

ORIGINI DELLA CHIESA E POPOLO DI ISRAELE

Elena Lea Bartolini De Angeli

Nella prospettiva di una riscoperta del “medio giudaismo” come momento di particolare fermento religioso nel quale affondano le radici sia il giudaismo post-biblico che il cristianesimo nascente¹, cerchiamo di considerare il rapporto fra le origini della Chiesa e il popolo di Israele coevo in riferimento ad alcuni passi fondamentali degli Atti degli apostoli che testimoniano tale evento, nell’orizzonte di un periodo complesso e fecondo nel quale l’universalismo biblico è stato recepito e si è sviluppato secondo filoni diversi². Non abbiamo, in questa sede, la pretesa di risolvere o di esaurire la questione, tenteremo piuttosto di riformulare il problema interrogandoci sulle provocazioni che la Scrittura ci offre.

Le radici ebraiche dell’universalismo cristiano

Che la prima comunità di credenti che si è costituita a partire dall’evento della morte e resurrezione di Gesù di Nazareth fosse costituita da ebrei è cosa nota: “Ogni giorno tutti insieme frequentavano il Tempio e spezzavano il pane a casa” (At 2,46); così come non si mette in dubbio l’ebraicità di Gesù, di Maria, di Giuseppe e dei dodici apostoli³. Ciò che invece forse non è stato ancora preso sufficientemente in considerazione è l’apporto che l’ebraismo dell’epoca ha dato al costituirsi di tale comunità e, di conseguenza, al modo in cui la stessa ha compreso e vissuto la dimensione universale della sua testimonianza. Cerchiamo quindi di rileggere in questa prospettiva alcuni scritti cristiani significativi.

Partiamo dal secondo capitolo degli Atti degli apostoli, in particolare dal primo versetto, la cui traduzione letterale dal testo greco, in una delle sue possibili varianti, recita: “E avvenne in quei giorni in cui si compivano i giorni della Pentecoste” (At 2,1a). Il riferimento temporale ci rimanda a *Shavu’ot*, la Pentecoste ebraica, che “avviene” quarantanove giorni dopo *Pesach*, la Pasqua.

Ci troviamo qui di fronte ad un collegamento tra Pasqua e Pentecoste caro alla tradizione giudaica: se l’uscita dall’Egitto costituisce il momento della liberazione, il dono della *Torah* – l’insegnamento

¹ Per un approfondimento al riguardo si rimanda a G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo*, Marietti, Genova 1993.

² Vengono in questa sede riprese e rielaborate alcune riflessioni che l’autrice ha proposto nell’ambito della XXXII Sessione del Segretariato per le Attività Ecumeniche (SAE) a La Mendola nel 1994. Cfr. AA.VV., *Riempiti di Spirito santo si misero a parlare in altre lingue* (Atti della XXXII Sessione di formazione ecumenica organizzata dal Segretariato Attività Ecumeniche – SAE – La Mendola (TN), 23-31 luglio 1994), a c. del SAE, Ed. Dehoniane, Roma 1995, pp. 231-239.

³ Cfr. *Dichiarazione Conciliare Nostra aetate* n. 4 e successivi interventi magisteriali. Cfr. anche: AA. VV., a cura di G. Bottoni – L. Nason, *Secondo le Scritture. Chiese cristiane e popolo di Dio*, EDB, Bologna 2002; D. JAFFÈ, *Gesù l’ebreo*, Jaca Book, Milano 2013.

rivelato al Sinai – che si celebra a Pentecoste ne svela lo scopo, per questo sono entrambe feste di rivelazione.

Tale comprensione fa parte di una tradizione orale antichissima fissata dall'ebraismo rabbinico. Il fatto singolare è che l'autore degli Atti degli apostoli ce ne offre una versione scritta precedente a quella dei rabbini, segno dunque di quei rapporti aperti, anche se conflittuali, che caratterizzano questo periodo⁴, nel quale il cristianesimo non si è ancora separato totalmente dall'ebraismo ma ne costituisce una sorta di “corrente interna”⁵.

