercare il dialogo con la persona di Gesù, come espresso nella sua recente opera *A Rabbi Talks with Jesus. An Intermillennial, Interfaith Exchange*¹⁸⁷. Il suo influsso è tale da essere citato come ispirazione da Benedetto XVI nel suo libro *Gesù di Nazaret*: «Il grande erudito ebreo Jacob Neusner in un importante libro si è, per così dire, inserito tra gli ascoltatori del Discorso della montagna e ha poi cercato di avviare un colloquio con Gesù, intitolato *A Rabbi talks with Jesus* (Un rabbino parla con Gesù). Questa disputa condotta con rispetto e franchezza tra un ebreo credente e Gesù, il figlio di Abramo, più di altre interpretazioni del Discorso della montagna a me note, mi ha aperto gli occhi sulla grandezza della parola di Gesù e sulla scelta di fronte

185 Cfr. G. VERMES, *I volti di Gesù*, cit., p. 326.

186 Cfr. G. LOHFINK, *Gesù e la Chiesa*, in W. KERN - H. J. POTTMEYER - M. SECKLER (a cura di), *Corso di teologia fondamentale*, III vol.: *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 1990, pp. 49-105.

187 Cfr. J. NEUSNER, *A Rabbi Talks with Jesus. An Intermillennial, Interfaith Exchange*, Doubleday, New York 1993; ed. italiana: IDEM, *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù. Quale maestro seguire?*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1996.

alla quale ci pone il Vangelo»¹⁸⁸.

A differenza degli altri autori ebrei, Neusner non cerca di appropriarsi della figura di Gesù, ma partendo dalla propria fede ebraica da subito prende le distanze da Gesù. Neusner sa che mai potrà accogliere Gesù come fanno i cristiani. Già nella prefazione della sua opera citata afferma: «In questo libro spiegherò in modo franco e privo di argomenti apologetici perché, se fossi vissuto nella Terra d'Israele durante il primo secolo, non mi sarei unito ai discepoli di Gesù»¹⁸⁹. La motivazione è molto semplice: Gesù «pretendeva che i propri insegnamenti costituissero il modo corretto di eseguire e di adempiere la *Torah*»¹⁹⁰, mentre per un ebreo vale solo quello che Mosè ha ricevuto da Dio sul monte Sinai. La verità di Gesù, per Neusner, non sempre coincide con la verità di Mosè.

Nonostante questo disaccordo fondamentale, «il grande erudito» mantiene un atteggiamento di rispetto: «Ci incontreremmo [con Gesù], dialogheremmo, ci lasceremmo da amici, ma ci lasceremmo»¹⁹¹. Per l'autore infatti cristianesimo ed ebraismo sono due religioni distinte. Sia «l'ebraismo (nel sistema divenuto normativo) e il cristianesimo (nei Vangeli divenuti canonici) rappresentano gente diversa che parla di cose diverse a gente diversa, senza alcuna possibilità di comprensione reciproca, tanto meno di dialogo»¹⁹². Ciò non esclude un confronto dialogico tra le due fedi, ma pone in evidenza la netta differenza esistente tra gli ebrei e Gesù. Con Neusner sembra essere superato il tentativo di ridurre la dicotomia Gesù/Cristo a favore del Gesù ebreo presente negli altri autori ebrei. Ciò che rimane è la differenza tra Mosè e Gesù, tra il credo degli ebrei e il credo di Gesù. Per lui è lo stesso Gesù a creare questa barriera e

188 J. RATZINGER, BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, LEV, Città del Vaticano 2007, p. 93.

189 J. NEUSNER, *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù*, cit., p. 5.

190 *Ibidem*, p. 16.

191 *Ibidem*, p. 18.

192 IDEM, *Ebrei e cristiani. Il mito di una tradizione comune*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2009, p. 133.

non la teologia postpasquale della comunità cristiana.

I.2.5.1. Contributo della riflessione di Jacob Neusner

Come osservato da Benedetto XVI¹⁹³, Neusner, pur accogliendo da ebreo credente l'interpretazione ebraica delle Scritture, rimane toccato dalla grandezza delle parole di Gesù il cui nocciolo viene identificato nel Discorso della montagna. L'originalità del messaggio di Gesù sta nell'introduzione dell'Io stesso di Gesù che imprime una nuova direzione teologica: «Cristo sta adesso sulla montagna, egli prende adesso il posto della *Torah*»¹⁹⁴. Ora la perfezione non consiste più nel seguire la Legge, ma la persona stessa di Gesù. Neusner in quanto ebreo non accetta la pretesa di Gesù di essere Dio, ma la prende molto sul serio e soprattutto non ama ripetere luoghi comuni come, per esempio, quello di separare il Gesù storico dal Gesù della fede. Nonostante veda «nel Gesù della storia precisamente quel Gesù della fede»¹⁹⁵, questa sua apertura intellettuale non lo fa venir meno alla sua fede nell'«Eterno Israele»¹⁹⁶.

Lo studioso non ha paura di mettere sul tavolo le differenze fra l'insegnamento di Gesù e quello dei rabbini, come egli le percepisce. Per l'autore è necessario sottolineare non soltanto ciò che accomuna Gesù ad altri ebrei del suo e del nostro tempo, ma anche ciò che lo differenzia da essi. Per questo tipo di approccio Neusner si differenzia sostanzialmente dagli altri autori ebrei presi in considerazione.

I.2.5.2. Il Gesù di Jacob Neusner

Nell'opera precedentemente citata *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù*, Neusner

193 Cfr. J. RATZINGER, BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, cit., p. 131.

194 J. NEUSNER, *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù*, cit., p. 93.

195 *Ibidem*, p. 72.

196 Cfr. *Ibidem*, p. 138.

si propone di favorire il dialogo tra ebrei e cristiani che si riconoscono in una matrice comune, pur nella loro diversità. Pertanto il Gesù con il quale il rabbino instaura un dialogo, immaginando di fare un balzo indietro di duemila anni nella storia, è il Gesù che ci viene presentato nel Vangelo di Matteo. La scelta di tale Vangelo sta nel fatto che esso fu scritto proprio per gli ebrei credenti in Gesù e volto a dimostrare che Gesù era realmente il Messia tanto atteso dal popolo d'Israele¹⁹⁷. La frase di Gesù riportata nel Vangelo di Matteo: «Non pensate che io sia venuto per abolire la *Torah*. Sono venuto non per abolire ma per dare compimento» (Mt 5,17), rappresenta il punto di partenza per l'immaginaria disputa. Vengono invece tralasciati i miracoli e l'evento straordinario della risurrezione perché di questo non si può discutere, come dice lo stesso autore: «Ma come si può discutere con un miracolo? Puoi crederci o non crederci»¹⁹⁸. Vengono analizzate soprattutto le cose dette da Gesù nel Discorso della montagna, la questione del riposo del sabato, la contrapposizione tra l'osservanza esteriore della Legge da parte dei farisei e l'obbedienza dettata dal cuore e dalla fede in Dio, traendo come logica conseguenza che non è possibile collocare Gesù sulla semplice scia dei maestri della *Torah* che lo hanno preceduto o seguito nel corso dei secoli, poiché egli rivendica per sé un'autorità che può essere solo di Dio¹⁹⁹. Gesù non solo insegna la *Torah* al pari di altri maestri, ma pretende di potersi porre al di sopra. Così pure le parole di Gesù riguardo al riposo del sabato costituiscono, secondo Neusner, non tanto un'interpretazione liberale della Legge mosaica, quanto l'affermazione da parte di Gesù di costituire egli stesso il sabato, cioè il vero riposo, non solo per gli ebrei, ma per tutti gli uomini, prerogativa questa che spetta solo a Dio²⁰⁰. Gesù esige per se stesso quanto i maestri esigevano per

197 Cfr. R. PENNA, *Lettere evangeliche. Saggi esegetici sui quattro vangeli*, Borla, Roma 1989, pp. 31-40.

198 J. NEUSNER, *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù*, cit., p. 169.

199 Cfr. *Ibidem*, pp. 100-101.

200 Cfr. *Ibidem*, pp. 90-93.

la *Torah*, cioè anteporre la *Torah* alla casa e alla famiglia²⁰¹. Neusner indica così una delle differenze tra la *Torah* che Dio diede a Mosè e la *Torah* trasmessa da Gesù: «Se dovessi indicare una sola differenza fra il messaggio della *Torah*, almeno come lo mediano i nostri saggi, e il messaggio di Gesù citato e descritto da Matteo, essa risiede in un fatto: il messaggio della *Torah* riguarda sempre l'Eterno Israele, mentre il messaggio di Gesù riguarda sempre quelli che lo seguono»²⁰². L'affermazione evangelica «ma io vi dico», ripresa più volte da Gesù durante il Discorso della montagna al capitolo 5 del Vangelo di Matteo, pone di fatto Gesù come modello di incarnazione della *Torah*: «Quello che Akiba ha fatto è quasi la stessa cosa chiesta da Gesù in un contesto differente», cioè quello di lasciare ogni ricchezza per la *Torah*. Ma Gesù va oltre: «Vendi tutto quello che hai, da' il denaro ai poveri e seguimi». L'equazione è la stessa, ma Cristo ha preso il posto della *Torah*»²⁰³.

I.2.6. Sintesi dell'interpretazione ebraica contemporanea

Dagli autori sopra analizzati si possono trarre alcune conclusioni circa l'identità di Gesù e il metodo della ricerca da loro usato.

In primo luogo, Gesù fu perfettamente un ebreo che visse senza contrasti nel suo mondo a lui contemporaneo.

In secondo luogo, dalle comparazioni dei testi neotestamentari con quelli giudaici contemporanei a Gesù, storicamente non è sostenibile il dato della fede cristiana che fa di Gesù il Cristo, Figlio di Dio. A Gesù si concede una certa originalità circa il suo messaggio e la sua modalità comunicativa, ma tutto rimane sempre nella norma della cultura giudaica e nell'osservanza della Legge.

201 Cfr. J. NEUSNER, *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù*, cit., pp. 57-63.

202 *Ibidem*, p. 109.

203 *Ibidem*, pp. 100-101.

In terzo luogo, fu il cristianesimo che, in seguito alla vicenda della morte di Gesù, elaborò o interpretò artificiosamente le differenze che si evidenziano nei testi dei Vangeli.

A queste conclusioni, si deve aggiungere una nota critica. Se il pregio di queste ricerche ebraiche è quello di contestualizzare la figura di Gesù nell'ambiente del suo tempo e di offrire ricchi spunti per la comprensione della sua ebraicità, purtroppo esse contengono presupposti pregiudiziali (ad esempio Gesù non è Dio) ed errori metodologici (solo ciò che concorda con il mondo ebraico è attendibile) che le rendono di parte e difficilmente sostenibili. Per di più lo sforzo di mostrare l'infondatezza dell'accusa di deicidio attribuita al popolo ebraico, diventa la lente principale attraverso la quale gli studiosi ebrei giudicano i fatti pasquali, ritenendoli artificiosi e astorici, risurrezione compresa.

1.3. CRITICA CRISTOLOGICA

Generalmente la maggioranza degli autori ebrei cerca di vedere Gesù esclusivamente nel suo contesto ebraico attribuendo quasi ogni conflitto con esso agli evangelisti o allo sviluppo dottrinale della Chiesa primitiva.

Da un punto di vista storico non sembra che si possa arrivare ad una facile soluzione a questo dilemma di un Gesù o totalmente separato o totalmente inglobato nel suo ambiente. Infatti l'assolutizzazione di questi due elementi porterebbe inevitabilmente o alla completa separazione di Gesù dal suo contesto ebraico (ma allora ci si domanda dove sta il suo aggancio storico) o alla sua completa scomparsa in quanto pienamente assorbito nel contesto ebraico (ciò che di fatto non è successo). Risulta che per uno studio su Gesù, sul giudaismo e sulla nascita del cristianesimo, come affermato da Alan Segal, né cristianesimo né giudaismo «possono essere compresi pienamente in isolamento l'uno dall'altro. La testimonianza dell'uno è necessaria per dimostrare la verità dell'altro e viceversa»²⁰⁴.

²⁰⁴ «Furthermore, neither religion can be fully understood in isolation from the other. The witness of each is needed to show the truth of the other». A. F. SEGAL, *Rebecca's Children Judaism and Christianity in the Roman World*, Harvard

Anche se rimane molta strada da fare, il vero risultato, dal punto di vista della ricerca teologica, è il procedere abbinato della "riflessione teologica della terza ricerca cristologica" con la "terza fase del recupero ebraico" della persona di Gesù. Questo metodo di ricerca è frutto del mutamento metodologico della indagine cristologica del dopo Concilio. Marcello Bordoni, uno degli esponenti dell'aggiornamento teologico, particolarmente della cristologia del XX secolo²⁰⁵, mostra come da un "metodo regressivo genetico", che va dai dogmi alla Scrittura, si è passati ad un "metodo genetico progressivo" nel quale si parte dalla Scrittura come fonte per giungere alle verità cristologiche. In questo modo l'aspetto ontologico viene armonizzato con quello soteriologico e la cristologia con la gesuologia. Il merito di questo cambio è di aver salvato e rivitalizzato la tradizione teologica con le nuove esigenze di un recupero del valore della storia, che permette di unire l'intera vicenda di Gesù, la cristologia prepasquale con la cristologia postpasquale, e di inculturare e storicizzare il discorso cristologico nel contesto del mistero della storia di salvezza.

Il recupero della storia ha comportato necessariamente un recupero della dimensione ebraica di Gesù, rivalutando il nesso tra Gesù e il giudaismo del primo secolo come ambiente naturale dove comprendere l'intera vicenda gesuana, il suo messaggio evangelico e il processo di autocomprensione di Gesù stesso. Si supera il dilemma continuità-discontinuità e si evita, in ambito cristiano, un'eccessiva distanza di Gesù dal suo mondo e, in ambito ebraico, una forzata normalizzazione giudaica della novità di Gesù.

Come nota Testaferri²⁰⁶, i teologi cristiani si sono avvicinati al mondo ebraico, specialmente quello del primo secolo, con attitudini positive ed enormi vantaggi per la ricerca

University Press, Cambridge - Massachusetts - London 1986, p. 179; nostra traduzione.

²⁰⁵ Cfr. M. BORDONI, *Cristologia: lettura sistematica*, in G. CANOBBIO - P. CODA (a cura di), *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, II vol., cit., pp. 10-17; IDEM, *Christus Omnium Redemptoris*, cit., pp. 13-42.

²⁰⁶ Cfr. F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., p. 66.

teologica. Dall'altra parte lo sforzo degli autori ebrei contribuisce di molto ad alimentare quel filone di studi che si prefigge di comprendere la persona di Gesù e l'originalità del suo messaggio.

I.3.1. Limiti del pensiero ebraico

Dalla citata letteratura ebraica sulla figura di Gesù, seguendo l'analisi di Testaferri²⁰⁷, emergono alcuni limiti di ordine metodologico.

In primo luogo il limite riguarda le fonti.

Da un lato si accoglie per certo che i Vangeli sinottici siano storici, mentre dall'altro si nega apertamente tale nota storica al Vangelo di Giovanni e alle Lettere di Paolo.

Un esempio lo abbiamo trovato in Vermes. Nel suo volume, *Gesù l'ebreo*, afferma categoricamente che è opinione comune che i Vangeli sinottici siano più vicini al Gesù storico rispetto al quarto Vangelo, sia cronologicamente che per la forma di esposizione²⁰⁸. Ma poi questa affermazione di fatto non è sostenuta e argomentata in modo sufficiente, lasciando trapelare una volontà apologetica ebraica pregiudiziale secondo cui è attendibile solo quel dato che avvalga il profilo ebraico di Gesù²⁰⁹.

Percorrendo questa linea gli autori ebrei ipotizzano l'esistenza di un substrato ebraico che permetta di accogliere come veri i dati dei Sinottici e giungere quindi al vero Gesù ebraico, veramente uomo, lontano da sovrapposizioni posteriori che ne hanno deformato il volto e la comprensione.

Pertanto le fonti usate rispondono, molto spesso, ad un principio di convenienza. Pur avendo avuto il merito di contestualizzare la figura di Gesù offrendo una ricchezza di dati della cultura e religione ebraica, tali autori ebrei non sono attendibili nell'uso compara-

207 Cfr. F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., pp. 51-60.

208 Cfr. G. VERMES, *Gesù l'ebreo*, cit., p. 15.

209 Cfr. IDEM, *La religione di Gesù l'ebreo*, cit., p. 39.

tivo delle fonti in quanto non rispettano la distanza cronologica delle fonti medesime, il processo redazionale dei testi, la loro provenienza e lo sviluppo della componente teologica presente a detrazione degli scritti giovannei e paolini.

Dal punto di vista delle argomentazioni si sostiene che Gesù di fatto non abbia prodotto nulla di veramente nuovo, ma tutto sia riconducibile alla cultura giudaica dalla quale ha mutuato le sue idee. Pertanto non esiste polemica nei confronti della tradizione farisaica²¹⁰ e così pure le immagini e le parabole usate da Gesù ricalcano le figure e i proverbi tipici dell'ambiente suo contemporaneo.

Le argomentazioni usate dagli autori partono sempre dalla matrice ebraica e ritornano ad essa mediante continui paragoni, non tenendo conto dell'uso di fede dei testi evangelici, che costituisce parte integrante del messaggio, e dei titoli cristologici, che vengono interpretati solo in un orizzonte ebraico chiuso alla novità.

Una continua riduzione del messaggio evangelico al mondo giudaico del primo secolo come unico criterio di veridicità di fatto presenta grosse difficoltà di credibilità. Il problema reale è che questa ricerca ebraica su Gesù non tiene conto del ruolo fondamentale dell'elemento della testimonianza di fede al fine di giungere ad una comprensione del Gesù storico. Il Gesù storico è strettamente legato al Cristo della fede a tal punto che «se non è stato Cristo, il Nazareno non può essere stato neanche Gesù! Non si conosce, infatti, un "puro Gesù storico" distinto dalla testimonianza di fede. Senza di essa il personaggio che conosciamo si sarebbe dissolto nei meandri oscuri della storia»²¹¹. Così pure non si può affermare come pura casualità il fatto che una moltitudine di uomini abbia creduto proprio in Gesù, e continui a farlo tutt'oggi, e non in altri predicatori suoi contemporanei. Affermare che la fede in Cristo sia solo frutto di un mito

210 Cfr. G. VERMES, *La religione di Gesù l'ebreo*, cit., pp. 43-44.

211 F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., p. 57.

costruito dalla Chiesa non è sostenibile²¹². Un'esperata contestualizzazione alla fine non può se non condurre alla scomparsa della stessa figura del Gesù storico.

Pure l'evento della risurrezione non è facilmente identificabile come credenza costruita a posteriori come sostengono gli autori ebrei; essa è un elemento decisivo e determinante nell'intera vicenda di Gesù, un elemento che ha superato le più diverse contestazioni del tempo fino a diventare la verità centrale della nuova fede. Anzi è solo alla luce degli eventi pasquali che la vita di Gesù risulta comprensibile.

A maggior ragione bisogna quindi sottolineare che è impossibile dividere il Gesù della storia dal Cristo della fede. Se la distinzione è auspicabile e sostenibile, la totale separazione non è giustificabile, o per lo meno deve essere oggetto di indagine²¹³. I Vangeli, sia sinottici che il Vangelo di Giovanni, sono una storia teologica dove il fatto storico diventa oggetto di fede. La differenza tra i Vangeli sinottici e il Vangelo di Giovanni sta nel linguaggio usato e nella qualità argomentativa, ma non nell'attendibilità storica.

Un altro limite è costituito dai destinatari delle opere degli autori ebrei citati. Tali destinatari sono gente comune, non tenuta «a una profonda consuetudine con l'argomento»²¹⁴, sprovvista di elementi che permettono una possibile critica del messaggio offerto; un messaggio volutamente di parte che tace informazioni storiche, come ad esempio le diverse date delle fonti usate quali le Lettere, i Vangeli e le fonti rabbiniche che potrebbero offrire al lettore dei criteri valutativi.

Oltre a questi limiti, bisogna aggiungere che pur essendo Gesù un perfetto ebreo ciò non implica necessariamente che egli non abbia dato un'interpretazione e un accenno contenutistico nuovo agli elementi della cultura e della religione ebraica. La presenza di ebraicità gesuana e novità cristiana non si escludono ma possono coesistere

212 Cfr. F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., p. 58.

213 Circa lo studio della continuità tra il Gesù della storia e il Cristo della fede si rimanda ai testi citati nella nota 15.

214 G. VERMES, *I volti di Gesù*, cit., p. 5.

entrambe come dimostra la recente scienza biblica²¹⁵.

I.3.2. Note comuni e differenze

Seguendo sempre l'analisi di Testaferri²¹⁶, si notano tra i diversi autori alcune note pressoché comuni con qualche differenza.

Una prima nota comune consiste nel fatto che tutti concordano nell'assegnare a Gesù una sua particolare originalità: dall'essere un dottore della Legge di opposizione (Ben-Chorin) all'essere un carismatico autonomo (Flusser), oppure un predicatore itinerante non allineato (Vermes) o un rabbi originale (Neusner). Questo tentativo pone in risalto il dilemma in cui si trovano gli autori: da un lato lo sforzo di contestualizzare Gesù, facendolo assomigliare a molti dei suoi contemporanei al fine di dare una credibilità storica, dall'altro non possono se non sottolineare una sua propria ed indiscutibile originalità. Pertanto, nella loro analisi usano categorie giudaiche, ma accompagnate da continue eccezioni che ne giustificano l'originalità.

Un'altra nota comune sono le convergenze circa il contenuto delle argomentazioni usate. Tutti gli autori concordano su due idee principali: l'insegnamento e le guarigioni. Per sostenere la tesi della particolare identità di Gesù, gli autori fanno riferimento costante al suo insegnamento e alle guarigioni da lui operate. Sono questi due elementi che costituiscono la chiave di volta dell'interpretazione ebraica della figura di Gesù: «Al di là delle impressioni immediate, su questo punto si trova un profondo accordo: Gesù insegnò e guarì. Questo, in definitiva, è il dato di base della ricostruzione storica della

215 Cfr. G. BARBAGLIO, *Gesù ebreo di Galilea*, cit.; J.H. CHARLESWORTH (a cura di), *L'ebraicità di Gesù*, Claudiana, Torino 2002; J.D. CROSSAN, *Gesù. Una biografia rivoluzionaria*, Ponte alle Grazie, Firenze 1994; E. KÄSEMANN, *Il problema del Gesù storico*, in E. KÄSEMANN, *Saggi esegetici*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1985, pp. 30-57; M. KÄHLER, *Il cosiddetto Gesù storico e l'autentico Cristo biblico*, M. D'Auria, Napoli 1991; G. SEGALLA, *La verità storica dei vangeli e la terza ricerca su Gesù*, cit., pp. 195-234; IDEM, *La terza ricerca del Gesù storico e il suo paradigma postmoderno*, in R. GIBELLINI, *Prospettive teologiche per il XXI secolo* (a cura di), cit., pp. 227-250; G. THEISSEN - A. MERZ, *Il Gesù storico*, cit.

216 Cfr. F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., pp. 79-82.

vita di Gesù cui gli interpreti ebrei non rinunciano»²¹⁷.

La differenza invece sta nelle diverse spiegazioni addotte dai vari autori circa la fonte dell'insegnamento gesuano e della forza carismatica con la quale compiva prodigi. Gli studiosi ebrei, pur ammettendo che insegnamento ed azione di Gesù hanno tratti particolari e non sono completamente riconducibili ai suoi contemporanei, sono restii ad accogliere come attendibili le dichiarazioni di messianicità e il riconoscimento della divinità di Gesù.

In definitiva, gli autori concordano che, pur nelle loro diverse sfumature circa il vero profilo di Gesù, la testimonianza dei Sinottici riporta un personaggio religioso eccezionale, perfettamente inserito nel contesto giudaico del tempo, ma non dice nulla sulla sua origine divina.

I.3.3. Dall'identità ebraica di Gesù al Cristo della fede

Si evidenzia come gli autori ebrei contemporanei considerano Gesù diverso da Cristo. Da un lato abbiamo il Gesù storico reale, dall'altro la figura di un Cristo astratta e dottrinale. Viene così smembrata l'unità della formula di fede cristologica di modo tale che alla Chiesa appartiene la figura del Cristo, mentre al popolo ebraico quella del Gesù storico. Secondo tali autori, la Chiesa, nel suo processo di allontanamento dall'originalità storica ebraica fino all'ellenizzazione del suo credo, ha elaborato un'interpretazione fittizia e irrealistica di Gesù. Quindi il passaggio da Gesù a Cristo non indica un'implicita proclamazione di fede cristiana già presente in Gesù e neppure il processo della sua elaborazione da parte della comunità primitiva che prese coscienza gradualmente dell'identità messianica di Gesù, ma una mistificazione di un processo che dalla realtà è passato alla credenza²¹⁸. Cristo è per gli autori ebrei un mito costruito per esigenze interne alla vita

217 F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., p. 81.

218 Cfr. *Ibidem*, pp. 125-126.

della comunità cristiana al quale è estranea l'ebraicità.

Riguardo al dibattito circa la nascita del cristianesimo, come si vedrà nel secondo capitolo del presente studio, se l'inizio non contemplava nessuna divisione tra giudaismo e cristianesimo, ben presto si assistette ad una separazione con un cambio di contenuto, di prassi, di finalità al punto che si creò un'altra vera e propria nuova religione. Per gli autori ebrei questa mutazione ebbe luogo in forza dell'opera di Paolo e la massiccia adesione alla fede di credenti provenienti dal mondo ellenico e pagano. Con le missioni verso il mondo gentile si produsse uno spostamento geografico e culturale dall'originale ambiente giudaico che diede origine all'attuale visione cristiana del mondo²¹⁹. Il passaggio da Gesù storico al Cristo della fede segna, secondo gli autori ebrei, la nascita del cristianesimo e quindi il sorgere di un mito alieno al tessuto ebraico e l'allontanamento dalla storia reale.

Per gli autori ebrei i cristiani sono colpevoli, non tanto di aver abbandonato la storia, ma di aver interpretato i dati storici in chiave cristologica, attribuendo valore divino ad elementi che invece appartengono solo alla sfera umana. Una Chiesa oramai ellenizzata diede vita ad una caricatura di Gesù, chiamata Cristo.

In definitiva per gli autori ebrei contemporanei «il mito cristiano sfigura il personaggio [Gesù], traspone il suo messaggio in un ambiente religioso e culturale completamente diverso e arricchisce l'ideologia di novità desunte dal nuovo contesto in cui la Chiesa operava»²²⁰.

I.3.3.1. La nascita dell'antigiudaismo nella Chiesa

Sulla tesi della nascita del cristianesimo come deformazione voluta dell'originale proposta giudaica di Gesù, gli autori ebrei contemporanei inevitabilmente fanno derivare l'antigiudaismo.

219 Cfr. G. VERMES, *I volti di Gesù*, cit., pp. 171-175.

220 F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., p. 132.

Pertanto, secondo questa loro analisi «l'antigiudaismo [...] nacque in seno al cristianesimo stesso a causa del repentino ed affrettato passaggio del vangelo dal mondo palestinese a quello greco». Essi affermano che «tale trasformazione scosse gli equilibri e portò inevitabilmente all'esagerazione e all'aggressione»²²¹. Gradualmente il messaggio gesuano, sempre secondo gli autori ebrei, staccandosi sempre più dalla radice ebraica, si pose in contrasto con il popolo ebraico fino ad assumere e ad accogliere posizioni antigiudaiche già presenti²²². In ambito cristiano si giunse ad accusare gli ebrei di deicidio in forza di un'interpretazione di colpevolizzazione di massa del passaggio biblico del Vangelo di Matteo 27,25: «E tutto il popolo rispose: il suo sangue ricada su di noi e sui nostri figli». In tal senso si espone Isaac: «Dire che il popolo ebraico ha misconosciuto Gesù che lo ha respinto, che ha categoricamente rifiutato di riconoscere in lui il Messia, il Figlio di Dio, non è un'opinione propria di questo o di quel teologo, cattolico o protestante; è un'opinione quasi unanime [...] è una moneta corrente nella cristianità dacché esiste una cristianità. Ma è una moneta falsa»²²³.

Per gli autori ebrei contemporanei, come riporta Testaferri, «la nascita del cristianesimo fu un evento complesso. Fu determinato da una serie di congiunture epocali che portarono dalla primitiva connaturale "giudaicità" all'antisemitismo polemico sostenuto dalla Chiesa, ormai ellenistica, per motivi di autolegittimazione»²²⁴. Però, tale giudizio, di fatto, è molto pregiudiziale; infatti il confronto polemico tra ebrei e cristiani e il sorgere dell'antigiudaismo non è attribuibile unicamente solo alla Chiesa, ma fu un evento storico nel quale intervennero fattori sociali, politici, culturali e religiosi, anche estranei alla Chiesa stessa, come sarà dimostrato nel secondo capitolo di questo lavoro.

221 F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., p. 134.

222 Cfr. J. ISAAC, *Gesù e Israele*, cit., pp. 239-244.

223 *Ibidem*, pp. 392-393.

224 F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., p. 135.

La stessa Pontificia Commissione Biblica afferma: «Nel passato, tra il popolo ebraico e la Chiesa di Cristo Gesù, la rottura è potuta sembrare talvolta completa, in certe epoche e in certi luoghi. Alla luce delle Scritture questo non sarebbe mai dovuto accadere, perché una rottura completa tra la Chiesa e la Sinagoga è in contraddizione con la sacra Scrittura»²²⁵. Essa ammette che nel Nuovo Testamento ci sono passi che si possono prestare ad una lettura antigiudaica e che così è stato fatto. Ma ciò va contro lo spirito dei dati neotestamentari. Pertanto: «Un vero antigiudaismo, cioè un atteggiamento di disprezzo, di ostilità e di persecuzione contro gli ebrei in quanto ebrei, non esiste in alcun testo del Nuovo Testamento ed è incompatibile con l'insegnamento che questo contiene. Ciò che esiste, sono dei rimproveri rivolti a certe categorie di ebrei per motivi religiosi e, d'altra parte, dei testi polemici miranti a difendere l'apostolato cristiano contro quegli ebrei che vi si opponevano»²²⁶. L'antigiudaismo ostile è in questo caso identificabile con l'antisemitismo; ciò però non è parte della dottrina cristiana.

Purtroppo questa distinzione tra antigiudaismo e antisemitismo non è riscontrabile negli autori ebrei, anche per il fatto che solo negli ultimi decenni nella Chiesa Cattolica vi è stato un serio ripensamento del rapporto tra ebrei e cristiani in forza della continuità tra le due Alleanze.

I.3.4. Risposta critica cristiana

A questo punto vediamo sinteticamente la risposta critica da parte cristiana, prendendo in considerazione soprattutto quello che Marcello Bordoni e Romano Penna ci riferiscono in merito ai titoli cristologici e ai fatti più salienti della vita e del messaggio di Gesù, fino all'evento della sua passione, morte e risurrezione.

225 PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (24 maggio 2001), cit., 85.

226 *Ibidem*, 87.

I.3.4.1. Circa i titoli cristologici

I titoli cristologici presenti nei Sinottici per la Chiesa contengono ed esprimono la cifra della divinità di Gesù.

Bisogna tener presente che gli autori ebrei, in particolare Vermes del quale in questo paragrafo si seguirà la presentazione, elaborano un'argomentazione intenta a dimostrare che i titoli cristologici subirono una deformazione, voluta da parte della Chiesa, che ne tradì il vero significato. I tentativi della ricerca ebraica si muovono quindi nella direzione di riportare i titoli nel contesto originario ebraico nel quale furono formulati. Nonostante questo sforzo critico sia intento a demolire la cristologia, di fatto permette alla teologia cristiana di ripensare gli stessi titoli cristologici alla luce della loro matrice giudaica antica²²⁷.

I.3.4.1.1. *Figlio dell'uomo*

Contrariamente a ciò che sostengono gli autori ebrei²²⁸, analizzando l'uso dell'espressione "figlio dell'uomo" presente nei Sinottici, da essi intesa in senso perifrastico con la quale Gesù si riferiva a se stesso come soggetto umano²²⁹, tranne qualche eccezione (cfr. At 7,56 e Ap 14,14), essa viene sempre usata da Gesù in terza persona. Ciò fa supporre che non fu usata come predicato, ma che Gesù la usò come soggetto. Un uso di semplice predicato è infatti assente dai Sinottici. Così pure la sua caduta in disuso da parte delle prime comunità cristiane fu dovuto al rapido sviluppo della cristologia che dall'espressione "figlio dell'uomo" passò velocemente alla confessione di fede in "Figlio di Dio". Non fu pertanto una costruzione, ma il compimento di un passaggio già preannunciato. Il suo mantenimento nei Sinottici è una conferma dell'uso particolare che

227 Cfr. F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., p. 82.

228 Cfr. G. VERMES, *I volti di Gesù*, cit., pp. 215-217.

229 Cfr. F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., p. 85.

ne faceva Gesù e non altri. Rifacendoci allo studio di Bordoni, è possibile constatare che nei Sinottici l'uso del termine "figlio dell'uomo" da parte di Gesù compare collegato a più significati della sua persona: per esprimere la sua condizione terrestre, per esprimere l'evento della passione, morte e resurrezione e, infine, per dare l'idea escatologica del suo destino in riferimento a Dn 7,13. È una attribuzione enigmatica che ben si salda con la storicità dell'affermazione e si adatta al segreto messianico, al periodo pasquale e al messaggio del Regno di Dio²³⁰.

I.3.4.1.2. *Messia*

Al tempo in cui visse Gesù le attese messianiche nel popolo ebraico erano molto vive. Ci si attendeva un messia anche se non era ben identificata la sua identità. Su questo tema è di grande aiuto lo studio critico di Penna. La tesi di Vermes²³¹ è criticabile almeno perché, pur accettando l'idea di una prevalenza della concezione messianica davidica all'interno di diverse concezioni messianiche presenti al tempo di Gesù, risulta riduttivo pensare che Gesù abbia potuto concepire la sua missione in chiave prevalentemente politica a scapito di quella religiosa. Dai testi sembra essere invece il contrario. A ciò poi si deve aggiungere la questione del segreto messianico: Gesù impone il silenzio sulla sua identità messianica sia ai demoni che ai discepoli. Tale imposizione è spiegabile piuttosto con una ragione di ordine pedagogico di Gesù per «non provocare un'interpretazione politica del suo messianismo [...] che doveva invece affermarsi attraverso la croce»²³², come ci indica l'esegeta Penna. Affermare che Gesù non avesse coscienza della sua messianicità o che tale attribuzione sia opera della Chiesa sarebbe

230 Cfr. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, Queriniana, Brescia 1988, pp. 160-169.

231 Cfr. G. VERMES, *I volti di Gesù*, cit., pp. 217-225.

232 R. PENNA, *Lettere evangeliche. Saggi esegetici sui quattro vangeli*, cit., p. 93.

un «salto ingiustificato»²³³ dal piano letterario (l'intenzione dei Sinottici di dimostrare che Gesù è il Cristo) al piano storico (negare i fatti storici dei Vangeli che attribuiscono a Gesù l'essere Messia).

I.3.4.I.3. *Figlio di Dio*

Il tentativo di contestualizzare i diversi titoli cristologici nell'ambiente culturale ebraico contemporaneo a Gesù, viene applicato pure al titolo "figlio di Dio"²³⁴. Come le restanti interpretazioni ebraiche del dato biblico, ciò che emerge è il tentativo di far prevalere l'influenza della matrice biblica a discapito di quella teologico-cristiana posteriore, per cui chiamando una persona "figlio di Dio" non si alludeva ad una realtà ontologica divina, bensì ad un rapporto di familiarità e di comunione con Dio a tal punto che ogni ebreo era "figlio di Dio".

Questa conclusione però non tiene conto che una parola è passibile di modifiche semantiche e di successive precisazioni concettuali. Il fermarsi al solo uso e significato letterale non è sostenibile. Un esempio è dato dall'idea di risurrezione che, nello stesso giudaismo, da un'iniziale presa di coscienza informale è passata ad una maggiore precisazione senza che quest'ultima venisse per questo considerata erronea. Se questo è verificabile ed accettabile anche dagli autori ebrei, non ci si spiega il perché non possa essere applicato all'espressione "figlio di Dio"²³⁵.

A ciò si deve aggiungere che, mutuando questa precisazione da Bordoni, il titolo "figlio di Dio" riveste due significati: da un lato, secondo la linea messianica regale, indica «un senso di filialità come partecipazione alla dignità e al potere regale di Dio, ma dall'altro

233 R. PENNA, *Lettere evangeliche. Saggi esegetici sui quattro vangeli*, cit., p. 92.

234 Cfr. G. VERMES, *I volti di Gesù*, cit., pp. 225-227.

235 Cfr. F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., pp. 93-94.

esso, in senso assoluto evocava l'idea di Figlio come Servo»²³⁶ in conformità a Is 53. Pur ammettendo la vasta gamma di significati del titolo presso gli ebrei, come del resto ne sono testimonianza alcuni passi della Bibbia (ad esempio per gli angeli in Gn 6,2; per Israele in Os 11,1; per il re in 2 Sam 7,14; Sal 2,7; per i giusti in Sir 4,10), gli stessi dati dei Vangeli testimoniano che l'uso da parte degli indemoniati (cfr. Mc 3,11; 5,7), di Dio stesso (cfr. Mc 1,11; 9,7) e del centurione (cfr. Mc 15,39) stesse ad indicare un significato che «rivela una filiazione divina naturale di Gesù» soprattutto in connessione con «l'uso di *'Abba* nel rivolgersi a Dio»²³⁷, come ha espresso lo stesso Penna.

I.3.4.I.4. *Signore*

Secondo il giudizio di Bordoni, contrariamente a quanto sostiene Vermes²³⁸ che il titolo "signore" fosse un titolo usato per indicare una varietà di categorie di persone illustri, Dio compreso, esso indica invece l'elevazione di Gesù alla destra del Padre. È un titolo legato al culto con il quale la Chiesa sottolinea lo stato attuale di Gesù glorificato, unico mediatore presente in mezzo al suo popolo: «Non il ritardo della parusia ha generato il titolo di *Kyrios*, ma l'esperienza della sua presente signoria ha piuttosto fondato ed intensificato la speranza nella sua ultima manifestazione»²³⁹. Pertanto le ragioni dell'uso di tale titolo non vanno cercate nell'uso comune, ma nel significato che i Sinottici attribuiscono a Gesù e che dopo la risurrezione verrà definitivamente esplicitato.

236 M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, cit., p. 269.

237 R. PENNA, *Lettere evangeliche. Saggi esegetici sui quattro vangeli*, cit., p. 94.

238 Cfr. G. VERMES, *I volti di Gesù*, cit., pp. 227-232.

239 M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, cit., p. 268.

I.3.4.1.5. *Profeta*

Per molti studiosi ebrei l'epiteto "profeta" è quello che di più corrisponde alla reale identità di Gesù²⁴⁰. Un titolo che non passò in uso alla Chiesa. Ciò è spiegato dagli autori come una prova dell'intento ecclesiale di divinizzare Gesù e quindi l'abbandono di quei titoli che non collimavano con la nuova identità.

La critica che si può addurre a tale conclusione è che, anche se si nota un progressivo abbandono del titolo profeta, questi non fu mai del tutto escluso, ma fu assorbito da altri titoli che meglio esprimevano e specificavano la particolarità di Gesù vero uomo e vero Dio, compresa alla luce dell'evento della resurrezione. Penna riconosce che la qualifica di Gesù come profeta è ben radicata nella tradizione e ci porta con molta probabilità «allo stadio gesuano, a monte di qualunque esplicitazione postpasquale»²⁴¹. L'esperienza profetica di Gesù è ciò che ci permette di qualificare e di definire meglio l'identità di Gesù almeno sul piano della fenomenologia religiosa. L'identificazione di Gesù come profeta è attestata nei testi evangelici dato che il titolo di "profeta" è tra i più antichi, se non il più antico, conferito a Gesù durante la sua vita pubblica e niente impedisce che Gesù stesso si sia attribuito, almeno implicitamente, questo titolo (cfr. Mt 13,57; Lc 13,33). Gesù di Nazaret è però differente dagli altri profeti poiché con il suo *amén légo hymín* e con la sua autorità rivela la sua singolare apertura al Dio d'Israele radicata nell'esperienza dello Spirito.

I.3.4.1.6. *Abbà*

Un'originalità che si riscontra nei Vangeli è la frequente invocazione aramaica *Abbà* sulla bocca di Gesù. *Abbà* non è propriamente un titolo, ma è un'invocazione che

240 Cfr. G. VERMES, *I volti di Gesù*, cit., pp. 235-237.

241 R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, I vol., cit., p. 121.

Gesù usava quando si rivolgeva a Dio e che dimostra come Gesù avesse una singolare coscienza della paternità di Dio nei suoi confronti.

Per gli autori ebrei l'uso del termine *Abbà* non è un'attestazione da parte di Gesù della sua divinità, ma è un appellativo usato dai figli verso i padri, dai discepoli verso i maestri e dai carismatici verso Dio; usando questa espressione Gesù non fa altro che mostrare la sua identità di carismatico più che la sua divinità. L'*Abbà* usato da Gesù è stato teologicamente caricato di significato, che oltrepassa l'intenzione ebraica di Gesù²⁴². Per l'esegesi ebraica l'espressione *Abbà* sta ad indicare la consapevolezza di Gesù che la sua vita è contrassegnata dal dedicarsi senza riserve all'annuncio del Regno e all'imitazione di Dio il cui centro è l'amore.

Dagli studi biblici è accertato che ogni qualvolta Gesù si riferiva al Padre usava il nome di *Abbà*²⁴³ (anche se lo troviamo esplicitamente solo in Mc 14,36); per di più in tutta la letteratura precristiana non si trova nessun esempio di una preghiera individuale in cui si rivolga a Dio chiamandolo *Abbà*. Ciò fu un'originalità e innovazione di Gesù²⁴⁴.

Su questo dato la teologia cristiana ha intravisto la profonda intimità di Gesù con il Padre, essendo il termine usato in un contesto familiare e non religioso. A tale intimità sono poi invitati i discepoli, spinti dallo stesso Spirito, che suggella l'adozione a figli, come afferma Paolo nella Lettera ai Romani 8,15-16. Tale continuità nell'uso sta a dimostrare la fedeltà ad un dato originario e caratteristico di Gesù.

L'uso familiare e continuato, non sporadico, del termine *Abbà* da parte di Gesù, oltre ad identificare profondamente la sua personalità, dimostra la trascendenza del significato di *Abbà* che supera l'uso riduttivo addotto dagli autori ebrei.

242 Cfr. G. VERMES, *La religione di Gesù l'ebreo*, cit., pp. 226-229; IDEM, *I volti di Gesù*, cit., pp. 242-246.

243 Cfr. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, cit., pp. 173-175.

244 Cfr. J. JEREMIAS, *Abba*, Paideia, Brescia 1968, pp. 57-59; M. BORDONI, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, II vol., cit., pp. 263-264.

In definitiva, Penna fa presente che ogni titolo preso da solo non esaurisce «la questione della coscienza divina di Gesù»²⁴⁵, ma se inseriti insieme nel loro contesto essi si richiamano a vicenda e lasciano intravedere la profondità della natura umano-divina di Gesù.

I.3.4.2. Circa i testi nel Nuovo Testamento

Seguendo l'ordine decrescente usato da Vermes, brevemente si riportano alcune critiche cristiane circa l'utilizzo dei testi neotestamentari attuato dagli autori ebrei; un uso che non tiene conto del processo redazionale dei medesimi e che permette di considerare validi solo quelli che corrispondono alla loro preconcepita visione ebraica di Gesù.

I.3.4.2.1. *Vangelo di Giovanni*

Il Vangelo di Giovanni è uno scritto tardivo rispetto ai Sinottici, databile verso la fine del I secolo, e quindi si distanzia molto dagli altri Vangeli quanto a stile e a contenuto.

L'analisi di Vermes²⁴⁶ è molto dura con l'autore del Vangelo di Giovanni considerato origine dell'idea di *Logos* e fautore delle controversie cristologiche che provocheranno le diverse eresie dei primi secoli. Se si può attribuire a Vermes il merito di aver allargato l'analisi su Gesù al di fuori dei Sinottici, a differenza di altri autori ebrei che si concentrano solo su quest'ultimi, si constata una mancanza di scientificità nell'analizzare il testo giovanneo. Vermes considera il Vangelo di Giovanni astorico. Nella sua analisi omette completamente ogni studio circa la problematica dello stile, dei generi letterari, del contesto e della maggiore precisione cronologica e topografica espressa dal racconto giovanneo della vicenda terrena di Gesù²⁴⁷ anche se, secondo lo studio di Penna sul

245 R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, I vol., cit., p. 117.

246 Cfr. G. VERMES, *I volti di Gesù*, cit., pp. 7-70.

247 Cfr. F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., p. 115.

Quarto Vangelo, «è legittimo porsi il problema della sua gesuanità»²⁴⁸ per lingua, mentalità e problematiche affrontate dal Gesù giovanneo.

I.3.4.2.2. *Scritti di Paolo*

Paolo, secondo gli autori ebrei contemporanei, fu il fautore della nascita del cristianesimo che lo allontanò dalla sua matrice ebraica. Di lui si ha una connotazione molto negativa.

Secondo l'analisi di Testaferri²⁴⁹, per gli autori ebrei, Paolo rinnegò la storia, dogmatizzò il Vangelo e costruì una nuova concezione della salvezza. In questo processo inevitabilmente scompare il Gesù storico, che viene sostituito dal Cristo. Paolo fu il predicatore del Cristo, il suo creatore e promotore, alimentando così la diffusione di un ritratto trascendente di Gesù. Con Paolo Gesù diviene il Figlio di Dio.

Di fronte a queste asserzioni nei confronti della figura e dell'operato di Paolo, bisogna notare che questi autori, a differenza di quando analizzano la figura e l'operato di Gesù, mancano di scientificità in quanto cercano di evitare il confronto contestuale. Essi si limitano ai rimandi alle stesse Lettere di Paolo, alle quali non si vuole attribuire un valore storico. Per di più non è sostenibile l'uso che fanno degli scritti di Paolo, considerati come opera teologica, come fonte per un'indagine caratteriale dell'autore secondo quanto sostenuto da Testaferri.

Mentre ogni comparazione storica applicata a Gesù non fa altro che mostrare la persona di Gesù inserita nel suo preciso contesto storico e culturale, quando si tratta della figura di Paolo ogni comparazione viene usata per indicarne la sua estraneità e quindi l'infondatezza dei suoi scritti, pur essendo più antichi di altri testi neotestamentari accolti dagli autori ebrei contemporanei come attendibili.

248 R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, II vol., cit., p. 389.

249 Cfr. F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., pp. 120-121.

I.3.4.2.3. *Atti degli Apostoli*

Secondo gli autori ebrei, nei Sinottici vi sono contenute molte verità storiche che permettono di costruire la figura ebraica di Gesù e la sua predicazione. Solamente che la figura di Gesù ebreo, somigliante ad altri suoi contemporanei carismatici ebrei, è stata gradualmente sostituita da un Gesù cristiano fino a giungere ad una cristologia del *Logos*, Figlio di Dio. Se questo è il risultato finale della redazione dei testi biblici neotestamentari, il passaggio intermedio è costituito dal libro degli Atti degli Apostoli.

Proprio per questa sua particolare natura di passaggio, questo libro non viene preso molto in esame dagli autori ebrei.

In realtà la cristologia, come riferisce Penna, attesta che proprio negli Atti degli Apostoli l'uso di titoli cristologici esclusivi, quali "servo", "giusto" e "santo" e l'ampliamento di quelli di "Cristo" e "Signore", dimostrano la divinità di Gesù anche se in «una prospettiva cristologica elementare, non sviluppata»²⁵⁰. Non si tratta quindi di un'opera di passaggio, ma della presa di coscienza della prima comunità cristiana dell'elemento divino già presente nel Gesù prepasquale.

I.3.4.2.4. *Sinottici*

Mediante la comparazione dei testi evangelici con la letteratura rabbinica del tempo di Gesù, gli autori ebrei hanno cercato di delineare alcune caratteristiche e fatti salienti della vita e della persona di Gesù.

Le conclusioni alle quali sono giunti gli autori ebrei fanno parte del sentire comune ebraico secondo il criterio, come già accennato, secondo il quale tutto ciò che era conforme alla mentalità giudaica del tempo era necessariamente accolto e praticato da Gesù, mentre ciò che lo distanziava è frutto delle costruzioni dogmatiche successive ad

250 R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, II vol., cit., p. 45.

opera dei cristiani al fine di sostenere la sua figliolanza divina.

Brevemente si cercherà, come si è fatto con i titoli cristologici, di riportare sinteticamente una risposta cristiana riguardo all'origine di Gesù, all'originalità del suo messaggio e alle sue vicende finali quali il processo, la morte e la risurrezione.

I.3.4.2.4.1. *Origini di Gesù*

Secondo Ben-Chorin, fin dall'inizio, la nascita miracolosa di Gesù raccontata dai Vangeli non trovò accoglienza presso gli ebrei, che la ritenevano un tentativo per mascherare una relazione adulterina di Maria con un soldato romano di passaggio di nome Pandera o Pantera. Così pure la nascita a Betlemme non è verosimile in quanto Gesù proviene da Nazaret; essa è una costruzione fatta a posteriori sulla base della profezia del profeta Michea (cfr. Mi 5,1)²⁵¹. Pertanto secondo gli autori ebrei la nascita di Gesù risulta essere un mito al quale «si ricollega la storia, altrettanto mitica, dell'infanzia di Gesù»²⁵².

In realtà anche queste affermazioni seguono la logica pregiudiziale: non accogliendo la cifra della divinità di Gesù, conseguentemente, gli autori si sforzano, anche a scapito di un rigore scientifico, di dare un'interpretazione diversa da quella cristiana. Infatti la lettura ebraica è spesso letterale e prettamente consona alle tradizioni e alla propria fede circa tutti quegli eventi che oltrepassano la loro concezione ebraica della vita, senza tenere conto delle acquisizioni della scienza biblica circa i testi dell'infanzia di Gesù²⁵³.

Lo stesso discorso va fatto in merito al concepimento verginale che gli autori ebrei ritengono mitologico²⁵⁴: «La concezione verginale di Gesù fu immediatamente l'oggetto

251 Cfr. S. BEN-CHORIN, *Fratello Gesù*, cit., pp. 54-57.

252 *Ibidem*, p. 57.

253 Cfr. G. BARBAGLIO, *Gesù ebreo di Galilea*, cit., pp. 111-128.

254 Cfr. G. VERMES, *Gesù l'ebreo*, cit., pp. 252-258.

di rifiuto categorico da parte dei giudei e dei pagani»²⁵⁵. Essi sostengono che le diverse espressioni linguistiche usate in ebraico, trasportate in un contesto cristiano, hanno assunto un significato diverso dando luogo ad erronee interpretazioni. Facendo questo, però, essi non danno ragione di come tale dato del concepimento verginale, estraneo alla cultura ebraica e alla tradizione biblica, abbia potuto resistere ad ogni contestazione nel tempo; ciò non sarebbe stato possibile se non fosse stato un reale fatto storico. Un'invenzione posteriore sarebbe facilmente crollata anzitempo²⁵⁶.

Così pure circa le genealogie presenti nei Vangeli gli autori si fermano al solo senso letterale e alle incongruenze presenti nelle liste di Matteo e di Luca, escludendo ogni analisi circa il genere e il senso letterario degli scritti evangelici.

Anche in riferimento alla parentela di Gesù gli autori ebrei sono propensi ad interpretare i testi solo in senso letterale attribuendo alla parola fratello il significato più stretto, ritenendo, poi, improbabile per una famiglia del tempo essere composta unicamente da un figlio. Nei Vangeli si nominano i fratelli e le sorelle di Gesù e quindi la sua primogenitura (cfr. Mt 12,46 e Lc 2,7). La convinzione che Gesù ebbe fratelli e sorelle è sostenuta specialmente per contrastare la fede nella concezione verginale di Maria creduta dalla Chiesa²⁵⁷ il che comporterebbe la fede in Gesù Figlio di Dio e nell'incarnazione.

I.3.4.2.4.2. *Vita di Gesù*

Ripensare cosa Gesù facesse non è solo questione secondaria, ma ci porta a definire la vera identità di Gesù e il suo rapporto con il mondo giudaico.

Gli autori ebrei prendono in considerazione la possibilità che egli fosse un falegname

255 B. SESBOÛÉ, *Da Maria madre vergine di Gesù a Maria madre sempre vergine di Dio*, in B. SESBOÛÉ (a cura di), *Storia dei dogmi*, III vol.: *I segni della salvezza*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2000², p. 498.

256 Cfr. *Ibidem*, pp. 493-512.

257 Cfr. F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., p. 148.

anche se non riescono a stabilire un'attendibilità certa²⁵⁸. Di fatto non si hanno elementi per stabilire se Gesù fosse stato veramente un falegname o se questo termine indicasse pure l'essere scriba, come era abitudine associare i due significati. Rimane aperta la questione dell'interrogativo dei suoi compaesani nella sinagoga di Nazaret (cfr. Mt 13,53-56) se veramente Gesù fosse solo uno scriba o solo un falegname o entrambe le cose o se fosse solo una forma letteraria per sottolineare il valore della sapienza di Gesù. Questo collegamento tra scriba e falegname avvalorerebbe la tesi, secondo gli autori ebrei, che la sapienza di Gesù fosse di origine umana e non divina. Se il termine falegname può essere sinonimo di scriba, rimane però aperta la questione del perché la gente fosse sbigottita per la sua sapienza. Risulta che la congettura proposta dagli autori non risulta del tutto convincente. Per di più tale argomentazione ripropone l'interrogativo quale fosse la fonte dell'insegnamento di Gesù²⁵⁹.

Stabilire quale sia stata la formazione di Gesù risulta difficile per gli autori ebrei che cercano di dare diverse spiegazioni. Sottolineando la formazione giudaica di Gesù, dalle loro analisi rimane scoperto il perché della sua originalità che va oltre possibili maestri: «Gesù conosceva molto bene la scrittura e la tradizione giudaica e insegnava come i maestri del tempo, ma non era ufficialmente uno di loro; si ignora l'eventuale identità o esistenza di un maestro dal quale egli possa dipendere, così come non è possibile spiegare il nesso esistente fra originalità dell'insegnamento e sua "contestualità"»²⁶⁰. Pur rimanendo irrisolto il problema della formazione di Gesù, la cosa certa è che partecipò alla vita religiosa ebraica: Gesù era un giudeo praticante. Per di più egli si pone come «interprete profetico della *Torah* che Egli non abolisce, ma porta a compimento – la porta a compimento proprio indicando alla ragione che agisce nella storia lo spazio della sua

258 Cfr. G. VERMES, *Gesù l'ebreo*, cit., pp. 21-22.

259 Cfr. F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., p. 152.

260 *Ibidem*, p. 158.

responsabilità»²⁶¹. Questo però non toglie che proprio per la sua interpretazione profetica ebbe dei contrasti con i farisei in quanto si poneva al di sopra della *Torah*.

Infine gli autori ebrei sono concordi nell'affermare che Gesù era sposato come un comune maestro del tempo²⁶². Il celibato era visto infatti come una cosa contraria alla Legge. Un eventuale celibato perpetuo sarebbe stato necessariamente oggetto di nota nei racconti evangelici, ma di ciò non vi è traccia. Tale affermazione però contrasta con il testo del Vangelo circa gli eunuchi per il Regno dei cieli che mette in discussione la tesi degli autori ebrei (cfr. Mt 19,10-12). Per di più al tempo di Gesù vi erano uomini e comunità che avevano scelto il celibato perpetuo per motivi religiosi quali Giovanni Battista e le comunità di Qumran. Per gli autori ebrei il celibato di Gesù è una costruzione in chiave dogmatica e moraleggiante da parte della Chiesa secondo la quale il Figlio di Dio non sarebbe potuto essere sposato²⁶³.

I.3.4.2.4.3. *Predicazione di Gesù*

Tutti gli autori sono convinti che l'attività principale di Gesù fu l'insegnamento, anche se non fu un maestro di professione.

Nel suo insegnare Gesù assume una posizione chiara ed inequivocabile. L'esempio è dato dall'espressione gesuana «ma io vi dico». Secondo gli autori ebrei, tranne l'accezione propria da Neusner nella sua opera *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù*, è solo una forma argomentativa con la quale Gesù espone una sua interpretazione della Legge e non per porsi in contrasto con essa.

Di parere contrario è invece la scienza teologica cristiana che vede nell'insegnamento di Gesù, pur nella linea di continuità con la tradizione ebraica, una novità sua propria.

261 J. RATZINGER, BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, cit., p. 155.

262 Cfr. S. BEN-CHORIN, *Fratello Gesù*, cit., pp. 170-174.

263 Cfr. G. BARBAGLIO, *Gesù ebreo di Galilea*, cit., pp. 129-130.

Proprio l'espressione «ma io vi dico» viene interpretata come un porsi di Gesù al di sopra dell'insegnamento tradizionale. Gesù non era solo una persona che si dava autorità, ma agiva anche con autorità e l'espressione «ma io vi dico» è coerente con la sua autorità. Benedetto XVI afferma: «Solo in questo caso può reinterpretare l'ordinamento mosaico dei comandamenti di Dio in modo così radicale come solo il Legislatore – Dio stesso – può fare»²⁶⁴.

Secondo gli autori ebrei contemporanei, l'insegnamento di Gesù corrisponde alla mentalità del suo tempo. Tutte le originalità di Gesù ricorrono pure negli altri maestri. L'unica originalità contenutistica che gli viene concessa da parte di Flusser²⁶⁵, come già accennato, è il comandamento dell'amore per i nemici; un comandamento appartenente alla tradizione biblica che Gesù ampliò. Così pure la predicazione del Regno era una nota comune nel mondo giudaico come attesta la letteratura apocalittica del tempo e le beatitudini, «una dottrina ebraica che si inserisce organicamente nella tradizione dell'ebraismo rabbinico»²⁶⁶. Circa la trasgressione della Legge, particolarmente circa il sabato e la purità culturale, per gli autori ebrei è una deviazione interpretativa cristiana²⁶⁷. Ricorrendo ad analisi filologiche e alla casistica rabbinica essi sostengono che in realtà Gesù rispettò in tutto la Legge.

Di contro possiamo affermare che, pur nella linea di continuità con la tradizione ebraica, Gesù offre un contenuto nuovo e suo proprio.

Circa il comandamento dell'amore possiamo dire che, in realtà, un insegnamento analogo si trovava già sporadicamente nell'ellenismo stoico, nel giudaismo ellenistico e rabbinico, ma non si spinse mai fino a comandare di amare il nemico, contrariamente

264 J. RATZINGER, BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, cit., p. 143.

265 Cfr. D. FLUSSER, *Jesus*, cit., pp. 99-100.

266 S. BEN-CHORIN, *Fratello Gesù*, cit., p. 97.

267 Cfr. D. FLUSSER, *Jesus*, cit., pp. 67-90.

ai testi che si trovano nella letteratura canonica che richiedono odio. È il primo caso storico nel quale l'idea dell'amore per il nemico viene a costituire una norma per una comunità²⁶⁸.

Circa la predicazione del Regno di Dio, all'epoca di Gesù, se ne parlava poco, mentre per Gesù diviene il centro del suo messaggio. La predicazione del Regno era connotata da due caratteristiche tipiche del messaggio di Gesù: la dimensione escatologica del Regno e quella presenziale²⁶⁹. Così a proposito si esprime Merklein: «Gesù osa annunciare alla collettività diseredata una nuova *realtà* di salvezza, posta da Dio, che si esprime nel concetto di "signoria di Dio". La conversione diventa quindi «accoglimento dell'elezione escaologica di Dio». In questo modo «con il concetto di "signoria di Dio" Gesù fa propria un'idea che nell'antico Israele s'incontra piuttosto raramente»²⁷⁰. Certamente le beatitudini s'inseriscono in una lunga tradizione veterotestamentaria, ma in Gesù esse assumono un significato completamente nuovo. Esse sono promesse escatologiche collegate all'annuncio del Regno e connotate cristologicamente in quanto si realizzano nella misura della sequela di Gesù²⁷¹.

Penna osserva acutamente che, riguardo all'osservanza della Legge, Gesù non si presenta esplicitamente come un intollerante verso la Legge: mai invita a non osservarla. Ma è anche vero che non considerò definitiva e assolutamente vincolante la codificazione mosaica. Gesù si comportò con ampia libertà andando al cuore della Legge. L'atteggiamento di Gesù nei confronti della Legge è quello di chi si preoccupa più dei trasgressori che non della trasgressione stessa. Il vero scandalo è il fatto che Gesù riceve i peccatori e mangia

268 Cfr. R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, I vol., cit., pp. 88-92.

269 Cfr. *Ibidem*, pp. 102-113.

270 H. MERKLEIN, *Gesù annunciatore del regno di Dio*, in W. KERN - H.J. POTTMEYER - M. SECKLER (a cura di), *Corso di teologia fondamentale*, II vol., cit., pp. 171-172.

271 Cfr. J. RATZINGER, BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, cit., pp. 87-156.

con loro e, quindi, il suo ridefinire il concetto di peccato e di peccatore non più in relazione all'osservanza della Legge, ma in rapporto diretto e personale con Dio²⁷².

Riguardo al metodo usato, per gli autori ebrei, Gesù non fa altro che comporre una sintesi dei dati biblici presenti nelle Scritture e nella tradizione ed esporla con il metodo del paradosso e del contrasto caro al mondo giudaico²⁷³. Ciò che gli si concede è la capacità creativa della sua esposizione.

Una caratteristica tipica di questa predicazione sono le parabole. Esse, contrariamente al giudizio degli autori ebrei, sono un'espressione tipica dell'insegnamento di Gesù. Infatti vi è una grande dissomiglianza con la tradizione giudaica contemporanea a Gesù per la loro abbondanza ed ampiezza. Così pure vi è una dissomiglianza con la successiva tradizione protocristiana dove è assente quasi del tutto questa tecnica espositiva. Pur ammettendo che non fosse un genere letterario nuovo²⁷⁴, a nessun maestro del giudaismo si attribuiscono mai tante parabole come a Gesù. Così pure nell'Antico Testamento se ne riscontrano molto poche, che assomigliano più ad allegorie che a vere parabole²⁷⁵.

I.3.4.2.4.4. *Eventi pasquali*

La vicenda del processo e della morte di Gesù è un campo investigativo preso in esame dagli autori ebrei in quanto direttamente legata all'accusa di deicidio. Gli autori in questa analisi procedono con un pregiudizio storico ed interpretano i dati con la sola intenzione, ciecamente perseguita, di discolpare gli ebrei dall'accusa di deicidio, sostenuta in passato dagli ambienti cristiani, ma attualmente non più accolta e biblicamente infondata²⁷⁶.

272 Cfr. R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, I vol., cit., pp. 74-88.

273 Cfr. F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., p. 167.

274 Cfr. S. BEN-CHORIN, *Fratello Gesù*, cit., pp. 127-130.

275 Cfr. R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, I vol., cit., pp. 97-101.

276 Cfr. J. RATZINGER, BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Seconda Parte. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, LEV, Città del Vaticano 2011, pp. 208-210.

La contraddittorietà delle fonti evangeliche, secondo gli autori ebrei, non permette di verificare la storicità di questi ultimi eventi. Di certo si sa che Gesù morì crocifisso per mano dei Romani, ma resta il dubbio sull'accusa e sul processo.

Circa la vicenda processuale gli autori avanzano solo delle ipotesi verosimili.

I racconti evangelici narrano di due fasi del processo di Gesù: una fase giudaica e l'altra romana. I Sinottici mettono in evidenza la prima fase, preoccupati di mostrare la radice della condanna religiosa in quanto Gesù si proclama Messia divino. Il Vangelo di Giovanni, invece, sottolinea la fase romana nella quale mostra la matrice politica romana che accondiscende all'intenzione dei sommi sacerdoti di mettere a morte Gesù. Così si esprime Bordoni: «Parlando delle due fasi del processo si deve parlare non di un processo religioso e di uno politico, ma di un processo intentato a Gesù dal "potere religioso" e dal "potere politico" con competenze ed intenti diversi, ma con risultati identici»²⁷⁷.

È prassi corrente tra gli studiosi ebrei contemporanei sottolineare l'estraneità del popolo giudaico nella morte di Gesù. Come già accennato, l'insistenza su questo punto è per allontanare l'accusa di deicidio che fu fonte di innumerevoli ostilità e persecuzioni.

Secondo tali autori la nascente Chiesa volendosi ingraziare il potere di Roma sollevò Pilato dalla responsabilità della morte di Gesù, facendola ricadere sugli ebrei. In linea con la loro interpretazione, dai Vangeli stessi si può dedurre che la responsabilità della morte di Gesù non fu giudaica, ma romana. Secondo il Vangelo di Giovanni, per gli autori ebrei, storicamente la responsabilità della condanna a morte di Gesù è da attribuire ad alcuni esponenti sacerdotali legati al Tempio e non al popolo in quanto tale. Così pure la richiesta di liberazione di Barabba avanzata dal popolo, com'è riportata nel Vangelo di Marco, si deve interpretare non tanto il popolo ebreo, ma alcuni amici di Barabba. Non era quindi la voce del popolo intero, ma di una parte di esso. Riguardo poi all'amplifi-

²⁷⁷ M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, cit., p. 202.

cazione usata dal Vangelo di Matteo con l'espressione "tutto il popolo", ciò è da intendersi non storicamente, in quanto impossibile, ma alla luce dell'esagerazione letteraria frequentemente usata nel suo Vangelo. Così pure l'espressione «il suo sangue ricada su di noi» (Mt 27,25) è da intendersi nel contesto della riconciliazione portata da Gesù, secondo la ben documentata riflessione offerta da J. Ratzinger²⁷⁸.

Se questo è accettabile, ciò che invece non è sostenibile riguarda l'insistenza di eludere la matrice religiosa della condanna a morte di Gesù, come ha evidenziato Bordoni²⁷⁹.

A ciò si deve aggiungere che le diversità tra i racconti dei Vangeli stanno proprio a testimoniare la loro attendibilità in quanto frutto di testimoni degli eventi pasquali, quindi del processo e della condanna a morte di Gesù, e non di una copiatura di un testo unico.

La morte di Gesù per gli autori ebrei è disgiunta dalla sua predicazione. Il voler attribuire un valore complessivo all'intera vita di Gesù, morte compresa, è una elaborazione posteriore ad opera dei cristiani bisognosi di giustificare l'evento di una morte violenta come parte di un disegno salvifico. La morte di Gesù fu il suo tragico sbaglio ed interruppe la sua missione che rimase incompiuta come afferma Ben-Chorin: «Nell'ottica ebraico-storica, la fine di Gesù costituisce dunque un tragico fallimento»²⁸⁰. In conclusione, gli autori attestano che, in fondo, il vero responsabile della morte di Gesù fu Gesù stesso e Vermes addita alla vicenda del rovesciamento dei banchi dei cambiavalute nel Tempio in prossimità alla festività pasquale la causa scatenante²⁸¹.

Di rimando, seguendo la riflessione di Bordoni, si osserva che gli studiosi ebrei non accolgono il significato e l'intenzionalità salvifica della morte di Gesù e neppure la

²⁷⁸ Cfr. J. RATZINGER, BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Seconda Parte*, cit., pp. 189-225.

²⁷⁹ Cfr. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, cit., pp. 200-204.

²⁸⁰ S. BEN-CHORIN, *Fratello Gesù*, cit., p. 46.

²⁸¹ Cfr. G. VERMES, *I volti di Gesù*, cit., pp. 320-322.

contestualizzano nella visione espiatrice-prophetica che ha caratterizzato tutta la sua vita: «Questo evento escatologico porta a compimento l'instaurazione del Regno predicato ed anticipato nella missione di Gesù e così l'accento cade sugli aspetti fondamentali di misericordia e di perdono: esso appare come *l'evento della grazia aperta a tutti*»²⁸². Voler disgiungere la morte di Gesù dalla sua predicazione è commettere un errore metodologico, non volendo cogliere il legame di unità e di continuità tra i gesti ed il messaggio di Gesù e la sua morte in croce. I fatti non sono di per sé semplicemente fatti, ma esprimono un'intenzionalità che non si può eludere. Il concetto di una morte per sbaglio contrasta sostanzialmente con l'idea che Gesù aveva di se stesso a servizio del Regno sul modello profetico che si dona per il popolo e si oppone alla concezione cristiana di una morte salvifica e della figura di Gesù padrona degli eventi.

Per quanto concerne la risurrezione, gli autori ebrei la considerano frutto di un'allucinazione collettiva dei discepoli o di una razionalizzazione della tragedia vissuta. Per Ben-Chorin essa non è altro che una giustificazione del fatto che non trovarono più la salma di Gesù²⁸³. Se questa è la posizione degli studiosi ebrei, ne consegue che i racconti della tomba vuota e delle apparizioni del Risorto sono privi di valore storico. Si passa dall'esperienza concreta ad un piano del sentimento interiore. Per Vermes «il "reale miracolo di Pasqua" [consiste] non in un cambiamento di Gesù, ma nella metamorfosi dei discepoli»²⁸⁴. La tomba vuota è il punto di partenza per la credenza nella risurrezione, per cui essa da congettura diventerà mito²⁸⁵. In più, il fatto della risurrezione, non potendo essere verificato, non è storicamente attendibile. Ciò che viene concesso dagli autori è l'idea della risurrezione intesa come ricordo. La risurrezione diventa memoria,

282 M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, cit., p. 207.

283 Cfr. S. BEN-CHORIN, *Fratello Gesù*, cit., p. 303.

284 G. VERMES, *Gesù l'ebreo*, cit., p. 47.

285 Cfr. F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., p. 200.

un fatto storico e sentimentale: «Malgrado il colpo violento assestato ai suoi seguaci dalla sua esecuzione capitale, questi si convinsero presto che Gesù non era morto ma continuava a vivere [...] Attendendo il suo ritorno imminente nella gloria [...] e assistiti [...] dal genio straniero di Paolo di Tarso, essi continuarono con entusiasmo quella che credevano essere la missione di Gesù [...] e fondando la religione che conosciamo come cristianesimo»²⁸⁶.

Anche qui bisogna ripetere che per gli autori presi in esame l'idea di risurrezione non è accettabile e di conseguenza i dati evangelici che ne parlano sono inattendibili.

A ciò si deve aggiungere che nell'analisi proposta dagli autori circa la risurrezione, come fa notare Testaferri, mancano i confronti con i testi contemporanei a Gesù che avrebbero dato risalto, per lo meno, all'originalità e alla novità dell'idea di risurrezione: «Se non altro sarebbe emersa la sostanziale differenza fra i resoconti evangelici e le idee dominanti nel mondo contemporaneo, a prova di una certa autentica stranezza»²⁸⁷.

L'errore che commettono gli autori ebrei è il punto di partenza dell'indagine, cioè quello di partire dalla tomba vuota per negare la risurrezione; in realtà per valutare l'evento della risurrezione bisogna partire dalla testimonianza delle apparizioni, che perdura nel tempo in un ambiente ostile, e la conversione dei discepoli dallo scoraggiamento alla certezza; una testimonianza avvalorata dall'insostenibilità del furto di un morto per le norme culturali ebraiche. La stessa varietà dei racconti della risurrezione sono segni che la risurrezione è un evento storico conoscibile attraverso i segni che ha lasciato in chi ne è stato testimone. Proprio per questo si può affermare che l'evento della risurrezione è un evento metastorico, ma non storico. Secondo Bordoni la risurrezione è un fatto oggettivo che appartiene alla realtà storica che si evince nell'esperienza di coloro che lo hanno visto risorto: «la sua notizia [della risurrezione] è verificabile solo per via di "testi-

286 G. VERMES, *La religione di Gesù l'ebreo*, cit., p. 257

287 F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., p. 203.

monianza” di coloro che lo “hanno visto” ed “hanno creduto” [...] È necessario quindi ammettere che la fede pasquale è stata suscitata da una causa esterna all’atto stesso di fede dei discepoli»²⁸⁸. Sulla stessa linea pure Penna afferma: «Anzi, dire che Gesù è risorto equivale a riconoscere che *egli* significa qualcosa per la vita di chi lo dice. E questo *egli* comprende ormai tutti gli stadi della sua esistenza: di quella terrena, in cui fino alla morte ha mostrato che cosa significhi amare, e di quella gloriosa, che lo fa nostro Signore ma anche nostro Contemporaneo fino alla fine dei tempi. Egli ormai è tutto questo: tutti questi stadi contribuiscono a definirlo. E tutto ciò che egli è ha importanza per chi lo riconosce nella fede. Ma va ammesso che storicamente è stata la sua risurrezione ad aprire l’accesso per la rivalutazione di tutto ciò che egli era stato nella sua vita terrena fino alla croce»²⁸⁹.

I.4. CONCLUSIONE DEL PRIMO CAPITOLO

Circa le conclusioni finali del primo capitolo ci si riallaccia ad alcune considerazioni elaborate sinteticamente da Testaferri²⁹⁰, per condensare l’abbondante materiale passato in rassegna in questa prima tappa dello studio.

Negli ultimi decenni il panorama teologico si trova di fronte ad una costante e abbondante produzione di materiale circa l’ebraicità di Gesù. Ciò infatti caratterizza l’attuale ricerca ebraica e cristiana.

Valutando nell’insieme alcune opere degli ebrei più rinomati nel campo di questa ricerca, che sono tuttora riconosciuti come punti di riferimento, si può giungere ad alcune conclusioni condivise.

In primo luogo, il tentativo degli autori presi in esame è di riportare Gesù nel suo contesto ebraico originale, a volte in polemica con la Chiesa, rea di averlo sottratto al suo

288 M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, cit., pp. 219-220.

289 R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, I vol., cit., p. 221.

290 Cfr. F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, cit., pp. 204-214.

ambiente naturale e trasformato nel Cristo. C’è un’unanimità nell’affermare che Gesù possiede un’originalità, ma non è “sostanziale”, bensì circostanziale, secondo la constatazione suggerita da Testaferri. Gesù rimane però un ebreo con caratteristiche simili ai carismatici e taumaturghi del suo tempo. Di tutto ciò che la Chiesa ha considerato originale o che così appare dai testi evangelici, gli autori ne sottolineano la normalità e la consonanza con l’ambiente giudaico. Gesù risulta così essere un interprete dell’ebraismo, ma non un innovatore. Secondo l’interpretazione cristiana l’analisi ebraica di Gesù non risulta comunque un ostacolo per la fede cristiana, la quale vede nella normalità di Gesù la profondità del mistero dell’incarnazione. Per il cristiano l’originalità sta proprio in questo mistero del Dio che si è fatto uomo.

In secondo luogo, la morte di Gesù per gli autori ebrei è il confine ultimo della sua vicenda storica mentre la risurrezione è frutto delle attese dei discepoli, non vera realtà storica. Su questo punto l’interpretazione ebraica si ferma in quanto non vi trova nessun supporto storico, non tenendo presente la validità della testimonianza dei discepoli ai quali apparve vivo e il fatto effettivo del loro cambio da paurosi discepoli in coraggiosi testimoni e missionari. Il fatto stesso che nei Vangeli non viene descritta la risurrezione dovrebbe essere una prova a sostegno della storicità dell’evento, come giustamente osserva Testaferri. I Vangeli tacciono perché nessuno ha assistito all’evento di risurrezione; se fosse un mito sarebbe stato descritto. La teologia cristiana afferma che la fede nella risurrezione di Gesù fu causata da un evento storico vissuto dai discepoli, non il contrario. Su questo punto troviamo negli autori ebrei una posizione apologetica preconcepita.

In terzo luogo, per i giudei il Gesù della storia è diverso dal Cristo della fede. Il cristianesimo, pur prendendo origine dalla matrice giudaica, venendo in contatto con la cultura ellenica ha subito una deformazione che lo ha portato ad un progressivo distacco fino a diventare una religione diversa. Chi provocò questa trasformazione fu la Chiesa per esigenze di autoreferenzialità così da trasformare il Gesù storico nel Cristo della fede, una

trasformazione che viene considerata come una deformazione mitologica. Ne consegue che per gli ebrei non è possibile unire il Gesù con il Cristo, ma tra di loro permane una sostanziale differenza. Ricorrere al Gesù ebreo per fondare la propria fede come fa la Chiesa, per loro non è sostenibile. Così il popolo ebreo, al quale appartiene Gesù secondo la carne, è distante dalla Chiesa alla quale appartiene il Cristo disincarnato. Da qui l'ostilità nei confronti del popolo ebraico. Questa conclusione, però, non tiene conto della contraddizione metodologica degli autori ebrei. Testaferri fa risaltare che se da un lato si afferma che i Vangeli furono scritti dalla Chiesa per un pubblico credente e risultano imbevuti di teologia cristiana, dall'altro gli autori ebrei accolgono la loro testimonianza come storicamente valida. Seguendo Testaferri, bisogna ribattere che questa distanza tra il Gesù storico e il Cristo della fede, ingiustamente attribuita all'opera di Paolo, i cui scritti sono più antichi dei Sinottici, non è sostenibile in quanto verrebbe a mancare il nesso storico che renderebbe accessibile la figura storica di Gesù. Di fatto esiste solo il Gesù storico raccontato dalla Chiesa.

In quarto luogo, ne consegue che le analisi degli autori ebrei, partendo da posizioni preconcepite, giungono a considerare i titoli cristologici come una costruzione posteriore della teologia cristiana per sostenere la figliolanza divina di Gesù. Per loro Gesù non fu il Messia e non si considerò tale, tanto meno si considerò il Figlio di Dio. La Chiesa ha dato un senso a certe affermazioni che, in realtà, in ebraico corrispondono a significati di uso quotidiano, certamente non indicano una realtà trascendente. Tale giudizio non prende però in considerazione il processo storico di evoluzione interno della fede cristiana e l'elaborazione temporale degli stessi titoli che esige un trattamento differenziato, come puntualizza Testaferri. Per gli ebrei non esiste una cristologia implicita e pertanto la loro ricerca si ferma al solo significato letterale in uso al tempo di Gesù, tralasciandone ogni intenzionalità.

Le conclusioni sopra esposte, al di là dei singoli risultati, in ultima analisi hanno creato, e

creano tuttora, un clima di apertura circa la persona di Gesù da parte del mondo ebraico. Parlare oggi di Gesù tra gli ebrei è possibile, anzi la ricerca su di lui aiuta a riscoprire il valore proprio della tradizione ebraica ed aiuta i cristiani a riscoprire le radici della fede cristiana. Se questo ha influssi benefici sul cristianesimo, come già accennato, e permette un avvicinamento critico tra il popolo ebraico e la Chiesa, tra ebraismo e cristianesimo nella ricerca della matrice comune e nel rispetto delle differenze, apre anche la possibilità che gli ebrei accolgano Gesù come il Messia promesso senza per questo abbandonare la propria identità ebraica, anzi partendo proprio da essa. Così infatti afferma Neusner: «Per duemila anni entrambe le parti [giudaismo e cristianesimo] si sono reciprocamente ignorate [...]. Perciò perché dovremmo preoccuparci di cominciare proprio ora una discussione rimandata per quasi duemila anni? [...] Dovremmo preoccuparcene [...] perché nei diversi cristianesimi di questo paese [USA], ce n'è uno che si definisce giudaismo, "giudaismo messianico", che osserva (in tutto o in parte) il giudaismo e crede anche che Gesù sia il Cristo [...] Allo stesso tempo, i cristiani sono attirati verso il giudaismo [...] il cristianesimo li porta al Sinai ("L'Antico Testamento") che, per alcuni, si rivela essere l'unica destinazione. Così da entrambe le parti assistiamo in questi giorni non solo all'incontro di vicini, ma anche alla pretesa di incontrarsi nella casa dello stesso Israele»²⁹¹.

Alla domanda che si è posta nell'introduzione circa le ragioni per le quali solo in questi ultimi decenni il fenomeno ebreo-messianico ha potuto diffondersi su scala internazionale, si è risposto mostrando l'esistenza di una nuova presa di coscienza di un clima ecclesiale, dottrinale e culturale odierno aperto allo studio dell'ebraicità della persona di Gesù.

Avendo acquisito le ragioni della possibilità del dialogo ebreo-cristiano sulla ebraicità di Gesù, ora resta da affrontare un'altra domanda e cioè se l'attuale presenza del movimento ebreo-messianico è un fatto nuovo o se si tratta di una ricomparsa delle prime

291 J. NEUSNER, *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù*, cit., pp. 23-24.

comunità ebraiche credenti in Gesù. Ciò obbliga ad una rivisitazione storica delle origini del cristianesimo.

