

INTRODUZIONE

di FRITZ A. ROTSCILD

I

Per il cristianesimo, l'ebraismo in sé e l'esistenza permanente degli ebrei hanno posto un problema teologico. Per l'ebraismo, d'altronde, il cristianesimo, con la sua pretesa di essere il "vero" Israele, ha rappresentato al massimo un problema teologico marginale, che poteva essere spiegato sommariamente o ignorato. Ma, in quanto religione di maggioranza dotata di potere politico, il cristianesimo è stato una sfida costante e, spesso, anche una minaccia per la stessa sopravvivenza del popolo ebraico.

Quando alcuni teologi cristiani chiesero a un collega che viveva a Gerusalemme, noto per la sua conoscenza del giudaismo, «che cosa pensano gli ebrei di Cristo?», la sua laconica risposta fu: «Proprio nulla!»¹. Per gli ebrei non è stato raro, e non lo è tuttora, vivere tutta una vita studiando e praticando la propria religione senza mai manifestare alcun interesse per il cristianesimo, alcun desiderio di conoscerlo. Ma, per oltre un millennio, nessun ebreo europeo ha potuto evitare di chiedersi: «Come posso io, membro di una minoranza vulnerabile e spesso disprezzata, sopravvivere in una società costituita da cristiani e regolata da leggi e principi in gran parte derivati dagli insegnamenti cristiani?».

Nel 1824 il giovane Heinrich Heine, profondamente colpito dalla descrizione delle sofferenze degli ebrei nella *History of the Jewish Religion from Jesus Christ to the Present* di Basnage, del 1707, scrisse la sua breve poesia *Per Edom* (il fratello "cristiano" di Giacobbe, l'ebreo):

¹ Cfr. R.J. ZWI WERBLOWSKY, *Reflections on Martin Buber's Two Types of Faith*, "Journal of Jewish Studies", XXXIX, n. 1, primavera 1988, p. 94.

Non ci siamo forse tollerati l'un l'altro
nei secoli, come veri fratelli?
Tu tolleravi che io continuassi a respirare
io tolleravo il tuo furore ossessivo².

Ora limitiamoci a esaminare il rapporto fra le due religioni, tralasciando quello fra le due comunità. È evidente che non c'è simmetria nel rapporto fra ebraismo e cristianesimo. Il cristianesimo è condizionato dall'ebraismo, dal quale è nato e senza il quale non può essere compreso. Non solo Gesù e i suoi discepoli erano ebrei credenti, ma la stessa essenza del cristianesimo ha profonde radici nella sua eredità ebraica. Solo se la fede di Israele e le sue Sacre Scritture (la Bibbia ebraica) sono accettate come veritiere e valide, è possibile sostenere che nella vita, nella morte e nella risurrezione di Gesù di Nazareth, le promesse di Dio si sono realizzate. Anche certi cambiamenti dottrinali – dal ripudio di Paolo della «Legge» al *sola fide, sola gratia* di Lutero – sono comprensibili unicamente come *reazioni* a parti dell'eredità ebraica con le quali il cristianesimo si pone in un rapporto di antagonismo continuo, e senza le quali esso non sarebbe in grado di definire se stesso. A partire da Paolo e da Agostino (rispettivamente nei confronti di Pietro e di Pelagio), fino a Lutero (nei confronti della chiesa cattolica romana), alla chiesa sono state rivolte costanti accuse, da parte di teologi, di essere troppo “giudaica” e di aver bisogno di recuperare il suo vero carattere. Sull'esistenza di questa “asimmetria” fra ebraismo e cristianesimo concordano molti competenti studiosi di religione comparata³.

In definitiva: i cristiani rigorosi non possono fare a meno di rispondere alla domanda: «Che cosa pensi del giudaismo?», ma gli ebrei possono confrontarsi con i cristiani senza dover rispondere alla domanda analoga: «Che cosa pensi del cristianesimo?». Gli ebrei possono trattare i cristiani esattamente come trattano gli hindu, i navajo o i buddhisti che incontrano nel corso della loro vita quotidiana.

Eppure, stabilito tutto ciò, mi sembra che oggi gli ebrei non possano più permettersi di trattare il cristianesimo con la benigna noncuranza delle passate generazioni. A parte eventi storici come la Shoah

² Trad. nostra.

³ Cfr. la concisa trattazione su questo argomento fatta da R.J. ZWI WERBLOWSKY, *Tora als Gnade*, “Kairos”, XV, nn. 1-4, 1973, p. 15.

o la crisi della fede religiosa nel mondo postmoderno, oggi siamo di fronte a una situazione in cui i cristiani, forse per la prima volta, sono pronti ad ascoltare quello che gli ebrei hanno da dire e a instaurare un dialogo fruttuoso, anziché trasformare gli incontri con gli ebrei in occasioni di propaganda missionaria o di pura apologetica.