Completando poi la lettura di questo primo versetto possiamo trovare un secondo elemento significativo: “si trovavano tutti insieme nello stesso luogo” (At 2,1b).

Per “tutti”, in base alle informazioni del capitolo precedente, dobbiamo intendere il nucleo originario della prima comunità cristiana, all'interno del quale si è ricostituito il gruppo dei dodici: Giuda è già stato sostituito da Mattia (cfr. At 1,26), per questo il termine “tutti” acquista un particolare spessore unitamente al fatto dell'essere “tutti nello stesso luogo”, cioè a Gerusalemme (cfr. At 1,12).

Al capitolo diciannove dell'Esodo, ove viene descritta la Pentecoste ebraica, troviamo una situazione analoga: tutto il popolo è radunato assieme dopo l'uscita dall'Egitto (cfr. Es 19,16), e tutti si trovano nello stesso luogo ai piedi del Sinai.

Se poi confrontiamo le due teofanie (At 2 e Es 19), il riscontro di elementi comuni si fa sempre più evidente, sia a livello di segni che di effetti: i segni sono di chiara provenienza divina (At 2,2; cfr. Es 19,16), e sono i tipici segnali che accompagnano il rivelarsi del Signore: tuoni, lampi, rumore, vento; la rivelazione è in entrambi i casi caratterizzata dal segno del fuoco: sul Sinai Dio scende nel fuoco (cfr. Es 19,18), e sui dodici lo Spirito discende come lingue di fuoco che si dividono su ciascuno (cfr. At 2,3-4); inoltre in tutte e due le immagini possiamo cogliere un particolare rapporto fra la Parola del Signore che si rivela e il fuoco che accompagna tale rivelazione, caratteristica di molte teofanie (cfr. Es 3,26 e Gen 15,17) e delle parole della *Torah* che sono anch'esse paragonate al fuoco: “infatti entrambi (fuoco e *Torah*) furono dati dal cielo ed entrambi sono eterni”⁶.

C'è poi un ulteriore elemento di rilievo nel modo con cui il Signore manifesta l'universalità della sua rivelazione: una tradizione rabbinica interpreta il capitolo diciannove dell'Esodo sottolineando che “Quando la voce di Dio suonò dal Sinai, essa si divise nelle settanta lingue dell'umanità, affinché tutti i popoli potessero comprenderla”⁷. Tale divisione è in ordine perciò ad una

⁴ Cfr. J.J. PETUCHOWSKI, *Le feste del Signore*, Ed. Dehoniane, Napoli 1987, p.47.

⁵ A questo proposito è interessante l'opera di D. FLUSSER, *Il cristianesimo. Una religione ebraica*, Ed. Paoline, Cinisello B. 1992.

⁶ *Sifrè Devarim* 143a.

⁷ *Shemot Rabbah* 5,9.

comprensione universale, tradizione che probabilmente l'autore degli Atti conosce, e che ha un suo interessante parallelo nella capacità di espressione degli apostoli in lingue diverse, quindi universalmente comprensibili, indicata come segno della presenza dello Spirito di Dio su di loro (cfr. At 2,4). Viene così in evidenza un fondamentale elemento di mediazione costituito da Mosè nell'Esodo e dai dodici negli Atti.

Il testo ebraico, letteralmente, afferma: “Mosè parlava e il Signore attestava nella voce” (Es 19.19). L'espressione “parlava” è resa nel testo masoretico con la forma intensiva *iedabber*, la quale sottolinea il carattere rivelativo di tale parlare, dove è Mosè il mediatore della rivelazione che Dio, in settanta lingue, attesta. Negli Atti emerge invece l'importanza della mediazione degli apostoli: è attraverso il dono delle lingue in loro che le “grandi opere di Dio” vengono comprese da tutti (cfr. At 2,11).