II. LA FRATTURA ORIGINARIA TRA GIUDEI E CRISTIANI

«Lo scisma tra Israele e la chiesa di Gesù – che è essenzialmente e prima di tutto *uno scisma intra-giudaico* – è alla base di tutti gli scismi seguenti tra le diverse chiese cristiane. Esso è il mistero e la ferita più grave che affligge la storia, e non solo quella religiosa, dell'umanità: la storia d'Israele, come quella delle genti. [...] Le conseguenze più gravi di questo scisma le subì nei primi secoli dell'era comune, la chiesa della Circoncisione, la quale, come il suo Maestro e Signore, pagò con la sua scomparsa visibile la generosa apertura di cuore e di braccia con cui aveva accolto nel suo seno i credenti in Gesù provenienti dalla gentilità. La *chiesa della Circoncisione* era e rimane, infatti, il luogo dove la benedizione di Abramo viene messa in circolazione tra le genti (cf. *Gen* 12,1-3; 18,18-19; *At* 3,25-26; *Gal* 3,6-9; ecc.); dove la ricostruzione del muro della separazione tra Israele e i Gentili diviene più insostenibile; il luogo dove l'inimicizia abbattuta e la pace fatta tra I DUE diventa una nuova umanità riconciliata con Dio in UN SOLO Corpo, per mezzo della croce del Messia Gesù - *SHALOM* (cf. *Ef* 2,11-12)»²⁹².

Prendendo spunto dalle affermazioni di Francesco Rossi de Gasperis, nel presente capitolo, si vogliono individuare quali siano le radici storiche della frattura originaria tra giudei e cristiani, cercando di evidenziare in modo particolare la complessa problematica del giudeo-cristianesimo dei primi quattro secoli della Chiesa, un fenomeno che attualmente si sta ripresentando con sempre maggior forza. Il termine «giudeo-cristiani», come osserva Piero Stefani, seppur caratterizzato da molte accezioni e da diverse sfumature, è nato soltanto a separazione avvenuta: «la parola è assente nel vocabolario delle origini e sarebbe [...] risultata incomprensibile ai primi esponenti della "Chiesa madre di Gerusalemme". Essi erano e si consideravano semplicemente

292 F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, cit., pp. 77-78.

degli ebrei che credevano che Gesù fosse il Messia d'Israele»²⁹³. La stessa affermazione vale per un'altra espressione che verrà adoperata, *protoscisma*²⁹⁴, che sta ad indicare la separazione dei cristiani dagli ebrei. La «retroproiezione», usando le espressioni di Stefani, è deliberata ed è di carattere teologico e spirituale in quanto della prima scissione, considerata la radice di tutte le altre, si può parlare unicamente a partire da quelle successive. Già negli anni Sessanta Karl Barth professò l'esistenza di un unico vero problema ecumenico, quello relativo al rapporto tra le chiese e il popolo d'Israele²⁹⁵. Sulla stessa scia Rossi de Gasperis afferma: «Il dialogo ecumenico mi sembra simile al dialogo tra fratelli o tra chiese sorelle, che non arrivano a rispettarsi, ad accettarsi e ad

293 P. STEFANI, *Prefazione*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, Morcelliana, Brescia 2010, p. 7.

294 I termini "protoscisma", "scisma originale" o "primo scisma" in riferimento alla separazione tra la Chiesa e la Sinagoga sembrano essere ormai di dominio pubblico. Oltre a Stefani e Rossi de Gasperis, ne fanno un largo uso molti altri teologi, storici e biblisti. Il Card. Roger Etchegaray afferma: «Ma noi, ebrei e cristiani, che lo si voglia o no, prima o poi siamo costretti a chiederci davanti al mondo come assumere insieme questa lacerazione interna che c'è fra di noi, questa lacerazione che è tutta nostra e che ha provocato il primo scisma, quello che un esegeta (Claude Tesmontant) ha chiamato "il prototipo degli scismi" dentro il corpo unico della famiglia di Dio? Perché, gli uni e gli altri, siamo i soli a poter annunciare la Parola divina rivolta a tutti gli uomini, siamo anche sospesi insieme alla stessa Parola e testimoni di una stessa promessa per l'umanità intera. In questo senso, anche il futuro del movimento ecumenico fra le diverse Chiese cristiane è legato alla consapevolezza che il legame con l'ebraismo è il test della fedeltà del cristianesimo allo stesso Dio». R. ETCHEGARAY, *Perché la fede cristiana ha bisogno del giudaismo*, in *Tertium Millennium* 5 (1997): http://www.vatican.va/jubilee_2000/magazine/documents/ju_mag_01111997_p-24_it.html. Il Card. Jean-Maria Lustiger in riferimento alle divisioni storiche all'interno della Chiesa ribadisce sulla stessa scia che ci sono due particolari rotture che possono essere designate per analogia come "scismi", la prima, detta "protoscisma" è la rottura tra il cristianesimo ed il giudaismo, di cui le tragiche conseguenze millenarie sono ben note, e la seconda è lo "scisma" tra la fede e la ragione. Quello che poteva sembrare il trionfo della ragione ha portato alle nefaste forme totalitarie del nazismo e dello stalinismo fino a porre fine al "proto-scisma" con l'annientamento dei Giudei. Cfr. J. M. LUSTIGER, *L'Europe et l'écuménisme*, in *Études* 12 (2004), pp. 637, 641. Il Card. Carlo Maria Martini da parte sua parla di una "ferita non guarita" del primo scisma. Cfr. C. M. MARTINI, *Israele, la radice santa*, Vita e Pensiero, Milano 1993, p. 47. Similmente Giancarlo Bruni definisce il processo di demarcazione tra la Chiesa e la Sinagoga come la "frattura originaria" o *protoscisma*. L'autore afferma: «Dall'*et-et* – l'Israele-uno, in forma giudaico rabbinica e giudaico cristiana – si passa all'*aut-aut*, all'alterità Israele-Chiesa, al punto da costringere un giudeo cristiano all'alternativa di "cessare di essere ebreo o di essere cristiano". [...] Protoscisma, questo tra ebraismo rabbinico e ebraismo messianico, nato all'interno d'Israele, e tale da coinvolgere la Chiesa nata dai pagani. Frattura originaria, cifra di una rottura che in seguito diventerà perdita da parte della Chiesa etnico-cristiana della Chiesa giudeo-cristiana, e con essa smarrimento dell'ultimo punto di riferimento significativo a Israele». Cfr. G. BRUNI, *Memoria d'Israele e profezia di comunione*, in *Theotokos* 8 (2000), pp. 868-869.

295 La famosa frase di Barth viene riportata da F. MUSSNER che nel suo libro *Jesus von Nazareth im Umfeld Israel und der Kirche. Gesammelte Aufsätze*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, alla p. 286 scrive: «Die Ökumene scheint aufs erste ein innerchristliches Thema zu sein. Doch Karl Barth, der große reformierte Theologe, hat bemerkt: "Die ökumenische Bewegung wird deutlich vom Geiste des Herrn getrieben. Aber wir sollen nicht vergessen, daß es schließlich nur eine tatsächlich große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehung zum Judentum"». Nella nota Mussner sostiene che secondo un testimone oculare, K. Barth pronunciò queste parole in occasione della sua visita nel Segretariato vaticano per l'Unità dei Cristiani durante la visita di sei giorni a Roma nell'autunno del 1966.

avere una reciproca stima l'una dell'altra, perché esse hanno eliminato la madre. Fratelli e sorelle non si possono mettere d'accordo se non recuperano una stima prevalente dei propri genitori e della loro origine comune»²⁹⁶.

Nel seguente capitolo si tenterà di intraprendere un approccio storico, individuando alcune dinamiche dell'inizio di «un processo in virtù del quale un movimento nato all'interno dell'ebraismo è diventato, con il trascorrere del tempo, un sistema religioso a sé stante ad un tempo contrapposto ad Israele e ad esso perennemente legato»²⁹⁷. Ci si concentrerà quindi principalmente sul fenomeno giudeo-cristiano delle origini al fine di poter contestualizzare il movimento ebreo-messianico odierno e per poter rispondere sia alle affermazioni di alcuni studiosi, che vedono in esso «un esempio significativo delle ibridazioni attualmente in atto anche tra tradizioni religiose che parevano ormai separate da un muro invalicabile»²⁹⁸, sia alla domanda se esso costituisce una comparsa o piuttosto una ricomparsa del "resto di Israele" e sia alla problematica dell'innesto gentile nella radice ebraica (cfr. Rm 11,17-21).

Partendo dal tentativo di definire e descrivere in termini generali il giudeo-cristianesimo dei primi secoli (primo paragrafo), nel secondo paragrafo si cercherà di riassumere i risultati della ricerca più recente circa le ragioni della prima separazione dei cristiani dai giudei. Infine, nell'ultimo paragrafo, ci si soffermerà sulla separazione tra l'*Ecclesia ex gentibus* e l'*Ecclesia ex circumcissione*.

II.1. TRATTI CARATTERISTICI DEL GIUDEO-CRISTIANESIMO

In questo paragrafo vengono presentati diversi tentativi di definizione del giudeo-

296 F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, cit., p. 473.

297 P. STEFANI, *Prefazione*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., pp. 7-8.

298 G. FILORAMO - C. GIANOTTO (a cura di), *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo. Atti del Colloquio di Torino (4-5 novembre 1999)*, Paideia, Brescia 2001, p. 10.

cristianesimo ad opera dei diversi studiosi cercando di delinearne alcuni suoi tratti specifici quanto alla produzione letteraria, alla dottrina e all'organizzazione.

II.1.1. Tentativi di definizione

Come si è già accennato il termine “giudeo-cristiani” è tardivo ed è un neologismo forgiato nel secolo XIX da uno studioso delle origini del cristianesimo, a cui i diversi autori fanno riferimento, Ferdinand Christian Baur, che, nel suo famoso articolo del 1831, per primo ha affrontato la tematica della “cristianità giudaica”²⁹⁹. Per indicare i fedeli provenienti dal giudaismo, sia Paolo, come per tutto il Nuovo Testamento, che i Padri della Chiesa, si usava solamente l'espressione *ioudaios* “giudei”; mentre l'appellativo *christianos* “cristiani”, riportato in Atti degli Apostoli, indicava i fedeli provenienti dal paganesimo, i quali «ad Antiòchia per la prima volta [...] furono chiamati cristiani» (At 11,26)³⁰⁰.

La definizione del fenomeno è stata dibattuta da molti studiosi che si richiamano a vicenda; da Hans-Joachim Schöps³⁰¹, che lo restringe in sostanza alla setta degli ebioniti, a Jean Daniélou che invece tende a chiamare giudeo-cristiano tutto ciò che non è ellenistico³⁰², ponendo accanto sia gruppi ortodossi che numerosi movimenti eterodossi. Durante il *Colloque de Strasbourg* (23-25 aprile 1964)³⁰³, vennero suggeriti come criteri di definizione alcuni aspetti ritenuti più caratteristici del giudeo-cristianesimo quali

299 Cfr. F. C. BAUR, *Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des paulinischen und petrinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom*, in *Tübinger Zeitschrift für Theologie* 4 (1831), pp. 61-206; cfr. anche: S. C. MIMOUNI, *Pour une définition nouvelle du judéo-christianisme ancien*, in *New Testament Studies* 38 (1992), p. 167.

300 Cfr. I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV secolo. Reazione - Influssi*, Franciscan Printing Press, Gerusalemme 1982, p. 31.

301 Cfr. H. J. SCHÖPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*. J. B. Mohr, Tübingen 1949, IDEM, *Das Judenchristentum*, Francke, Bern - München 1964; cfr. anche: G. Filoramo - C. Gianotto, *Verus Israel*, cit., pp. 9-18.

302 Cfr. J. DANIELOU, *La Teologia del giudeo-cristianesimo*, cit., pp. 79-131.

303 Cfr. M. SIMON (a cura di), *Aspects du Judéo-Christianisme. Travaux du Centre D'Etudes Supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg*, Presses Universitaires de France, Paris 1965.

l'osservanza delle tradizioni giudaiche, a prescindere dall'origine nazionale, e gli elementi dottrinali propri³⁰⁴. Gli studiosi del *Colloque de Strasbourg* identificarono i giudeo-cristiani come «settari inoffensivi», fedeli osservanti delle tradizioni giudaiche e come coloro che «facevano dell'osservanza dei costumi giudaici un criterio di discriminazione e dal cui ambiente sarebbero uscite le *Pseudo-Clementine*»³⁰⁵.

Tra gli studiosi che per primi cercarono di fornire una definizione bisogna accennare a Daniélou, uno dei pionieri dello studio del cristianesimo delle origini, che si è soffermato a lungo sul legame culturale con il giudaismo. Lo studioso distingue tre accezioni del termine che può indicare, in senso eterodosso, un gruppo intermedio tra ebrei e cristiani, composto da ebrei che hanno riconosciuto in Cristo un profeta o un messia, ma non il Figlio di Dio; oppure, in senso ortodosso, la comunità cristiana di Gerusalemme, avente Giacomo come riferimento principale, dispersa dopo la caduta di Gerusalemme nel 70 d.C., talvolta chiamata con il nome di *nazorei*; una terza interpretazione del giudeo-cristianesimo molto vasta, invece, include una forma di pensiero cristiano che non comporta legami con la comunità ebraica, ma si esprime attraverso schemi culturali del giudaismo apocalittico diffuso in tutto il bacino mediterraneo fino alla metà del II secolo³⁰⁶.

Marcel Simon ha proposto come criterio distintivo per la definizione del fenomeno l'osservanza della Legge mosaica che va al di là del minimo fissato dal “decreto apostolico”

304 Cfr. M. SIMON (a cura di), *Aspects du Judéo-Christianisme. Travaux du Centre D'Etudes Supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg*, cit., p. 185; J. DANIELOU, *Bulletine d'histoire des origines chrétiennes*, in *Recherches de Science Religieuse* 55 (1967), pp. 88-89;

305 I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV secolo*, cit., pp. 31-32.

306 Cfr. L. CIRILLI, *Il problema del giudeo-cristianesimo*, in J. DANIELOU, *La Teologia del giudeo-cristianesimo*, EDB, Bologna 1974, pp. XVII-XVIII; cfr. anche: L. SEMBRANO, *Tra Gerusalemme e Roma: Antiochia alle origini del cristianesimo*, in D. GARRIBBA - S. TANZARELLA (a cura di), *Giudei o cristiani?*, cit., p. 139. Con la concezione di J. Daniélou concorda A. Grillmeier facendo coincidere anche lui il fenomeno con la diffusione di modi di pensare ed operare secondo le categorie religiose e culturali giudaiche nel mondo cristiano. Cfr. A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I vol., tomi I-II: *Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, Paideia, Brescia 1982, pp. 188ss.

di Atti 15³⁰⁷, ponendo l'accento sul dato religioso e culturale. I giudeo-cristiani per Simon sarebbero quindi coloro che si sentono e vogliono essere allo stesso tempo ebrei e cristiani, nelle diverse manifestazioni della vita religiosa³⁰⁸, con le rispettive pratiche e comportamenti.

Nel 1976, Bruce J. Malina ha fornito un suo contributo sulla questione distinguendo tra "Christian Judaism" e "Jewish Christianity"³⁰⁹; nel 1978 Stanley K. Riegel ha distinto tra "Judaean-Christianity", "Jewish Christianity" e "Judaistic Christianity" o "Judaic Christianity"³¹⁰; nel 1982 Robert Murray ha suggerito invece di utilizzare i termini "Hebrews" e "Hebraistic" per designare i giudeo-cristiani e il giudeo-cristianesimo³¹¹.

Manlio Simonetti concorda essenzialmente con la definizione di giudeo-cristiani proposta da Simon, considerando i giudei-cristiani come coloro che credono che Gesù è il Messia promesso dall'Antico Testamento al popolo d'Israele e osservano rigidamente i precetti legali e culturali giudaici³¹².

La novità nel campo della definizione è stata introdotta da Simon C. Mimouni, il quale considera in senso ampio il giudeo-cristianesimo come un insieme di gruppi inseriti nel giudaismo pluralistico del I secolo, costituito dai cristiani di origine giudaica che hanno riconosciuto la messianicità di Gesù, hanno riconosciuto o non hanno riconosciuto la

307 Cfr. M. SIMON, *Réflexions sur le judéo-christianisme*, in J. NEUSNER (a cura di), *Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults: Studies for Marton Smith at Sixty*, vol. II, Brill, Leiden 1975, p. 57.

308 Cfr. IDEM, *Problèmes du judéo-christianisme*, in M. SIMON (a cura di), *Aspects du Judéo-Christianisme. Travaux du Centre D'Etudes Supérieures Spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg*, cit., pp. 1-17; cfr. anche: L. SEMBRANO, *Tra Gerusalemme e Roma: Antiochia alle origini del cristianesimo*, in D. GARRIBBA - S. TANZARELLA (a cura di), *Giudei o cristiani?*, cit., p. 139.

309 Cfr. B. J. MALINA, *Jewish Christianity or Christian Judaism: Toward a Hypothetical Definition*, in *Journal for the Study of Judaism* 7 (1976), pp. 46-57.

310 Cfr. S. K. RIEGEL, *Jewish Christianity: Definition and Terminology*, in *New Testament Studies* 24 (1978), pp. 410-415.

311 Cfr. R. MURRAY, *Jews, Hebrews and Christians: some Needed Distinctions*, in *Novum Testamentum* 3 (1982), pp. 194-208.

312 Cfr. M. SIMONETTI, *Il giudeocristianesimo nella tradizione patristica*, in A. STRUS (a cura di), *Tra giudaismo e cristianesimo. Qumran - Giudeocristiani*, LAS, Roma 1995, p. 119.

divinità del Cristo, ma comunque tutti continuano ad osservare la *Torah*³¹³.

Successivamente Andrzej Strus ha accettato la definizione di Mimouni precisando il "concetto di osservanza della Legge" intesa come un persistere delle categorie giudaiche nella teologia, con un comportamento religioso e sociale meno intransigente nei confronti delle prescrizioni³¹⁴.

Questa breve rassegna delle definizioni più significative del giudeo-cristianesimo e dei giudeo-cristiani fa emergere una certa difficoltà degli studiosi nel definire questo fenomeno della Chiesa antica. A questo punto sembra utile riportare il tentativo di riassumere le varie posizioni proposto da Prosper Grech: «Il significato più largo comprenderebbe tutti i cristiani convertiti dal giudaismo in qualsiasi periodo [...] Un cerchio più ristretto comprenderebbe quei cristiani che di fatto persistevano nell'osservanza della Legge in tutto il suo rigore, senza volere imporla sugli etnico-cristiani [...] In un cerchio ancora più ristretto troviamo l'area dei giudeo-cristiani avversari di Paolo che sottolineavano la necessità dell'osservanza da parte di tutti della *Torah* (e forse anche della *halakâ*) per la salvezza. In ultimo abbiamo i giudeo-cristiani eterodossi che rifiutano la figliolanza divina di Cristo e sfociano nell'ebionismo»³¹⁵.

II.I.I.I. Giudeo-cristianesimo ortodosso ed eterodosso³¹⁶

Per quanto riguarda le pratiche religiose i gruppi giudeo-cristiani non si distinguevano

313 Cfr. S. C. MIMOUNI, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Cerf, Paris 1998, p. 15 dove l'autore scrive: «Le judéo-christianisme ancien est une formulation récente désignant des chrétiens d'origine juive qui ont reconnu la messianité de Jésus, qui ont reconnu ou qui n'ont pas reconnu la divinité du Christ, mais qui tous continuent à observer la Torah». Cfr. anche: IDEM, *Pour une définition nouvelle du judéo-christianisme ancien*, cit., p. 166.

314 Cfr. A. STRUS, *Cristiani di origine giudaica: un'esperienza sepolta? Dati archeologici ed apocrifi*, in A. STRUS (a cura di), *Tra giudaismo e cristianesimo*, cit., p. 90.

315 P. GRECH, *Il giudeo-cristianesimo: lo stato della questione*, in *Ricerche Storico Bibliche* 15/2 (2003), pp. 18-19.

316 Doveroso è qui il riferimento a H. J. SCHÖPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, cit., dove il giudeo-cristianesimo viene preferenzialmente identificato con la setta degli ebioniti e a J. DANIELOU con la sua *Théologie du judéo-christianisme*, Desclée, Paris-Tournai 1958; ed. italiana: *La Teologia del giudeo-cristianesimo*, cit. Quello che Schöps ha fatto per il giudeo-cristianesimo eterodosso, Daniélou cerca di operarlo per quello ortodosso.

molto tra di loro, essendo tutti attaccati alla Legge mosaica e alle tradizioni. Bisogna tuttavia osservare la difficoltà nel precisare il contenuto pratico di alcune norme visto che il giudaismo del I secolo era molto variegato e caratterizzato da svariate interpretazioni dei precetti legali. Li specificava, invece, l'opinione che avevano sulla persona di Gesù di Nazaret. Igino Grego li divide secondo questo criterio in due grandi gruppi: gli ebioniti e i nazareni³¹⁷.

Oltre agli ebioniti e alle altre correnti cristiane di origine giudaica, Bellarmino Bagatti³¹⁸ elenca le sette dei sampsei, degli arcontici, degli audiani, dei messalini e degli ofiti³¹⁹, spesso influenzate dall'atmosfera di agitazione politico-messianica della società giudaica del tempo. Essi erano giudeo-cristiani che ritenevano Gesù di Nazaret un profeta, un messia, ma non il Profeta, il Messia, il Signore³²⁰.

Differentemente si ponevano i seguaci della comunità cristiana di Gerusalemme con tendenze proprie. Era una comunità ortodossa che riconosceva in Gesù di Nazaret il Messia, il Signore, il Figlio di Dio. I membri di questa comunità venivano chiamati nazareni ed erano considerati "ebrei credenti" a differenza di tutti gli altri giudeo-cristiani etichettati come eretici. Fino al 70 d.C. la comunità godeva di una grande autorevolezza grazie alla personalità di Giacomo, fratello del Signore, che ne era il capo. Già riverito

317 Cfr. I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV secolo*, cit., p. 32. Alcuni aggiungono anche il gruppo degli elcasaiti o elcasaiti imparentato alla setta ebionita anche se la loro storicità è messa in dubbio. Sembra che sia realmente esistito solamente un libro "di Elcasai" ma anche esso lontano dalla tradizione giudeo-cristiana nel senso inteso in questa dissertazione. Per la stessa divisione opta Grech. Cfr. P. GRECH, *Il giudeo-cristianesimo: lo stato della questione*, cit., pp. 14-15.

318 Bellarmino Bagatti (1905-1996) è uno dei pionieri nel campo dell'archeologia cristiana in Terra di Israele e nello studio del giudeo-cristianesimo. Le sue ricerche circa la Chiesa primitiva giudeo-cristiana di cui parla il Nuovo Testamento e la letteratura patristica e i suoi scavi hanno mostrato che i luoghi di culto delle comunità cristiane si succedettero sul medesimo posto fin dai primissimi decenni dell'era cristiana. Il suo contributo, per anni tenuto in secondo piano a causa di motivazioni politico-religiose con lo Stato di Israele, attualmente è stato rivalutato e apprezzato da molti studiosi.

319 Circa le diverse sette nel giudeo-cristianesimo dei primi secoli cfr. B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol.: *Le comunità giudeo-cristiane*, LEV, Città del Vaticano 1985², pp. 35-44.

320 Cfr. G. DE ROSA, *Gesù e i problemi politici del suo tempo*, in *Civiltà Cattolica* 1 (1974), pp. 216-231; J. M. CASCIARO, *Gesù nella situazione politica del suo tempo*, in *Studi Cattolici* 143 (1973), pp. 3-10.

in 1 Cor 15,7 in quanto considerato tra i primi a cui è apparso il Risorto, in Gal 1,19 viene presentato accanto a Pietro come uno dei capi e in Gal 2,9.12 come una delle "colonne" della Chiesa³²¹. Dopo la catastrofe del 70 d.C. alcuni membri della comunità di Gerusalemme si ritrovano tra gli ebioniti, altri continuano a formare gruppi accanto alle comunità ellenistiche esercitando sugli etnico-cristiani non poca influenza³²², come risulta dalle testimonianze dei Padri e di alcuni canoni dei primi concili.

II.1.2. Letteratura giudeo-cristiana

Secondo Ireneo la maggior parte dei giudeo-cristiani accoglieva come ispirate le Lettere di Giacomo, di Giuda e l'Apocalisse, ripudiando a priori gli scritti paolini e le opere affini come quelle di Luca che condannavano le usanze giudaiche³²³. Tra gli scritti che circolavano nell'ambiente giudeo-cristiano bisogna nominare gli apocrifi dell'Antico Testamento di provenienza aramaica contenenti spesso ritocchi di carattere cristiano come i *Testamenti dei XII Patriarchi*, la *Vita di Adamo ed Eva*, il *Libro di Enoch* e il *IV libro di Esdra*.

Bagatti divide i libri usati dai gruppi giudeo-cristiani in liturgici, di istruzione e narrativi. In maggior parte sono scritti già scomparsi o rintracciabili solamente attraverso le citazioni di alcuni Padri. Come libri liturgici vengono classificati un vangelo tipico dei giudeo-cristiani, il *Vangelo degli Ebrei*, che San Girolamo ha potuto consultare nella Biblioteca di Cesarea³²⁴, il *Vangelo degli Ebioniti*, il *Vangelo di Pietro* e due opere che venivano usate durante le liturgie funebri: la *Dormitio Mariae* e l'*Historia Iosephi*

321 Cfr. F. VOUGA, *Il cristianesimo delle origini. Scritti-protagonisti-dibattiti*, Claudiana, Torino 2001, p. 76; cfr. anche: C. GIANOTTO, *Giacomo e il giudeocristianesimo antico*, in G. FILORAMO - C. GIANOTTO (a cura di), *Verus Israel*, cit., pp. 108-119.

322 Cfr. I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV secolo*, cit., p. 32.

323 Cfr. IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses* I, 25-26, in A. ROUSSEAU - L. DOUTRELEAU (a cura di), *Irenée de Lyon. Contre les Hérésies. Livre I*, II vol.: *Texte et traduction* (SChr 264), Cerf, Paris 1979, pp. 332-348.

324 Cfr. J. B. BAUER, *Sermo peccati. Hieronymus und das Nazaräerevangelium*, in *Biblische Zeitschrift* 4 (1960), pp. 122-128.

fabri lignarii. I libri di istruzione sono fondamentalmente due: il “primo manuale dei cristiani”³²⁵, la famosa *Didachè*, e la *Lettera degli Apostoli*. Di carattere narrativo sono, per esempio, il *Vangelo di Giacomo*, le *Memorie di Nicodemo* e le *Odi di Salomone*, che, secondo Bagatti, sono pienamente ortodosse e se in esse non viene nominato il nome di Cristo è solo perché gli si attribuivano prerogative divine³²⁶. Tra le apocalissi vanno nominate quella di Pietro e di Giacomo come anche l’*Ascensione di Isaia* e il *Libro di Enoch*. Le concezioni giudeo-messianiche venivano difese anzitutto con i *Testimonia*, una specie di antologie con i versetti biblici riferiti al Messia, secondo la loro credenza, che si trovavano già a Qumran e di cui si sono serviti gli stessi evangelisti³²⁷.

II.1.3. Dottrina giudeo-cristiana

Per definire la dottrina giudeo-cristiana si asserisce che essa appartiene al genere apocalittico inteso, non soltanto come un determinato genere letterario, ma come un modo di pensare³²⁸. Grego definisce il genere letterario apocalittico come la «rivelazione dei segreti del mondo celeste e dei suoi abitanti: Dio, angeli, demoni, morti. Inoltre, il genere apocalittico è una teologia della storia che comporta una predestinazione completa e rigorosa, secondo la quale gli avvenimenti sono scritti nei libri celesti che vengono comunicati al veggente, che così acquista la gnosi. È in questo quadro apocalittico, che era comune al giudaismo del tempo, che bisogna innestare la teologia giudeo-cristiana»³²⁹. I tratti caratteristici di questa teologia, che si possono riscontrare pure tra gli ebrei messianici contemporanei, sono, a modo di esempio, la

325 Cfr. B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., p. 47.

326 Cfr. *Ibidem*.

327 Cfr. I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV secolo*, cit., p. 33.

328 Cfr. J. DANIELOU, *La Teologia del giudeo-cristianesimo*, cit., pp. 171-211, 427-458.

329 I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV secolo*, cit., p. 34.

Trinità spiegata con le categorie angeliche, l’Incarnazione presentata come la discesa del *Beneamato*, come lo chiama l’*Ascensione di Isaia*, o dell’*Angelo glorioso* del *Pastore d’Erma* che appare con particolare autorità e prestigio e le cui attribuzioni superano quelle degli altri esseri celesti³³⁰. Così la redenzione è concepita come un *descensus - ascensus* attraverso la scala cosmica. Alla fine del mondo un regno terrestre di mille anni (da cui il termine millenarismo) precederà il giudizio, i cieli nuovi e la terra nuova. Per parteciparvi è necessario ricevere il sigillo di Cristo. La spiritualità giudeo-cristiana tende a materializzare questa sua concezione apocalittica così che, per esempio, il sigillo, indispensabile per poter salire verso il cielo, diviene probabilmente un segno indelebile che i catecumeni ricevevano mediante il fuoco durante i riti battesimali³³¹.

I vari gruppi giudeo-cristiani, com’era comune per la mentalità antica, conservavano il *mysterium absconditum* in modo che la loro simbologia fosse compresa solo all’interno della setta. Per questo motivo celavano le loro credenze in un sistema simbolico di segni, oggi difficilmente decifrabili in quanto nella loro composizione vi contribuirono molti elementi a noi ignoti³³² moltiplicando artifici, acrostici, alfabeti, numeri mistici, riti arcani, nomi e dottrine esoteriche e sviluppando, come indica Grego, una *disciplina arcani* che doveva «portare ad una gnosi profonda ed a un amore del mistero»³³³.

La cristologia giudeo-cristiana varia in relazione al gruppo che si vuole prendere

330 Come osserva Mancini per i giudeo-cristiani era naturale designare il Cristo con il nome dell’angelo in quanto le manifestazioni di Dio veterotestamentarie chiamate *malak Iahweh* “Angelo di Iahweh” erano da essi concepite come una teofania del Verbo. Cfr. I. MANCINI, *Un aspetto della teologia giudeo-cristiana*, in *La Terra Santa* 42 (1966), pp. 72-76. Per l’angelologia giudeo-cristiana si veda anche: J. DANIELOU, *La Teologia del giudeo-cristianesimo*, cit., pp. 215-252; IDEM, *Trinité et angélogie dans la théologie judéo-chrétienne*, in *Recherches de Science Religieuse* 45 (1957), pp. 5-41; E. TESTA, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Franciscan Printing Press, Gerusalemme 1962, pp. 61-66.

331 Cfr. I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV secolo*, cit., p. 34; J. DANIELOU, *La Teologia del giudeo-cristianesimo*, cit., pp. 115-118.

332 Cfr. B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., p. 152.

333 I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV secolo*, cit., p. 34; cfr. G. ACQUAVIVA, *La Chiesa-madre di Gerusalemme. Storia e risurrezione del giudeocristianesimo*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2000², pp. 103-104. Per il simbolismo dei giudeo-cristiani si veda: E. TESTA, *De simbolismo Ecclesiae Matris*, in *Verbum Domini* 39 (1961), pp. 141-161; IDEM, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, cit.; B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., pp. 141-257.

in considerazione. Per Simonetti, nel senso ampio del termine, i giudeo-cristiani, prima di essere stati influenzati dall'ellenismo, riconobbero a Cristo una dimensione di preesistenza rappresentata secondo parametri, definizioni ed immagini che non minacciavano la concezione monoteista di Dio come quelle che presentava Cristo in forma angelica, che è forse la più caratteristica e la più dibattuta³³⁴. La matrice giudeo-cristiana di questa concezione è assicurata soprattutto dai testi come, ad esempio, il *Pastore d'Erma* dove Gesù Cristo viene rappresentato come "l'Angelo del Signore" che incorona i giusti³³⁵, oppure l'*Ascensione di Isaia*, che, descrivendo il ritorno di Gesù al Padre, dice: «E ascese nel secondo cielo e non si trasformò, ma tutti gli angeli che erano a destra e a sinistra, e il trono [che] era in mezzo, lo adoravano e lo glorificavano e dicevano: "Come il Signore fu nascosto mentre discendeva, e non abbiamo compreso?"»³³⁶.

Parlando della Trinità e angelologia Daniélou sottolinea che la parola "angelo" per il mondo semitico ha un valore concreto di un essere soprannaturale che si manifesta. Con tale espressione si designa il Verbo e lo Spirito Santo come sostanze spirituali, come "persone", un termine, quest'ultimo, che nella teologia è stato introdotto molto più tardi³³⁷.

Va notato che a questo modello della cristologia si annette comunemente l'importanza della teologia del Nome di Dio. La consuetudine tipica giudaica di presentare la manifestazione di *JHWH* definendola soltanto col nome è stata rielaborata

334 Cfr. M. SIMONETTI, *Cristologia giudeocristiana: caratteri e limiti*, in *Augustinianum* 28 (1988), pp. 51-52; I. MANCINI, *Un aspetto della teologia giudeo-cristiana*, cit., p. 76. L'autore osserva inoltre: «La dottrina dei giudeo-cristiani, che applica a Gesù Cristo il termine "Angelo", non soltanto in quanto Egli è l'Inviato del Padre, ma anche in quanto Verbo preesistente all'Incarnazione, ai cristiani di ceppo gentile, per i quali gli Angeli indicavano una *natura creata*, non poteva non presentarsi come una fonte di eresie». *Ibidem*.

335 Cfr. *Pastore d'Erma, Similitudo* VIII, 2, 1-3, in R. JOLY (a cura di), *Hermas. Le pasteur* (SChr 53), Cerf, Paris 1958, pp. 262-264.

336 *Ascensione di Isaia profeta, versione etiopica* XI, 25-26, in E. NORELLI (a cura di), *Ascensio Isaiae. Textus* (CCSA 7), Brepols, Turnhout, 1995, pp. 124-125.

337 Cfr. J. DANIELOU, *La Teologia del giudeo-cristianesimo*, cit., p. 217; cfr. anche: C. V. POSPIŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Krystal OP, Praga 2002², p. 54.

cristologicamente dai giudeo-cristiani, identificando il nome divino proprio, la manifestazione di *JHWH* e la potenza con cui *JHWH* compie le opere con il Cristo preesistente³³⁸.

La concezione ebionita della cristologia ravvisava invece in Cristo un semplice uomo, *nudus homo*, e negava la preesistenza del Verbo considerando Cristo come un sommo angelo o arcangelo. Gli ebioniti, spesso definiti come i precursori degli adozionisti³³⁹, considerati eterodossi solo a partire dal tardo II secolo, appaiono sulla lista di eresie scritta da Ireneo, quando, dopo la rivolta di Bar-Kokhbà, furono rigettati dalla Chiesa per la loro dubbia cristologia e dagli ebrei perché non avevano preso parte nella rivolta.

A giudizio di Simonetti, questi vari modi di interpretare Cristo erano coesistenti pacificamente, uno accanto all'altro, e stanno a testimoniare la varietà delle opinioni intorno al Cristo nell'ambiente cristiano di ceppo giudaico, con tutte le conseguenze che appariranno in seguito³⁴⁰.

La cristologia di evidente matrice giudaica è quella sapienziale, presente già in Paolo, nella Lettera agli Ebrei, e di Giovanni, nell'elaborazione del concetto di preesistenza del Cristo, che ha costituito il fondamento della linea di riflessione cristologica e che ha portato all'affermazione di Cristo come Dio. Esempio di tale tendenza è l'elaborazione operata da Erma di presentare il Figlio di Dio in forma di angelo, al quale è assegnata la funzione di rivelazione e di governo che, alla luce della cristologia sapienziale, assume la funzione di consigliere del Padre nella creazione alla quale egli è comunque anteriore³⁴¹. Pseudo-Clemente invece non identifica il Cristo preesistente con la Sapienza, ma lo considera

338 Cfr. C. V. POSPIŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, cit., p. 113; M. SIMONETTI, *Cristologia giudeocristiana: caratteri e limiti*, cit., p. 54.

339 Cfr. C. V. POSPIŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, cit., p. 114.

340 Cfr. M. SIMONETTI, *Cristologia giudeocristiana: caratteri e limiti*, cit., p. 55.

341 Cfr. *Pastore d'Erma, Similitudo* IX, 12, 2, in R. JOLY (a cura di), *Hermas. Le pasteur*, cit., p. 316.

come il redentore e l'illuminatore; tutte funzioni che esercita nella sua umanità³⁴².

II.1.4. Organizzazione delle comunità giudeo-cristiane

Di fatto l'organizzazione delle comunità giudeo-cristiane non è ben conosciuta. Si può supporre che quella degli ebioniti fosse abbastanza comune, governata da un collegio di dodici presbiteri, uno dei quali aveva la presidenza³⁴³; osservavano probabilmente non solo il sabato, ma festeggiavano anche la domenica³⁴⁴.

Clemente Romano nella Lettera ai Corinzi, verso la fine del I secolo, riflette l'impostazione della comunità di Corinto dove i presbiteri erano stati deposti³⁴⁵; in questo modo sappiamo di un'organizzazione presbiteriale della comunità.

Per François Vouga è probabile che le comunità cristiane in Giudea e a Gerusalemme fossero presiedute da un collegio di anziani³⁴⁶.

Secondo Elizabeth McNamer e Bargil Pixner all'interno della comunità di Gerusalemme si crearono due gruppi, uno di lingua aramaica e l'altro di lingua greca (cfr. At 6) e ogni gruppo pregava nella propria lingua frequentando sinagoghe differenti, il che poteva portare a due forme distinte di vita³⁴⁷. Dal racconto di At 5, sembra che la comunità di lingua aramaica seguisse un sistema sociale, consueto tra gli esseni, di "comunione dei beni". Gli ebioniti citati da Epifanio³⁴⁸ giustificano il loro nome "ebion" con

342 Cfr. M. SIMONETTI, *Cristologia giudeocristiana: caratteri e limiti*, cit., pp. 65-66.

343 Questa testimonianza ci perviene da Epifanio. Cfr. EPIFANIO DI SALAMINA, *Panarion* 30, 18, 1-2, in K. HOLL (a cura di), *Epiphanius*, I vol.: *Ancoratus und Panarion haer.* 1-33 (GCS 25), J. C. Hinrichs, Leipzig 1915, p. 357.

344 Cfr. E. PETERSON, *I giudeocristiani*, in *Enciclopedia Cattolica*, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, Città del Vaticano 1951, VI vol., coll. 705-708.

345 Cfr. CLEMENTE ROMANO, *Epistula ad Corinthios* 44, 1-3, in A. JAUBERT (a cura di), *Clément de Rome. Epître aux Corinthiens* (SChr 167), Cerf, Paris 1971, p. 172.

346 Cfr. F. VOUGA, *Il cristianesimo delle origini*, cit., pp. 44-45.

347 Cfr. E. MCNAMER - B. PIXNER, *Gesù e il cristianesimo. Il primo secolo a Gerusalemme*, EMP, Padova 2011, pp. 43-45.

348 Cfr. EPIFANIO DI SALAMINA, *Panarion* 30, 17, 2, in K. HOLL (a cura di), *Epiphanius*, I vol., cit., pp. 355-356.

la comunione dei beni; la loro povertà era una rinuncia ascetica, e ciò fa supporre l'esistenza di diversi asceti giudeo-cristiani che daranno avvio al futuro ascetismo palestinese. Molti dei giudeo-cristiani abbracciavano la povertà come stile di vita, unendo all'ascetismo la pratica delle buone opere, abbondanti preghiere, digiuni, e qualche volta, anche il celibato volontario³⁴⁹.

II.1.5. Note conclusive

Concordando con alcune conclusioni di Strus³⁵⁰, si può affermare che i giudeo-cristiani costituivano parte attiva della Chiesa nella terra d'Israele, dove rimasero almeno fino al IV secolo, comunque non più del V secolo, come confermano le ultime scoperte archeologiche. Infatti, come si vedrà nei prossimi due paragrafi, è solo verso la fine del IV, inizio del V secolo, che si consuma la separazione dei giudeo-cristiani dalla Chiesa dei gentili. Dalla letteratura e dalla simbologia giudeo-cristiana risulta che il centro della loro fede era costituito da una cristologia di matrice sapienziale e apocalittica. Alcuni loro scritti testimoniano che non pochi gruppi avevano assunto posizioni teologiche eterodosse, ad altri invece si contestava soltanto l'osservanza di alcune prescrizioni della Legge mosaica. Da alcuni testi apocrifi emerge, inoltre, una forte conflittualità esistente tra i giudeo-cristiani e gli altri ebrei a causa delle formule cristologiche, in modo particolare, a causa della nascita verginale di Gesù e della sua risurrezione. Come si tenterà di dimostrare nel seguente paragrafo, a dividerli dalla Sinagoga non è stata tanto la fedeltà alla *Torah* quanto «l'annuncio di Gesù Nazoreo/Nazareno come Messia

349 Cfr. I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV secolo*, cit., p. 39. Eusebio di Cesarea nel suo *Dei Martiri di Palestina* riporta la storia di due giovani martirizzati nel 308 e nel 309, il primo un giudeo-cristiano di nome Pietro Apselamus, il secondo un etnico-cristiano di nome Seleuco, che conducevano una vita "ascetica". Cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *De martyribus Palaestinae longioris libelli fragmenta* X, 2 e XI, 21-23, in G. BARDY (a cura di), *Eusèbe de Césarée. Histoire Ecclésiastique Livres VIII-X, et Les Martyrs en Palestine* (SChr 55), Cerf, Paris 1958, pp. 152, 164-165.

350 Cfr. A. STRUS, *Cristiani di origine giudaica: un'esperienza sepolta? Dati archeologici ed apocrifi*, in A. STRUS (a cura di), *Tra giudaismo e cristianesimo*, cit., pp. 113-114.

e Emmanuele, nato da una vergine secondo la carne, e sentito da loro in modo molto personale, in quanto Messia promesso ai loro padri e venuto al mondo nella loro razza»³⁵¹.

Per molti studiosi la cristologia ha avuto uno sviluppo così rapido da porre fin dai primi vent'anni dalla morte di Gesù i fondamenti che tuttora la reggono. Questa opinione, che pone l'accento sull'originalità della persona di Gesù e la novità del messaggio cristiano come ragioni ultime del conflitto intragiudaico che hanno portato alla separazione dei cristiani dai giudei, pare essere la più corretta³⁵². La tradizione cristiana, il cui centro è costituito dall'evento pasquale, è iniziata già con la risurrezione³⁵³ e, come sostiene pure Giorgio Jossa, è «nei primi vent'anni, e dunque nel giudeocristianesimo di lingua aramaica e di lingua greca della comunità primitiva di Gerusalemme, che sono state poste le basi di quel grande processo di riflessione teologica al termine del quale ci sono la spiegazione interamente messianica della vita di Gesù e la compiuta lettura cristologica dell'Antico Testamento»³⁵⁴.

II.2. LA PRIMA SEPARAZIONE DEI CRISTIANI DAI GIUDEI

In questo paragrafo si cerca di presentare una visione panoramica dello stato attuale della ricerca teologico-storica circa le origini del cristianesimo, per poi individuare le

351 A. STRUS, *Cristiani di origine giudaica: un'esperienza sepolta? Dati archeologici ed apocrifi*, in A. STRUS (a cura di), *Tra giudaismo e cristianesimo*, cit., p. 114.

352 Da questa opinione divergono gli studi di M. Pesce che sostiene che difficilmente si possano trovare in Gesù storico gli agganci della cristologia post-gesuviana e che la separazione dalla Sinagoga non è in nessun modo identificabile con la nascita dell'identità cristiana. Cfr. A. DESTRO - M. PESCE, *Come nasce una religione. Antropologia e esegesi del Vangelo di Giovanni*, Laterza, Bari - Roma 2000; M. PESCE, *Quando nasce il cristianesimo? Aspetti dell'attuale dibattito storiografico e uso delle fonti*, in *Annali di storia dell'esegesi* 20 (2003), pp. 39-56; IDEM, *Come studiare la nascita del cristianesimo? Alcuni punti di vista*, in D. GARRIBBA - S. TANZARELLA (a cura di), *Giudei o cristiani? Quando nasce il cristianesimo?*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2005, pp. 29-51; IDEM, *Quando nasce il cristianesimo? Alcune ipotesi*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., pp. 189-219.

353 Cfr. V. FUSCO, *Le prime comunità cristiane*, EDB, Bologna 1997, p. 279.

354 G. JOSSA, *Dal Messia al Cristo. Le origini della cristologia*, Paideia, Brescia 2002², p. 185.

ragioni della separazione dei cristiani dai giudei. Infine ci si soffermerà sull'analisi del *protoscisma* e del sorgere di un'identità cristiana.

II.2.1. Orientamento attuale della ricerca sulle origini del cristianesimo

Negli ultimi decenni, in conseguenza del rinnovamento degli studi sul giudaismo del Secondo Tempio e sulle origini del cristianesimo, si è venuta a modificare radicalmente la storiografia dei rapporti tra giudei e cristiani nel primo secolo³⁵⁵. Non ci sono più dubbi che il movimento dei discepoli di Gesù costituissero agli albori della sua esistenza una delle correnti del giudaismo del tempo³⁵⁶. Le opinioni degli studiosi divergono invece per quanto riguarda le ragioni della separazione e il momento in cui il cristianesimo si è separato per diventare una religione autonoma³⁵⁷. Molti sostengono che è stata decisiva la distruzione del Tempio nel 70 d.C., oppure la seconda guerra giudaica del 135 d.C.; altri indicano l'ultimo quarto del I secolo, altri ancora individuano il passaggio cruciale già nella missione paolina. È un problema storiografico che, come giustamente osservano Dario Garibba e Sergio Tanzarella, richiede un'analisi dettagliata, che tenga conto di molteplici fattori quali la realtà della Giudea e quella della diaspora, gli aspetti teologico-dotttrinali e storico-sociali e che studi le fonti cristiane, giudaiche, giudeo-cristiane e

355 Cfr. G. JOSSA, *Presentazione*, in M. B. DURANTE MANGONI - G. JOSSA (a cura di), *Giudei e cristiani nel I secolo. Continuità, separazione, polemica*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2006, p. 5.

356 Cfr. S. C. MIMOUNI, *Le Judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, cit., p. 15.

357 Ferdinand Christian Baur (1792-1860), fondatore della Scuola di Tubinga affermava già nel 1845: «Il punto più importante della storia del cristianesimo primitivo è come il cristianesimo, invece di rimanere una semplice forma del giudaismo, [...] si costituì nel suo principio autonomo e indipendente». *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, Becher & Müller, Stuttgart 1845, p. 3; trad. italiana da: G. JOSSA, *Giudei o cristiani?*, in D. GARRIBBA - S. TANZARELLA (a cura di), *Giudei o cristiani?*, cit., p. 15. Bisogna però osservare com'è cambiata la visione delle origini cristiane dal tempo di Baur, per il quale, come osserva giustamente Fusco: «ebbe conseguenze fuorvianti la propensione hegeliana ad interpretare la tensione nel cristianesimo primitivo come antitesi tra due "principi" ideali: quello della universalità, interiorità, libertà della coscienza, introdotta da Gesù seppur entro i condizionamenti storici dell'ambiente giudaico, reso esplicito da Paolo, riscoperto dalla Riforma e portato a pieno compimento dall'idealismo tedesco, e il principio di eteronomia, incarnato dal giudaismo ed ereditato in pieno dal giudeocristianesimo o petrino e poi tramite quest'ultimo, quando si realizzò la sintesi col paolinismo, dal cattolicesimo». V. FUSCO, *Le prime comunità cristiane*, cit., pp. 15-16.

pagane unitamente ai testi canonici e apocrifi³⁵⁸. Secondo l'opinione di Vouga si possono ricostruire solo pochi fatti del processo che ha determinato la rottura tra le comunità cristiane e le sinagoghe: «Qualsiasi presentazione complessiva della storia dei rapporti tra il cristianesimo delle origini e la sinagoga, e della loro separazione, presuppone che si generalizzino arbitrariamente le scarsissime informazioni di cui disponiamo. Inoltre, occorre essere consapevoli del fatto che i rapporti tra ebrei e cristiani sono stati assai variabili e si sono sviluppati in modi molto diversi nelle diverse regioni e località della Palestina e della diaspora. [...] Certi ambienti cristiani sono entrati in conflitto fin dal principio con le istanze ebraiche; altre comunità si sono sviluppate senza inconvenienti all'interno delle sinagoghe; altre ancora non si sono mai separate dal giudaismo (per esempio le chiese paoline) perché erano state fondate al di fuori delle sinagoghe»³⁵⁹.

I vari studi sul giudaismo dell'epoca di Gesù, con la scoperta dei rotoli del Mar Morto e gli scritti di Nag Hammadi, hanno contribuito ad un ripensamento sullo sviluppo del cristianesimo³⁶⁰. In questa fase di trasformazione è facile scontrarsi con posizioni del

358 Cfr. D. GARRIBBA - S. TANZARELLA, *Premessa*, in IDEM (a cura di), *Giudei o cristiani? Quando nasce il cristianesimo?*, cit., p. 5. Il dibattito sulle origini e sul rapporto del cristianesimo con il giudaismo è molto vivace e fecondo. Tra le pubblicazioni più significative degli ultimi anni Garribba e Tanzarella citano: A. F. SEGAL, *Rebecca's Children. Judaism and Christianity in the Roman World*, cit.; J. D. G. DUNN, *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, Trinity Press International, London - Philadelphia 1991; IDEM (a cura di), *Jews and Christians. The Partings of the Ways A.D. 70 to 135. The Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism (Durham, September 1989)*, Brill, Tübingen 1992; J. D. CROSSAN, *The Birth of Christianity. Discovering what happened in the Years immediately after the Execution of Jesus*, Harper, San Francisco 1998; R. PENNA (a cura di), *Le origini del cristianesimo. Una guida*, Carocci, Roma 2011⁶; G. JOSSA, *Giudei o cristiani? I seguaci di Gesù in cerca di una propria identità*, Paideia, Brescia 2004.

359 F. VOUGA, *Il cristianesimo delle origini*, cit., p. 160. Si noti che il termine *Palestina* è la denominazione romana risalente all'epoca dell'imperatore Adriano, il quale nel 135 d.C., dopo la seconda guerra giudaica, sostituì il precedente nome *Iudaea* con il nome ufficiale *Syria Palaestina* (più tardi abbreviato in *Palaestina*). Il cambio di denominazione suggerisce la rottura politica fra l'impero e le autorità locali ebraiche. Introducendo il termine *Palaestina*, Adriano umiliava gli ebrei per il fatto di ribattezzare la loro terra con il nome dei loro antichi nemici. Infatti, il toponimo del termine latino è *Filistea*. Nella Bibbia, invece, la Palestina è indicata con diversi nomi, come ad esempio: *Terra di Israele*, *Terra degli ebrei*, *Terra in cui scorre latte e miele*, *Terra promessa*. Siccome il termine *Palestina* è entrato in uso e si trova in molti lavori scientifici, pur volendo evitare qualsiasi connotazione ideologica e politica del termine, nella presente dissertazione si cercherà di interscambiarlo con il termine più biblico *Terra di Israele*. Cfr. L. PULEO (a cura di), *Israele-Palestina: Storia, Giudizi e Pregiudizi*, Proedi Editore, Milano 2003², pp. 10-11.

360 Tra i fattori che hanno influito a questo ripensamento Vitelli riporta questi seguenti: «la scoperta e la pubblicazione dei manoscritti del Mar Morto e dei codici di Nag Hammadi, la rivalutazione di fonti prima di allora non adeguatamente considerate (ad esempio la letteratura apocriфа e pseudografica dell'AT e del NT), la laicizzazione degli studi,

tutto opposte: da un lato la propensione a valorizzare la letteratura apocriфа ed il filone apocalittico, che insiste sulla varietà di orientamenti del giudaismo, e dall'altro lato l'assolutizzazione della testimonianza di Giuseppe Flavio sulla storia giudaica secondo la quale nel giudaismo anteriore al 70 vi era un predominio farisaico³⁶¹.

II.2.1.1. Alcuni presupposti della ricerca tradizionale e i loro sviluppi attuali

Tradizionalmente la ricerca sul giudaismo del tempo di Gesù e sui primi sviluppi del cristianesimo partiva basandosi esclusivamente sulle opere di Giuseppe Flavio e sul Nuovo Testamento, con il presupposto che il fariseismo palestinese, più dotto e più attivo al tempo di Gesù, avesse predominato su tutti gli altri orientamenti³⁶². Questo tipo di fariseismo, dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme, sarebbe diventato il giudaismo normativo della *Mishnah* e del *Talmud*, e cioè il giudaismo rabbinico di Jamnia, visto piuttosto negativamente come rigido ed intransigente, senza quella apertura universale degli antichi profeti. Per la scarsità dei documenti, si pensava che ogni insegnamento di Gesù che differiva dal fariseismo fosse una novità cristiana³⁶³.

L'opinione di Paolo Sacchi è del tutto probabile dato che «le [...] differenze che si

l'affermazione nella seconda metà del XX secolo della ricerca statunitense, lo sviluppo di una storiografia ebraica fortemente consapevole maturata nel contesto del neonato Stato di Israele e delle grandi comunità ebraiche americane, il dialogo interconfessionale in seno al cristianesimo e all'ebraismo e quello interreligioso tra ebraismo e cristianesimo, fiorito a partire dal secondo dopoguerra». M. VITELLI, *Popolarità e influenza dei farisei nel giudaismo palestinese del I secolo*, in M. B. DURANTE MANGONI - G. JOSSA (a cura di), *Giudei e cristiani nel I secolo*, cit., pp. 14-15; si veda anche: D. GARRIBBA, *La presentazione del giudaismo nella storiografia del XX secolo*, in *Rassegna di Teologia* 45 (2004), pp. 73-88.

361 Giuseppe Flavio indica, com'è noto, quattro "scuole", quattro "filosofie", nelle quali secondo lui si divide il giudaismo del suo tempo: i farisei, i sadducei, gli esseni e i seguaci di Giuda il Galileo. Ma, almeno nelle *Antichità*, aggiunge anche che il gruppo più influente è quello dei farisei. Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antiquitates Judaicae* XVIII, 11-25, in L. H. FELDMAN (a cura di), *Josephus in Nine Volumes*, IX vol.: *Jewish Antiquities, Books XVIII-XX. General Index to Volumes I-IX* (The Loeb Classical Library), William Heinemann Ltd - Harvard University Press, London - Cambridge, Massachusetts 1965, pp. 8-22; IDEM, *Bellum Iudaicum* II, 119-166, in H. ST. J. THACKERAY (a cura di), *Josephus in Nine Volumes*, II vol.: *The Jewish War, Books I-III* (The Loeb Classical Library), William Heinemann Ltd - Harvard University Press, London-Cambridge, Massachusetts 1961, pp. 368-386.

362 Cfr. P. SACCHI, *Le origini cristiane e il giudaismo del Secondo Tempio*, in R. PENNA (a cura di), *Le origini del cristianesimo*, cit., p. 46.

363 Cfr. *Ibidem*.

riscontrano tra l'uno e l'altro autore neotestamentario hanno in parte le loro radici nella diversa formazione che ereditarono dalla particolare forma di ebraismo da cui discendevano»³⁶⁴.

Siccome un tempo si riteneva che lo sviluppo del cristianesimo fosse avvenuto per opera degli ellenisti e di Paolo a contatto con il mondo greco-romano, il giudaismo della diaspora veniva ritenuto come aperto e liberale e, quindi, più favorevole di quello della Palestina. Di conseguenza, il cristianesimo si sarebbe configurato molto presto come una religione autonoma ed indipendente, del tutto distinta da quella giudaica³⁶⁵.

Oggi si è propensi a considerare il giudaismo nelle sue ricche espressioni e quindi non riconducibile al solo gruppo farisaico, seppure pare fosse uno dei gruppi probabilmente predominante. Comunque, bisogna aggiungere che il fariseismo al tempo di Gesù era considerato come una corrente spirituale ebraica di grande valore con la quale Gesù non aveva dovuto necessariamente confrontarsi polemicamente, ma, anzi, ne era stato influenzato. In questo contesto è evidente che il rabbinismo successivo non fu una vittoria del fariseismo, ma una riorganizzazione radicale del giudaismo in chiave farisaica³⁶⁶.

Se il giudaismo anteriore al 70 d.C. non è da ritenere normativo, come lo diverrà in seguito, al dire di Mimouni è possibile pensare che ci sono stati dei giudei sadducei, dei

364 P. SACCHI, *Le origini cristiane e il giudaismo del Secondo Tempio*, in R. PENNA (a cura di), *Le origini del cristianesimo*, cit., p. 47.

365 Cfr. G. JOSSA, *La separazione dei cristiani dai giudei*, in M.B. DURANTE MANGONI - G. JOSSA (a cura di), *Giudei e cristiani nel I secolo*, cit., pp. 105-107; IDEM, *Giudei o cristiani. I seguaci di Gesù in cerca di una propria identità*, cit., pp. 10-11.

366 Tra i molti studiosi che hanno affrontato questo tema va ricordato in particolare, per la qualità e la quantità dei suoi lavori, e nonostante la forte tendenza a contrapporre le due religioni, giudaismo e cristianesimo, J. Neusner. Si veda per esempio il saggio *Varieties of Judaism in the formative Age*, in A. GREEN (a cura di), *Jewish Spirituality from the Bible through the Middle Age*, Crossroad, New York 1986, pp. 171-197. Neusner svela inoltre un certo *errore teologico* dell'ebraismo che «impone alla storia il fardello della fede. [...] Nel caso del I secolo ci è stato richiesto di vedere un ebraismo, quello ortodosso, come esatta rappresentazione di quanto sarebbe emerso dal Talmud babilonese settecento anni dopo. Ne consegue che, se vogliamo sapere che cos'era l'ebraismo ortodosso del I secolo, dobbiamo semplicemente consultare gli scritti successivi nei quali quell'ebraismo giunse alla sua piena e completa espressione». IDEM, *Ebrei e cristiani*, cit., p. 36.

giudei esseni, dei giudei farisei, ci fossero anche dei giudei cristiani³⁶⁷.

Ne consegue che se è lecito parlare dei “giudaismi”, lo stesso vale per i “cristianesimi”, essendo quest'ultimi inseriti nella stessa corrente fino alla successiva separazione³⁶⁸.

II.2.2. Varie ipotesi di separazione

II.2.2.1. La *Birkat ha-Minim*

La *Birkat ha-Minim*³⁶⁹, la dodicesima benedizione del testo liturgico ebraico delle *Diciotto benedizioni* è stata spesso considerata una tappa che segnò l'estromissione dei seguaci di Gesù dalla Sinagoga che, però, come fa notare Vouga, non è riportato nei testi giudaici del I secolo³⁷⁰.

Gli studi recenti confermano le origini incerte della *Birkat ha-Minim*, il cui testo e intenzione originale non sono noti. Essa esisteva già prima del 70 senza tuttavia costituire una preghiera quotidiana sinagogale, obbligatoria per ogni giudeo. Era una maledizione rivolta genericamente contro gli eretici (*minim*) che venne riformulata dopo la distruzione del Tempio, sotto Rabbin Gamaliele II (tra l'85 e il 100), capo dell'accademia di Jamnia e rappresentate dei giudei davanti alle autorità romane, che intraprese il progetto di unificazione delle varie correnti del giudaismo³⁷¹. Non c'è

367 Cfr. S.C. MIMOUNI, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, cit., p. 19; cfr. anche: M. PESCE, *Quando nasce il cristianesimo?*, cit., pp. 39-56.

368 Cfr. M. VITELLI, *Popolarità e influenza dei farisei nel giudaismo palestinese del I secolo*, in M.B. DURANTE MANGONI - G. JOSSA (a cura di), *Giudei e cristiani nel I secolo*, cit., pp. 15-16.

369 Sulla problematica della *Birkat ha-Minim* si veda: S.J. JOUBERT, *A Bone of Contention in the Recent Scholarship: The birkat ha-minim and the Separation of Church and Synagogue in the First Century A.D.*, in *Neotestamentica* 27/2 (1993), pp. 351-363; P.W. VAN DER HORST, *The birkat ha-minim in Recent Research*, in *Hellenism-Judaism-Christianity. Essays on their Interpretations*, Peeters, Leuven 1998², pp. 113-124; W. HORBURY, *The Benediction of the minim and Early Jewish-Christian Controversy*, in *Journal of Theological Studies* 33 (1982), pp. 19-61; L. DEROUSSEAU-J. BERNARD, *Bilan de l'équipe de recherche sur "Judaïsme et Christianisme des origines": Méthodologie pour l'analyse d'une rupture*, in *Mélanges de Sciences Religieuses* 52 (1995), pp. 301-321; R. KIMELMAN, *Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Antichristian Jewish Prayer*, in E.P. SANDERS (a cura di), *Late Antiquity, in Jewish and Christian Self-Definition*, II vol.: *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, Fortress Press, Philadelphia-London 1981, pp. 226-244.

370 Cfr. F. VOUGA, *Il cristianesimo delle origini*, cit., pp. 161-162.

371 Cfr. L. VANA, *La birkat ha-minim è una preghiera contro i giudeocristiani?*, in G. FILORAMO - C. GIANOTTO (a cura di),

nessuna prova che la *Birkat ha-Minim* sia stata creata contro i cristiani che ancora appartenevano alla sinagoga³⁷², anche se Giustino sembra confermare che la maledizione era praticata nelle sinagoghe contro “coloro che si son fatti cristiani”³⁷³.

Secondo Günter Stemberger, il termine *minim* potrebbe includere i cristiani in quanto la fede messianica in Gesù poteva classificarli come collaborazionisti romani, non avendo partecipato alle rivolte giudaiche³⁷⁴. In questo modo egli sostiene il ruolo decisivo della dodicesima benedizione nella separazione tra ebrei e cristiani: «Che non vi sia speranza per gli apostati e il regno dell’orgoglio sradicalo e distruggilo prontamente nei nostri giorni; i nazareni e gli eretici possano perire sul momento, siano cancellati dal libro dei viventi e non siano scritti insieme ai giusti. Sii benedetto, Signore, che distruggi il malfattore e pieghi l’orgoglioso»³⁷⁵.

È anche vero che lo stesso significato *minim* cambiò a seconda dei tempi e dei luoghi. Certo è che quando i cristiani, a partire dal IV secolo, giunsero al potere politico romano furono considerati “dominio dell’usurpazione” e quindi dei *minim*. Così si può spiegare come mai accanto ai *minim* appaiono i *nozerim*, cioè i cristiani, secondo la fonte pervenutaci di un testo palestinese databile verso il X secolo³⁷⁶. La menzione

Verus Israel, cit., pp. 147-189.

372 Cfr. G. JOSSA, *Giudei o cristiani? I seguaci di Gesù in cerca di una propria identità*, cit., pp. 66-68. Alcuni studiosi sostengono non solo che è impossibile attribuire al sinodo di Jamnia e alla *Birkat ha-minim* l’importanza decisiva nel processo di separazione tra cristiani e giudei, ma anche che un sinodo di Jamnia, che probabilmente non c’è mai stato, abbia preso una serie di decisioni relative a problemi della vita giudaica. Cfr. G. STEMBERGER, *Die sogenannte “Synode von Jabne” und das frühe Christentum*, in *Kairos* 19 (1977), pp. 14-21; P. SCHÄFER, *Die sogenannte “Synode von Jabne”. Zur Trennung von Juden und Christen im ersten/zweiten Jh. n. Chr.*, in *Judaica* 31 (1975), pp. 54-64, 116-123; S.T. KATZ, *Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.: A Reconsideration*, in *Journal of Biblical Literature* 103 (1984), pp. 43-76.

373 Cfr. GIUSTINO, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 96, 2, in P. BOBICHON (a cura di), *Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon, édition critique*, I vol., cit., p. 446.

374 Cfr. G. STEMBERGER, *La Birkat ha-Minim*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., p. 125.

375 È la conclusione di una versione palestinese della *Birkat ha-Minim* citata da F. VOUGA, *Il cristianesimo delle origini*, cit., p. 162.

376 Cfr. G. STEMBERGER, *La Birkat ha-Minim*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., pp. 103, 117-122.

dei *nozerim* scompare invece nei testi del Medioevo europeo e con la riforma del Novecento la *Birkat ha-Minim* assume un’interpretazione spirituale rivolta contro i *minim*, identificati con i peccatori, e in generale contro il male³⁷⁷.

La ricerca effettuata da Liliane Vana conclude che la *Birkat ha-Minim* non può essere considerata testimone di una separazione tra giudei e cristiani in quanto essa non è avvenuta nel corso di una riunione di Jamnia, ma costituisce piuttosto un documento che mette luce sui rapporti tra giudei e cristiani a partire dall’era costantiniana, quindi a partire dal IV secolo³⁷⁸.

II.2.2.2. I Vangeli secondo Giovanni e secondo Matteo

Alcuni autori hanno sostenuto la tesi che la *Birkat ha-Minim* sia stata introdotta dal sinodo di Jamnia contro la partecipazione dei giudeo-cristiani alla liturgia sinagogale, confermando ciò con lo studio del Vangelo di Matteo e di Giovanni.

Negli anni Sessanta William D. Davies, nella sua pubblicazione sul Discorso della montagna del Vangelo di Matteo³⁷⁹, ribadisce che l’intero Vangelo esprime la situazione dell’evangelista negli anni Novanta e perciò la polemica di Gesù su una giustizia migliore di quella degli scribi e farisei (cfr. Mt 5,17-20) non era diretta contro i farisei dell’epoca erodiana, ma contro il rabbinismo post-Jamnia quando la comunità matteana era già separata dalla sinagoga³⁸⁰.

A una simile conclusione giunge anche James L. Martyn³⁸¹, esaminando l’episodio del cieco nato (cfr. Gv 9,1-41). Egli sostiene che il Vangelo di Giovanni, la cui redazione

377 Cfr. G. STEMBERGER, *La Birkat ha-Minim*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., p. 125.

378 Cfr. L. VANA, *La birkat ha-minim è una preghiera contro i giudeocristiani?*, in G. FILORAMO - C. GIANOTTO (a cura di), *Verus Israel*, cit., p. 189.

379 Cfr. W.D. DAVIES, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge University Press, Cambridge 1963.

380 Cfr. F. VOUGA, *Il cristianesimo delle origini*, cit., pp. 173-174.

381 Cfr. J.L. MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Abingdon, New York 1968.

è datata verso gli anni Novanta, è testimone dell'espulsione dalla sinagoga da parte dei rabbini di Jamnia e dell'uso della maledizione della *Birkat ha-Minim* contro la comunità giovannea che fino a quel tempo faceva parte della comunità giudaica³⁸².

Pure Vouga conferma che il Vangelo di Giovanni sarebbe testimone di una rottura già avvenuta e di una comunità che non si trovava più sotto l'autorità disciplinare della Sinagoga, anche se, secondo l'autore, sembra che: «i cristiani degli ambienti giovannci abbiano abbandonato la sinagoga a malincuore e relativamente tardi. L'appartenenza simultanea alla sinagoga e alla tradizione di rivelazione del discepolo prediletto non è mai stata considerata dai fratelli giovannci come un'alternativa, nella misura in cui la comunità escatologica dei discepoli del Salvatore si è sempre autocompresa in una certa continuità con il giudaismo»³⁸³.

Le ricerche successive a Davies e a Martyn, in particolare lo studio di James D. G. Dunn spostò le date, indicando due periodi decisivi per la separazione: le rivolte giudaiche del 66-70 e del 132-135³⁸⁴. Pertanto si può dedurre che fino alla fine del I secolo i cristiani fossero stati un ulteriore gruppo all'interno del giudaismo, anzi, cristianesimo e rabinismo si presentavano come figli di una stessa madre³⁸⁵, le cui strade solo ad un certo punto, si sarebbero separate³⁸⁶.

Per Jossa non si può escludere che Matteo e Giovanni contengano una reazione all'atteggiamento assunto a Jamnia anche contro il cristianesimo visto che i seguaci di Gesù, essendo ritenuti sempre meno ortodossi, si sentivano minacciati, ma, comunque,

382 Cfr. G. JOSSA, *La separazione dei cristiani dai giudei*, in M.B. DURANTE MANGONI - G. JOSSA (a cura di), *Giudei e cristiani nel I secolo*, cit., p. 109.

383 F. VOUGA, *Il cristianesimo delle origini*, cit., pp. 172-173.

384 Cfr. J.D.G. DUNN, *The Partings of the Ways*, cit., p. 238.

385 Secondo la felice immagine di A.F. Segal "i due figli di Rebecca". Cfr. A.F. SEGAL, *Rebecca's Children, Judaism and Christianity in the Roman World*, cit.

386 Cfr. G. JOSSA, *La separazione dei cristiani dai giudei*, in M.B. DURANTE MANGONI - G. JOSSA (a cura di), *Giudei e cristiani nel I secolo*, cit., p. 110.

questo non è l'interesse primario dei due Vangeli³⁸⁷.

In conclusione si può affermare che sembra essere più plausibile la tesi secondo la quale sia Matteo che Giovanni rappresentino le comunità cristiane ormai separate dalla sinagoga, così che la separazione non potrebbe essere avvenuta per qualche evento verificatosi dopo la guerra giudaica visto che, escludendo il sinodo di Jamnia e la particolare rilevanza della *Birkat ha-Minim*, non ci sono eventi che possano aver causato una divisione nell'epoca della riorganizzazione del giudaismo successiva alla distruzione di Gerusalemme³⁸⁸.

II.2.2.3. Modalità della separazione

II.2.2.3.1. Terra d'Israele

Quanto agli avvenimenti storici che hanno determinato la separazione delle comunità giudeo-cristiane dal giudaismo di origine e alla data che ha inciso in maniera decisiva su questa separazione, si può indicare l'uccisione di Giacomo, fratello di Gesù, avvenuta, secondo Giuseppe Flavio, per opera del sommo sacerdote sadduceo Anano nel 62³⁸⁹ e lo scoppio della guerra giudaica contro i Romani nel 66. Questi due fatti storici, sulle cui conseguenze per la comunità cristiana si hanno poche notizie sicure, hanno messo in discussione la permanenza all'interno della comunità giudaica dei giudeo-cristiani legati alle tradizioni ebraiche sancendo di fatto, con molta probabilità, la rottura definitiva con i loro connazionali. I Vangeli di Matteo e di Giovanni con i loro frequenti accenni

387 Durante Mangoni sottolinea una forte tensione presente in Matteo, il quale più degli altri evangelisti sottolinea il ruolo di Gesù - ermeneuta delle Scritture non rifiutando il loro senso letterale. La chiave principale di lettura di Gesù nel suo Vangelo è la continuità tra le promesse e il loro compimento. Nello stesso tempo Matteo «mostra una forte conflittualità tra il popolo della promessa e quello seguace dell'adempimento realizzatosi in Gesù; questa situazione paradossale impone il necessario riconoscimento di una discontinuità nell'ambito dell'unica economia di salvezza». M.B. DURANTE MANGONI, *La polemica contro i giudei nel Vangelo di Matteo*, in M.B. DURANTE MANGONI - G. JOSSA (a cura di), *Giudei e cristiani nel I secolo*, cit., p. 161.

388 Cfr. G. JOSSA, *Giudei o cristiani? I seguaci di Gesù in cerca di una propria identità*, cit., pp. 165-166.

389 Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antiquitates Judaicae* 20, 200-203, in L.H. FELDMAN (a cura di), *Josephus in Nine Volumes*, IX vol., cit., pp. 494-496.

ai “giudei” e alle “loro sinagoghe” ne sono una chiara testimonianza³⁹⁰.

Eusebio di Cesarea nella sua *Storia Ecclesiastica* afferma che prima dello scoppio della guerra giudaica i seguaci di Gesù, avvertiti da una profezia, fuggirono da Gerusalemme a Pella, nella valle del Giordano, tra i gentili³⁹¹. Alcuni studiosi ritengono questa notizia leggendaria in quanto sia Eusebio che Epifanio la descrivono come conseguenza di un intervento soprannaturale³⁹². Tuttavia, secondo Bagatti³⁹³, se si mette la fuga in rapporto con l’uccisione di Giacomo che ha determinato l’abbandono di Gerusalemme, questa si accorda con la notizia riportata da Eusebio, secondo cui la distruzione di Gerusalemme fu la conseguenza dell’uccisione del giusto, Giacomo³⁹⁴. Essendo il capo della comunità giudeo-cristiana fedele all’osservanza della Legge mosaica, la sua condanna implicava necessariamente il rifiuto da parte delle autorità d’Israele di tutti coloro che intendevano restare fedeli alla tradizione giudaica, nonostante la loro fede in Gesù³⁹⁵. L’uccisione di

390 Cfr. G. JOSSA, *Le ragioni di una separazione*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., pp. 172-174.

391 «Al popolo della Chiesa di Gerusalemme una profezia rivelata prima della guerra da una visione divina solo ai notabili, ordinò di abbandonare la diocesi e di trasferirsi in una città della Perea, di nome Pella. In essa, tra gli abitanti di Gerusalemme, andarono coloro che credevano in Cristo, così che uomini in tutto santi lasciarono la città regale dei giudei e l’intera Giudea. La giustizia divina li [i giudei] punì così per aver agito ingiustamente contro Cristo e i suoi apostoli, allontanando quella schiatta di empì dalla vista degli uomini». EUSEBIO DI CESAREA, *Historia Ecclesiastica* III, 5,3, in G. BARDY (a cura di), *Eusèbe de Césarée. Histoire Ecclésiastique Livres I-IV* (SChr 31), Cerf, Paris 1952, pp. 102-103; trad. italiana: EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica* I vol., in F. MIGLIORE - S. BORZÌ - G. LO CASTRO (a cura di), Città Nuova, Roma 2005², p. 143. La stessa notizia è riportata da Epifanio il quale racconta che dopo la rivolta i cristiani sono ritornati a Gerusalemme. Cfr. EPIFANIO DI SALAMINA, *De mensuris et ponderibus* 15, in *PG* 43, 261-262. Grazie agli scavi effettuati nelle città di Pella, Bagatti precisa che un gruppo è tornato a Gerusalemme, ma a Pella dai siti archeologici si constata la presenza dei cristiani organizzati in comunità. Cfr. B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., p. 12; cfr. anche: J. P. LÉMONON, *I giudeocristiani, testimoni dimenticati*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2007, pp. 74-75.

392 Secondo Carleton Paget la fuga di cristiani a Pella può anche provare la persistenza di comunità giudeo-cristiane presso Gerusalemme fino alla rivolta di Simone Bar-Kokhbà. Cfr. J.N. CARLETON PAGET, *Jewish Christianity*, in W. HORBURY - W.D. DAVIES - J. STURDY (a cura di), *The Cambridge History of Judaism III*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 746-749.

393 Cfr. B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., p. 76.

394 Cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Historia Ecclesiastica* II, 23,19, in G. BARDY (a cura di), *Eusèbe de Césarée. Histoire Ecclésiastique Livres I-IV* (SChr 31), Cerf, Paris 1952, p. 89.

395 È la convinzione di quasi tutti gli studiosi dei rapporti tra giudei e cristiani; si veda per esempio: M. HENGEL, *Jakobus der Herrenbruder - der erste “Papst”?*, in *Glaube und Eschatologie. Festschrift für W. G. Kümmel zum 80. Geburtstag*, J. B. Mohr, Tübingen 1985, pp. 71-104, secondo il quale il martirio di Giacomo ha segnato la fine della comunità di Gerusalemme.

Giacomo viene allo stesso tempo raccontata da Giuseppe Flavio come un conflitto intra-giudaico che costrinse i seguaci di Gesù ad allontanarsi da Gerusalemme. Il problema, come sostiene Jossa, «doveva essere costituito allora dal riconoscimento di Gesù di Nazaret come Signore e Messia, in un momento in cui, di fronte al pericolo di una guerra contro i Romani, l’aristocrazia giudaica, per quanto divisa in gruppi contrapposti, cercava di eliminare qualunque fermento messianico dalla nazione»³⁹⁶.

Questa tesi sembra essere la più accettabile anche se viene ricordato che, probabilmente, la separazione avvenne durante la seconda guerra giudaica, in un contesto di tensioni messianiche, dove il leader giudaico Simone Bar-Kokhbà, il cui nome significa il “Figlio della stella”, appare come un pretendente messianico, riconosciuto da rabbi Akiba come messia³⁹⁷. Questo potrebbe essere uno dei motivi che spingono a spostare la separazione definitiva dalla Sinagoga fino al 135, quando i giudeo-cristiani furono costretti a prendere una decisione radicale di fronte a Simone Bar-Kokhbà per cui, non volendo riconoscerlo come il Messia d’Israele, si inimicarono i loro connazionali.

Ovviamente alcuni gruppi di credenti in Gesù osservanti della Legge mosaica continuarono ad esistere e funzionare a lungo all’interno della comunità giudaica, ma divennero marginali rispetto alla sempre più forte Chiesa dei gentili e Gerusalemme cominciò a cedere il posto a Roma.

Un altro evento storico fu l’introduzione del *fiscus Iudaicus*, una tassa imposta dopo la distruzione di Gerusalemme del 70 dall’imperatore Vespasiano per il tempio di Giove Capitolino, che obbligava tutti i giudei a pagare la tassa in sostituzione di quella per il Tempio di Gerusalemme. Secondo le fonti cristiane il fatto che i seguaci di Gesù non risultino essere stati obbligati a pagarla, indica per Jossa, che dal punto di vista

396 G. JOSSA, *Giudei o cristiani? I seguaci di Gesù in cerca di una propria identità*, cit., p. 168.

397 Cfr. J.D.G. DUNN, *The Partings of the Ways*, cit., pp. 242-243.

dell'autorità romana, a livello sociale, i cristiani formavano un gruppo a parte³⁹⁸.

II.2.2.3.2. *Comunità della diaspora*

La situazione sopra descritta si riferisce alla terra d'Israele ed in modo particolare alla comunità di Gerusalemme. In Asia, in Grecia, ad Antiochia e a Roma la situazione si è sviluppata diversamente, innanzitutto perché le comunità degli ellenisti (giudeo-cristiani di lingua greca) erano comunità miste di giudei e di gentili. Infatti le chiese paoline della Galazia, di Filippi, di Tessalonica e di Corinto erano formate in gran parte da gentili³⁹⁹.

Paolo non ha conosciuto il Gesù terreno e dopo l'esperienza della sua conversione sulla via di Damasco⁴⁰⁰ predica il Cristo glorioso, morto per i nostri peccati e risuscitato per la nostra benedizione che gli si è rivelato come Figlio di Dio, Messia d'Israele e il Signore di tutti e che lo ha costituito Apostolo delle genti. Con l'evento di Cristo, secondo l'interpretazione paolina, si è giusti agli occhi di Dio solo mediante la fede e non più in base all'osservanza della Legge mosaica e in forza della fede in Gesù l'accesso al Dio d'Israele è stato aperto anche ai pagani. Come sottolinea Romano Penna: «Paolo coltiva due atteggiamenti apparentemente inconciliabili, che costituiscono il paradosso fondamentale del suo pensiero. Da un lato, continua a considerarsi personalmente parte di Israele [...]. Dall'altro, egli ritiene che sia ormai Cristo e non più la *Torah* a configurare la nuova comunità degli eletti di Dio»⁴⁰¹.

398 Cfr. G. JOSSA, *Le ragioni di una separazione*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., pp. 175-176.

399 Anche se alcuni studiosi affermano il contrario sostenendo che erano comunità composte prevalentemente dai giudei e dai "timorati di Dio". Cfr. W.D. DAVIES, *Paul and the People of Israel*, in *New Testament Studies* 24 (1977), pp. 4-39. Altri sostengono invece che i greci di cui parla Paolo e Luca sono i giudei "ellenizzati" che appartengono agli ambienti «non allineati con l'insegnamento ufficiale della sinagoga». L. TROIANI, *Il perdono cristiano e altri studi sul cristianesimo delle origini*, Paideia, Brescia 1999, p. 65.

400 Cfr. Gal 1,15-16: «Ma quando colui che mi scelse [...] si compiacque di rivelare a me suo Figlio perché lo annunziassi in mezzo ai pagani [...]».

401 R. PENNA, *Paolo di Tarso, l'imprevisto*, in R. PENNA (a cura di), *Le origini del cristianesimo*, cit., p. 151.

Gli studiosi concordano nel sostenere che Paolo esclude qualsiasi valore salvifico alla circoncisione e alla Legge e che per lui i segni di appartenenza alla comunità dei salvati sono dati soltanto dalla fede. Ciò non significa che la conversione di Paolo sia stata una conversione da una religione ad un'altra o che Paolo volesse fondare una nuova religione⁴⁰², anzi la fede in Cristo era per lui un vero compimento della speranza d'Israele. Ne sono prova le fustigazioni inflittele dai giudei cinque volte (cfr. 2 Cor 11,24), che confermano che lui stesso era ritenuto pienamente parte del mondo ebraico e che frequentava tali ambienti.

Nel caso delle comunità fondate da Paolo, diversamente da quelle in Israele, è difficile parlare realmente di scisma o di separazione dalla Sinagoga in quanto esse sono sorte prevalentemente fuori dal mondo giudaico, sviluppandosi e moltiplicandosi indipendentemente dal giudaismo⁴⁰³.

Dunn e John M. G. Barclay sottolineano il fatto che con Paolo non si ha ancora una separazione dal giudaismo e in Paolo stesso non c'è ombra di antigiudaismo di cui fu spesso accusato, né volontà di rompere con la Sinagoga. Di fatto, però, con la sua teologia e l'organizzazione sociale delle sue comunità favorì la separazione dei cristiani dai giudei⁴⁰⁴. Vittorio Fusco ribadisce: «Paolo combatteva per la libertà dalla Legge per gli etnicocristiani, non per l'abbandono di essa da parte dei giudeocristiani, se non nella misura in cui era necessario per vivere in un'unica comunità con gli etnicocristiani; di fatto però, indirettamente ma inevitabilmente, nei tempi lunghi, questo

402 Cfr. W.D. DAVIES, *Paul and the People of Israel*, cit., pp. 4-39; D. BOYARIN, *A radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1994.