Il primo e l'ultimo capitolo di questo libro illustrano il cambiamento che si è verificato fra l'inizio del Novecento e il decennio successivo al Concilio vaticano II.

1. Durante il semestre invernale 1899-1900, Adolf von Harnack, l'eminente studioso protestante, tenne alcune lezioni sull'essenza del cristianesimo (*L'essenza del cristianesimo*) che divennero uno dei testi teologici più letti del xx secolo. La loro pubblicazione, nel 1900, sollevò sia plauso entusiastico, sia dura condanna. Ma, nell'animata controversia che seguì, passò quasi inosservata una recensione critica scritta da un giovane e sconosciuto rabbino, Leo Baeck, apparsa nel 1901 su un giornale accademico ebraico.

2. Fu su invito della chiesa, e prima del Congresso cattolico di Toronto sul suo rinnovamento, che Abraham Heschel, nell'agosto del 1967, parlò su «Il concetto ebraico di Dio e il rinnovamento della chiesa». Egli si rivolgeva a un pubblico che comprendeva membri della gerarchia ecclesiastica, teologi, religiosi, sacerdoti e laici di molti paesi. Erano trascorsi due mesi dalla guerra dei Sei giorni, e il suo fu un appello appassionato contro la «desantificazione della Bibbia ebraica» e la «degiudeizzazione» del cattolicesimo. Heschel incitò gli ascoltatori ad accettare la creazione di una Gerusalemme unificata come parte dello Stato di Israele, considerando ciò «un evento di alto significato nella storia della redenzione», con riferimento alla domanda dei discepoli e alla risposta di Gesù negli Atti degli apostoli (1,6-7).

Il fatto che punti di vista ebraici, anche critici, siano ora ascoltati e considerati seriamente in ambito cristiano, come non accadeva agli inizi del Novecento, è sicuramente incoraggiante. Tuttavia, l'attuale stato delle cose può essere compreso nella giusta misura solo se ricordiamo come si svolgevano in passato i confronti e i dibattiti fra ebrei e cristiani. Ogni scrittore ebraico sa, in qualche modo, che cosa significava impegnarsi in una critica del cristianesimo o anche solo fare il più circospetto tentativo di difendere l'ebraismo dagli attacchi della fede dominante, che considerava il rifiuto dell'ebraismo e la conversione degli ebrei parte integrante della missione assegnata da Dio.

Citerò solo due casi al riguardo, uno verificatosi nella Spagna medievale e l'altro in Germania, al tempo dell'illuminismo.

a) Il 20 luglio 1263 cominciò a svolgersi, a Palazzo reale, nella cattedrale e nella sinagoga principale di Barcellona, una serie di dibattiti ordinati da re Giacomo d'Aragona. L'ebreo apostata frà Pablo Christiani, sostenuto da Raimondo Peñaforte – il venerabile ottantasettenne ex generale dell'ordine domenicano – doveva provare la veridicità del cristianesimo contro Nahmanide, rabbino di Gerona e famoso talmudista, commentatore della Bibbia, teologo e cabbalista. Pablo cominciò rifacendosi allo stesso Talmud ebraico, per dimostrare che il messia era venuto, che era l'incarnazione di Dio e membro della Trinità e, inoltre, che le leggi rituali ebraiche erano state abolite.

La replica di Nahmanide fu alquanto condizionata dalla regola vigente secondo la quale «la fede nel Signore Gesù Cristo non può essere messa in discussione a causa della sua certezza». E quando egli chiese che fosse fissato un giorno in cui *egli* potesse fare delle domande, il re rifiutò. Alla disputa fecero seguito decreti reali anti-ebraici e leggi che obbligavano gli ebrei ad ascoltare sermoni propagandistici tenuti nelle sinagoghe locali. Il *Libro dei giudici* (*Sēfer Shofetim*), l'ultima parte de *La ripetizione della legge* (*Mishnèh Toràh*) di Maimonide, doveva essere bruciato, in quanto blasfemo.