Il contesto nel quale ci stiamo muovendo si delinea pertanto nel suo orizzonte profetico, dove da una parte abbiamo Mosè, profeta in assoluto per la tradizione giudaica, e dall'altra abbiamo lo Spirito Santo di Dio che si stabilisce sugli apostoli affinché possano profetizzare testimoniando gli effetti della Pasqua di Gesù di Nazareth. Non a caso il testo greco degli Atti usa a questo proposito il verbo *kathizo* (cfr. At 2,3), che può essere interpretato nel senso dei verbi *natan* e *paqad* che le Scritture ebraiche utilizzano per indicare l'elezione e la costituzione di un profeta da parte di Dio.

In riferimento a questo è interessante quanto afferma la tradizione giudaica circa la profezia e il dono della sapienza: “Non furono i soli profeti a ricevere la loro profezia dal Sinai, ma anche i sapienti di tutte le generazioni future, ognuno ricevette la sua sapienza dal Sinai”⁸. Il fatto poi che la Pentecoste cristiana avvenga a Gerusalemme ha un suo significativo collegamento con quanto affermato da Isaia circa la Parola di Dio che dovrà “uscire” da questo luogo (cfr. Is 2,3), profezia di chiara connotazione escatologica e universale.

Se dai segni ci spostiamo agli effetti il parallelo fin qui tracciato si rafforza ulteriormente.

Il dono della *Torah* sul Sinai non è universale solo perché il Signore si esprime in settanta lingue, ma lo è anche in riferimento alla duplicità di tale dono: il giudaismo infatti concepisce l'insegnamento divino in duplice forma: 613 *mitzwot* (precetti) per gli ebrei e 7 precetti noachidi – cioè riferibili all'alleanza fra Dio e Noè dopo il diluvio – per tutti i non ebrei, entrambi considerati l'unica *Torah* di Dio rivelata agli uomini sul Sinai⁹. Non a caso quindi nel *Libro dei giubilei* del secondo secolo prima dell'era attuale, si legge che la Pentecoste ebraica deve essere celebrata come

⁸. *Shemot Rabbah* 28,6.

⁹. Interessante al riguardo l'opera di E. BENAMOZEGH, *Israele e l'umanità*, Marietti, Genova 1990, in particolare pp. 181-277. I precetti noachidi riportati nel *Talmud Babilonese* prevedono un precetto positivo: “istituire tribunali”, e sei negativi che vietano: “la bestemmia, l'idolatria, i rapporti sessuali illeciti, l'omicidio, il furto, lo smembramento di

memoriale dell'Alleanza tra Dio e Noè, cioè tra Dio e tutta l'umanità, non solo tra Dio e gli ebrei¹⁰. Ritornando al testo degli Atti troviamo indicato che in quel momento a Gerusalemme si trovavano “giudei osservanti di ogni nazione che è sotto il cielo” (At 2,5), quindi di ogni nazione del mondo conosciuto, e si parla inoltre di “giudei e proseliti” (At 2,11), quindi anche dei così detti “timorati di Dio” che osservano i precetti noachidi. Il riferimento è pertanto al capitolo dieci della Genesi dove sono menzionati i settanta popoli: la discendenza di Noè da cui derivano le Nazioni. Tale connotazione universale rimanda al grande raduno per la fine dei tempi e prepara al significato escatologico del discorso di Pietro (cfr. At 2,16-21).

Cercando di ricondurre a sintesi gli elementi fin qui emersi, possiamo innanzitutto affermare che le teofanie confrontate rivelano un particolare agire divino: l'imprevedibilità di un Dio che cerca l'uomo e si serve delle relazioni umane per entrare nella storia secondo un progetto che abbraccia tutta l'umanità. Sul Sinai ciò avviene prevalentemente fra il Signore e il popolo che Egli si è scelto perché gli sia testimone fra le Nazioni; a Gerusalemme un gruppo di ebrei diventa testimone della Pasqua di Gesù di Nazareth e anche questa volta in una prospettiva universale.