403 Cfr. F. VOUGA, *Il cristianesimo delle origini*, cit., pp. 167-169.

404 Cfr. J.D.G. DUNN, *The Partings of the Ways*, cit., pp. 138-139; J.M.G. BARCLAY, *Jews in Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)*, T.&T. Clark, Edinburgh 1996, p. 395; G. JOSSA, *Giudei o cristiani?*, in D. GARRIBBA - S. TANZARELLA (a cura di), *Giudei o cristiani? I seguaci di Gesù in cerca di una propria identità*, cit., pp. 21-22; IDEM, *Giudei o cristiani? I seguaci di Gesù in cerca di una propria identità*, cit., pp. 146-147.

porterà a costituire una terza entità»⁴⁰⁵.

II.2.2.4. Nota conclusiva

Dopo aver esaminato le posizioni dei vari autori, si possono trarre alcune conclusioni circa le varie ipotesi della prima separazione avvenuta tra giudei e giudeo-cristiani, chiamata solitamente *protoscisma*.

In primo luogo essa avvenne per ragioni cristologiche. Il riconoscimento della divinità di Gesù, anche se si possono accogliere svariate posizioni dottrinali eterodosse e ortodosse, da parte dei discepoli di Gesù comportò necessariamente una nuova concezione del valore della Legge di Mosè. Gesù divenne oggetto di culto e pertanto le prime comunità si costituirono attorno a questo nuovo credo adottando comportamenti consoni alla nuova dottrina, seppure mantenendo le tradizioni dei padri.

In secondo luogo questa separazione fu più sentita nella comunità di Gerusalemme dove le tradizioni ebraiche erano più forti a differenza delle comunità della diaspora a contatto con il mondo pagano e quindi più suscettibili di aperture, anche se ciò non è assoluto.

In terzo luogo la data della separazione è con molta probabilità indicabile con la morte di Giacomo, capo della Chiesa di Gerusalemme e sostenitore della Legge, da parte dell'autorità ebraica avvenuta nel 62. A ciò si può aggiungere lo scoppio della prima guerra ebraica che portò alla distruzione di Gerusalemme nel 70 e la seconda guerra giudaica del 135. Tutto ciò comportò un distanziamento che con il tempo divenne sempre più profondo fino a produrre una nuova identità cristiana distinta.

⁴⁰⁵ V. FUSCO, *Le prime comunità cristiane*, cit., pp. 250-251.

II.2.3. La nascita di un'identità cristiana distinta

Al di là delle chiese paoline e prima ancora di parlare della missione di Paolo, ci si deve porre la domanda sulle ragioni principali che hanno contribuito al nascere di un'identità distinta da quella giudaica tra i giudei stessi seguaci di Gesù.

Non è stato infatti solo Paolo a dare avvio alla separazione dei cristiani dai giudei con la sua predicazione rivolta ai gentili, intenta a togliere efficacia salvifica all'osservanza della Legge mosaica per attribuirla alla fede in Cristo morto e risorto. Fino a non molti anni fa si riteneva che i suoi precursori su questa strada fossero stati gli ellenisti⁴⁰⁶, di cui parla Luca negli Atti degli Apostoli, (cfr. At 6,1-8,4). Essi sarebbero i grecofoni fuggiti da Gerusalemme a causa della persecuzione avvenuta al tempo del martirio di Stefano, diventando così i primi evangelizzatori dei pagani. Risulta difficile sostenere che la causa della persecuzione degli ellenisti di Gerusalemme – a parere di Fusco – fosse l'atteggiamento trasgressivo nei confronti della Legge mosaica; piuttosto sono state le loro affermazioni cristologiche circa la messianicità di Gesù e il fatto che gli attribuirono un'autorità sovrana pari a Dio stesso⁴⁰⁷. A conferma del problema cristologico Paolo confessa che a suo tempo aveva forzato i seguaci di Gesù a bestemmiare contro questo nome (cfr. At 26,9-11). Gli ellenisti scappati da Gerusalemme si sarebbero lanciati nella missione grazie alla forte esperienza carismatica postpasquale. La conseguente conversione dei pagani (cfr. At 8) fu la conferma della missione da parte di Dio. Similmente, Jossa sottolinea l'importanza delle esperienze carismatiche vissute dagli ellenisti che li avrebbero spinti a mettere in discussione il valore della Legge. La radice di questa svalutazione della Legge come mezzo di giustificazione si radica nella cristologia, come suggerisce l'episodio di Stefano, rappresentante carismatico di questo gruppo⁴⁰⁸.

⁴⁰⁶ Cfr. M. HENGEL, *La storiografia protocristiana*, Paideia, Brescia 1985, pp. 99-111.

⁴⁰⁷ Cfr. V. FUSCO, *Le prime comunità cristiane*, cit., pp. 198-215.

⁴⁰⁸ Cfr. G. JOSSA, *Giudei o cristiani?*, in D. GARRIBBA - S. TANZARELLA (a cura di), *Giudei o cristiani?*, cit., pp. 22-23;

Dalla visione che Stefano ha del Figlio dell'uomo presso la destra di Dio (cfr. At 7,56) si comprende il significato della signoria di Gesù, la sovranità che egli ha ricevuto da Dio nella risurrezione che porta ad attribuire efficacia salvifica alla fede in lui e toglie, quindi, efficacia salvifica all'osservanza della Legge⁴⁰⁹. Infatti, secondo lo studio di Jossa: «le ragioni più profonde della tensione che nasce tra gli Ellenisti discepoli di Gesù e i loro connazionali e che sfocerà più tardi nella loro separazione non sono soltanto nella diversa interpretazione della legge mosaica e dei mezzi di riconciliazione ma anche e soprattutto nelle affermazioni dei discepoli relative alla persona di Gesù»⁴¹⁰. Di conseguenza, le apparizioni di Gesù risorto ai discepoli erano rivelazioni della sua vera identità di Signore in riferimento alla quale il gruppo si definì nella sua identità cristiana⁴¹¹. Con la fede nella risurrezione, i primi discepoli identificarono Gesù con il Figlio dell'uomo, un titolo che Gesù stesso si attribuiva, ma a cui Paolo non fa riferimento non avendolo conosciuto nella sua vita terrena. Questo Figlio dell'uomo atteso per la fine dei tempi secondo la tradizione apocalittica (cfr. Libro di Daniele), già con la risurrezione riceve autorità e sovranità⁴¹². Pertanto, la concezione della risurrezione non si riduce ad un ritorno in vita, ma è un'intronizzazione e una glorificazione. Pietro nel giorno di Pentecoste confessa questo credo paradossale del crocifisso-sovrano: «Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso» (At 2,36). Una simile

G. JOSSA, *Giudei o cristiani? I seguaci di Gesù in cerca di una propria identità*, cit., p. 119, dove l'autore si distanzia dalla tesi di Georgi secondo la quale l'inno di Fil 2,6-11 con i suoi riferimenti all'«annientamento fino alla morte», alla esaltazione e al conferimento del «nome che è al di sopra di ogni altro nome» derivi proprio dal gruppo di Stefano, se non da Stefano stesso. Cfr. D. GEORGI, *Der vorpaulinische Hymnus Phil 2,6-11*, in E. DINKLER (a cura di), *Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, J. B. Mohr, Tübingen 1964, pp. 263-293.

409 Hengel aggiunge che gli ellenisti vivevano fortemente l'aspetto escatologico dell'autorità del Messia Gesù superiore a quella di Mosè. Il dono dello spirito era interpretato come segno dell'avvento del tempo finale e questo li autorizzava a rivolgere le critiche verso la Legge. Cfr. M. HENGEL, *La storiografia protocristiana*, cit., p. 101.

410 G. JOSSA, *Giudei o cristiani?*, in D. GARRIBBA - S. TANZARELLA (a cura di), *Giudei o cristiani?*, cit., p. 23.

411 Cfr. IDEM, *Le ragioni di una separazione*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., p. 180.

412 Cfr. IDEM, *Dal Messia al Cristo*, cit., pp. 124-160.

proclamazione si trova nell'inno cristologico riportato da Paolo nella Lettera ai Filippesi (cfr. Fil 2,5-11): «dinanzi a questo Signore deve piegarsi ogni ginocchio in quella che è chiaramente una venerazione cultuale. Cristo è dunque oggetto di culto da parte dei discepoli. Ed è proprio qui che cominciano ad apparire le differenze più significative dagli altri gruppi giudaici e tra gli stessi seguaci di Gesù»⁴¹³.

L'esistenza di una «pluralità di cristianesimi»⁴¹⁴ nei primi secoli, sostenuta da molti studiosi, originata dalle diverse apparizioni pasquali⁴¹⁵, ci permette di supporre che per una parte della comunità, quella guidata da Giacomo, tutto questo non metteva necessariamente in discussione l'efficacia e il valore della Legge mosaica, ma un'altra parte, i cosiddetti ellenisti, ricavavano già la conclusione del superamento della Legge. Étienne Trocmé è dell'avviso che uno scisma all'interno del gruppo dei seguaci di Gesù a Gerusalemme, fosse già più o meno completo, e che la divergenza teologica tra la comunità guidata dai Dodici e quella guidata dai Sette (cfr. At 6-7) riguardasse la diversa posizione nei confronti della Legge e dei gentili⁴¹⁶.

II.2.3.1. Il Gesù storico e il *protoscisma*

Con la riscoperta dei vangeli apocrifi si è propensi a pensare che all'origine non ci sarebbe un *kerygma* primitivo, ma una pluralità di *kerygmi* e si passerebbe da una varietà

413 G. JOSSA, *Le ragioni di una separazione*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., p. 181.

414 Cfr. M. PESCE, *Quando nasce il cristianesimo? Alcune ipotesi* in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., p. 208.

415 Cfr. F. VOUGA, *Il cristianesimo delle origini*, cit., pp. 32-52. Per Vouga le apparizioni pasquali sono origine dei diversi movimenti cristiani. A conferma di questa pluralità, cita la formula pre-paulina di 1Cor 15,5-7, dove si trova la lista di due serie di testimoni: una inizia con il nome di Pietro, continua con la cerchia dei Dodici e dei cinquecento fratelli; la seconda inizia con Giacomo, e tutti gli apostoli. Con ciò vuole affermare l'esistenza della comunità di seguaci di Gesù in Galilea, e l'altra di giudeo-cristiani a Gerusalemme. C'erano anche apostoli, non dirigenti di comunità, ma coloro che sono mandati da Dio e dalla comunità per la missione, è una specificazione che si addice ai cosiddetti ellenisti (cfr. At 6-9), un gruppo, secondo l'autore, di ebrei o di giudeo-cristiani di lingua greca.

416 Cfr. E. TROCMÉ, *Le prime comunità: da Gerusalemme ad Antiochia*, in L. PIETRI (a cura di), *Storia del cristianesimo, religione-politica-cultura*, I vol.: *Il nuovo popolo (dalle origini al 250)*, Borla/Città Nuova, Roma 2003, pp. 75-105.

di interpretazioni ad un'unità, secondo una tesi condivisa da John D. Crossan⁴¹⁷.

Una nota giudaico-cristiana si trova in particolare nel *Vangelo degli Ebrei*, pervenutoci grazie a Girolamo, dal quale emerge la figura di Giacomo presente all'ultima cena e destinatario della prima apparizione di Gesù. Una caratteristica che accomuna questi testi apocrifi⁴¹⁸ è la cristologia bassa che non conosce la divinità di Gesù e non afferma il valore redentivo della sua morte, ma contiene la convinzione, che sembra essere stata anche di Giacomo e della fonte Q, secondo la quale la morte e la risurrezione di Gesù non avrebbero tolto efficacia salvifica all'osservanza della Legge mosaica, la quale invece conserverebbe tutto il suo valore.

Con questo tenore antipaolino i vangeli giudeo-cristiani fanno notare che la predicazione di Gesù era evidentemente aperta a interpretazioni teologiche diverse.

Se si afferma una discontinuità teologica tra gli insegnamenti di Gesù e la fede della comunità dopo la risurrezione, bisogna però sostenere che alla base vi è una continuità storica nello sviluppo degli elementi della predicazione di Gesù che «mostrano come le radici ultime dello scisma intra-giudaico siano da ricercare in Gesù stesso»⁴¹⁹.

Mauro Pesce avverte il pericolo di questa conclusione: «Gesù non ha avuto mai intenzione di uscire dalla comunità degli ebrei, e non ne è mai uscito»⁴²⁰ e continua: «Si dà per scontato che il comportamento cristiano, diverso da quello giudaico, risalga a Gesù. Si fa cioè di Gesù un cristiano, mentre era un giudeo»⁴²¹.

417 Studioso rappresentativo oramai per il suo contributo circa gli scritti apocrifi. Cercando di ricostruire la storia delle origini cristiane sottolinea la pluralità di posizioni nel cristianesimo del primo tempo. Cfr. J. D. CROSSAN, *The Birth of Christianity: Discovering what happened in the Years immediately after the Execution of Jesus*, cit.

418 I testi apocrifi con la coloritura giudeo-cristiana, sono più numerosi a parere di Strus, che nomina oltre al *Vangelo degli Ebrei*, il *Vangelo dei Nazareni o Nazorei*, il *Vangelo di Pietro*, il *Vangelo di Giovanni*, il *Transitus Mariae*, l'*Ascensione d'Isaia*, gli *Atti di Pietro e Simone*, la *Passione di Stefano*. Cfr. A. STRUS, *Cristiani di origine giudaica: un'esperienza sepolta? Dati archeologici ed apocrifi*, in A. STRUS (a cura di), *Tra giudaismo e cristianesimo*, cit., pp. 93-104.

419 G. JOSSA, *Le ragioni di una separazione*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., p. 184.

420 M. PESCE, *Quando nasce il cristianesimo? Alcune ipotesi*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., p. 195.

421 *Ibidem*, p. 197.

Gesù senza dubbio fu un giudeo osservante, frequentò la sinagoga e il Tempio, pienamente inserito nel suo mondo ebraico così che il conflitto con i farisei con molta probabilità è stato ampliato dalla comunità oramai in contrasto con le autorità religiose ebraiche. Tuttavia risulta difficile ammettere che le parole di Gesù non avessero una loro propria originalità che le distingueva e le contrapponeva a quelle dei suoi contemporanei⁴²². Certi pronunciamenti di Gesù circa il puro e l'impuro in Mc 7,15⁴²³ o circa l'osservanza del sabato in Mc 2,27 («Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato!»), così come le antitesi del Discorso della montagna in Mt 5: «Avete inteso che fu detto agli antichi... ma io vi dico» danno avvio ad un modo diverso di valutare la Legge e rivelano un'autorità nei confronti della medesima⁴²⁴; ciò è innovativo, mettendo in questione il valore formale della Legge⁴²⁵.

Lo stesso discorso si deve fare per l'attribuzione dei diversi titoli cristologici. Anche se l'esegesi ebraica tende a normalizzare la novità dei titoli attribuiti a Gesù dalla prima comunità dei discepoli, non è possibile trascurarne una loro portata che vada oltre e apra un significato trascendentale circa l'identità divina di Gesù, come sostenuto nel primo capitolo. Ad esempio circa il titolo di messia, pur ammettendo che Gesù non lo abbia mai affermato o accolto, davanti al Sinedrio ammette di esserlo ed è per

422 Cfr. G. JOSSA, *Le ragioni di una separazione*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., p. 184.

423 Circa l'argomento della purità e impurità, Pesce contrasta con l'opinione di Jossa, affermando che il contesto di Mc 7,15 non si oppone al divieto di mangiare i cibi impuri contenuto in Lv 11. Nel Vangelo la questione è se mangiare con le mani lavate. Si presuppone quindi che i cibi esposti non sono impuri e il problema si concentra sul fatto se si può mangiare in stato di impurità rituale, poiché se si trattasse di cibi impuri, sarebbe incomprendibile come mai Pietro aveva bisogno di una rivelazione divina per legittimare la violazione del divieto levitico in At 10. Cfr. M. PESCE, *Quando nasce il cristianesimo? Alcune ipotesi*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., pp. 189-220.

424 Cfr. U. LUZ, *La storia di Gesù in Matteo*, Paideia, Brescia 2002, p. 76, dove l'autore circa il Discorso della montagna e l'autorità di Gesù si rifà ai brani di Mt 7,29 e 23,8 i quali presentano Gesù superiore ai maestri d'Israele e addirittura Gesù come l'unico maestro che compie la Legge.

425 Cfr. G. THEISSEN - A. MERZ, *Gesù storico. Un manuale*, cit., p. 456. Nel Discorso della montagna Pesce vede invece non tanto la superiorità dell'autorità di Gesù sulla Legge ma il modo radicale di interpretare i precetti all'interno della cultura ebraica, e considerarsi il Messia manifesta secondo lui una profonda adesione di Gesù alle speranze giudaiche. Cfr. M. PESCE, *Quando nasce il cristianesimo? Alcune ipotesi*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., pp. 204-205.

questo che viene giudicato blasfemo dai sommi sacerdoti. Inoltre, ci sono vari «episodi della vita di Gesù che suggeriscono almeno allusivamente la sua pretesa messianica» come l'ingresso regale in Gerusalemme e innanzitutto le cospicue affermazioni di Gesù che provano «la sua consapevolezza di avere un ruolo unico e decisivo nel disegno divino»⁴²⁶.

Sempre secondo lo studio di questo autore, le ultime indagini sul Gesù storico tendono a sottolineare che la morte di Gesù fu causata dalla condanna ad opera dei Romani in collaborazione con le autorità sacerdotali ebraiche per motivi politici. Se ciò ha un fondo di verità, non si può escludere la componente religiosa e la responsabilità dai capi dei giudei come testimoniano i Vangeli anche se il giudaismo del tempo non risulta essere monolitico⁴²⁷, e non si può farlo coincidere con il fariseismo⁴²⁸ e quindi non si può estendere tale responsabilità all'intero popolo. Bisogna osservare che il motivo religioso non era riconducibile solo alle controversie circa il Tempio e la Legge, ma vi erano motivazioni più profonde quali la pretesa di Gesù di essere il Messia come spiega il titolo esposto sopra la croce, interpretata dagli ebrei in chiave religiosa più che politica⁴²⁹.

Per Jossa tutte queste motivazioni alla fine produssero la nascita del cristianesimo: «se non ci fossero state le affermazioni fortemente critiche di Gesù sull'osservanza della Legge, se egli non avesse rivendicato un ruolo unico, decisivo, e perciò messianico, nel disegno di Dio, e se non fosse stato condannato a morte dal sinedrio per questa sua pretesa blasfema, difficilmente sarebbe sorto il cristianesimo come religione distinta e

426 G. JOSSA, *Le ragioni di una separazione*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., p. 186. Jossa cita qui come esempio: Lc 11,20 e Mc 8,38.

427 Cfr. S. C. MIMOUNI, *Il giudaismo alla nascita del cristianesimo*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., pp. 19-41. Uno studio valido circa i farisei del I sec. a.C. - I sec. d.C. è presentato da M. VITELLI, *Popolarità e influenza dei farisei nel giudaismo palestinese del I secolo*, in M. B. DURANTE MANGONI - G. JOSSA (a cura di), *Giudei e cristiani nel I secolo*, cit., pp. 13-66.

428 Cfr. P. SACCHI, *Le origini cristiane e il giudaismo del Secondo Tempio*, in R. PENNA (a cura di), *Le origini del cristianesimo*, cit., pp. 17-49.

429 Cfr. G. JOSSA, *Le ragioni di una separazione*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., p. 187.

separata dal giudaismo»⁴³⁰.

Di parere contrario è Pesce che contrasta le affermazioni di Jossa e vede Gesù e i suoi insegnamenti pienamente inseriti nel contesto giudaico senza un andare oltre⁴³¹.

Così Ulrich Luz riflette sulla separazione dei seguaci di Gesù da Israele. Secondo la sua opinione, forse, senza Paolo e senza le guerre giudaiche, tale divisione si sarebbe potuta anche evitare: «A partire da Gesù si potrebbe pensare che non si sarebbe giunti alla missione ai gentili libera dalla legge, alla quale oggi dobbiamo la nostra esistenza come chiesa e che ha reso tanto più difficile per Israele il sì a Gesù»⁴³². Gesù era un giudeo e fu mandato da Dio a Israele. Pertanto la storia della separazione dei suoi seguaci da Israele nel primo secolo, a giudizio di Luz, fu «non prevista da Gesù e tragica»⁴³³.

Dal punto di vista storico e sociologico, si potrebbe concordare con Pesce, ma i testi cristiani richiedono un approccio anche teologico. Già i primi seguaci di Gesù, stando a Jossa, non sono riconducibili semplicemente ad un'altra corrente del giudaismo e le loro professioni di fede non sono unicamente asserzioni intellettuali: «Credo che l'affermazione dell'esaltazione di Gesù alla destra di Dio e della sua signoria attuale sui suoi discepoli, con la nascita di una venerazione culturale della sua persona, significa la consapevolezza da parte di questi ultimi [i discepoli di Gesù] di avere acquistato una nuova identità sociale [...] una specifica "identità cristiana"»⁴³⁴.

II.2.3.2. La cristologia e il *protoscisma*

Lo studio approfondito di Strus circa i testi giudeo-cristiani, quali i vangeli apocrifi

430 G. JOSSA, *Le ragioni di una separazione*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., p. 188.

431 Cfr. M. PESCE, *Quando nasce il cristianesimo? Alcune ipotesi*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., pp. 189-220.

432 U. LUZ, *La storia di Gesù in Matteo*, cit., p. 183.

433 *Ibidem*.

434 G. JOSSA, *Giudei o cristiani?*, in D. GARRIBBA - S. TANZARELLA (a cura di), *Giudei o cristiani?*, cit., p. 27.

di Gamaliele, di Nicodemo e di Giuseppe d'Arimatea e, soprattutto, la scoperta dello scritto apocrifo della *Passione di Stefano*, testimonia bene la conflittualità tra i giudei che credono in Cristo e quelli che lo rifiutano. Risulta determinante questo disaccordo, per una rottura all'interno del popolo giudaico. Come asserisce lo stesso Strus: «è la cristologia che divide i Giudei»⁴³⁵.

Il ritrovamento del testo apocrifo della *Passione di Stefano* conservato in due manoscritti greci a Milano ed a Madrid, ancora inediti, ha una portata significativa per la ricerca sulla cristologia giudeo-cristiana della prima chiesa⁴³⁶. Il testo parla di una folla anonima con a capo Saulo, che non accetta Gesù, Figlio di Dio glorificato alla destra del Padre, e di un altro gruppo in crescita, che comprende i grandi maestri: Gamaliele, Nicodemo e Stefano stesso, che lo confessano come Figlio di Dio, pronti a dar vita per questa verità⁴³⁷. Lo scritto dimostra la fede nelle seguenti verità: «Gesù è il Messia promesso ai padri; Gesù è il Figlio di Dio nato da una vergine secondo la carne, essendo la sua nascita annunciata dalla Legge, dai Salmi e dai Profeti; Gesù patì sul legno della croce per togliere l'ignominia dell'antico legno del paradiso; ma risuscitando ridonò a tutti la vita; infine, "Colui che voi avete appeso sul legno" verrà a giudicare i vivi e i morti»⁴³⁸. È la diversa attitudine verso queste affermazioni che demarca la linea di separazione tra i giudei e i cristiani. Il fatto che sorprende è che entrambe le parti coinvolte sono composte da ebrei e quindi ciò che viene messo in gioco è l'autenticità ebraica. Chi è il vero giudeo? Ne risulta che il vero giudeo è colui che, fedele alle tradizioni dei padri, professa la fede in Gesù il Nazareno, riconosciuto come Figlio di Dio⁴³⁹.

435 A. STRUS, *Cristiani di origine giudaica: un'esperienza sepolta? Dati archeologici ed apocrifi*, in A. STRUS (a cura di), *Tra giudaismo e cristianesimo*, cit., p. 103.

436 Cfr. *Ibidem*, pp. 100-104.

437 Cfr. *Ibidem*, pp. 103-104.

438 *Ibidem*, p. 104.

439 Cfr. *Ibidem*.

La questione della separazione del cristianesimo dal giudaismo fa parte del dibattito tra gli studiosi ormai da alcuni decenni. Tra i testi più significativi è stato considerato il Vangelo di Matteo, per la sua teologia su Israele fortemente antiggiudaica⁴⁴⁰. Come esempio si possono citare due brani duramente antiggiudaici: Mt 27,25 che parla del sangue di Gesù destinato a ricadere sul popolo d'Israele ed i suoi discendenti e Mt 27,62-28,15 dove i giudei persistono nell'incredulità, diffidenti nei confronti sia di Gesù che dei suoi discepoli. In questo modo appare messa in dubbio l'elezione di Israele che ora rimane nella menzogna, mentre invece i discepoli vengono mandati ad annunciare la Verità a tutti i popoli (cfr. Mt 28,18-20).

Da un punto di vista strettamente teologico il cristianesimo, ovvero la Chiesa, nasce dalla volontà di Gesù in vista del raduno escatologico d'Israele. Il rifiuto posto da Israele è stato il punto di svolta verso la separazione: dopo la Pasqua i seguaci di Gesù si trovano ad essere solo una parte d'Israele, "un resto" (per usare un'espressione dei profeti veterotestamentari) concepito come un vero Israele escatologico⁴⁴¹.

Come sottolinea Gerhard Lohfink, di fronte alla mancanza di fede in Israele, i discepoli di Gesù furono costretti a sancire una divisione all'interno di Israele prima a livello organizzativo e con Costantino anche giuridicamente con una linea di demarcazione ben chiara⁴⁴².

Gesù non poteva aver preso in considerazione un simile sviluppo e per questo si parla di una sua volontà nei confronti del popolo escatologico di Dio, ma non nei confronti della Chiesa in modo esplicito.

440 Cfr. M.B. DURANTE MANGONI, *La polemica contro i giudei nel Vangelo di Matteo*, in M.B. DURANTE MANGONI - G. JOSSA (a cura di), *Giudei e cristiani nel I secolo*, cit., pp. 127-161.

441 Cfr. G. GAMBA, *Matteo: il vangelo della Chiesa-Madre*, in A. STRUS (a cura di), *Tra giudaismo e cristianesimo*, cit., pp. 131-174, in particolare p. 153.

442 Cfr. G. LOHFINK, *Gesù e la Chiesa*, in W. KERN - H.J. POTTMEYER - M. SECKLER (a cura di), *Corso di teologia fondamentale*, III vol., cit., pp. 103-104.

Il Vangelo di Matteo, rileva Maria B. Durante Mangoni, esprime la tensione tra il compimento in Gesù dell'attesa messianica, preannunciata nell'AT, e il rifiuto di questa interpretazione della Scrittura da parte giudaica; fatto che causò il «bisogno cristiano di consolidare la propria identità»⁴⁴³. Di conseguenza, risulta che l'antigiudaismo neotestamentario, senza nessuna connotazione negativa scaturisce dalla cristologia, e Luz conferma dicendo che «la stessa cristologia ha un risvolto antigiudaico»⁴⁴⁴.

La polemica antigiudaica, per usare le parole di Daniel Marguerat, è «un dato continuo del *kerygma* evangelico»⁴⁴⁵. Va ribadito che il Vangelo di Matteo non costituisce in alcun modo una condanna del giudaismo, dal quale l'autore stesso proviene ed al quale rimane legato, ma attesta la reazione di Matteo di fronte al rifiuto dei connazionali di riconoscere in Gesù il Messia d'Israele.

In definitiva risulta difficile pacificare la tensione tra l'originalità e la novità di Gesù e la sua comprensione all'interno del giudaismo.

II.2.4. Sintesi circa le ragioni della separazione tra giudei e cristiani

L'attuale interesse circa l'origine della persona di Gesù come ebreo ha portato ad un ripensamento della ricerca dei primi sviluppi del cristianesimo. I risultati di tale studio non sono privi di contraddizioni circa l'ambiente originario giudeo da dove è sorto il cristianesimo e si passa dalla convinzione di una varietà di orientamenti del giudaismo a quella di un mondo culturale e religioso giudaico monolitico di stampo farisaico. Attualmente si è propensi a supporre che il giudaismo ai tempi di Gesù fosse vario e

⁴⁴³ M. B. DURANTE MANGONI, *La polemica contro i giudei nel Vangelo di Matteo*, in M. B. DURANTE MANGONI - G. JOSSA (a cura di), *Giudei e cristiani nel I secolo*, cit., p. 160.

⁴⁴⁴ U. LUZ, *L'antigiudaismo nel Vangelo di Matteo come problema storico e teologico: uno schizzo*, in *Gregorianum* 74 (1993), p. 445.

⁴⁴⁵ «Il faut d'abord relever, afin d'éviter une appréciation incorrecte de la situation, que l'antijudaïsme n'est pas une création de l'évangéliste Mt. C'est au contraire *une donnée continue du kerygme évangélique*». D. MARGUERAT, *Le Jugement dans l'Évangile de Matthieu*, Labor et Fides, Genève 1981, p. 379.

ricco di espressioni, non ristretto al solo gruppo farisaico, quest'ultimo peraltro carico di grande valore spirituale che solo in seguito diventerà normativo. Ne risulta che il cristianesimo ha le sue radici, anche se diversamente interpretate, nel mondo giudaico contemporaneo a Gesù. Pertanto la divisione tra il cristianesimo ed il giudaismo non fu repentina ed improvvisa, ma fu un lento maturare di posizioni già insite nella persona e nella predicazione di Gesù stesso, che i discepoli poi non fecero altro che confermare.

Se quindi si può parlare di uno scisma tra cristianesimo e giudaismo, ciò è dovuto ad un *protoscisma*, senza che vi fosse un'intenzione esplicita da parte di Gesù e dei discepoli, una separazione già avvenuta, molto probabilmente, anche se non in maniera netta e definitiva, con il martirio di Giacomo fratello del Signore e all'inizio della prima guerra giudaica negli anni che vanno dal 62 al 70. Non significa che il cosiddetto giudeo-cristianesimo, almeno in alcune regioni dell'impero non abbia continuato ad esistere e che le comunità cristiane alla fine del primo secolo non vivessero ancora i contrasti interni sul tema dell'osservanza della Legge mosaica. Appare innegabile la pluralità di orientamenti e l'esistenza di conflitti all'interno del cristianesimo del primo secolo, che non presenta ancora un preciso carattere normativo. Tuttavia a rendere il giudaismo ed il cristianesimo due religioni chiaramente distinte non è tanto l'allontanamento progressivo delle rispettive strade e tanto meno l'esclusione dei seguaci di Gesù dalla comunità giudaica, quanto il costituirsi dei cristiani in comunità distinte e separate per ragioni cristologiche.

Infine, secondo la maggior parte degli studiosi, non sono le strade dei giudei e dei cristiani che si dividono, ma sono soprattutto i cristiani che, di fronte alla mancata accoglienza della loro predicazione messianica, finiscono per separarsi dai giudei⁴⁴⁶.

⁴⁴⁶ Cfr. G. JOSSA, *La separazione dei cristiani dai giudei*, in M. B. DURANTE MANGONI - G. JOSSA (a cura di), *Giudei e cristiani nel I secolo*, cit., pp. 105-118.

II.3. LA SECONDA SEPARAZIONE TRA GLI ETNICO-CRISTIANI E I GIUDEO-CRISTIANI

La ricerca storiografica ha cercato di ricostruire una cronologia della separazione tra giudeo-cristiani ed etnico-cristiani, stabilendo le date di alcuni avvenimenti storici significativi accaduti nei secoli I-II quali la morte di Giacomo e le due rivolte giudaiche. Partendo da questa prima separazione tra i giudei credenti in Gesù Messia e il giudaismo rabbinico, ora si passerà alla successiva divisione che verrà a crearsi nei primi quattro secoli tra la maggioranza etnico-cristiana e la minoranza giudeo-cristiana.

Oggi, come nei primi secoli del cristianesimo, nella ricerca teologica si ripresenta lo stesso tema: come tenere assieme la perennità dell'elezione di Israele e l'universalità della salvezza in Gesù Cristo. La questione della separazione nella ricerca teologica e storica non sta nel sapere quando i cristiani si staccarono dagli ebrei o quando gli ebrei allontanarono da sé i cristiani, a giudizio di Stefani, ma nell'indagare come si trasformarono i rapporti tra giudei e gentili all'interno della comunità dei credenti in Cristo e quali conseguenze recarono in ambito intra-giudaico⁴⁴⁷.

Pertanto nel seguente paragrafo si cercherà di analizzare il percorso storico che ha portato alla divisione tra i giudeo-cristiani ed i cristiani di provenienza pagana, gli etnico-cristiani, dal suo sorgere fino al IV secolo quando si assiste ad una definitiva scomparsa del giudeo-cristianesimo.

II.3.1. La controversia di Antiochia

Nell'ottica della separazione tra i giudeo-cristiani e gli etnico-cristiani è sintomatico il ruolo assunto dalla comunità mista di Antiochia dove, secondo gli Atti degli Apostoli, per la prima volta i seguaci di Gesù furono chiamati (dagli altri) "cristiani" (cfr. At 11,26).

Stando alla testimonianza degli Atti 13,1 la comunità mista di Antiochia offriva una

⁴⁴⁷ Cfr. P. STEFANI, *Prefazione*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., p. 10.

molteplicità di provenienze etniche, culturali e sociali, causa di varie problematiche testimoniate da Luca. Probabilmente, come suppone Lucio Sembrano: «il primo problema che si è posto non è stato quello della salvezza mediante la Legge, ma più praticamente, quello della coabitazione tra i cristiani provenienti dal giudaismo, che osservavano i comandamenti mosaici, e quelli provenienti dal politeismo, che non li osservavano»⁴⁴⁸. La particolarità di questa comunità consisterebbe nell'aver riunito circoncisi e non circoncisi alla stessa tavola per il pasto⁴⁴⁹.

La questione fu suscitata dai fratelli giunti da Gerusalemme con la pretesa di imporre la circoncisione e i divieti alimentari: ciò diede origine alla crisi di Antiochia. Tale questione fu poi trattata al Concilio di Gerusalemme intorno all'anno 50. Collegando i dati di Atti 15,1-2 e Gal 2,4-5 risulta confermato il primato di Gerusalemme nel dirimere la questione dell'autonomia dei gentili nei confronti della Legge sostenuta da Paolo. Tito, discepolo greco di Paolo non fu costretto a sottoporsi alla circoncisione in occasione del viaggio a Gerusalemme, a conferma della libertà dalla Legge riservata ai gentili (cfr. Gal 2,3). Solo l'incidente di Antiochia (cfr. Gal 2,11-21) fa vedere nel comportamento di Pietro (sul fatto di adeguarsi ai giudaizzanti) il malinteso sull'interpretazione dell'accordo di Gerusalemme. Si trattava oramai non solo della missione alle genti, ma delle diverse concezioni sul come aderire al movimento di Gesù, e quindi «dei rapporti tra i cristiani di origine giudaica e i cristiani di origine gentile nelle comunità miste»⁴⁵⁰. La controversia non trovò facile soluzione in quanto ancora tra il I e II secolo, come riportato da Sembrano: «Ignazio [di Antiochia], vieta

⁴⁴⁸ L. SEMBRANO, *Tra Gerusalemme e Roma: Antiochia alle origini del cristianesimo*, in D. GARRIBBA - S. TANZARELLA (a cura di), *Giudei o cristiani?*, cit., p. 141.

⁴⁴⁹ Cfr. E. TROCMÉ, *Le prime comunità: da Gerusalemme ad Antiochia*, in L. PIETRI (a cura di), *Storia del cristianesimo, religione-politica-cultura*, I vol., cit., pp. 94-96.

⁴⁵⁰ C. GIANOTTO, *Il movimento di Gesù tra la Pasqua e la missione di Paolo*, in R. PENNA (a cura di), *Le origini del cristianesimo*, cit., p. 123.

formalmente ai cristiani ogni rapporto col giudaismo, poiché: “è assurdo parlare di Gesù Cristo e giudaizzare”. Questo fa pensare che ancora a quel tempo le comunità antiochene giudaizzanti osservassero i precetti rituali (*mitsvôt*)»⁴⁵¹.

II.3.2. La caduta di Gerusalemme

Grego riporta che negli anni 40-70 d.C., a causa dei movimenti messianici di ispirazione politica e dell'incapacità dei procuratori romani, il nazionalismo ebraico si rafforzò giungendo in seguito ad una vera e propria catastrofe per il popolo ebraico con la caduta di Gerusalemme. Fu una prova anche per i giudeo-cristiani che costituivano ancora un elemento di grande importanza per la Chiesa madre. Dal 70 d.C. in poi le comunità di origine pagana presero il sopravvento⁴⁵².

Nel frattempo i giudeo-cristiani si misero in salvo presso Pella nella Perea per fare ritorno a Gerusalemme dopo il 70. Come successore di Giacomo a capo della comunità di Gerusalemme fu scelto un cugino del Signore, Simone, figlio di Cleofa. L'elezione di Simone conferma la tendenza presso le comunità giudeo-cristiane a dare grande importanza ai legami di sangue, per cui i parenti di Gesù ebbero inizialmente una posizione di rilievo, dando vita ad una specie di “califfato della famiglia di Gesù”⁴⁵³. Simone morì martire verso il 107 a centoventi anni. Dopo di lui, fino alla grande rivolta del 132, a capo della comunità di Gerusalemme si succedettero 13 vescovi,

451 L. SEMBRANO, *Tra Gerusalemme e Roma: Antiochia alle origini del cristianesimo*, in D. GARRIBBA - S. TANZARELLA (a cura di), *Giudei o cristiani?*, cit., p. 142. Cfr. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Magnesios* 10, 3, 1, in P. TH. CAMELOT (a cura di), *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe* (SChr 10), Cerf, Paris 1958³, p. 104.

452 Cfr. I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV secolo*, cit., pp. 39-43; J. DANÉLOU, *Une vision nouvelle des origines chrétiennes: le judéo-christianisme*, in *Études* 327 (1967), pp. 596-606.

453 Cfr. P. GRECH, *Il giudeo-cristianesimo: lo stato della questione*, cit., p. 13, dove nella nota 20 elenca il susseguirsi dei vescovi di Gerusalemme, secondo le fonti patristiche: Giacomo, Simeone, Justus e Judas dalla famiglia di Gesù. Invece Grego osserva che probabilmente, da quelli ambienti di famiglia provengono tanti particolari riferiti dai libri apocrifi, un tempo tenuti in poca considerazione, ma ora rivalutati da storici e da esegeti. Cfr. I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV secolo*, cit., p. 40; A. DURAND, *Les frères du Seigneur*, in *Revue Biblique* 5 (1908), pp. 9-35; B. BAGATTI, *I “parenti del Signore” a Nazaret (secoli I-III)*, in *Bibbia e Oriente* 7 (1965), pp. 259-269.

secondo la lista riportata da Eusebio, tutti di origine ebraica⁴⁵⁴. Tuttavia, dopo il ritorno da Pella, le circostanze erano molto cambiate. La comunità trovandosi in mezzo ad un mondo ostile diventò sempre più piccola⁴⁵⁵.

Dopo il 135 d.C. al posto di Gerusalemme, oramai distrutta, per opera di Adriano, sorse una nuova città di impronta ellenica chiamata *Colonia Aelia Capitolina*. I suoi vescovi furono tutti di origine etnico-cristiana e il gruppo giudeo-cristiano si isolò sul Monte Sion e sul Monte Oliveto⁴⁵⁶. Altri giudeo-cristiani si radunarono in Transgiordania, in Siria e altrove dando vita a piccole comunità fortemente attaccate agli usi giudaici ed alcune imbevute di credenze eretiche, spesso in contrasto con le comunità etnico-cristiane. Nelle chiese postpaoline verso la fine del I secolo la maggioranza giudeo-cristiana cominciò a calare.

II.3.3. Eterogeneità dei gruppi

La scomparsa progressiva dei vescovi provenienti dalla circoncisione coincise con il sorgere di contrasti sempre più forti con le comunità rette dai vescovi provenienti dal mondo pagano. Le controversie, come la data della celebrazione della Pasqua, erano tutte legate all'ammissibilità dell'uso dei costumi giudaici che la comunità giudeo-cristiana del Monte Sion ne era divenuta paladina a tal punto che poco alla volta venne ignorata dalle restanti chiese gentili. Intanto le chiese formate da giudeo-cristiani andavano sempre più diminuendo senza però mai scomparire del tutto⁴⁵⁷.

454 Cfr. P. GRECH, *Il giudeo-cristianesimo: lo stato della questione*, cit., p. 13.

455 Cfr. *Ibidem*.

456 Bagatti scrive circa tre “grotte mistiche” onorate dall'imperatore Costantino: «Tali grotte avevano avuto un culto nei tempi anteriori da risalire ai tempi apostolici, e Costantino non ebbe scrupoli di farle passare dalle mani dei giudeo-cristiani a quelle dei gentilo-cristiani, e costruirvi sopra una basilica». B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., p. 137.

457 Cfr. I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV secolo*, cit., pp. 40-41; B. BAGATTI, *L'Eglise de la gentilité en Palestine (I^{er}-XI^e siècle)*, Franciscan Printing Press, Jérusalem 1968, p. 12.

È sintomatica la ripartizione dei vari gruppi di seguaci di Gesù, operata da Giustino nel *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, la quale dimostra l'intreccio tra l'elemento giudaico e l'elemento ellenico e la fluidità religiosa delle posizioni dei diversi gruppi che senza dubbio, finirono per provocare irrigidimenti, polemiche e conflitti⁴⁵⁸.

Dalla lettura del *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, Grego ricava due gruppi fra i giudeo-cristiani: uno degli osservanti della Legge senza la pretesa di voler imporla agli altri e l'altro composto da coloro che obbligavano i gentili all'osservanza delle prescrizioni giudaiche; quest'ultimo probabilmente era uno di quei gruppi fanatici che si erano costituiti dopo la morte di Giacomo⁴⁵⁹.

Un elenco più articolato è presentato da Pesce, che individua addirittura sei gruppi diversi⁴⁶⁰.

Del primo gruppo nominato da Giustino farebbero parte i giudei credenti in Cristo, osservanti della Legge mosaica, che accoglievano di vivere con i fedeli che venivano dal paganesimo, ma senza spingerli ad osservare la Legge. Nel secondo gruppo abbiamo dei giudei credenti in Cristo, osservanti della Legge, che sceglievano di non convivere con i cristiani e neanche pretendevano che questi osservassero la Legge di Mosè. Nel terzo gruppo troviamo i giudei che maledivano Cristo nelle sinagoghe e probabilmente si opponevano a quei giudei che credevano in Gesù come Messia.

Invece, del quarto gruppo farebbero parte i cristiani non-giudei che credevano in Cristo, non osservavano la Legge e accettavano di vivere insieme con i giudei seguaci di Gesù. Poi segue il quinto gruppo dei cristiani non-giudei credenti in Cristo, che non osservavano la Legge, ma neanche osavano parlare o mangiare insieme con i giudei

458 Cfr. GIUSTINO, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 47, in P. BOBICHON (a cura di), *Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon, édition critique*, I vol., cit., pp. 300-302.

459 Cfr. I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV secolo*, cit., p. 41.

460 Cfr. M. PESCE, *Quando nasce il cristianesimo? Alcune ipotesi*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., pp. 213-214.

seguaci di Gesù. Come ultimo, il sesto, sarebbe costituito dai non-giudei, che in un primo tempo diventavano seguaci di Gesù, poi, in un secondo tempo, alla fede in Gesù aggiungevano anche l'osservanza della Legge e in un terzo momento cessavano di credere in Gesù osservando solo la Legge.

Risulta interessante che gli appartenenti ai gruppi uno e due sono semplicemente chiamati: giudei che credono in Gesù, invece quelli del quinto gruppo Giustino li nomina *christianoi*, un termine che non indica tutti i seguaci di Gesù, ma solo quelli non giudei, facendo prevalere in questo modo un aspetto etnico. In questa descrizione si ravvisa una contrapposizione tra i non-giudei che non vogliono mescolarsi con i giudei e i giudei che non vogliono mescolarsi con i non-giudei. Pesce trae alcune conclusioni in merito. Al tempo di Giustino, e cioè dalla prima metà del II secolo, il cristianesimo sembra già profilarsi nella sua autonomia a tal punto che, mentre ancora «giudei e non-giudei seguaci di Gesù coesistevano nella vita pratica, religiosa e anche nelle sinagoghe insieme con altri giudei non credenti in Gesù», il «termine *christianoi* comincia a definire i seguaci di Gesù etnicamente e culturalmente diversi dai giudei»⁴⁶¹.

II.3.4. Diverse interpretazioni del giudeo-cristianesimo nella tradizione patristica

Nell'epoca in cui il giudeo-cristianesimo d'osservanza radicale e di tendenza antipaolina era ancora molto vivace con il suo centro a Gerusalemme, negli anni 90-130 si possono rilevare diverse interpretazioni del medesimo⁴⁶² che emergono dalla lettera di Clemente Romano, dalle *Ricognizioni clementine*, dall'epistolario di Ignazio di Antiochia e dalla *Lettera dello Pseudo-Barnaba*, dagli scritti di Giustino, di Ireneo, e dall'*Omelia Sulla Pasqua* di Melitone di Sardi.

461 M. PESCE, *Quando nasce il cristianesimo? Alcune ipotesi*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., p. 219.

462 Cfr. M. SIMONETTI, *Il giudeocristianesimo nella tradizione patristica*, in A. STRUS (a cura di), *Tra giudaismo e cristianesimo*, cit., pp. 117-130.

II.3.4.I. Le testimonianze negli scritti del I-II secolo

Clemente Romano nella lettera scritta a Roma, Lettera ai Corinzi, riflette l'impostazione culturale e religiosa in cui l'impronta giudaica è ancora molto sentita; un'impostazione che rispecchia il clima della comunità o almeno della sua maggioranza⁴⁶³. Nella lettera vengono presentati i personaggi dell'Antico Testamento come modelli comportamentali da seguire. La massiccia presenza dell'Antico Testamento segue un'interpretazione quasi sistematicamente letterale, tipica del giudeo-cristianesimo radicale e non allegorica della tradizione paolina⁴⁶⁴. Si sente un grande rispetto dell'autore nei confronti della storia del popolo ebraico, quando invita i Corinzi al pentimento motivandoli a guardare come modello i personaggi e le gesta dell'Antico Testamento⁴⁶⁵.

Simonetti osserva che in questa lettera vi è un apporto giudaizzante e vi intravede la concezione della bassa cristologia: Gesù interpretato come Salvatore e Redentore⁴⁶⁶, chiamato "il Gran Sacerdote" e "Custode delle nostre anime"⁴⁶⁷. Anche se sembra di sentire alcune eco di Paolo nell'affermazione sulla giustificazione per la fede e non per le opere, essa viene presentata con la tipologica dell'Antico Testamento, in particolare con la figura di Abramo ed altri patriarchi che hanno praticato le opere di giustizia nella fede. È significativo che Pietro e Paolo⁴⁶⁸ nella lettera sono presentati come le

463 Cfr. M. SIMONETTI, *Il giudeocristianesimo nella tradizione patristica*, in A. STRUS (a cura di), *Tra giudaismo e cristianesimo*, cit., p. 120.

464 Cfr. *Ibidem*, p. 121.

465 Cfr. CLEMENTE ROMANO, *Epistula ad Corinthios* 7,6, in A. JAUBERT (a cura di), *Clément de Rome. Epître aux Corinthiens*, cit., p. 113; cfr. anche: G. OTRANTO, *La polemica anti giudaica*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., pp. 136-137.

466 Cfr. M. SIMONETTI, *Il giudeocristianesimo nella tradizione patristica*, in A. STRUS (a cura di), *Tra giudaismo e cristianesimo*, cit., pp. 120-121.

467 Cfr. CLEMENTE ROMANO, *Epistula ad Corinthios* 61,3, in A. JAUBERT (a cura di), *Clément de Rome. Epître aux Corinthiens*, cit., p. 200; cfr. anche: J. QUASTEN, *Patrologia. I primi due secoli (II-III)*, cit., p. 51.

468 Cfr. CLEMENTE ROMANO, *Epistula ad Corinthios* 5,1-7, in A. JAUBERT (a cura di), *Clément de Rome. Epître aux Corinthiens*, cit., pp. 106-108; trad. italiana da: G. BOSIO - E. DAL COVOLO - M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli I e II*, SEI, Torino 1990, p. 64: «Ma lasciando gli esempi antichi, veniamo agli atleti vicinissimi a noi. Prendiamo i nobili esempi della nostra generazione. Per gelosia e invidia (le persone che erano) le più grandi e le più

colonne della Chiesa di Roma senza che tra i due vi siano dei contrasti, come invece viene riportato nella Lettera ai Galati (cfr. Gal 2,11-16). L'orizzonte escatologico è molto debole, ad avviso di Enrico Norelli, perché non si menziona l'attesa del ritorno di Cristo, come invece si trova nelle lettere di Paolo⁴⁶⁹.

Un altro scritto che dimostra alcuni aspetti della teologia giudeo-cristiana sono le *Ricognizioni clementine* I,33-71⁴⁷⁰ datate nel II secolo. Il suo autore sarebbe un cristiano che accorda un posto rilevante al popolo d'Israele, con il quale si identifica, chiamandolo «la nostra stirpe ebraica»⁴⁷¹. Con la venuta del Cristo le nazioni pagane sostituiscono i giudei e pertanto la missione risulta essere una chiamata per i pagani a «prendere il posto di quelli che persistono nell'incredulità»⁴⁷², quindi le nazioni sostituiscono i giudei. Emerge pertanto la visione di una chiesa nella sua esistenza distinta dal giudaismo⁴⁷³, ma con esso in continuo dialogo per dirigerlo alla propria fede⁴⁷⁴ e così far suscitare il desiderio di «amare Gesù nato tra i giudei»⁴⁷⁵. Nello scritto vi

giuste colonne furono perseguitate e lottarono sino alla morte. Mettiamoci dinanzi agli occhi i buoni Apostoli. Pietro, che per un ingiusta gelosia sopportò non una o due, ma molte sofferenze e così, resa testimonianza, raggiunse il posto a lui dovuto della gloria. Per gelosia e discordia Paolo mostrò (come si conseguì) il premio della pazienza. Sette volte caricato di catene, esiliato, lapidato, fattosi araldo in Oriente e in Occidente, ottenne l'eccellente fama della sua fede. Dopo aver insegnato la giustizia a tutto il mondo, giunto ai confini dell'Occidente, resa testimonianza dinanzi ai governanti, lasciò così il mondo e raggiunse il luogo santo, divenendo un grandissimo modello di pazienza».

469 Cfr. E. NORELLI, *Il passaggio dal I al II secolo*, in R. PENNA (a cura di), *Le origini del cristianesimo*, cit., p. 190.

470 Cfr. *Ibidem*.

471 PSEUDO-CLEMENTE, *Recognitiones* I, 32,1, in B. REHM - F. PASCHKE (a cura di), *Die Pseudoklementinen, II. Rekognitionen in Rufins Übersetzung* (GCS 51), Akademie Verlag, Berlin 1965, p. 26; trad. italiana da: S. COLA (a cura di), *Pseudo-Clemente, I Riconoscimenti*, Città Nuova, Roma 1993, p. 85. Cfr. J. P. LÉMONON, *I giudeo-cristiani, testimoni dimenticati*, cit., p. 26.

472 PSEUDO-CLEMENTE, *Recognitiones* I, 42, 1, in B. REHM - F. PASCHKE (a cura di), *Die Pseudoklementinen, II*, cit., p. 32; trad. italiana da: S. COLA (a cura di), *Pseudo-Clemente, I Riconoscimenti*, cit., p. 92.

473 Cfr. PSEUDO-CLEMENTE, *Recognitiones* I, 43,2-3, in B. REHM - F. PASCHKE (a cura di), *Die Pseudoklementinen, II*, cit., p. 33; cfr. anche: F. VOUGA, *Il cristianesimo delle origini*, cit., p. 196.

474 Cfr. PSEUDO-CLEMENTE, *Recognitiones* I, 44,2, in B. REHM - F. PASCHKE (a cura di), *Die Pseudoklementinen, II*, cit., p. 33; cfr. anche: F. VOUGA, *Il cristianesimo delle origini*, cit., p. 196.

475 PSEUDO-CLEMENTE, *Recognitiones* I, 60,7, in B. REHM - F. PASCHKE (a cura di), *Die Pseudoklementinen, II*, cit., p. 42; trad. italiana da: S. COLA (a cura di), *Pseudo-Clemente, I Riconoscimenti*, cit., p. 104.

è poi una polemica anti-sacrificale dato che con la venuta di Gesù come vero interprete della Legge⁴⁷⁶, la mediazione per il perdono dei peccati viene sostituita dal battesimo⁴⁷⁷ e, anche se i cristiani celebrano la Pasqua ebraica⁴⁷⁸ e osservano le prescrizioni facendosi circoncidere⁴⁷⁹, solo il dono del battesimo concede la vita eterna⁴⁸⁰.

Dall'epistolario di Ignazio di Antiochia si nota che la polemica antiebraica non è il tema principale dell'autore; essa emerge nella lettera *Ad Magnesios* dove si attesta una solida persistenza nelle comunità cristiane dell'Asia di tendenze e di influssi di tradizione giudaica o giudaizzante. Per questo motivo Ignazio afferma energicamente che ai cristiani non è permesso *ioudaizein*⁴⁸¹, termine molto generico, spiegato nella proibizione di celebrare il sabato invece del giorno del Signore che è la domenica⁴⁸². È il primo autore che usa il neologismo *christianismós*: termine che, a giudizio di Simonetti, con molta probabilità, è stato coniato da Ignazio in antitesi a *ioudaismós*⁴⁸³. Per Ignazio, infatti, non si può essere allo stesso tempo cristiani e giudei, perché abbracciare la fede cristiana significa, sia per il pagano sia per il giudeo, rinunciare completamente alle convinzioni

476 Cfr. PSEUDO-CLEMENTE, *Recognitiones* I, 62, 3, in B. REHM - F. PASCHKE (a cura di), *Die Pseudoklementinen, II*, cit., p. 43; cfr. anche: F. VOUGA, *Il cristianesimo delle origini*, cit., p. 196.

477 Cfr. PSEUDO-CLEMENTE, *Recognitiones* I, 39, 1-2, in B. REHM - F. PASCHKE (a cura di), *Die Pseudoklementinen, II*, cit., p. 31; cfr. anche: J. P. LÉMONON, *I giudeo-cristiani, testimoni dimenticati*, cit., p. 27.

478 Cfr. PSEUDO-CLEMENTE, *Recognitiones* I, 44, 1, in B. REHM - F. PASCHKE (a cura di), *Die Pseudoklementinen, II*, cit., p. 33; cfr. anche: F. VOUGA, *Il cristianesimo delle origini*, cit., p. 196.

479 Cfr. PSEUDO-CLEMENTE, *Recognitiones* I, 33, 5, in B. REHM - F. PASCHKE (a cura di), *Die Pseudoklementinen, II*, cit., p. 27; cfr. anche: F. VOUGA, *Il cristianesimo delle origini*, cit., p. 196.

480 Cfr. PSEUDO-CLEMENTE, *Recognitiones* I, 39, 2; 55, 3-4, in B. REHM - F. PASCHKE (a cura di), *Die Pseudoklementinen, II*, cit., pp. 31, 40; cfr. anche: F. VOUGA, *Il cristianesimo delle origini*, cit., p. 196.

481 Cfr. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Magnesios* 10, 3, in P. TH. CAMELOT (a cura di), *Ignace D'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe*, cit., p. 104.

482 Cfr. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Magnesios* 9, 1, in P. TH. CAMELOT (a cura di), *Ignace D'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe*, cit., p. 102; cfr. anche: G. OTRANTO, *La polemica anti giudaica*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., p. 138.

483 Cfr. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Philadelphenses* 6, 1, in P. TH. CAMELOT (a cura di), *Ignace D'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe*, cit., pp. 144-146; cfr. anche: M. SIMONETTI, *Il giudeocristianesimo nella tradizione patristica*, in A. STRUS (a cura di), *Tra giudaismo e cristianesimo*, cit., p. 122.

religiose precedentemente praticate. Ignazio colloca giudaismo e cristianesimo in un rapporto di progressività, perciò non ha nessun senso tornare indietro «non è stato il cristianesimo a credere nel giudaismo, ma il giudaismo nel cristianesimo, nel quale si sono riuniti quelli che credono in Dio»⁴⁸⁴. Secondo l'argomentazione di Ignazio, giudaismo e cristianesimo non si oppongono ma si pongono su una linea di continuità. Pertanto non vi è una condanna del giudaismo, ma dei cristiani giudaizzanti che si ostinano nel non accogliere il naturale sviluppo progressivo che porta il giudaismo nel cristianesimo⁴⁸⁵. In questa ottica l'Antico Testamento si compie nel Vangelo e tutti i padri veterotestamentari sono ora discepoli del Cristo⁴⁸⁶. Contro ogni docetismo, Ignazio afferma la divinità del «Figlio di Dio secondo la volontà e la potenza di Dio» e l'umanità di Cristo «della stirpe di Davide secondo la carne», «nato realmente dalla vergine», il quale con la sua croce e risurrezione ha unito «i suoi fedeli, giudei e pagani, nell'unico corpo della sua Chiesa»⁴⁸⁷.

Presso le comunità cristiane dei primi secoli, si affermava sempre più fortemente, la convinzione che per chi diventa cristiano non è necessario osservare la Legge mosaica⁴⁸⁸. Gli antichi precetti dovevano essere compresi allegoricamente, in quanto prefiguravano Cristo, ed erano da praticare a livello spirituale. Questa posizione si presenta nella *Lettera di Barnaba*, scritta probabilmente ad Alessandria, attribuita dalla tradizione al compagno di Paolo ma che in realtà, essendo datata nel II secolo, è stata scritta da

484 IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Magnesios* 10, 3, in P. TH. CAMELOT (a cura di), *Ignace D'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe*, cit., p. 104; trad. italiana da: G. OTRANTO, *La polemica anti giudaica*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., pp. 139-140.

485 Cfr. G. OTRANTO, *La polemica anti giudaica*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., p. 140.

486 Cfr. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Philadelphenses* 5, 2, in P. TH. CAMELOT (a cura di), *Ignace D'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe*, cit., p. 144.

487 IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Smyrnaeos* 1, 1 in P. TH. CAMELOT (a cura di), *Ignace D'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe*, cit., p. 154; trad. italiana da: A. QUACQUARELLI (a cura di), *Le lettere di Ignazio di Antiochia. Lettere e Martirio di Policarpo di Smirne*, Città Nuova, Roma 2009, pp. 49-50.

488 Cfr. E. NORELLI, *Il passaggio dal I al II secolo*, in R. PENNA (a cura di), *Le origini del cristianesimo*, cit., pp. 216-217.

un Pseudo-Barnaba. Lo scritto espone una posizione ideologica diversa sia da quella conciliante di Clemente sia da quella di Ignazio che contrappone cristianesimo e giudaismo. La lettera contiene un atteggiamento antiggiudaico che però non esclude il valore dell'Antico Testamento, che deve essere interpretato secondo lo spirito e non letteralmente. Cristo, per l'autore, ha dispiegato il vero significato della Legge che è sempre stato di carattere spirituale, ma che i giudei avevano interpretato solo a livello materiale⁴⁸⁹. Dio ha offerto l'alleanza agli ebrei per mezzo di Mosè, ma a causa dei loro peccati non sono riusciti ad intendere la verità fondamentale del significato spirituale di tutta la Legge, che quindi ora è passata ai credenti in Gesù⁴⁹⁰: «Mediante tutti i profeti il Signore ci ha dimostrato che non ha bisogno né di sacrifici, né di olocausti, né di offerte»⁴⁹¹. Così pure il digiuno ebraico (III,1-6), la circoncisione (IX,1-9), le proibizioni alimentari (X,1-11), il sabato (XV,1-9) ed il Tempio (XVI,1-10) sono superati dal cristianesimo⁴⁹² e sono da comprendere in senso spirituale, poiché la vera circoncisione è quella delle orecchie che si aprono ad accogliere per fede la Parola di Dio⁴⁹³. Lo Pseudo-Barnaba usa la tecnica allegorica per interpretare alcuni fatti storici dell'Antico Testamento in senso cristologico come anticipazione simbolica e profetica di Cristo⁴⁹⁴. L'autore della Lettera, richiamandosi all'immagine dei due figli di Rebecca,

489 Cfr. *Lettera di Barnaba* X, 9, in P. PRIGENT - R. A. KRAFT (a cura di), *Épître de Barnabé* (SChr 172), Cerf, Paris 1971, p. 156; cfr. anche: M. SIMONETTI, *Il giudeocristianesimo nella tradizione patristica*, in A. STRUS (a cura di), *Tra giudaismo e cristianesimo*, cit., pp. 123-125.

490 Cfr. *Lettera di Barnaba* IV, 9, in P. PRIGENT - R. A. KRAFT (a cura di), *Épître de Barnabé*, cit., p. 100.

491 *Lettera di Barnaba* II, 4, in P. PRIGENT - R. A. KRAFT (a cura di), *Épître de Barnabé*, cit., p. 74; trad. italiana da: A. QUACQUARELLI, *I padri apostolici*, cit., p. 188.

492 Cfr. G. OTRANTO, *La polemica antiggiudaica*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., pp. 143-146.

493 «Viene abolita la circoncisione in cui hanno posto fiducia. [Il Signore] aveva parlato di una circoncisione da non fare nella carne. Ma essi trasgredirono, perché l'ingannò un angelo cattivo». *Lettera di Barnaba* IX, 3-4, in P. PRIGENT - R. A. KRAFT (a cura di), *Épître de Barnabé*, cit., pp. 142-144; trad. italiana da: A. QUACQUARELLI, *I padri apostolici*, cit., p. 199.

494 Cfr. *Lettera di Barnaba* V, 6, in P. PRIGENT - R. A. KRAFT (a cura di), *Épître de Barnabé*, cit., p. 108; cfr. anche: E. NORELLI, *Il passaggio dal I al II secolo*, in R. PENNA (a cura di), *Le origini del cristianesimo*, cit., p. 217.

Esau e Giacobbe, e dei due figli di Giuseppe, Efraim e Manasse, afferma che con Gesù è avvenuto il passaggio dal figlio maggiore al figlio minore e cioè che attualmente sono i cristiani e non più gli ebrei a costituire il nuovo popolo erede delle promesse⁴⁹⁵.

Secondo l'opinione di Simonetti, nel periodo che intercorre tra la fine del I secolo e la prima metà del II secolo la situazione teologico-storica delle chiese fu determinata da una costante e crescente evoluzione ideologica delle posizioni antiggiudaiche che non fece altro che favorire un maggior ingresso dei pagani nelle comunità cristiane inizialmente a maggioranza giudaica⁴⁹⁶. È in questo tempo che si pone il problema della continuità con Israele visto in chiave di sostituzione: il popolo dell'Antica Alleanza, i giudei, viene sostituito dal nuovo Israele di Cristo, i cristiani; una posizione che nella teologia si andrà rafforzando e comporterà una lettura cristologica dell'Antico Testamento al quale bisognava restituire il suo significato spirituale.

La causa di questa evoluzione si potrebbe far risalire alle divergenze tra il pensiero paolino e quello di Giacomo, così come sostiene Mimouni: «Il movimento cristiano [...] si è sviluppato da queste due categorie di giudaismo: si può dire per esempio che Giacomo di Gerusalemme [...] si rifà all'Alleanza di Mosè nello stesso modo in cui Paolo di Tarso si rifà all'Alleanza di Abramo»⁴⁹⁷. Ne consegue che dall'Alleanza di Abramo sarebbe nato il giudaismo cristiano, invece dall'Alleanza di Mosè il giudaismo rabbinico. Nei primi padri sopra nominati è molto presente infatti questa idea del nuovo Israele spirituale e della circoncisione spirituale che si ricollega ad Abramo.

Il rifiuto radicale della tradizione giudaica ed un'inammissibile continuità con Israele

495 Cfr. *Lettera di Barnaba* XIII, 1-7; XIV, 4-5, in P. PRIGENT - R. A. KRAFT (a cura di), *Épître de Barnabé*, cit., pp. 174-176, 178-180.

496 Cfr. M. SIMONETTI, *Il giudeocristianesimo nella tradizione patristica*, in A. STRUS (a cura di), *Tra giudaismo e cristianesimo*, cit., pp. 125-126.

497 S. C. MIMOUNI, *Il giudaismo alla nascita del cristianesimo*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., p. 39.

nel II secolo sfociò poi in diverse eresie, come ad esempio il marcionismo, mentre la corrente gnostica attinse liberamente dal giudasimo ciò che pareva concordare con il proprio sistema⁴⁹⁸.

Risulta evidente che nel II secolo, «la Chiesa non vuole recidere il cordone ombelicale che la collegava a Israele. Trova invece opportuno sostituirsi ad Israele stesso, ne fa propri gli scritti e la storia»⁴⁹⁹. Giustino sembra confermare ciò quando parla della bassa cristologia tipicamente giudeo-cristiana⁵⁰⁰ e, pur non considerando veri e propri eretici i giudei-cristiani, non esita ad affermare che i cristiani sono il vero Israele, spirituale, discendente da Abramo⁵⁰¹.

Nella varietà delle comunità giudeo-cristiane si trovano pure coloro che sono radicalmente attaccati all'osservanza delle pratiche legali e cultuali giudaiche, come testimonia Ireneo intorno al 180, che li annovera tra gli eretici ebioniti. Essi «adorano Gerusalemme come casa di Dio»⁵⁰², hanno una cristologia bassa per cui negano la divinità di Gesù e la sua nascita da una vergine⁵⁰³, usano solamente il Vangelo secondo Matteo ed hanno un'avversione verso Paolo⁵⁰⁴.

Melitone, vescovo di Sardi, verso il 170 nella sua *Omelia sulla Pasqua*, rivolse un critica

498 Cfr. G. RINALDI, *Giudei cristiani e pagani*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., pp. 79-80.

499 *Ibidem*, p. 99.

500 La cristologia bassa considerava Cristo un *nudus homo* divinamente ispirato, e Giustino la presenta come una cristologia di cristiani che facevano ancora parte della comunità. Cfr. GIUSTINO, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 48, in P. BOBICHON (a cura di), *Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon, édition critique*, I vol., cit., pp. 302-304.

501 Cfr. GIUSTINO, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 11, 5; 135, 3, in P. BOBICHON (a cura di), *Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon, édition critique*, I vol., cit., pp. 212, 446-548.

502 IRENEO DI LIONE, *Contra Haereses* I, 26,2, in A. ROUSSEAU - L. DOUTRELEAU (a cura di), *Irénée de Lyon. Contre les Hérésies. Livre I*, II vol., cit., p. 346; trad. italiana da: B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., p. 37. Accanto agli ebioniti elenca le eresie di Simon Mago, Meneandro, Basilide, Carpocrate, Cerinto, Nicolaiti, Cardone, Marcione, setta di Barbelo, Kanaiti.

503 Cfr. IRENEO DI LIONE, *Contra Haereses* III, 21,1, in A. ROUSSEAU - L. DOUTRELEAU (a cura di), *Irénée de Lyon. Contre les Hérésies. Livre I*, II vol., cit., pp. 398-400.

504 Cfr. IRENEO DI LIONE, *Contra Haereses* I, 26,2, in A. ROUSSEAU - L. DOUTRELEAU (a cura di), *Irénée de Lyon. Contre les Hérésies. Livre I*, II vol., cit., p. 346.

al popolo d'Israele, colpevole di non aver riconosciuto e di aver eliminato il Cristo⁵⁰⁵. Da simili giudizi, ne nacque una letteratura antiggiudaica, di tipo *Adversus Iudaeos*, ad opera dei Padri. Saranno proprio quest'ultimi, in seguito, a formulare accuse nei confronti dei giudei deicidi, sostenendo, pur non volendo, un antiggiudaismo teologico e culturale che vedrà nefaste conseguenze nell'antisemitismo.

II.3.4.2. Sviluppi successivi

Per quanto nel II secolo si fosse avviato un processo di ellenizzazione delle comunità cristiane⁵⁰⁶, gli elementi giudaizzanti erano ancora attivi in alcune comunità, soprattutto in quelle asiatiche dove era ben radicata l'osservanza quartodecimana della Pasqua e le credenze millenariste, condivise sia da alcuni gruppi eretici, sia dai giudeo-cristiani radicali⁵⁰⁷.

Nel III secolo Origene accenna a questi usi presso gli ebioniti⁵⁰⁸. Similmente Eusebio⁵⁰⁹ polemizza con la pratica pasquale quartodecimana e con altre idee di origine giudaica valide per i giudei, ma non più per i cristiani perché frutto di un'interpretazione letterale

505 Cfr. MELITONE DI SARDI, *De Pascha*, 72-99, in O. PERLER (a cura di), *Sur la Pâque et fragments* (SChr 123), Cerf, Paris 1966, pp. 100-120; cfr anche: G. OTRANTO, *La polemica antiggiudaica*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., p. 160.

506 Cfr. G. RINALDI, *Giudei cristiani e pagani*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., p. 77.

507 Cfr. M. SIMONETTI, *Il giudeocristianesimo nella tradizione patristica*, in A. STRUS (a cura di), *Tra giudaismo e cristianesimo*, cit., p. 128.

508 Per la circoncisione cfr. ORIGENE, *Homiliae in Genesim* III, 5, in L. DOUTRELEAU (a cura di), *Origène. Homélie sur la Genèse* (SChr 7 bis), Cerf, Paris 1976², pp. 126-128. Per la celebrazione della Pasqua al 14 di Nisan cfr. ORIGENE, *In Matthaeum Commentariorum Series* 79, in E. KLOSTERMANN - E. BENZ (a cura di), *Origenes Werke*, XI vol.: *Origenes Matthäuserklärung. II. Die lateinische Übersetzung der Commentariorum Series* (GCS 38), J. C. Hinrichs, Leipzig 1933, p. 189. Per il millenarismo cfr. ORIGENE, *De principiis* II, 11,2, in H. CROUZEL - M. SIMONETTI (a cura di), *Origène. Traité des Principes*, I vol.: *Livres I et II* (SChr 252), Cerf, Paris 1978, pp. 396-398; cfr. anche: B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., pp. 39, 84-85.

509 Cfr. EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica* V, 23,1-4, in G. BARDY (a cura di), *Eusèbe de Césarée. Histoire Ecclésiastique Livres V-VIII* (SChr 31), Cerf, Paris 1955, pp. 66-67; cfr. anche: M. SIMONETTI, *Il giudeocristianesimo nella tradizione patristica*, in A. STRUS (a cura di), *Tra giudaismo e cristianesimo*, cit., p. 128.

e non spirituale del testo biblico⁵¹⁰. Eusebio comunque fa notare la differenza esistente tra i giudeo-cristiani radicali, gli ebioniti, che erano considerati eretici, e i giudeo-cristiani della chiesa di Gerusalemme considerati ortodossi nonostante l'osservanza comune di alcune tradizioni giudaiche. A Gerusalemme infatti era rimasta intatta la successione apostolica da parte dei parenti di Gesù: «Il trono di quel Giacomo, che per primo ricevette dal Signore e dagli Apostoli l'episcopato di Gerusalemme e che la Sacra Scrittura chiama "fratello di Cristo", è stato conservato sino ad oggi ed è tuttora onorato da quei fratelli»⁵¹¹, almeno fino al 135, come già sostenuto.

Grazie ai molti contatti con i cristiani di ceppo ebraico⁵¹², Origene cerca di identificare quale fosse la loro nota caratteristica che egli individua non principalmente nella dottrina cristologica, ma nell'uso delle tradizioni ebraiche. Infatti «i Giudei credenti in Gesù non abbandonarono per nulla la loro legge patria. Infatti vivono secondo le prescrizioni e traggono il loro nome dalla povertà della loro legge secondo il significato delle parole. Infatti Ebion presso i Giudei significa povero e sono chiamati Ebioniti a seconda della fede in Cristo, sebbene tutti osservino la legge giudaica: cioè quelli che come noi, confessano che Gesù è nato dalla Vergine, e quelli che rigettano ciò, ritenendo che sia nato come tutti gli altri uomini»⁵¹³. Secondo l'analisi di Bagatti, Origene per giudeo-cristiani intendeva non solo gli ebioniti, ma anche i nazareni, cioè gli ebrei che credono.

510 Cfr. M. SIMONETTI, *Il giudeocristianesimo nella tradizione patristica*, in A. STRUS (a cura di), *Tra giudaismo e cristianesimo*, cit., pp. 128-129.

511 EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica* VII, 19, in G. BARDY (a cura di), *Eusèbe de Césarée. Histoire Ecclésiastique Livres V-VIII*, cit. p. 193; trad. italiana da: B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., p. 87.

512 Cfr. ORIGENE, *De principiis* I, 3,4, in H. CROUZEL - M. SIMONETTI (a cura di), *Origène. Traité des Principes*, I vol., cit., p. 148 dove Origene conferma di aver avuto un maestro d'ebraico giudeo-cristiano: «mi diceva il maestro ebreo che i due serafini descritti da Isaia che dicono Santo, Santo, Santo è il Signore Dio Sabaoth, si devono intendere per Gesù e per lo Spirito Santo»; trad. italiana da: B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., p. 86.

513 ORIGENE, *Contra Celsum* II, 1, in M. BORRET (a cura di), *Origène, Contre Celse*, I vol. (SChr 132), Cerf, Paris 1967, pp. 276-278; trad. italiana da: B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., p. 38; cfr. anche: ORIGENE, *Contra Celsum* V, 61, in M. BORRET (a cura di), *Origène, Contre Celse*, III vol. (SChr 147), Cerf, Paris 1969, p. 166.

Nel IV secolo troviamo delle note circa i giudeo-cristiani dagli scritti di Epifanio e di Girolamo⁵¹⁴. Epifanio identifica i giudeo-cristiani con i nazareni che seguivano in tutto i costumi ebraici a differenza della fede in Gesù. Essi infatti osservavano la Legge mosaica, praticavano la circoncisione, osservavano il sabato e celebravano la Pasqua il 14 di Nisan, accettavano Paolo e la missione verso i gentili, usavano il *Vangelo secondo i Nazareni*⁵¹⁵ e il loro nome deriva dalla città di Nazaret dove crebbe Gesù.

Anche Girolamo identifica i giudeo-cristiani con i nazareni che però considera eretici in quanto vogliono essere contemporaneamente sia giudei che cristiani. Pertanto non è anche qui la dottrina che li distingue, ma piuttosto l'osservanza della Legge che i Concili confermeranno come non appartenente alla fede cristiana⁵¹⁶.

II.3.4.3. Provvedimenti antiggiudaici imperiali

Accanto alla produzione letteraria vanno ricordati anche alcuni provvedimenti imperiali che completano il quadro storico, in costante evoluzione, entro cui si situa la polemica antiggiudaica. Gli ebrei con la loro particolarità religiosa della Legge si separavano dalle altre nazioni e ciò riguardava non soltanto gli ebrei in Israele, ma tutti gli ebrei sparsi nella diaspora. Nonostante ciò, generalmente gli ebrei mantenevano una buona relazione diplomatica con gli imperatori di Roma. Infatti dall'epoca di Giulio Cesare fino alla rivolta del 66 d.C. nessun ebreo fu costretto a compiere un atto contrario alla sua Legge; ciò sta ad indicare il rispetto che essi godevano presso i Romani.

I rapporti diplomatici peggiorarono sotto Nerone e poi con Vespasiano. Nel 70 venne presa e distrutta Gerusalemme dalle truppe di Tito. Gli ebrei combatterono fino al 74

514 Cfr. B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., pp. 39-40.

515 Cfr. EPIFANIO, *Panarion* 29, in K. HOLL (a cura di), *Epiphanius*, I. vol. cit. pp. 321-333; cfr. anche: P. GRECH, *Il giudeo-cristianesimo: lo stato della questione*, cit., p. 17; B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., p. 39.

516 Cfr. B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., p. 40.

quando cadde Masada, l'ultima delle fortezze. Nonostante queste vittorie romane sugli ebrei, i Romani rispettarono la religione ebraica come religione lecita⁵¹⁷.

Con l'imperatore Adriano (117-138) i rapporti con gli ebrei cominciarono a deteriorarsi quando comunicò l'intenzione di costruire nell'*Aelia Capitolina*, nuovo nome dato a Gerusalemme, un tempio a Giove sul luogo dove prima sorgeva il Tempio e vietò la pratica della circoncisione⁵¹⁸, provocando in questo modo la ribellione dei giudei conosciuta come l'insurrezione di Simone Bar-Kokhbà (132-135). Le conseguenze per Israele furono molto dolorose: Gerusalemme fu distrutta e con un decreto Adriano disperse i giudei in tutto l'Impero vietandovene il ritorno.

Successivamente Antonio Pio (138-161) confermò il decreto del suo predecessore, concedendo però agli ebrei la possibilità di vivere secondo le loro usanze, mentre Settimo Severo (193-211) proibì qualsiasi tipo di proselitismo ebraico e cristiano a dimostrazione della vivacità dei due gruppi e della non ancora chiara distinzione⁵¹⁹.

La situazione cambiò dal IV secolo in avanti con gli imperatori cristiani che, da Costantino a Teodosio, concessero dapprima la libertà religiosa ai cristiani fino a promulgare in seguito il cristianesimo come religione di stato. Da una posizione persecutoria, la religione cristiana assunse una posizione di privilegio. L'essere cristiano costituì un onore che «offriva anche la possibilità di un avanzamento nei gradi civili ed ecclesiastici: ecco quindi che molti, attratti da questo miraggio si professavano cristiani rimanendo per il resto attaccati ad usi e mentalità pagane; mentre altri, simpatizzanti dei Giudei o ammalati di "morbo giudaico" vivevano alla loro maniera celebrando le

517 Cf. P. SACCHI, *Le origini cristiane e il giudaismo del Secondo Tempio*, in R. PENNA (a cura di), *Le origini del cristianesimo*, cit., p. 48.

518 Cf. L. LEPPALLEY, *I cristiani e l'impero romano*, in L. PIETRI (a cura di), *Storia del cristianesimo, religione-politica-cultura*, I vol., cit., p. 239; 251; G. OTRANTO, *La polemica anti giudaica*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, cit., pp. 129-130.

519 Cf. L. LEPPALLEY, *I cristiani e l'impero romano*, in L. PIETRI (a cura di), *Storia del cristianesimo, religione-politica-cultura*, I vol., cit., p. 251.

feste ed osservandone le norme religiose»⁵²⁰.

II.3.5. Le disposizioni dei Concili del IV secolo

Come dimostrano i continui reperti archeologici di sinagoghe del IV-V secolo, ancora in quel periodo esistevano dei gruppi di cristiani provenienti dal giudaismo che, pur ammettendo la divinità e la messianicità di Gesù di Nazaret, rimanevano attaccati alle prescrizioni della Legge mosaica. Ridotti a vivere ai margini della grande Chiesa, formavano spesso dei gruppi in discordia con la gerarchia locale ed erano motivo di pericolo soprattutto per i neofiti. Infatti i cosiddetti giudaizzanti, cioè quei cristiani non provenienti dal giudaismo, rimanevano affascinati dalle "meraviglie giudaiche" e "giudaizzavano", il che costituiva un reale pericolo che non solo i giudeo-cristiani continuassero a vivere secondo le pratiche legali, ma che anche altri li imitassero. A causa di questo, i responsabili delle varie comunità cristiane furono spinti ad intervenire e a condannare tutto ciò che sapeva di giudaismo, pensando così di ottenere più facilmente l'allontanamento dei cristiani dai giudei. Analizzando le fonti che descrivono la visita di san Gregorio Nisseno a Gerusalemme ed il suo scontro con i giudeo-cristiani, attorno al 381, risulta che al suo arrivo trovò i cristiani divisi in numerose sette, mentre lui stesso non fu considerato un vero cristiano⁵²¹.

Questo significa che ancora alla fine del IV secolo i giudaizzanti si trovavano dovunque e creavano con il loro comportamento discussioni e divisioni in seno alla comunità. Sembra che il loro centro a Gerusalemme risiedesse sul monte Sion presso la sala del Cenacolo. La gerarchia dovette intervenire molto energicamente in varie maniere: «Le forze cristiane si erano ormai coalizzate contro tutto ciò che non era cristiano o sembrava non essere in armonia con l'insegnamento comune, rompendo in questo

520 I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV secolo*, cit., p. 153.

521 Cf. *Ibidem*, p. 127.

modo l'universalità che la Chiesa antica si era sforzata di costruire tra i cristiani dei due ceppi»⁵²².

È in questo particolare periodo storico dove si possono incontrare numerosi scritti polemici antiggiudaici compilati in difesa dell'ortodossia cristiana da parte della stessa gerarchia ecclesiastica. Difatti, le opere polemiche più caratteristiche furono scritte da vescovi, consapevoli dei bisogni e dei pericoli delle loro comunità, come Eusebio di Cesarea, Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo⁵²³, Epifanio, Cirillo di Gerusalemme, Ambrogio, Agostino. A questi si deve poi aggiungere l'opera dei Concili.