La novità della Pasqua cristiana si innesta quindi nel particolare rapporto fra Israele, la cui elezione non viene revocata (cfr. Rm 9-11), e l'umanità. Ciò che nel secondo capitolo degli Atti emerge è soprattutto un modo nuovo di porsi in rapporto ai non ebrei che “comprendono” l'annuncio dei discepoli nella loro lingua e “allo stesso modo” (cfr. At 2,11).

Sia al Sinai che a Gerusalemme la dimensione universale del rapporto fra Dio e gli uomini “passa” attraverso un particolare scelto dal Signore stesso, all'interno dello svolgersi di una storia vissuta e compresa come storia di salvezza.

La Pentecoste cristiana sta quindi di fronte e in dialogo a quella ebraica che l'ha preceduta nel tempo: la salvezza raggiunge Israele e le Genti in modo diverso pur provenendo dall'unico Dio. Sono due momenti diversi e irripetibili di un'unica rivelazione divina.

Per questa ragione non possiamo interpretare la Pentecoste narrata in Atti solo, o prevalentemente, in contrapposizione alla dispersione rappresentata dalla torre di Babele, come forse sovente tendiamo a fare; ritengo che non si possa parlare di universalismo cristiano a prescindere dal rapporto Israele-Umanità nel quale si radica e col quale è chiamato ad entrare in dialogo.

Tale rapporto comprende la sua dimensione universale a partire dalla chiamata di Abramo, al quale il Signore rivela: “In te si benediranno (o si diranno benedette) tutte le famiglie della terra” (Gen 12,3). Questo implica per il cristianesimo il riconoscimento del “permanere” del popolo ebraico

animali vivi” (*Sanhedrin* 56a). Per un approfondimento di questo tema si rimanda a: A. LICHTENSTEIN, *Le sette leggi di Noè*, Ed. Lamed, Milano [s.d.].

¹⁰. *Giubilei* VI,17; cfr. J.J. PETUCHOWSKI, *Le feste*, pp. 47-48.

come bene per l'umanità, e per l'ebraismo un invito a riconsiderare i "segni di Dio", non sempre immediatamente comprensibili, sulla scorta di quanto affermato da Gamaliele circa i seguaci di Gesù: "Non occupatevi di questi uomini e lasciateli andare. Se infatti questa teoria o questa attività è di origine umana, verrà distrutta; ma se essa viene da Dio, non riuscirete a sconfiggerli; non vi accada di trovarvi a combattere contro Dio!" (At 5, 38-39)¹¹.

Le scelte della Chiesa delle origini

Spostandoci dall'evento della Pentecoste agli effetti della stessa nelle decisioni della prima comunità cristiana, possiamo trovare un esempio significativo in quelle prese durante l'Assemblea di Gerusalemme (At 15), convocata per dirimere la questione relativa alla circoncisione per i cristiani di origine pagana.

L'autore degli Atti ci presenta l'intervento di Giacomo come decisivo, il quale ricorda ai presenti ciò che poco prima di lui aveva affermato Pietro: cioè che "fin da principio Dio ha voluto scegliere (letteralmente costituire) tra i pagani un popolo per il Suo Nome" (At 15,14). Il riferimento è ai noachidi, ai non ebrei che osservano solo alcune prescrizioni della *Torah* e non sono circoncisi.

Su questa base precisa che anche le Scritture profetiche sono in questa linea (cfr. At 15,16-18) e, pertanto, propone una soluzione del dilemma nell'orizzonte giudaico dei rapporti fra Israele e le Nazioni: i cristiani di provenienza non ebraica non dovranno sottoporsi alla circoncisione ed osserveranno solo i sette precetti di Noè, che vengono qui riportati in forma sintetica rispetto alla modalità con cui invece verranno rielaborati e fissati dalla tradizione rabbinica nel periodo immediatamente successivo (cfr. At 15,19-21).