La controversia avvenuta sia in passato che nel IV secolo veniva per di più sostenuta dagli *Atti dei martiri* e dalle *Vite dei santi* che, con i loro spunti antiggiudaici, accusavano il giudaismo di praticare un atto incivile, cioè la circoncisione, e di avere sacrifici ed osservanze alimentari particolari, ma soprattutto accusava il popolo ebraico di essere un popolo ateo, nato per servire⁵²⁴.

Così pure i Concili del IV secolo, sia ecumenici che locali, con frequenza emetteranno decreti circa le diverse proibizioni nei riguardi delle abitudini giudaiche, quali i precetti alimentari, la circoncisione e l'osservanza del sabato. Questo fatto, oltre a manifestare l'inasprimento delle relazioni tra cristiani e giudeo-cristiani, sta ad indicare che la presenza di quest'ultimi non era trascurabile o almeno la loro azione giudaizzante era ancora molto attiva⁵²⁵.

522 Cfr. I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV secolo*, cit., p. 127.

523 A Giovanni Crisostomo viene attribuito dagli ebrei un influsso "anti-semitico" sulla Chiesa etnico-cristiana. Cfr. I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV secolo*, cit., pp. 85-112. Affermazioni dure si trovano però, come si è visto, già nel secondo secolo, ad esempio, in IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Magnesios*, VIII-IX, in P. TH. CAMELOT (a cura di), *Ignace D'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe*, cit., pp. 100-104; anche Girolamo si pronuncia contro i nazareni: *Epistula CXII*, 11-17, in I. HILBERG (a cura di), *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*. Pars II: *Epistulae LXXI-CXX* (CSEL 55), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vindobonae 1996², pp. 380-388.

524 Cfr. M. SIMON, *Verus Israel. Etudes sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Éditions E. de Boccard, Paris 1964, p. 262.

525 Cfr. NOVAZIANO, *De cibis judaicis*, in G. F. DIERCKS (a cura di), *Novatiani Opera. Quae supersunt nunc primum in unum collecta ad fidem codicum qui adhuc extant necnon adhibitis editionibus veteribus* (CCL 4), Brepols, Turnholti

II.3.5.1. Alcuni Concili preniceni

Il primo Concilio che trattò qualche aspetto del giudeo-cristianesimo fu quello di Elvira nel 306, con la presenza di diciannove vescovi provenienti dalla parte meridionale della penisola iberica. Sebbene sia stato considerato piuttosto un sinodo e non un vero e proprio concilio, ciò nonostante influenzò la successiva legislazione ecclesiastica⁵²⁶. In Spagna si erano insediati molti ebrei, per cui nell'ambito cristiano cominciarono a confluire alcune pratiche giudaiche. Le autorità della chiesa intervennero con alcune legislazioni, incominciando con la proibizione dei matrimoni misti tra cristiani e giudei, pena la scomunica (can. 16)⁵²⁷. Fu proibita la celebrazione del sabato e del digiuno sabbatico (can. 26)⁵²⁸ e la possibilità per i cristiani di ricevere qualsiasi benedizione da parte dei rabbini (can. 49)⁵²⁹ fino a giungere alla proibizione di certe forme di convivenza sociale tra giudei e cristiani (can. 50)⁵³⁰.

1972, pp. 89-101; ZENONE DI VERONA, *Tractatus* I,3 (I,13): *De circumcissione*, in B. LÖFSTEDT (a cura di), *Zenonis Veronensis Tractatus* (CCL 22), Brepols, Turnholti 1971, pp. 24-30; AMBROGIO, *Epistula LXVIII*, in O. FALLER - M. ZELZER (a cura di), *Sancti Ambrosii Opera*. Pars X: *Epistulae et Acta*. Tom. II: *Epistularum Libri VII-VIII* (CSEL 82/2), Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae 1990, pp. 178-192; IDEM, *Epistulae LXIII, LXIII, LXVI*, in O. FALLER - M. ZELZER (a cura di), *Sancti Ambrosii Opera*. Pars X, cit., pp. 142-148, 149-155, 160-164; cfr. anche: I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV secolo*, cit., pp. 147-148.

526 Cfr. K. BAUS - E. EWIG, *Storia della chiesa. L'epoca dei concili*, Jaca Book, Milano 1983, pp. 257-258.

527 Cfr. CONCILIO DI ELVIRA, can. 16: *De puellis fidelibus, ne infidelibus coniungantur*, in CCH 4, p. 247: «Haereticis se transferre noluerint ad ecclesiam catholicam, nec ipsis catholicas dandas esse puellas; sed neque Iudaeis neque haereticis dare placuit eo quod nulla possit esse societas fidelium cum infidele. Si contra interdictum fecerint parentes, abstineri per quinquennium placet»; cfr. anche: D. COHN-SHERBOK, *Storia dell'antisemitismo*, Newton & Compton, Roma 2005, p. 55.

528 Cfr. CONCILIO DI ELVIRA, can. 26: *Ut omni sabbato ieiunetur*, in CCH 4, p. 250: «Errorem placuit corrigi ut omni sabbati die superpositiones celebremus». Grego sottolinea che non si conoscono bene le origini del digiuno sabbatico in Occidente. Alcuni lo collegano con il prolungamento di quello del venerdì, secondo altri non sarebbe altro che l'imitazione di quello fatto dagli Apostoli in occasione della morte del Signore. Sappiamo inoltre che l'Oriente, l'Africa, la Gallia e l'Alta Italia non digiunavano, anzi si puniva il chierico con la deposizione e il laico con la scomunica. Cfr. I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV secolo*, cit., p. 148, e bibliografia p. 159.

529 Cfr. CONCILIO DI ELVIRA, can. 49: *De frugibus fidelium, ne a Iudaeis benedicantur*, in CCH 4, pp. 257-258: «Admoneri placuit possessores ut non patiantur fructus suos, quos a Deo percipiunt cum gratiarum actione, a Iudaeis benedici, ne nostram irritam et infirmam faciant benedictionem; si quis post interdictum facere usurpaverit, penitus ab ecclesia abiciatur».

530 Cfr. CONCILIO DI ELVIRA, can. 50: *De Christianis qui cum Iudaeis vescuntur*, in CCH 4, p. 258: «Si vero quis clericus vel fidelis cum Iudaeis cibum sumpserit, placuit eum a communione abstineri ut debeat emendari».

Nel 314 l'imperatore Costantino convocò un altro concilio occidentale, il Concilio di Arles⁵³¹ nel quale si invitava papa Silvestro a stendere una stessa data, uguale per tutti, per la celebrazione della Pasqua allo scopo di mettere fine alla celebrazione fatta secondo l'uso ebraico, il 14 di Nisan⁵³².

II.3.5.2. Il Concilio di Nicea

Il Concilio ecumenico di Nicea del 325 opera una svolta significativa per la dottrina della Chiesa. In esso si definì dogmaticamente la divinità di Gesù con l'introduzione nel vocabolario dottrinale, per la prima volta, di un termine extra-biblico di provenienza filosofica ellenica, *homoousios*. Tale proclamazione segnò la rottura definitiva con ogni gruppo giudeo-cristiano di stampo ebionitico, dichiarando eretico tutto ciò che non riteneva la figliolanza divina di Gesù. Nel medesimo Concilio si fissò poi il computo della festa di Pasqua abbandonando definitivamente l'uso ebraico.

Nato in realtà per combattere l'eresia ariana, proclamando la divinità di Gesù non si fece altro che sancire la vittoria sia dei cristiani che dei giudeo-cristiani ortodossi, i nazareni⁵³³.

Al Concilio furono presenti circa 300 vescovi⁵³⁴, tra i quali solo 18 rappresentavano la Palestina. Secondo Bagatti, tutti i vescovi del Concilio erano «di ceppo gentile ed esponenti delle città costiere» come riporta un esempio del vescovo giudeo-cristiano di Tiberiade, che però non compare al Concilio⁵³⁵. L'assenza dei vescovi giudeo-

531 Cfr. K. BAUS - E. EWIG, *Storia della chiesa*, cit., p. 24.

532 Cfr. CONCILIO DI ARLES I, can. 1: *Ut uno die et tempore pascha celebretur*, in CCH 4, p. 17: «De observatione paschae Dominicae, ut uno die et uno tempore per omnem orbem observetur et iuxta consuetudinem litteras ad omnes tu dirigas»; cfr. anche: I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV secolo*, cit., p. 148.

533 Cfr. I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV secolo*, cit., pp. 149-151.

534 Cfr. B. SESBOÛÉ, *La divinità del Figlio e dello Spirito Santo (secolo IV)*, in B. SESBOÛÉ (a cura di), *Storia dei dogmi*, I vol.: *Il Dio della Salvezza I-VIII Secolo*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2000, pp. 221-222.

535 Cfr. EPIFANIO DI SALAMINA, *Panarion* 30, 4-12, in K. HOLL (a cura di), *Epiphanius*, I vol., cit., pp. 338-348, dove

cristiani, può spiegarsi, a giudizio di Bagatti, per il fatto o che non furono invitati o perché rifiutarono l'invito per timore di una non accoglienza delle loro tradizioni, ma sicuramente la loro assenza tolse la possibilità di un confronto tra le due correnti a favore delle idee di stampo ellenico⁵³⁶.

Circa la questione pasquale, si optò per celebrare tutti insieme la risurrezione del Signore alla medesima data secondo il computo alessandrino e non secondo il computo antiocheno, che si richiamava alla tradizione giovannea del 14 di Nisan come erano solite fare le comunità cristiane orientali e le comunità giudeo-cristiane.

Circa il termine *homoousios* prevalse l'idea che la parola, pur non essendo biblica, esprimeva molto bene la fede nella divinità di Gesù, togliendo ogni incertezza espressiva nella dottrina. I Padri non ebbero quindi difficoltà a riconoscere in ciò un'indicazione dello Spirito.

II.3.5.3. La ricezione del Concilio di Nicea

La ricezione di un nuovo linguaggio extra-biblico adottato per esprimere le verità teologiche della fede cristiana ebbe bisogno di tempo, almeno fino al Concilio di Costantinopoli (381)⁵³⁷. Non tutti si adattarono alle nuove disposizioni. Ciò risulta dai canoni dei Concili successivi come in quello di Antiochia del 341, dove nel can. 1⁵³⁸ si riconfermavano le decisioni di Nicea riguardo alla data di Pasqua e si minacciava i fedeli di scomunica e il clero, inclusi i vescovi, di deposizione. Questo lascia intendere che le dichiarazioni conciliari non furono da tutti immediatamente accolte, specialmente

Epifanio parla di un certo Giuseppe, ebreo; cfr. anche: B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., p. 91.

536 Cfr. B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., p. 91; IDEM, *L'Eglise de la gentilité en Palestine (I^{er}-XI^e siècle)*, cit., p. 38.

537 Cfr. B. SESBOÛÉ, *La divinità del Figlio e dello Spirito Santo (secolo IV)*, in B. SESBOÛÉ (a cura di), *Storia dei dogmi*, I vol., cit., pp. 23-236.

538 Cfr. CONCILIO DI ANTIOCHIA, can. 1: *Non licere pascha diverso tempore facere neque cum Iudaeis celebrare*, in CCH 3, pp. 138-139.

dalle comunità giudeo-cristiane che non riconoscevano la legittimità dell'uso greco dell'*homoousios* e non accoglievano l'uso occidentale di celebrare la Pasqua.

In forza di questa resistenza i vescovi della regione asiatica si riunirono a Laodicea nella seconda metà del IV secolo (circa nel 363-364) per condannare nuovamente usi e costumi giudaici. Nel can. 7 si obbligava ancora una volta a rinunciare a celebrare la Pasqua il 14 di Nisan, mentre nel can. 29 venivano scomunicati tutti i fedeli che giudaizzavano, festeggiando il sabato al posto della domenica⁵³⁹. Il can. 36 proibì invece l'uso del simbolismo giudeo-cristiano⁵⁴⁰ come amuleti e filatteri. Ma ciò che risultò molto determinante fu la proibizione (can. 37 e can. 38) di celebrare le feste insieme ai giudei e di «mangiare pani azzimi» e di «avere comunione con loro»⁵⁴¹, doni tipici, come spiega Bagatti, della festa di Purim⁵⁴².

Cirillo di Gerusalemme, nel IV secolo, in una delle sue catechesi prebattesimali fa menzione alla vera casa del Signore che identifica con la Chiesa, a differenza delle case degli eretici e dei giudei: «La chiesa cattolica, questo è proprio il nome di quella santa e madre di noi tutti»⁵⁴³; «per le insidie tese contro il Salvatore i giudei sono stati allontanati dalla grazia. Il Salvatore costruì per i gentili una seconda santa chiesa di cristiani»⁵⁴⁴. Cirillo raccomanda quindi i fedeli di fuggire da «gli auguri, gli amuleti,

539 Cfr. CONCILIO DI LAODICEA, can. 7: *De Novatianis et quartadecimanis*, in CCH 3, p. 159; IDEM, can. 29: *Non debere Christianos sabbatizare*, in CCH 3, p. 164; cfr. anche: E. TESTA, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, cit., p. 548.

540 Cfr. CONCILIO DI LAODICEA, can. 36: *Non licere clericis magos vel incantatores esse aut phylacteria facere*, in CCH 3, p. 166; cfr. anche: E. TESTA, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, cit., p. 548.

541 CONCILIO DI LAODICEA, can. 37: *Non licere ab haereticis vel Iudaeis feriatica quae mittuntur, accipere*, in CCH 3, p. 166; IDEM, can. 38: *Non licere a Iudaeis azymas accipere*, in CCH 3, p. 166.

542 Cfr. B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., p. 92.

543 CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catecheses illuminandorum XVIII*, 26, in W. C. REISCHL - J. RUPP (a cura di), *Cyriilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia*, II vol.; Lentner, München 1860 (rist. anast. Georg Olms, Hildesheim 1967), pp. 328-329; trad. italiana da: A. QUACQUARELLI (a cura di), *Cirillo e Giovanni di Gerusalemme. Le catechesi ai misteri*, Città Nuova, Roma 1977, pp. 42-43.

544 CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catecheses illuminandorum XVIII*, 25, in W. C. REISCHL - J. RUPP (a cura di), *Cyriilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia*, II vol., cit., pp. 326-327; trad. italiana da: A. QUACQUARELLI (a cura di), *Cirillo e Giovanni di Gerusalemme. Le catechesi ai misteri*, cit., pp. 42-43.

le scritte sulle lamine»⁵⁴⁵ e di non aderire a nessuna forma di giudaismo o a pratiche come l'osservanza del sabato e la legge sulla purità dei cibi⁵⁴⁶.

Anche i Concili successivi ripresero, come i precedenti, alcuni decreti circa la proibizione delle tradizioni ebraiche, come Emanuele Testa riporta l'esempio del Concilio Trullano tenutosi a Costantinopoli nel 692⁵⁴⁷ che ancora insisteva sulla tematica alimentare.

Giovanni Crisostomo nel 386, ad Antiochia, nelle sue omelie combatté l'osservanza di tradizioni ebraiche tra i cristiani quali: frequentare le sinagoghe durante le feste, partecipare ai digiuni ebraici, osservare il Sabato nel celebrare la Pasqua il 14 di Nisan, e in caso di malattia ricorrere agli stregoni ebrei per farsi guarire, invece di invocare Gesù e la Vergine⁵⁴⁸.

Agostino, con toni meno polemici (354-430), in una delle sue lettere, commentando il brano di Rm 11,25-26, riconosce come vero Israele tutti coloro che provengono sia dai giudei che dai gentili e pertanto tutti questi sono chiamati secondo il decreto di Dio a formare il vero Israele⁵⁴⁹. Dallo scambio di lettere tra Agostino e Girolamo, all'inizio del V secolo, si nota ancora una presenza giudaica tra i seguaci di Gesù, identificabili sia con gli ebioniti che con i nazareni. In una delle sue lettere Girolamo scrive: «Ancora oggi, in tutte le sinagoghe dell'Oriente perdura tra i giudei l'eresia condannata ancora adesso dai farisei e detta dei minei, chiamati comunemente nazorei: essi credono in

545 CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catecheses mystagogicae I*, 8, in A. PIÉDAGNEL - P. PARIS, *Cyriille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques* (SChr 126 bis), Cerf, Paris 1988², pp. 94-96; trad. italiana da: A. QUACQUARELLI (a cura di), *Cirillo e Giovanni di Gerusalemme. Le catechesi ai misteri*, cit., p. 58.

546 Cfr. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catecheses illuminandorum IV*, 37 in W. C. REISCHL - J. RUPP (a cura di), *Cyriilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia*, II vol., cit., pp. 130-132; trad. italiana da: B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., p. 94.

547 Cfr. E. TESTA, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, cit., p. 549.

548 Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Adversus Iudaos orationes I-VIII*, in PG 48, 843-942, cfr. anche: B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol.; cit., p. 97.

549 Cfr. AGOSTINO, *Epistula CXLIX*, 19, in A. GOLDBACHER (a cura di), *S. Aureli Augustini Hipponensis Episcopi Epistulae*. Pars III: *Ep. CXXIV-CLXXXIV A.* (CSEL 44), Tempsky - Freytag, Vindobonae-Lipsiae 1904, p. 365.

Cristo, Figlio di Dio, nato dalla Vergine Maria, dicono che ha patito sotto Ponzio Pilato e che è risuscitato, proprio come crediamo anche noi, ma mentre vogliono essere giudei e cristiani allo stesso tempo, non sono né giudei né cristiani»⁵⁵⁰. Questo scritto patristico certifica che, nonostante le diverse disposizioni dei Concili e dei Padri, presso le comunità rimasero tendenze giudaizzanti unitamente alla presenza delle comunità giudeo-cristiane.

Infine con i cosiddetti *Canonii Apostolici* (IV-VI secolo) verranno definitivamente accolte le norme anti giudaiche affermate precedentemente.

Da questo rapido *excursus* risulta chiaro che per i giudeo-cristiani non fu facile rinunciare alle proprie convinzioni e tradizioni in quanto «rimanendo attaccati alle pratiche legali, pensavano di essere gli eredi diretti delle prerogative di Israele; ma perché si verificasse ciò era necessario che tutto il popolo eletto si convertisse, il che non si verificò»⁵⁵¹. Si verificò invece il contrario e cioè i giudeo-cristiani dal Concilio di Nicea in avanti furono sempre più combattuti dalla stessa gerarchia ecclesiastica, con l'aiuto dell'autorità imperiale, fino ad essere annoverati tra gli eretici e condannati come tali.

II.3.6. Ulteriori segni della separazione tra gli etnico-cristiani e i giudeo-cristiani

Un ulteriore motivo di rottura tra i giudeo-cristiani e gli etnico-cristiani, oltre al crescente numero di discepoli provenienti dal mondo pagano che superava di gran lunga il numero dei credenti provenienti dal mondo ebraico e al fatto che la missione tra gli ebrei non sortì l'effetto sperato, durante il IV secolo, con il sostegno del potere civile, vi fu una vera e propria invasione della Palestina da parte degli etnico-cristiani.

Grazie a Costantino si cominciarono a costruire delle sontuose basiliche nei luoghi

550 GIROLAMO, *Epistula CXII*, 13, in I. HILBERG (a cura di), *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*. Pars II: *Epistulae LXXI-CXX* (CSEL 55), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vindobonae 1996², pp. 381-382; trad. italiana da: J. P. LÉMONON, *I giudeo-cristiani, testimoni dimenticati*, cit., pp. 59-60.

551 I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV secolo*, cit., p. 43.

santi e si sviluppò una liturgia più solenne che accentuava l'aspetto sacrificale, sulla scia della cultura romana, rispetto a quella conviviale tipica delle comunità giudeo-cristiane.

La «venerazione per i luoghi santi divenne una preoccupazione costante dei nuovi arrivati, e durante il IV secolo riuscirono ad occuparli quasi tutti, anche “manu militari”»⁵⁵². I vescovi di origine gentile si stabilirono attorno al Santo Sepolcro, nella chiesa chiamata «chiesa maggiore, Martyrium, perché si trova sul Golgota, dietro la Croce, dove il Signore ha sofferto la passione»⁵⁵³ come riporta Egeria, e presso la chiesa sul Monte degli Ulivi, la «chiesa dell'Eleona, dove c'è la grotta in cui insegnava il Signore»⁵⁵⁴. Sorse una vera e propria lotta per il possesso dei luoghi santi che poneva gli etnico-cristiani in contrasto con le comunità giudeo-cristiane originarie, che possedevano da tempo certi luoghi particolari come la piccola chiesa-sinagoga del Cenacolo sul Monte Sion dell'originaria comunità giudeo-cristiana gerosolomitana, accanto alla quale il vescovo di Gerusalemme, Giovanni II (387-417), eresse una basilica in quanto non considerava come legittima la prima. La presenza di questa chiesa-sinagoga giudeo-cristiana sul Monte Sion è attestata dagli scavi archeologici⁵⁵⁵. Dopo l'erezione della basilica i giudeo-cristiani continuarono lo stesso a celebrare i loro riti sul Sion, come attesta Girolamo⁵⁵⁶. Le relazioni tra i due gruppi furono difficili, come risulta da vari accenni che si trovano negli scritti del tempo di Girolamo, Epifanio e Gregorio Nisseno.

Oltre al Cenacolo anche la Tomba della Vergine rimase nelle mani dei giudeo-cristiani;

552 I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV secolo*, cit., p. 40.

553 EGERIA, *Pellegrinaggio in Terra Santa*, Città Nuova, Roma 2000, p. 157; cfr. B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., p. 16.

554 EGERIA, *Pellegrinaggio in Terra Santa*, cit., p. 157.

555 Cfr. B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., pp. 124-129.

556 Cfr. GIROLAMO, *Commentarii in Evangelium Matthaei* IV, 25, 6 in È. BONNARD (a cura di), *Saint Jérôme. Commentaire sur S. Matthieu*, II vol.: *Livres III-IV* (SChr 259), Cerf, Paris 1979, pp. 214-216.

per tale motivo tali luoghi non sono nominati da Epifanio e Gregorio Nisseno durante il loro pellegrinaggio in Terra Santa⁵⁵⁷.

Infine un altro segno di separazione fu costituito dalla lingua usata nella liturgia. Fino al IV secolo si usava il siriano in quanto era la lingua del popolo, ma verso la fine del secolo si cominciò ad introdurre anche il greco e il latino⁵⁵⁸. Ciò allontanò di fatto non solo il popolo dalla comprensione della liturgia, ma allargò la distanza con le comunità etnico-cristiane che parlavano il greco, anche se la lingua siriana non scomparve del tutto dalle celebrazioni rituali.

II.3.7. Puntualizzazioni conclusive

Cercando di spiegare la ragione del legame così forte dei giudeo-cristiani alle tradizioni ebraiche, considerate superate da molti Padri della Chiesa, alcuni dei quali nominati precedentemente, si può pensare al fatto che si trattasse di gente semplice, attaccata alle pratiche ereditate dai padri, lontana da ogni riflessione filosofica tipica della cultura ellenica. Ciò però contrasta la presenza di eruditi ebrei quali Filone di Alessandria e lo stesso Paolo.

Contemporaneamente si devono addurre anche delle motivazioni di ordine teologico per cui i giudeo-cristiani si sentivano gli eredi della tradizione giudaica e della quale erano parte Gesù e i primi discepoli. Abbandonare la tradizione significava in un certo modo tradire l'Alleanza.

Resta il fatto che il Simbolo di fede niceno adoperò una nuova terminologia teologica più adatta per esprimere le verità rivelate onde evitare definizioni eretiche. Bagatti osserva: «Guardando indietro a tutta la polemica originata dalla Legge mosaica si

557 Cfr. I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV secolo*, cit., pp. 41-42; B. BAGATTI, *L'Eglise de la gentilité en Palestine (I^{er}-XI^e siècle)*, cit., p. 10.

558 Cfr. I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV secolo*, cit., p. 42.

scorge che un solco di divisione fu scavato fin dai primi tempi tra i cristiani dei due ceppi. Ciascuno ereditava un passato con una cultura ed una mentalità molto diversa che si "cristianizzò" in un modo molto differente. Cosicché mentre i cristiani di ceppo giudaico trovarono gli uni troppo "pagani", i cristiani di ceppo gentile trovarono gli altri troppo "ebrei". In fondo, queste divergenze non toccavano spesso le dottrine sostanziali del cristianesimo; tuttavia influirono a produrre una grande divisione di animi⁵⁵⁹. Il risultato fu che i giudeo-cristiani furono considerati erroneamente eretici anche quando in realtà non lo erano.

Queste puntualizzazioni ci permettono di affermare che la seconda divisione avvenuta dopo il I secolo tra i giudeo-cristiani e gli etnico-cristiani non fu tanto causata da problematiche dottrinali, ma dalle diverse interpretazioni delle tradizioni ebraiche in uso ed ereditate dalle prime comunità giudeo-cristiane.

Gli stessi Padri non compresero fino in fondo la problematica giudeo-cristiana e la mancanza di dialogo, unitamente ad una preoccupazione ecclesiale di definire il credo e i costumi della comunità cristiana ed a polarizzazioni esterne, produssero una spaccatura definitiva che si consumò dalla fine del I secolo fino all'inizio del V secolo. I giudeo-cristiani vennero di fatto emarginati e a loro volta si emarginarono fino a formare comunità chiuse al fine di custodire la loro propria identità ebraica⁵⁶⁰.

In questo modo la seconda divisione tra i giudeo-cristiani e gli etnico-cristiani si può definire di matrice ecclesiastica.

II.4. CONCLUSIONE DEL SECONDO CAPITOLO

Secondo il piano dello studio, il secondo capitolo voleva rispondere alla domanda se gli ebrei messianici contemporanei siano una comparsa nuova nell'orizzonte ecclesiale o

559 B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., p. 98.

560 Cfr. I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV secolo*, cit., p. 48.

siano una ricomparsa di una realtà che di fatto è esistita all'origine della Chiesa stessa.

Dalle analisi condotte si possono trarre alcune conclusioni.

All'inizio della nascita della prima comunità di credenti in Gesù vi fu una prima frattura originaria tra giudei e cristiani di natura cristologica. Tale frattura si consuma definitivamente con la caduta di Gerusalemme nel 135, anche se si è propensi ad anticipare la data negli anni Sessanta con il martirio di Giacomo e con lo scoppio della prima guerra giudaica.

Dal I secolo fino all'inizio del V secolo la nascente comunità visse un'altra separazione intraecclesiale tra giudeo-cristiani ed etnico-cristiani che provocò la scomparsa delle comunità giudeo-cristiane e giudaizzanti. Questa seconda frattura si consuma in modo definitivo con la celebrazione dei Concili che proibiscono formalmente ogni connubio con le tradizioni giudaiche.

Certamente la componente ecclesiale, etnica e culturale, corroborata da vicende storiche sfavorevoli al giudaismo, ha avuto un ruolo non indifferente nel provocare la rottura tra il giudaismo ed il cristianesimo a tal punto da produrre due religioni staccate e spesso in antagonismo. Ma ciò non offre una spiegazione plausibile.

Infatti, la vera ragione di questa rottura e della conseguente divisione interna tra i discepoli di Gesù, tra giudeo-cristiani provenienti dalla circoncisione e cristiani provenienti dai pagani, si deve ricercare già in ciò che abbiamo definito *protoscisma*, e cioè nella persona e nella predicazione di Gesù, che di conseguenza imponeva una revisione del valore della Legge mosaica. Pertanto, le vere ragioni di questa frattura originaria si trovano all'interno del giudaismo stesso e sono da ricercare nella persona di Gesù che divenne da subito, dopo la resurrezione, oggetto di culto da parte dei discepoli e riconosciuto come il Messia d'Israele, il Signore innalzato alla destra del Padre. Non è quindi primariamente una rottura di natura ecclesiologica, ma cristologica.

Se possiamo affermare che la prima divisione tra ebrei e cristiani è prettamente di origine

cristologica, la seconda rottura, conseguente alla prima, tra giudeo-cristiani ed etnico-cristiani è di matrice ecclesiologica. Nel primo caso si poneva il problema del rapporto tra la persona di Gesù ed il ruolo della *Torah*; nel secondo caso invece del ruolo che la *Torah* poteva avere in relazione alla fede in Gesù.

L'ingresso massiccio dei pagani nelle comunità dei credenti, la necessità di definire le verità dogmatiche con l'uso di categorie filosofiche e di stabilire il valore delle tradizioni giudaiche in relazione all'evento del Cristo, la preoccupazione di distinguersi dal mondo giudaico e di dare vita ad un modello comportamentale valido universalmente, unitamente alla mancanza di conoscenza reciproca, provocò una separazione definitiva con l'esclusione di ogni dimensione ebraica della fede cristiana.

All'interno delle prime comunità cristiane, composte da fedeli di diversa estrazione etnica e religiosa, era cosa normale il sorgere di tensioni che non aiutarono a definire i rapporti tra le due componenti ecclesiali. Attualmente si impone una revisione dei giudizi negativi che alcuni scrittori etnico-cristiani hanno tramandato in merito ai giudeo-cristiani ritenuti erroneamente la causa della divisione con il loro attaccamento alle tradizioni ebraiche considerate dagli etnico-cristiani come dannose alla fede.

Per i giudeo-cristiani l'attaccamento alla propria tradizione era legato alla consapevolezza del popolo giudaico di essere depositario delle promesse di Dio e di aver preparato l'*habitat* per il Salvatore preannunciato dai profeti. Era quindi impensabile una rottura con questo ambiente. Il giudeo-cristianesimo decisamente sostenne che la Legge non era stata annullata. Ma questo non fu compreso dagli etnico-cristiani preoccupati di definire la nuova identità acquisita.

Un atteggiamento dialogante da entrambe le parti avrebbe potuto evitare queste tristi conclusioni, ma forse era chiedere troppo. Giustamente Grego afferma: «se ci fosse stata un po' più di apertura da una parte e un po' più di comprensione dall'altra, quanto meno

dolore per tutti e con quale vantaggio per la Chiesa tutta!⁵⁶¹. In definitiva ciò che divide i giudeo-cristiani dagli etnico-cristiani furono questioni secondarie e particolari legate alle espressioni della fede in Gesù, non alle verità fondamentali. Ciò portò alla scomparsa della *Ecclesia ex circumcissione* a vantaggio della *Ecclesia ex gentibus*.

La ricomparsa del contemporaneo movimento ebreo-messianico si riallaccia quindi alla storia dei primi secoli della Chiesa e pertanto si ripresenta all'orizzonte ecclesiale mostrando il suo ancoraggio storico e la sua novità espressiva. Tale ancoraggio storico lo collega con le radici della nostra fede e teologicamente ne giustifica la sua presenza, come avremo modo di vedere nel terzo capitolo.

III. GLI EBREI MESSIANICI: TENTATIVO DI UNITÀ. RICUCIRE LO STRAPPO ORIGINARIO

«La comparsa del movimento ebraico messianico come una rinascita dell'antico giudeo-cristianesimo può anche essere spiegata mediante le categorie storiche e sociologiche. Tuttavia per il credente esso rimane un sorprendente sviluppo che preannunzia il compimento della divina promessa della spirituale restaurazione di Israele e della nazionale riconciliazione con *Yeshua* e il messaggio della nuova alleanza (cfr. Mt 1,21; Rm 11,25-27)»⁵⁶².

Attualmente sono sempre più numerosi gli studiosi del fenomeno ebreo-messianico che affermano che esso costituisce l'elemento indispensabile per sanare la prima e più fondamentale divisione della Chiesa di Cristo, avvenuta fin dall'inizio della predicazione del Vangelo, quando ebrei e cristiani si separarono⁵⁶³.

Nei precedenti capitoli si è potuto offrire delle ragioni circa il perché dell'attualità del fenomeno ebreo-messianico e della sua ricomparsa nell'orizzonte ecclesiale.

Nel presente capitolo, suddiviso in cinque paragrafi, si procederà oltre nella ricerca del fenomeno della ricomparsa degli ebrei messianici nel XX secolo al fine di comprendere quale sia la sua specificità e il suo ruolo indicando, nel contempo, alcune possibili conseguenze teologiche ed ecclesiologiche.

In primo luogo, verranno delineati l'aspetto storico e fenomenologico del sorgere del movimento ebreo-messianico, la sua struttura, le sue dottrine e pratiche di fede.

562 «The emergence of the Messianic Jewish movement as a revival of ancient Judeo-Christianity may likewise be explained by historical and sociological categories. Yet for the believer it remains an astonishing development portending the fulfillment of the divine promise of the spiritual restoration of Israel and national reconciliation with Yeshua and New Covenant message (Matt 1:21; Rom 11:25-27)». M. BENHAYIM, *The emergence of Messianic Jews*, in K. KJÆR-HANSEN (a cura di), *Jewish Identity and Faith in Jesus*, cit., pp. 55-56; trad. italiana da: L. NASON, *Ebrei "credenti" in Gesù. Movimenti e tendenze dell'Ebraismo messianico attuale*, in F. DAL BO (a cura di), *"Chi credete che io sia?" Gesù nel suo e nel nostro tempo. Atti del Convegno, Ferrara, 11-13 marzo 2005*, Gallio, Ferrara 2007, p. 178. Data la particolarità delle fonti che sono prevalentemente in lingua inglese, in questo capitolo si cercherà di riportare il testo in inglese in nota e la traduzione nel corpo del testo.

563 Cfr. capitolo II del presente lavoro.

561 I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV secolo*, cit., p. 49.

In secondo luogo, si presenteranno le comunità cattoliche di espressione ebraica riunite attorno all' *Opera di San Giacomo*, che stanno ad indicare una presenza particolare degli ebrei credenti all'interno della Chiesa Cattolica.

In terzo luogo, si passerà a raccogliere alcune indicazioni circa la rilevanza ecclesiale della rinascita della Chiesa della circoncisione alla luce di una rilettura della *Lumen Gentium* e del *Catechismo della Chiesa cattolica* in prospettiva ebreo-messianica. Sarà inoltre presentato il modello ecclesologico del *tertium datur* e la questione riguardante l'emergente prospettiva ebreo-messianica nella teologia cristiana.

Infine, verranno riportate alcune iniziative di comunione quali il *Toward Jerusalem Council II (Verso il II Concilio di Gerusalemme)* e la relazione tra la comunità ebreo-messianica di Gerusalemme *The Community of the Firstborn of the Lamb (Comunità del Primogenito dell'Agnello)* e la comunità cattolica *Koinonia Giovanni Battista*.

In questo capitolo si cercherà di offrire una visione della realtà ebreo-messianica grazie ad alcuni studi teologici che timidamente stanno aparendo all'orizzonte, sia da parte cristiana che da parte ebreo-messianica, e grazie alla mia esperienza personale sul campo, maturata in questi anni. Purtroppo di fronte ad iniziative di promozione, che si stanno moltiplicando all'interno dei diversi gruppi cristiani, mancano ancora pronunciamenti ufficiali da parte della Chiesa sull'argomento. Il lavoro vuole quindi essere un tentativo (seppur limitato, date le circostanze), di analisi scientifica del fenomeno in questione e di riflessione circa alcuni interrogativi che la realtà ebreo-messianica può comportare per la teologia ed il cammino ecclesiale.

III.1. IL MOVIMENTO EBREO-MESSIANICO

Nel primo paragrafo si presenta lo specifico dell'odierno movimento ebreo-messianico: definizione, storia, struttura, consuetudini, dottrina e la particolare visione ebreo-messianica proposta alla luce della fede in Gesù Messia.

III.1.1. Definizione degli ebrei messianici

Gli ebrei messianici, o giudei messianici⁵⁶⁴, sono ebrei giunti alla fede in *Yeshua* di Nazaret come Messia d'Israele, Figlio di Dio e Salvatore del mondo. Confessano la loro fede rimanendo ebrei secondo la carne e, a parte alcune congregazioni ebreo-messianiche che si sono costituite parte di un'opera di evangelizzazione indirizzata al popolo ebraico, rifiutano di unirsi a qualsiasi chiesa poiché quest'unione rappresenterebbe un'assimilazione al cristianesimo dei gentili.

La definizione offerta da David H. Stern descrive l'ebreo messianico come una persona nata ebrea o convertita al giudaismo che crede in *Yeshua* e che riconosce la sua ebraicità⁵⁶⁵. Tale definizione è comunemente accolta e sembra essere la più corretta. Essa rispecchia ciò che attualmente s'intende per ebreo messianico: la fede in Gesù Messia, l'appartenenza piena al popolo ebraico e l'assenza di qualsiasi integrazione ecclesiale. Per John Fieldsend la ricomparsa degli ebrei messianici indica un movimento dello Spirito Santo in mezzo al popolo ebraico che ha provocato la nascita di una realtà indipendente da qualsiasi espressione cristiana già esistente, che riconosce Gesù come il Messia atteso e se stesso come parte del Corpo del Messia, unito nella fede con i fratelli e le sorelle "gentili" che credono in Gesù, ma che conserva la sua autonomia e la sua indipendenza⁵⁶⁶.

Gli ebrei messianici testimoniano la possibilità di essere contemporaneamente ebreo e cristiano, contro la convinzione comune a cristiani ed ebrei secondo la quale quando un ebreo comincia a credere in Gesù deve necessariamente cessare di essere ebreo.

564 Nel presente capitolo, seguendo la letteratura italiana sull'argomento, si userà il termine "ebrei messianici" per designare gli aderenti al movimento ebreo-messianico contemporaneo. L'espressione "giudeo-cristiani" invece è usata dagli studiosi per indicare le comunità di origine giudaica presenti nei primi secoli della Chiesa. Entrambe le espressioni si equivalgono. Per i termini nella lingua ceca si veda: P. LINEK, *Kdo jsou mesiánští Židé*, in *Teologické Texty 2* (2005): <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2005-2/Kdo-je-sou-mesiansti-Zide.html>.

565 Cfr. D. H. STERN, *Messianic Jews manifesto*, Jewish New Testament Publications, Jerusalem 1988, p. 20.

566 «The movement of the Holy Spirit among Jewish people revealing Jesus as the long awaited Messiah [...]. Messianic Judaism sees itself as an indigenous movement within the body of Messiah, one in faith with their Gentile brothers and sisters, and yet maintaining congregational autonomy and independence». J. FIELDSEND, *Messianic Jews: Challenging Church and Synagogue*, Marc, Tunbridge Wells 1993, p. 9.

Giustamente Bernard Z. Sobel osserva: «L'ebreo cristiano si trova nella posizione anomala, di dover provare la propria ebraicità agli ebrei che non la ritengono vera e la propria cristianità ai gentili sulla quale esprimono dubbi»⁵⁶⁷.

La paradossale e non facile condizione in cui si trovano oggi, soprattutto in Israele, gli ebrei credenti in Gesù, è stata descritta anche da Menachem Benhayim⁵⁶⁸ e riportata da Rossi de Gasperis. Gli ebrei messianici, essendo e sentendosi pienamente ebrei, vivono e si muovono contro corrente, apparendo agli occhi del loro popolo come traditori che hanno abbracciato la fede che, di frequente, viene associata esclusivamente con chi non è ebreo, anzi, con chi è stato nel corso dei secoli ostile al popolo ebraico. Un ebreo messianico deve quindi affrontare non di rado il rifiuto da parte della comunità ebraica e a volte anche della sua famiglia⁵⁶⁹. Contemporaneamente, a causa del loro rifiuto di integrarsi in una chiesa cristiana in forza della propria identità ebraica, incontrano spesso incomprensione e sospetto anche da parte dei cristiani provenienti dalle genti, che difficilmente li accolgono e li accettano nella loro autonomia e nella loro specificità.

Tale contrarietà, sia da parte ebraica che da parte cristiana, porta non di rado alla emarginazione degli ebrei messianici. Proprio per questa situazione di confino, la loro sfida è duplice: portare il Vangelo a tutto il popolo d'Israele e diventare segno di unità tra ebrei e gentili. Così facendo esistenzialmente gli ebrei messianici testimoniano che ebrei e gentili sono parte di un corpo solo in Cristo, pur nella loro specificità, e che la teologia cristiana non è incompatibile con l'ebraismo, ma che può venire in un certo

567 «The "Jewish" Christian is in the anomalous position of having to prove his Jewishness to doubting Jews and his Christianity to questioning Gentiles». B. Z. SOBEL, *Hebrew Christianity: The Thirteenth Tribe*, John Wiley & Sons, New York 1974, p. 114, trad. italiana da: L. NASON, *Ebrei "credenti" in Gesù*, in F. DAL BO (a cura di), «*Chi credete che io sia?*», cit., p. 178.

568 Cfr. M. BENHAYIM, *Issues Facing the Messianic Jew Today*, in *UCCI News*, VII vol., 1 (1977), pp. 13-23.

569 Cfr. S. TELCHIN, *Tradito!*, Editrice Uomini Nuovi, Marchirolo (VA) 2001: una testimonianza molto suggestiva di una famiglia ebrea degli Stati Uniti a cui la figlia ha annunciato la sua adesione a Gesù.

grado "disellenizzata" e riportata alle sue radici ebraiche⁵⁷⁰.

Lo studioso Kai Kjær-Hansen afferma: «Gli ebrei credenti in Gesù possono essere una minoranza in mezzo al popolo ebraico e nella chiesa, ma essi non sono marginali. Essi sono una minoranza che ha una speciale affinità con le prime generazioni di *Jesus-believing Jews* [Giudei credenti in Gesù]»⁵⁷¹.

Ciò comporta necessariamente l'elaborazione di una formula che permetta agli ebrei messianici di esprimere concretamente la loro identità sia di fronte alla Sinagoga che di fronte alla Chiesa, anche se tra gli stessi ebrei messianici c'è una grande varietà di opinioni sull'argomento⁵⁷².

Gli ebrei messianici rivendicano per se stessi lo stesso *status* della Chiesa della prima generazione dei credenti in Gesù la cui fede in *Yeshua* in nessun modo negava o comprometteva lo *status* di appartenenza al popolo eletto. Infatti essi si pongono come eredi della Chiesa madre di Gerusalemme interamente giudeo-cristiana, fortemente convinti di esserne la sua diretta continuazione. Gershon Nerel, un noto ebreo-messianico e professore della Hebrew University di Gerusalemme conferma che l'identità collettiva e personale degli ebrei messianici si poggia sui primi credenti e sulle loro convinzioni in modo così particolare come sono stati descritti nel Nuovo Testamento⁵⁷³.

Come riferisce Luigi Nason, già i delegati provenienti da ventidue nazioni, che si riunirono a Londra nel 1925 per la *International Hebrew Christian Conference*, vissero

570 Cfr. F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, cit., nota 27 alle pp. 64-65.

571 «Jewish believers in Jesus may be a minority in the midst of the Jewish people and in the church, but they are not marginal. They are a minority with a special affinity with the first generations of Jesus-believing Jews». K. KJÆR-HANSEN, *Neither Fish nor Fowl?*, in IDEM (a cura di), *Jewish Identity and Faith in Jesus*, cit., p. 17; trad. italiana da: L. NASON, *Ebrei "credenti" in Gesù*, in F. DAL BO (a cura di), «*Chi credete che io sia?*», cit., p. 179.

572 Cfr. D. JUSTER - P. HOCKEN, *The Messianic Jewish Movement. An Introduction*, TJCII Booklet Series No. 2, Wien 2004, p. 6; P. HOCKEN, *Postfazione*, in C. COLONNA, *Gli Ebrei Messianici. Un segno dei tempi*, Fede & Cultura, Verona 2009, pp. 177-178.

573 Cfr. G. NEREL, *Primitive Jewish Christians in the Modern Thought of Messianic Jews*, in S. C. MIMOUNI - F. S. JONES (a cura di), *Le judéo-christianisme dans tous ses états. Actes du Colloque de Jérusalem, 6-10 juillet 1998*, Cerf, Paris 2001, p. 400.

l'evento come continuazione del cosiddetto Concilio di Gerusalemme di Atti 15⁵⁷⁴. Gli ebrei messianici infatti stanno attendendo e lavorano perché i cristiani offrano quella stessa apertura che i giudei credenti in Gesù hanno dimostrato verso i primi pagani venuti alla fede nel I secolo.

Affrontando lo studio sul fenomeno ebreo-messianico ci si scontra necessariamente con il problema della terminologia legato alla complessa storia delle relazioni tra ebrei e cristiani. Gli ebrei messianici rifiutano infatti di essere classificati come “cristiani” e in Israele anche come “ebrei cristiani” in quanto questo termine denota, nella mentalità ebraica, una separazione da tutto ciò che potrebbe essere legato con l'ebraismo e quindi il rinnegamento della propria identità ebraica. Il termine “cristiano” tradotto in ebraico (*notzri*) è tristemente associato all'antigiudaismo manifestatosi nella storia della Chiesa.

Con lo sviluppo del movimento ebreo-messianico un gran numero di ebrei credenti in Gesù e appartenenti ancora a chiese cristiane hanno adottato il termine *messianici*. La designazione “ebrei messianici” è sorta in relazione ad espressioni di fede in *Yeshua* specificatamente ebraiche ed in contrasto con il termine “ebrei cristiani” usato per denominare i credenti ebrei all'interno delle varie chiese protestanti e con il termine “ebrei cattolici” con cui di solito si definiscono i cattolici di origine ebraica⁵⁷⁵. Si noti anche che gli ebrei cattolici in Israele, nonostante molte affinità con gli ebrei messianici, non rifiutano di essere chiamati cristiani (*notzrim*), sottolineando in questo modo la loro appartenenza alla Chiesa cattolica romana⁵⁷⁶.

Per questi motivi molti studiosi del fenomeno ebreo-messianico usano il termine “ebreo messianico” per indicare generalmente ciò che riguarda il movimento e per coloro

574 Cfr. L. NASON, *Ebrei “credenti” in Gesù*, in F. DAL BO (a cura di), “*Chi credete che io sia?*”, cit., pp. 178-179.

575 Cfr. D. JUSTER - P. HOCKEN, *The Messianic Jewish Movement. An Introduction*, cit., p. 6.

576 Cfr. L. NASON, *Ebrei “credenti” in Gesù*, in F. DAL BO (a cura di), “*Chi credete che io sia?*”, cit., p. 180.

che s'identificano con esso indipendentemente, come nota Peter Hocken⁵⁷⁷, dal fatto di appartenere o meno ad una congregazione messianica. In Israele dove si distingue più radicalmente la religione ebraica dal fatto di essere ebrei, all'espressione “ebraismo messianico” si preferisce quella di “movimento ebreo-messianico” come avviene, per esempio, per i fratelli Benjamin e Reuven Berger⁵⁷⁸.

Gli ebrei messianici ribadiscono di non voler essere considerati come “convertiti” per sottolineare la loro ebraicità⁵⁷⁹. Gli ebrei di solito sono istintivamente refrattari all'uso del termine “conversione” e, ancor più, a qualunque segno di una presenza o di un'azione missionaria in mezzo a loro. Benhayim enumera i seguenti termini tradizionali cristiani che sono stati sostituiti agli albori del movimento ebreo-messianico al fine di mantenere l'identità ebraica: “*Yeshua*” per “Gesù”, “Messia” per “Cristo”, “messianico” o “credente” per “cristiano”, “*mikveh*” per “battesimo”, “rabbi” per “pastore” o “padre”, “sinagoga” o “sinagoga messianica” o “congregazione” per “chiesa”⁵⁸⁰. Inoltre il movimento non usa il simbolo della croce che, purtroppo, viene associato alle persecuzioni subite dal popolo ebraico nel nome di Gesù⁵⁸¹, preferendo altri simboli quali il pesce unitamente alla stella a sei punte (conosciuta come la stella di Davide) e il candelabro a sette braccia come del resto risulta nei reperti archeologici del I secolo sul Monte Sion o altri simboli biblici indicanti la persona di Gesù, come il leone o l'agnello, o il mistero dell'unità della Chiesa significato dall'immagine dell'innesto dell'oleastro nell'olivo come riportato nella Lettera ai Romani al capitolo 11.

577 Teologo cattolico, studioso dell'aspetto storico e fenomenologico del sorgere del movimento ebreo-messianico impegnato nel dialogo tra cattolici ed ebrei messianici.

578 Cfr. P. HOCKEN, *Postfazione*, in C. COLONNA, *Gli Ebrei Messianici*, cit., pp. 178-179.

579 Cfr. L. NASON, *Ebrei “credenti” in Gesù*, in F. DAL BO (a cura di), “*Chi credete che io sia?*”, cit., p. 180.

580 Cfr. M. BENHAYIM, *The emergence of Messianic Jews*, in K. KJÆR-HANSEN (a cura di), *Jewish Identity and Faith in Jesus*, cit., 1996, p. 52.

581 Cfr. M. SCHIFFMAN, *Return of the Remnant. The Rebirth of Messianic Judaism*, Lederer, Baltimore 1992, p. 10.

Rossi de Gasperis nel suo volume sottolinea la legittimità storica di questo tipo di atteggiamento in quanto la conversione di un ebreo è un evento singolare che non implica il passaggio ad un'altra religione⁵⁸². Infatti, come osserva lo studioso ebreo messianico Stern, l'espressione "convertirsi al cristianesimo" di solito significava adottare una cultura aliena e qualche volta questo esige l'abbandono di tutto quanto fosse ebraico, per cui oggi si preferisce dire "diventare ebreo messianico"⁵⁸³. La fede in Gesù, come giustamente sottolinea Rossi de Gasperis, per un ebreo significa volgersi verso il suo Signore accolto come il Messia del suo popolo: «Il giudaismo dell'ebreo già credente, in virtù dell'accoglienza-riconoscimento dell'*iniziale* evento messianico ed escatologico, che la fede in Gesù comporta (Mt 11,2-6; Lc 7,18-23), subisce certo un "ridimensionamento", un *compimento trasfigurato* (Mt 17,1-9; Mc 9,2-10; Lc 9,28-36) che può risultare sorprendente e inatteso, ma che RIMANE INTERNO alla fede di Abramo, alla *Torah* e ai Profeti e ai Salmi, alla speranza di Israele»⁵⁸⁴. Per l'autore il cristianesimo, rispetto al giudaismo, non è un'altra religione o un'altra fede, ma «la pienezza compiuta del giudaismo nella persona di Gesù, Figlio di Davide e Figlio di Dio»⁵⁸⁵. È in questo contesto che Paolo afferma che i pagani, che aderiscono alla fede in Gesù, per fede diventano essi pure figli di Abramo; invece un ebreo credente è un ramo naturale dell'olivo che trova, o ritrova, la sua propria radice⁵⁸⁶.

582 Cfr. F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, cit., pp. 70-71.

583 Cfr. D. H. STERN, *Ristabilire l'ebraicità del vangelo*, Edizioni Beth-lehem, Cremona (CO) 2004, pp. 8-9.

584 F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, cit., p. 71.

585 *Ibidem*.

586 Cfr. Rm 11,16-24: «Se le primizie sono sante, lo sarà anche tutta la pasta; se è santa la radice, lo saranno anche i rami. Se però alcuni rami sono stati tagliati e tu, essendo oleastro, sei stato innestato al loro posto, diventando così partecipe della radice e della linfa dell'olivo, non menar tanto vanto contro i rami! Se ti vuoi proprio vantare, sappi che non sei tu che porti la radice, ma è la radice che porta te. Dirai certamente: Ma i rami sono stati tagliati perché vi fossi innestato io! Bene; essi però sono stati tagliati a causa dell'infedeltà, mentre tu resti lì in ragione della fede. Non montare dunque in superbia, ma temi! Se infatti Dio non ha risparmiato quelli che erano rami naturali, tanto meno risparmierà te! Considera dunque la bontà e la severità di Dio: severità verso quelli che sono caduti; bontà di Dio invece verso di te, a condizione però che tu sia fedele a questa bontà. Altrimenti anche tu verrai reciso. Quanto a loro, se non

Ne deriva che la dimensione cristiana emerge interamente interna alla fede ebraica e così pure l'apertura d'Israele alle genti è contenuta negli annunci biblici della *Torah*⁵⁸⁷. Proprio in questa ottica va compresa anche la diffidenza verso tutto ciò che è missionario in quanto spesso inteso storicamente come un mezzo per "convertire". La missione degli ebrei messianici si concentra piuttosto nel testimoniare, non nel convertire, il Messia d'Israele e l'avvento escatologico del suo ritorno in modo prioritario al popolo ebraico e di seguito alle genti⁵⁸⁸.

III.1.2. La nascita del movimento ebreo-messianico

Il movimento ebreo-messianico è sorto nell'ambito degli ebrei cristiani durante la *haskalah*, il periodo della storia ebraica del XVIII secolo definito dagli stessi ebrei come quello dell'emancipazione⁵⁸⁹. Hocken⁵⁹⁰ indica il conte Nicolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760), un luterano impegnato nel nascente movimento ecumenico, come colui che per primo percepì la necessità di ricostruire un ceppo ebraico in seno alla Chiesa. Con l'intento di fondare una congregazione distintamente ebraica mise a disposizione dei Fratelli Moravi la sua tenuta di Amsterdam.

Nel XIX secolo apparvero nell'ambiente protestante insegnamenti ed opere di autori che sottolineavano il ruolo del popolo ebraico negli ultimi tempi, il valore perpetuo della sua elezione e delle promesse di Dio, inclusa quella che si riferiva alla terra d'Israele, profetizzando in qualche modo il ritorno degli ebrei e la nascita dello Stato

persevereranno nell'infedeltà, saranno anch'essi innestati; Dio infatti ha la potenza di innestarli di nuovo! Se tu infatti sei stato reciso dall'oleastro che eri secondo la tua natura e contro natura sei stato innestato su un olivo buono, quanto più essi, che sono della medesima natura, potranno venire di nuovo innestati sul proprio olivo!».

587 Cfr. F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, cit., p. 71.

588 Cfr. R. HARVEY, *Implicit Universalism in Some Messianic Jewish Theology*, in *Mishkan* 56 (2008), p. 78.

589 Cfr. D. COHN-SHERBOK, *Messianic Judaism: The First Study of Messianic Judaism by a Non-Adherent*, Cassell, London & New York 2000, p. 5.

590 Cfr. P. HOCKEN, *Postfazione*, in C. COLONNA, *Gli Ebrei Messianici*, cit., pp. 179-182.

d'Israele. La lettura e l'interpretazione della Bibbia in questa chiave ebraica del ritorno esercitò una profonda influenza nelle Isole Britanniche, in Scandinavia e anche in Germania. Verso la metà del secolo molti cristiani britannici credevano che parte della missione britannica fosse proprio quella di ristabilire la nazione d'Israele ed aiutare il popolo ebraico a ritornare nella propria patria. In questo clima, Michael Solomon Alexander, un rabbino nato in Prussia nel 1799 e venuto alla fede in Gesù, nel 1840 divenne ministro anglicano e come tale fu nominato primo vescovo della sede episcopale protestante a Gerusalemme e in tutto il vicino Oriente, là dove attualmente si trova la *Christ Church*, vicino a Jaffa Gate⁵⁹¹.

Un certo impegno nel ripristinare l'espressione ebraica da parte di alcune chiese cristiane, soprattutto quelle protestanti, spinse alcuni membri di queste comunità a riscoprire la loro identità e le loro radici ebraiche ed a riconsiderare il significato che esse avevano per il mondo cristiano. Definendosi come "ebrei cristiani" nel 1860 in Gran Bretagna sorse la *Hebrew Christian Alliance (Alleanza Ebraica Cristiana)* per riunire gli ebrei cristiani delle diverse denominazioni, occuparsi delle loro necessità, aiutare la missione cristiana tra gli ebrei e discutere le questioni teologiche attinenti. L'Alleanza insisteva sul fatto di non essere una chiesa, ma un tentativo di risposta ad un bisogno d'identità e di fratellanza tra gli ebrei seguaci di Gesù. Il movimento dal 1915 si espanse negli Stati Uniti e poi in molti paesi europei per giungere, nel 1925, a formare la *Hebrew Christian International Alliance (Alleanza Internazionale Ebraica Cristiana)*. L'identità degli ebrei appartenenti all'Alleanza poggiava non tanto sull'osservanza della Legge mosaica, anche se la *Torah* veniva interpretata ed attuata, quanto sulle stesse origini, la stessa lingua (*Yiddish*) e la familiarità culturale⁵⁹². Benché gli ebrei cristiani fossero generalmente intenzionati a

591 Cfr. K. CROMBIE, *A Jewish Bishop in Jerusalem. The life story of Michael Solomon Alexander*, Nicolayson's Ltd., Jerusalem 2006.

592 Cfr. D. JUSTER - P. HOCKEN, *The Messianic Jewish Movement. An Introduction*, cit., pp. 12-13; P. HOCKEN, *Postfazione*, in C. COLONNA, *Gli Ebrei Messianici*, cit., pp. 179-180.

restare nelle loro chiese e cercassero di sviluppare tra di loro occasionali rapporti di comunione, si levarono pure le voci di coloro che cercavano qualcosa di più.

Nel contempo si verificarono numerosi fenomeni di ebrei che abbracciavano la fede in Gesù in modo del tutto indipendente da qualsiasi denominazione dando vita a congregazioni di espressione ebraica.

Uno dei primi e dei più conosciuti esponenti di questo tipo di esperienza è Joseph Rabinowitz. Nato in una famiglia hassidica della Russia, nel 1882 visse una forte esperienza dell'incontro personale con Gesù, come il suo fratello ebreo e il Messia d'Israele, in occasione di un viaggio nella terra d'Israele. Al suo rientro diede vita a Kishinev, in Moldavia, al movimento chiamato *Israeliti della Nuova Alleanza*. L'originalità di questa iniziativa consisteva nella ferma convinzione che la sua fede in Gesù non aveva fatto di lui un ex-ebreo e che quindi non era necessario aderire a nessuna confessione cristiana particolare. Per Rabinowitz il battesimo non negava la sua libertà di professare la fede in Gesù inserita pienamente nelle tradizioni ebraiche. Pertanto, circoncisione e osservanza del sabato non furono abbandonati, come segno di solidarietà con il proprio popolo ebreo. Come riferisce Kjær-Hansen, Rabinowitz era solito ripetere, citando la Lettera ai Romani 4,2, che la circoncisione costituisce un legame tra gli ebrei messianici e il resto del popolo, ma non può giustificare nessuno davanti a Dio⁵⁹³.

Così il battesimo, per Rabinowitz, era un mezzo per l'incorporazione nella Chiesa universale di Cristo, senza per questo appartenere ad una specifica chiesa cristiana⁵⁹⁴. Egli infatti non aderì mai a nessuna chiesa anche se ricevette il battesimo da un pastore metodista.

593 Cfr. K. KJÆR-HANSEN, *From Research Object to Living Reality*, in K. KJÆR-HANSEN (a cura di), *Jewish Identity and Faith in Jesus*, cit., p. 46.

594 Cfr. IDEM, *Joseph Rabinowitz and the Messianic Movement*, Eerdmans, Grand Rapids 1995; IDEM, *Josef Rabinowitz – The Herzl of Jewish Christianity*, in *Mishkan* 14 (1991), pp. 1-14.

I gruppi più consistenti di ebrei cristiani si formarono negli Stati Uniti grazie alla massiccia immigrazione ebraica dalla Russia zarista, causata dalle persistenti persecuzioni, e grazie ad un numero crescente di missioni protestanti indirizzate agli ebrei. Le conseguenti difficoltà legate all'integrazione degli ebrei credenti, specialmente quelli provenienti dai paesi dell'Est Europa, nelle comunità anglosassone spinse la Chiesa Presbiteriana a fondare congregazioni di lingua ebraica.

Le missioni protestanti aprirono la strada e costituirono diverse congregazioni di ebrei cristiani a Chicago, New York, Los Angeles, Philadelphia e Baltimora. Come osserva Hocken, lo fecero «più per l'attenzione pastorale di attrarre e far rimanere i convertiti, che per una visione di tipo ebraico messianico»⁵⁹⁵. Le motivazioni erano più culturali che teologiche ed il carattere ebreo di queste comunità si limitava a pochi elementi, soprattutto l'uso dello *Yiddish*.

Durante il governo inglese in Palestina (1917-1948) e dopo la costituzione dello Stato d'Israele nel 1948, i pochi ebrei credenti in Gesù⁵⁹⁶ e alcune missioni straniere cercarono di fondare e sviluppare in loco delle comunità di lingua ebraica intese come chiese locali confessionali. Nel 1948 arrivò in Israele Zeev Koffsmann, un medico coloniale, ebreo di nascita, che durante il suo mandato in Costa d'Avorio era entrato in contatto con la chiesa pentecostale e aveva riconosciuto Gesù come il Messia d'Israele, non rinunciando per questo alla sua identità ebraica sull'esempio di Rabinowitz. Nel 1950 sorse l'*Assemblea messianica d'Israele*, che sarebbe diventata la prima *Assemblea messianica di Gerusalemme*, riconosciuta ufficialmente da parte del governo israeliano il 25 febbraio del 1958. Nella richiesta ufficiale rivolta alle autorità, Koffsmann faceva

595 P. HOCKEN, *Postfazione*, in C. COLONNA, *Gli Ebrei Messianici*, cit., p. 180.

596 Nel 1948, dopo la fondazione dello Stato di Israele è stata organizzata la famosa "Operation Mercy" durante la quale veniva evacuata d'Israele in Inghilterra, la maggior parte degli ebrei credenti in *Yeshua*. Cfr. G. NEREL, *Attempts to Establish a "Messianic Jewish Church" in Eretz-Israel*, in *Mishkan* 28 (1998), pp. 43-44, si veda anche tutto il numero della rivista *Mishkan* 61 (2001), *Operation Mercy and Jewish Believers in 1948*.

riferimento ai primi credenti in Gesù che erano parte del popolo ebraico del quale condivideva pienamente la sua sorte e vedeva nella rinascita dello Stato di Israele la realizzazione delle promesse fatte ad Abramo. In questo modo Koffsmann poneva le basi affinché in avvenire gli ebrei messianici venissero considerati, e si considerassero, un ponte tra l'ebraismo e il cristianesimo⁵⁹⁷.

Nonostante questi inizi, la vera esplosione del messianismo ebraico è da ricercare nei movimenti *anti-establishment* di massa che caratterizzarono gli anni Sessanta e gli anni Settanta, specialmente negli USA.

Tali anni furono spettatori del rinnovamento religioso ebraico ortodosso e della *alijah* (parola che descrive il ritorno dall'esilio del popolo giudeo alla terra d'Israele), alimentata in modo particolare dalla "guerra dei sei giorni" del 1967. Questa guerra, da molti ebrei credenti considerata un evento escatologico per la conquista di Gerusalemme, diede la possibilità a molti ebrei credenti di manifestare la lealtà allo Stato, rafforzando il sionismo patriottico come parte integrante di una certa teologia escatologica⁵⁹⁸.

Pure negli stessi anni ebbe luogo un risveglio carismatico che toccò tutte le denominazioni cristiane. In conseguenza di ciò negli USA sorsero gruppi come *Jews for Jesus*, *Young Hebrew Christian Alliance of America* e *Jesus Movement* che attirarono migliaia di americani tra i quali molti giovani ebrei insoddisfatti delle loro comunità ebraiche. Da qui si comprende le ragioni dell'attuale taglio carismatico che caratterizza la maggior parte delle congregazioni ebreo-messianiche. La guerra dei sei giorni aumentò d'altro canto un senso d'identità e di appartenenza al popolo ebraico tra i giovani ebrei americani ed operò un forte influsso sugli ebrei credenti in Gesù soprattutto quelli del *Jesus Movement*, che rifiutarono con forza la prospettiva di dover aggregarsi a qualche

597 Cfr. G. NEREL, *A "Messianic Jewish Church" in Eretz-Israel?*, in *Mishkan* 29 (1998), pp. 61-62.

598 Cfr. IDEM, *"Messianic Jews" in Eretz Israel (1917-1967). Trends and Changes in Shaping Self Identity*, in *Mishkan* 27 (1997), p. 23.

chiesa cristiana già esistente. Il movimento ebreo-messianico odierno, infatti, è sorto di fatto grazie a questa ferma convinzione unita alla visione di ripristinare l'espressione ebraica nella Chiesa universale⁵⁹⁹.

In pochi anni la prospettiva ebraico messianica si rafforzò e prevalse a tal punto che la *Hebrew Christian Alliance of America* (*Alleanza Ebraica Cristiana d'America*) nell'anno 1975 si trasformò in *Messianic Jewish Alliance of America – MJAA* (*Alleanza Ebreo-Messianica d'America*). A questo proposito Hocken osserva: «Il cambiamento di terminologia rappresentò un importante cambiamento di rotta. L'identità ebreo-messianica andava di pari passo con la sua identificazione con il popolo ebraico e non era più soltanto una rivendicazione inerente le origini. L'identità ebreo messianica aveva importanti implicazioni nella coscienza di sé e nell'ecclesiologia, nell'adorazione e nello stile di vita, nell'esegesi biblica e nella teologia»⁶⁰⁰.

Per molti ebrei messianici il ritorno alla terra di Israele, corroborato dalla nascita dello Stato e dalla conquista di Gerusalemme, fu una logica conseguenza di carattere storico e teologico.

III.1.3. La situazione attuale del movimento ebreo-messianico

Il movimento messianico è attivo principalmente in due centri: uno negli USA e l'altro in Israele. Lo slancio per il movimento internazionale è arrivato quasi interamente dagli USA dove ci sono più congregazioni messianiche e le risorse sono maggiori. Ma la centralità e il significato escatologico che gli ebrei messianici attribuiscono ad

599 M. Benhayim spiega inoltre: «The latter movements attracted some Jewish youth dissatisfied with the established Jewish communities and disillusioned with their experiences of the so-called "new morality." Many young second-generation Hebrew Christians in North America were also affected by the new climate. Groups such as Jews for Jesus and the Young Hebrew Christian Alliance of America recruited young Jews caught up in the anti-Establishment wave». M. BENHAYIM, *The emergence of Messianic Jews*, in K. KJÆR-HANSEN (a cura di), *Jewish Identity and Faith in Jesus*, cit., p. 52; cfr. L. NASON, *Ebrei "credenti" in Gesù*, in F. DAL BO (a cura di), «Chi credete che io sia?», cit., p. 181.

600 P. HOCKEN, *Postfazione*, in C. COLONNA, *Gli Ebrei Messianici*, cit., p. 181.

Israele e a Gerusalemme conferiscono un'importanza speciale al movimento messianico israeliano.

Per quanto riguarda le statistiche attinenti al movimento ebreo-messianico attualmente disponibili e più attendibili, i dati che riguardano Israele sono stati forniti dal numero doppio della rivista *Mishkan*⁶⁰¹ del 1999, dal titolo *Facts and Myths About the Messianic Congregations in Israel*⁶⁰², dallo studio effettuato da Hocken nel 2004⁶⁰³ e dai dati offerti dal Dipartimento di Stato Americano nel 2010⁶⁰⁴.

In Israele, attualmente, si stima una presenza di ventimila ebrei messianici suddivisi in più di settanta congregazioni di lingua ebraica, venticinque di lingua russa e cinque di lingua etiopico-aramaica. Il movimento messianico israeliano riflette la combinazione, tipicamente locale, di una forte volontà di indipendenza e un chiaro senso di appartenenza ad un popolo preciso, quello ebreo, che risiede nello Stato di Israele.

Negli USA il movimento ebreo-messianico conta più di 300 congregazioni, tra cui la più conosciuta e la più numerosa è costituita dai *Jews for Jesus*. La maggioranza di questi gruppi fa capo a due principali organizzazioni di congregazioni messianiche: l'*International Alliance of Messianic Congregations and Synagogues – IAMCS* (*Alleanza internazionale delle Sinagoghe e Congregazioni Ebreo-Messianiche*) fondata nel 1984 dal-

601 *Mishkan* è una rivista, edita due volte all'anno dal 1984, dal *Caspari Center of Biblical and Jewish Studies* di Gerusalemme, dedicata a temi biblici e teologici che riguardano l'evangelismo ebraico, l'identità ebreo-messianica e cristiana e le relazioni ebraico-cristiane. Il testo di alcuni articoli pubblicati si può trovare nel sito internet: <http://caspari.com/page.php?content=resources/mishkan&nav=resources>.

602 Il rapporto è stato pubblicato a cura di K. KJÆR-HANSEN e B. F. SKJØTT dall'*United Christian Council* in Israele in collaborazione con il *Caspari Center for Biblical and Jewish Studies* di Gerusalemme. Gli autori inviarono un questionario a tutte le congregazioni ebraico-messianiche che svolgono le loro attività in Israele chiedendo di rispondere alle domande su vari aspetti della loro vita. Le statistiche valide per l'anno 1998 indicano un totale di 3.560 membri adulti dei quali 2.178 (61%) erano ebrei, per un totale di 81 congregazioni e gruppi che si riunivano nelle case. Secondo gli autori il numero degli ebrei messianici in Israele si è probabilmente raddoppiato dall'epoca del rapporto pubblicato dalla rivista *Mishkan*. Cfr. P. HOCKEN, *Postfazione*, in C. COLONNA, *Gli Ebrei Messianici*, cit., p. 182.

603 Cfr. D. JUSTER - P. HOCKEN, *The messianic Jewish Movement. An Introduction*, cit.

604 Cfr. U.S. DEPARTMENT OF STATE, *2010 Human Rights Report: Israel and the occupied territories*: <http://www.state.gov/g/drl/rls/hrrpt/2010/nea/154463.htm>.

la *Messianic Jewish Alliance of America – MJAA* (*Alleanza Ebreo-Messianica d'America*) e l'*Union of Messianic Jewish Congregations – UMJC* (*Unione delle Congregazioni Ebreo-Messianiche*)⁶⁰⁵. Rimane problematico stabilire con precisione il numero degli aderenti a queste congregazioni in quanto mancano dati precisi. Si stima una presenza approssimativa di mezzo milione di membri.

Le congregazioni messianiche si sono sviluppate molto velocemente anche nei paesi dell'ex-Unione Sovietica, ma è quasi impossibile stabilire con esattezza quante sono e quanti aderenti contano. Tra queste comunità, la più grande è quella fondata da Boris Grisenko nel 1994 a Kiev che supera i mille membri. La difficoltà di ottenere delle statistiche sorge dal fatto che molti ebrei dei paesi dell'ex-Unione Sovietica emigrano continuamente in Israele e, in modo minore, in altri paesi, specialmente europei.

Nuovi sviluppi del movimento ebreo-messianico si hanno anche in modo del tutto particolare in America Latina dove vivono milioni di discendenti di marrani, gli ebrei della Penisola Iberica, che furono obbligati a farsi battezzare al tempo dell'Inquisizione, ma mantennero le loro tradizioni giudaiche. Molti discendenti dei marrani in America Latina stanno rivendicando le proprie radici, scoprendo contemporaneamente la possibilità di essere sia ebrei che seguaci di Gesù. La congregazione più grande si trova attualmente in Brasile dove è stato fondato un Istituto Biblico Ebraico-Messianico per i futuri responsabili. La stessa via è stata intrapresa in altri paesi latino-americani, specie in Argentina e in Messico⁶⁰⁶.

In Europa esistono diverse Alleanze Ebraiche Messianiche nazionali affiliate all'Alleanza Internazionale. Il movimento si è sviluppato soprattutto in Gran Bretagna, in Francia, anche se si contano congregazioni sparse in altri paesi. Alcuni gruppi si trovano pure in

605 Cfr. D. JUSTER - P. HOCKEN, *The messianic Jewish Movement. An Introduction*, cit., p. 10.

606 Cfr. P. HOCKEN, *The Marranos. A History in Need of Healing*, TJCII Booklet Series No. 3, Wien 2006.

Australia, Nuova Zelanda e Sud Africa⁶⁰⁷.

III.1.4. Le relazioni con lo Stato israeliano

Uno degli elementi decisivi per la rinascita del movimento ebreo-cristiano è stato e rimane la rinascita d'Israele come stato indipendente nella terra dei padri. È un fatto nuovo con il quale anche i cristiani devono confrontarsi, come riconosce Acquaviva, dal punto di vista teologico e non solo politico. Nello stesso ebraismo, la nascita dello Stato di Israele ha fatto sorgere tendenze che invitano ad abbandonare lo studio della *Mishnah* e della *Gemarah*⁶⁰⁸, tipico dei tempi della Diaspora, per ritornare alla sola *Torah*⁶⁰⁹.

Da parte ebraica, mentre da un lato si rivendicano le radici ebraiche del cristianesimo, dall'altro si nega l'identità ebraica agli ebrei credenti in Gesù. Gli ebrei messianici infatti ricevono un giudizio negativo dai loro connazionali, soprattutto da parte degli ambienti dell'ebraismo ortodosso, dove la fede in Gesù è considerata incompatibile con l'essere ebrei, ragione per cui spesso vengono considerati traditori della loro identità ebraica e del loro popolo. Per questo motivo in Israele sono poche le congregazioni messianiche che tendono ad identificarsi con le tradizioni rabbiniche, anche se Nason ne individua alcune come, ad esempio, quella fondata da Moshe Immanuel Ben-Meir insieme a Joseph Shulam in Gerusalemme⁶¹⁰.

Ben-Meir critica fortemente le chiese cristiane presenti in Israele perché le considera missionarie e quindi nemiche. In uno degli scritti afferma che essi sono inutili e sen-

607 Cfr. D. JUSTER - P. HOCKEN, *The Messianic Jewish Movement. An Introduction*, cit., pp. 23-27; P. HOCKEN, *Postfazione*, in C. COLONNA, *Gli Ebrei Messianici*, cit., pp. 182-183.

608 «*Mishnah* significa ripetizione, studio, insegnamento: è la raccolta della dottrina tradizionale ebraica realizzata fino al II secolo e confluita nell'opera omonima di Rabbi Jehuda ha-Nasi. *Gemarah* vuole dire compimento, studio ed è il commento della *Mishnah* e comprende i verbali delle discussioni giuridiche su di essa. *Mishnah* e *Gemarah* costituiscono il *Talmud*». G. ACQUAVIVA, *La Chiesa-madre di Gerusalemme*, cit., nota 4, alla p. 171.

609 Cfr. *Ibidem*, pp. 170-171.

610 Cfr. L. NASON, *Ebrei "credenti" in Gesù*, in F. DAL BO (a cura di), *"Chi credete che io sia?"*, cit., p. 182.

za visione. Inoltre, volendo convertire gli ebrei al loro particolare ramo di cristianità, sabotano gli sforzi degli ebrei messianici in dialogo con le diverse espressioni cristiane contrastandone la testimonianza e l'esercizio del loro ministero⁶¹¹.

Shulam propone in uno dei suoi postulati una divisione netta tra il messianismo giudaico e le denominazioni cristiane; considera infatti erronea la lettura cristiana delle Scritture ritenendo valida solo quella che usa le fonti rabbiniche nei commenti al Nuovo Testamento⁶¹².

Rossi de Gasperis sostiene che la ricomparsa degli ebrei credenti in Gesù non può se non avere influssi positivi sul giudaismo. Vista la lealtà con cui gli ebrei credenti in Gesù intendono rimanere ebrei o ritornare all'ebraismo, il popolo ebraico non dovrebbe avere nulla da temere da una "ri-ebraizzazione del cristianesimo"⁶¹³. Tuttavia a causa delle vicende storiche, la Comunità ebraica spesso percepisce il movimento messianico come un tentativo da parte delle chiese di conquistare gli ebrei al cristianesimo. Il 27 dicembre 1977 il Parlamento Israeliano (*Knesset*) votò una legge che vietava di evangelizzare i minorenni e di offrire aiuto materiale allo scopo di indurre alla conversione⁶¹⁴. Benché formulata in termini generali, la legge intende impedire le conversioni dal giudaismo al cristianesimo. In risposta al clima antimissionario ed anticristiano che ha accompagnato la "legge antimissionaria", il 23 gennaio 1978, l'*Union Christian Council in Israel* ha

611 «Here, in Israel, we have men and women who are useless, have no vision, and have come to convert Jews to their particular branch of Christianity and sabotage all efforts of Messianic Jews to unite and be effective in their witness and ministry». M. I. BEN-MEIR, *From Jerusalem to Jerusalem. Autobiographical Sketches*, manoscritto non pubblicato, Jerusalem 1977, pp. 47-50; citato da: G. NEREL, *A "Messianic Jewish Church" in Eretz-Israel?*, in *Mishkan* 29 (1998), cit., p. 53.

612 Cfr. R. HARVEY, *A Typology of Messianic Jewish Theology*, in *Mishkan* 57 (2008), p. 20.

613 Cfr. F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, cit., pp. 170-171, che riporta le affermazioni di J. T. PAWLKOWSKI, *The Re-Judaization of Christianity: Its Impact on the Church and Its Implications for the Jewish People*, in *Immanuel*, 22-23 (1989), pp. 60-74.

614 Cfr. *Laws of the State of Israel*, XXXII vol. (1977), Government Printer, Jerusalem 1977, p. 62.

indirizzato al popolo di Israele una *Lettera aperta*⁶¹⁵.

Di fatto lo Stato nega la possibilità di rimanere ebrei alle persone convertite alla fede in Gesù. È una posizione che spesso prevale nelle sentenze della Corte Suprema d'Israele contro gli ebrei che hanno abbracciato la fede e vogliono rimanere pienamente ebrei, come nel caso del famoso p. Daniel Rufeisen, un ebreo polacco convertito nel 1942, che divenne sacerdote carmelitano e al quale fu negata la cittadinanza israeliana. Infatti la Corte Suprema stabilisce che ogni ebreo convertito ad un'altra religione perde il suo diritto di accedere in modo preferenziale alla cittadinanza israeliana in virtù della cosiddetta "Legge del Ritorno". Nella motivazione della sentenza la Corte affermava che un ebreo "normale" non riconoscerebbe e non accetterebbe p. Daniel come ebreo⁶¹⁶. In questo caso l'ebreo che ha cambiato religione non può acquistare la nazionalità israeliana se non per via di naturalizzazione, come definitivamente ha fatto p. Rufeisen. La questione di "chi è ebreo" è di vitale importanza e coinvolge in modo particolare gli ebrei messianici che si trovano in mezzo alla polemica nel voler difendere la propria identità basandosi sulla Bibbia⁶¹⁷.

Il 16 aprile 2008, l'organizzazione *Jerusalem Institute of Justice*, creata e diretta da un avvocato messianico, ottenne un successo con la promulgazione della sentenza da parte della Corte Suprema nella quale viene stabilito che, secondo la legge, essere ebreo mes-

615 Cfr. THE UNITED CHRISTIAN COUNCIL IN ISRAEL, OFFICERS OF THE EXECUTIVE, *An Open Letter to the People of Israel*, in *UCCI News*, VIII vol., 1 (1978), p. 53.

616 Cfr. Oswald Rufeisen v. Minister of the Interior, High Court Case No. 72/62, *Piskei din* 16, p. 2428, in *Selected Judgments of the Supreme Court of Israel*, Special Volume, The Ministry of Jerusalem (1971), p. 1. Approvata nel 1950, la "Legge del Ritorno" accorda ad ogni ebreo il diritto di immigrare in Israele (cfr. *Law of return*, in *Laws of the State of Israel*, IV vol. [1949-1950], cit., pp. 28-29). In un emendamento del 1970 si legge: «Per le necessità di questa legge, è considerata come ebraica una persona nata da madre ebrea o convertita (all'ebraismo) e che non appartiene a un'altra religione» con una clausola: «questo diritto riguarda anche il figlio e il nipote di un ebreo, il coniuge di un ebreo, il coniuge di un figlio o di un nipote di un ebreo». *Law of return (amendment no 2)*, in *Laws of the State of Israel*, XXIV vol. (1970), cit., p. 28; cfr. anche: D. H. STERN, *Court cases and the struggle for Aliyah*, in K. KJÆR-HANSEN (a cura di), *Jewish Identity and Faith in Jesus*, cit., pp. 87-96.

617 Cfr. T. SADAN, *Who is a Jew?*, in K. KJÆR-HANSEN (a cura di), *Jewish Identity and Faith in Jesus*, cit., pp. 79-86; per il modo in cui viene applicata la "Legge del Ritorno" alla realtà ebreo-messianica si veda: M. S. KRAMER, *The Law of Return and Its Application to Messianic Jews*, in *Mishkan* 63 (2010), pp. 4-12.

sianico non impedisce di essere cittadino israeliano secondo la “Legge del Ritorno”. L’Istituto lotta per permettere alla comunità ebreo-messianica di essere riconosciuta semplicemente come uno dei tanti movimenti del mondo ebraico⁶¹⁸.

Tale situazione di contrasto è dovuta, come sottolinea Hocken, ad una eredità conflittuale secolare e, inevitabilmente, esige del tempo perché le divisioni della difficile storia delle relazioni tra la Chiesa e la Sinagoga vengano superate. Ma ciò necessita pure che le comunità cristiane siano in grado di accogliere nella loro specificità ebraica le diverse comunità ebreo-messianiche o ebreo-cattoliche. Dall’altra parte si auspica che pure la Comunità ebraica, guarita dalle ferite della divisione, riconosca gli ebrei che credono in Gesù come autentici ebrei e non membri di chiese⁶¹⁹. Nello stesso tempo, come osserva Rossi de Gasperis: «anche se a volte il conflitto tra i cristiani ebraici e lo Stato di Israele può diventare acuto, la realtà israeliana conferisce una specie di legittimità internazionale alla presenza di una comunità giudaica in seno alla chiesa, in *Eretz-Israel*. Lo Stato di Israele, insomma, senza volerlo, rischia di diventare anche il *go’el* [colui che redime] del giudeocristianesimo di fronte alle chiese cristiane!»⁶²⁰.