La prima comunità giudaico-cristiana opera quindi le sue scelte mantenendo una distinzione che è segno dell'irrevocabilità della vocazione di Israele. Non è una scelta pacifica e verrà rimessa in discussione soprattutto dalla predicazione di Paolo, è comunque una decisione ufficiale dell'Assemblea di Gerusalemme che viene comunicata a tutte le comunità interessate (cfr. At 15,22-35).

Questo modo di agire è un'ulteriore testimonianza in ordine al fatto che il dono dello Spirito ricevuto non viene compreso come una nuova *Torah* che va a sostituirsi a quella ricevuta sul Sinai, ma, sulla base della stessa e attraverso la medesima, apre nuove prospettive ai popoli in riferimento all'unica Alleanza fra Dio e gli uomini.

Ogni novità porta in sé la possibilità di creare disagio e conflitto, e questo è ciò che avviene anche nel costituirsi del cristianesimo all'interno del giudaismo; rimane comunque il fatto che, nonostante

¹¹. Tale affermazione è ripresa in modo interessante da S. BEN-CHORIN in *Nel cristianesimo vi è un intervento di Dio?*,

le difficoltà di rapporto e le tensioni che caratterizzano la complessità dell'epoca in questione – e tra queste non possiamo dimenticare l'allontanamento dei cristiani dalla Sinagoga – non è mai esistita una scomunica dei giudeo-cristiani pronunciata da tutto il giudaismo rabbinico, così come non esiste alcuna bolla di scomunica della Chiesa nei confronti dell'ebraismo¹². Neppure la *birkat ha-minim*, la benedizione degli eretici, può essere interpretata in questa direzione: anche se la recensione palestinese può lasciar spazio a letture di questo tipo menzionando i *notzrim*, che qualcuno traduce con nazareni, ovvero giudeo-cristiani, di fatto ciò che la tradizione giudaica ha fissato e tramandato è la recensione babilonese di tale benedizione ove il termine in questione non compare¹³.

Sul versante cristiano va inoltre segnalato che l'accentuarsi della rottura fra ebrei e cristiani, e la conseguente condanna di coloro che, seppur battezzati, mantengono tradizioni giudaiche, avviene con Ireneo, nell'*Adversus Haereses*, quindi agli inizi del terzo secolo dell'era cristiana. Precedentemente Giustino, nel *Dialogo con Trifone* al capitolo 47, precisa che i “cristiani giudaizzanti” si salveranno a condizione della non imposizione dell'osservanza giudaica nei confronti dei pagano-cristiani. Giustino si muove ancora nella logica dell'Assemblea di Gerusalemme, e lo fa perché non vuole rompere la comunione coi “fratelli nati dallo stesso seno”¹⁴. La separazione Chiesa-Sinagoga, quindi, non è irrevocabile. Tuttavia è una separazione di fatto, un fossato reale molto più profondo delle dichiarazioni ufficiali, attraverso il quale possiamo però tentare di ricostruire un ponte.

Prospettive di dialogo

“Il cristianesimo non è una religione autonoma [...]. Implica in sé un doppio riferimento da cui non può liberarsi senza snaturarsi: alla Scrittura, alla quale il Nuovo Testamento rimanda costantemente con il proprio movimento, e al popolo di Israele, con cui il cristianesimo proveniente dal paganesimo si trova messo in comunione dalla fede del Cristo”¹⁵. Queste parole di Remaud possono aiutarci a recuperare il senso di un dialogo che non può essere considerato un “optional” bensì una necessità.

L'elezione di Israele, infatti, ha introdotto nel genere umano una dualità che costituisce il fondamento di una relazione reciproca, nella quale Israele e le Nazioni sono chiamate a realizzare la loro vocazione. Attraverso la fede nell'ebreo Gesù i cristiani sono introdotti in modo particolare in

in *Concilium* 24 (1988) pp. 91-103.

¹². Interessante al riguardo il saggio di C. THOMA, *Teologia cristiana dell'ebraismo*, Marietti, Casale M. 1983, in particolare pp. 164-175.

¹³. Cfr. C. THOMA, *Teologia cristiana*, pp. 169-173.