Sono significative in questo contesto le riflessioni di un’ebrea messianica americana che confessa che gli ebrei messianici non possono essere accolti come coloro che hanno una legittima identità ebraica perché sono visti come una minaccia per la comunità. Il loro isolamento è una specie di misura preventiva. Gli ebrei che accolgono Gesù Messia come maestro e autorità non possono sottomettersi all’autorità dei rabbini. Una delle chiavi per trovare un’identità come ebreo credente è l’accoglienza del rifiuto senza far dipendere la propria identità dall’accoglienza degli altri⁶²¹.

618 Cfr. Jerusalem Institute of Justice: <http://jij.org.il>.

619 Cfr. P. HOCKEN, *Postfazione*, in C. COLONNA, *Gli Ebrei Messianici*, cit., pp. 187-188.

620 F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, cit., p. 181.

621 «We are not to be accepted as having a legitimate Jewish identity because we are seen as a threat to the Jewish com-

Sta di fatto, come osserva Rossi de Gasperis, che comunque la nascita dello Stato di Israele, concepito e retto come una democrazia moderna, è positivo in quanto permette a molti ebrei israeliani di liberarsi da una specie di “complesso di autodifesa e di ghetto” che nelle comunità della Diaspora, li spingeva a chiudersi al suo messaggio evangelico: «gli conferisce [al popolo ebraico] la libertà di guardarsi intorno con sufficiente fiducia e stima di sé. In queste condizioni, sul suo orizzonte, può riapparire ed essere ripreso in considerazione anche Gesù di Nazaret»⁶²².

III.1.5. La struttura del movimento ebreo-messianico

Le congregazioni messianiche si autodefiniscono come delle assemblee a livello locale che si costituiscono allo scopo di curare il culto, l’istruzione, la comunione tra i membri e la missione all’esterno. Per una congregazione messianica sono molto importanti alcuni elementi: l’uso di forme culturali ebraiche durante gli incontri di culto, osservare le festività e i giorni di festa d’Israele in cui al centro vi sia la figura del Messia, identificarsi con il popolo giudaico in senso ampio, riscoprire e comprendere le radici giudaiche a cui è legata la fede in *Yeshua*, il Messia promesso d’Israele, e testimoniare prima di tutto tale fede ai giudei e poi ai non-giudei. Ne consegue che esse non sono sotto l’autorità rabbinica, ma si considerano parte del Corpo universale del Messia, fondata sopra gli Apostoli e i Profeti, avendo il Messia stesso come pietra angolare⁶²³.

Così pure il nome assunto dalle singole congregazioni varia di molto e dipende dalla

munity. Our isolation is a preventive measure. Jews who accept the Messiah Jesus as teacher and authority cannot submit to the authority of the rabbis [...]. One of the keys to a Jewish believer’s identity is to accept rejection [...] and to refuse to base one’s own identity on the acceptance of other people». Cfr. R. ROSEN, *In Search of Jewish Identity*, in K. KJÆR-HANSEN (a cura di), *Jewish Identity and Faith in Jesus*, cit., p. 66; nostra traduzione.

622 F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, cit., p. 181.

623 È una definizione coniata dalla *Fellowship of Messianic Congregation* (*Associazione delle Congregazioni Messianiche*) fondata nel 1986 in California con lo scopo di promuovere l’unità tra le singole congregazioni ed i loro leaders. Cfr. L. S. LAPIDES, *Do We Need the Fellowship of Messianic Congregations?*, in *Mishkan 6/7* (1987), p. 126.

particolare visione iniziale o del pastore. Anche il nome “congregazione” viene spesso intercambiato con “chiesa” o “sinagoga messianica” a seconda di dove si ponga l’accento o alla realtà protestante o a quella cristiana o a quella ebraica. In Israele il nome più frequentemente usato è *Qehillah* che sta ad indicare assemblea o chiesa.

Così pure la loro grandezza varia notevolmente, che va dalle poche decine a qualche centinaio di fedeli.

Allo stato attuale solo il 25% delle congregazioni ha una forma ufficiale di appartenenza dei membri e tale appartenenza è molto fluida, mentre il sistema governativo è basato sugli anziani e sui diaconi preposti all’assistenza degli anziani⁶²⁴. È importante notare che il movimento ebreo-messianico non ha né una struttura autoritativa centrale, né un corpo di governo; il modello a cui più assomiglia è quello associativo delle cosiddette “chiese libere”.

La chiesa libera è generalmente un’associazione libera di cristiani che si riuniscono attorno ad un pastore carismatico in forza di un’esperienza spirituale che ne determina le relazioni, la dottrina e la prassi. Nel caso degli ebrei messianici all’interno del gruppo degli anziani viene designato il leader che comunque spesso coincide con la figura del fondatore o iniziatore della congregazione.

Pertanto, la mancanza di una struttura organica delle congregazioni ebreo-messianiche può essere dovuta in parte all’influenza protestante e in parte al fatto che il modello delle chiese libere riflette l’istintiva resistenza della maggioranza dei membri a qualsiasi forma di controllo da parte della Chiesa. Ad ogni modo, una delle maggiori differenze tra le chiese libere e le congregazioni messianiche è che gli ebrei messianici manifestano la loro chiara coscienza di appartenere al popolo eletto⁶²⁵.

624 Cf. D. JUSTER - P. HOCKEN, *The Messianic Jewish Movement. An Introduction*, cit., pp. 21-22.

625 Cf. G. DE NARDI, *I giudeomessianici. Il mistero di Israele*, in *Il KeKaKò* 26 (2005), p. 31; P. HOCKEN, *The challenges of the Pentecostal, Charismatic, and Messianic Jewish Movements. The Tensions of the Spirit*, Ashgate Publishing Company, Aldershot 2009, p. 107.

III.1.6. Consuetudini e dottrina degli ebrei messianici

Così come la struttura delle singole chiese ebreo-messianiche è autonoma, si riscontra una grande varietà e autonomia anche a livello di consuetudini e dottrina. Il fenomeno ebreo-messianico è molto variegato al suo interno, ma nonostante ciò si possono intravedere alcuni tratti comuni che caratterizzano la liturgia, il credo e lo stile di vita.

III.1.6.1. I sacramenti e la liturgia

Tutti gli ebrei messianici riconoscono fondamentalmente due azioni sacramentali: il battesimo e la cena del Signore.

Va notato che il termine “sacramenti” è praticamente assente, anche se di fatto presso le comunità ebreo-messianiche avvengono azioni sacramentali. Hocken afferma: «L’idea che azioni fisiche trasmettano un significato spirituale reale e potenza da Dio, che i cattolici definirebbero sacramentale, è comune tra gli Ebrei e perciò gli Ebrei di fede messianica possono essere più sacramentali, in qualche modo, di quanto le loro spiegazioni stesse potrebbero suggerire»⁶²⁶.

Benché il tema dei sacramenti non venga di solito affrontato, in molte congregazioni messianiche esistono alcune pratiche tipicamente giudaiche che potrebbero, secondo Hocken, essere intese in tal modo, visto che l’ebraismo è una religione liturgica in sé.

La parola “battesimo” viene evitata nel linguaggio ebreo-messianico a causa del senso negativo che ha assunto nel corso dei secoli in riferimento alle conversioni forzate e alle persecuzioni subite dagli ebrei da parte dei cristiani. Quasi tutti gli ebrei messianici non battezzano i loro neonati, ma praticano piuttosto il battesimo per immersione degli adulti che hanno raggiunto una fede cosciente. L’immersione, che ricorda una pratica di purificazione usata comunemente dagli ebrei, viene intesa come un vero atto

626 P. HOCKEN, *Postfazione*, in C. COLONNA, *Gli Ebrei Messianici*, cit., pp. 186-187.

di grazia con un forte riferimento alla morte e risurrezione di Cristo, operante nella vita del battezzato, realtà questa che continua ad avere effetto per il resto della vita di chi riceve il battesimo. La circoncisione viene praticata, com'è consuetudine ebraica, ai bambini maschi con la quale entrano nel patto di Abramo e conferisce un'identità religiosa giudaica, mentre le bambine vengono consacrate⁶²⁷.

Per quanto riguarda la cena del Signore non c'è una univocità nell'intenderla e nel praticarla. La maggioranza degli ebrei messianici non crede nella presenza reale, ad eccezione dei fratelli Berger di Gerusalemme che invece la riconoscono. In contrasto con gli ebrei cattolici considerano la cena del Signore fondamentalmente come un gesto simbolico di memoria radicato nella Pasqua ebraica. La cena del Signore viene solitamente celebrata una volta al mese, da alcuni anche settimanalmente, da altri ancora di sabato dopo il novilunio o solo durante il periodo pasquale⁶²⁸.

Circa le altre azioni sacramentali bisogna ricordare che la maggior parte degli ebrei messianici fedeli alle tradizioni giudaiche si sposa sotto un baldacchino, la *huppah*, con sopra il *tallith*. Durante gli incontri di preghiera è comune inoltre l'unzione con olio dovuta alle radici carismatiche del movimento. L'atto è legato alla fede nel potere sanante dello Spirito Santo. L'olio viene usato spesso anche nell'atto di ordinazione dei diaconi e degli anziani insieme all'imposizione delle mani⁶²⁹.

Secondo quanto scrive Arnold G. Fruchtenbaum, esperto in israelologia, essendo la Bibbia l'unica fonte autoritativa, la pratica ebraico-messianica non può essere vincolata al giudaismo rabbinico. L'essere liberi dalla Legge significa libertà dalla necessità

627 Sull'importanza della circoncisione per l'identità ebraica nel corso della storia dalla prospettiva ebreo-messianica si veda: M. SAMUEL-WHITTINGTON, *Circumcision and Jewish Identity*, in *Mishkan* 64 (2010), pp. 55-61.

628 Cfr. P. HOCKEN, *Postfazione*, in C. COLONNA, *Gli Ebrei Messianici*, cit., p. 186.

629 Cfr. *Ibidem*, pp. 186-187; D. JUSTER - P. HOCKEN, *The Messianic Jewish Movement. An Introduction*, cit., pp. 36-37.

di osservarla, ma anche libertà di tenere certi aspetti della Legge⁶³⁰. Questo principio trasferito nell'ambito della liturgia permette un'ampia gamma di espressioni per gli ebrei che iniziano una nuova vita di preghiera. L'esperienza personale di essere salvati segna la differenza e permette di superare il timore di cadere in stereotipi o in mere ripetizioni, sia utilizzando libri con preghiere già formulate, sia usando preghiere in forma spontanea⁶³¹.

Da quanto detto emerge la presenza di un variegato panorama di forme liturgiche in uso tra gli ebrei messianici.

Un significato particolare per gli ebrei messianici assume la celebrazione dello *shabbat* ebraico, mentre l'osservanza della domenica è ritenuta non biblica⁶³². Generalmente le congregazioni si riuniscono ogni settimana al venerdì sera o al sabato. Lo *shabbat* inizia tradizionalmente in famiglia con la cena accompagnata dalle preghiere ebraiche, adattate per indicare che *Yeshua* è il Signore del sabato. La consueta preghiera dell'accensione delle candele usata dagli ebrei credenti in Gesù, sulla scia di quella ebraica, recita: «Benedetto sii Tu, o Signore nostro Dio, Padrone dell'universo che ci santificasti mediante i comandamenti e ci ordinasti di essere una luce per le nazioni e ci desti Yeshua, il nostro Messia, la luce del mondo»⁶³³. Il modo di celebrare il sabato varia comunque enormemente. Negli Stati Uniti e in molte congregazioni dell'Europa dell'Est per lo *shabbat* vengono utilizzati diversi elementi della liturgia ebraica compresi i Salmi d'introduzione e la benedizione prima e dopo lo *Shema* con tre sezioni bibliche (cfr. Dt

630 Cfr. A. G. FRUCHTENBAUM, *Israelology. The Missing Link in Systematic Theology*, Ariel Ministries Press, Tustin 1993, pp. 760-761.

631 Cfr. D. H. STERN - E. BRANDT, *The Use of Liturgy in Messianic Jewish Worship*, in *Mishkan* 25 (1996), p. 23.

632 Cfr. *May the Sabbath Day Become a Blessing* tutto il numero della rivista *Mishkan* è dedicato alla questione della celebrazione dello *sabbath* da parte degli ebrei messianici dove in uno degli articoli si legge: «In a world which is bent on conquering space and which has problems with time, our celebration of Sabbath and Sunday may also be a significant witness to the world about the life and the hope that have received in Christ - the Messiah». O. CH. M. KVARME, *From Sabbath to Lord's Day?*, in *Mishkan* 22 (1995), p. 45.

633 P. HOCKEN, *Postfazione*, in C. COLONNA, *Gli Ebrei Messianici*, cit., p. 185.

6,4-9; 11,13-21; Nm 15,37-41), mentre in Israele tutto è molto più scarno e semplice volendo sottolineare maggiormente lo specifico della fede in *Yeshua*⁶³⁴.

Presso le congregazioni messianiche vi è la tendenza ad incorporare col tempo alcuni elementi liturgici della sinagoga e così le congregazioni più vecchie sembrano essere più ebraiche e più liturgiche. È da notare che in Israele, come accennato, proprio per differenziarsi dalle sinagoghe ortodosse, l'uso di segni ebraici è generalmente molto ridotto mentre negli altri paesi, ad esempio negli USA, vi è un'abbondanza di usanze giudaiche proprio per sottolinearne l'ebraicità in un contesto di gentilità. Ciò che li accomuna è una grande libertà espressiva e l'uso di elementi liturgici ebraici. Sta di fatto che comunque i loro incontri, solitamente, assumono l'aspetto di una liturgia della Parola arricchita di molteplicità di interventi spontanei, danze comprese, e di segni ebraici accompagnati dal classico corno di ariete usato come strumento musicale, lo *shofar*. Il centro rimane la lettura della *Torah*, la predicazione e la preghiera assembleare. Solo una minoranza possiede una precisa forma liturgica in quanto solo pochi sono legati ai rigidi schemi rituali, attenendosi al libro delle preghiere ebraiche per ogni giorno (*Siddur*) dove gli accenni negativi riferiti al Cristo vengono sostituiti con riferimenti inerenti alla morte e alla resurrezione di Gesù. Comunque la creazione di un "Siddur messianico" non è impossibile, anzi, è desiderabile. Per i restanti casi le formule liturgiche vengono desunte dal Nuovo Testamento.

Per quanto riguarda il repertorio dei canti utilizzati dal movimento messianico, negli ultimi vent'anni comprende canti composti all'interno del movimento stesso, che non sono più traduzioni in ebraico di canti utilizzati dalle chiese dei gentili. Il novanta per cento di queste composizioni contiene versetti desunti dall'Antico Testamento e la

634 Cfr. P. HOCKEN, *Postfazione*, in C. COLONNA, *Gli Ebrei Messianici*, cit., p. 185; cfr. anche: L. NASON, *Ebrei "credenti" in Gesù*, in F. DAL BO (a cura di), *"Chi credete che io sia?"*, cit., pp. 192-193; D. JUSTER - P. HOCKEN, *The Messianic Jewish Movement. An Introduction*, cit., pp. 39-40.

maggior parte dei canti sono di lode e adorazione ed esprimono una cristologia basata sui tre grandi misteri: incarnazione, morte e risurrezione. Anche il modo di rivolgersi a Gesù varia molto; alcuni lo chiamano "Adonai", altri "Moshia" o "Elohay"⁶³⁵.

Così come non esistono libri liturgici, non esiste neppure un vestiario liturgico, se non, a seconda dei casi, lo scialle per la preghiera, (il *tallith*) e lo zucchetto, il (*kippa*), tralasciando generalmente gli altri indumenti tipici dell'ebraismo ortodosso. Comunque l'uso delle frange e dei filatteri e degli stessi *tallith*, e *kippa* è lasciato alla libertà di ognuno⁶³⁶. Inoltre, nella maggior parte delle congregazioni messianiche gli uomini non pregano separati dalle donne, come invece avviene nelle sinagoghe ortodosse⁶³⁷.

Un altro aspetto è l'architettura religiosa. Anche qui, pur di fronte a una varietà di proposte, solitamente vengono usate forme architettoniche che riprendono in qualche modo la sinagoga o comunque la classica architettura assembleare con il binomio parola-altare. Pure il programma iconografico è vario, composto solitamente da immagini che ricordano citazioni bibliche o riproducono episodi veterotestamentari in chiave cristologica ed escatologica con aggiunte di allegorie tratte unicamente dalla Bibbia.

III.1.6.2. La celebrazione delle feste ebraiche

Il rapporto sulle congregazioni messianiche presenti in Israele pubblicato a cura di Kai Kjær-Hansen e Bodil F. Skjøtt⁶³⁸, accanto alle statistiche che riguardano i numeri, indica in primo luogo che quasi tutte le congregazioni degli ebrei messianici celebrano le feste ebraiche e sottolineano il loro compimento in *Yeshua*, anche se i gruppi

635 Cfr. T. ELGVIN, *Messianic Jews and the Liturgies of Judaism. Editorial*, in *Mishkan* 25 (1996), p. 2.

636 Cfr. D. JUSTER, *Jewish Roots. A Foundation of Biblical Theology For Messianic Judaism*, Davar, Rockville 1986, pp. 200-220.

637 Cfr. A. G. FRUCHTENBAUM, *The Use of the Siddur by Messianic Jews*, in *Mishkan* 25 (1996), p. 45.

638 Si veda la nota 602.

russi formati dopo il 1990 considerano gli incontri piuttosto come un'opportunità di socializzazione.

In secondo luogo, la maggioranza delle congregazioni non celebrano le festività tradizionali cristiane. Fanno eccezione le congregazioni i cui membri provengono dai paesi dell'ex-Unione Sovietica che osservavano le feste cristiane già prima nei loro luoghi di provenienza. Un significato particolare assumono le celebrazioni della *Pesach* (Pasqua), *Shavuot* (Pentecoste) e *Sukkot* (Festa dei Tabernacoli). Gli ebrei messianici celebrano inoltre il Capodanno ebraico e il giorno dedicato allo *Yom Kippur*⁶³⁹. Un discorso diverso deve essere fatto per quanto riguarda i singoli membri che a volte celebrano le feste cristiane in base a criteri puramente personali e culturali.

Durante la celebrazione delle consuete feste ebraiche gli ebrei messianici incorporano tutti i significati della vita di Gesù, il quale ora prende il posto centrale e offre una completezza di significato. La festa più grande è la Pasqua che viene computata secondo il calendario ebraico o cristiano. Gesù è il "nostro agnello pasquale", prefigurato nell'esodo, che è stato immolato per la nostra redenzione (cfr. 1Cor 5,7). Nella Pasqua si celebra pure la Festa delle Primizie e siccome Cristo è la primizia di coloro che risorgono dai morti (cfr. 1Cor 15,20.22b), questa diventa la festa della risurrezione. Dopo la festa delle Primizie si contano sette settimane per commemorare la festa di Pentecoste. Questo è il giorno scelto da Dio per effondere il suo Spirito Santo sui seguaci di *Yeshua* radunati insieme. È la festa che completa il dono dell'Alleanza sinaitica con l'effusione nel cuore della nuova legge. Per la festa del nuovo anno, il suono delle trombe evoca il ritorno di *Yeshua* il Messia (cfr. 1Tes 4,16-18). Questa festa è in preparazione del giorno dell'espiazione in cui, secondo i capitoli centrali della Lettera agli Ebrei, Gesù è il "nostro sommo sacerdote" e per i suoi meriti abbiamo il perdono dei nostri peccati. Anche

639 Cfr. D. JUSTER - P. HOCKEN, *The Messianic Jewish Movement. An Introduction*, cit., pp. 39-40; P. HOCKEN, *Postfazione*, in C. COLONNA, *Gli Ebrei Messianici*, cit., p. 185.

la festa delle Capanne è piena di significato messianico in quanto nel contesto dell'ultimo giorno di questa festa, Gesù ha promesso che fiumi di acqua viva sgorgeranno dal cuore di chi crede in Lui (cfr. Gv 7,37-39). Questa festa è una festa escatologica molto sentita particolarmente dai fratelli Berger in quanto anticipa la restaurazione finale⁶⁴⁰. In collegamento con il ricordo del popolo nel deserto, la Chiesa è in attesa dell'unione sponsale definitiva con il Cristo. Nella celebrazione di altre feste come la festa della Dedicazione, considerata di minore importanza, gli ebrei messianici usano molta creatività e la maggioranza di loro la fa coincidere con il Natale, nonostante non ci sia un comune consenso. Per alcuni questo potrebbe essere il giorno della nascita di Giacomo, il grande capo della comunità giudeo-cristiana di Gerusalemme.

III.1.6.3. La professione di fede

Secondo il rapporto precedentemente citato⁶⁴¹ solo venti delle sessantanove congregazioni israeliane che hanno risposto al questionario posseggono una Dichiarazione di Fede. Alcune si appoggiano esclusivamente sulla Bibbia, altre stanno preparando una propria formulazione. La maggior parte delle congregazioni ebreo-messianiche, soprattutto in America e nell'Europa dell'Est, adotta implicitamente un credo ricavato dalle chiese evangeliche. Alcune di esse, quali *The Community of the Firstborn of the Lamb* dei fratelli Berger di Gerusalemme, possiedono un credo molto vicino a quello cattolico, anche se ancora non è stato ufficialmente pubblicato.

Le professioni di fede ebreo-messianiche non sono certamente dei simboli paragonabili a quello niceno-costantinopolitano. Ciò è dovuto in parte al processo interno di approfondimento della fede che esige tempo e in parte alla loro interna resistenza nell'ac-

640 Cfr. B. e R. BERGER, *Preparate la via al Signore! La comunità di Gesù negli ultimi tempi, il suo compito, la sua preparazione*, Edizioni Beth-lehem, Cremnago (CO) 2003, pp. 136-139.

641 Si veda la nota 602.

coglienza di elementi extra-biblici presenti nelle affermazioni dogmatiche lontani dalle tradizioni ebraiche e ritenuti non necessari e non validi per la fede in *Yeshua*.

Comunque riguardo alle professioni di fede ebreo-messianiche si osserva che esse manifestano fundamentalmente una riflessione cristiana sulla persona di Gesù e sulla sua divinità. Molti ebrei messianici non sottoscrivono le attuali professioni di fede dei cristiani per ragioni legate alla loro riluttanza verso le definizioni dogmatiche e a tutto ciò che va oltre il linguaggio biblico frutto, a loro giudizio, delle divisioni e contrasti religiosi del passato⁶⁴². Tale resistenza però si giustifica anche dal carattere fortemente escatologico della loro fede in Gesù che li rende poco attenti al presente e quindi protesi verso un futuro “messianico” che ritengono vicino.

III.1.6.4. La teologia

Pur essendo generalmente refrattari alla teologia comunemente intesa come scienza della fede⁶⁴³, il pensiero teologico degli ebrei messianici riflette molto spesso quello degli evangelici conservatori, che hanno svolto attività missionarie tra gli ebrei credendo nell'attualità delle profezie dell'Antico Testamento riguardo ad Israele ed alla sua terra. Se questa era la situazione precedente, gli ultimi anni sono segnati da seri sforzi del movimento per esaminare la tradizionale teologia evangelica⁶⁴⁴. Tuttavia, a differenza delle chiese evangeliche, il movimento ebraico messianico è un movimento in ricerca che nutre un forte desiderio di originalità e di autonomia in quanto ha la piena coscienza di essere un'espressione autenticamente ebraica della Chiesa universale. Le tensioni che talvolta nascono con gli ambienti evangelici hanno le loro radici in questa consapevolezza.

642 Cfr. R. HARVEY, *Jesus the Messiah in Messianic Jewish Thought: Emerging Christologies*, in *Mishkan* 39 (2003), pp. 4-19.

643 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione *Fides et ratio* (14 settembre 1998), 65, in *AAS* 91 (1999), p. 55.

644 Cfr. L. NASON, *Ebrei “credenti” in Gesù*, in F. DAL BO (a cura di), *“Chi credete che io sia?”*, cit., p. 182.

In uno dei suoi studi Richard Harvey⁶⁴⁵ propone una tipologia delle teologie ebreo-messianiche prendendo in considerazione diversi elementi quali la struttura del pensiero, l'interesse e le caratteristiche principali, l'influenza della teologia ebraica e quella cristiana, il processo della “teologizzazione” della dottrina, l'ambiente e le possibili aperture. Inoltre, l'autore esamina la dottrina sulla natura di Dio e del Messia, le questioni legate alla teoria e alla pratica della *Torah* e il futuro di Israele. Il panorama di questa classifica risulta molto vario e va dalle scuole che sono emerse dall'area protestante evangelica fino ai teologi che sono pienamente inseriti nell'ambito dell'ebraismo religioso⁶⁴⁶.

Nell'approccio teologico ebreo-messianico un'attenzione particolare è dovuta alla dottrina sulla Trinità. La grande maggioranza degli ebrei messianici crede che il Dio unico sia Padre, Figlio e Spirito Santo, ma si preferisce parlare di natura trina di Dio evitando il termine Trinità. Anche se questa distinzione può sembrare incomprensibile per i cristiani, per gli ebrei messianici è un modo per sottolineare l'unità senza dare alla comunità giudaica l'impressione di abbracciare un certo tri-teismo o di credere in tre dèi separati. Ad ogni modo, la spiegazione della natura trina di Dio, evitando i termini greci di Nicea e usando esclusivamente quelli del Nuovo Testamento, trova il consenso della maggioranza delle congregazioni di tutto il mondo. I Concili che definirono le dottrine cristologiche sono infatti considerati dagli ebrei messianici, come rileva Hocken: «espressioni di quella Chiesa che esclude ogni espressione ebraica e aveva proibito

645 Richard Harvey è un ebreo messianico, docente di studi giudaici presso *All Nations Christian College* in Ware.

646 Cfr. R. HARVEY, *A Typology of Messianic Jewish Theology*, in *Mishkan* 57 (2008), pp. 13-23. Nel suo studio Harvey distingue otto modelli teologici con i loro rispettivi esponenti: “cristianità giudaica, cristocentrica e riformata” (Maoz), “cristianità ebraica dispensazionalista” (Fruchtenbaum), “israeliano-nazionale e restaurazionista” (Nerel), “*Halacha* neo-testamentaria, carismatica ed evangelica” (Juster, Stern), “giudaismo tradizionale e il Messia” (Schiffman, Fischer, Berkowitz), “messianismo giudaico post-missionario” (Kinzer, Nichol, Sadan), “*Halacha* rabbinica alla luce del Nuovo Testamento” (Shulam), e “messianico rabbinico ortodosso” (Brandt, Marcus). Ciò sta a dimostrare la complessità e la varietà dei vari orientamenti presenti nel movimento ebreo-messianico.

l'uso del calendario liturgico ebraico»⁶⁴⁷.

Esprimendosi esclusivamente con il linguaggio biblico e distanziandosi da quello dei Concili, quasi tutti gli ebrei messianici affermano che *Yeshua* è pienamente Dio e pienamente uomo. Chiedere una maggiore precisazione dogmatica per il momento non trova riscontro nel pensiero ebreo-messianico ed è difficilmente attuabile, con il rischio di giungere ad affermazioni linguisticamente eterodosse, che però nell'intenzione non lo sono⁶⁴⁸. Gli ebrei messianici, soprattutto quelli di lingua ebraica, avvisano infatti una certa difficoltà nel confessare Gesù come *Elohim* (Dio) e preferiscono usare l'espressione *Mashiach* (Messia) e *Adon* (Signore). Come spiega Rossi de Gasperis questa resistenza è comprensibile in quanto il concetto ebraico *Elohim* nella lingua e nella mentalità ebraica non è stato svuotato da ogni significato "unipersonale" come lo è stato il concetto greco *Theos*, potendo così assumere il significato di un'unica natura divina comune alle tre persone della Trinità. Le stesse ragioni spingono gli ebrei messianici a rifiutare l'espressione *Em ha-Elohim* (madre di *Elohim*) che in ebraico assumerebbe il senso di madre di Dio Padre⁶⁴⁹.

Gli studiosi sottolineano spesso il rifiuto da parte degli ebrei messianici di una "cristianizzazione" biblica dell'ellenismo che, come spiega Rossi de Gasperis, ha reso possibile la trasmissione del messaggio evangelico rivelato secondo gli schemi mentali, culturali e religiosi ebraici nella cultura ellenica dominante. Questo rigetto è dovuto di frequen-

647 P. HOCKEN, *Postfazione*, in C. COLONNA, *Gli Ebrei Messianici*, cit., p. 184.

648 Cfr. D. JUSTER - P. HOCKEN, *The Messianic Jewish Movement. An Introduction*, cit., pp. 35-36. È quello che è successo nella storia con le comunità giudeo-cristiane dei primi secoli che sono finite per essere considerate eretiche e sono state emarginate, come dimostrato nel II capitolo della dissertazione, anche se in realtà non lo erano. L'ambiguità di linguaggio ha portato anche alla condanna di Nestorio che come confermano gli studi di oggi non era "nestoriano" e la sua dottrina rientrava pienamente nella ortodossia cattolica. Cfr. B. SESBOÛÉ, *Cristologia e soteriologia. Efeso e Calcedonia*, in B. SESBOÛÉ (a cura di), *Storia dei dogmi*, I vol., cit., pp. 224-226, 349-355.

649 Cfr. F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, cit., p. 149. Per approfondire il problema dell'evoluzione del concetto greco di *Theos* sotto la spinta della rivelazione ebraico-neotestamentaria Rossi de Gasperis rinvia a: K. RAHNER, *Theos nel Nuovo Testamento*, in K. RAHNER, *Saggi Teologici*, Paoline, Roma 1965, pp. 467-585; B. J. F. LONERGAN, *The Way to Nicea. The Dialectical Development of Trinitarian Theology*. Trad. di C. O'DONOVAN dalla prima parte del *De Deo Trino*, Darton, Longman and Todd, London 1982.

te al fatto che l'inculturazione è intesa dagli ebrei messianici in termini di una ellenizzazione deformante del cristianesimo e di un tradimento del messaggio originale⁶⁵⁰.

Rossi de Gasperis ha tentato di definire l'odierno movimento ebreo-messianico emergente tra Israele e le chiese cristiane, come "post-cristiano". Per l'autore, che ha studiato attentamente alcune problematiche tra fede e cultura affrontate ai Concili di Nicea, di Efeso e di Calcedonia, gli ebrei messianici non sono «né *niceni*, né *efesini*, né *calcedonesi*... In un certo senso si potrebbero chiamare *pre-niceni*, *pre-efesini* e *pre-calcedonesi*..., ma è piuttosto esatto considerarli *extra-niceni*, *extra-efesini* ed *extra-calcedonesi*...»⁶⁵¹.

Rossi de Gasperis continua dicendo: «Il cammino di una loro intelligenza della fede neotestamentaria, nel contesto della loro cultura, si dirige verso la tradizione apofatica della teologia negativa, più che verso quella catafatica della teologia definitoria. La loro tendenza nei confronti della verità di Dio e dell'uomo rivelata in Gesù è quella di custodire nel cuore (cf. *Lc* 2,19.51) e di farla nella vita (cf. *Mt* 7,21.24-27; *Lc* 6,46-49), piuttosto di dirla con discorsi articolati e proposizioni precise. Essi non pretendono di rifiutare ad altri il diritto limitato di parlare in un certo modo della fede, cercandone una relativa intelligenza secondo le proprie categorie di pensiero e di linguaggio»⁶⁵².

Sulla stessa scia Nerel afferma che ai nostri giorni gli ebrei messianici hanno non solo il privilegio, ma anche il dovere di rivalutare le formule teologiche e le principali pratiche storiche all'interno del cristianesimo e dell'ebraismo e che essi dovrebbero analizzare ogni singolo argomento teologico dal punto di vista della loro posizione ebraica del tutto uni-

650 Cfr. F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, cit., p. 149. L'autore basandosi su alcuni studi sostiene inoltre che è scorretto intendere la dottrina trinitaria dei Padri cappadoci, e il dogma del 381 a essa legato, nei termini di una "ellenizzazione del cristianesimo": «La forma apparentemente ellenica del dogma trinitario si riduce ad un uso strumentale della lingua e del pensiero filosofico, non ad un'ellenizzazione della sostanza». *Ibidem*, nota 49 alla p. 149 dove Rossi de Gasperis cita tra l'altro: A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I vol., tomi I-II, II vol., tomo I, cit.; B. J. F. LONERGAN, *The Dehellenization of Dogma*, in W. F. J. RYAN - B. J. TYRREL (a cura di), *A Second Collection. Papers by Bernard J. F. Lonergan, S.J.*, Darton, Longman and Todd, London 1974, pp. 11-32; W. LÖSER, *Costantinopoli (381), Calcedonia (451)*, Riva (Trento) 1984, in *Il Regno - Documenti* 1 (1985), p. 57.

651 F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, cit., p. 151.

652 *Ibidem*, pp. 151-152.

ca, senza operare alcuna “gentilizzazione dei Giudei” o “giudaizzazione dei Gentili”⁶⁵³.

Gli ebrei messianici per esprimere la loro fede, invece di usare concetti filosofici organizzati in un sistema organico, adottano un modo di concettualizzare e di parlare conforme al linguaggio tradizionale biblico-rabbinico, che consiste piuttosto nel descrivere la verità teologica attraverso colorite immagini cariche di simbolismo che offrono uno spessore esistenziale, più che intellettuale, al contenuto di fede. Va notato che pure molti cristiani, compresi i cattolici di origine ebraica, esprimono le stesse difficoltà nell’intendere alcune espressioni ed alcune pratiche ecclesiali. Le differenze sono da ricercare nelle diverse mentalità, sensibilità e linguaggi⁶⁵⁴ come la storia dei primi secoli della Chiesa ci testimonia e di cui abbiamo avuto modo di vedere nel capitolo secondo del nostro studio.

Carlo Colonna individua tre aspetti caratteristici della teologia ebreo-messianica⁶⁵⁵. In primo luogo, delinea una teologia caratterizzata da una forte esperienza di fede, che si potrebbe definire di carattere mistico, della persona di Gesù intesa come il Messia, Risorto e Signore. In secondo luogo, si nota una teologia caratterizzata da una connotazione profetica-escatologica indicante ad Israele il vero Messia promesso nella persona di Gesù. È l’annuncio della visione dei tempi nuovi per Israele caratterizzati dal ritorno nella terra di Israele e dalla adesione del popolo ebraico a Gesù. Infine, il terzo aspetto della teologia ebreo-messianica è l’aspetto sapienziale che mira a svelare le diverse vie per le quali Dio ha fatto percorrere Israele lungo la storia, interpretate alla luce dell’evento pasquale del Messia, Olocausto compreso.

Questa teologia sapienziale, segnata da una forte tensione escatologica, è ben presente nel pensiero teologico dei fratelli Reuven e Benjamin Berger. I temi trattati dai Berger

653 Cfr. G. NEREL, *Christological Observations within Yeshua Judaism*, in *Mishkan* 59 (2009), p. 62.

654 Cfr. F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, cit., pp. 151-153.

655 Cfr. C. COLONNA, *Gli Ebrei Messianici*, cit., pp. 16-24; cfr. anche: B. BERGER, *Un solo gregge, un solo pastore. La comunità dei credenti sulla via del compimento*, Edizioni Beth-lehem, Cremona (CO) 2003.

riguardano in genere la scoperta dei segni degli ultimi tempi quali le “conversioni” a Cristo di molti ebrei contemporanei, il ritorno in Israele e soprattutto il cammino di unità tra ebrei e cristiani, tra Israele e Chiesa per formare l’unica sposa di Cristo, il Nuovo Israele, attraverso un cammino di riconciliazione e di guarigione della prima e più fondamentale divisione tra l’*Ecclesia ex circumcissione* e l’*Ecclesia ex gentibus* e, più profondamente, tra ebrei e cristiani⁶⁵⁶.

III.1.6.4.1. *Aspetti cristologici della teologia ebreo-messianica*

Harvey, oltre a tentare di creare una tipologia delle teologie ebreo-messianiche, esamina alcune tendenze cristologiche del movimento, riconoscendo che la riflessione cristologica degli ebrei messianici sta cominciando solo ora a svilupparsi ed è quindi ancora lontana dal formulare definizioni dogmatiche definitive⁶⁵⁷.

La prima tendenza descritta dallo studioso ebreo-messianico nega la divinità di Gesù rifacendosi ai *Tredici articoli di fede* di Maimonide⁶⁵⁸. Essa contesta la possibilità della pluralità della divinità sulla scia di una netta distinzione tra il pensiero ellenistico e quello ebraico, una distinzione spesso seguita da alcune correnti che ravvisano nella dottrina dei Padri della Chiesa un rifiuto di prendere in considerazione qualsiasi aspetto del pensiero ebraico⁶⁵⁹. I *Tredici articoli* costituiscono una formulazione dei principi

656 Cfr. C. COLONNA, *Gli Ebrei Messianici*, cit., p. 23.

657 Cfr. R. HARVEY, *Jesus the Messiah in Messianic Jewish Thought: Emerging Christologies*, cit., pp. 7-19. Per i modelli cristologici presentati da Harvey si veda anche: L. NASON, *Ebrei “credenti” in Gesù*, in F. DAL BO (a cura di), *Chi credete che io sia?*, cit., pp. 185-187.

658 Mosè Maimonide (1138 - 1204), filosofo, rabbino e medico spagnolo nel suo *Pirush Hamishnayot* (trattato *Sanhedrin*, capitolo 10) formula i 13 principi della fede (ebraica): 1. Esistenza di Dio; 2. Unità e unicità di Dio; 3. Spiritualità ed incorporeità di Dio; 4. Eternità di Dio; 5. Adorazione riservata solo a Dio; 6. Rivelazione tramite i profeti di Dio; 7. Preminenza di Mosè tra i profeti; 8. Legge di Dio data sul Monte Sinai; 9. Immutabilità della *Torah* come Legge di Dio; 10. Preconoscenza delle azioni umane da parte di Dio; 11. Ricompensa del bene e punizione del male; 12. Venuta del Messia; 13. Risurrezione dei morti. Cfr. G. LARAS, *Mosè Maimonide. Il pensiero filosofico*, Morcelliana, Brescia 1998, pp. 222-230.

659 È una posizione piuttosto dibattuta nell’ambiente teologico ebreo-messianico. D. Juster scriveva già nel 1984: «The bifurcation of Hebraic thinking and Greek thinking as respectively functional and metaphysical-ontological is a widely

della fede ebraica più riconosciuta dalla tradizione giudaica e che viene intesa come una risposta di natura concreta alle sfide del giudaismo del suo tempo⁶⁶⁰.

Il secondo tipo di cristologia segue la tradizione della mistica ebraica e cerca di esprimere la divinità di Gesù rifacendosi alla *Qabbalah*⁶⁶¹. È un metodo che vuole rispondere agli argomenti ebraici contro la divinità del Messia attraverso la ritraduzione e la contestualizzazione delle formulazioni del concilio di Nicea in termini affini alla mentalità biblica più comprensibile al pensiero ebraico tradizionale. Come esempio, si cita spesso Dan Juster che nel suo libro *Jewish Roots*⁶⁶² spiega la natura plurale di Dio con la figura del *malak JHWH* (angelo del Signore), con la sovrumana natura del Messia in Isaia 9,6-7 e con i testi del Nuovo Testamento che suggeriscono la divinità di *Yeshua*.

L'altro tipo di cristologia ebreo-messianica descritto da Harvey è quello rappresentato da Baruch Maoz e chiamato "teocentrismo cristologico". Maoz rimprovera al movimento la poca attenzione alla questione trinitaria e la troppa "tolleranza" verso le posizioni eterodosse ed enfatizza l'importanza della centralità di Cristo e dell'esatta comprensione da parte del movimento della sua natura divina e umana⁶⁶³.

L'ultimo modello per una cristologia ebreo-messianica, riportato da Harvey, riformula la

held conclusion of modern scholarship (cf. O. Cullman, *Christ and Time*, also Bishop J.S. Spong, *The Hebrew Lord*). Yet, in my view, this absolute separation of functional thinking as Hebraic and metaphysical thinking as Greek can not be maintained. Functional thinking at least implies statements about the nature of being or it would lend to relativism in questions concerning the nature of reality. [...] The real question is rather one which raises the issue of how a metaphysic that is implied by biblical teaching compares and contrasts with a Greek metaphysic. Because all human beings are created in the image of God, communication and evaluation with regard to metaphysical views is cross-culturally possible». D. JUSTER, *The Christological Dogma of Nicaea – Greek or Jewish?, Response*, in *Mishkan* 1 (1984), pp. 50-51.

660 Cfr. A. G. FRUCHTENBAUM, *Judaism and Creeds*, in *Mishkan* 34 (2001), pp. 37-40.

661 *Qabbalah* o Cabala fa parte della tradizione esoterica della mistica ebraica, costituendo il pensiero mistico sviluppatosi in Europa a partire dal VII-VIII secolo da non confondere con la cabala o le cabale di tradizione occidentale. I "sacri" testi della Cabala sono raccolti in uno scritto di contenuto cosmologico risalente al VIII secolo ed intitolato *Sefer Yezirah (Libro della creazione)*. Cfr. A. CERINOTTI, *Ebrei. Storia millenaria del popolo eletto*, Giunti Editore, Milano 2003, pp. 66-69.

662 Cfr. D. JUSTER, *Jewish Roots: A Foundation of Biblical Theology for Messianic Judaism*, cit.

663 Cfr. B. MAOZ, *Judaism is not Jewish: A Friendly Critique of the Messianic Movement*, Christian Focus Publications, Roshire 2003, pp. 252-254.

dottrina sulla Trinità a partire dalla tradizione della mistica ebraica, ritenuta decisiva per giungere ad un'autentica comprensione di Dio e del Messia da parte degli ebrei messianici. È il modello proposto da Mark Kinzer e definito come una "cristologia ebreo-messianica postmoderna"⁶⁶⁴ che considera *Yeshua* come la *Shekhinah* (letteralmente dimora, abitazione che all'interno della tradizione biblica e teologica ebraica indica la Presenza di Dio) che accompagna Israele, cammina con il popolo eletto e soffre con lui⁶⁶⁵.

Secondo l'antica tradizione del giudaismo il termine *Shekhinah* serve per parafrasare il nome di Dio o per indicare la presenza di Dio in un determinato luogo o la sua azione provvidente in un evento. Quando la *Shekhinah* non riguarda la presenza divina tra gli uomini, si identifica con il *Kavod*, cioè la Gloria di Dio. La *Shekhinah* è anche davanti a chi prega; risiede vicino a chi si occupa della *Torah*; si lascia attrarre dall'umile si sente offesa da chi commette qualche trasgressione. Con la mistica e la filosofia ebraica medievale, però, la *Shekhinah* acquista una sua certa autonomia rispetto a Dio e le vengono attribuiti significati nuovi⁶⁶⁶.

Così intesa la *Shekhinah* diventa la nota che può accumunare ebrei e cristiani. In particolare Fabris sottolinea che in chiave cristiana è possibile identificare Gesù con la *Shekhinah*. Confrontando le posizioni di Paolo De Benedetti e di Guy Casaril, Fabris⁶⁶⁷ evidenzia l'identificazione di Gesù con la *Shekhinah*. Per l'autore una cristologia giudeo-cristiana deve essere necessariamente una teologia della *Shekhinah* come proposto da De Benedetti. Casaril invece presenta una prospettiva nella quale la *Shekhinah*, unendo il concetto cabalistico con quello popolare cristiano, sta ad indicare la dolcez-

664 M. KINZER, *The Nature of Messianic Judaism: Judaism as Genus, Messianic as Species*, Hashivenu Archives, West Hartford 2000, p. 44.

665 Cfr. R. HARVEY, *Jesus the Messiah in Messianic Jewish Thought: Emerging Christologies*, cit., pp. 4-19.

666 Cfr. R. FABRIS, *L'olivo buono*, cit., pp. 195-199.

667 Cfr. *Ibidem*, pp. 205-206.

za femminile e l'amore umile che può alludere alla figura femminile di Maria o della figura di Gesù.

Per Fabris la *Shekhinah* può benissimo richiamare anche la figura dello Spirito Santo come già indicato dal cardinale Gillo di Viterbo: «La *Shekhinah* è il fondamento costitutivo per la comunità dei testimoni di Dio, esattamente come la teologia cristiana ritiene che sia lo Spirito Santo e i suoi carismi per l'*Ecclesia*. La *Shekhinah* opera nel mondo, anche là dove non appare, tra “i lontani” e con “i lontani”: questo è il suo esilio che ricorda proprio l'opera dello Spirito Santo “fuori” dalla Chiesa formale»⁶⁶⁸.

La teologia ebreo-messianica rifiuta decisamente la cosiddetta “teologia di due alleanze” che afferma due vie parallele, ma differenti, di salvezza⁶⁶⁹: una per gli ebrei per mezzo dell'Alleanza mosaica, e l'altra per i gentili per mezzo di Gesù che è venuto per manifestare ai pagani l'unico vero Dio. Se la salvezza fosse possibile allo stesso modo sia per i messianici sia per gli altri ebrei, soprattutto quelli ortodossi, allora, parafrasando le parole di Paolo, sarebbe vana la proclamazione della messianicità e la fede in *Yeshua* degli ebrei messianici (cfr. 1Cor 15,17) e la loro stessa esistenza sarebbe messa in dubbio⁶⁷⁰. Dunque non è possibile per la teologia ebreo-messianica ridurre la pretesa salvifica di Gesù; egli rimane l'unico Messia di Israele e dei gentili.

Come giustamente ha osservato Harvey la riflessione cristologica ebreo-messianica è ancora agli inizi. Per la maggior parte degli ebrei messianici, che preferisce un'interpretazione sapienziale della Bibbia, è insensato lo stesso parlare di teologia e di filosofia e ogni sistematizzazione del sapere teologico genera in loro una certa riluttanza. Da qui la mancanza di formazione teologica che si incontra negli ambienti ebreo-messianici, una

668 R. FABRIS, *L'olivo buono*, cit., p. 207.

669 È l'opinione di F. MUSSNER, *Il popolo della promessa per il dialogo cristiano-ebraico*, cit., pp. 80-81.

670 Cfr. A.G. FRUCHTENBAUM, *The Condition of Salvation for Jews and Gentiles in this Age*, in *Mishkan* 53 (2007), pp. 13-17; M. GLASER, *Critique of The Two Covenant Theory*, in *Mishkan* 11 (1989), pp. 44-70; D.H. STERN, *Ristabilire l'ebraicità del vangelo*, cit., pp. 74-75.

mancanza che gli stessi ebrei messianici sentono fortemente e alla quale cercano di porvi rimedio. Molti leader ebreo-messianici, presi dalle attività pastorali e dalla tensione escatologica della loro missione, ammettono apertamente che non hanno tempo per la teologia che è da loro vista come una “preoccupazione cristiana”. Non stupisce se all'interno del movimento messianico si incontrino diverse linee teologiche, a volte in contrasto tra di loro, senza che vi sia un organismo o una procedura atta a prendere decisioni dottrinali comuni inerenti ai problemi alla loro vita di ebrei credenti⁶⁷¹.

III.1.6.5. La visione ebreo-messianica alla luce della Lettera ai Romani 9-11

La lettura giudeo-cristiana delle Scritture, dovrebbe avere per la Chiesa e per i cristiani una precedenza. Come sottolinea Rossi de Gasperis è stata proprio la *Mighty Minority*⁶⁷² giudeo-cristiana ad operare la prima lettura di cui il Nuovo Testamento è il frutto⁶⁷³. Va notato che l'ebraismo stesso, anche se non ha dato una comprensione messianica alla figura di Gesù, interpreta le Scritture in qualche modo legittimo, come ha riconosciuto la Pontificia Commissione Biblica, e quindi è doveroso conoscere il loro punto di vista. Si tratta in modo particolare delle opere molto acute di esegeti ebrei che approfondiscono le parole e le gesta della Bibbia⁶⁷⁴.

Il brano della Lettera ai Romani dal capitolo 9 fino al capitolo 11 riveste per gli ebrei messianici un valore fondativo della loro stessa esistenza. È proprio in questi passi

671 Cfr. R. HARVEY, *Jesus the Messiah in Messianic Jewish Thought: Emerging Christologies*, cit., p. 5.

672 “The Mighty Minority” è un'espressione formulata da uno studioso norvegese Jacob Jervell, assunta da Rossi de Gasperis e comunemente usata dagli ebrei messianici in riferimento alle comunità giudeo-cristiane della Chiesa primitiva. Cfr. J. JERVELL, *The Mighty Minority*, in *Studia Theologica, Scandinavian Journal of Theology* 34 (1980), pp. 13-38). O. Skarsaune osserva: «They were significant not least because they were the theological mentors of early gentile Christians. Because of them, main-stream gentile Christianity never completely abandoned its roots, and for this, and much else, later generation of Christians owe them great gratitude». O. SKARSAUNE, *We Have found the Messiah! Jewish believers in Jesus in Antiquity*, *Mishkan* issue 45 (2005), p. 122.

673 Cfr. F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, cit., p. 84.

674 Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, cit.; cfr. anche: C.M. MARTINI, *Le ali della libertà*, Piemme, Milano 2009, pp. 75-76.

della Scrittura che essi vedono il loro ruolo specifico nel piano salvifico di Dio.

Essi, come avremo modo di vedere, si considerano il resto di Israele e quindi un ponte ecclesiologico tra gli ebrei e i gentili in vista dell'unità dell'unico popolo di Dio.

L'odierna esegesi cattolica e il superamento teologico della sostituzione contenuto nel brano della Lettera ai Romani di fatto concordano con il pensiero ebreo-messianico.

Una nota di distinzione, ma che comunque non annulla la fondamentale concordanza, è data dalla tensione escatologica che tocca tutto il pensiero e l'attività ebreo-messianica.

Il mondo ebreo-messianico interpreta il brano citato, e tutte le Scritture, attraverso l'ottica dell'urgenza dell'attuazione del piano divino circa la restaurazione finale di Israele e della Chiesa verso l'unità nel riconoscimento di Gesù come il Messia, secondo l'immagine dell'innesto dell'oleastro nell'olivo buono. Gli ebrei messianici sono molto attenti all'individuazione di quegli eventi, da loro considerati segni dei tempi, che indicano vicino il tempo della restaurazione avvalorata da diversi passi biblici vetero e neotestamentari. Alcuni di questi segni, come già accennato, coinvolgono la nascita dello Stato di Israele, lo stesso movimento ebreo-messianico, in quanto degli ebrei riconoscono Gesù come Messia, e l'apertura delle Chiese verso la realtà ebraica. Tutti questi segni portano alla convinzione che il processo di guarigione della ferita originaria è già in atto e ciò non può se non comportare una restaurazione futura. Che cosa poi implichi in concreto questa restaurazione non è sempre chiaro e definito, ma è lasciato ad una certa indeterminatezza.

Questa tensione escatologica, al di là delle varie interpretazioni concrete, anche se potrebbe suscitare un poco di diffidenza specialmente nelle chiese storiche, in realtà offre alla teologia una visione che va oltre l'immediato e immette nell'azione pastorale una motivazione entusiastica che sa di profezia.

III.1.6.5.1. *La visione della Chiesa e di Israele*

La lettura della Bibbia secondo l'ottica ebreo-messianica spinge oggi il pensiero ebreo-messianico verso la dimensione escatologica dell'unione del Messia con la sua Chiesa. Ciò avverrà con la restaurazione futura dell'intero Israele come cita Paolo nella Lettera ai Romani 11,11-15. Preparare questa unione è il compito principale degli ebrei messianici la cui ricomparsa è segno dei tempi, in vista del restauro finale. Così afferma B. Berger: «Israele deve tornare al suo Dio e riconoscere che Egli è il Dio fedele e che possiamo confidare in Lui. Così che il cielo – dopo duemila anni in cui è stato chiuso – possa di nuovo aprirsi, e noi possiamo conoscerLo e sperimentarLo come il Dio vivente – attraverso Yeshua HaMashiach, Suo figlio. Qui sta il cuore di tutto. E questo è il tempo. Non sto parlando di una profezia per un futuro lontano e che un giorno si realizzerà. Parlo dell'oggi. Ed è una chiamata rivolta a tutti noi»⁶⁷⁵.

Per il pensiero ebreo-messianico la Chiesa è composta dai credenti in Gesù, ebrei e gentili. Essa è il nuovo Israele le cui radici sono il popolo d'Israele perché la chiamata e i doni di Dio sono irrevocabili (cfr. Rm 11,29). Pertanto tutte le genti sono indirizzate verso Israele e Israele verso la Chiesa e questa verso Gesù. Di conseguenza non si concepisce la Chiesa come formata da soli gentili e che si sostituisce ad Israele, il quale verrebbe escluso dal piano di Dio. Questa visione è racchiusa tra due affermazioni che fanno da cornice: «non tutti i discendenti di Israele sono Israele» (Rm 9,6) e «tutto Israele sarà salvato» (Rm 11,26). Al riguardo B. Berger scrive: «Non sto affermando che *tutto* Israele è una parte della Sposa [la Chiesa], e neppure che *solo* Israele è la Sposa. La Sposa consiste in Ebrei e Gentili insieme, uniti perché nutrono lo stesso primo amore verso Gesù, il Messia»⁶⁷⁶. Non regge quindi la distinzione tra Israele come popolo fisico di Dio e la Chiesa come popolo spirituale di Dio. Per B. Berger, Dio vede solamente

⁶⁷⁵ B. BERGER, *Un solo gregge, un solo pastore*, cit., p. 159.

⁶⁷⁶ B. e R. BERGER, *Preparate la via al Signore!*, cit., pp. 109-110.

due parti dell'umanità: il piccolo popolo d'Israele e le numerose nazioni. Queste due parti formano un tutt'uno, una unità. Senza l'unione di Israele non vi è la Sposa di *Yeshua ha-Mashiach*⁶⁷⁷.

John Fischer, sostenuto da altri studiosi ebreo-messianici, interpreta i testi del Nuovo Testamento in chiave di continuità secondo la quale gli ebrei credenti dovrebbero continuare a vivere secondo lo stile di vita ebraico e mantenere legami con la comunità ebraica. L'autore sottolinea la profondità e la bellezza delle tradizioni giudaiche e dell'insegnamento dei rabbini, che potrebbero essere di grande arricchimento per ogni credente nel suo cammino verso la persona di *Yeshua*⁶⁷⁸. L'affermazione di Paolo in 1Cor 9,19-20, accanto a Ef 2,11-18, tutto il libro degli Atti e Rm 9-11, restano particolarmente importanti per la vita e per la teologia del movimento ebreo-messianico che sta elaborando una vera e propria "teologia del resto". Tale teologia sostiene che all'interno della nazione di Israele c'è sempre stato "un resto" composto solo da coloro che credono in *Yeshua*. Non lo sono tutti i credenti in quanto si tratta solo del resto ebraico credente, che fa parte del popolo ebraico nel suo insieme. Con la fondazione della Chiesa, del corpo del Messia, il resto è diventato la sua ala giudaica. Gli ebrei messianici si trovano quindi su due posizioni. Prima di tutto, fanno parte dell'Israele etnico-nazionale; in secondo luogo, sono parte della Chiesa⁶⁷⁹.

L'affermazione di Rm 10,4: «Ora, il termine della legge è Cristo, perché sia data la giustizia a chiunque crede» è interpretata dagli ebrei messianici nel senso che il Messia non è venuto a porre fine alla *Torah* intesa in termini di abolizione. Infatti il termine greco *télos*

677 Cfr. B. BERGER, *Un solo gregge, un solo pastore*, cit., p. 155.

678 Cfr. J. FISCHER, *Foundations of Messianic Theology: Following in Jesus footsteps?*, in *Mishkan* 22 (1995), pp. 65-89.

679 Cfr. A. G. FRUCHTENBAUM, *Messianic Jews and Their Congregations*, in K. KJÆR-HANSEN (a cura di), *Jewish Identity and Faith in Jesus*, cit., pp. 123-124.

è qui usato nel senso del compimento o del culmine della *Torah*⁶⁸⁰. Le Lettere di Paolo vengono reinterpretate rifiutando completamente la teologia della sostituzione, secondo la quale la Chiesa si è definita il *Verus Israel*. Per Nerel gli ebrei messianici stanno anche riabilitando l'Apostolo delle genti che è stato gentilizzato dalle chiese fino a tal punto che spesso è stato frainteso e considerato traditore del suo popolo. Egli dovrebbe essere considerato anche "l'Apostolo dei giudei", colui che è diventato un modello per gli ebrei messianici di oggi⁶⁸¹.

La "teoria della sostituzione" secondo cui la Chiesa ha sostituito Israele nel piano di Dio, ha lasciato, come osserva G. Ravasi⁶⁸², una certa impronta nel pensiero cristiano, nonostante la condanna da parte del Magistero della Chiesa⁶⁸³. Per l'autore è sempre importante spiegare che tra le due alleanze non c'è contraddizione e riconoscere la compattezza nelle Scritture. Il duplice processo dell'«apertura del passato veterotestamentario verso il messianismo e il presente cristiano» e della «retrospezione del presente cristiano per ritrovare radici e motivazioni nel passato profetico di Israele»⁶⁸⁴ si realizza in modo particolare nel movimento ebreo-messianico.

680 «The verse "Messiah is the end of law for righteousness to everyone who believes", as it appears in the Epistle to the Romans (10:4), is interpreted by them as follows: Messiah did not come to put an end to the *Torah* in the sense of abolishing it. The Greek word *telos* is not presented as the "end" in the sense of annihilation of the *Torah* but rather as the fulfilment and culmination of the *Torah*. Therefore Jewish believers in Jesus, contrary to what the historical churches taught for many centuries, still have the permission, and even the obligation, to continue and keep the God-given customs of the Jewish people». G. NEREL, *Primitive Jewish Christians in the Modern Thought of Messianic Jews*, in S. C. MIMOUNI - F. S. JONES (a cura di), *Le judéo-christianisme dans tous ses états*, cit., p. 412.

681 Cfr. *Ibidem*, p. 408.

682 Cfr. G. RAVASI, *Quell'alleanza mai revocata*, in *Jesus. Mensile di cultura e attualità religiosa* 10 (2010), pp. 104-106.

683 Cfr. NA 4; PAOLO VI, Esortazione apostolica *Nobis in animo* (25 marzo 1974), in *AAS* 56 (1974), pp. 177-188; GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Colloquio intra-ecclesiale sulle "Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano"* (31 ottobre 1997), cit.; COMMISSIONE PER I RAPPORTI RELIGIOSI CON L'EBRAISMO, *Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della dichiarazione conciliare "Nostra Aetate"*, n. 4 (1 dicembre 1974), cit.; IDEM, *Note sul corretto modo di presentare gli ebrei e l'ebraismo nella predicazione e nella catechesi nella Chiesa cattolica romana* (24 giugno 1985), cit.; IDEM, *Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoah* (16 marzo 1998), cit.; PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, cit.; IDEM, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (24 maggio 2001), cit.

684 G. RAVASI, *Quell'alleanza mai revocata*, cit., p. 106.

III.1.6.5.2. *Rapporto tra Antica e Nuova Alleanza*

Un altro argomento di particolare interesse per gli ebrei messianici che la teologia biblica sta affrontando, come riporta Nason⁶⁸⁵, è proprio quello del rapporto di continuità/discontinuità tra l'Alleanza mosaica e la Nuova Alleanza. Tale rapporto è visto in chiave di continuità da far risultare l'Alleanza mosaica come la Nuova Alleanza rinnovata. Daniel Juster osserva che la prospettiva ebreo-messianica intende l'Alleanza mosaica come un'alleanza di grazia, in opposizione alla comprensione classica cristiana che vede in essa una legge che porta alla salvezza per mezzo delle opere. Vari studi a cui si riferisce Juster sottolineano che l'Alleanza mosaica segue il modello dei trattati dei sovrani Ittiti nel periodo tra il 1500-1200 a.C., dove la salvezza è intesa come un dono. Come gratitudine per la salvezza, Israele riceve l'alleanza e vive in accordo con i suoi comandi. Inoltre, il sistema sacrificale è il fondamento di un perdono continuo. L'interpretazione dei gentili che vede nel giudaismo la religione della Legge delle opere è errata, rifiutata dallo stesso Paolo sotto il nome di legalismo. Israele riceve dunque l'alleanza come un dono gratuito del Dio di Abramo e la vive secondo le sue prescrizioni nel gesto di riconoscenza⁶⁸⁶.

Sempre Nason afferma che solo in questa luce va letta la continuità e la discontinuità tra le due Alleanze: «nella nuova alleanza l'accento è posto sul Messia, la Sapienza di Dio, la vivente *Torah*, più che sulla Legge scritta di Mosè in se stessa»⁶⁸⁷. Per Juster la *Torah* può essere definita in questo contesto come “ordine” o “piano di Dio” per la vita umana in tutti i suoi aspetti quali il matrimonio, la vita familiare, il governo del corpo dei credenti, l'ecologia, gli sforzi imprenditoriali e governativi. In questo modo viene superata l'opposizione alla Legge, ma essa mantiene tutto il suo valore. Infatti gli ebrei

685 Cfr. L. NASON, *Ebrei “credenti” in Gesù*, in F. DAL BO (a cura di), “*Chi credete che io sia?*”, cit., pp. 187-189.

686 Cfr. D. JUSTER, *Messianic Judaism and the Torah*, in K. KJÆR-HANSEN (a cura di), *Jewish Identity and Faith in Jesus*, cit., p. 114.

687 L. NASON, *Ebrei “credenti” in Gesù*, in F. DAL BO (a cura di), “*Chi credete che io sia?*”, cit., p. 189.

messianici intendono la *Torah* in un senso molto ampio che comprende tutta la Bibbia, tale da diventare in questo modo l'espressione della volontà di Dio applicata all'ordine della Nuova Alleanza⁶⁸⁸.

III.1.6.5.3. *Esegesi di Romani 9-11*

I capitoli 9-11 della Lettera ai Romani sono stati da sempre oggetto di interpretazioni polemiche. Tuttavia gli esegeti cattolici come Romano Penna, Joseph A. Fitzmyer, Antonio Pitta, generalmente concordano con la lettura ebreo-messianica su quanto segue. Ad Israele «amato da Dio a motivo dei patriarchi» sono state donate le prerogative: l'adozione a figli, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse, ad essi appartengono i patriarchi e, come aggiunge Paolo «da loro proviene Cristo secondo la carne» (cfr. Rm 9,4-5)⁶⁸⁹. Questi doni di Dio sono irrevocabili, per tutti gli ebrei⁶⁹⁰. Anche se Paolo ammette la differenza tra Israele e Israele (cfr. Rm 9,6), cioè tra l'Israele etnico e l'Israele ritagliato a parte⁶⁹¹, che si identifica con il “resto” che ha accolto il Vangelo di Gesù (cfr. Rm 9,27; 11,5). Il “resto” attesta che Dio non ha ripudiato il suo popolo (cfr. Rm 11,1-2)⁶⁹². I giudei credenti in Gesù sono Israele in un modo più conforme alla volontà di Dio, sono un segno di contestazione e di speranza per la mag-

688 Cfr. D. JUSTER, *Messianic Judaism and the Torah*, in K. KJÆR-HANSEN (a cura di), *Jewish Identity and Faith in Jesus*, cit., pp. 115-118. L'autore aggiunge: «To re-establish a positive orientation to the concept of Torah, Messianic Jews desire to see this biblical term restored to its biblical use in the mind of the believing community. This requires seeing the term removed from the connotation of Jewish rabbinic legalism and from the common conception that the Torah is contrary to grace». *Ibidem*, p. 117.

689 Cfr. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1999, p. 176.

690 Cfr. C. M. MARTINI, *Le ali della libertà*, cit., p. 74.

691 Israele ritagliato, non sono i gentili, perché essi non potranno mai essere Israele. Paolo non identifica mai il “resto” con la Chiesa né i cristiani con il nuovo Israele. Cfr. R. PENNA, *Lettera ai Romani. II. Rm 6-11*, EDB, Bologna 2007, p. 257.

692 Cfr. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, Paoline, Milano 2001, p. 375. Nel breve articolo, pubblicato in *Mishkan*, anche un teologo luterano afferma: «God has not finally rejected His people Israel; God still has salvation in store for many of them; what was once their “loss” they shall yet “receive”». J. R. WILCH, *Did God Reject the Jews? Romans 11:15*, in *Mishkan* 16 (1992), p. 32.

gioranza⁶⁹³. “Il resto” è una minoranza⁶⁹⁴, ma quelli che sono stati esclusi lo sono stati solo temporaneamente e in vista di una futura loro inclusione (cfr. Rm 11,11-32)⁶⁹⁵. La giustizia di Dio si è rivelata in Cristo, ma Israele non conseguì la giustizia che cercava (cfr. Rm 9,31-32) perché ha inciampato per la sua mancanza di fede; fidandosi delle opere della Legge (cfr. Rm 9,32-33) non ha riconosciuto il Cristo come termine della Legge e non ha saputo trarre vantaggio da questa opportunità (cfr. Rm 10,1-4)⁶⁹⁶. Dio, da parte sua, ha fatto di tutto per portare Israele alla fede; il messaggio è stato annunciato (cfr. Rm 10,14-21), Israele ha udito, ma insiste nell’indurimento. Invece i pagani hanno risposto alla chiamata⁶⁹⁷. Ma Dio rimane fedele nei confronti di Israele e prepara la sua reintegrazione finale (cfr. Rm 11,10)⁶⁹⁸. Perciò Israele svolge un ruolo intermediario in relazione con i gentili. L’escatologia giudaica prevedeva l’accoglienza dei gentili dopo il pentimento e la reintegrazione di Israele. Paolo inverte però questa dinamica: la salvezza dei gentili è conseguente alla caduta di Israele (cfr. Rm 11,11); Israele dunque è portatore di benedizione (cfr. Rm 11,12) molto di più quando aderirà a Gesù il popolo giudaico nella sua totalità⁶⁹⁹ la cui riammissione sarà una “vita dai morti”, una risurrezione a beneficio di tutte le genti (cfr. Rm 11,15)⁷⁰⁰. Il “resto”, i

693 Cfr. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, cit., p. 258; A. PITTA, *Lettera ai Romani*, cit., p. 378.

694 Secondo Fitzmyer “il resto” è vero Israele che non è stato ripudiato da Dio, quindi Israele continua ad essere oggetto della grazia di Dio ora solo nel “resto”. L’esistenza del “resto” è prova tangibile della misericordia divina. Cfr. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, cit., pp. 718-719.

695 Cfr. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, cit., pp. 285-286; J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, cit., p. 715.

696 Cfr. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, cit., p. 300; J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, cit., p. 684.

697 Cfr. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, cit., p. 707.

698 Cfr. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, cit., pp. 346-351.

699 Cfr. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, cit., p. 726.

700 Cfr. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, cit., p. 354; J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, cit., p. 727. Pitta riporta due possibili interpretazioni circa una risurrezione dai morti: in riferimento alla fine dei tempi o all’accettazione del Vangelo da parte di tutti i giudei. Per l’esegeta non c’è qui richiamo alla *parusia*, si percepisce piuttosto un’allusione a Ez 37. Cfr. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, cit., pp. 384-385.

giudei credenti in Gesù, sono una primizia, sono come il lievito, messi da parte in vista del recupero di tutta la pasta (cfr. Rm 11,16)⁷⁰¹. Similmente l’albero d’olivo (cfr. Rm 11,17-24) è la nazione d’Israele, le radici sono i patriarchi, i rami recisi sono singoli giudei che non hanno accolto Gesù Messia⁷⁰². Ciò non toglie la sua funzione portante per i rami innestati (pagani)⁷⁰³. Quelli recisi, se non rimarranno nell’incredulità, Dio ha il potere di innestarli di nuovo perché i rami buoni tagliati dal proprio olivo non sono stati bruciati. Ne consegue che «la restaurazione del popolo giudaico sarà più facile della chiamata dei pagani»⁷⁰⁴. L’unica via di salvezza per Israele è la fede in Gesù Messia⁷⁰⁵. Il ceppo dal quale i gentili cristiani (etnico-cristiani) attingono è l’Israele antico⁷⁰⁶ e così la chiesa dei gentili è l’estensione delle promesse fatte a Israele in quanto «la prima Alleanza non è stata sostituita, anzi continua e si allarga»⁷⁰⁷. La prospettiva finale di Israele (cfr. Rm 11,25-27) è un mistero escatologico⁷⁰⁸. L’incredulità d’Israele

701 Cfr. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, cit., p. 357.

702 Cfr. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, cit., pp. 728-729; A. PITTA, *Lettera ai Romani*, cit., pp. 386-389.

703 Cfr. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, cit., pp. 362-363.

704 J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, cit., p. 732. Ugo Vanni interpreta questo brano nella chiave del passaggio: Israele era depositario delle promesse ma con la persistente incredulità viene sostituito dai pagani nella formazione del nuovo popolo di Dio. Cfr. U. VANNI, *Lettera ai Romani*, in P. ROSSANO, *Lettere di San Paolo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, p. 328, nota ai Rm 11,16-17.

705 Cfr. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, cit., pp. 369, 381. Pitta sostiene che non ci sono due alleanze parallele, con Israele e con la Chiesa e quindi due vie di salvezza, l’alleanza con Israele non è mai stata revocata, la legge non è stata abolita, essa appartiene ai doni irrevocabili. Paolo in Rm 9-11 mostra che le alleanze appartengono agli israeliti non ai pagani e il passaggio dalla Legge a Cristo lo deve fare Israele e non i gentili che entrano nell’alleanza grazie a Cristo. Per Paolo, e per ogni israelita, non vale il percorso di conversione ma di riconoscere Gesù Cristo come il Signore all’interno del giudaismo. Cfr. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, cit., pp. 409-410. Hvalvik, un teologo luterano, similmente critica la posizione di Mussner circa l’interpretazione di Rm 11,25-27 nel senso di due vie di salvezza, quindi per gli ebrei esisterebbe «a special way of salvation [...]» e afferma: «concerning the salvation of Israel: Only the time, not the salvation, is different [...] Israel’s salvation does not take place apart from the preaching of the gospel of Christ». R. HVALVIK, *A separate Way for Israel? A critical Examination of a Current Interpretation of Romans 11:25-27*, in *Mishkan* 16 (1992), pp. 19, 24.

706 Cfr. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, cit., pp. 722-723.

707 C. M. MARTINI, *Le ali della libertà*, cit., p. 74.

708 Cfr. R. FABRIS, *L’olivo buono*, cit., p. 111. Secondo l’autore la ricongiunzione d’Israele con l’umanità convertita sarà un evento potente di Dio.

è temporale finché la totalità dei gentili entri nella famiglia di Abramo⁷⁰⁹; allora tutto l'Israele etnico verrà salvato⁷¹⁰. Ne risulta che l'elezione del "resto" apre il mistero escatologico a tutto Israele⁷¹¹. Infatti da Sion viene il liberatore⁷¹² e la fase escatologica della storia inizia da Israele⁷¹³.

III.1.7. Note conclusive

La presenza del movimento ebreo-messianico a livello mondiale, anche se non ha raggiunto cifre elevate⁷¹⁴, attualmente sta assumendo una significativa importanza dal punto di vista teologico, ecclesiale, culturale e sociale tale da non essere più trascurabile.

Data la novità del fenomeno, costituito da ebrei che credono in Gesù Messia, Figlio di Dio, e la sua fluttuabilità, in quanto non esiste un'organizzazione di riferimento, non è facile giungere ad un quadro ben definito e conclusivo.

Questo movimento è piuttosto una galassia formata da assemblee che contano tra

709 La salvezza per Israele si realizzerà soltanto dopo che sarà giunta alla salvezza la totalità dei pagani; cfr. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, cit., pp. 371-378; J.A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, cit., p. 746. Alla pienezza dei gentili corrisponde la pienezza degli Israeliti; cfr. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, cit., p. 408. La restaurazione risulterebbe un fine ultimo della missione ai pagani, che reca la vita al mondo; cfr. D. ZELLER, *La lettera ai Romani*. Morcelliana, Brescia 1998, p. 319.

710 È l'opinione condivisa da Penna, Fitzmyer, Pitta nei loro commenti, evitando ogni idea di sostituzione del posto dell'Israele etnico, ciò negherebbe che i doni (privilegi di Israele) di Dio sono irrevocabili. Cfr. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, cit., p. 400.

711 Cfr. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, cit., pp. 407-408. Fitzmyer ammette che ci possono essere diverse letture di questo versetto. A livello teologico ciò significa che Dio userà misericordia verso i giudei indipendentemente dall'accettazione di Gesù Messia o dalla conversione di massa al Vangelo. Dio opererà la salvezza indipendentemente da Cristo; a livello cristologico con la *parusia* tutto Israele sarà perdonato, senza una conversione precedente. L'altra interpretazione si ricollega al contesto di tutta la lettera, quindi della giustificazione per la fede in Cristo Gesù, per tutti unica via di salvezza, sia per il giudeo sia per il greco. Cfr. J.A. FITZMYER, *Lettera ai Romani*, cit., pp. 734-736.

712 Cfr. A. PITTA, *Lettera ai Romani*, cit., p. 397.

713 Si ricollega ai Rm 9,25-26 che allude al pellegrinaggio escatologico dei gentili verso il monte Sion, richiamandosi al tema della riunificazione di Giuda e Israele come paradigma di unione tra giudei e pagani nel nome di Gesù Cristo. Cfr. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, cit., p. 283.

714 Come si è già ribadito, dalle scarse e non sempre attendibili fonti disponibili si presume non più di un milione di aderenti a livello mondiale, dei quali più di duecentomila negli Stati Uniti e ventimila in Israele (si vedano le note 602, 603, 604; cfr. anche: J. ZAVADA, *What is Messianic Judaism? Understand Messianic Judaism and How it Got Started*: <http://christianity.about.com/od/messianicjewishmovement/a/What-Is-Messianic-Judaism.htm>).

venti e duecentocinquanta membri, tranne qualche eccezione, ciascuna delle quali è indipendente, con un proprio profilo, una propria storia, visione, con propri pastori e peculiare teologia. Tuttavia, anche se tali assemblee sono molto varie, hanno dei tratti comuni sia nella teologia che nella preghiera e nella prassi. Tutte mettono l'accento sulle proprie radici e tradizioni ebraiche, diversamente interpretate e vissute, nella convinzione di essere quel resto dell'Israele biblico citato dalle Scritture, custodendo gelosamente la propria indipendenza da qualsiasi chiesa in attesa della piena restaurazione d'Israele e del ritorno del Messia, Gesù di Nazaret.

Il problema di fondo di queste comunità ebreo-messianiche sta nel modo di testimoniare la propria identità di fronte alla Sinagoga e alla Chiesa.

Da entrambe le parti il fenomeno ebreo-messianico crea qualche diffidenza ed imbarazzo. Le correnti religiose ebraiche ortodosse generalmente lo osteggiano e le diverse confessioni cristiane, alle quali ogni tanto qualche gruppo tenta di collegarsi, hanno comprensibili difficoltà nel porsi in dialogo. C'è comunque chi ritiene, e sempre in modo più argomentato e diffusivo, che gli ebrei messianici contribuiscano a riaprire in maniera significativa la riflessione sulla scomparsa del giudeo-cristianesimo che ha privato visibilmente la Chiesa cristiana del legame diretto con la sua radice ebraica. L'esistenza della comunità ebraica messianica odierna ripropone alla riflessione teologica ed ecclesiale l'attualità di questo legame essenziale alla Chiesa stessa, divenendo contemporaneamente una sfida ed una chiave per la riconciliazione della Chiesa con Israele e per l'unità della Chiesa universale.

In questa prospettiva la Chiesa soffrirà a causa di questa divisione fino a quando non ristabilirà il suo rapporto con Israele e con gli ebrei messianici, che nel piano di Dio fungono da ponte tra Israele e la Chiesa⁷¹⁵.

715 Cfr. P. HOCKEN, *The Glory and the Shame*, Surrey, Guildorf 1994; A.G. FRUCHTENBAUM, *Messianic Jews and Their Congregations*, in K. KJÆR-HANSEN (a cura di), *Jewish Identity and Faith in Jesus*, cit., pp. 123-124; IDEM, *Hebrew Christianity: Its Theology, History and Philosophy*, Ariel Ministries Press, Tustin 1983; IDEM, *Israelology: The Missing*

III.2. LE COMUNITÀ CATTOLICHE EBRAICHE

Accanto agli ebrei messianici si trovano pure degli ebrei che appartengono come tali alle diverse Chiese storiche. L'appartenenza di ebrei alle Chiese storiche non è mai mancata lungo la storia della Chiesa; solamente che questo fatto non era degno di nota. Nella Chiesa cattolica, a Gerusalemme, vi si trova attualmente una comunità particolare di ebrei credenti in Gesù. Pertanto, onde offrire un quadro completo degli ebrei credenti in *Yeshua*, nel presente paragrafo verrà presentata a modo di esempio la comunità cattolica di espressione ebraica presente in Israele, chiamata *Opera di San Giacomo*.

III.2.1. La fondazione dell'*Opera di San Giacomo*

Come si è visto, identità ebraica e la peculiare vocazione all'interno della Chiesa sono le due principali preoccupazioni del movimento ebreo-messianico contemporaneo.

Tali preoccupazioni nella Chiesa cattolica in Israele hanno dato vita alle comunità che costituiscono l'*Opera di San Giacomo* che raccoglie gli ebrei cattolici.

L'*Opera di San Giacomo* fu fondata nel 1954 per mano di Mons. Vergani, Vicario per Israele del Patriarcato Latino di Gerusalemme, insieme con p. Joseph Stiassny, p. Jean-Roger Héné, il signor Martin Weinhoben e la signora Yosha Bergman per rispondere ai bisogni pastorali degli ebrei cristiani giunti in Israele in seguito alle immigrazioni conseguenti alla nascita dello Stato di Israele. Si tratta di un'opera diocesana che fa capo al vescovo locale, il Patriarca Latino di Gerusalemme, sotto la guida di un Vicario patriarcale che, a nome del Patriarca, segue più da vicino le attività pastorali delle comunità. È composta prevalentemente da fedeli di origini giudaiche, ma ci sono al suo interno anche cristiani gentili. La peculiarità di quest'opera consiste nel fatto che tutti i membri sono di lingua ebraica e perciò tutta la liturgia è in ebraico moderno con

Link in Systematic Theology, cit., pp. 601-604, 720-745, 818.

un proprio rito e un proprio catechismo, entrambi in via di definitiva pubblicazione. Comunemente l'*Opera* è anche chiamata *Chiesa cattolica di lingua ebraica* o *Chiesa cattolica in Israele*, anche se il termine più corretto è *Vicariato San Giacomo per i cattolici di lingua ebraica in Israele* o più semplicemente *ebrei cattolici*. Attualmente sono circa cinquecento persone (secondo le stime offerte dal Vicariato) suddivise in varie comunità di espressione ebraica a Gerusalemme, Tel Aviv-Giaffa, Haifa, Beersheba, Nazaret e, da ultimo in ordine di tempo, Tiberiade. Il Vicariato comprende inoltre alcune comunità di lingua russa, i cui membri fanno parte della società israeliana.

Gli statuti dell'*Opera*, approvati definitivamente dal Patriarcato Latino l'11 febbraio 1956, esortano i propri membri ad «acquistare l'intelligenza del mistero di Israele, insistendo sulla formazione biblica e sforzandosi di promuovere una cultura giudeo-cristiana e una spiritualità ad essa conforme» ed a «combattere l'antisemitismo in tutte le sue forme, sforzandosi di sviluppare comprensione mutua, simpatia e relazioni amichevoli tra il mondo cattolico e Israele». Il documento continua sottolineando che un cristiano proveniente dal giudaismo «deve piuttosto prendere coscienza della sua vocazione particolare nella chiesa e in seno al suo popolo, e assumere la responsabilità che ne deriva». Negli statuti vengono inoltre riportate le parole di Pio XII dall'enciclica *Summi Pontificatus* (20 ottobre 1939): «Tutto ciò che, negli usi e costumi, non è indissolubilmente legato a errori religiosi, sarà sempre esaminato con benevolenza e, quando possibile, protetto e incoraggiato»⁷¹⁶.

A tutt'oggi alla comunità ebreo-cattolica sono collegati la *Maison Saint Isaïe*, il centro di studi cristiani sull'ebraismo sorto per accompagnare cristianamente la nascita del nuovo Stato d'Israele, e il *Centro Mamre* come luogo di riferimento per i fedeli delle tre religioni abramitiche: ebrei, cristiani e musulmani. Giorgio Acquaviva annovera anche

716 OEUVRE SAINT JACQUES L'APÔTRE, *Status*, Jerusalem 1956, 4; cfr. F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, cit., p. 142.

Nevé-Shalom-Wahat as-Salam, il villaggio fondato in Galilea dal padre domenicano ebreo Bruno Hussar per promuovere il dialogo interreligioso, dove vivono insieme famiglie israeliane e palestinesi⁷¹⁷.

Rossi de Gasperis ha osservato che le comunità ebreo-cattoliche dell'*Opera*, persistenti nonostante una difficile situazione ecclesiale, avvertono sempre più forte l'esigenza di «costituirsi come chiesa tra le altre chiese della "Terra Santa": una chiesa certo piccola e modesta come lo era la "piccola chiesa di Dio" del monte Sion [...]. Essa sente il bisogno, infatti, di avere un suo pastore; deve poter ricercare o ritrovare un proprio rito; elaborare una propria catechesi ed una specifica spiritualità; in una parola inculturare la fede e la condotta cristiana nell'ambiente della tradizione ebraica, che di quella fede fu la prima matrice, e nel contesto culturale dell'Israele odierno»⁷¹⁸. Queste aspirazioni non sono del tutto compiute, ma molti passi si stanno facendo in tale direzione. Infatti queste comunità di espressione ebraica hanno una loro propria liturgia, un proprio catechismo, propri sacerdoti e un proprio Vicariato, anche se non autonomo, che fino a poco tempo fa era retto da Mons. Jean-Baptiste Gourion, di origine ebraica, vescovo ausiliare del Patriarcato di Gerusalemme, primo vescovo nominato nel 2003 da Giovanni Paolo II per la cura pastorale dei fedeli cattolici di espressione ebraica che vivono in Terra Santa. Tale nomina ha dato visibilità ed un'importanza ecclesiale notevole a questa piccola realtà, che rimanda alle antiche comunità giudeo-cristiane.

Gli ebrei cattolici hanno ravvisato nella nomina del vescovo Gourion una ricomparsa della Chiesa giudaica all'interno delle strutture della Chiesa cattolica romana. Lui stesso sottolineava spesso la propria identità giudaica ribadendo che i tempi sono ormai maturi perché possa rinascere il ramo ebraico all'interno della Chiesa universale, in

717 Cfr. G. ACQUAVIVA, *La Chiesa-madre di Gerusalemme*, cit., p. 31.

718 F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, cit., p. 143.

modo particolare nella Terra di Israele⁷¹⁹.

L'*Opera* è attualmente guidata dal Vicario Patriarcale, p. David Neuhaus SJ, un ebreo israeliano, figlio di una famiglia fuggita in Sud Africa dalla Germania nel 1936, il quale a 15 anni, una volta venuto in Terra Santa, ha scoperto la persona di Gesù. Battezzato nel 1988, a 26 anni, dopo 3 anni è entrato nella Compagnia di Gesù⁷²⁰.

Al giorno d'oggi l'*Opera* sta aggiornando lo Statuto secondo il nuovo Codice di Diritto Canonico della Chiesa cattolica ed è in fase di ultimazione il nuovo messale liturgico ed il rituale, entrambi in ebraico. Inoltre sta redigendo un sussidio catechetico in tre volumi⁷²¹, sempre in ebraico, dove verrà messa in risalto la continuità, non l'antitesi, tra l'Antica e la Nuova Legge.

III.2.2. I compiti principali del Vicariato ebraico in Israele

I tre principali compiti del Vicariato ebraico, dove i membri delle varie comunità ebreofone sono pienamente impegnati sia nella società israeliana che nella vita ecclesiale, sono così espressi: «1. fondare e sviluppare comunità cattoliche di lingua ebraica nello Stato d'Israele per fedeli cattolici che non sono integrati nelle comunità di lingua araba, non sono pellegrini o persone di passaggio, ma sono cittadini ebrei o non-ebrei che si sono integrati nella società israeliana di lingua ebraica [...] 2. fungere da ponte tra la Chiesa e il popolo d'Israele, rafforzando i legami di amicizia tra ebrei e cristiani, ricordando ai cristiani le radici ebraiche della Chiesa e l'identità ebraica di Gesù e degli apostoli. I membri delle comunità ebreofone, sono pienamente impegnati, sia nella società israeliana sia nella vita ecclesiale. 3. testimoniare valori cristiani di pace e giustizia,

719 Cfr. G. NEREL, *Bishop Jean Baptist Gurion and Two Modern Yeshua-Movements*, in *Mishkan* 40 (2004), p. 59.

720 Cfr. D. NEUHAUS, *Kehilla, Church and Jewish people*, in *Mishkan* 36 (2002), pp. 78-86.

721 I tre volumi si intitolano: *Conosci la Chiesa, Conosci Cristo e Conosci le Feste*; di questi solo il primo è stato recentemente pubblicato.

di perdono e di riconciliazione in un contesto di violenza e di conflitto armato»⁷²².

Gli statuti dell' *Opera di San Giacomo* prevedono inoltre la divulgazione dei propri ideali attraverso dei gruppi diffusi in più nazioni chiamati "amici dell' *Opera*", che la sostengano spiritualmente e materialmente⁷²³.

Un fatto nuovo che tocca la comunità ebraica cattolica è costituito dal fatto che negli ultimi anni sono giunti in Israele numerosi lavoratori stranieri, tra cui circa quarantamila filippini, quasi tutti cattolici, russi e vari profughi dai paesi africani, soprattutto etiopi, i cui figli stanno diventando culturalmente ebrei israeliani. Alcuni di loro, specialmente i russi e gli africani, hanno potuto ricevere l'accoglienza dello Stato d'Israele in forza della "Legge del Ritorno", anche se di fatto non tutti vivono la fede ebraica, ma quella cristiana o si professano atei. L' *Opera* cerca quindi di prendersi cura di questi immigrati con una pastorale multilinguistica con una attenzione particolare ai bambini e ai giovani che oramai parlano l'ebraico. Accanto a questo nuovo fenomeno migratorio, la comunità cattolica ebraica, proprio per il suo inserimento nella società israeliana è chiamata a rispondere alle frequenti domande poste dai cittadini israeliani ebrei laici e non praticanti nei confronti del cristianesimo. Questo compito quindi compete più agli ebrei cattolici che al resto della Chiesa cattolica di Gerusalemme la quale nella sua maggioranza parla l'arabo e quindi è proiettata nel dialogo con il mondo musulmano.

Come ribadisce Neuhaus, la *Qehillah* si distingue da tutte le altre chiese locali per la possibilità di essere un punto di contatto tra la Chiesa cattolica e il popolo ebraico e di lavorare per la riconciliazione tra i popoli e le religioni presenti nella Terra d'Israele⁷²⁴.

722 VICARIATO SAN GIACOMO PER I CATTOLICI DI LINGUA EBRAICA IN ISRAELE:
http://www.catholic.co.il/index.php?option=com_content&view=section&id=1&Itemid=2&lang=it.

723 Cfr. OEUVRE SAINT JACQUES L'APÔTRE, *Status*, Jerusalem 1956, 8; cfr. anche: F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, cit., p. 143.

724 Cfr. D. NEUHAUS, *Kehilla, Church and Jewish people*, in *Mishkan* 36 (2002), p. 78.

III.2.3. Le principali caratteristiche e difficoltà

I cattolici di origine ebraica, così come tutti gli ebrei credenti in Gesù, vedono nel Messia il completamento, il punto di arrivo e la pienezza di tutto l'Antico Testamento. Essi sentono di non avere perso nulla delle loro radici ebraiche. Al contrario, vedono in Gesù la sintesi e il frutto di tutta l'esperienza religiosa del popolo di Israele, con il quale vogliono essere solidali in tutto, nonostante le difficoltà e le incomprensioni.

Il rapporto degli ebrei cattolici con la Chiesa è sofferto a causa delle persecuzioni e delle incomprensioni del passato. Ma dopo la svolta del Vaticano II è significativo constatare come, nonostante ciò, gli ebrei cattolici sostengono che nella Chiesa cattolica possono incontrare Cristo e vivere apertamente una vera vita di fede.

A ciò si deve aggiungere che le comunità cattoliche ebraiche, vivendo in una situazione di minoranza all'interno di una chiesa in maggioranza araba, spesso riscontrano delle difficoltà con tale componente araba. La convivenza, come riferisce Acquaviva, non sempre è facile e tranquilla. Nel seno della Chiesa cristiana araba si trovano delle tendenze che spingono a considerare il Corano come la rivelazione divina "inculturata" nella cultura araba e quindi da leggere al posto dell'Antico Testamento riservato agli ebrei in quanto rivelazione divina "inculturata" nella cultura ebraica⁷²⁵. Come nota Rossi de Gasperis non mancano addirittura pronunciamenti pronti a riconoscere nell'invasione islamica del VII secolo una specie di "nuova Pentecoste". In generale si trovano dei cristiani che nel nome dell'inculturazione del messaggio evangelico sarebbero disposti a sostituire l'Antico Testamento con libri di altre religioni⁷²⁶. Queste tendenze però non si riscontrano solo nel Patriarcato Latino, ma pure nelle altre Chiese storiche generalmente simpatizzanti per il mondo arabo. Anche molti gruppi cattolici presenti in Terra Santa,

725 Cfr. G. ACQUAVIVA, *La Chiesa-madre di Gerusalemme*, cit., p. 32.

726 Rossi de Gasperis riscontra delle tendenze simili in alcune pronuncezioni della III Assemblea generale del sinodo dei vescovi sull'evangelizzazione del mondo contemporaneo (27 settembre-26 ottobre 1974). Cfr. F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, cit., pp. 79-80.

proprio per la vicinanza alle sofferenze dei cristiano-arabi a causa dei contrasti con gli ebrei e con il mondo musulmano (le comunità cattoliche ebraiche sono ai più sconosciute o non considerate) sono molto più propensi alle tendenze arabo-musulmane che non alle ragioni degli ebrei credenti, messianici compresi. Così è facile incontrare da parte di alcuni gruppi arabo-cristiani la tendenza ad eliminare dalla liturgia i brani dell'Antico Testamento circa le promesse di Dio riservate ad Israele, nel tentativo d'impedire o contenere ogni ebraicizzazione della fede cristiana. Vi è infatti in atto un tentativo di una riedizione, in chiave arabo-palestinese, della teologia della sostituzione che sostiene quanto segue: «Yeshu'a e sua madre Myriam di Nazareth erano "palestinesi" piuttosto che ebrei e che la continuità nei luoghi santi sia stata garantita dai cristiani di lingua araba, ignorando il legame con la Chiesa-Madre e con le comunità che, per quanto minuscole, hanno garantito nei secoli la persistenza del ceppo originario»⁷²⁷.

Si comprende bene come di conseguenza, nonostante i diversi tentativi di comunione, la vita ecclesiale risenta di questo clima con il rischio che la piccola comunità di espressione ebraica si chiuda in se stessa o comunque non trovi nella Chiesa la sua ricchezza.

Nello stesso tempo i rapporti con gli ebrei messianici sono rari e timidi, dovuti spesso alla storica diffidenza reciproca tra cattolici e la matrice protestante ereditata dai messianici. Gli ebrei messianici infatti nutrono due grandi pregiudizi nei confronti della Chiesa cattolica. Un primo pregiudizio, è costituito dall'opinione negativa comune del popolo ebraico che vede nella Chiesa cattolica il suo principale oppressore nel corso della storia; il secondo, ha le sue radici nell'atteggiamento ostile del mondo evangelico della Riforma nei confronti della Chiesa di Roma.

Un auspicato avvicinamento dei cattolici ebrei alla Chiesa di lingua araba eliminerebbe ogni tentazione di isolamento e così, pure, un avvicinamento agli ebrei messianici of-

⁷²⁷ G. ACQUAVIVA, *La Chiesa-madre di Gerusalemme*, cit., p. 173.

firebbe ai cattolici di lingua ebraica una maggiore comprensione della loro specificità, in più ampio respiro ecumenico ed una maggiore vivacità tipica delle congregazioni messianiche. Giustamente Lisa Loden, un'ebrea messianica impegnata nel processo di riconciliazione ebraico-palestinese, ha scritto: «Gli ebrei che hanno accolto *Yeshua* come il loro Messia costituiscono una piccola minoranza all'interno di Israele e in tutto il mondo. Credere in Gesù e continuare a vivere la propria ebraicità è per un ebreo un passo molto coraggioso che costa molto. Gli ebrei messianici e gli ebrei cattolici hanno molto più in comune di quanto se ne rendano conto»⁷²⁸.

III.2.4. Note conclusive

L'Opera di San Giacomo ha il grande merito di aver permesso l'esistenza di una comunità ecclesiale in Israele e di aver sottolineato l'importanza della comprensione del mistero di Israele all'interno della Chiesa. È vero che la consistenza numerica delle comunità che costituiscono *l'Opera di San Giacomo* è esigua, ma, come è stato ribadito da Rossi de Gasperis, che le ha incontrate personalmente durante i suoi soggiorni a Gerusalemme, questa è una situazione comune per tutte le chiese cristiane del Medio Oriente, che non deve oscurare il grande significato racchiuso nel sussistere di una chiesa cattolica di espressione ebraica e il suo possibile valore per il movimento ebreo-messianico⁷²⁹. Per l'autore «le istanze di inculturazione liturgica, teologica e pastorale, che sono avvertite dalle comunità cattoliche dell'*Opera di San Giacomo* in Israele, hanno un peso e una portata di significato ben più grande di quanto, a prima vista, potrebbe apparire dalla modestia di questi piccoli gruppi di "poveri" e di "santi" che sono a Gerusalemme

⁷²⁸ «Jews who have accepted Yeshua as their Messiah are very small minority both in Israel and throughout the world. For a Jew to believe in Jesus and to continue to embrace his Jewishness is costly and a courageous step. Messianic and Catholic Jews have more in common than they know». L. LODEN, *The Catholic Jewish Community in Israel*, in *Mishkan* 29 (1998), p. 75, nostra traduzione.

⁷²⁹ Cfr. F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, cit., pp. 143-144.

(cf. *Rm* 15,25-27 ecc.). D'altro canto, queste comunità rappresentano la base più realistica e prossima su cui la chiesa cattolica possa offrire dei segni efficaci del rispetto e della devozione che essa nutre per le sue primizie sante e per la sua santa radice (*Rm* 11,16)⁷³⁰.

III.3. RILEVANZA ECCLESIALE DELLA RINASCITA DELL'*ECCLESIA EX CIRCUMCISIONE*

La rinascita della *Ecclesia ex circumcissione*, l'esistenza di comunità ebreo-cristiane all'interno delle chiese, specialmente quelle cattoliche, il movimento degli ebrei messianici in Israele, negli Stati Uniti e in tutto il mondo, l'esistenza di ebrei credenti in Gesù al di fuori di ogni denominazione, il ritorno storico-teologico alle radici ebraiche della fede cristiana e l'interesse per la persona di Gesù e per il cristianesimo in generale da parte degli ebrei e delle loro scuole⁷³¹ sono fatti che hanno una particolare rilevanza ecclesiale.

Nel seguente paragrafo si analizzerà la portata teologica della rinascita della *Ecclesia ex circumcissione* alla luce della dottrina cattolica analizzata dalla prospettiva ebreo-messianica, per poi trarre una conclusione alla luce del modello ecclesiologico *tertium datur*. Tale prospettiva ebreo-messianica viene desunta da alcuni studi teologici che stanno facendo scuola presso gli ebrei messianici e di cui Mark Kinzer⁷³² ne è un autorevole esponente.

III.3.1. Le riflessioni ecumeniche sulla ricomparsa degli ebrei messianici

Come si è già ribadito, tutti gli ebrei credenti in Gesù hanno in comune il desiderio di mantenere una propria identità distinta dall'insieme delle "chiese gentili" (*Ecclesia ex*

730 F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, cit., pp. 168-169.

731 Si veda uno studio sulla teologia ebraica del cristianesimo pubblicato ultimamente nella Rep. Ceca dal *Centrum pro studium demokracie a kultury*: P. HOŠEK, *Židovská teologie křesťanství*, CDK, Brno 2011.

732 Mark Kinzer è un rabbino della Congregazione *Zera Avraham* e docente presso il *Messianic Jewish Theological Institute* (Michigan, USA).

gentibus). Anche se alcuni gruppi criticano il cristianesimo dei gentili e sfuggono l'assimilazione alle chiese cristiane dove finirebbero per scomparire come ebrei, questo non significa né una volontà di divisione e nemmeno una critica alla Chiesa in quanto tale. Tale critica invece è rivolta ad alcune chiese e ad alcune teologie che si sono inculturate così fortemente da ritenere, e da far ritenere per secoli, che un'autentica coscienza dell'identità cristiana includa un antigliudismo teologico. La *Nostra Aetate* insieme a molti altri documenti magisteriali successivi stanno smentendo questa convinzione che in passato era stata largamente condivisa⁷³³. Storicamente la Chiesa universale nacque a Gerusalemme il giorno di Pentecoste ed era formata da ebrei⁷³⁴.

Il concetto di "Chiesa della circoncisione" era presente nel pensiero cristiano primitivo. A riprova di questo nella chiesa di santa Sabina a Roma (costruita al tempo di Papa Celestino, 422-432), ai lati della grande iscrizione, ci sono due figure femminili in

733 Si veda la nota 26. Va inoltre affermato che l'antigiudismo teologico non si può confondere con l'antisemitismo che si è manifestato nella storia, ma allo stesso tempo non si può negare una qualche relazione ed un nesso causale tra essi visto che la teologia cristiana nel corso dei secoli non ha sufficientemente denunciato e ripudiato qualsiasi forma dell'antisemitismo. Cfr. F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, cit., pp. 179-180.

734 Cfr. G. ACQUAVIVA, *La Chiesa-madre di Gerusalemme*, cit., p. 34. L'autore riporta due punti dalla *Lettera su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione* firmata il 28 maggio 1992 dal Cardinale Joseph Ratzinger, Prefetto della Congregazione per la Dottrina della fede ritenuti importanti per il discorso sui rapporti tra Chiesa universale e Chiese particolari:
«7. La Chiesa di Cristo, che nel Simbolo confessiamo una, santa, cattolica ed apostolica, è la Chiesa universale, vale a dire l'universale comunità dei discepoli del Signore (cfr. Mt 16,18; 1Cor 12,28), che si fa presente ed operante nella particolarità e diversità di persone, gruppi, tempi e luoghi. Tra queste molteplici espressioni particolari della presenza salvifica dell'unica Chiesa di Cristo, fin dall'epoca apostolica si trovano quelle che in se stesse sono Chiese (cfr. At 8,1; 11,22; 1Cor 1,2; 16,19; Gal 1,22; Ap 2,1.8), perché, pur essendo particolari, in esse si fa presente la Chiesa universale con tutti i suoi elementi essenziali (cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Unité et diversité dans l'Eglise*, LEV, Città del Vaticano 1989, specialmente pp. 14-28). Sono perciò costituite "a immagine della Chiesa universale" (Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, n. 23 § 1; cfr. Decreto *Ad gentes*, n. 20 § 1), e ciascuna di esse è "una porzione del Popolo di Dio affidata alle cure pastorali del Vescovo coadiuvato dal suo presbiterio" (Decreto *Christus Dominus*, n. 11 § 1). [...] 9. [...] *ontologicamente*, la Chiesa-mistero, la Chiesa una ed unica secondo i Padri precede la creazione (cfr. S. Clemente Romano, *Epist. II ad Cor.*, 14, 2; Funck, 1, 200; Pastore di Erma, *Vis.* 2, 4: *PG* 2, 897-900), e partorisce le Chiese particolari come figlie, si esprime in esse, è madre e non prodotto delle Chiese particolari. Inoltre, *temporalmente*, la Chiesa si manifesta nel giorno di Pentecoste nella comunità dei centoventi riuniti attorno a Maria e ai dodici Apostoli, rappresentanti dell'unica Chiesa e futuri fondatori delle Chiese locali, che hanno una missione orientata al mondo: già allora la Chiesa *parla tutte le lingue* (cfr. At 2,1ss.; S. Ireneo, *Adversus haereses*, III, 17, 2: *PG* 7, 929-930: "nella Pentecoste [...] tutte le nazioni [...] sarebbero diventate un mirabile coro per intonare l'inno di lode a Dio in perfetto accordo, perché lo Spirito Santo avrebbe annullato le distanze, eliminato le stonature e trasformato il consesso dei popoli in una primizia da offrire a Dio Padre"; cfr. anche: S. Fulgenzio di Ruspe, *Sermo 8 in Pentecoste*, 2-3: *PL* 65, 743-744)». (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera sulla Chiesa mistero di comunione* [28 maggio 1992], in *AAS* 85 [1993], pp. 838-850).

mosaico, a sinistra la *Ecclesia ex circumcissione* e a destra la *Ecclesia ex gentibus* che rispettivamente tengono in mano l'Antico e il Nuovo Testamento. In San Giovanni in Laterano invece si trova la rappresentazione delle due città: Gerusalemme, simbolo degli ebrei, e Betlemme, simbolo della gentilità in ragione dei magi⁷³⁵.

Il dialogo ecumenico oggi porta al rifiuto di una fusione tra le chiese o di un reciproco assorbimento dove ogni comunità ecclesiale perderebbe la propria tradizione. Per questo i teologi preferiscono parlare di "associazione corporativa" o di "unità organica", di "unità in una diversità riconciliata" o di "associazione nella diversità"⁷³⁶ in modo da distinguere uniformità da unità. Così afferma Paolo Ricca, un pastore valdese impegnato nel dialogo ecumenico, membro della commissione "Fede e Costituzione" del Concilio Ecumenico delle Chiese: «La diversità è costitutiva dell'unità e bisogna amare l'unità amando la diversità, e amare la diversità amando l'unità. Chi non ama la diversità non ama neppure l'unità. Purtroppo in passato la diversità non è stata amata, ma piuttosto, spesso, scomunicata. [...] La visione dell'unità cristiana oggi più largamente condivisa è quella della "comunione conciliare", cioè di Chiese diverse ma tra loro riconciliate, che affermano ed esprimono la loro unità in una struttura conciliare o sinodale, come avveniva nella Chiesa antica»⁷³⁷.

Un esempio significativo di questi sforzi attualmente si nota nei diversi tentativi di accoglienza da parte della Chiesa cattolica di comunità provenienti da altre tradizioni cristiane senza che per questo perdano la loro propria specificità, come auspicato dal Concilio Vaticano II⁷³⁸.

735 Cfr. B. BAGATTI, *The Church from the Circumcision: History and Archaeology of the Judaeo-Christians*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1971, p. 1; R. GEFTMAN, *Testimonianza*, in G. ACQUAVIVA, *La Chiesa-madre di Gerusalemme*, cit., p. 195.

736 Cfr. COMMISSIONE MISTA CATTOLICO-ROMANA ED EVANGELICO-LUTERANA, *L'unità davanti a noi*, in EO I, 1615.

737 P. RICCA, dall'agenzia NEV, 42/2010: http://www.ildialogo.org/NotizieEcumeniche/Notizie_1287672152.htm.

738 Cfr. F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, cit., pp. 178-179.

III.3.2. Il popolo ebraico e la Chiesa nell'ottica degli ebrei messianici⁷³⁹

Per Rossi de Gasperis, l'affrontare i problemi di dottrina e di prassi relativi allo scisma originario tra la Chiesa ed Israele potrebbe significare «portare alla luce l'ultima radice di ogni successivo e ulteriore problema di ecumenismo e di evangelizzazione cristiana»⁷⁴⁰. Sulla stessa scia Dunn afferma che il movimento ecumenico oggi si trova davanti alla grande sfida di riconoscere che la speranza cristiana non si può compiere senza la speranza ebraica⁷⁴¹.

Per gli ebrei messianici è di notevole interesse vedere come la teologia cristiana elabora questa relazione tra Chiesa ed Israele. M. Kinzer ha dedicato uno studio circa il documento conciliare *Lumen Gentium* in quanto permette di intravedere il nuovo risalto che viene dato alla questione dell'identità della Chiesa in relazione ad Israele secondo la dottrina cattolica. Kinzer è rimasto molto colpito dal disegno globale di questa Costituzione conciliare che, secondo il suo parere, a partire dall'analisi circa le diversità vigenti nella Chiesa «fornisce una base potenziale per analizzare le conseguenze della rinascita della Chiesa dalla Circoncisione»⁷⁴². Attraverso una rilettura personale della *LG*, egli si fa portavoce del sentire comune degli ebrei messianici⁷⁴³.

III.3.2.1. Il rapporto tra la Chiesa e il popolo ebraico

Secondo l'ottica ebreo-messianica circa lo studio delle relazioni tra Chiesa e Israele, per Kinzer il paragrafo 9 della *LG* è il cuore del documento in quanto riprende e sviluppa la visione di "Israele dell'Antica Alleanza". Il disegno salvifico di Dio abbraccia tutto

739 F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, cit., p. 179.

740 *Ibidem*.

741 Cfr. J.D.G. DUNN, *The Partings of the Ways*, cit., p. 249.

742 M. KINZER, *Lumen Gentium. Con gli occhi degli Ebrei Messianici*, cit., p. 535.

743 Cfr. *Ibidem*, p. 536.

il popolo d'Israele che è stato scelto da Dio e con il quale ha stipulato un'Alleanza⁷⁴⁴. Però, secondo Kinzer, in questo disegno salvifico la *LG* intravede una discontinuità della Chiesa con Israele dovuta all'essenziale novità storica della realtà ecclesiale, nonostante il suo richiamarsi alle radici ebraiche e all'Antica Alleanza⁷⁴⁵.

In questa ottica sembra che quindi la Chiesa assuma una posizione che prima era riservata ad Israele.

Al paragrafo 16 la *LG* parla esplicitamente del rapporto tra la Chiesa ed il popolo ebraico dopo la venuta di Cristo. Secondo Kinzer questo punto è di notevole importanza per gli ebrei messianici, in quanto contiene un rifiuto del concetto di supersessionismo (la credenza che la Chiesa abbia preso il posto di Israele). Il punto debole, però, sta nel fatto che gli ebrei vengono presentati come primi tra molti altri popoli che non hanno ancora ricevuto il messaggio evangelico; in questo modo il popolo ebraico viene privato della sua peculiare condizione originale di popolo di Dio e la tradizione religiosa di Israele fondata nella rivelazione divina viene implicitamente posta allo stesso livello di molte altre tradizioni non-cristiane⁷⁴⁶. In questo modo, se da un lato la *LG* avvicina gli ebrei alla Chiesa, così facendo mette tra loro un divario.

Hocken sostiene che i cristiani dovrebbero prestare una particolare attenzione agli elementi della rivelazione espressi nell'Antico e nel Nuovo Testamento che non sono mai stati accolti nella vita cristiana a causa dell'antigiudaismo, ma che hanno trovato invece

744 Cfr. *LG* 9.

745 Cfr. M. KINZER, *Lumen Gentium. Con gli occhi degli Ebrei Messianici*, cit., p. 537.

746 Cfr. *Ibidem*, pp. 538-539. L'autore si riallaccia all'acuta osservazione di R.J. Neuhaus: «Quando dopo il concilio la Chiesa Cattolica rendeva formali le sue conversazioni con i non-cristiani, gli interlocutori ebrei insistettero per non essere raggruppati con il dicastero del Vaticano creato per trattare con altre religioni, ma per essere inclusi nel segretariato che promuove l'unità cristiana [...] quell'accordo ha, io credo, implicazioni molto più profonde di quelle forse realizzate allora». R.J. Neuhaus, *Salvation Is From The Jews*, in C.E. BRAATEN - R.W. JENSON (a cura di), *Jews and Christians: People of God*, Eerdmans, Grand Rapids 2003, p. 68, citato da M. KINZER, *Lumen Gentium. Con gli occhi degli Ebrei Messianici*, cit., nota 10 alla p. 539.

la loro permanenza nella comunità giudaica⁷⁴⁷. A Kinzer fa eco anche Nerel nelle sue riflessioni sull'attuale ricezione della *Nostra Aetate*. L'autore osserva che quest'ultimo documento conciliare, per il fatto che considera il giudaismo una religione non-cristiana, esclude da esso anche gli ebrei cattolici che vivono in Israele e usano l'ebraico nella loro liturgia; la Chiesa li tratta da "convertiti" ad un altro sistema religioso⁷⁴⁸.

III.3.2.2. Il "Nuovo Popolo" nella mentalità ebreo-messianica

A giudizio del rabbino Kinzer la *LG* pone troppo l'accento sulla discontinuità per il modo con cui impiega il termine "nuovo", riferendosi al nuovo popolo di Dio che si è formato dopo la resurrezione di Gesù, anche se raffigurato e in qualche modo preparato nell'Antico Testamento. In tal uso Kinzer riscontrerebbe una certa sostituzione di Israele con la Chiesa. Essa sarebbe il nuovo popolo secondo la *LG*. Il "nuovo", invece, secondo la mentalità ebreo-messianica, e la ricchezza del suo significato biblico, andrebbe inteso piuttosto come "rinnovato" sull'esempio di Gesù che proprio perché risorto è "nuovo", ma rimane lo stesso essere umano nato da Maria. Secondo Kinzer quindi: «la Chiesa dovrebbe essere vista come un Israele rinnovato, un popolo di Dio rinnovato. È una forma escatologica di Israele, che anticipa la vita del mondo che verrà attraverso il dono dello Spirito Santo. Come realtà escatologica, è anche un Israele ampliato il quale include nelle sue file gente da tutte le nazioni del mondo»⁷⁴⁹. Attualmente solo una parte di Israele secondo la carne, cioè gli ebrei, sono entrati nella Nuova Alleanza, ma nonostante ciò rimane valida la promessa di Dio fatta ad Israele. In questa ottica gli ebrei messianici si considerano il resto di Israele secondo la carne. Avendo riconosciuto Gesù di Nazaret come il Messia di Israele sono entrati a far parte pienamente della Nuova Alleanza, ma

747 Cfr. P. HOCKEN, *Catholic Statements on the Church and the Jewish People*, in *Mishkan* 36 (2002), p. 77.

748 Cfr. G. NEREL, *Nostra Aetate: Between Hebrew Catholics and Messianic Jews*, in *Mishkan* 46 (2006), pp. 50-51.

749 M. KINZER, *Lumen Gentium. Con gli occhi degli Ebrei Messianici*, cit., p. 539.

in realtà, l'incondizionata promessa del “patto nuovo” o “rinnovato” rimane irrevocabile e spetta come eredità a tutto l'Israele⁷⁵⁰.

Se per la *LG* 9 la Chiesa è costituita da ebrei e gentili nel senso inclusivo dell'espressione, per gli ebrei messianici questa espressione equivale a dire che essi non svolgono al suo interno una funzione peculiare e non occupano una posizione privilegiata che spetterebbe loro in forza della promessa di Dio fatta ad Israele⁷⁵¹. Nonostante ciò il documento rimane aperto circa la possibilità di vivere o meno una vita ebraica all'interno della Chiesa.

III.3.2.3. La vocazione sacerdotale del popolo ebraico

Il pensiero della *LG* rimane in una prospettiva vaga tra due posizioni di vicinanza e di allontanamento di Israele dalla Chiesa dove quest'ultima diventa il nuovo Israele e Israele è un popolo tra le genti.

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* riprende questa posizione e la amplia accennando ad Israele come popolo dell'Antica Alleanza che permane come tale e non più solo un popolo tra le genti. È proprio nel *CCC* dove appare più chiaramente la perenne vocazione sacerdotale di Israele, «Israele è il Popolo sacerdotale di Dio»⁷⁵². Kinzer rileva che la vocazione sacerdotale di Israele è espressa al tempo presente, non usando il verbo al passato remoto⁷⁵³ e pertanto rimane tale. A differenza della *LG*, il *CCC* identifica Israele non più con la Chiesa, ma con il popolo ebreo. Rispetto alla *LG*, il *CCC* ne rettifica almeno tre aspetti. Prima di tutto opera una distinzione importante tra il popolo ebraico e la Chiesa sottolineando che si tratta di due popoli: “il popolo di Dio dell'Antica Alleanza”, inteso nel suo permanere tale nel corso della storia e “il popolo

750 Cfr. M. KINZER, *Lumen Gentium. Con gli occhi degli Ebrei Messianici*, cit., pp. 539-540.

751 Cfr. *Ibidem*, p. 540.

752 CCC 63. Il *Catechismo* afferma l'importanza costante del popolo ebraico commentando *LG* 16. Cfr. CCC 839, 840.

753 Cfr. M. KINZER, *Lumen Gentium. Con gli occhi degli Ebrei Messianici*, cit., p. 541.

di Dio della Nuova Alleanza”. In secondo luogo, la fede ebraica viene distinta da tutte “le altre religioni non-cristiane” in quanto sorta dalla risposta alla rivelazione di Dio. Infine, il legame tra la Chiesa e il popolo ebraico coinvolge la loro comune origine e il loro comune destino messianico⁷⁵⁴.

III.3.2.4. I punti aperti della *Lumen Gentium* e del *Catechismo della Chiesa Cattolica* secondo la prospettiva ebreo-messianica

Kinzer sostiene che entrambi i documenti, in modo particolare il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, non hanno ancora pienamente elaborato le proprie affermazioni sul popolo ebraico nella propria ecclesiologia. Ciò che rimane insufficiente non è la dottrina, ma le carenze di carattere ecclesiologico⁷⁵⁵.

III.3.2.4.1. *L'importanza e il ruolo della Chiesa della circoncisione*

La ricomparsa degli ebrei che credono in Gesù Signore e Messia di Israele apre nuove possibilità per riaffermare la continuità tra le due Alleanze e per rivedere a livello teologico l'importanza ed il ruolo della Chiesa della circoncisione. «Yeshua non è solo “lumen gentium”, una luce per i gentili, ma anche “gloria del tuo popolo Israele” (*Lc* 2,32). Il suo Corpo dovrebbe similmente illuminare entrambe le sfere, ma in modi diversi»⁷⁵⁶.

Questa affermazione non crea più nessun problema a livello dottrinale, ma rimane aperto come trovare quelle vie ecclesiologiche che permettano una visibilità della Chiesa della circoncisione testimone, della fedeltà di Dio, e nello stesso tempo l'universalità della Chiesa espressa dai gentili.

754 Cfr. M. KINZER, *Lumen Gentium. Con gli occhi degli Ebrei Messianici*, cit., pp. 541-542.

755 Cfr. *Ibidem*, pp. 542-543.

756 *Ibidem*, p. 543.

III.3.2.4.2. *Il rapporto tra la terra e il popolo*

Un altro punto aperto nella *LG* è il mancato riferimento al rapporto esistente tra la Terra di Israele ed il Popolo di Israele. Tale questione implica necessariamente aspetti teologici di giustificazione e notevoli risvolti ecclesiologici. Come si è dimostrato nel secondo capitolo del presente lavoro, gli avvenimenti storici della prima Chiesa hanno avuto un ruolo determinante per la nascita e lo sviluppo della teologia della sostituzione. Ora la restaurazione dello Stato di Israele e della presenza nazionale del popolo ebraico nella Terra Santa mettono in discussione qualsiasi forma di teologia della sostituzione. Citando CCC 674, l'autore s'interroga sul ruolo della Chiesa della circoncisione a Gerusalemme e lancia una specie di provocazione sulla possibilità che la Città Santa torni ad essere il centro per l'identità ecclesiale⁷⁵⁷. Per molti altri ebrei messianici l'insegnamento biblico sul rapporto tra la Terra d'Israele e il popolo ebraico occupa un posto assai importante, che abbraccia la questione del ritorno degli ebrei in *Eretz-Israel* e le questioni relative al rapporto dei Palestinesi con la Terra⁷⁵⁸. Infatti si pone il problema, tutt'ora aperto, circa la giustificazione teologica del possesso della terra nella Terra Santa da parte del popolo ebreo e lo status giuridico di Gerusalemme che non trovano concordi i teologi e i pastori delle diverse confessioni cristiane e all'interno della stessa Chiesa cattolica.

III.3.2.5. I punti di contatto per la prospettiva ebreo-messianica

Kinzer riporta tre argomenti della *LG* che gli ebrei messianici condividono con la Chiesa cattolica, anche se a loro parere sono stati insufficientemente sviluppati.

757 Cfr. M. KINZER, *Lumen Gentium. Con gli occhi degli Ebrei Messianici*, cit., pp. 543-544.

758 Cfr. B. F. SKJØTT, *Messianic Believers and the Land of Israel – a Survey*, in *Mishkan* 26 (1997), pp. 72-81; J. MORTENSEN, *Israel and the Land. Continuity and Transformation in Christ*, in *Mishkan* 55 (2008), pp. 7-17.

III.3.2.5.1. *Il rapporto tra i concetti “Popolo di Dio” e “Corpo di Cristo”*

Pur dedicando una riflessione approfondita al tema legato all'immagine della Chiesa come “Popolo di Dio” (tutto il capitolo II della *LG*) e “Corpo mistico di Cristo” (*LG* 7), il documento conciliare non specifica il rapporto tra questi due concetti biblici⁷⁵⁹. Per Kinzer tutti coloro che fanno parte del Popolo d'Israele, grazie alla morte e alla risurrezione di *Yeshua*, loro Capo e Re, diventano in un certo modo membri del suo Corpo, indipendentemente dal fatto che accolgano o meno il messaggio evangelico. I gentili, invece, per la fede e il battesimo si uniscono al Corpo di Cristo ed entrano a far parte del Popolo d'Israele ampliato: «Dire che *Yeshua* era un ebreo è un fatto di storia. Dire che *Yeshua* è un ebreo è un fatto di conseguenza teologica esplosiva [...] Quando i gentili diventano parte di quel Corpo, diventano parte di un Corpo Ebraico. Non diventano ebrei essi stessi, ma diventano parte del *commonwealth* ebraico»⁷⁶⁰.

III.3.2.5.2. *Ufficio di sacerdote-profeta-re*

La comprensione ebreo-messianica del triplice ufficio di sacerdote-profeta-re⁷⁶¹ che Cristo condivide con la Chiesa lo pone necessariamente in relazione con tutti gli aspetti della vita ebraica, con tutto il popolo e con ogni ebreo singolarmente, per il fatto stesso che queste istituzioni sono istituzioni israelitiche. Il riconoscimento del suo ufficio e l'adesione a Lui porta così gli ebrei ad una conferma del loro essere Popolo di Israele “escatologicamente rinnovato”⁷⁶². Questi tre uffici sono in Cristo condivisi in

759 Cfr. Esso viene accennato dal CCC: «Nella Sacra Scrittura troviamo moltissime immagini e figure tra loro connesse mediante le quali la Rivelazione parla del mistero insondabile della Chiesa. Le immagini dell'Antico Testamento sono variazioni di un'idea di fondo, quella del “Popolo di Dio”. Nel Nuovo Testamento tutte queste immagini trovano un nuovo centro, per il fatto che Cristo diventa il “Capo” di questo Popolo, che è quindi il suo Corpo». CCC 753.

760 M. KINZER, *Lumen Gentium. Con gli occhi degli Ebrei Messianici*, cit., p. 545.

761 La *LG* ne parla nei paragrafi 10-16 dedicati alla Chiesa come popolo di Dio.

762 Cfr. M. KINZER, *Lumen Gentium. Con gli occhi degli Ebrei Messianici*, cit., p. 546. L'autore conclude questo punto della sua riflessione affermando: «Questi due temi centrali di *Lumen Gentium* – la Chiesa come Popolo di Dio e Corpo di Cristo e come partecipante al triplice ufficio di Cristo – presuppongono una verità fondamentale: *Yeshua* riassume

una logica di continuazione da Israele e dalla Chiesa.

III.3.2.5.3. *La Vergine Maria come figura della Chiesa*

Nel linguaggio biblico quando si vuole indicare l'intera comunità ebraica in chiave sponsale con Dio, viene identificata con Sion mentre il popolo ebreo come i suoi figli.

Nella *LG* si attribuisce a Maria il titolo di "Figlia di Sion"⁷⁶³ ed è immagine della Chiesa. Questo per il teologo ebreo-messianico Kinzer sta ad indicare che Maria è la personificazione di Sion e pertanto proprio per la logica della continuità delle due Alleanze: «Maria è la figura della Chiesa attraverso il suo ruolo di rappresentazione personale ed individuale della Città Santa e del tempio che si trova nel suo centro»⁷⁶⁴.

III.3.2.6. Nota di sintesi

Dallo studio offerto da Kinzer si può dedurre che nel continuo sviluppo della riflessione teologica cattolica e messianica, vi sono molti punti di contatto che aiutano ad approfondire a livello cristologico ed ecclesiologicalo il rapporto esistente tra Israele e la Chiesa. In forza dell'affermazione della continuità tra l'Antica e la Nuova Alleanza, si comprende maggiormente quale sia il ruolo degli ebrei messianici in relazione ad Israele e all'interno del mondo ecclesiale. La *LG* prima, dove il popolo ebraico è ordinato alla Chiesa, e il *CCC* dopo, dove viene riconosciuto ad Israele lo status di popolo dell'Antica Alleanza, offrono basi dottrinali, anche se non esaustive e nella pratica disattese, per uno sviluppo a livello teologico ed ecumenico nel vicendevole congiun-

non solo la linea dei capi di Israele, ma la vita di Israele considerato nel suo insieme. Egli è l'Israele individuale, che porta tutto il popolo in se stesso anche di più di quanto fece il suo antenato Giacobbe. Così, tutta l'identità ebraica "è ricapitolata". *Lumen Gentium* riconosce che questo è vero per la relazione di Cristo con la Chiesa. Dovremmo andare oltre ed affermarlo anche per la sua relazione con il popolo ebraico». *Ibidem*, p. 547.

763 Cfr. *LG* 55.

764 Cfr. M. KINZER, *Lumen Gentium. Con gli occhi degli Ebrei Messianici*, cit., pp. 547-548.

gimento di Israele con la Chiesa e della Chiesa con Israele. Secondo Kinzer la *LG* aiuta gli ebrei messianici a vedere nella Chiesa cattolica la continuità storica della comunità cristiana e nel contempo la Chiesa cattolica è aiutata a riconoscere nel movimento ebreo-messianico la continuità con l'Israele secondo la carne⁷⁶⁵.

III.3.3. **Ebrei messianici e teologia cristiana**

III.3.3.1. La collocazione della prospettiva ebreo-messianica nella teologia cristiana

La presenza degli ebrei messianici costringe il pensiero teologico cristiano a riflettere le nuove posizioni cristiane espresse però in chiave ebraica. Infatti fino ad ora il dialogo avveniva sempre con il mondo ebraico refrattario ad ogni apertura circa l'identità divina e messianica di Gesù.

Colonna individua tre questioni teologiche che affrontano gli ebrei messianici dopo aver aderito alla fede in Gesù.

La prima questione riguarda la loro teologia di ebrei credenti in Gesù. La seconda questione si riferisce al loro rapporto di accoglienza e di rifiuto con Israele in qualità di testimoni di *Yeshua*. La terza questione riguarda la dimensione ecumenica circa il loro ruolo in relazione alle altre chiese⁷⁶⁶.

III.3.3.2. Il dibattito sull'ecclesiologia in riferimento al fenomeno ebreo-messianico

Come sottolinea David J. Rudolph⁷⁶⁷ gli ebrei messianici sono stati a lungo esclusi dai dibattiti teologici e solo ora, timidamente, cominciano ad essere considerati

765 Cfr. M. KINZER, *Lumen Gentium. Con gli occhi degli Ebrei Messianici*, cit., p. 548.

766 Cfr. C. COLONNA, *Gli Ebrei Messianici*, cit., pp. 10-11.

767 D.J. Rudolph è professore di teologia ebreo-messianica e direttore della *School of Jewish Studies* presso il *Messianic Jewish Theological Institute* (MJTI) fondato nel 1997 con sede a Gerusalemme e a Los Angeles. Nel presente paragrafo si useranno alcuni suoi studi, in modo particolare *Messianic Jews and Christian Theology. Restoring an Historical Voice to the Contemporary Discussion*, in *Pro Ecclesia. A Journal of Catholic and Evangelical Theology*, XIV vol., 1 (2005), pp. 58-84.

fondamentali per l'identità stessa della Chiesa⁷⁶⁸ ed a essere invitati a partecipare ai dialoghi tra ebrei e cristiani, anche se purtroppo ancora sporadicamente⁷⁶⁹. Così pure cominciano anche a sorgere delle iniziative ecclesiali con lo scopo di suscitare una richiesta di perdono rivolta dalla Chiesa agli ebrei per il modo ingiusto ed arrogante con cui sono stati trattati nel corso della storia. Sia gli ebrei che i cristiani della gentilità dovrebbero poi riconoscere il fatto e il diritto che esista una Chiesa della circoncisione all'interno e nel cuore della grande Chiesa, a Gerusalemme e nella diaspora dell'unico popolo di Dio⁷⁷⁰.

Per Rossi de Gasperis se si fosse assunto l'ebreo messianico come "personaggio ermeneuti-co originario" del dialogo ebraico-cristiano e della stessa identità cristiana, risulterebbero più comprensibili nella loro attualità le parole pronunciate da Giovanni Paolo II il 13 aprile 1986, che sottolineano come la religione ebraica non è estrinseca, ma intrinseca alla religione dei cristiani⁷⁷¹. Lo stesso autore continua affermando che l'ebreo messianico è «il testimone storico, non astratto e non ambiguo, di questa intrinseca continuità, non ideale ma storica, tra Israele e la chiesa»⁷⁷² e tra l'uno e l'altro Testamento.

Sempre più studiosi stanno ribadendo che nel passato gli storici ebrei e cristiani hanno ignorato la presenza degli ebrei credenti in Gesù, dando voce ai "vincitori" con il conseguente silenzio dei cosiddetti "vinti", come più volte è accaduto nel corso della

768 M. Glaser riferisce addirittura che una delle condizioni previe di alcuni dialoghi tra cristiani ed ebrei era quella di non invitare a parteciparci gli ebrei messianici. Per questo motivo essi si sentono spesso "persona non grata" nel dialogo ebreo-cristiano. Cfr. M. GLASER, *Authentic Dialogue Between Messianic and Non-Messianic Jews... A Miracle Could Happen Here!*, in *Mishkan* 36 (2002), p. 88.

769 Cfr. F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, cit., pp. 169-173.

770 Nel paragrafo successivo verrà presentata una delle iniziative concrete di riconciliazione e di riconoscimento della Chiesa della circoncisione: *Toward Jerusalem Council II*.

771 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Incontro con la comunità ebraica nella sinagoga della città di Roma* (13 aprile 1986), in *AAS* 78 (1986), pp. 1117-1123.

772 F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, cit., p. 169.

storia, perpetuando in questo modo il mito di una definitiva "divisione delle due parti"⁷⁷³. La presenza degli ebrei messianici nel dialogo tra ebrei e cristiani sarebbe infatti una sfida a rivedere il proprio punto di vista gelosamente difeso per timore di perdere qualcosa della propria identità, timore che per secoli bloccava al tempo stesso sia la cristianità cattolica che l'ebraismo rabbinico⁷⁷⁴.

Dal punto di vista magisteriale cattolico per il momento non è apparso ancora nessun pronunciamento ufficiale circa la presenza degli ebrei messianici nell'orizzonte teologico ed ecclesiale, ma vi sono stati solo rari contatti informali con alcuni Dicasteri Vaticani e il Papa Benedetto XVI⁷⁷⁵.

Rudolph riporta alcuni interventi di teologi ebrei, ebrei messianici e cristiani, che hanno alimentato il dibattito ecclesiologico in relazione al ruolo degli ebrei messianici.

L'assenza di ebrei credenti in Gesù all'interno del dibattito sull'ecclesiologia nella teologia tradizionale è stata rilevata da Robert W. Jenson, teologo americano luterano. Nel suo articolo *Verso una teologia cristiana dell'Ebraismo*, egli sottolinea che gli ebrei credenti in Gesù dovrebbero essere accolti dalla Chiesa prima di tutto come un dono di Dio, osservando però al tempo stesso, che, solitamente, gli ebrei che diventano cristiani perdono la loro identità e tendono a svanire dalla vista in quanto ebrei all'interno della Chiesa. Per Jenson l'obbedienza alla *Torah* viene intesa come mezzo divino per assicurare la continuità ebraica e di conseguenza la tradizionale sinagoga non-messianica è ritenuta un veicolo di Dio per la preservazione dello stesso popolo ebreo⁷⁷⁶. L'esclusione delle

773 È la tesi di D. BOYARIN, un teologo ebreo ortodosso, presentata nello studio intitolato *Border Lines: The Partition of the Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004 dove afferma: «Jews and Christians are called upon at this moment to learn from our own difficult histories, without in any way rendering those histories equivalent phenomenologically or morally, and do something different now. The Prophet teaches: Zion will be redeemed only through justice». *Ibidem*, p. XV.

774 Cfr. D.J. RUDOLPH, *Messianic Jews and Christian Theology*, cit., p. 70.

775 Benjamin Berger ha incontrato il Papa Benedetto XVI nell'estate del 2009, e il Cardinale Stanisław Ryłko, Presidente del Pontificio Consiglio *Pro Laicis*, nell'estate del 2011 per presentare la realtà ebreo-messianica.

776 Cfr. R.W. JENSON, *Towards a Christian Theology of Judaism*, in C.E. BRAATEN - R.W. JENSON (a cura di), *Jews and*

sinagoghe messianiche fatta da Jenson non convince però Rudolph, il quale ritiene che pure quest'ultime sono uno strumento valido per mantenere viva l'ebraicità.

Rudolph, poi, ravvisa un segno del progressivo riconoscimento del fenomeno ebreo-messianico anche da parte ebraica nel noto simposio apparso sulla rivista *Modern Theology*, attraverso la *Lettera a un amico* con cui Michael Wyschogrod, studioso ebreo, si è rivolto ad un illustre ebreo, battezzato e ricevuto nella Chiesa cattolica⁷⁷⁷ il quale, pur aderendo ad una religione storica, ha sempre mantenuto la coscienza di rimanere ebreo continuando ad osservare almeno alcune delle prescrizioni della *Torah* mosaica (*mitzvot*)⁷⁷⁸. La pioggia di interventi molto seri che questa lettera ha suscitato (settantasette pagine sulla stessa rivista) sta ad indicare che il problema di un nuovo giudeo-cristianesimo, di ebrei che giungono a credere in Gesù con la coscienza di rimanere integralmente ebrei, sta venendo in superficie all'interno dello stesso giudaismo e nelle chiese.

Rudolph, riferendosi largamente alla visione di Paolo e della Chiesa primitiva offerta da Dunn⁷⁷⁹, un teologo metodista, sottolinea che quando si cancella la distinzione tra

Christians: People of God, cit., pp. 9-13. È un contributo a cui Rudolph contrappone i risultati degli studi demografici e sociologici che confermano che le sinagoghe e le congregazioni messianiche assicurano la continuità dell'identità ebraica. Alla domanda: «È importante essere giudeo per la tua vita?», posta nel 1990 dal *National Jewish Population Survey* (NJPS), 100% degli ebrei messianici intervistati hanno risposto: «Sì». Alla stessa domanda hanno dato la risposta affermativa: 77% degli ebrei ortodossi, 58% degli ebrei conservatori, e 40% dei riformatori. Cfr. S. DELLA PERGOLA, *New Data on Demography and Identification among U.S. Jews: Trends, Inconsistencies, Disagreements*, in *Contemporary Jewry* 12 (1991), pp. 84-85; D.J. RUDOLPH, *Messianic Jews and Christian Theology*, cit., p. 60.

777 Si tratta del Cardinale Jean-Marie Lustiger (1926-2007) nato in una famiglia di origine ebraica proveniente dalla Polonia trasferitasi in Francia agli inizi del secolo, convertitosi al cristianesimo negli anni Quaranta.

778 Cfr. M. WYSCHOGROD, *Letter to a Friend*, in *Modern Theology* 11:2 (1995), pp. 165-171; IDEM, *Abraham's Promise: Judaism and Jewish-Christian Relations*, Eerdmans, Grand Rapids 2004, p. 202. Il Cardinale non diede mai la sua risposta in merito al suo essere cristiano e al tempo stesso, ebreo. I tempi non erano ancora maturi per una dichiarazione di questo tipo. Si sa solo che il suo funerale venne celebrato sia con il rito cristiano che ebraico.

779 Cfr. J.D.G. DUNN, *Who Did Paul Think He Was? A Study of Jewish-Christian Identity*, in *New Testament Studies* 45 (1999), pp. 181-182. Dello stesso autore si veda: IDEM, *Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3.10-14)*, in *New Testament Studies* 31 (1985), pp. 523-542; ristampato con la nota aggiuntiva dell'autore in *Jesus, Paul and the Law*, in *Studies in Mark and Galatians*, Westminster John Knox Press, Louisville 1990, pp. 215-241; IDEM, *The Partings of the Ways*, cit.; IDEM (a cura di), *Jews and Christians. The Partings of the Ways A.D. 70 to 135. The Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism (Durham, September 1989)*, Brill, Tübingen 1992; IDEM, *In Search of Common Ground*, in J.D.G. DUNN (a cura di), *Paul and the Mosaic Law*, J.B. Mohr,

ebreo e gentile, necessariamente l'essere ebreo perde qualsiasi significato e si va verso un'assimilazione dove la Chiesa diventa tutta gentile, svuotata dell'espressione ebraica come è successo nella storia⁷⁸⁰. Infatti tra la fine del XIX secolo e la seconda guerra mondiale più di quattrocentomila ebrei sono diventati cristiani, ma meno dell'1% dei loro discendenti si identificano attualmente con gli ebrei⁷⁸¹. Con rare eccezioni, perfino i figli dei responsabili ebrei cristiani si sono assimilati nella cristianità gentile. Per Rudolph, non esiste dunque nessuna prova socio-storica per sostenere la possibilità teorica di una continuità ebreo-cristiana senza mantenere alcun elemento tipico della identità ebraica⁷⁸².

La visione paolina di un'umanità non differenziata, non gerarchica, richiederebbe che tutte le specificità umano-culturali soprattutto quelle ebraiche, venissero sradicate, volenti o nolenti. Inoltre, dato che non esiste una cosiddetta non-specificità culturale, unificare tutti i popoli in una cultura comune significa in ultima istanza l'amalgamarsi nella cultura dominante. Secondo Boyarin, l'Apostolo delle genti non invocava una uniformità culturale e le sue dichiarazioni sull'osservanza della Legge rappresentano piuttosto una tolleranza culturale. Proprio questa tolleranza priva la differenza del suo diritto ad esistere, dissolvendo tutti gli altri in un'unica essenza in cui tutte le questioni sulla pratica culturale diventano irrilevanti ed importa solo la fede in Cristo. Per un

Tübingen 1996, pp. 305-334; J.D.G. DUNN, *Neither Circumcision nor Uncircumcision, but... (Gal 5,2-12; 6,12-16; cfr. 1Cor 7,17-20)*, in A. VANHOYE (a cura di), *La foi agissant par l'amour (Galates 4,12-6,16)*, Benedictina, Roma 1996, pp. 79-110; IDEM, *The New Perspective on Paul*, Eerdmans, Grand Rapids 2007.

780 Cfr. D.J. RUDOLPH, *Messianic Jews and Christian Theology*, cit., pp. 64-65; IDEM, *Paul's "Rule in All the Churches" (1Cor 7:17-24) and Torah-Defined Ecclesiological Variegation in Studies in Christian-Jewish Relations*, V vol., 1 (2010), pp. 1-24.

781 Cfr. Y. ARIEL, *Evangelizing the Chosen People: Mission to the Jews in America, 1880-2000*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 2000, pp. 49-51.

782 Cfr. D.J. RUDOLPH, *Messianic Jews and Christian Theology*, cit., p. 66. L'autore riferisce le affermazioni di M. Wyschogrod il quale afferma che se tutti gli ebrei avessero seguito i consigli dati dalla Chiesa, come riferiscono le Scritture neotestamentarie, riguardo le usanze e le prescrizioni, non ci sarebbe più nessun ebreo nel mondo. Cfr. M. WYSCHOGROD, *Christianity and Mosaic Law*, in *Pro Ecclesia. A Journal of Catholic and Evangelical Theology* 2:4 (1993), p. 458.

fariseo al tempo di Paolo o per un ebreo religioso al giorno d'oggi è difficile sentirsi dire che è "indifferente" che gli ebrei circoncidano o no i loro figli e che non esiste "differenza" tra ebrei e gentili⁷⁸³.

È naturale che molti studiosi del Nuovo Testamento, ebrei e cristiani, si sentano interpellati in prima persona affinché sopravviva l'identità ebraica e quindi sono più sensibili agli scritti che in qualche modo ne possono anticipare la scomparsa nella Chiesa. Molti di loro, inclusi gli ebrei messianici, studiano gli scritti di Paolo per sapere se una volta tradotti in pratica permettano la continuità ebraica.

Come si è visto, una delle divisioni storiche avvenne tra la corrente principale etnico-cristiana della cristianità e la sua espressione ebraica minoritaria. Di fatto, dopo quattro secoli, una volta scomparse le comunità giudeo-cristiane, la *Ecclesia ex circumcissione* aveva smesso di essere importante a causa dell'assorbimento nell'ebraismo rabbinico da una parte e nella cristianità dall'altra. La questione dell'esistenza di una chiesa di espressione ebraica e di un particolare posto per la prospettiva ebreo-messianica nella teologia cristiana va riconsiderato seriamente alla luce del fenomeno attuale degli ebrei messianici nel quale sono presenti elementi della tradizione ebraica⁷⁸⁴.

III.3.3.3. Il modello *tertium datur* e il significato ecclesiologico degli ebrei messianici

Rudolph⁷⁸⁵ nel suo studio continua la sua riflessione ecclesiologica, sempre dal punto di vista ebreo-messianico, prendendo in analisi la pubblicazione postuma di John H.

783 Cfr. D. BOYARIN, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, University of California Press, Berkeley 1994, pp. 8-10, 32, 290.

784 Cfr. J.D.G. DUNN, *The Partings of the Ways*, cit., pp. 239-240.

785 Cfr. D.J. RUDOLPH, *Messianic Jews and Christian Theology*, cit., pp. 72-82.

Yoder⁷⁸⁶, un teologo evangelico americano, che costituisce un importante supporto a difesa dell'esistenza degli ebrei messianici e del loro valore ecclesiologico. Professore di teologia a Notre Dame, Yoder evidenzia nella sua opera l'aspetto ebraico della prima Chiesa e, facendo uso della terminologia presa dagli ebrei messianici, ricostruisce un ponte fra gli ebrei messianici del passato e quelli di oggi alla luce degli eventi che hanno segnato la storia della nascita della Chiesa. Siccome il cosiddetto scisma tra ebrei e cristiani non avvenne nei primi cinquant'anni, per Yoder non esiste alcuna base legittima a sostegno dell'esclusione degli ebrei messianici⁷⁸⁷.

È storicamente innegabile che una persona nella prima metà del primo secolo potesse essere allo stesso tempo un ebreo fedele, pienamente ebraico, e un credente in Gesù di Nazaret. Yoder afferma che ciò che è successo "storicamente" non può essere escluso "teologicamente". Ne consegue che un fatto se non può venire escluso a livello storico per quanto riguarda il passato, non potrà essere negato a livello teologico nel futuro. In tal modo Yoder offre una giustificazione teologica della presenza delle comunità ebreo-messianiche odierne. Pertanto lo studioso conclude affermando che la teologia cristiana dovrebbe considerare gli ebrei messianici come il ponte antico e moderno tra la Chiesa ed il popolo ebreo, *tertium datur*, a prescindere dal modello ecclesiologico classico del periodo patristico che dipinge gli ebrei messianici come il "terzo incomodo"⁷⁸⁸.

Il modello *tertium datur* di Yoder in confronto all'antico modello *tertium non datur*, sostenuto da alcuni Padri della Chiesa⁷⁸⁹, è stato così sinteticamente mostrato da Rudolph:

786 Cfr. J.H. YODER, *The Jewish-Christian Schism Revisited*, Eerdmans, Grand Rapids 2003.

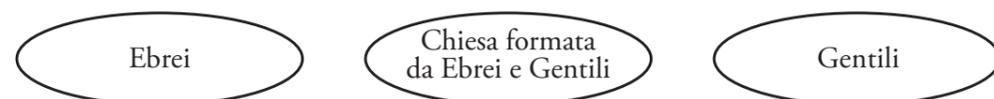
787 Cfr. *Ibidem*, pp. 31-47.

788 Cfr. *Ibidem*, p. 53.

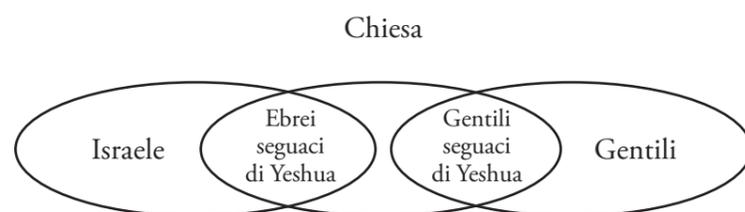
789 Si veda il paragrafo II.3.4. della presente dissertazione.



Anche Juster⁷⁹⁰ prendendo le debite distanze da un certo tipo di dispensazionalismo⁷⁹¹ che tende ad una radicale divisione tra l'Israele e la Chiesa, visualizzato nel seguente schema,



ne presenta uno simile,



aggiungendo una visione escatologica tipica del pensiero ebraico-messianico:



790 Cfr. D. JUSTER, *Jewish Roots: A Foundation of Biblical Theology for Messianic Judaism*, cit., pp. 34-36.

791 I dispensazionalisti dividono la storia in tappe, ere o "dispensazioni" nelle quali Dio agisce in modo particolare e unico per salvare l'uomo. L'ultima di esse sarebbe quella del "Regno" (fine dei tempi) di cui l'inizio viene ravvisato nella nascita dello Stato di Israele da parte di una visione dispensazionalista recente e si potrebbe identificare con una specie di sionismo cristiano. L'altro estremo di questa teoria dice che le promesse di Dio riguardo ad Israele si riferiscono soltanto a questa terra, mentre la Chiesa possiede le promesse "per il cielo". Cfr. P. STANFORD, *50 grandi idee. Religione*, Dedalo, Bari 2011, pp. 86-87; D.H. STERN, *Ristabilire l'ebraicità del vangelo*, cit., pp. 18-21.

Un altro studioso, che rivaluta fortemente la natura del *tertium datur* dell'identità ebreo-messianica e che viene citato da Rudolph, è Peter von der Osten-Sacken, teologo evangelico tedesco, che include un capitolo sugli ebrei messianici nel suo libro sul dialogo cristiano-ebraico⁷⁹². Secondo il suo parere, gli ebrei messianici testimoniano visibilmente il legame esistente tra gli ebrei e i gentili e afferma che una loro scomparsa sarebbe una grave perdita a livello teologico, essendo essi una testimonianza visibile della fedeltà di Dio per Israele e per la Chiesa. Per Israele essi costituiscono "il resto", che non è la fine del ruolo di Israele nel piano di Dio, ma la garanzia dell'inizio escatologico di Israele. Gli ebrei messianici e tutto Israele sono uniti intrinsecamente alla Chiesa (cfr. Rm 11,1-2.16) in quanto, secondo lo stesso von der Osten-Sacken, una chiesa puramente gentile senza un'espressione ebraica non sarebbe sostenibile teologicamente⁷⁹³.

Anche Kinzer nel suo studio *Post-Missionary Messianic Judaism* presenta un modello ecclesiologico di Chiesa formata da due ceppi definito *Bilateral Ecclesiology in Solidarity with Israel (Ecclesiologia Bilaterale in Solidarietà con Israele)*⁷⁹⁴ che ha suscitato numerose reazioni nel mondo dell'emergente teologia ebreo-messianica⁷⁹⁵.

Un altro esempio assai plastico di come gli ebrei messianici presentano la loro dottrina ecclesiologica e la riflessione sul ruolo degli ebrei messianici nella storia della salvezza

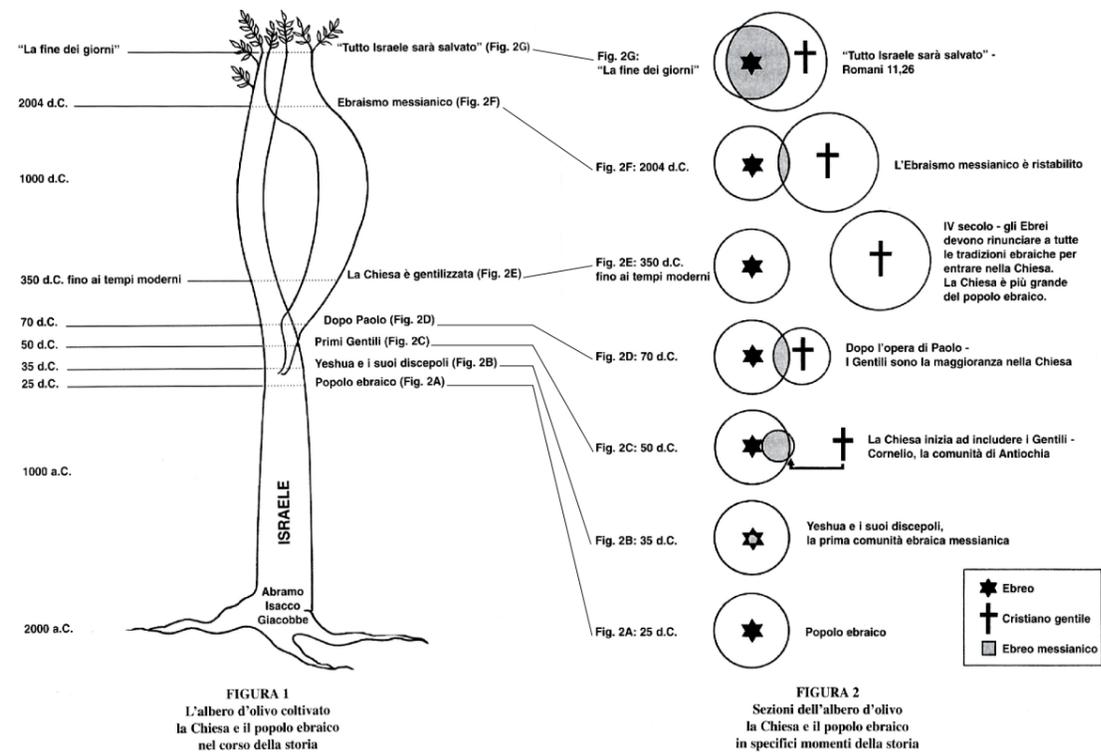
792 Cfr. P. VON DER OSTEN-SACKEN, *Christian-Jewish Dialogue: Theological Foundations*, Fortress, Philadelphia 1986, pp. 101-117.

793 Cfr. *Ibidem*, p. 108.

794 M. Kinzer riassume il suo modello in cinque principi: «(1) the perpetual validity of God's covenant with the Jewish people; (2) the perpetual validity of the Jewish way of life rooted in the *Torah*, as the enduring sign and instrument of that covenant; (3) the validity of Jewish religious tradition as the historical embodiment of the Jewish way of life rooted in the *Torah*; (4) the bilateral constitution of the *ekklesia*, consisting of distinct but united Jewish and Gentile expressions of *Yeshua*-faith; (5) the ecumenical imperative of the *ekklesia*, which entails bringing the redeemed nations of the world into solidarity with the people of Israel in anticipation of Israel's – and world's – final redemption». M. KINZER, *Post-Missionary Messianic Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids 2005, p. 264.

795 Si veda per esempio R. Harvey che scrive: «Kinzer's bilateral ecclesiology runs the risk of producing a "bilateral Christology" and a "bilateral soteriology" in its wake». R. HARVEY, *Shaping the Aims and Aspirations of Jewish Believers*, in *Mishkan* 48 (2006), p. 24.

e nella Chiesa viene fornito anche da Stern il quale considera gli ebrei messianici come l'anello di congiunzione tra l'Israele secondo la carne e la Chiesa di Cristo⁷⁹⁶:



III.3.4. Puntualizzazioni conclusive

Nella comunità di Gerusalemme, così come viene presentata negli Atti, c'erano coloro che ritenevano che i gentili credenti in Gesù dovessero farsi circumcidere ed accettare completamente l'obbedienza alla *Torah* come parte della loro conversione a Gesù e c'erano coloro che sostenevano che i gentili non dovevano farsi circumcidere, ma che fosse sufficiente la loro fede in Gesù unita ai comandamenti noachidi, quindi a quella parte della *Torah* mosaica destinata non soltanto a Israele, ma a tutta l'umanità.

⁷⁹⁶ Cfr. D. H. STERN, *Ristabilire l'ebraicità del vangelo*, cit., pp. 21-27.

Da Noè nacquero tre figli dai quali a loro volta nacquero le diverse nazioni. Pertanto l'alleanza noachida è un'alleanza con tutti gli uomini che comprende sette comandamenti tra i quali figurano le proibizioni per i gentili espresse al Concilio di Gerusalemme⁷⁹⁷. Per gli ebrei invece rimaneva valida l'alleanza di Mosè.

Quindi al Concilio di Gerusalemme per i gentili credenti in Gesù fu stabilita l'obbligatorietà dei comandamenti noachidi, mentre per gli ebrei credenti in Gesù rimase valida l'obbligatorietà della circoncisione e l'obbedienza alla *Torah*.

Per Wyschogrod da queste decisioni si comprende quale fosse la visione della Chiesa che stabilì il primo concilio di Gerusalemme: una comunità formata da due elementi uniti tra di loro dalla comune fede in Gesù⁷⁹⁸. È una visione che a prima vista si scontra con una certa lettura universalistica di Gal 3,28 «non c'è più Giudeo né Greco». Questa affermazione paolina implicherebbe una chiesa priva dell'espressione ebraica, ma ciò risulta difficilmente accettabile per Paolo alla luce dell'irrevocabilità dei doni e della chiamata di Dio (cfr. Rm 11,29).

Se ciò è valido per gli ebrei credenti in Gesù della prima Chiesa, lo è valido anche per gli ebrei credenti in Gesù contemporanei. Proprio per rimanere fedeli a questa alleanza mosaica gli ebrei messianici hanno bisogno di sinagoghe messianiche che promuovano un'osservanza sostenibile della *Torah* secondo il modello di Gerusalemme di At 15 e At 21,20-26⁷⁹⁹. Diversamente essi verrebbero con molta probabilità assorbiti dalla gentilità cristiana. Ma questo implica il rigetto completo del supersessionismo da parte

⁷⁹⁷ I vv. 20 e 29 contengono due varianti di quattro "articoli" della legge noachide: i gentili sono esortati ad astenersi «dalle sozzure degli idoli, dalla impudicizia, dagli animali soffocati e dal sangue» (v. 20), o «dalle carni offerte agli idoli, dal sangue, dagli animali soffocati e dalla impudicizia». Storicamente, era questo lo statuto dei «timorati del Signore», che erano numerosi nelle sinagoghe e nella diaspora. Cfr. P. DE BENEDETTI, *Introduzione al giudaismo*, Morcelliana, Brescia 2009³, pp. 166-167.

⁷⁹⁸ Cfr. M. WYSCHOGROD, *Letter to a Friend*, cit., pp. 118-119. La lettura di Atti 15 da parte di Wyschogrod è riportata da diversi studiosi, tra i quali J. JERVELL, *The Theology of the Acts of the Apostles*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 16, 43, 54-61 e D. J. RUDOLPH, *Messianic Jews and Christian Theology*, cit., p. 78.

⁷⁹⁹ Cfr. M. WYSCHOGROD, *Response to the Respondents*, in *Modern Theology* 11:2 (1995), pp. 236-237, 239.

della teologia cristiana e la possibilità che la Chiesa accolga che gli ebrei messianici vivano come tali secondo le loro tradizioni ebraiche⁸⁰⁰.

Le sinagoghe messianiche o le chiese ebreo-messianiche di fatto diventano dei laboratori di scoperte dove si cerca di mettere in pratica la fedeltà alla *Torah* nell'ottica della Nuova Alleanza⁸⁰¹. Tutto ciò implica necessariamente una revisione dei dogmi tradizionali ebraici da parte degli ebrei messianici e una riposizione del pensiero ebreo-messianico nella teologia cristiana.

Come giustamente osserva Kinzer, l'esistenza degli «ebrei messianici stimola i cattolici romani, formati in larga misura dall'idea del supersessionismo della cultura cattolica tradizionale a considerare l'importanza e le implicazioni del riconoscere la continuità tra Israele secondo la carne e la Chiesa»⁸⁰². La Chiesa diventa così un'unità nella diversità, l'unico corpo del Messia inteso come un *echad*⁸⁰³ tra gli ebrei messianici e i gentili credenti in Gesù. In questa ottica di unità tra Israele e la Chiesa a livello ecclesiologico gli ebrei messianici diventano necessariamente un ponte di collegamento. All'interno della Chiesa essi ricordano visibilmente il collegamento con le radici ebraiche ed il mistero dell'innesto dei gentili nell'olivo ebreo, non il contrario come invece è successo nella storia.

A livello teologico si notano dei passi in avanti significativi, ma, nonostante la costante evoluzione non si è ancora raggiunta una completa e definitiva concordanza teologica né da parte cristiana nelle sue diverse espressioni, né da parte ebreo-messianica, per cui anche a livello pratico la questione rimane comunque sempre aperta. L'inclusione di

800 Cfr. D.J. RUDOLPH, *Messianic Jews and Christian Theology*, cit., pp. 79-80.

801 Cfr. *Ibidem*, p. 83.

802 M. KINZER, *Lumen Gentium. Con gli occhi degli Ebrei Messianici*, cit., p. 548.

803 La parola ebraica *echad* usata in Gn 2,24 (tradotta nei LXX con il termine greco *mian*, in Mt 19,5; Mc 10,8; 1 Cor 6,16; Ef 5,31) descrive la completa unità tra un uomo ed una donna nel matrimonio. Cfr. D.J. RUDOLPH, *Messianic Jews and Christian Theology*, cit., p. 84.

studiosi ebrei messianici nei forum e nei colloqui teologici apporterà un'epistemologia informata dal loro vivere tra Chiesa e Sinagoga. Loro stessi dovranno porsi la questione su come stanno vivendo il loro rapporto con Israele e con la Legge. Solo con questa inclusione la teologia cristiana riporterà in vita una voce storica nello scenario della ricerca contemporanea⁸⁰⁴.

III.4. UNA PROPOSTA CONCRETA: *TOWARD JERUSALEM COUNCIL II (TJCII)*

L'iniziativa denominata *Toward Jerusalem Council II (Verso il II Concilio di Gerusalemme)*, sorta in questi ultimi decenni ad opera di ebrei messianici e cristiani, è una proposta concreta per un cammino verso l'unità della Chiesa attraverso la guarigione della radice della divisione originaria intra-ecclesiale tra ebrei e cristiani. L'obiettivo principale è quello di promuovere una riconciliazione effettiva tra ebrei credenti in Gesù e gentili credenti in Gesù e stimolare le Chiese storiche ad aprirsi alla realtà ebreo-messianica. Nel seguente paragrafo si analizzeranno la visione portante dell'iniziativa, la sua struttura e le sue linee di lavoro. I dati menzionati sono stati estratti dal primo opuscolo pubblicato in lingua inglese sulla visione e sulla storia di *TJCII*⁸⁰⁵.

III.4.1. Definizione e obiettivo dell'iniziativa

TJCII è una delle proposte concrete con l'intento di realizzare a livello pratico il modello ecclesiologico del *tertium datur*. È un'iniziativa di pentimento e di riconciliazione fra il ceppo ebraico ed il ceppo gentile della Chiesa, che risponde alla visione di ricucitura dello strappo originario nel Corpo di Cristo secondo le parole di Paolo nella Lettera agli Efesini⁸⁰⁶.

804 Cfr. D.J. RUDOLPH, *Messianic Jews and Christian Theology*, cit., p. 84.

805 Cfr. P. HOCKEN, *Toward Jerusalem Council II. The Vision and the Story*, TJCII Booklet Series No. 1, Wien 2004².

806 «Ora invece, in Cristo Gesù, voi che un tempo eravate i lontani siete diventati i vicini grazie al sangue di Cristo. Egli

Al primo Concilio di Gerusalemme, come descritto negli Atti 15, tutti i capi e gli anziani della Chiesa che vi parteciparono erano ebrei. Essi presero decisioni riguardo all'ammissione dei gentili alla comunità imponendo loro delle condizioni legate all'alleanza noachida⁸⁰⁷. Verso la fine del IV ed inizio del V secolo la Chiesa, da pienamente ebraica, divenne, come si è visto nel precedente capitolo, pienamente gentile e agli ebrei che aderivano alla fede in Gesù fu imposto di abbandonare la loro identità e tutte le pratiche ebraiche⁸⁰⁸. Ora si richiede una decisione opposta e cioè che la Chiesa dei gentili accolga gli ebrei credenti in Gesù nel pieno rispetto delle loro tradizioni ebraiche.

Secondo tale intuizione il secondo Concilio di Gerusalemme dovrebbe radunare ebrei e gentili, nella piena accoglienza gli uni degli altri, all'interno dell'unico Corpo di Gesù il Messia e riconoscere a livello personale e comunitario gli ebrei credenti in *Yeshua* di Nazaret come parte integrale della Chiesa. La suddetta iniziativa, basandosi su Rm 11,18⁸⁰⁹, si propone di promuovere la restaurazione degli ebrei al loro posto di fratelli maggiori, in una posizione che permetterebbe loro di recuperare la chiamata di Dio fatta al popolo ebraico di essere una benedizione per le nazioni⁸¹⁰. Siccome al primo Concilio di Gerusalemme, gli apostoli e gli anziani ebrei riconobbero l'autenticità della fede dei gentili che aderirono alla fede e non chiesero loro di diventare giudei, al secondo Concilio di Gerusalemme l'*Ecclesia ex gentibus* dovrebbe riconoscere l'autenticità

infatti è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia, annullando, per mezzo della sua carne, la legge fatta di prescrizioni e di decreti, per creare in se stesso, dei due, un solo uomo nuovo, facendo la pace, e per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo, per mezzo della croce, distruggendo in se stesso l'inimicizia» (Ef 2,13-16).

807 Cfr. At 15,22-29.

808 Cfr. P. HOCKEN, *Toward Jerusalem Council II. The Vision and the Story*, cit., pp. 5-6.

809 «[...] non menar tanto vanto contro i rami! Se ti vuoi proprio vantare, sappi che non sei tu che porti la radice, ma è la radice che porta te» (Rm 11,18).

810 Cfr. P. HOCKEN, *Toward Jerusalem Council II. The Vision and the Story*, cit., pp. 9-10.

della fede dei discepoli di Gesù provenienti dalla circoncisione, rifiutando, a loro volta, di farli diventare gentili. Gli ebrei messianici, proprio per la loro specificità di vivere come ebrei e cristiani in mezzo al popolo ebraico e alle chiese gentili, si considerano il ponte ecclesiologico che unisce le due parti, di cui si è parlato nel precedente paragrafo. Tuttavia la loro posizione è vista con diffidenza sia da parte degli ebrei ortodossi, che li considerano come cristiani mascherati intenti ad allontanare il maggior numero di ebrei dalla loro fede originaria, sia da parte dei cristiani, che vedono in loro il pericolo della ricomparsa di tendenze giudaizzanti all'interno della Chiesa⁸¹¹.

III.4.2. Storia

TJCII nasce nel 1995 da una visione di Martin Waldman, pastore della congregazione messianica di *Baruch ha-Shem* di Dallas, Texas.

All'iniziale visione di Waldman si aggregarono altri leaders cristiani, tra cui Daniel C. Juster, pastore della congregazione ebreo-messianica *Beth Messiah* di Rockville, Maryland, pienamente cosciente della necessità di riconoscere il fenomeno della ricomparsa degli ebrei messianici nel XX secolo da parte delle Chiese cristiane, e John Dawson, responsabile del movimento *Youth With A Mission*, che negli anni Novanta aveva concentrato il suo ministero sulla riconciliazione tra i vari gruppi cristiani. Dawson si rese conto, però, che il ministero di riconciliazione per essere efficace doveva essere basato sulla riconciliazione fondamentale tra ebrei e gentili; una riconciliazione di fatto già ottenuta dal sangue di Gesù sulla croce (cfr. Ef 2,14)⁸¹².

Lo sviluppo e la realizzazione della visione iniziale richiedeva la collaborazione di un gruppo costantemente impegnato di pastori ebreo-messianici e cristiani. Per tale

811 Cfr. P. HOCKEN, *Toward Jerusalem Council II. The Vision and the Story*, cit., pp. 10-11.

812 Cfr. *Ibidem*, pp. 11-12; IDEM, *The challenges of the Pentecostal, Charismatic, and Messianic Jewish Movements*, cit., pp. 107-113.

motivo si formò un Comitato composto da sette ebrei messianici e sette gentili con due presidenti: uno ebreo (Martin Waldman) e uno gentile (John Dawson). La visione poté proseguire anche grazie alla riconciliazione avvenuta nel 1994, dopo 15 anni di divisioni e tensioni, tra le due principali organizzazioni messianiche in USA: *Union of Messianic Jewish Congregations (UMJC)* e *Messianic Jewish Alliance of America (MJAA)*. Nel primo Comitato direttivo poterono ritrovarsi insieme i cinque rappresentanti del movimento ebreo-messianico degli Stati Uniti: Martin Waldman, Dan Juster e David Rudolph (*UMJC*), David Chernoff e Bob Cohen (*MJAA*) e due ebrei messianici di Israele: Ilan Zamir, a quel tempo presidente dell'*Alleanza Ebreo-Messianica di Israele* e presidente del *Collegio Biblico Re dei Re* di Gerusalemme, ed Evan Thomas, pastore della congregazione messianica di *Beth Asaph* di Netanya.

Per Hocken la presenza dei rappresentanti ebreo-messianici israeliani nel Comitato direttivo ha un'importanza fondamentale perché, anche se il movimento ebreo-messianico è quantitativamente più forte negli USA, il suo cuore rimane a Gerusalemme⁸¹³.