¹⁴. Cfr. L. CIRILLO, *Il problema del giudeo-cristianesimo*, introduzione a J. DANIELOU, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Ed. Dehoniane, Bologna 1964, pp. XXII-LIV.

¹⁵. M. REMAUD, *Cristiani di fronte a Israele*, Morcelliana, Brescia 1985, p. 178.

questa relazione, quindi nell'Alleanza, ove riconoscono che "la salvezza viene dagli ebrei" (Gv 4,22)¹⁶. Non ci si può pertanto "appropriare" della benedizione in Abramo rifiutando la mediazione di Israele, poiché la permanenza del popolo di Israele in quanto "distinto" risale ad una decisione divina e non alla presa di posizione degli ebrei in rapporto al Vangelo¹⁷.

Inoltre il modello di "unità" che emerge dalla Scrittura non è quello della fusione bensì quello del rapporto: pensiamo all'unità uomo-donna descritta come dimensione della stare *ke-negdo*, l'uno di fronte all'altro (cfr. Gen 2,24), espressione che può essere tradotta anche come l'uno contro l'altro, segno della dialettica attraverso la quale una relazione si evolve; pensiamo anche al rapporto di comunione come riconoscimento e amore reciproco testimoniato nel Vangelo di Giovanni (cfr. Gv 17,11).

Purtroppo, nel processo di inculturazione greco-occidentale del cristianesimo, ci si è progressivamente spostati dalla logica del rapporto a quella dell'inclusione: l'esegesi patristica, dal secondo secolo dell'era attuale in poi, ha interpretato la Scrittura unicamente in riferimento a Gesù di Nazareth accentuando il carattere cosmico del suo mistero pasquale.

Un esempio significativo è il modo in cui Ireneo commenta la lettera di Paolo agli Efesini, in particolare il passo ove si dice che in Gesù di Nazareth riconosciuto come Cristo (messia) giudei e pagani sono riconciliati (cfr. Ef 2,13-18): tutto il discorso è incentrato su una cristologia che riassume in sé passato, presente e futuro. Scompare così il rapporto Israele-umanità che aveva caratterizzato le decisioni dell'Assemblea di Gerusalemme, mentre l'esegesi di Ireneo diventa il punto di partenza per le riflessioni degli autori successivi¹⁸.

La rottura tra Chiesa e Sinagoga, e la progressiva perdita delle radici ebraiche, hanno quindi favorito una elaborazione dell'universalismo cristiano centrato in Gesù-messia su un'idea di "Uno" che ha perso di vista il "dualismo" biblico. Oggi, in una prospettiva di ascolto e di dialogo, è necessario imparare a "riguardarsi" per scoprire e recuperare le provocazioni che la Scrittura da sempre ci offre¹⁹.

¹⁶. Cfr. M. REMAUD, *Cristiani di fronte*, pp. 26-27 e 202.

¹⁷. Cfr. M. REMAUD, *Cristiani di fronte*, p. 24.

¹⁸. Cfr. J. DANIELOU, *La teologia*, pp. 382-398.

¹⁹. Qualcuno già si muove su questa linea, e tra questi gli autori sopracitati. Sono inoltre interessanti al riguardo: J.J. PETUCHOWSKI, *Verso una teologia ebraica del cristianesimo*, in *Humanitas* (1989/1) pp. 181-194; D. FLUSSER, *Gesù: un "incontro" tra ebrei e cristiani*, in *Qol* (1987/11-12) pp. 9-12; M. GIULIANI, *Riguardarsi tra ebrei e cristiani. Note sulla conferenza internazionale di Gerusalemme (1-4 febbraio 1994)*, in *Umanitas* (1994/3) pp. 433-442; M. REMAUD, *Vangelo e Tradizione Rabbinica*, EDB, Bologna 2005; R. FONTANA, *Informe mi hanno visto i tuoi occhi. Piccola miscellanea noachide*, Effatà, Cantalupa (TO) 2012.