La formazione e la missione degli ebrei messianici fu animata ai suoi albori dagli evangelici, come ad esempio dalla Chiesa di *Shady Grove* di Grand Praire, Texas e dalla fondazione di Istituti Biblici ebreo-messianici⁸¹⁴ soprattutto nei paesi dell'ex-Unione Sovietica. Da questa comunità si aggiunsero al Comitato direttivo i pastori Olen Grifing e Wayn Wilks. All'invito aderì anche Don Finto, un pastore emerito di una Chiesa di Belmont di Nashville, Tennessee, da anni impegnato nella restaurazione dell'espressione ebraica della Chiesa universale, e due rappresentanti delle Chiese storiche: p. Brian Cox, sacerdote della Chiesa episcopale di Santa Barbara in California, e

813 Cfr. P. HOCKEN, *Toward Jerusalem Council II. The Vision and the Story*, cit., pp. 12-13.

814 Per lo sviluppo della formazione biblica nella Terra di Israele si veda R. PRITZ, *Messianic Institutions for Theological Training in Israel*, in *Mishkan* 46 (2006), pp. 17-24, dove vengono descritti le seguenti istituzioni: Beit Immanuel Study Center, Caspari Center e il programma TELEM, Messianic Midrasha, Israel College of the Bible, Bible Training Center for Pastors, University of the Holy Land.

p. Peter Hocken, sacerdote cattolico, autore del libro *The Glory and the Shame* pubblicato nel 1994, antecedentemente alla nascita di *TJCII*, dove l'autore riconosce l'importanza del movimento ebreo-messianico per la restaurazione dell'unità cristiana.

Il contributo degli invitati appartenenti alle Chiese storiche fece cambiare il nome dell'iniziativa dall'originale *Jerusalem Council II (Il II Concilio di Gerusalemme)* a *Toward Jerusalem Council II (Verso il II Concilio di Gerusalemme)*. Il cambio del nome comportò adattamenti significativi per gli sviluppi della visione, mantenendo comunque invariata l'ispirazione iniziale di base. Infatti secondo le modifiche aggiunte, non spetta al Comitato indire il Concilio; il suo compito è di diffondere questa visione di riconciliazione in tutte le varie denominazioni cristiane al fine di suscitare il desiderio e la disponibilità per un secondo Concilio di Gerusalemme. Si tratta pertanto di un lavoro a lungo termine che richiede anche un confronto con le barriere storiche ostili alla restaurazione ebraica del Corpo del Messia.

III.4.3. Visione

La visione principale dell'iniziativa *TJCII* è quella di concentrarsi sul riconoscimento dell'espressione ebraica della Chiesa da parte dei cristiani, a prescindere da qualsiasi altra questione teologica, storica e politica riguardante la presenza del popolo ebraico e la creazione dello Stato d'Israele. Su ciò tutti gli aderenti al *TJCII* sono concordi.

Non c'è invece accordo su altre questioni quali la comprensione biblica dell'elezione di Dio e dell'alleanza con il popolo eletto in relazione al possesso della terra, la visione circa la *Torah* e la vita ebraica, la struttura dogmatica e la visione delle relazioni ecumeniche. Infatti non tutti i membri del Comitato esecutivo del *TJCII* condividono la stessa comprensione della Chiesa, ma tutti sono uniti nell'affermare che secondo Ef 2 e Rm 11 la Chiesa è composta sia dagli ebrei che dai gentili, che insieme formano un solo corpo grazie al sangue della croce di Cristo. Pertanto l'adesione al *TJCII* non

comporta necessariamente l'accoglienza di tutta la teologia e la pratica ebreo-messianica che al suo interno include molte e varie espressioni con diverse teologie⁸¹⁵.

In questa ottica *TJCII* si preoccupa di tracciare quelle linee comuni espresse in *Original Declaration* del 1996 (Appendice A) contenente l'iniziale visione, in *The Gentile Response* del 2000 (Appendice B) dove si accoglie da parte dei gentili la presenza degli ebrei messianici e la necessità di lavorare per giungere ad una pronta riconciliazione e in *Vision Statement* del 2002 (Appendice C) dove si riconferma la validità della visione iniziale⁸¹⁶.

III.4.4. Struttura

TJCII è fondamentalmente strutturato in forma associativa con un Comitato esecutivo, una Segreteria generale e l'Assemblea degli aderenti.

Dal 1995 ad oggi la sua struttura si è ampliata in contemporanea con il moltiplicarsi di iniziative promozionali. Dall'iniziale gruppo del Comitato esecutivo, è stato nominato un Segretario Generale Esecutivo con l'autorità di agire tra un incontro e l'altro del Comitato, sono stati stabiliti gruppi di lavoro, ognuno dei quali presieduto da un membro del Comitato esecutivo, e infine ad alcuni membri associati è stato affidato l'incarico di diffondere l'iniziativa nelle proprie nazioni. I gruppi di lavoro diplomatico, promozionale e spirituale, rappresentano così la strutturazione principale dell'iniziativa⁸¹⁷ alla quale si sono aggiunte l'area teologica, per dare al *TJCII* una base dottrinale fondata, un gruppo di lavoro dedicato esplicitamente ad Israele e un altro riservato ai giovani. Purtroppo, dalle condivisioni che si svolgono durante gli incontri

815 Cfr. P. HOCKEN, *Toward Jerusalem Council II. The Vision and the Story*, cit., pp. 28-29; IDEM, *The challenges of the Pentecostal, Charismatic, and Messianic Jewish Movements*, cit., pp. 111-112; si veda anche la nota 646 della presente dissertazione.

816 Cfr. IDEM, *Toward Jerusalem Council II. The Vision and the Story*, cit., pp. 29-30.

817 Cfr. *Ibidem*, pp. 24-27.

di *TJCII*, ai quali sta partecipando anche la *Koinonia Giovanni Battista*, emerge la triste, anche se comprensibile, constatazione del riserbo da parte di teologi di fama a comprometersi apertamente nel dare il loro apporto scientifico alla realtà ebreo-messianica; questo può essere uno dei motivi della mancanza della pubblicazione di autorevoli testi teologici di riferimento nelle diverse lingue, italiano compreso.

III.4.5. Linee operative

Le tre linee principali del lavoro svolto dal Comitato direttivo del *TJCII* sono quella diplomatica, promozionale e spirituale⁸¹⁸.

III.4.5.1. La linea diplomatica

La linea diplomatica consiste nel far conoscere alle diverse chiese cristiane la realtà del movimento ebreo-messianico mediante incontri di vario tipo.

Nel settembre del 1996 il Comitato nominò Cox, assistito da Hocken, come responsabile per far conoscere l'iniziativa del *TJCII* alle diverse chiese. Da allora hanno avuto luogo diversi incontri e conferenze in molti paesi, in un ampio confronto con molti teologi che spesso non erano ancora venuti a conoscenza della ricomparsa dell'espressione ebraica nella Chiesa. Si è visto che il modo più efficace di presentare il movimento ebreo-messianico, anche per gli stessi ebrei messianici, è quello di offrire la loro propria testimonianza, che di solito include preziosi dettagli riguardanti l'ambiente ebraico in cui sono cresciuti, il modo in cui sono giunti alla fede in Gesù, la loro vita ebraica di credenti in Gesù e il ministero che stanno attualmente svolgendo.

Meritano di essere ricordati gli incontri avuti con due teologi ortodossi dell'Istituto Saint-Serge di Parigi che, grazie alla loro conoscenza della storia dei primi secoli

818 Cfr. P. HOCKEN, *Toward Jerusalem Council II. The Vision and the Story*, cit., p. 17.

della Chiesa e dei Padri, percepirono immediatamente l'importanza storica della ricomparsa del movimento ebreo-messianico. Apprezzabile anche la generosa risposta dei pastori della Chiesa Luterana della Norvegia, gli incontri con i rappresentanti della Federazione Protestante di Francia e della Chiesa cattolica francese responsabili delle relazioni con il giudaismo, l'incontro a Praga con il segretario del Consiglio delle Chiese Cechie e altri ancora a Vienna con un gruppo di leaders evangelici e del rinnovamento carismatico cattolico e, separatamente, con l'Arcivescovo di Vienna, il Card. Christoph Schönborn⁸¹⁹. A questi incontri bisogna aggiungere molti altri promossi da diverse nuove comunità ecclesiali nelle diverse nazioni dei quattro continenti. In Europa sono da segnalare incontri avvenuti in Spagna, Germania, Slovacchia, Cechia, Polonia, Inghilterra e Italia a diversi livelli, non ultimo quello riservato per soli vescovi che si terrà prossimamente ad Assisi alla fine del mese di aprile 2012.

III.4.5.2. La linea promozionale

La linea promozionale è caratterizzata da una azione *ad intra* del movimento ebreo-messianico e dei cristiani coinvolti nella visione del *TJCI* al fine di stimolare azioni comuni.

Nel 1997 ad Emmetten, in Svizzera, si tenne il secondo incontro del Comitato direttivo del *TJCI*. Momenti di grande portata spirituale furono la preghiera degli ebrei messianici per i rappresentanti del popolo tedesco, che porta sulle sue spalle il peso dell'Olocausto, e il reciproco atto di pentimento e di riconciliazione tra gli ebrei messianici degli Stati Uniti e quelli di Israele, dove gli Americani confessarono la loro arroganza e gli Israeliani la loro mancanza di fiducia.

819 Cfr. P. HOCKEN, *Toward Jerusalem Council II. The Vision and the Story*, cit., pp. 17-18.

Un altro incontro degno di nota si svolse nel 1999 a Gerusalemme. Fu un incontro promozionale essenziale per il lavoro del *TJCI* affinché anche la comunità messianica in Israele fosse coinvolta direttamente con il suo specifico contributo⁸²⁰.

Altri incontri sono costantemente programmati per sostenere e meglio definire la visione iniziale.

III.4.5.3. La linea spirituale

La linea spirituale consiste principalmente in una campagna di preghiera, diversamente organizzata, per ottenere da Dio il dono dell'unità e della riconciliazione tra ebrei e cristiani specialmente nei luoghi che nel passato hanno segnato negativamente la storia dei rapporti tra ebrei e cristiani. In questa linea sono stati organizzati dei pellegrinaggi di preghiera a Granada, a Cordoba, a Toledo, a Roma, a Nicea (odierna Iznik), a Gerusalemme e non ultimo sui luoghi che sono stati teatro della *Shoah*⁸²¹.

III.4.6. *TJCI* e la risposta dei gentili

L'iniziativa del *TJCI* è rivolta a tutte le chiese e a tutti i movimenti cristiani di ogni nazione e si basa sulla visione di Paolo contenuta nel primo capitolo della Lettera agli Efesini, che rappresenta la visione cattolica dei "molti nell'uno", cioè il piano di unire in Cristo tutte le cose (cfr. Ef 1,10), costituito capo della Chiesa sotto i cui piedi il Padre ha posto ogni cosa (cfr. Ef 1,22).

Secondo Hocken la tendenza ad uniformare tutte le espressioni di fede e di rifiutare tutte le altre come devianti e difettose, era frutto del pensiero supersessionista, che, nei primi secoli della Chiesa, aveva rigettato l'espressione ebraica della fede, richiedendo la completa assimilazione degli ebrei che aderivano alla fede in Gesù. In realtà

820 Cfr. P. HOCKEN, *Toward Jerusalem Council II. The Vision and the Story*, cit., pp. 18-20.

821 Cfr. *Ibidem*, pp. 20-22.

un'accoglienza da parte della Chiesa dell'autenticità e della necessità dell'espressione ebraica, accanto a quella gentile all'interno dell'unico Corpo, verrebbe ad escludere il pericolo del settarismo⁸²².

Ma tale accoglienza deve essere fatta in primo luogo dalle Chiese storiche in quanto furono loro per prime storicamente ad assumersi la responsabilità della decisione di togliere ogni validità alle espressioni ebraiche della fede⁸²³.

A questo proposito vanno menzionate alcune importanti iniziative intraprese dal Papa Giovanni Paolo II e dal suo successore Benedetto XVI riguardo il pentimento per i peccati dei cattolici commessi contro il popolo ebraico lungo la storia. È da ricordare in modo particolare come significativo il documento, citato precedentemente, *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, presentato ufficialmente la prima domenica di Quaresima dell'anno giubilare 2000. Il documento porta a conclusione, per quanto riguarda l'antisemitismo, il riconoscimento che la resistenza spirituale di molti cristiani al nazismo non fu quella che l'umanità aveva il diritto di aspettarsi dai discepoli di Gesù⁸²⁴. Il popolo ebraico riconobbe la notevole portata storica dei gesti di riconciliazione da parte cattolica come la visita di Giovanni Paolo II allo *Yad Vashem* e la preghiera al Muro Occidentale di Gerusalemme il 26 marzo 2000.

Come accennato nel primo capitolo, con il suo recente secondo libro sulla vita di Gesù, Papa Benedetto XVI affronta una nuova analisi dei Vangeli sinottici e reinterpreta da teologo i temi più importanti che caratterizzarono l'esistenza di Gesù. Punto cruciale della nuova esegesi del Pontefice è proprio il ruolo avuto dal popolo ebraico riguardo alla crocifissione, secondo la quale non furono gli ebrei in quanto tali a volere la morte di Gesù. Il Papa così smentisce l'interpretazione "deicida" del Vangelo contestando una

822 Cfr. P. HOCKEN, *Toward Jerusalem Council II. The Vision and the Story*, cit., pp. 30-31.

823 Cfr. *Ibidem*, pp. 31-32.

824 Cfr. COMMISSIONE PER I RAPPORTI RELIGIOSI CON L'EBRAISMO, *Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoah*, cit.

lettura razzista della morte di Cristo⁸²⁵.

III.4.7. Note conclusive

Ritornando alla *Dichiarazione originale* del *TJCI* va ribadito che lo scisma tra gli ebrei e gentili costituisce la lacerazione originale nel Corpo del Messia, che divenne la radice di tutte le altre divisioni successive nella Chiesa. Il riconoscimento dell'espressione ebraica della Chiesa da parte di tutti i cristiani darà un grande impulso per l'unità di tutta la Chiesa divisa nel corso della storia. Nella Lettera ai Romani, Paolo fa un'affermazione profetica circa gli effetti della reintegrazione ebraica: «Se la loro caduta (*paraptôma*) è stata ricchezza per il mondo e il loro fallimento (*hêttêma*) ricchezza per le genti, quanto più la loro totalità (*plerôma*)!» (cfr. Rm 11,12) e prosegue: «Se infatti il loro essere rifiutati (*apobôle*) è stata una riconciliazione del mondo, che cosa sarà la loro riammissione (*proslêmpsis*) se non una vita dai morti?» (cfr. Rm 11,15)⁸²⁶. Come il rifiuto del Vangelo da parte degli ebrei ne aveva determinato la diffusione presso i gentili, così ora l'accoglienza del Vangelo da parte dei gentili assicurerebbe la conversione degli ebrei. È un'argomentazione tipica di Paolo basata sulla convinzione che Dio è fedele e ha manifestato la sua fedeltà mandando il Suo Figlio, che giustifica chi ha fede in Lui⁸²⁷.

TJCI parte dalla convinzione che come la diffusione del Vangelo tra il mondo pagano nei primi secoli della Chiesa fu un'opera dello Spirito Santo, così la risurrezione dell'espressione ebraica del Corpo del Messia può essere solo un'opera potente e creativa

825 J. RATZINGER, BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Seconda parte*, cit. pp. 208-211. Per l'accusa di deicidio rifiutata dal Concilio Vaticano II e dall'attuale Magistero della Chiesa si rimanda ai paragrafi I.1.3.3. e I.3.4.2.4.4. della presente dissertazione, e in particolare alla nota 40.

826 Cfr. P. HOCKEN, *Toward Jerusalem Council II. The Vision and the Story*, cit., pp. 31-33.

827 Cfr. W. S. CAMPBELL, *Israele*, in G. F. HAWTHORNE - R. P. MARTIN - D. G. REID (a cura di), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, ed. italiana: R. PENNA (a cura di), Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1999, p. 900.

dello Spirito di Dio. Per questo motivo diventa sempre più evidente l'importanza del supporto d'intercessione che viene data dai promotori per il *TJCI* nelle varie nazioni⁸²⁸.

È indubbio che l'iniziativa *TJCI* a prima vista può apparire fantasiosa e irrealizzabile. Questo riflette infatti la matrice carismatica del progetto dove la dimensione profetica ha il sopravvento sulle modalità concrete di attuazione. Ma al di là di questa nota, sicuramente *TJCI* contribuisce all'apertura della riflessione teologica ed ecclesiale circa il ruolo della presenza del movimento ebreo-messianico allo scopo di cercare risposte sul futuro cammino di unità per l'intera Chiesa. Anche se i risultati sono ancora limitati, il fatto che si moltiplichino incontri di vario genere improntati alla diffusione del movimento e alla riconciliazione reciproca, non fa altro che creare un clima favorevole per incrementare una tensione escatologica all'interno del tessuto ecclesiale e rafforzare il cammino ecumenico, andando alle radici del problema della divisione tra ebrei messianici e cristiani. Ciò non può se non avere un riflesso benefico per sanare altre divisioni di cui è segnata la società. Una riconciliazione tra ebrei e cristiani non potrà se non essere un segno teologico della restaurazione alla quale tutte le genti sono chiamate.

III.5. BENJAMIN BERGER: TESTIMONIANZA DI UN EBREO MESSIANICO

Nell'ultima parte del capitolo si è voluto presentare un tentativo di alleanza tra una comunità ebreo-messianica, *The Community of the Firstborn of the Lamb*, di Gerusalemme, e una comunità cattolica internazionale, la *Koinonia Giovanni Battista*, come segno profetico di un cammino concreto verso una mutua accoglienza ed unità. In questa esperienza di comunione io stesso ne sono coinvolto in prima persona sia per-

828 Cfr. P. HOCKEN, *Toward Jerusalem Council II. The Vision and the Story*, cit., pp. 33-34.

ché sono membro della *Koinonia Giovanni Battista*, sia perché fin dall'inizio di questa alleanza con i fratelli ebrei messianici di Gerusalemme, unitamente ai miei confratelli, ne sono stato uno dei promotori.

III.5.1. La vita e l'esperienza di Dio

Ciò che accomuna gli ebrei messianici è l'incontro personale avuto con la persona di Gesù di Nazaret, che come ribadisce Rossi de Gasperis⁸²⁹ assomiglia sotto molti aspetti all'esperienza che ha vissuto Saulo di Tarso e che viene riferita come "indicibile" e difficilmente comprensibile per un non-ebreo. L'adesione a Gesù è un compimento della fede dei padri e il ritrovamento del Messia d'Israele con cui gli ebrei entrano in un rapporto esistenziale che dona una nuova dimensione alla loro vita. Come ha osservato Rossi de Gasperis: «Gesù di Nazaret è diventato per loro, non uno dei tanti maestri, ma IL Maestro (cfr. *Gv* 13,13), LA Guida (cfr. *Mt* 23,10) che, *senza far impallidire o scomparire tutti gli altri*, offre la chiave definitiva per comprendere e discernere il senso ultimo di ogni altro insegnamento e di ogni altra guida»⁸³⁰.

Molto significativa è in questo contesto la testimonianza di Benjamin Berger, pastore della congregazione messianica *The Congregation of the Lamb on Mount Zion* (*Congregazione dell'Agnello sul Monte Sion*) di Gerusalemme e fondatore, assieme a suo fratello Reuven, della comunità di consacrati *The Community of the Firstborn of the Lamb*, che si trova ad Ein Kerem, villaggio natale di Giovanni Battista.

Benjamin Berger nacque a New York, nel 1941, da genitori entrambi fuggiaschi dalla Germania e dall'Austria, in un tempo che doveva diventare per gli ebrei l'epoca più buia della loro storia. Crebbe a New York e fu educato nel rigore dell'ebraismo ortodosso. In famiglia osservavano le leggi rabbiniche e frequentavano con regolarità la sinagoga,

829 Cfr. F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, cit., pp. 147-148.

830 *Ibidem*, p. 148.

mangiavano solamente cibo *kosher*, non intraprendevano nessun viaggio in giorno di *shabbat* e onoravano tutte le festività ebraiche. Diventato più grande, B. Berger cominciò ad indossare ogni giorno i filatteri e a recitare tutte le mattine le preghiere prescritte. Frequentò una *Yeshiva*, la scuola religiosa dove ricevette l'educazione ebraica. B. Berger si definisce come «uno zelante ebreo religioso che prendeva molto seriamente la sua religione, sforzandosi di essere diligente nel seguire i dettami religiosi e di non essere in alcun caso un ipocrita»⁸³¹. Già in età precoce la sua mente era affollata da molte domande su Dio e dalla ricerca assidua della certezza della sua esistenza. Era ansioso di sentire parlare di Dio senza avere nessuna esperienza personale della sua presenza. Con gli anni venne a conoscenza della gravità di ciò che era accaduto al popolo ebraico durante la guerra. La famiglia fu costretta ad accettare il fatto che i nonni, gli zii e le zie erano morti ad Auschwitz. Questo portò un dolore molto profondo nella loro casa. Dopo aver concluso la sua formazione religiosa ed universitaria, Benjamin lasciò gli Stati Uniti e si trasferì in Danimarca. Furono questi gli anni più difficili dal punto di vista spirituale. Durante gli studi universitari decise di abbandonare del tutto ogni pratica religiosa per cercare di vivere, da quel momento in poi, secondo una sorta di filosofia umanistica, che aveva comunque le sue radici nell'etica ebraico-cristiana, pur senza Dio, come molti altri ebrei.

Una sera del 1967, rientrato a casa dopo il lavoro, sedeva sfogliando un giornale, sebbene la sua mente era inquieta. Compresse che aveva perso la fede. Voleva credere, ma dentro di sé continuava a ripetere: «Come posso credere senza la certezza che ci sia qualche verità?»⁸³². In quel momento iniziò a percepire nella sua mente la presenza di una persona invisibile nella camera dove si trovava; capì che quella presenza era la Verità stessa. Ecco

831 B. BERGER, *Un solo gregge, un solo pastore*, cit., pp. 15-16.

832 IDEM, *Benjamin, giudeomessianico. Il mistero di Israele*, in *Il KeKaKò*, 23 (2004), p. 28; cfr. IDEM, *Un solo gregge, un solo pastore*, cit., p. 19.

come dopo anni B. Berger descrive questa singolare esperienza della presenza di Dio: «Era qualcosa di purissimo, di meraviglioso, e io potevo sentire anche la presenza del Suo amore. Era ineffabile e senza confronto con tutto quanto io avessi mai precedentemente sperimentato. Percepivo anche che era un amore incondizionato, che semplicemente era lì, presente [...]. Poco dopo udii la voce del Signore. La sentii venire da dentro di me, mi sembrò riempire l'universo intero. In quell'istante Dio mi parlò, e mi disse come prima cosa: "Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe, e io sono il tuo Dio"»⁸³³. Poco dopo ricevette una seconda parola, ed era il nome *Yeshua*. Questo nome l'aveva sentito solo qualche volta e fino a quel momento non aveva mai letto il Nuovo Testamento. Sapeva solo che Gesù era ebreo e che i cristiani credevano in lui come Figlio di Dio e che il popolo ebraico aveva patito molte persecuzioni in conseguenza della convinzione di aver commesso un deicidio. Ricevendo il nome di Gesù, B. Berger comprese tuttavia che Egli era la risposta a tutte le sue domande, la Verità che aveva sempre cercato e che ora questa Verità aveva un volto. Nell'arco di un secondo comprese che Gesù era il Messia ed il Dio d'Israele. Da quel momento la sua vita fu completamente trasformata. Quasi subito dovette affrontare la complessa questione di essere ebreo, intuendo che probabilmente avrebbe perso amici e famiglia. Contemporaneamente avvertì il suo essere concatenato alla storia ebraica e, come egli attesta, si sentì come il figlio prodigo che è ritornato al suo Dio e Padre.

Nel 1969 anche suo fratello Reuven aderì a Gesù e nel 1970 entrambi si trasferirono in Israele e cominciarono a vivere la nuova fede in Gesù Messia in mezzo al popolo ebraico. Gli inizi non furono facili e dovettero subire forti attacchi, anche fisici, da parte degli ebrei ortodossi.

Ecco come B. Berger definisce ora il suo ministero: «La chiamata di Dio per mio fratello

833 B. BERGER, *Benjamin, giudeomessianico. Il mistero di Israele*, cit., p. 28; cfr. IDEM, *Un solo gregge, un solo pastore*, cit., p. 20.

e per me è innanzitutto rivolta al servizio nel popolo d'Israele. Il nostro compito è quello di essere strumenti e servi di Dio in Israele affinché il nostro popolo riconosca il suo Messia. Ma Dio ci ha dato anche la chiamata ed il privilegio di comunicare queste conoscenze in varie parti del mondo, facendoci cogliere il profondo bisogno di questa nuova luce nelle chiese e nelle comunità tra i gentili»⁸³⁴.

La testimonianza dei fratelli Berger non è l'unica e si potrebbero moltiplicare gli esempi degli ebrei che hanno vissuto un incontro molto personale con Gesù, spesso senza una mediazione di altri cristiani, o di altre chiese. Per molti ebrei messianici durante la lettura del Nuovo Testamento ha avuto luogo un'esperienza di una scoperta o di una riscoperta della propria identità ebraica e, per usare le parole di Rossi de Gasperis «la coscienza di riconoscere il tempo della loro visita» (cfr. Lc 19,41-44)⁸³⁵.

Per il mondo ebraico anche la chiamata di Reuven e Benjamin Berger alla vita celibataria rimane un esempio molto significativo e difficilmente compreso dal loro ambiente sia ebreo che ebreo-messianico. Tutti e due si sono sentiti chiamati a consacrarsi alla vita verginale al servizio del Regno e a rimanere uniti in una realtà comunitaria. Per il momento sembra che questo sia il primo caso di una comunità ebreo-messianica di vita celibataria⁸³⁶.

III.5.2. L'alleanza con la *Koinonia Giovanni Battista*

III.5.2.1. La chiesa ebreo-messianica dei fratelli Berger e la *Koinonia Giovanni Battista*

La *The Congregation of the Lamb on Mount Zion* è una chiesa ebreo-messianica che risponde alle comuni caratteristiche delle comunità messianiche in Israele citate nel presente capitolo. Formata da alcune centinaia di aderenti, si ritrova ogni sabato

834 B. BERGER, *Un solo gregge, un solo pastore*, cit., pp. 24-25.

835 Cfr. F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, cit., pp. 147-148.

836 Cfr. R. BERGER, *La mia chiamata alla vita celibataria. Il mistero di Israele*, in *Il KeKaKò*, 27 (2006), pp. 30-31.

pomeriggio per celebrare il culto presso la *Christ Church* nella città vecchia di Gerusalemme, presso *Jaffa Gate*. Diversa invece è la *The Community of the Firstborn of the Lamb*, che è il cuore della congregazione dei fratelli Berger. Essa si trova a Ein Kerem, attualmente un quartiere di Gerusalemme, dove, presso la casa che fu del primo vescovo anglicano per gli ebrei cristiani, vivono una vita comunitaria di stampo monastico-evangelizzatore i due fratelli Berger, un giovane consacrato con impegni perpetui e ospiti che saltuariamente vogliono condividere la loro esperienza di fede. La diversità tra la *The Congregation* e la *The Community* consiste che in quest'ultima vi è una maggior condivisione di vita secondo precise consuetudini, si vive il celibato e si riscontra una maggior apertura alla novità del Vangelo, senza che questo comporti il venir meno della loro ebraicità.

La *Koinonia Giovanni Battista*⁸³⁷ invece è una Associazione privata di fedeli appartenente alla Chiesa cattolica, canonicamente riconosciuta, nata in un contesto carismatico, nel 1979 in Italia, ed attualmente diffusa in tutti i continenti. Al suo interno, secondo gli ultimi dati, conta più di cinquemila aderenti, duecento consacrati e trentaquattro sacerdoti. Il suo carisma è la promozione della Nuova Evangelizzazione attraverso tre linee operative quali il *kerygma*, il *charisma* e la *koinonia*. È strutturata in comunità di convivenza di vita consacrata di fratelli e sorelle e in comunità di alleanza.

III.5.2.2. Il cammino comune

I primi passi del cammino comune tra le due esperienze di fede, cioè tra la *The Community of the Firstborn of the Lamb* e la *Koinonia Giovanni Battista*, ebbe inizio nell'estate del 1997, a Roma, durante la visita di R. Berger alla Scuola Internazionale di evangelizzazione promossa dalla *Koinonia*. Subito nacque una forte intesa spirituale.

837 Cfr. Sito ufficiale della *Koinonia Giovanni Battista*: www.koinoniagb.org.

Dopo una prima visita nell'immediato autunno di un sacerdote della *Koinonia*, dal 16 al 21 aprile del 1998, p. Ricardo Argañaraz, il fondatore della *Koinonia Giovanni Battista*, insieme ad alcuni fratelli e sorelle della comunità, si recarono a Gerusalemme per un tempo di preghiera e di riflessione presso i due fratelli ebrei messianici. In quell'occasione, come ispirazione, sorse la convinzione che la relazione da poco iniziata non poteva rimanere solo a livello di amicizia, ma doveva concretizzarsi in qualcosa di più impegnativo e visibile, che fosse segno profetico dell'unità della Chiesa e della riconciliazione tra ebrei e gentili credenti in Gesù. Si stipulò pertanto un'alleanza per proiettare nel futuro le due realtà, *The Community of the Firstborn of the Lamb* e la *Koinonia Giovanni Battista*, in questo ministero di unità e di riconciliazione con la ferma e decisa volontà di camminare insieme. Ecco il contenuto di questo documento sottoscritto da tutti i presenti:

«Oggi, sabato 18 aprile dell'anno 1998 (anno giubilare della fondazione dello Stato di Israele), nella cappella *Sukat Ha-Seh* (tabernacolo dell'Agnello) della casa Bet Avinu del villaggio Ein Kerem della città di Gerusalemme, i presenti, avendo ricevuto dal Padre per rivelazione dello Spirito Santo la chiamata ad iniziare una nuova esperienza di comunione fondandosi sull'unica pietra angolare Gesù il Signore, pronunciano il loro "Sì" come espressione di volontà irrevocabile di realizzare il progetto del Suo Regno, segno profetico di adesione alla perfetta e santa volontà di Dio».

Il documento dell'alleanza è stato scritto in duplice copia, in ebraico e in italiano⁸³⁸.

Il cammino iniziato alla fine degli anni Novanta continua ancor'oggi mediante incontri di preghiera, di studio e di convivenza nella comune intenzione di trovare quelle vie concrete di unità nella diversità, come segno escatologico di quell'unità originaria dei discepoli di Gesù. Concretamente, in forza di questa chiamata, dopo

838 Cfr. G. DE NARDI, *Camparmò, segno di unità. Il mistero di Israele*, in *Il KeKaKò*, 22 (2004), pp. 20-21.

un periodo di convivenza con la comunità dei fratelli Berger negli anni 1998-1999 ad Ein Kerem e dopo scambi di ospitalità reciproca, nel 2006 la *Koinonia* ha aperto una casa a Gerusalemme e nel 2010 una a Tiberiade dove ha ricevuto in affidamento una parrocchia all'interno del Vicariato per i cattolici di espressione ebraica. In questo modo la *Koinonia* si è trovata contemporaneamente inglobata in due realtà: quella ebreo-messianica, legata al mondo evangelico ed ebraico, e quella dell'*Opera di San Giacomo* della Chiesa cattolica.

Il percorso attuato finora non è ancora giunto a concrete conclusioni, ma si cresce nella conoscenza reciproca e nell'avvicinamento graduale della comunità dei fratelli Berger verso la tradizione e la dottrina della Chiesa cattolica, fino ad ottenere una corsia preferenziale all'interno del movimento ebreo-messianico con alcuni Dicasteri Vaticani e con lo stesso Papa Benedetto XVI⁸³⁹. Tale avvicinamento non significa per i Berger diventare cattolici, in quanto in loro rimane ferma la convinzione della propria autonomia e delle proprie radici ebraiche, ma riconoscono che nella Chiesa cattolica è rimasto invariato il dono dell'unità e della successione apostolica nella permanenza di quella continuità storica che vedono mancante nello stesso movimento ebreo-messianico e nelle altre chiese. Ciò che la *Koinonia* ha contribuito specificatamente a comunicare ai Berger è l'elemento comunitario-ecclesiale cattolico che nella loro teologia costituisce l'aspetto di continuità con la prima Chiesa madre di Gerusalemme.

Dall'altra parte, l'esperienza ebreo-messianica ha offerto alla *Koinonia* una nuova visione escatologica della Chiesa e la riscoperta delle radici ebraiche della fede cristiana. Il carisma del primo annuncio tipico della *Koinonia* è stato rivisto in un'ottica più escatologica, nella ricerca della fonte dell'unità della Chiesa e del progetto divino e non più solo in una prospettiva missionaria comunemente concepita. Lavorare per l'unità

839 Si veda la nota 775.

con gli ebrei messianici significa attuare ciò che Paolo afferma nella Lettera ai Romani 9-11 e vivere concretamente il contenuto del capitolo 2 della Lettera agli Efesini. Ne consegue un nuovo slancio missionario, inteso come condivisione del mistero di Cristo, e la comprensione di Gerusalemme come luogo di riconciliazione e centro della cristianità.

Per entrambe le realtà è stata la riscoperta di una comune chiamata ad essere discepoli e testimoni di Gesù appartenenti ad uno stesso Corpo e ad una stessa Chiesa. Infatti ciò che ci unisce è l'esperienza dell'incontro con Gesù che, sotto l'azione dello Spirito Santo, ci rende partecipi del suo unico Corpo.

In questo cammino di "unità escatologica", che va oltre un semplice conoscersi, altre realtà vengono contagiate, creando così un comune sentire e una comune esigenza di superare le incomprensioni storiche ed attuali per cercare insieme una unità nell'unico Messia, aperta alle nazioni che coinvolga cristiani ed ebrei.

Infine, entrambe le comunità sono parte attiva e promotori dell'iniziativa *TJCH* e di altre singole iniziative mirate a promuovere la coscienza della necessità di riconciliazione e di unità tra gli ebrei credenti in Gesù e i gentili credenti in Gesù e nell'elaborazione di una riflessione teologica che possa giustificare tale cammino ed offrire una visibilità escatologica e missionaria di quell'unità ecclesiale alla quale siamo chiamati per volontà di Dio (cfr. Ef 3,4-6).

III.6. CONCLUSIONE DEL TERZO CAPITOLO

La comparsa del movimento ebreo-messianico ha suscitato svariate reazioni: indifferenza, accoglienza e addirittura rifiuto.

I motivi delle diverse posizioni hanno a che fare con elementi di carattere storico, politico, razziale e teologico.

Il fenomeno, comunque, è in continua evoluzione e sempre più si prende coscienza

della sua valenza teologica e delle potenzialità che possiede a livello teologico-ecumenico e perfino sociale.

Nella loro molteplicità espressiva dottrinale e liturgica, ciò che unisce le diverse chiese ebreo-messianiche è la fede in Gesù Messia e Figlio di Dio e l'attaccamento alle radici ebraiche. Gli ebrei messianici, lungi dall'essere un gruppo omogeneo, mantengono una loro indipendenza sia all'interno del movimento che in relazione alle Chiese storiche o di recente costituzione. Essi sono ebrei che hanno accolto Gesù come Messia e quindi rigettano la categoria della "conversione".

Agli ebrei messianici viene sempre più riconosciuto, per la loro posizione di *tertium datur*, il fatto di essere un ponte di unione tra gli ebrei ed i cristiani. Essi rappresentano visibilmente quell'anello mancante nella Chiesa che ricorda l'origine del cristianesimo e le sue stesse radici.

Molti autori ebreo-messianici e cristiani concordano sul fatto che questa presenza può contribuire a sanare la ferita originaria che si ebbe tra gli ebrei credenti in Gesù e i gentili credenti in Gesù.

Da parte della Chiesa cattolica, in forza della riflessione iniziata durante il Concilio Vaticano II e proseguita fino ad ora, si è rafforzato il legame teologico ed ecumenico con il popolo ebreo. Ciò che invece è nuovo e difficile da catalogare è la comparsa degli ebrei messianici, che differiscono dagli ebrei cattolici dell'*Opera di San Giacomo*, proprio per la loro piena autonomia.

A livello teologico, nonostante il processo dogmatico al loro interno rispecchi la necessità di un percorso di maturazione, si assiste ad una forte accentuazione sulla problematica escatologica, che si intreccia con la questione politico-religiosa dello Stato d'Israele.

Qui le posizioni sono svariate, ma tutte tendono a sottolineare come la comparsa degli ebrei messianici sia in relazione con la restaurazione di Israele come nazione e la sua en-

trata nel Corpo di Cristo affermata da Paolo nella Lettera ai Romani (cfr. Rm 9-11).

Il loro diventare credenti in Gesù non annulla le promesse, l'elezione e le tradizioni ebraiche, ma tutto viene rivisto alla luce di Gesù ebreo, Messia di Israele, in continuità storica con Israele. Di fatto la teologia della sostituzione viene definitivamente scalzata, sia a livello storico che teologico.

Notevole è lo sforzo di giungere ad una giustificazione teologica degli ebrei messianici e del loro posto nella Chiesa. Di certo essi avanzano riflessioni interessanti che cercano di coniugare la loro identità ebraica, e quindi partecipi della validità dell'Antica Alleanza, con la loro adesione a Cristo che li rende partecipi dell'Israele ampliato, la Chiesa, realtà escatologica frutto dell'unione dell'Israele rinnovato con i gentili. Per Israele rimane valido il legame della carne per mezzo del quale esso diventa parte del Corpo di Cristo, mentre i gentili, aderendo a Cristo per fede, diventano parte del suo Corpo e quindi partecipano dell'essere Popolo di Dio. In entrambi i casi è Gesù il vero capo sia del Popolo che del Corpo. In quest'ottica si mantiene una continuità teologica tra Israele e la Chiesa.

La Chiesa nel suo insieme, in realtà, deve essere compenetrata dalle due realtà che la compongono, a cui sono ordinati, sia Israele secondo la carne che tutte le genti: ebrei e gentili che hanno accolto Gesù come il Messia d'Israele. La Chiesa deve entrare in Israele e Israele deve entrare nella Chiesa attraverso una *circuminsessio* tipica della vita della Trinità, fondamento della vita comunitaria.

Seppur con diverse sfumature, il pensiero ebreo-messianico è tutto proteso verso la dimensione escatologica dell'unione del Messia con la sua Chiesa. Ciò avverrà con la restaurazione futura dell'intero Israele come cita Paolo nella Lettera ai Romani 11,11-15. Preparare questa unione è il compito principale degli ebrei messianici la cui ricomparsa è segno dei tempi del restauro finale.

Per il pensiero ebreo-messianico la Chiesa è composta dai credenti in Gesù, ebrei e gen-

tili. Essa è il nuovo Israele le cui radici sono il popolo di Israele in quanto la chiamata di Dio rimane irrevocabile (cfr. Rm 11,29). Pertanto tutte le genti sono indirizzate verso Israele e Israele verso la Chiesa e questa verso Gesù. Questa è la sposa per gli ebrei messianici; loro invece si considerano il resto di Israele che continua a far parte del popolo ebraico che secondo Rm 9,4 possiede «l'adozione a figli, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse». Pertanto non si concepisce la Chiesa come formata da soli gentili e che si sostituisce ad Israele il quale verrebbe escluso dal piano di Dio. Come già accennato, questa visione è racchiusa tra due affermazioni che fanno da cornice: «non tutti i discendenti di Israele sono Israele» (Rm 9,6) e «tutto Israele sarà salvato» (Rm 11,26). Al riguardo B. Berger scrive: «Non sto affermando che *tutto* Israele è una parte della Sposa [la Chiesa], e neppure che *solo* Israele è la Sposa. La Sposa consiste in Ebrei e Gentili insieme, uniti perché nutrono lo stesso primo amore verso Gesù, il Messia»⁸⁴⁰.

Tre sono, secondo Colonna, i compiti del movimento. Il primo è di ordine cristologico, in quanto gli ebrei messianici testimoniano visibilmente e in modo del tutto particolare la loro identità di ebrei credenti in Gesù ricevuta proprio a causa della loro accoglienza di Gesù come Messia. Il secondo è di carattere ecclesiologico e consiste nel porre come fulcro del cammino di unità ecclesiale la realtà delle radici ebraiche della fede che gli ebrei messianici incarnano. Infine, il terzo è di carattere escatologico in riferimento al pieno inserimento di tutto Israele nella Chiesa⁸⁴¹.

La revisione di modelli teologici che risentono della teologia della sostituzione ancora non è compiuta. Così pure rimane frammentaria e incompleta la comprensione teologico-ecclesiale del movimento degli ebrei messianici, come del resto rimane aperta la problematica della messa in pratica delle conquiste teologiche compiute dagli ebrei

⁸⁴⁰ B. e R. BERGER, *Preparate la via al Signore!*, cit., pp. 109-110.

⁸⁴¹ Cfr. C. COLONNA, *Gli Ebrei Messianici*, cit., pp. 160-165.

messianici, dalle diverse comunità ecclesiali e dallo stesso magistero cattolico.

Pur essendo il cammino agli inizi ed ancora lungo, nella pratica comune già si vedono diverse attività di comunione che purtroppo sono segnate da frammentarietà, da imprecisione, con comprensibili intemperanze e polarizzazioni a scapito di un discorso omogeneo e completo. Non di meno, tali inizi sono caratterizzati da una dimensione pionieristica e profetica per la Chiesa stessa.

Iniziative come *TJCI* ed incontri ecumenici, ai quali sempre più spesso sono invitati i teologi messianici, non faranno altro che aprire nuove dimensioni future sia per la Chiesa-le chiese, che per gli ebrei e per gli altri popoli con benefici risvolti sociali e politici.

Personalmente credo che non si possa disgiungere la ricomparsa degli ebrei messianici dalla categoria della riconciliazione e più precisamente della restaurazione dell'unità della Chiesa come segno escatologico per le genti. La domanda consiste nel sapere quale tipo di riconciliazione ci si attende.

Le riconciliazioni sono di due tipi: extra-ecclesiale ed inter-ecclesiale.

La riconciliazione extra-ecclesiale riguarda gli ebrei con gli ebrei messianici per guarire la prima ferita originaria avvenuta all'inizio del primo secolo in seno al popolo ebraico. È una ferita di ordine cristologico. La riconciliazione inter-ecclesiale riguarda invece gli ebrei messianici con gli etnico-cristiani per guarire la seconda ferita originaria avvenuta dentro la Chiesa nei primi secoli. È una ferita di ordine ecclesiologico.

Da queste due divisioni poi sono nate le seguenti divisioni dentro la Chiesa, tra la Chiesa, gli ebrei e le genti.

I compiti di riconciliazione e di restaurazione si devono muovere entro queste grandi divisioni. Da una riconciliazione tra ebrei messianici ed etnico-cristiani si deve giungere ad una riconciliazione tra ebrei e cristiani per arrivare, infine, a quella tra gli ebrei e le nazioni. Di pari passo gli ebrei messianici, in forza del loro essere parte integrante del popolo eletto, sono chiamati ad essere uno strumento di riconciliazione degli ebrei nei

riguardi della persona di Gesù di Nazaret. Gli ebrei messianici sono effettivamente, non solo un ponte ecclesiologico, ma sono pure un ponte per giungere ad Israele e per stabilire la continuità dell'Antica Alleanza con la Nuova Alleanza che già essi vivono nella loro carne.

In questo cammino è decisivo il contributo attivo dei cristiani per giungere all'unità auspicata e richiesta dallo stesso Gesù: «perché siano come noi una cosa sola» (Gv 17,22b) e perché si compia una completa restaurazione del piano divino espresso nella Lettera ai Romani 9-11: «Se infatti il loro rifiuto ha segnato la riconciliazione del mondo, quale potrà mai essere la loro riammissione, se non una risurrezione dai morti?» (Rm 11,15).

A partire dalla seconda metà del XX secolo fino ad oggi, il cammino dell'incontro ebraico-cristiano è passato «dalle vecchie tendenze proselitiche al riconoscimento dell'esistenza di un rapporto ecumenico tra i cristiani e gli ebrei»⁸⁴², e dalla questione ebraica si è giunti al riconoscimento della dimensione interna dell'ebraismo nella Chiesa in forza della continuità tra le due Alleanze e tra l'Israele biblico e l'Israele odierno. Nonostante ciò vi sono ancora delle resistenze interne alle stesse chiese, che non sono del tutto cessate, come testimoniano le recenti prese di posizione di alcuni vescovi del Medio Oriente⁸⁴³, e al mondo ebraico generalmente ostile al cristianesimo⁸⁴⁴.

Tale presa di coscienza da parte della Chiesa dell'essenzialità dell'ebraismo per la sua stessa identità è nel contempo un'indicazione di un processo che sta continuando e si allarga ad aree che vanno dal mutuo rapporto tra l'Antico e il Nuovo Testamento al modo di considerare l'ebraismo, dall'apporto ebraico nella teologia al valore della spiritualità e della liturgia, dalla realtà stessa della Chiesa all'ecumenismo e al dialogo interreligioso, dalla pastorale fino alla «presenza profetica dei cristiani d'origine ebraica nella Chiesa»⁸⁴⁵. È proprio questa presenza, unica nel suo genere, che immette nella teologia e nel cammino ecclesiale una forte dimensione escatologica con risvolti benefici per la vita vissuta nelle sue diverse espressioni e per un ampliamento della ricerca teologica.

Questa dimensione interna dell'ebraismo nella Chiesa rimane ancora oggetto di approfondite ricerche circa la sua specificità e le conseguenze che se ne devono trarre per la Chiesa, sia sul piano teologico che su quello pastorale. Tale dimensione, infatti, attualmente non si colloca più solamente come un assorbimento da parte delle Chiese

842 R. FABRIS, *L'olivo buono*, cit., pp. 74-75.

843 Cfr. CAMPAGNA PONTI E NON MURI DI PAX CHRISTI ITALIA (a cura di), *Kairós Palestina. Un momento di verità*, cit.; C. S. BUSTROS, S.M.S.P., Arcivescovo di Newton dei Greco-Melchiti, *Conferenza conclusiva del Sinodo dei Vescovi per il Medio Oriente*, cit.

844 Cfr. Gli autori ebrei citati nel primo capitolo che hanno assunto le posizioni apologetiche nei confronti del cristianesimo.

845 R. FABRIS, *L'olivo buono*, cit., p. 91.

storiche degli ebrei “convertiti” al cristianesimo, ma del costituirsi di una nuova dimensione della fede cristiana autonoma ed indipendente da parte di ebrei che vogliono rimanere tali in mezzo al loro popolo, ebrei che credono in Gesù, il Messia d’Israele. Non sono quindi da considerare ebrei convertiti, ma ebrei che sono giunti alla pienezza della loro fede ebraica. Questa è la novità e da ciò sorge la necessità di assumere l’ebreo messianico «quale *personaggio ermeneutico originario* non solo del dialogo tra ebraismo e cristianesimo, ma della stessa identità cristiana»⁸⁴⁶.

Il riconoscimento di questa nuova realtà non è ancora da tutti accolto e compreso, ma rimane pur sempre l’anticipazione dell’esito di un lavoro che va allargato ed approfondito dai teologi e dai pastori circa i fondamenti teologici e pastorali del vincolo che unisce il cristianesimo e l’ebraismo a livello della loro identità: «L’ebraismo è come un continente nuovo, sul quale i cristiani sono da poco tempo sbarcati: essi hanno sinora perlustrato solo qualche tratto della spiaggia»⁸⁴⁷.

Affrontare il discorso del fenomeno ebreo-messianico o giudeo-messianico, che negli ultimi decenni sta acquisendo visibilità e importanza a livello ecclesiale e teologico, impone un ripensamento in termini più appropriati della possibilità di una più ampia e approfondita riflessione del concetto di Chiesa, che al suo interno unisca ebrei e gentili nell’unica fede in Gesù il Messia.

Parlare oggi di Gesù da parte ebraica diventa sempre più una realtà. Le numerose opere in tal senso dimostrano come a livello teologico e divulgativo sia in atto una riappropriazione ebraica della persona di Gesù. Anche se non tutti gli studi ebraici affrontano la questione in modo scientifico e spesso con toni apologetici e preconetti tali da dividere Gesù dal Cristo, tutti giungono alla stessa conclusione: Gesù era ebreo e come tale appartiene al popolo ebraico. Per gli ebrei Gesù non è più l’innominabile o il Dio

⁸⁴⁶ F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, cit., p. 169.

⁸⁴⁷ R. FABRIS, *L’olivo buono*, cit., p. 81.

dei cristiani. Per di più oggi si può parlare di Gesù assieme, ebrei e cristiani, superando vecchi schemi di scontro⁸⁴⁸.

Rimane tuttavia ancora nel sentire comune molta strada da fare.

L’attuale interesse circa l’origine della persona di Gesù come ebreo ha portato non solo ad un maggior approfondimento ed arricchimento della cristologia, ma pure ad un ripensamento della ricerca dei primi sviluppi del cristianesimo.

I risultati di tale studio non sono privi di contraddizioni circa l’ambiente originario giudeo da dove è sorto il cristianesimo, passando da una convinzione di varietà di orientamenti del giudaismo a quella di un mondo culturale e religioso giudaico monolitico di stampo farisaico. Attualmente si è propensi a supporre che il giudaismo ai tempi di Gesù era vario e ricco di espressioni, irriducibile al solo gruppo farisaico, peraltro quest’ultimo carico di grande valore spirituale che solo in seguito diventerà normativo. Ne risulta che il cristianesimo ha le sue radici, anche se diversamente interpretate, nel mondo giudaico contemporaneo a Gesù. Pertanto la divisione tra il cristianesimo ed il giudaismo non fu repentina ed improvvisa, ma la conseguenza di un lento maturare di posizioni già insite nella persona e nella predicazione di Gesù stesso, che poi i discepoli confermarono con la loro predicazione e la conseguente strutturazione della nuova vita ecclesiale.

Furono quindi due le divisioni.

Una prima, detta *protoscisma*, avvenuta all’interno dello stesso ebraismo, tra l’incipiente giudeo-cristianesimo e giudaismo senza che vi fosse un’intenzione esplicita da parte di Gesù e dei discepoli. Una separazione, questa, avvenuta storicamente, molto probabilmente, anche se non in maniera netta e definitiva, con il martirio di Giacomo, fratello del Signore, e allo scoppio della prima guerra giudaica negli anni che vanno dal 62 al 66. Ciò non significa che il cosiddetto giudeo-cristianesimo, almeno in alcune

⁸⁴⁸ Cfr. JOSEPH RATZINGER, BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, cit., pp. 129-156, e il riferimento a rabbi J. Neusner; cfr. anche: L. SESTIERI, *50 anni del dialogo ebreo-cristiano*: http://www.nostreradici.it/50anni_dialogo.htm.

regioni dell'impero, non abbia continuato ad esistere e che le comunità cristiane alla fine del primo secolo non vivessero ancora i contrasti interni sul tema della osservanza della Legge mosaica. Appare innegabile la pluralità di orientamenti e l'esistenza di conflitti all'interno del cristianesimo del primo secolo, che peraltro non presenta ancora un preciso carattere normativo. Tuttavia a rendere il giudaismo ed il cristianesimo due religioni chiaramente distinte non fu tanto l'allontanamento progressivo delle rispettive strade, e tanto meno l'esclusione dei seguaci di Gesù dalla comunità giudaica, quanto il costituirsi dei cristiani in comunità distinte e separate per ragioni cristologiche. Secondo la maggior parte degli studiosi, non sono le strade dei giudei e dei cristiani che si dividono, ma sono soprattutto i cristiani che, di fronte alla mancata accoglienza della loro predicazione messianica e alla marcata tensione escatologica del messaggio evangelico, finiscono per separarsi dai giudei. Proprio in questa concezione del ruolo di Gesù nel disegno salvifico di Dio bisognerebbe ricercare le ragioni del primo scisma; un ruolo che ha determinato negli ebrei credenti in Gesù una diversa posizione nei confronti della Legge e dei gentili. Le comunità dei seguaci di Gesù appaiono infatti diverse dalle altre comunità giudaiche sul piano della fede, dei riti e delle pratiche. Non si può parlare di giudaismo cristiano nello stesso senso in cui si parla di giudaismo farisaico, di giudaismo sadduceo o esseno, in quanto, a parte la vicenda terrena di Gesù, l'affermazione dell'esaltazione di Gesù alla destra di Dio, della sua signoria attuale sui suoi discepoli e la nascita di una venerazione culturale della sua persona stanno ad indicare la consapevolezza dei discepoli di aver acquisito una nuova identità.

La seconda separazione tra giudeo-cristiani ed etnico-cristiani avvenne più tardi e progressivamente all'interno della stessa comunità ecclesiale. Tale divisione si consumerà non più tardi del V secolo. La problematica non era più il Cristo, ma il valore attribuito alle tradizioni giudaiche. Le preoccupazioni di ordine ecclesiale, il pericolo delle nascenti eresie e la necessità di definire dogmaticamente il credo cristiano, comportò

da parte dei pastori delle comunità cristiane una presa di posizioni ostili non solo verso gli ebrei, ma anche e soprattutto nei confronti delle tendenze giudaizzanti presenti all'interno di alcuni gruppi cristiani. D'altra parte, cercando di spiegare la ragione del legame così forte dei giudeo-cristiani alle tradizioni ebraiche, che dalla maggioranza erano considerate superate, gli studiosi moderni notano che, in genere, si trattava di gente semplice, attaccata alla tradizione biblica e alle pratiche ereditate dai padri, aliena dalla speculazione filosofico-teologica propria dell'Occidente greco-romano. Per tale motivo, a loro non fu possibile comprendere e quindi accettare la nuova terminologia teologica, anche se stabilita dai Concili, come capitò per l'*homoousios* di Nicea. La mancanza di una spiccata speculazione teologica e di una adeguata terminologia per esprimere le verità rivelate ha fatto sì che essi ricorressero, per esprimere le loro credenze, ad espressioni arcaiche non sempre felici, fino a cadere in eresie, e di conseguenza furono condannati come eretici; mentre in realtà, forse, non lo erano. I giudeo-cristiani furono presi da una specie di psicosi di minoranza⁸⁴⁹. Per conservare la loro propria specificità ed identità ebraica, non trovarono di meglio che mantenere e praticare più fortemente, che in altri tempi, il proprio patrimonio culturale e religioso. Da quel momento un ebreo che aderiva alla fede cristiana era costretto ad abbandonare la sua ebraicità; situazione che di fatto si è conservata fino alla metà del XX secolo con la nascita del movimento ebreo-messianico nel quale si ripresentano, anche se in forme diverse, le stesse problematiche delle prime comunità cristiane circa l'espressione ebraica della fede.

Lo studio delle origini del cristianesimo appura che gli ebrei messianici odierni non sono una novità nella Chiesa, ma hanno una radice storica e teologica che li legittimano. Il fenomeno ebreo-messianico è una ricomparsa dell'elemento ebraico che di

⁸⁴⁹ Cfr. I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV secolo*, cit., p. 48.

fatto non è mai scomparso dalla Chiesa, solo che ora viene vissuto e teorizzato nella sua esperienza ebraica. L'ebreo messianico è infatti «nella sua carne e nel suo spirito, il testimone storico, non astratto e non ambiguo, di questa intrinseca continuità, non ideale ma storica, tra Israele e la Chiesa. Prima o poi è necessario che esca finalmente dalle catacombe e venga alla luce questo fratello emarginato e tenuto in esilio sia dal suo popolo sia dalla sua chiesa. Di lui regolarmente si tace quando i due gruppi, ebrei e cristiani, dialogano ufficialmente, facendo vista di essere perfettamente e tranquillamente indipendenti l'uno dall'altro»⁸⁵⁰. A tutt'oggi gli ebrei messianici mantengono con la Chiesa cattolica solo contatti informali.

Da parte messianica sorgono riflessioni che implicano da una parte, una revisione del concetto di Chiesa, intesa come Corpo di Cristo in relazione al popolo ebraico, e dall'altra, chiamano in causa i dogmi tradizionali ebraici, come l'obbedienza alla *Torah* e l'unità tra ebrei e gentili. In questo senso la sinagoga messianica è un vero laboratorio di scoperte⁸⁵¹. Nel contempo si fa strada la convinzione, sia da parte messianica che cristiana, che gli ebrei messianici siano il “ponte ecclesiologico” tra la Chiesa ed Israele, *un tertium datur*, indispensabile affinché la *ecclesia* possa essere pienamente e veramente se stessa.

Il fenomeno degli ebrei messianici, anche se a prima vista si potrebbe catalogare come una nuova corrente di risveglio evangelico, di fatto pone alcuni interrogativi ben più impegnativi ed ai quali attualmente mancano risposte esaustive o ai quali non si sa rispondere o comunque non sono stati ancora oggetto di una seria analisi. Nel prossimo futuro, sicuramente, sia per il lavoro di ricerca teologica che per le implicazioni ecclesiali che tale fenomeno comporta, l'esistenza degli ebrei messianici diverrà un nodo teologico di interesse. Intanto bisogna affidarsi a quei isolati e talvolta timidi ed incompleti tentativi di studio che stanno apparendo all'orizzonte teologico ed ecclesiale. Allo stato attuale dei

850 F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme*, cit., pp. 169-170.

851 Cfr. D.J. RUDOLPH, *Messianic Jews and Christian Theology*, cit., p. 83.

fatti, di fronte al fenomeno ebreo-messianico, ci si trova comunque disorientati, impreparati, anche se positivamente meravigliati, e non esistono ancora proposte concrete per un loro riconosciuto inserimento, a pieno titolo, nella Chiesa e nel mondo ebraico.

Dopo anni di esperienza con gli ebrei messianici, in particolare con la comunità *The Community of the Firstborn of the Lamb* di Ein Kerem, Gerusalemme, posso constatare la validità del cammino di unità e le difficoltà che ancora permangono. Per un anno intero due fratelli della *Koinonia Giovanni Battista* hanno condiviso in tutto la vita della comunità messianica in una intensa esperienza comunitaria. Partecipare alla vita ebraica ha permesso di intravedere il loro profondo attaccamento all'ebraicità intesa come il vincolo di legame con Gesù ebreo. Anche se aperti alla fede e alla riflessione teologica, la loro forte impronta etnica ha demarcato ogni cosa, diventando essa oggetto formale dell'interpretazione biblica e teologica. Pur non assolutizzando le tradizioni ebraiche e aperti al loro superamento, il loro essere ebrei non è disgiungibile dal loro essere credenti in Gesù. Ciò ha permesso a noi cristiani di comprendere il forte attaccamento del popolo ebraico alle tradizioni e alla terra di Israele, vissuto in chiave religiosa ed escatologica. L'esperienza di Gesù Messia è la chiave della loro esperienza religiosa, un Gesù escatologico, mediatore e realizzatore delle promesse bibliche e del disegno di unità del Padre. La tensione verso il compimento escatologico dell'unità del Corpo di Cristo è la forza della loro spiritualità e la prospettiva attraverso la quale interpretano le Scritture, ritenute unica fonte di rivelazione. In questo percorso la vicinanza di noi cattolici, ha dato agli ebrei messianici la possibilità di confrontarsi con la dottrina cattolica, la dimensione ecclesiale e la scoperta dell'unità storica tra la Chiesa madre di Gerusalemme e la Chiesa attuale.

Rimane molto cammino da fare e non sono chiari tutti i passi da seguire. Si procede intanto con periodici incontri di comunione e di preghiera, cercando di rafforzare i legami di amicizia e di comprensione della particolarità dell'altro come elemento complementare e presupposto necessario al “mio essere Chiesa”. È un cammino che entrambe le re-

altà, pur rimanendo fedeli al proprio carisma ed alla propria appartenenza confessionale, considerano un piccolo segno che sa di profezia.

Lungo il cammino ci sono stati pure momenti di incompiutezza legati alle differenti sensibilità e visioni ecclesiali. Ma il perseverare in ciò che unisce ha permesso, a loro, di accogliere il valore degli elementi dottrinali extra-biblici, quali concetti e argomentazioni legate ad una elaborazione teologica occidentale, avvicinandoli alla Chiesa cattolica, e, a noi, di rafforzare la visione escatologica circa l'unità tra ebrei e cristiani nell'unico disegno di Dio. Gli "incontri liturgici" comuni hanno poi rafforzato la convinzione, seppure nella distinzione, che non ci può essere una vera celebrazione che non sia biblica ed anamnetica e che, attraverso il perdono, passa la riconciliazione tra ebrei e cristiani. Il nostro punto d'incontro è l'esperienza di Gesù Messia Risorto e la convinzione di una comune chiamata a ricucire lo strappo originario e a preparare la Sposa di Cristo, docili all'azione dello Spirito Santo, vero protagonista dell'unità della Chiesa⁸⁵². Per la *Koinonia* ciò s'identifica con la missione di Giovanni Battista.

Se questa è l'esperienza di un cammino comunitario, sul tappeto rimangono alcuni problemi aperti che esigono risposte teologiche e pastorali.

In primo luogo, la domanda fondamentale verte su quale valore teologico abbiano gli ebrei messianici.

Certamente un fatto storico del genere, cioè ebrei che rimangono tali e credono in Gesù il Messia, ha un valore teologico che deve essere indagato. Essi non solo danno una continuità visibile della validità dell'Antica Alleanza, ma diventano l'anello ineludibile del legame tra l'Antica Alleanza e la Nuova Alleanza. Essi mostrano nella loro carne l'unità intrinseca della Chiesa con l'ebraismo, considerato come la radice del cristianesimo. In questa ottica viene riaffermata con forza la validità dell'Alleanza mosaica, un'alleanza

852 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ut unum sint* (25 maggio 1995) 100, 102, in *AAS* 87 (1995), pp. 980-982; IDEM, Lettera apostolica *Tertio Millennio Adveniente* (10 novembre 1994) 34, in *AAS* 87 (1995), pp. 26-27.

che necessita di un compimento, non di una rottura. Certamente ciò pone il problema del valore delle tradizioni ebraiche in rapporto alla fede. È necessario per gli ebrei che accolgono Gesù sottostare alla *Torah*? È la problematica paolina del rapporto tra fede e opere. La soluzione, se a livello teoretico è chiara, cioè si è salvati per grazia e la stessa osservanza della Legge è per grazia, a livello pratico rimane problematica. In più, per quale motivo bisogna sottostare alle tradizioni ebraiche? Per motivi etnici o per motivi evangelizzatori in modo da conquistare gli ebrei alla fede in Gesù? Per motivi soteriologici o in forza della carità come indicato da Paolo nella Prima lettera ai Corinzi?⁸⁵³

In secondo luogo si pone il problema del valore ecclesiologico degli ebrei messianici.

La loro presenza davvero ci riporta all'origine della Chiesa madre di Gerusalemme? Se non ci fossero, mancherebbe qualcosa alla Chiesa? Sono essi alla stregua di altri popoli o hanno un valore particolare in quanto ebrei e primogeniti? Se in Cristo non c'è più giudeo o greco, che senso ha attribuire loro un valore essenziale a livello ecclesiologico? Sono essi davvero un *tertium datur*, un ponte tra la Chiesa e gli ebrei?

A molte delle sopra riportate domande ho cercato di dare una risposta nel corso del lavoro, risposta, che rimane comunque incipiente e provvisoria, orientativa di ulteriori ricerche in attesa di un auspicato pronunciamento autorevole della Chiesa.

Indubbiamente gli ebrei messianici possono essere un tentativo concreto di unità per ricucire lo strappo originario all'interno della Chiesa e per ricucire lo strappo all'interno del popolo ebraico. Essi sono un tentativo per mostrare il valore della riconciliazione della fede in Gesù ed un modello per il dialogo ecumenico e interreligioso. La loro presenza ci aiuta a riscoprire il mistero della Chiesa formata da credenti in Gesù, ebrei e gentili, il vero Nuovo Israele, al quale sono ordinati sia l'intero popolo d'Israele che tutte le genti. Lavorare per questa unità è mettere in atto il disegno escatologico di Dio.

853 Cfr. 1 Cor 13.

Nella loro autonomia, più degli altri gruppi di ebrei assorbiti dalle Chiese storiche, gli ebrei messianici ci aiutano a riscoprire l'essenza della Chiesa e a vivere il mistero dell'unità riconciliata per mezzo di Gesù come descritto nella Lettera agli Efesini. Una loro assenza di fatto priverebbe la Chiesa di una sua essenziale e necessaria espressione visibile. Ma non solo, gli ebrei messianici, meglio di altri, immettono nella Chiesa una tensione escatologica, connotata di urgenza, che aiuta la Chiesa intera a focalizzare la sua missione verso il compimento del disegno del Padre.

Si pone quindi la necessità di un incontro teologico tra gli ebrei messianici ed i cristiani per approfondire, da entrambi i punti di vista, le tematiche fondamentali della nostra fede: la persona di Gesù il Cristo, la realtà della Chiesa e il cammino escatologico nel quale radunare tutte le genti.

Le domande sopra esposte non hanno ancora trovato risposte esaurienti, ma non possono rimanere eluse da una ricerca teologica attenta al tema in questione per le implicazioni teologiche, sociali e politiche che esso comporta.

Alla luce delle problematiche citate, infine, è lecito chiedersi se sia valido sostenere una teologia della sostituzione o riproporla in chiave antiebraica? Ciò non significherebbe forse venire meno alle radici storiche della fede cristiana con il rischio di astoricizzare la salvezza?

Se a livello teologico ed ecumenico ufficiale il cammino è agli inizi ed ancora lungo, nella pratica comune già si vedono diverse attività di comunione che, purtroppo, risentono di frammentarietà, di imprecisione, con comprensibili intemperanze e polarizzazioni a scapito di un discorso omogeneo e completo. Non di meno, tali inizi sono caratterizzati da una dimensione pionieristica e profetica per la Chiesa stessa. La Chiesa cattolica, in forza della sua universalità e del suo impianto dottrinale-teologico e liturgico, in questo percorso, sembra essere la più adeguata per comprendere ed accogliere queste nuove istanze nel loro spirito autentico e per superare la distanza che la dottrina

e la pratica degli ebrei messianici provoca a causa della conservazione, per motivi etnici, di tradizioni ebraiche.

Per la mia personale esperienza posso constatare la validità dei contatti ravvicinati con il mondo ebreo-messianico. Come cattolico posso offrire una garanzia di continuità con la Chiesa delle origini, una universalità della fede, ed un impianto dottrinale assodato; tutti aspetti che sono necessari agli ebrei messianici per il loro sviluppo. Viceversa, essi mi offrono un incontro esistenziale con il mondo ebraico, un innesto nella matrice ebraica della fede, una visione sapienziale ed una urgenza escatologica della storia della salvezza con una concentrazione fortemente cristologica-esperienziale-carismatica della fede.

Di fatto rimane ardua ogni forma di convivenza e come comunità stiamo cercando forme visibili di comunione dove si rispecchino le due componenti, ebraica e gentile, della Chiesa. In questo tentativo si rivivono le stesse problematiche della Chiesa antica: da una parte una visione troppo etnica della fede e dall'altra una universalità che oscura la particolarità. Permane una certa paura di fondo di perdere la propria identità, specialmente da parte ebraica, e soprattutto, la mancanza di ricezione dei rispettivi ambienti ecclesiali e culturali rendono il cammino in salita. Nonostante ciò, prevale il desiderio di aderire ad un progetto di unità, come ad un piccolo granello di senapa che a suo tempo germoglierà e darà riparo.

L'immagine biblica dell'olivo nel quale è stato innestato l'oleastro, così come riportata dalla Lettera ai Romani, rimane l'immagine del mistero di Dio che richiede visibilità ecclesiale e teologica.

«Quando Israele comprenderà quanto bisogno esso abbia di Gesù di Nazaret per essere se stesso (cf. *At* 2,37-39; 3,26; 13,23-41; 26,22-23; ecc.), e quando la chiesa cristiana comprenderà quanto bisogno abbia di Israele (sia di quello guideocristiano sia dell'altro) per essere se stessa, e i due fratelli si riconosceranno (cf. *Gen* 45,1-15), e piangendo si abbracceranno (cf. *Gen* 33,1-11), allora si riunificheranno le membra divise dell'unico Corpo

del Messia (cf. *1Cor* 11,28-34) e dell'unica Sposa del Signore (cf. *Ez* 37,15-28). Allora i due fratelli (Israele e la chiesa madre), e tutte le sorelle separate (le chiese cristiane) (cf. *Ez* 16,59-63), celebreranno e benediranno insieme Gesù, l'ultimo Davide, colui che, in maniera differente e, in certo modo, nascosta a entrambi, era sempre stato l'unico pastore degli uni e degli altri (*Gv* 10,16; *Ger* 23,1-8; 31,10-12; *Ez* 34; *Mi* 2,12-13; ecc.)⁸⁵⁴.

**TOWARD JERUSALEM COUNCIL II
ORIGINAL DECLARATION**

This declaration was drawn up during the first two meetings in 1996 of what became the Executive Committee. It bears traces of the original idea to name the initiative "Jerusalem Council II" before the decision to add the word "Toward".

Jerusalem Council II is a vision to repair and heal the breach between Jewish and Gentile believers in *Yeshua* (Jesus) dating from the first centuries of the Church, and to do so (primarily) through humility, prayer and repentance. In order to achieve this reconciliation, a gathering of cross-denominational representatives, both Gentile and Jewish, from around the world will convene in Jerusalem, the city of our King, to pray for and affirm the specific goals put forth in this document. *Toward Jerusalem Council II* is, first of all, a movement of prayer. Before convening in Jerusalem, smaller prayer journeys to prepare the way will have taken place.

WHO: Prayer representatives of the Gentile Christian Community and the Messianic Jewish Community. These representatives should be builder-leaders in various communities who practice a life of prayer.

WHAT: *Jerusalem Council II* is based on:

Acts 15 – The Council

Acts 21:17-26 – The Messianic Jewish View

Romans 11:29 – The Irrevocable Call To Israel

Romans 11:11-24 – Israel's Acceptance – Life From the Dead

II Corinthians 5:18-19 – Reconciliation

Ephesians 2:11-16 – One New Man

Toward Jerusalem Council II is a meeting of Gentile Christian and Messianic Jewish leaders to foster these goals to:

1. Recognize the schism between Jewish and Gentile brethren created by the early Church, especially culminating in the decrees of the Nicene Council II. Repair and heal this breach through humility, repentance, prayer and intercessory representation on the part of both Gentile Christians and Messianic Jews, including prayer for the recanting and rescinding of the anti-Messianic Jewish decrees which declared that Messianic Jewish communities had no right to exist. These decrees have hovered over the Body of Messiah for at least sixteen centuries.
2. Pray to be reconciled in heart and to call for all true believers to affirm the reality of our reconciliation as one new man. Recognize that true reconciliation is not the result of diluting one's identity, but is the miracle of breaking down the wall of partition through the Blood of the Messiah so that the two identifiable groups can become one new man (Ephesians 2).
3. Understand the Jewish roots of Christianity. The Bible is essentially a Jewish book written primarily by Jews, and the Jewish people were entrusted with the oracles of God with which the world is to be blessed. Jesus was Jewish, all of His first disciples and apostles were Jews, and the first congregations of believers were all Jewish. Jews and Gentiles alike who turn their hearts toward God are turning toward the LORD God of Israel, "Who was, and Who is, and Who is to come" – "the same yesterday, today, and forever". Because our faith has its roots in the Jewish people, anti-Semitism is a most heinous sin to be repudiated by all Christian people.
4. Recognize the sacrificial, loving effort of true believers from among the Gentiles to share the Good News of the Messiah with the Jewish people. We, as Messianic

- Jews, are called on to repent of sinful attitudes and actions, of pride, arrogance, fear and isolation toward the rest of the Body of the Messiah. We must pray for the integrity, stability, restoration and evangelistic progress of the Church. We also are called to repudiate decisions taken since the days of the Apostles to direct the Jewish community away from faith in the Messiah *Yeshua*.
5. Encourage Gentile Christians as individual believers and as churches to recognize and to grieve over the Church's sins against Jewish believers in Jesus: (1) for all forms of "replacement" teaching that treated the first covenant as obsolete and discarded due to Jewish rejection of Jesus as Messiah, and that saw the (Gentile) Church as replacing Israel and inheriting Israel's promises in her place; thus not taking seriously the scriptural promise of Romans 11:29, that "The gifts and the call of God are irrevocable"; (2) for the rejection and suppression of any Jewish expression of faith in *Yeshua*, and for all requirements that Jews believing in *Yeshua* should repudiate their Jewish identity and all their Jewish practices; (3) for the seeds of Church division that were sown by the repudiation of the community of Jewish believers in *Yeshua* and its denial of the "one new man" of Ephesians 2.
 6. Understand and appreciate the validity of the Messianic Jewish community.
 - A. That God is once again doing a great work among our Jewish brethren for the salvation and redemption of Israel.
 - B. That Jews who turn to the Messiah are free to and encouraged to remain distinctly Jewish in accord with the apostolic Jewish life pattern – including the circumcision of their sons as well as walking according to the pattern of Jewish life as is rightly applicable in the New Covenant.
 - C. Our Gentile brethren are called upon to affirm and pray for the doctrinal and moral integrity, stability and the evangelistic progress of the Messianic Jewish

community. Gentile brethren are called to take up the imperative of intercession and support for the salvation of Israel.

7. Pray for and call for the Church to affirm a declaration(s) similar to that of Acts 15 whereby Jews who follow Jesus would be affirmed in their continued Jewish life and calling within the context of Scriptural norms.

WHEN: To Be Announced

WHERE: Jerusalem, Israel

WHY: Because God should be honored in the reconciling work of His Son through the reuniting of Jewish and Gentile followers of *Yeshua*. This schism between Jew and Gentile was the original split in the Body of Messiah, and became the root for all further divisions in the Church throughout the centuries. The ultimate purpose in unifying the Body is to bring about the fulfillment of the promise of Romans 11:11-15, which speaks of reconciling the world to the glory of God.

How: By God's grace, the listed members of our executive and steering committee will coordinate the gathering of the leadership of both communities.

PERSPECTIVE

We are encouraged by the efforts resulting from Jewish and Christian dialogue whereby Church leaders have called for Church repentance for all expression of anti-Semitism, for contempt for the Jewish people, for the cultivation of that contempt by preachers and theologians through many centuries, and for the spreading of all calumnious myths about the Jews that provoked persecution, violence, bloodshed and pogroms; which prepared the way for the ultimate horror of the *Shoah*. We affirm the calls for repentance

that have gone forth with regard to the error of distorting the Scripture by not seeking its meaning in its original Hebraic context. *Toward Jerusalem Council II* deals with a different and related issue which is a significant root of these other great concerns. This root is the repudiation of the community of Jewish believers in *Yeshua*.

Toward Jerusalem Council II may be tapping into the mystery of the ages declared by the Apostle Paul in Ephesians chapter 3. Through *Yeshua*, the Gentiles are fellow heirs (not exclusive heirs) and fellow partakers of the promise in *Yeshua* with the believing remnant of Israel. This revealed mystery, which is the manifold wisdom of God, is to be made known through the Church to the rulers and authorities in the heavenlies in accordance with the eternal purpose which God carried out in Messiah *Yeshua*, our Lord.

Toward Jerusalem Council II may result in a major thrust in evangelism. Although the Apostle Paul had planted a number of believing congregations before his visit to Jerusalem in Acts 15, it was after the declaration of the original Jerusalem Council that God opened wide the floodgates of Gentile evangelism for Paul and his companions. Because of the Jerusalem Council decision, he was able to preach liberty in the Gospel, putting to rest the idea that Gentiles had to become proselytes to Judaism before attaining acceptance in the Body of Messiah. In like manner, God may mirror the first Jerusalem Council and open up the floodgates of evangelism into the Jewish community worldwide and to the nations.

This proposition is so exciting because of what Paul recorded in Romans 11 – what will Israel's acceptance be "but life from the dead" – something far greater than riches for the Gentiles and the reconciliation of the world.

TOWARD JERUSALEM COUNCIL II
THE GENTILE RESPONSE

This statement was drawn up by the Gentile Christian members of the Executive Committee in the year 2000 when the initiative was re-launched after a period of setbacks and inactivity. It was realized that the original declaration was in effect a plea to the Churches from the Messianic believers that called for a Gentile response.

As Gentile Christians, drawn from the Christian Churches and communities of the nations, we hear the heart-cry for recognition and fellowship from our Messianic Jewish brethren, as Jews who have come to faith in Jesus as Lord, Savior and the Messiah of Israel, and who seek to live this faith in communities whose worship, teaching and lifestyle are distinctively Jewish.

We receive and identify with the vision that one day there will be a Second Council of Jerusalem at which the leadership of the Church of the nations (*Ecclesia ex gentibus*) will recognize and enter into full fellowship with the resurrected Church of the circumcision (*Ecclesia ex judaeis*), annulling all decrees and legislation against the Jewish expression of the Church.

We affirm afresh the New Testament vision of Ephesians 2, that the Church is formed as one new man by the reconciliation of Jew and Gentile in one body through the cross.

We recognize that for such a Council to take place, all the Gentile Churches and traditions must be led by the Holy Spirit into a process of prayer and purification, in which there would be a growing repentance for:

- All preaching and teaching that God has revoked the covenant with Israel thus denying the teaching of Romans 11:29.
- All enforced assimilation of Jewish believers into Gentile communities, culture and ways of thought.
- All forms of anti-Semitism.

We believe that this reconciliation of Jewish and Gentile believers in Christ will be a fulfillment of the prayer of Jesus in John 17:21 and that it will add a new dynamic for unity between the Gentile believers. We confidently hope that this work of reconciliation will unleash a great wave of evangelism and the restoration of justice among the divided peoples of the world.

We accept the invitation of our Jewish brothers to work for the realization of this vision of reconciliation in Christ, and we commit ourselves to spread this vision in all the Christian Churches and communities of the nations.

October 25, 2000

Dallas, Texas

TOWARD JERUSALEM COUNCIL II
VISION STATEMENT

This Vision Statement was drawn up in 2002 and approved by the Executive Committee.

Toward Jerusalem Council II is an initiative of repentance and reconciliation between the Jewish and Gentile segments of the Church. The vision is that one day there will be a second Council of Jerusalem that will be, in an important respect, the inverse of the first Council described in Acts 15. Whereas the first Council was made up of Jewish believers in *Yeshua* (Jesus), who decided not to impose on the Gentiles the requirements of the Jewish law, so the second Council would be made up of Gentile church leaders, who would recognize and welcome the Jewish believers in *Yeshua* without requiring them to abandon their Jewish identity and practice.

The initiative is led by an Executive Committee of fourteen leaders, seven Jewish and seven Gentile, while both, the Jewish and Gentile members being broadly representative of the different international movements and churches, historic and modern that confess *Yeshua* as Lord and Savior. The committee members offer themselves as servants of this vision:

To make known to church leaders and Christian scholars the restoration of the Jewish segments of the church (the Church of the circumcision).

To foster repentance for the sins of Gentile Christians and the Christian Church against the Jewish people, especially for the suppression of the corporate Jewish witness to *Yeshua*, the Messiah.

To foster intercession for all the churches of the nations to abandon all forms of replacement teaching concerning the calling and election of Israel and to recognize the place of the Jew in the Body of Messiah.

To encourage the Messianic Jewish community in and out of Israel to enter into this vision of reconciliation and restoration and thereby fostering unity among the different streams and organizations within the Messianic Jewish Movement.

The Executive Committee will seek to do everything possible to forward a convocation of a second Council of Jerusalem. This can only happen under the special leading of the Holy Spirit. Only the Holy Spirit can show us how a Council recognized by all churches, denominations and movements can be possible.

Within this process toward a second Council of Jerusalem there would be a gathering in Jerusalem as representative of churches/denominations and continents as possible for the purpose of issuing a call to the whole Christian world for the recognition of the Church of the circumcision at a second Council of Jerusalem.

We are doing this so that God may be honored in the reconciling work of His Son through the healing of the original schism in the Body of Christ, that between the Jewish and the Gentile components.

The ultimate purpose in unifying the Body and restoring the Jewish believers to their rightful place is the hastening of the coming of the Lord *Yeshua* in glory and the full accomplishment of His work of redemption in the Kingdom of God.

If their rejection means the reconciliation of the world, what will their acceptance mean but life from the dead? (Rom. 11:15)

FONTI BIBLICHE

La Sacra Bibbia, testo della edizione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana, Unione editori e librai cattolici italiani, Roma 2003¹⁶.

TOB. *La Bibbia da studio*, edizione integrale Elle Di Ci, Leumann (TO) 1998.

Nuovo Testamento. Greco-Latino-Italiano. Testo greco di Nestle-Aland. Traduzione inter-lineare di Alberto Bigarelli. Testo latino della Vulgata Clementina. Testo italiano della Nuovissima versione della Bibbia, BERETTA P. (a cura di), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999².

FONTI MAGISTERIALI

BENEDETTO XVI, Omelia nella solennità della Epifania del Signore: *Epifania, mistero di luce per Israele e per i pagani* (6 gennaio 2006), in *AAS* 98 (2006), pp. 32-35.

BENEDETTO XVI, *Discorso al Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede* (9 gennaio 2006), in *AAS* 98 (2006), pp. 121-128.

BENEDETTO XVI, *Discorso al dottor Riccardo Di Segni, Rabbino Capo di Roma* (16 gennaio 2006), in *L'Osservatore Romano* (16-17 gennaio 2006), p. 4.

BENEDETTO XVI, *Discorso ai membri dell' "American Jewish Committee"* (16 marzo 2006): http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20060316_jewish-committee_it.html.

BENEDETTO XVI, *Discorso nella visita al campo di Auschwitz* (28 maggio 2006), in *AAS* 98 (2006), pp. 480-484.

BENEDETTO XVI, Udienza generale del 31 maggio 2006: *Non dimentichi l'odierna umanità Auschwitz*: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060531_it.html.

BENEDETTO XVI, Udienza generale del 28 giugno 2006: *Un legame inscindibile unisce il cristianesimo e la religione ebraica*: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060628_it.html.

- BENEDETTO XVI, *Incontro con i rappresentanti della comunità ebraica*, Sinagoga di Park East, New York (18 aprile 2008), in *AAS* 100 (2008), pp. 339-343.
- BENEDETTO XVI, *Discorso alla Delegazione dell' "International Jewish Committee on Interreligious Consultations"*, Sala dei Papi (30 ottobre 2008), in *AAS* 100 (2008), pp. 794-795.
- BENEDETTO XVI, *Discorso durante la cerimonia di benvenuto*, Aeroporto internazionale Ben Gurion - Tel Aviv (11 maggio 2009), in *AAS* 101 (2009), pp. 515-517.
- BENEDETTO XVI, *Discorso durante la visita al Mausoleo di Yad Vashem*, Gerusalemme (11 maggio 2009), in *AAS* 101 (2009), pp. 518-520.
- BENEDETTO XVI, *Discorso durante la visita al Gran Rabbinate durante il pellegrinaggio del Santo Padre in Terra Santa (8-15 maggio 2009)*, Centro Hechal Shlomo - Gerusalemme (12 maggio 2009), in *AAS* 101 (2009), pp. 522-523.
- BENEDETTO XVI, *Discorso in visita alla comunità ebraica di Roma* (17 gennaio 2010), in *AAS* 102 (2010), pp. 100-106.
- Catechismo della Chiesa cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1992.
- COMMISSIONE MISTA CATTOLICO-ROMANA ED EVANGELICO-LUTERANA, *L'unità davanti a noi*, in *EO* I, EDB, Bologna 1986, 1615.
- COMMISSIONE PER I RAPPORTI RELIGIOSI CON L'EBRAISMO, *Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della dichiarazione conciliare "Nostra Aetate", n. 4* (1 dicembre 1974), in *EV* V, EDB, Bologna 1982, 772-793.
- COMMISSIONE PER I RAPPORTI RELIGIOSI CON L'EBRAISMO, *Note sul corretto modo di presentare gli ebrei e l'ebraismo nella predicazione e nella catechesi nella Chiesa cattolica romana* (24 giugno 1985), in *EV* IX, EDB, Bologna 1987, 1615-1658.
- COMMISSIONE PER I RAPPORTI RELIGIOSI CON L'EBRAISMO, *Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoah* (16 marzo 1998), in *EV* XVII, EDB, Bologna 2000, 520-550.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni riguardanti la cristologia* (1979), in *Documenti (1969-2004)*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006², pp. 164-193.

- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia, cristologia, antropologia* (1981), in *Documenti (1969-2004)*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006², pp. 194-217.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La coscienza che Gesù aveva di se stesso e della sua missione* (1985), in *Documenti (1969-2004)*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006², pp. 333-352.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni sulla teologia della Redenzione* (1995), in *EV* XIV, EDB, Bologna 1997, 1830-2014.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il Cristianesimo e le religioni* (1997), in *La Civiltà Cattolica* 148 (1997), pp. 146-187.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, LEV, Città del Vaticano 2000.
- COMMISSIONE TEOLOGICO-STORICA DEL GRANDE GIUBILEO DELL'ANNO 2000, *Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano. Colloquio intra-ecclesiale, Atti del Simposio teologico-storico. (Città del Vaticano, 30 ottobre - 1 novembre 1997)*, LEV, Città del Vaticano 2000.
- CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* (21 novembre 1964), in *EVI*, EDB, Bologna 1981¹², 284-445.
- CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Dichiarazione conciliare sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane *Nostra Aetate* (28 ottobre 1965), in *EV* I, EDB, Bologna 1981¹², 853-871.
- CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione *Dei Verbum* (18 novembre 1965), in *EVI*, EDB, Bologna 1981¹², 872-911.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione* (28 maggio 1992), in *AAS* 85 (1993), pp. 838-850.
- GIOVANNI PAOLO II, *Discorso agli esponenti delle organizzazioni ebraiche* (12 marzo 1979), in *SESTIERI L. - CERETI G., Le chiese cristiane e l'ebraismo (1947-1982)*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1983, pp. 286-289.

GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica sulla città di Gerusalemme *Redemptionis anno* (20 aprile 1984), in *AAS* 76 (1984), pp. 625-629.

GIOVANNI PAOLO II, *Incontro con la comunità ebraica nella sinagoga della città di Roma* (13 aprile 1986), in *AAS* 78 (1986), pp. 117-123.

GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai rappresentanti delle comunità ebraiche giunti a Roma per il Concerto commemorativo della "Shoah"*, (7 aprile 1994): http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1994/april/documents/hf_jp-ii_spe_19940407_concerto-shoah_it.html.

GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Tertio Millennio Adveniente* (10 novembre 1994), in *AAS* 87 (1995), pp. 5-41.

GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ut unum sint* (25 maggio 1995), in *AAS* 87 (1995), pp. 921-982.

GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Colloquio intra-ecclesiale sulle "Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano"* (31 ottobre 1997), in *Il Regno - Documenti* 21 (1997), p. 686.

GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione *Fides et ratio* (14 settembre 1998), in *AAS* 91 (1999), pp. 5-89.

GIOVANNI PAOLO II, Udienza generale del 28 aprile 1999: *Il dialogo con gli ebrei*: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_28041999_it.html.

GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla delegazione del "World Jewish Congress"* (22 maggio 2003): http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2003/may/documents/hf_jp-ii_spe_20030522_world-jewish-congress_it.html.

GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Ecclesia in Europa* (28 giugno 2003), in *AAS* 95 (2003), pp. 649-719.

GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai membri dell'"American Jewish Committee"* (5 febbraio 2004): http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2004/february/documents/hf_jp-ii_spe_20040205_jewish-committee_it.html.

PAOLO VI, Esortazione apostolica *Nobis in animo* (25 marzo 1974), in *AAS* 56 (1974) pp. 177-188.

PIO XI, Lettera enciclica *Mit brennender Sorge* (14 marzo 1937), in *AAS* 29 (1937), pp. 145-167.

PIO XI, *A propos de l'antisémitisme. Pélerinage de la Radio catholique belge*, in *La Documentation catholique* 39 (1938), pp. 1459-1462.

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (15 aprile 1993), LEV, Città del Vaticano 1993.

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (24 maggio 2001), LEV, Città del Vaticano 2002.

SUPREMA SACRA CONGREGATIO S. OFFICII, *Decretum de Consociatione Vulgo, «Amici Israel» abolenda*, in *AAS* 20 (1928), pp. 103-104.

FONTI DELL'EPOCA PATRISTICA

AGOSTINO, *Epistula CXLIX*, in GOLDBACHER A. (a cura di), *S. Aureli Augustini Hipponensis Episcopi Epistulae*. Pars III: *Ep. CXXIV-CLXXXIV A.* (CSEL 44), Tempsky-Freytag, Vindobonae-Lipsiae 1904, pp. 348-380.

AMBROGIO, *Epistula LXVIII*, in FALLER O. - ZELZER M. (a cura di), *Sancti Ambrosii Opera*. Pars X: *Epistulae et Acta. Tom. II: Epistularum Libri VII-VIII* (CSEL 82/2), Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae 1990, pp. 178-192.

AMBROGIO, *Epistulae LXIII, LXVIII, LXVI: De Lege*, in FALLER O. - ZELZER M. (a cura di), *Sancti Ambrosii Opera*. Pars X: *Epistulae et Acta. Tom. II: Epistularum Libri VII-VIII* (CSEL 82/2), Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae 1990, pp. 142-148, 149-155, 160-164.

AMBROGIO, *Explanatio Psalmi XXXIX*, in PETSCHENIG M. - ZELZER M. (a cura di), *Sancti Ambrosii Opera*. Pars VI: *Explanatio Psalmorum XII* (CSEL 64), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vindobonae 1999, pp. 214-230.

Ascensione di Isaia profeta, versione etiopica, in NORELLI E. (a cura di), *Ascensio Isaiae. Textus* (CCSA 7), Brepols, Turnhout, 1995, 44-129.

CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catecheses illuminandorum XVIII*, in REISCHL W. C. - RUPP J. (a cura di), *Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia*, II vol., Lentner, München 1860 (rist. anast. Georg Olms, Hildesheim 1967), pp. 298-343; ed. italiana: QUACQUARELLI A. (a cura di), *Cirillo e Giovanni di Gerusalemme. Le catechesi ai misteri*, Città Nuova, Roma 1977, pp. 23-51.

CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catecheses mystagogicae I*, in PIÉDAGNEL A. - PARIS P., *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques* (SChr 126 bis), Cerf, Paris 1982, pp. 82-103; ed. italiana: QUACQUARELLI A. (a cura di), *Cirillo e Giovanni di Gerusalemme. Le catechesi ai misteri*, Città Nuova, Roma 1977, pp. 53-60.

CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catecheses illuminandorum IV*, in Reischl W. C. - Rupp J. (a cura di), *Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia*, I vol., Lentner, München 1848 (rist. anast. Georg Olms, Hildesheim 1967), pp. 88-133.

CLEMENTE ROMANO, *Epistula ad Corinthios 24-25*, in JAUBERT A. (a cura di), *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens* (SChr 167), Cerf, Paris 1971.

CONCILIO DI ELVIRA (Concilium Eliberritanum), in MARTINEZ DIEZ G. - RODRIGUEZ F., *La Colección Canónica Hispana*, IV vol.: *Concilios Galos. Concilios Hispanos: primera parte* (Monumenta Hispaniae Sacra. Serie Canónica 4), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1984, pp. 233-268.

CONCILIO DI ARLES I (Concilium Arelatense Primum), in MARTINEZ DIEZ G. - RODRIGUEZ F., *La Colección Canónica Hispana*, IV vol.: *Concilios Galos. Concilios Hispanos: primera parte* (Monumenta Hispaniae Sacra. Serie Canónica 4), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1984, pp. 15-23.

CONCILIO DI ANTIOCHIA (Concilium Antiochenum), in MARTINEZ DIEZ G. - RODRIGUEZ F., *La Colección Canónica Hispana*, IV vol.: *Concilios Galos. Concilios Hispanos: primera parte* (Monumenta Hispaniae Sacra. Serie Canónica 4), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1984, pp. 135-152.

CONCILIO DI LAODICEA (Concilium Laodicenum), in MARTINEZ DIEZ G. - RODRIGUEZ F., *La Colección Canónica Hispana*, III vol.: *Concilios Griegos y Africanos*

(Monumenta Hispaniae Sacra. Serie Canónica 3), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1982, pp. 153-172.

EGERIA, *Pellegrinaggio in Terra Santa*, Città Nuova, Roma 2000.

EPIFANIO DI SALAMINA, *De mensuris et ponderibus*, in PG 43, 257-294.

EPIFANIO DI SALAMINA, *Panarion (Adversus haereses)*, in HOLL K. (a cura di), *Epiphanius, vol. I. Ancoratus und Panarion haer. 1-33* (GCS 25); III vol.: *Panarion haer. 65-80. De fide* (GCS 37), J. C. Hinrichs, Leipzig 1915-1933.

EPISTOLA BARNABAE, in PRIGENT P. - KRAFT R. A. (a cura di), *Épître de Barnabé* (SChr 172), Cerf, Paris 1971; ed. italiana: QUACQUARELLI A. (a cura di), *I padri apostolici*, Città Nuova, Roma 1978, pp. 187-214.

EUSEBIO DI CESAREA, *Historia Ecclesiastica*, in BARDY G. (a cura di), *Eusèbe de Césarée. Histoire Ecclésiastique Livres I-IV* (SChr 31); *Livres V-VII* (SChr 41), Cerf, Paris 1952-1955; ed. italiana: EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica I vol.*, in MIGLIORE F. - BORZÌ S. - LO CASTRO G. (a cura di), Città Nuova, Roma 2005².

EUSEBIO DI CESAREA, *De martyribus Palaestinae longioris libelli fragmenta*, in BARDY G. (a cura di), *Eusèbe de Césarée. Histoire Ecclésiastique Livres VIII-X, et Les Martyrs en Palestine* (SChr 55), Cerf, Paris 1958, pp. 121-174.

GIOVANNI CRISOSTOMO, *Adversus Iudaeos orationes I-VIII*, in PG 48, 843-942.

GIOVANNI CRISOSTOMO, *Contra Iudaeos et gentiles quod Christus sit deus*, in PG 48, 813-838.

GIROLAMO, *Epistula CXII*, in HILBERG I. (a cura di), *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae. Pars II: Epistulae LXXI-CXX* (CSEL 55), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vindobonae 1996², pp. 367-393.

GIROLAMO, *Commentarii in Ezechielem*, in PL 25, 15-490.

GIROLAMO, *Commentarii in Evangelium Matthaei*, in BONNARD É. (a cura di), *Saint Jérôme. Commentaire sur S. Matthieu*, II vol.: *Livres III-IV* (SChr 259), Cerf, Paris 1979.

GIUSEPPE FLAVIO, *Antiquitates Judaicae*, in FELDMAN L. H. (a cura di), *Josephus in Nine Volumes*, IX vol.: *Jewish Antiquities, Books XVIII-XX. General Index to Volumes I-IX* (The Loeb Classical Library), William Heinemann Ltd - Harvard University Press, London-Cambridge, Massachusetts 1965; ed. italiana: *Antichità giudaiche I-II*, MORALDI L. (a cura di), UTET, Torino 1998.

GIUSEPPE FLAVIO, *Bellum Iudaicum*, in THACKERAY H. S. J. (a cura di), *Josephus in Nine Volumes*, II vol.: *The Jewish War, Books I-III* (The Loeb Classical Library), William Heinemann Ltd - Harvard University Press, London-Cambridge, Massachusetts 1961; ed. italiana: *La Guerra Giudaica I-II*, in VITUCCI G. (a cura di), Mondadori, Milano 1974.

GIUSTINO, *Dialogus cum Tryphone*, in Bobichon P. (a cura di), *Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon, édition critique*, I vol.: *Introduction, texte grec, traduction* (Paradosis 47/1), Academic Press, Fribourg 2003.

GREGORIO DI NISSA, *Epistola II*, in MARAVAL P. (a cura di), *Grégoire de Nysse. Lettres* (SChr 363), Cerf, Paris 1990, pp. 106-122.

GREGORIO DI NISSA, *Epistola III*, in MARAVAL P. (a cura di), *Grégoire de Nysse. Lettres* (SChr 363), Cerf, Paris 1990, pp. 124-146.

IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Magnesios*, in CAMELOT P. TH. (a cura di), *Ignace D'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe* (SChr 10), Cerf, Paris 1958³, pp. 94-109; ed. italiana: IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ai Magnesi*, in QUACQUARELLI A. (a cura di), *Le lettere di Ignazio di Antiochia. Lettere e Martirio di Policarpo di Smirne*, Città Nuova, Roma 2009, pp. 25-30.

IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Philadelphios*, in CAMELOT P. TH. (a cura di), *Ignace D'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe* (SChr 10), Cerf, Paris 1958³, pp. 140-153; ed. italiana: IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ai filadelfiesi*, in QUACQUARELLI A. (a cura di), *Le lettere di Ignazio di Antiochia. Lettere e Martirio di Policarpo di Smirne*, Città Nuova, Roma 2009, pp. 43-48.

IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Smyrnaeos*, in CAMELOT P. TH. (a cura di), *Ignace D'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe* (SChr 10), Cerf, Paris 1958³, pp. 154-169; ed. italiana: IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ai smirnesi*, in QUACQUARELLI A. (a cura di), *Le lettere di Ignazio di Antiochia. Lettere e Martirio di Policarpo di Smirne*, Città Nuova, Roma 2009, pp. 49-55.

IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses I*, in ROUSSEAU A. - DOUTRELEAU L. (a cura di), *Irénée de Lyon, Contre les Hérésies. Livre I*, II vol.: *Texte et traduction* (SChr 264), Cerf, Paris 1979.

IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses III*, in ROUSSEAU A. - DOUTRELEAU L. (a cura di), *Irénée de Lyon, Contre les Hérésies. Livre III*, II vol.: *Texte et traduction* (SChr 211), Cerf, Paris 1974.

MELITONE DI SARDI, *De Pascha*, in PERLER O. (a cura di), *Sur la Pâque et fragments* (SChr 123), Cerf, Paris 1966.

NOVAZIANO, *De cibis judaicis*, in DIERCKS G. F. (a cura di), *Novatiani Opera. Quae supersunt nunc primum in unum collecta ad fidem codicum qui adhuc extant necnon adhibitis editionibus veteribus* (CCL 4), Brepols, Turnholti 1972, pp. 89-101.

ORIGENE, *De principiis*, in CROUZEL H. - SIMONETTI M. (a cura di), *Origène. Traité des Principes*, I vol.: *Livres I et II* (SChr 252), Cerf, Paris 1978; ed. italiana: *I Principi di Origene*, in SIMONETTI M. (a cura di), UTET, Torino 1989.

ORIGENE, *Homiliae in Genesim*, in DOUTRELEAU L. (a cura di), *Origène. Homélie sur la Genèse* (SChr 7 bis), Cerf, Paris 1976².

ORIGENE, *In Matthaicum Commentariorum Series*, in Klostermann E. - Benz E. (a cura di), *Origenes Werke*, XI vol.: *Origenes Matthäuserklärung, II. Die lateinische Übersetzung der Commentariorum Series* (GCS 38), J. C. Hinrichs, Leipzig 1933.

ORIGENE, *Contra Celsum*, in BORRET M. (a cura di), *Origène, Contre Celse*, voll. I-III (SChr 132, 136, 147), Cerf, Paris 1967-1969.

Pastore d'Erma, in JOLY R. (a cura di), *Hermas. Le pasteur* (SChr 53), Cerf, Paris 1958.

PSEUDO-CLEMENTE, *Recognitiones*, in REHM B. - PASCHKE F. (a cura di), *Die Pseudoklementinen. II. Rekognitionen in Rufins Übersetzung* (GCS 51), Akademie Verlag, Berlin 1965; ed. italiana: COLA S., *Pseudo-Clemente, I Riconoscimenti*, Città Nuova, Roma 1993.

ZENONE DI VERONA, *Tractatus I, 3 (I, 13): De circumcissione*, in LÖFSTEDT B. (a cura di), *Zenonis Veronensis Tractatus* (CCL 22), Brepols, Turnholti 1971, pp. 24-30.

STRUMENTI E SUSSIDI

CAZELLES H. - FEUILLET A. (a cura di), *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, VIII vol., Letouzey et Ané, Paris 1972.

CERETI G. - SESTIERI L. (a cura di), *Le Chiese cristiane e l'ebraismo (1947-1982)*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1983.

Enchiridion Vaticanum, EDB, Bologna 1966 ss.

Enchiridion Oecumenicum, EDB, Bologna 1986 ss.

Enciclopedia Cattolica, VI vol., Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, Città del Vaticano 1951.

HAWTHORNE G. F. - MARTIN R. P. - REID D. G. (a cura di), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*; ed. italiana: PENNA R. (a cura di), Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1999.

La colección canónica hispana, voll. 1-6, MARTINEZ DIEZ G. - RODRIGUEZ F. (a cura di), (Monumenta Hispaniae Sacra. Serie Canónica 1-6), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Glorez, Madrid, 1966-2002.

STUDI

ACQUAVIVA G., *La Chiesa-madre di Gerusalemme. Storia e risurrezione del giudeocristianesimo*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2000².

ARIEL Y., *Evangelizing the Chosen People: Mission to the Jews in America, 1880-2000*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 2000.

BAGATTI B., *I "parenti del Signore" a Nazaret (secoli I-III)*, in *Bibbia e Oriente* 7 (1965), pp. 259-269.

BAGATTI B., *L'Eglise de la gentilité en Palestine (I^{er}-XI^e siècle)*, Franciscan Printing Press, Jérusalem 1968.

BAGATTI B., *The Church from the Circumcision: History and Archaeology of the Judaeo-Christians*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1971.

BAGATTI B., *Alle origini della Chiesa*, I vol.: *Le comunità giudeo-cristiane*, LEV, Città del Vaticano, 1985².

BARBAGLIO G., *Gesù ebreo di Galilea*, EDB, Bologna 2002.

BARCLAY J. M. G., *Jews in Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)*, T.&T. Clark, Edinburgh 1996.

BAUER J. B., *Sermo peccati. Hieronymus und das Nazaräerevangelium*, in *Biblische Zeitschrift* 4 (1960), pp. 122-128.

BAUER W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, J. B. Mohr, Tübingen 1934.

BAUR F. C., *Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des paulinischen und petrinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom*, in *Tübinger Zeitschrift für Theologie* 4 (1831), pp. 61-206.

BAUR F. C., *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, Becher & Müller, Stuttgart 1845.

BAUS K. - EWIG E., *Storia della chiesa. L'epoca dei concili*, Jaca Book, Milano 1983.

BEN-CHORIN S., *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, List Verlag, München 1967.

BEN-CHORIN S., *Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazareno*, Morcelliana, Brescia 1985.

BLOY L., *Dagli Ebrei la salvezza*, Adelphi, Milano 1994.

BORDONI M., *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*, I vol.: *Problemi di metodo*, II vol.: *Gesù al fondamento della cristologia*, III vol.: *Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Herder - PUL, Roma 1986², 1986², 1986.

BORDONI M., *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, Queriniana, Brescia 1988.

BORDONI M., *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 2003².

BORDONI M., *Cristologia: lettura sistematica*, in CANOBBIO G. - CODA P. (a cura di), *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, II vol.: *Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 5-22.

- BORDONI M., *Christus omnium Redemptor. Saggi di cristologia*, LEV, Città del Vaticano 2010.
- BOSIO G. - DAL COVOLO E. - MARITANO M., *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli I e II*, SEI, Torino 1990².
- BOYARIN D., *A radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1994.
- BOYARIN D., *Border Lines: The Partition of the Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004.
- BRAATEN C.E. - JENSON R.W. (a cura di), *Jews and Christians: People of God*, Eerdmans, Grand Rapids 2003.
- BRUNI G., *Memoria d'Israele e profezia di comunione*, in *Theotokos* 8 (2000), pp. 861-871.
- BUBER M., *Zwei Glaubensweisen*, Manesse Verlag, Zürich 1950.
- BUBER M., *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999².
- CAMPAGNA PONTI E NON MURI DI PAX CHRISTI ITALIA (a cura di), *Kairós Palestina. Un momento di verità. Una parola di fede, speranza e amore dal cuore delle sofferenze dei palestinesi*, EMP - Edizioni Terra Santa, Padova-Milano 2010.
- CAMPBELL W.S., *Israele*, in HAWTHORNE G.F. - MARTIN R.P. - REID D.G. (a cura di), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*; ed. italiana: PENNA R. (a cura di), Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1999, pp. 894-902.
- CAPEL D.B., *Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology*, J.B. Mohr, Tübingen 1992.
- CARLETON PAGET J.N., *Jewish Christianity*, in HORBURY W. - DAVIES W.D. - STURDY J. (a cura di), *The Cambridge History of Judaism III*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 731-775.
- CASARIL G., *Rabbi Siméon Bar Yochai et la Cabbale*, Seuil, Paris 1961.
- CASCIARO J.M., *Gesù nella situazione politica del suo tempo*, in *Studi Cattolici* 143 (1973), pp. 3-10.

- CERINOTTI A., *Ebrei. Storia millenaria del popolo eletto*, Giunti Editore, Milano 2003.
- CHARLESWORTH J.H. (a cura di), *L'ebraicità di Gesù*, Claudiana, Torino 2002.
- CHARLESWORTH J.H., *Come si sono imposti lo studio delle origini del cristianesimo e la "ricerca su Gesù"*, in CHARLESWORTH J.H. (a cura di), *L'ebraicità di Gesù*, Claudiana, Torino 2002, pp. 67-91.
- CIOLA N., *Introduzione alla cristologia*, Queriniana, Brescia 1986.
- CIRILLI L., *Il problema del giudeo-cristianesimo*, in DANIELOU J., *La Teologia del giudeo-cristianesimo*, EDB, Bologna 1964, pp. VII-LXV.
- COHN-SHERBOK D., *Storia dell'antisemitismo*, Newton & Compton, Roma 2005.
- COMITATO INTERNAZIONALE DI COLLEGAMENTO CATTOLICO-EBRAICO, *Il Documento di Praga* (6 settembre 1990): http://www.nostreradici.it/Doc_Praga.htm.
- CONFERENZA INTERNAZIONALE CONTRO L'ANTISEMITISMO, *I dieci punti di Seelisberg* (5 agosto 1947): <http://www.nostreradici.it/Seelisberg.htm>.
- CROSSAN J.D., *The Birth of Christianity. Discovering what happened in the Years immediately after the Execution of Jesus*, Harper, San Francisco 1998.
- CROSSAN J.D., *Gesù. Una biografia rivoluzionaria*, Ponte alle Grazie, Firenze 1994.
- DALIN D.G., *Pio XII e gli ebrei. Una difesa*, in *Cristianità* 304 (2001), pp. 11-20.
- DANIELOU J., *Trinité et angéologie dans la théologie judéo-chrétienne*, in *Recherches de Science Religieuse* 45 (1957), pp. 5-41.
- DANIELOU J., *Théologie du judéo-christianisme*, Desclée, Paris-Tournai 1958.
- DANIELOU J., *Bulletine d'histoire des origines chrétiennes*, in *Recherches de Science Religieuse* 55 (1967), pp. 88-151.
- DANIELOU J., *Une vision nouvelle des origines chrétiennes: le judéo-christianisme*, in *Études* 327 (1967), pp. 598-608.
- DANIELOU J., *La teologia del giudeo-cristianesimo*, EDB, Bologna 1974.

- DAVIS M. (a cura di), *Israel, Its Role in Civilization*, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1956.
- DAVIES W.D., *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge University Press, Cambridge 1963.
- DAVIES W.D., *Paul and the People of Israel*, in *New Testament Studies* 24 (1977), pp. 4-39.
- DE BENEDETTI P., *Introduzione al giudaismo*, Morcelliana, Brescia 2009³.
- DE PONCINS L., *Le Problème juif face au Concile*, Britons Publishing Co, London 1965.
- DEROUSSEAU L. - BERNARD J., *Bilan de l'équipe de recherche sur "Judäisme et Christianisme des origines": Méthodologie pour l'analyse d'une rupture*, in *Mélanges de Sciences Religieuses* 52 (1995), pp. 301-321.
- DELLA PERGOLA S., *New Data on Demography and Identification among U.S. Jews: Trends, Inconsistencies, Disagreements*, in *Contemporary Jewry* 12 (1991), pp. 67-97.
- DE ROSA G., *Gesù e i problemi politici del suo tempo*, in *Civiltà Cattolica* 1 (1974), pp. 216-231.
- DESTRO A. - PESCE M., *Come nasce una religione. Antropologia e esegesi del Vangelo di Giovanni*, Laterza, Bari-Roma 2000.
- DOTOLO C., *Prefazione* in TESTAFERRI F., *Ripensare Gesù*, Cittadella, Assisi (PG) 2006, pp. 5-24.
- DUNN J.D.G., *The New Perspective on Paul*, in *BJRL* 65 (1983), pp. 95-122; ristampato con la nota aggiuntiva dell'autore in *Jesus, Paul and the Law*, in *Studies in Mark and Galatians*, Westminster John Knox Press, Louisville 1990, pp. 183-214.
- DUNN J.D.G., *Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3.10-14)*, in *New Testament Studies* 31 (1985), pp. 523-542; ristampato con la nota aggiuntiva dell'autore in *Jesus, Paul and the Law*, in *Studies in Mark and Galatians*, Westminster John Knox Press, Louisville 1990, pp. 215-241.
- DUNN J.D.G., *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their*

- Significance for the Character of Christianity*, Trinity Press International, London - Philadelphia 1991.
- DUNN J.D.G. (a cura di), *Jews and Christians. The Partings of the Ways A.D. 70 to 135. The Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism (Durham, September 1989)*, Brill, Tübingen 1992.
- DUNN J.D.G., *In Search of Common Ground*, in DUNN J.D.G. (a cura di), *Paul and the Mosaic Law*, J. B. Mohr, Tübingen 1996, pp. 305-334.
- DUNN J.D.G., *Neither Circumcision nor Uncircumcision, but... (Gal 5,2-12; 6,12-16; cfr. 1Cor 7,17-20)*, in VANHOYE A. (a cura di), *La foi agissant par l'amour (Galates 4,12-6,16)*, Benedictina, Roma 1996, pp. 79-110.
- DUNN J.D.G., *Who Did Paul Think He Was? A Study of Jewish-Christian Identity*, in *New Testament Studies* 45 (1999), pp. 174-193.
- DUNN J.D.G., *The New Perspective on Paul*, Eerdmans, Grand Rapids 2007.
- DUPUIS J., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 2000³.
- DURAND A., *Les frères du Seigneur*, in *Revue Biblique* 5 (1908), pp. 9-35.
- DURANTE MANGONI M. B. - JOSSA G. (a cura di), *Giudei e cristiani nel I secolo. Continuità, separazione, polemica*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2006.
- DURANTE MANGONI M. B., *La polemica contro i giudei nel Vangelo di Matteo*, in DURANTE MANGONI M. B. - JOSSA G. (a cura di), *Giudei e cristiani nel I secolo. Continuità, separazione, polemica*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2006, pp. 127-161.
- ETCHEGARAY R., *Intervento al Sinodo dei vescovi (4 ottobre 1983)*, in *SeFeR Studi-Fatti-Ricerche* 24 (1983), p. 7.
- ETCHEGARAY R., *Perché la fede cristiana ha bisogno del giudaismo*, in *Tertium Millennium* (1997): http://www.vatican.va/jubilee_2000/magazine/documents/ju_mag_01111997_p-24_it.html.
- FABRIS R., *Presentazione*, in BEN-CHORIN S., *Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazareno*, Morcelliana, Brescia 1985, pp. 7-19.

- FABRIS R., *L'olivo buono. Scritti su ebraismo e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1995.
- FILORAMO G. - GIANOTTO C. (a cura di), *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeo-cristianesimo. Atti del Colloquio di Torino (4-5 novembre 1999)*, Paideia, Brescia 2001.
- FITZMYER J.A., *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1999.
- FLUSSER D., *Jesus*, Rovohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg 1968.
- FLUSSER D., *Osservazioni di un ebreo sulla teologia cristiana dell'ebraismo*, in THOMA C., *Teologia cristiana dell'ebraismo*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1983, pp. XI-XXXIV.
- FLUSSER D., *Il cristianesimo. Una religione ebraica*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1992.
- FLUSSER D., *Gesù, la sua genealogia e il comandamento dell'amore*, in CHARLESWORTH J.H. (a cura di), *L'ebraicità di Gesù*, Claudiana, Torino 2002, pp. 153-176.
- FLUSSER D., *Postfazione*, in BUBER M., *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999², pp. 207-253.
- FORTE B., *Cristologie del Novecento*, Queriniana, Brescia 1983.
- FUSCO V., *Le prime comunità cristiane*, EDB, Bologna 1997.
- GAMBA G., *Matteo: il vangelo della Chiesa-Madre*, in STRUS A. (a cura di), *Tra giudaismo e cristianesimo. Qumran - Giudeocristiani*, LAS, Roma 1995, pp. 131-174.
- GARRIBBA D., *La presentazione del giudaismo nella storiografia del XX secolo*, in *Rassegna di Teologia* 45 (2004), pp. 73-88.
- GARRIBBA D. - TANZARELLA S. (a cura di), *Giudei o cristiani? Quando nasce il cristianesimo?*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2005.
- GASPARI A., *Gli ebrei salvati da Pio XII*, Logos, Roma 2001.
- GEFTMAN R., *Testimonianza*, in ACQUAVIVA G., *La Chiesa-madre di Gerusalemme. Storia e risurrezione del giudeocristianesimo*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2000², pp. 187-210.

- GEORGI D., *Der vorpaulinische Hymnus Phil 2,6-11*, in DINKLER E. (a cura di), *Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, J.B. Mohr, Tübingen 1964, pp. 263-293.
- GIANOTTO C., *Giacomo e il giudeocristianesimo antico*, in FILORAMO G. - GIANOTTO C. (a cura di), *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo. Atti del Colloquio di Torino (4-5 novembre 1999)*, Paideia, Brescia 2001, pp. 108-119.
- GIANOTTO C., *Il movimento di Gesù tra la Pasqua e la missione di Paolo*, in PENNA R. (a cura di), *Le origini del cristianesimo. Una guida*, Carocci, Roma 2011⁶, pp. 95-127.
- GIBELLINI R., *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1999⁴.
- GIBELLINI R. (a cura di), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2006².
- GRECH P., *Il giudeo-cristianesimo: lo stato della questione*, in *Ricerche Storico Bibliche* 15/2 (2003), pp. 7-19.
- GREGO I., *I giudeo-cristiani nel IV secolo. Reazione - Influssi*, Franciscan Printing Press, Gerusalemme 1982.
- GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I vol., tomi I-II: *Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, Paideia, Brescia 1982; II vol., tomo I: *La ricezione del concilio di Calcedonia*, Paideia, Brescia 1996.
- GUIDA A. - NORELLI E. (a cura di), *Un altro Gesù? I vangeli apocrifi, il Gesù storico e il cristianesimo delle origini*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2009.
- GUNTON C.E. (a cura di), *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- HAHN F., *Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963.
- HALL C., *Les Amis D'Israël*, in *SIDIC* 3 (1968), pp. 6-10.
- HARRINGTON D.J., *The Jewishness of Jesus: Facing Some Problems*, in *Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987), pp. 1-13.

- HENGEL M., *La storiografia protocristiana*, Paideia, Brescia 1985.
- HENGEL M., *Jakobus der Herrenbruder – der erste “Papst”?*, in *Glaube und Eschatologie. Festschrift für W. G. Kümmel zum 80. Geburtstag*, J.B. Mohr, Tübingen 1985, pp. 71-104.
- HORBURY W., *The Benediction of the minim and Early Jewish-Christian Controversy*, in *Journal of Theological Studies* 33 (1982), pp. 19-61.
- HORBURY W. - DAVIES W.D. - STURDY J. (a cura di), *The Cambridge History of Judaism III*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- HOŠEK P., *Židovská teologie křesťanství*, Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), Brno 2011.
- ISAAC J., *Genèse de l'antisémitisme*, Calman-Lévy, Paris 1956.
- ISAAC J., *L'Enseignement du mépris: vérité historique et mythes théologiques*, Fasquelle, Paris 1962.
- ISAAC J., *Gesù e Israele*, Marietti, Genova 2001².
- ISRAEL G., *La questione ebraica oggi. I nostri conti con il razzismo*, Il Mulino, Bologna 2002.
- JENSON R.W., *Towards a Christian Theology of Judaism*, in BRAATEN C.E. - JENSON R.W. (a cura di), *Jews and Christians: People of God*, Eerdmans, Grand Rapids 2003, pp. 9-13.
- JEREMIAS J., *Abba*, Paideia, Brescia 1968.
- JERVELL J., *The Theology of the Acts of the Apostles*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- JERVELL J., *The Mighty Minority*, in *Studia Theologica. Scandinavian Journal of Theology* 34 (1980), pp. 13-38.
- JOSSA G., *Dal Messia al Cristo. Le origini della cristologia*, Paideia, Brescia 2002².
- JOSSA G., *Giudei o cristiani. I seguaci di Gesù in cerca di una propria identità*, Paideia, Brescia 2004.

- JOSSA G., *Giudei o cristiani?*, in GARRIBBA D. - TANZARELLA S. (a cura di), *Giudei o cristiani? Quando nasce il cristianesimo?*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2005, pp. 15-27.
- JOSSA G., *La separazione dei cristiani dai giudei*, in DURANTE MANGONI M.B. - JOSSA G. (a cura di), *Giudei e cristiani nel I secolo. Continuità, separazione, polemica*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2006, pp. 105-126.
- JOSSA G., *Un altro Gesù? I vangeli apocrifi e il Gesù storico*, in GUIDA A. - NORELLI E. (a cura di), *Un altro Gesù? I vangeli apocrifi, il Gesù storico e il cristianesimo delle origini*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, pp. 25-38.
- JOSSA G., *Le ragioni di una separazione*, in STEFANI P. (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 167-188.
- JOUBERT S.J., *A Bone of Contention in the Recent Scholarship: The birkat ha-minim and the Separation of Church and Synagogue in the First Century A. D.*, in *Neotestamentica* 27/2 (1993), pp. 351-363.
- KÄHLER M., *Il cosiddetto Gesù storico e l'autentico Cristo biblico*, M. D'Auria, Napoli 1991.
- KÄSEMANN E., *Saggi esegetici*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1985.
- KÄSEMANN E., *Il problema del Gesù storico*, in KÄSEMANN E., *Saggi esegetici*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1985, pp. 30-57.
- KASPER W., *Fede e storia*, Queriniana, Brescia 1975⁸.
- KASPER W., *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1975.
- KASPER W., *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1980.
- KATZ S.T., *Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.: A Reconsideration*, in *Journal of Biblical Literature* 103 (1984), pp. 43-76.
- KERN W. - POTTMEYER H.J. - SECKLER M. (a cura di), *Corso di teologia fondamentale*, II vol.: *Trattato sulla rivelazione*, III vol.: *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 1990.
- KIMELMAN R., *Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Antichristian Jewish Prayer*, in SANDERS E.P. (a cura di), *Late Antiquity, in Jewish and Christian Self-*

- Definition*, II vol.: *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, Fortress Press, Philadelphia-London 1981, pp. 226-244.
- KLAUSNER J., *Jesus of Nazareth*, Collier - MacMillan, London 1925.
- LAPIDE P., *Roma e gli ebrei. L'azione del Vaticano a favore delle vittime del Nazismo*, Mondadori, Milano 1967.
- LAPIDE P. - MOLTSMANN J., *Monoteismo ebraico – dottrina trinitaria cristiana. Un dialogo*, Queriniana, Brescia 1980.
- LARAS G., *Mosè Maimonide. Il pensiero filosofico*, Morcelliana, Brescia 1998.
- LAURENTIN R., *L'Eglise et les Juifs à Vatican II*, Casterman, Paris 1967.
- LEHMANN K., *Il problema di Gesù di Nazaret*, in Kern W. - Pottmeyer H. J. - Seckler M., (a cura di), *Corso di teologia fondamentale*, II vol.: *Trattato sulla rivelazione*, Queriniana, Brescia 1990, pp. 139-166.
- LÉMONON J. P., *I giudeo-cristiani, testimoni dimenticati*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2007.
- LEPPELLEY L., *I cristiani e l'impero romano*, in PIETRI L. (a cura di), *Storia del cristianesimo, religione-politica-cultura*, I vol.: *Il nuovo popolo (dalle origini al 250)*, Borla/Città Nuova, Roma 2003, pp. 225-259.
- LOHFINK G., *Gesù e la Chiesa*, in KERN W. - POTTMEYER H. J. - SECKLER M. (a cura di), *Corso di teologia fondamentale*, III vol.: *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 1990, pp. 49-105.
- LONERGAN B. J. F., *The Dehellenization of Dogma*, in RYAN W. F. J. - TYRREL B. J. (a cura di), *A Second Collection. Papers by Bernard J. F. Lonergan, S.J.*, Darton, Longman and Todd, London 1974, pp. 11-32.
- LONERGAN B. J. F., *The Way to Nicea. The Dialectical Development of Trinitarian Theology*. Trad. di O'DONOVAN C. dalla prima parte del *De Deo Trino*, Darton, Longman and Todd, London 1982.
- LÖSER W., *Costantinopoli (381), Calcedonia (451), Riva-Trento (1984)*, in *Il Regno - Documenti* 1 (1985), p. 57.
- LUSTIGER J. M., *L'Europe et l'œcuménisme* in *Études* 12 (2004), pp. 635-643.
- LUZ U., *L'antigiudaismo nel Vangelo di Matteo come problema storico e teologico: uno schizzo*, in *Gregorianum* 74 (1993), pp. 425-445.
- LUZ U., *La storia di Gesù in Matteo*, Paideia, Brescia 2002.
- MALINA B. J., *Jewish Christianity or Christian Judaism: Toward a Hypothetical Definition*, in *Journal for the study of Judaism* 7 (1976), pp. 46-57.
- MANCINI I., *Un aspetto della teologia giudeo-cristiana*, in *La Terra Santa* 42 (1966), pp. 72-76.
- MARGUERAT D., *Le Jugement dans l'Évangile de Matthieu*, Labor et Fides, Genève 1981.
- MARSHALL B. D., *Christ and the Cultures: the Jewish People and Christian Theology*, in GUNTON C. E. (a cura di), *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 81-100.
- MARTINI C. M., *Israele, la radice santa*, Vita e Pensiero, Milano 1993.
- MARTINI C. M., *Le ali della libertà*, Piemme, Milano 2009.
- MARTYN J. L., *History and Theology in the Fourth Gospel*, Abingdon, New York 1968.
- MCNAMER E. - PIXNER B., *Gesù e il cristianesimo. Il primo secolo a Gerusalemme*, EMP, Padova 2011.
- MERKLEIN H., *Gesù annunciatore del regno di Dio*, in KERN W. - POTTMEYER H. J. - SECKLER M., *Corso di teologia fondamentale*, II vol.: *Trattato sulla rivelazione*, Queriniana, Brescia 1990, pp. 167-202.
- MIMOUNI S. C., *Pour une définition nouvelle du judéo-christianisme ancien*, in *New Testament Studies* 38 (1992), pp. 161-186.
- MIMOUNI S. C., *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Cerf, Paris 1998.
- MIMOUNI S. C. - JONES F. S. (a cura di), *Le judéo-christianisme dans tous ses états. Actes du Colloque de Jérusalem, 6-10 juillet 1998*, Cerf, Paris 2001.

- MIMOUNI S. C., *Il giudaismo alla nascita del cristianesimo*, in STEFANI P. (a cura di) *Quando i cristiani erano ebrei*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 19-41.
- MURRAY R., *Jews, Hebrews and Christians: some Needed Distinctions*, in *Novum Testamentum* 3 (1982), pp. 194-208.
- MUSSNER F., *Il popolo della promessa per il dialogo cristiano-ebraico*, Città Nuova, Roma 1982.
- NASON L., *Ebrei "credenti" in Gesù. Movimenti e tendenze dell'Ebraismo messianico attuale*, in DAL BO F. (a cura di), *"Chi credete che io sia?" Gesù nel suo e nel nostro tempo. Atti del Convegno, Ferrara, 11-13 marzo 2005*, Gallio, Ferrara 2007, pp. 175-202.
- NEILL S. - WRIGHT N. T., *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*, Oxford University Press, Oxford 1986.
- NEUHAUS R. J., *Salvation Is From The Jews*, in BRAATEN C. E. - JENSON R. W. (a cura di), *Jews and Christians: People of God*, Eerdmans, Grand Rapids 2003, pp. 65-77.
- NEUSNER J. (a cura di), *Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults: Studies for Marton Smith at Sixty*, II vol., Brill, Leiden 1975.
- NEUSNER J., *Varieties of Judaism in the formative Age*, in GREEN A. (a cura di), *Jewish Spirituality from the Bible through the Middle Age*, Crossroad, New York 1986, pp. 171-197.
- NEUSNER J., *A Rabbi Talks with Jesus. An Intermillennial, Interfaith Exchange*, Doubleday, New York 1993.
- NEUSNER J., *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù. Quale maestro seguire?*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1996.
- NEUSNER J., *Ebrei e cristiani. Il mito di una tradizione comune*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2009.
- NORELLI E., *Il passaggio dal I al II secolo*, in PENNA R. (a cura di), *Le origini del cristianesimo. Una Guida*, Carocci, Roma 2011⁶, pp. 179-231.
- VON DER OSTEN-SACKEN P., *Christian-Jewish Dialogue: Theological Foundations*, Fortress, Philadelphia 1986.

- OTRANTO G., *La polemica anti-giudaica*, in STEFANI P. (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 127-163.
- PENNA R., *Lettere evangeliche. Saggi esegetici sui quattro vangeli*, Borla, Roma 1989.
- PENNA R., *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, I vol.: *Gli inizi*, II vol.: *Gli sviluppi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996, 1999.
- PENNA R., *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001.
- PENNA R., *Lettera ai Romani*, II vol.: *Rm 6-11*, EDB, Bologna 2007².
- PENNA R. (a cura di), *Le origini del cristianesimo. Una guida*, Carocci, Roma 2011⁶.
- PENNA R., *Paolo di Tarso, l'imprevisto*, in PENNA R. (a cura di), *Le origini del cristianesimo. Una guida*, Carocci, Roma 2011⁶, pp. 129-155.
- PESCE M., *Quando nasce il cristianesimo? Aspetti dell'attuale dibattito storiografico e uso delle fonti*, in *Annali di storia dell'esegesi* 20 (2003), pp. 39-56.
- PESCE M., *Come studiare la nascita del cristianesimo? Alcuni punti di vista*, in GARRIBBA D. - TANZARELLA S. (a cura di), *Giudei o cristiani? Quando nasce il cristianesimo?*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2005, pp. 29-51.
- PESCE M., *Quando nasce il cristianesimo? Alcune ipotesi*, in STEFANI P. (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 189-219.
- PETERSON E., *I giudeocristiani*, in *Enciclopedia Cattolica*, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, Città del Vaticano 1951, VI vol., coll. 705-708.
- PIÉ-NINOT S., *La teologia fondamentale. "Rendere ragione della speranza" (1 Pt 3,15)*, Queriniana, Brescia 2010⁴.
- PIETRI L. (a cura di), *Storia del cristianesimo, religione-politica-cultura*, I vol.: *Il nuovo popolo (dalle origini al 250)*, Borla/Città Nuova, Roma 2003.
- PITTA A., *Lettera ai Romani*, Paoline, Milano 2001.

- POSPÍŠIL C.V., *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Krystal OP, Praha 2002².
- PULEO L. (a cura di), *Israele-Palestina; Storia, Giudizi e Pregiudizi*, Proedi Editore, Milano 2003².
- RAHNER K., *Theós nel Nuovo Testamento*, in RAHNER K., *Saggi Teologici*, Paoline, Roma 1965, pp. 467-585.
- RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Roma 1978.
- RATZINGER J., *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1986⁸.
- RATZINGER J., BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, LEV, Città del Vaticano 2007.
- RATZINGER J., BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Seconda Parte. Dall'ingresso a Gerusalemme alla risurrezione*, LEV, Città del Vaticano 2011.
- RAVASI G., *Quell'alleanza mai revocata*, in *Jesus. Mensile di cultura e attualità religiosa* 10 (2010), pp. 104-106.
- RIEGEL S.K., *Jewish Christianity: Definition and Terminology*, in *New Testament Studies* 24 (1978), pp. 410-415.
- RINALDI G., *Giudei cristiani e pagani. Interazioni nei secoli I e II*, in STEFANI P. (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 55-101.
- ROSSI DE GASPERIS F., *Cominciando da Gerusalemme. La sorgente della fede e dell'esistenza cristiana*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997.
- ROSSI DE GASPERIS F., *Ma Cristo non ha cancellato Israele. Le Chiese di Palestina e l'ebraismo*, in *Mondo e Missione* 2 (2002), pp. 11-13.
- ROSSI DE GASPERIS F., *L'intifada palestinese, una pietra sul dialogo ebraico-cristiano?*, in *Mondo e Missione* 3 (2002), pp. 11-14.
- RYAN W.F.J. - TYRREL B.J. (a cura di), *A Second Collection. Papers by Bernard J. F. Lonergan, S.J.*, Darton, Longmann and Todd, London 1974.
- SACCHI P., *Le origini cristiane e il giudaismo del Secondo Tempio*, in PENNA R. (a cura di), *Le origini del cristianesimo. Una guida*, Carocci, Roma 2011⁶, pp. 17-49.

- SALVONI F., *Introduzione*, in FLUSSER D., *Jesus*, Laterna, Genova 1976, pp. 7-12.
- SANDERS E.P. (a cura di), *Late Antiquity, in Jewish and Christian Self-Definition*, II vol.: *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, Fortress Press, Philadelphia-London 1981.
- SCHÄFER P., *Die sogenannte "Synode von Jabne". Zur Trennung von Juden und Christen im ersten/zweiten Jh. n. Chr.*, in *Judaica* 31 (1975), pp. 54-64, 116-124.
- SCHMITT J., *Prédication apostolique*, in CAZELLES H. - FEUILLET A. (a cura di), *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, VIII vol., Letouzey et Ané, Paris 1972, coll. 251-273.
- SCHÖPS H.J., *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, J. B. Mohr, Tübingen 1949.
- SCHÖPS H.J., *Das Judenchristentum*, Francke, Bern 1964.
- SEGAL A.F., *Rebecca's Children. Judaism and Christianity in the Roman World*, Harvard University Press, Cambridge - Massachusetts - London 1986.
- SEGALLA G., *La verità storica dei vangeli e la terza ricerca su Gesù*, in *Lateranum* 61 (1995), pp. 195-234.
- SEGALLA G., *La terza ricerca del Gesù storico e il suo paradigma postmoderno*, in GIBELLINI R. (a cura di), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2006², pp. 227-250.
- SEMBRANO L., *Tra Gerusalemme e Roma: Antiochia alle origini del cristianesimo*, in GARRIBBA D. - TANZARELLA S. (a cura di), *Giudei o cristiani? Quando nasce il cristianesimo?*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2005, pp. 135-145.
- SESBOÜÉ B. (a cura di), *Storia dei dogmi*, I vol.: *Il Dio della Salvezza*, II vol.: *L'uomo e la sua salvezza*, III vol.: *I segni della salvezza*, IV vol.: *La parola della salvezza*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2000², 1997, 2000², 1998.
- SESBOÜÉ B., *Da Maria madre vergine di Gesù a Maria madre sempre vergine di Dio*, in SESBOÜÉ B. (a cura di), *Storia dei dogmi*, III vol.: *I segni della salvezza*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1998, pp. 493-512.
- SESBOÜÉ B., *La divinità del Figlio e dello Spirito Santo (secolo IV)*, in SESBOÜÉ B. (a cura di), *Storia dei dogmi*, I vol.: *Il Dio della Salvezza*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2000², pp. 213-254.

- SESBOÛÉ B., *Cristologia e soteriologia. Efeso e Calcedonia*, in SESBOÛÉ B. (a cura di), *Storia dei dogmi*, I vol.: *Il Dio della Salvezza*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2000², pp. 309-376.
- SIMON M., *Verus Israel. Etudes sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Editions E. de Boccard, Paris 1964.
- SIMON M. (a cura di), *Aspects du Judéo-Christianisme. Travaux du Centre D'Etudes Supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg*, Presses Universitaires de France, Paris 1965.
- SIMON M., *Réflexions sur le judéo-christianisme*, in NEUSNER J. (a cura di), *Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults: Studies for Marton Smith at Sixty*, II vol., Brill, Leiden 1975, pp. 53-76.
- SIMONETTI M., *Il problema dell'unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 22 (1986), pp. 439-474.
- SIMONETTI M., *Cristologia giudeocristiana: caratteri e limiti*, in *Augustinianum* 28 (1988), pp. 51-69.
- SIMONETTI M., *Il giudeocristianesimo nella tradizione patristica*, in STRUS A. (a cura di), *Tra giudaismo e cristianesimo, Qumran - Giudeocristiani*, LAS, Roma 1995, pp. 117-130.
- SMITH M., *Palestinian Judaism in the First Century*, in DAVIS M. (a cura di), *Israel, Its Role in Civilization*, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1956, pp. 67-81.
- STEFANI P. (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, Morcelliana, Brescia 2010.
- STEMBERGER G., *Die sogenannte "Synode von Jabne" und das frühe Christentum*, in *Kairos* 19 (1977), pp. 14-21.
- STEMBERGER G., *La Birkat ha-Minim*, in STEFANI P. (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 103-125.
- STRUS A. (a cura di), *Tra giudaismo e cristianesimo. Qumran - Giudeocristiani*, LAS, Roma 1995.

- STRUS A., *Cristiani di origine giudaica: un'esperienza sepolta? Dati archeologici ed apocrifi*, in STRUS A. (a cura di), *Tra giudaismo e cristianesimo. Qumran - Giudeocristiani*, LAS, Roma 1995, pp. 87-115.
- TESTA E., *De simbolismo Ecclesiae Matris*, in *Verbum Domini* 39 (1961), pp. 141-161.
- TESTA E., *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Franciscan Printing Press, Gerusalemme 1962.
- TESTA E., *Abbiamo visto la sua stella in Oriente (Mt II,2)* in *La Terra Santa* 40 (1964), pp. 101-103.
- TESTAFERRI F., *Ripensare Gesù*, Cittadella, Assisi (PG) 2006.
- THEISSEN G. - MERZ A., *Il Gesù storico. Un manuale*, Queriniana, Brescia 2011⁵.
- THEOBALD C., *Il Concilio e la forma pastorale della dottrina*, in SESBOÛÉ B. (a cura di), *Storia dei dogmi*, IV vol.: *La parola di salvezza*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1998, pp. 415-448.
- THOMA C., *Teologia cristiana dell'ebraismo*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1983.
- TROCMÉ E., *Le prime comunità: da Gerusalemme ad Antiochia*, in PIETRI L. (a cura di), *Storia del cristianesimo, religione-politica-cultura*, I vol.: *Il nuovo popolo (dalle origini al 250)*, Borla/Città Nuova, Roma 2003, pp. 75-105.
- TROIANI L., *Il perdono cristiano e altri studi sul cristianesimo delle origini*, Paideia, Brescia 1999.
- VAN DER HORST P.W., *The birkat ha-minim in Recent Research*, in *Hellenism-Judaism-Christianity. Essays on their Interpretations*, Peeters, Leuven 1998², pp. 113-124.
- VANA L., *La birkat ha-minim è una preghiera contro i giudeocristiani?*, in FILORAMO G. - GIANOTTO C. (a cura di), *Verus Israel, Nuove prospettive sul giudeo-cristianesimo. Atti del Colloquio di Torino (4-5 novembre 1999)*, Paideia, Brescia 2001, pp. 147-189.
- VANHOYE A. (a cura di), *La foi agissant par l'amour (Galates 4,12-6,16)*, Benedictina, Roma 1996.

- VANNI U. (a cura di), *Lettera ai Romani*, in ROSSANO P. (a cura di), *Lettere di San Paolo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, pp. 261-350.
- VERMES G., *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic studies* (Studia post-biblica), Brill, Leiden 1961.
- VERMES G., *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, Collins, London 1973.
- VERMES G., *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, Fortress Press, Minneapolis 1977.
- VERMES G., *Jesus and the World of Judaism*, Fortress Press, Minneapolis 1983.
- VERMES G., *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, Penguin, London 1997.
- VERMES G., *La religione di Gesù l'ebreo. Una sfida al cristianesimo alla luce della Torah*, Grafite, Napoli 1998.
- VERMES G., *The Changing Faces of Jesus*, Penguin, London 2000.
- VERMES G., *I volti di Gesù*, Bompiani, Milano 2000.
- VERMES G., *Gesù l'ebreo*, Borla, Roma 2001.
- VERMES G., *La religione di Gesù l'ebreo. Una grande sfida al cristianesimo*, Cittadella, Assisi (PG) 2002.
- VERMES G., *Jesus in his Jewish Context*, Fortress Press, Minneapolis 2003.
- VERMES G., *The Authentic Gospel of Jesus*, Penguin, London 2004.
- VERMES G., *The Passion*, Penguin, London 2005.
- VERMES G., *Who's Who in the Age of Jesus*, Penguin, London 2005.
- VERMES G., *The Nativity: History and Legend*, Penguin, London 2006.
- VERMES G., *The Resurrection: History and Myth*, Doubleday, New York 2008.
- VERMES G., *Jesus in the Jewish World*, SCM Press, London 2010.

- VERMES G., *Jesus: Nativity - Passion - Resurrection*, Penguin, London 2010.
- VERMES G., *Searching for the Real Jesus*, SCM Press, London 2010.
- VERMES G., *The Story of the Scrolls: The Miraculous Discovery and True Significance of the Dead Sea Scrolls*, Penguin, London 2010.
- VITELLI M., *Popolarità e influenza dei farisei nel giudaismo palestinese del I secolo*, in DURANTE MANGONI M. B. - JOSSA G. (a cura di), *Giudei e cristiani nel I secolo. Continuità, separazione, polemica*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2006, pp. 53-81.
- VOUGA F., *Il cristianesimo delle origini. Scritti - protagonisti - dibattiti*, Claudiana, Torino 2001.
- WALDENFELS H., *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997.
- WYSCHOGROD M., *Letter to a Friend*, in *Modern Theology* 2 (1995), pp. 165-171.
- WYSCHOGROD M., *Abraham's Promise: Judaism and Jewish-Christian Relations*, Eerdmans, Grand Rapids 2004.
- YODER J. H., *The Jewish-Christian Schism Revisited*, Eerdmans, Grand Rapids 2003.
- ZAVADA J., *What is Messianic Judaism? Understand Messianic Judaism and How it Got Started*: <http://christianity.about.com/od/messianicjewishmovement/a/What-Is-Messianic-Judaism.htm>.
- ZELLER D., *La lettera ai Romani*, Morcelliana, Brescia 1998.

STUDI MESSIANICI

- BENHAYIM M., *Issues Facing the Messianic Jew Today* in *UCCI News*, VII vol., 1 (1977), pp. 14-17.
- BENHAYIM M., *The emergence of Messianic Jews*, in KJÆR-HANSEN K. (a cura di), *Jewish Identity and Faith in Jesus*, Caspari Center, Jerusalem 1996, pp. 49-56.
- BEN-MEIR M. I., *From Jerusalem to Jerusalem. Autobiographical Sketches*, manoscritto non pubblicato, Jerusalem 1977.
- BERGER B., *Un solo gregge, un solo pastore. La comunità dei credenti sulla via del compimento*, Edizioni Beth-lehem, Cremona (CO) 2003.
- BERGER B. e R., *Preparate la via al Signore! La comunità di Gesù negli ultimi tempi, il suo compito, la sua preparazione*, Edizioni Beth-lehem, Cremona (CO) 2003.
- BERGER B., *Benjamin, giudeomessianico. Il mistero di Israele*, in *Il KeKaKò* 23 (2004), pp. 26-29.
- BERGER R., *La mia chiamata alla vita celibataria. Il mistero di Israele*, in *Il KeKaKò* 27 (2006), pp. 30-31.
- COHN-SHERBOK D., *Messianic Judaism: The First Study of Messianic Judaism by a Non-Adherent*, Cassell, London & New York 2000.
- COLONNA C., *Gli Ebrei Messianici. Un segno dei tempi*, Fede & Cultura, Verona 2009.
- CROMBIE K., *A Jewish Bishop in Jerusalem. The life story of Michael Solomon Alexander*, Nicolayson's Ltd, Jerusalem 2006.
- DE BENEDETTI P., *La posizione dei giudeo-cristiani oggi: dodici tesi*, in *SeFeR: Studi-Fatti-Ricerche* 12 (1980), p. 3.
- DE NARDI G., *Camparmò, segno di unità. Il mistero di Israele*, in *Il KeKaKò* 22 (2004), pp. 20-21.
- DE NARDI G., *I giudeomessianici. Il mistero di Israele*, in *Il KeKaKò* 26 (2005), pp. 30-31.
- ELGVIN T., *Messianic Jews and the Liturgies of Judaism. Editorial*, in *Mishkan* 25 (1996), pp. 1-4.

- FIELDSEND J., *Messianic Jews: Challenging Church and Synagogue*, Marc, Tunbridge Wells 1993.
- FISCHER J., *Foundations of Messianic Theology: Following in Jesus footsteps?*, in *Mishkan* 22 (1995), pp. 65-89.
- FRUCHTENBAUM A. G., *Hebrew Christianity: Its Theology, History and Philosophy*, Ariel Ministries Press, Tustin 1983.
- FRUCHTENBAUM A. G., *Israelology: The Missing Link in Systematic Theology*, Ariel Ministries Press, Tustin 1993.
- FRUCHTENBAUM A. G., *Messianic Jews and Their Congregations*, in KJÆR-HANSEN K. (a cura di), *Jewish Identity and Faith in Jesus*, Caspari Center, Jerusalem 1996, pp. 123-135.
- FRUCHTENBAUM A. G., *The Use of the Siddur by Messianic Jews*, in *Mishkan* 25 (1996), pp. 43-49.
- FRUCHTENBAUM A. G., *Judaism and Creeds*, in *Mishkan* 34 (2001), pp. 36-42.
- FRUCHTENBAUM A. G., *The Condition of Salvation for Jews and Gentiles in this Age*, in *Mishkan* 53 (2007), pp. 13-17.
- GLASER M., *Critique of The Two Covenant Theory*, in *Mishkan* 11 (1989), pp. 44-70.
- GLASER M., *Authentic Dialogue Between Messianic and Non-Messianic Jews... A Miracle Could Happen Here!*, in *Mishkan* 36 (2002), pp. 87-96.
- HARVEY R., *Jesus the Messiah in Messianic Jewish Thought: Emerging Christologies*, in *Mishkan* 39 (2003), pp. 4-19.
- HARVEY R., *Shaping the Aims and Aspirations of Jewish Believers*, in *Mishkan* 48 (2006), pp. 22-27.
- HARVEY R., *Implicit Universalism in Some Messianic Jewish Theology*, in *Mishkan* 56 (2008), pp. 65-78.
- HARVEY R., *A Typology of Messianic Jewish Theology*, in *Mishkan* 57 (2008), pp. 11-23.

- HOCKEN P., *The Glory and the Shame*, Surrey, Guildorf 1994.
- HOCKEN P., *Catholic Statements on the Church and the Jewish People*, in *Mishkan* 36 (2002), pp. 69-77.
- HOCKEN P., *Toward Jerusalem Council II. The Vision and the Story*, TJCII Booklet Series No. 1, Wien 2003.
- HOCKEN P., *Postfazione*, in COLONNA C., *Gli Ebrei Messianici. Un segno dei tempi*, Fede & Cultura, Verona 2009, pp. 177-191.
- HOCKEN P., *The challenges of the Pentecostal, Charismatic, and Messianic Jewish Movements. The Tensions of the Spirit*, Ashgate Publishing Company, Aldershot 2009.
- HVALVIK R., *A separate Way for Israel? A critical Examination of a Current Interpretation of Romans 11:25-27*, in *Mishkan* 16 (1992), pp. 12-29.
- JUSTER D., *The Christological Dogma of Nicaea – Greek or Jewish?, Response*, in *Mishkan* 1 (1984), pp. 50-51
- JUSTER D., *Jewish Roots: A Foundation of Biblical Theology for Messianic Judaism*, Davar, Rockville 1986.
- JUSTER D., *Messianic Judaism and the Torah*, in KJÆR-HANSEN K. (a cura di), *Jewish Identity and Faith in Jesus*, Caspari Center, Jerusalem 1996, pp. 57-62.
- JUSTER D. - HOCKEN P., *The Messianic Jewish Movement. An Introduction*, TJCII Booklet Series No. 2, Wien 2004.
- KINZER M., *The Nature of Messianic Judaism: Judaism as Genus, Messianic as Species*, Hashivenu Archives, West Hartford 2000.
- KINZER M., *Post-Missionary Messianic Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids 2005.
- KINZER M., *Lumen Gentium. Con gli occhi degli Ebrei Messianici*, in *Rassegna di Teologia* 51 (2010), pp. 533-548.
- KJÆR-HANSEN K., *Josef Rabinowitz – The Herzl of Jewish Christianity*, in *Mishkan* 14 (1991), pp. 1-14.

- KJÆR-HANSEN K., *Joseph Rabinowitz and the Messianic Movement*, Eerdmans, Grand Rapids 1995.
- KJÆR-HANSEN K. (a cura di), *Jewish Identity and Faith in Jesus*, Caspari Center, Jerusalem 1996.
- KJÆR-HANSEN K., *Neither Fish nor Fowl?*, in KJÆR-HANSEN K. (a cura di), *Jewish Identity and Faith in Jesus*, Caspari Center, Jerusalem 1996, pp. 9-18.
- KJÆR-HANSEN K., *From Research Object to Living Reality*, in KJÆR-HANSEN K. (a cura di), *Jewish Identity and Faith in Jesus*, Caspari Center, Jerusalem 1996, pp. 41-48.
- KRAMER M. S., *The Law of Return and Its Application to Messianic Jews*, in *Mishkan* 63 (2010), pp. 4-12.
- KVARME O. CH. M., *From Sabbath to Lord's Day?*, in *Mishkan* 22 (1995), pp. 34-45.
- LAPIDES L. S., *Do We Need the Fellowship of Messianic Congregations?*, in *Mishkan* 6/7 (1987), pp. 121-134.
- LODEN L., *The Catholic Jewish Community in Israel*, in *Mishkan* 29 (1998), pp. 70-76.
- MAOZ B., *Judaism is not Jewish: A Friendly Critique of the Messianic Movement*, Christian Focus Publications, Roshire 2003.
- MORTENSEN J., *Israel and the Land. Continuity and Transformation in Christ*, in *Mishkan* 55 (2008), pp. 7-17.
- NEREL G., *Attempts to Establish a "Messianic Jewish Church" in Eretz-Israel*, in *Mishkan* 28 (1998), pp. 35-44.
- NEREL G., *"Messianic Jews" in Eretz Israel (1917-1967). Trends and Changes in Shaping Self Identity*, in *Mishkan* 27 (1997), pp. 11-25.
- NEREL G., *A "Messianic Jewish Church" in Eretz-Israel?*, in *Mishkan* 29 (1998), pp. 52-69.
- NEREL G., *Primitive Jewish Christians in the Modern Thought of Messianic Jews*, in MIMOUNI S. C. - JONES F. S. (a cura di), *Le judéo-christianisme dans tous ses états. Actes du Colloque de Jérusalem, 6-10 juillet 1998*, Cerf, Paris 2001, pp. 399-425.

- NEREL G., *Bishop Jean Baptist Gurion and Two Modern Yeshua-Movements*, in *Mishkan* 40 (2004), pp. 57-63.
- NEREL G., *Nostra Aetate: Between Hebrew Catholics and Messianic Jews*, in *Mishkan* 46 (2006), pp. 47-58.
- NEREL G., *Christological Observations within Yeshua Judaism*, in *Mishkan* 59 (2009), pp. 51-62.
- NEUHAUS D., *Kehilla, Church and Jewish people*, in *Mishkan* 36 (2002), pp. 78-86.
- PRITZ R., *Messianic Institutions for Theological Training in Israel*, in *Mishkan* 46 (2006), pp. 17-24.
- ROSEN R., *In Search of Jewish Identity*, in KJÆR-HANSEN K. (a cura di), *Jewish Identity and Faith in Jesus*, Caspari Center, Jerusalem 1996, pp. 63-70.
- RUDOLPH D. J., *Messianic Jews and Christian Theology. Restoring an Historical Voice to the Contemporary Discussion*, in *Pro Ecclesia. A Journal of Catholic and Evangelical Theology*, XIV vol., 1 (2005), pp. 58-84.
- RUDOLPH D. J., *Paul's "Rule in All the Churches" (1Cor 7:17-24) and Torah-Defined Ecclesiological Variagation* in *Studies in Christian-Jewish Relations*, V vol., 1 (2010), pp. 1-24.
- SADAN T., *Who is a Jew?*, in KJÆR-HANSEN K. (a cura di), *Jewish Identity and Faith in Jesus*, Caspari Center, Jerusalem 1996, pp. 79-86.
- SADAN T., *The Place of the Siddur in the Messianic Community*, in *Mishkan* 25 (1996), pp. 28-37.
- SAMUEL-WHITTINGTON M., *Circumcision and Jewish Identity*, in *Mishkan* 64 (2010), pp. 55-61.
- SCHIFFMAN M., *Return of the Remnant. The Rebirth of Messianic Judaism*, Lederer, Baltimore 1992.
- SKARSAUNE O., *We Have found the Messiah! Jewish believers in Jesus in Antiquity*, *Mishkan* issue 45 (2005).

- SKJØTT B. F., *Messianic Believers and the Land of Israel - a Survey*, in *Mishkan* 26 (1997), pp. 72-81.
- SOBEL B. Z., *Hebrew Christianity: The Thirteenth Tribe*, John Wiley & Sons, New York 1974.
- STERN D. H., *Messianic Jews manifesto*, Jewish New Testament Publications, Jerusalem 1988.
- STERN D. H., *Court cases and the struggle for Aliyah*, in KJÆR-HANSEN K. (a cura di), *Jewish Identity and Faith in Jesus*, Caspari Center, Jerusalem 1996, pp. 87-96.
- STERN D. H. - BRANDT E., *The Use of Liturgy in Messianic Jewish Worship*, in *Mishkan* 25 (1996), pp. 15-27.
- STERN D. H., *Ristabilire l'ebraicità del vangelo*, Edizioni Beth-lehem, Cremona (CO) 2004.
- STERN D. H., *Israel's Messianic Jews and the Deity of Yeshua*, in *Israel Today* 23 (2002): <http://www.israeltoday.co.il/headlines/headlines.asp?CatID=8&articleID=666>.
- TELCHIN S., *Tradito!*, Editrice Uomini Nuovi, Marchirolo (VA) 2001.

**GLI EBREI MESSIANICI DI FRONTE AL MESSIA
NEL CONTESTO DEL DIBATTITO EBRAICO ODIERNO SU GESÙ CRISTO**

Il lavoro tratta del movimento ebreo-messianico, che in questi ultimi decenni ha conosciuto una vasta diffusione. Obiettivo della dissertazione è cercare di tracciare un profilo scientifico della presenza degli ebrei messianici e di identificare quale sia il loro apporto specifico nel campo della teologia e del cammino ecumenico. La loro presenza è una espressione ecclesiale cristiana come le altre, oppure ha una sua particolarità necessaria alla vita della Chiesa alla luce della realizzazione delle promesse bibliche?

Oggi, senza gli ebrei messianici manca qualcosa alla Chiesa? Gli ebrei sono sostituibili o rimangono a tutt'oggi e in che modo, la radice viva della fede cristiana e del cammino di unità?

Sono queste le domande di fondo che percorrono tutto il lavoro che è suddiviso in tre parti.

La prima analizza il contributo di alcuni esponenti ebrei contemporanei circa l'interesse sulla persona di Gesù presso il mondo ebraico. Il valore di questa parte consiste nel mostrare che nonostante i diversi ed i forzati tentativi di normalizzare la persona e l'operato di Gesù, egli rimane sempre una figura originale difficilmente riducibile alle categorie del tempo.

La seconda parte tratta della scomparsa delle prime comunità giudeo-cristiane in seno alla Chiesa e delle ragioni di tale scomparsa. La radice di questa separazione tra ebrei e cristiani e poi all'interno della stessa Chiesa tra i giudeo-cristiani e gli etnico-cristiani si deve ricercare non tanto nella matrice ecclesiologica, ma in quella cristologica. Sicuramente la diversa sensibilità culturale ha prodotto incomprensioni tali, da giungere a drastiche soluzioni, ma in realtà è la stessa persona di Gesù che diventa la ragione di un *protoscisma* antecedente a quelli successivi. La conseguenza più grave fu la scomparsa del-

la Chiesa della circoncisione, una Chiesa che era e rimane il luogo dove la benedizione di Abramo passa alle genti. Un recupero delle radici ebraiche per tutta la Chiesa di Cristo è molto positivo non solo a livello di dialogo ecumenico, ma anche per una teologia cristiana più ricca dove da un modello di sostituzione si passerebbe ad un modello di unità in una diversità riconciliata. Ciò non è possibile senza l'apporto e la presenza degli ebrei messianici, testimoni storici dell'unità originale della Chiesa. Infatti si può essere ebrei e nello stesso tempo credere in Gesù Messia e Figlio di Dio.

La terza parte si occupa della rinascita della *Ecclesia ex circumcissione* nelle sue diverse e molteplici espressioni. L'esistenza di comunità ebreo-cristiane all'interno delle chiese cristiane, specialmente quelle cattoliche di rito latino, il movimento degli ebrei messianici in Israele e nel mondo, specialmente negli USA, l'esistenza di ebrei credenti in Gesù al di fuori di ogni aggregazione ecclesiale, l'interesse per l'ebraismo da parte di molti ambienti cristiani e della teologia e la considerazione che il cristianesimo comincia a ricevere da parte di alcuni maestri ebrei e delle loro scuole sono fatti che hanno una particolare rilevanza ecclesiale. Le chiese ebreo-messianiche, fortemente legate alle loro proprie radici ebraiche e incentrate sul mistero di Israele e della sua restaurazione, riconoscono in Gesù il Messia di Israele, il Figlio di Dio come compimento delle promesse bibliche. Esse si propongono come un *tertium datur*, un ponte ecclesiologico tra il popolo ebraico e i cristiani. La riflessione teologica è ancora lontana dal giungere a conclusioni scientifiche sia per la natura del movimento ancora informe che per l'incipiente nascita di una riflessione autonoma all'interno delle chiese ebreo-messianiche. Un'auspicata presenza di ebrei messianici nei dialoghi ecumenici e tra ebrei e cristiani faciliterebbe il confronto e l'acquisizione di nuovi elementi teologici aprendo a nuovi possibili percorsi e offrirebbe una nuova tensione escatologica al dialogo ecumenico. Rimane invece aperta la domanda fondamentale circa il valore e il ruolo degli ebrei messianici nell'attuale orizzonte ecclesiale e teologico.

**THE RELATIONSHIP OF THE MESSIANIC JEWS TO THE MESSIAH
IN THE CONTEXT OF THE CONTEMPORARY JEWISH DEBATE ON JESUS CHRIST**

This study considers the Messianic-Jewish movement which has become widespread in recent decades. The objective of the dissertation is to trace a scientific profile of the presence of the Messianic Jews and to identify their specific contribution in the field of theology and in the journey towards ecumenism. Is their presence a Christian ecclesial expression like any other or does it have its own special role, essential to the Church's life in the light of the fulfilment of the biblical promises?

Is something missing in the Church today without the presence of the Messianic Jews? Are the Jews replaceable or do they still remain the living root of the Christian faith and the key in the journey towards unity, and if so, in what way?

These are the main questions that give form to the dissertation which is divided into three parts.

The first part analyses the contribution of some contemporary Jews regarding the interest in the person of Jesus in the Jewish world. The value of this part consists in showing that despite the differing attempts to standardise the person and actions of Jesus, he continues to remain an unconventional figure, difficult to fit into the categories of time.

The second part deals with the disappearance of the early Jewish-Christian communities from the heart of the Church and the reasons for this disappearance. The root of this separation between Jews and Christians and subsequently within the Church itself between Jewish-Christians and ethnic-Christians should be sought not so much in ecclesiological origins but in christological ones. Certainly the differing cultural sensibilities produced misunderstandings, so much so as to have reached drastic solutions, but in reality, it is this person of Jesus who is the reason for a *protoschism* that preceded all successive ones. The most serious consequence was the disappearance of the Church of the

circumcision, a Church which was and remains the place where the blessing of Abraham passes to all nations. A reclamation of the Jewish roots for the whole Church of Christ is a very positive aspect, not just at the level of ecumenical dialogue but also for attaining a richer Christian theology, passing from a model of substitution to a model of unity in its reconciled diversity. This is not possible without the contribution and presence of the Messianic Jews, their being an historic witness of the original unity of the Church. In fact one can be Jewish and at the same time believe in Jesus the Messiah and Son of God.

The third part addresses the reappearance of the *Ecclesia ex circumcisione* in its various and multiple expressions. The existence of a Jewish-Christian community within the Christian churches especially within the Latin rite Catholic Church, the Messianic Jews movement in Israel and in the world (particularly in the USA), the existence of Jewish believers in Jesus outside of every ecclesial congregation, the interest in Judaism in Christian and theological environments and the consideration in which Christianity is beginning to be held by some Jewish scholars and their schools, are events that have a particular ecclesial relevance. The Messianic-Jewish Churches, closely bound to their own Jewish roots and centered on the mystery of Israel and its restoration, recognise in Jesus the Messiah of Israel, the Son of God as the fulfilment of the biblical promises. They propose themselves as a *tertium datur*, an ecclesiastical bridge between the Jewish people and Christians. Theological thought has still a long way to go in attaining scientific conclusions, both due to the nature of the movement which is still taking form and due to the incipient birth of an autonomous reflection within the Messianic-Jewish churches. The auspicious presence of Messianic Jews in ecumenical dialogue and between Jews and Christians would ease confrontation and the acquisition of new theological elements, open potential new channels and offer a new eschatological tension to ecumenical dialogue. However the fundamental question concerning the value and the role of the Messianic Jews in the current ecclesial and theological framework remains open.

MESIÁNSTÍ ŽIDÉ VE VZTAHU K MESIÁŠI
V KONTEXTU SOUČASNÉ ROZPRAVY ŽIDŮ O JEŽÍŠI KRISTU

Předložená práce pojednává o hnutí mesiánských židů, které se během posledních desetiletí velmi rozšířilo. Cílem disertace je nabídnout vědecký pohled na přítomnost mesiánských židů a určit jejich specifický přínos z hlediska teologie a ekumenického směřování. Je jejich přítomnost jen jednou z církevních podob křesťanství mezi mnoha jinými, anebo má pro církev, pokud jde o realizaci biblických zaslíbení, zcela jedinečný a nepostradatelný význam?

Scházel by něco dnešní církvi, kdyby zde nebyli mesiánští židé? Jsou židé nahraditelní, anebo stále zůstávají živým kořenem křesťanské víry a základem cesty k jednotě?

To jsou otázky, které určují celou práci, rozdělenou do tří hlavních částí.

První část rozebírá přínos některých představitelů současného židovského výkladu zaměřujícího se na osobnost Ježíše Krista v židovském prostředí. Význam této části spočívá v tom, že ukazuje, že Ježíš zůstává jedinečnou postavou, stěžejí uchopitelnou v časových kategoriích, a to navzdory mnoha různým a usilovným pokusům o postížení a zařazení jeho osoby a činnosti.

Druhá část se zabývá vymizením prvních židovsko-křesťanských komunit z lůna církve a jeho příčinami. Kořen rozdělení mezi židy a křesťany a také rozdělení uvnitř církve samé, mezi židokřesťany a křesťany obrácenými z pohanů, je třeba hledat ani ne tak na podloží eklesiologickém, jako spíše christologickém. Odlišné kulturní citění jistě způsobilo vzájemná nepochopení, která vedla až k drastickým řešením, ale ve skutečnosti je to sama osoba Ježíše Krista, která se stala příčinou *protoschizmatu*, jež předcházelo schizmatům následujícím. Nejzávažnějším důsledkem toho bylo vymizení církve nesoucí znamení obřízky, to jest církve, která byla a zůstává místem, kde požehnání dané Abrahamovi přechází na národy. Znovuobjevení židovských kořenů pro celou Kristovu církev

má velkou pozitivní hodnotu a přispívá nejen k ekumenickému dialogu, ale je obohacením i pro křesťanskou teologii, které umožňuje přejít od modelu zástupnosti k modelu jednoty ve smířené různosti. To by nebylo možné bez přínosu a přítomnosti mesiánských židů, historických svědků původní jednoty církve. Lze totiž být židem a zároveň věřit v Ježíše Krista jako v Mesiáše a Božího Syna.

Třetí část práce se zabývá znovuzrozením církve obřízky (*Ecclesia ex circumcisione*) v jejích různých a mnohotvarých podobách. Existence židovsko-křesťanských komunit v rámci křesťanských církví, zvláště oněch katolických latinského ritu, hnutí mesiánských židů v Izraeli a ve světě, především v USA, existence židů věřících v Ježíše Krista, kteří se nehlásí k žádnému církevnímu sdružení, zájem o judaismus vycházející z mnoha křesťanských kruhů a zájem teologický, i zřetel na to, že křesťanství začíná přijímat obohacení ze strany některých židovských učitelů a jejich škol, to všechno jsou skutečnosti, které mají pro církve velkou důležitost. Církve mesiánských židů, pevně napojené na své vlastní židovské kořeny a soustředěné na tajemství Izraele a jeho obnovení, rozpoznávají v Ježíši Mesiáše Izraele a Božího Syna, spatřujíce v něm naplnění biblických zaslíbení. Nabízejí se jako *tertium datur*, jako eklesiologické přemostění mezi židovským národem a křesťany. Teologická reflexe ještě nedospěla tak daleko, aby mohla vyslovit vědecké závěry, a to jednak vlivem povahy doposud nezformovaného hnutí, a dále vlivem počínajícího zrodu autonomní reflexe uvnitř církví mesiánských židů. Ohlašovaná přítomnost mesiánských židů v ekumenických dialozích a v dialogu mezi židy a křesťany by usnadnila vzájemnou konfrontaci a dosažení nových teologických závěrů, otevřela by nové možné cesty a poskytla by nové eschatologické napětí ekumenickému dialogu. Zůstává však otevřená základní otázka ohledně významu a úlohy mesiánských židů v současném církevním a teologickém horizontu.