Nel 1265 il re ordinò che Nahmanide fosse bandito dall'Aragona per due anni e che la sua relazione fosse distrutta, mentre nel 1266 (o 1267) papa Clemente IV fece pressione affinché il re punisse più duramente lo studioso ebreo. Nahmanide decise allora di lasciare la Spagna ed emigrò in Palestina, dove morì pochi anni dopo⁴.

b) Nel 1763, cinquecento anni dopo la disputa di Barcellona, un giovane pastore protestante svizzero, Johann Caspar Lavater, fece visita, a Berlino, a Moses Mendelssohn. Quest'ultimo era passato dal ghetto medievale al mondo moderno illuminato quando, dalla città nativa di Dessau, si era trasferito a Berlino, dove era diventato il simbolo della nuova era di cultura universale, tolleranza e umana fratellanza. Pur senza aver compiuto studi sistematici, aveva acquistato un vasto sapere e aveva scritto libri e saggi di metafisica, filosofia morale, estetica e critica letteraria in uno stile tedesco assai appropriato, tanto da gua-

⁴ Cfr. S.W. BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, New York, Columbia University Press, 1965, 2^a ed., vol. IX, pp. 83-87.

dagnarsi il plauso universale. Era considerato il Socrate del suo tempo e impressionava tutti per la sua integrità, la benevolenza e il talento letterario, mentre, allo stesso tempo, dimostrava fedeltà alla religione dei suoi avi e ne osservava scrupolosamente i comandamenti.

Nel 1769 il diacono Lavater aveva tradotto in tedesco parti di un libro del professore ginevrino Charles Bonnet, *Palingénésie*. L'opera era un tentativo di provare la veridicità del cristianesimo, e Lavater aveva indirizzato la sua traduzione al «Signor Moses Mendelssohn, a Berlino», sfidandolo o a dimostrare false le prove addotte dall'autore a sostegno del cristianesimo, o ad accettare il battesimo.

È degno di nota come, dopo diversi decenni di scritti anticlericali, al culmine dell'illuminismo, mentre Voltaire era il mentore di Federico il Grande e i *philosophes* francesi, nonché i deisti inglesi, avevano attaccato a più riprese la dottrina della chiesa, Mendelssohn fosse restio a pubblicare la sua critica del cristianesimo e la sua difesa dell'ebraismo, quale la più razionale fra le religioni, per timore di scatenare una bufera di attacchi anti-ebraici in tutta la Germania. Era pericoloso, asseriva, per un membro di un popolo oppresso, discutere con la religione maggioritaria. Il suo tentativo di agire con dignità e tatto nei confronti dell'ebraismo, senza offendere i cristiani, fu un'impresa funambolica. Tuttavia, malgrado i suoi ripetuti sforzi di sedare la diatriba, la questione si trascinò a lungo e provocò parecchi attacchi da parte di pamphlettisti e sobillatori. Benché i suoi amici letterati e i suoi ammiratori fossero addolorati e imbarazzati, Mendelssohn non trovò nessuno che lo difendesse pubblicamente.

In seguito, il libraio e scrittore Nicolai, amico di Mendelssohn, dichiarò che la tensione provocata dall'affare Lavater, e dalle sue conseguenze, era all'origine della grave malattia cronica che aveva colpito lo studioso, portandolo a morte prematura⁵.

Circa duecento anni dopo – in seguito all'uccisione di undici atleti e allenatori israeliani perpetrato da un commando di terroristi palestinesi durante le Olimpiadi di Monaco del 1972 – Abraham Heschel chiese ai suoi amici cristiani del Movimento per la pace in Vietnam di sottoscrivere una dichiarazione di condanna di quell'atrocità. Ma poiché molti rifiutarono, la dichiarazione non fu mai pubblicata e questo fatto gettò un'ombra di tristezza sui suoi ultimi tre mesi di vita.

⁵ Cfr. A. ALTMANN, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, Alabama, University of Alabama Press, 1973, pp. 194-234.

II

Non dovremmo dimenticare che solo dopo che gli orrori della Shoah divennero universalmente noti le chiese cristiane palesarono un interesse genuino verso gli ebrei e l'ebraismo contemporanei. In passato la religione ebraica è stata studiata soprattutto come retroterra storico e complemento teologico del cristianesimo delle origini. Gli ebrei osservanti spesso venivano considerati anacronistici (similmente agli Amish) dai cristiani liberali. Per molti cristiani ortodossi e neo-ortodossi essi simboleggiavano «la comunità spettrale della sinagoga», a dimostrazione, per i fedeli, del triste fato spettante a coloro che avevano volontariamente rifiutato il Salvatore inviato per redimerli.

Si deve ammettere, francamente, che la vergogna provata da molti cristiani di buona volontà dopo l'assassinio di milioni di ebrei nell'Europa "cristiana" è stata un movente forte per instaurare gran parte del dialogo fra cristiani ed ebrei dopo la fine della seconda guerra mondiale. E che il timore di un'altra catastrofe simile ha influito sulla determinazione degli ebrei di tutto il mondo a sostenere la fondazione e il rafforzamento dello Stato di Israele, come pure sulla volontà di impegnare i loro concittadini cristiani in un dialogo interconfessionale. Sensi di colpa e bisogno di perdono da parte dei cristiani onesti, nonché esigenza di attuare una terapia preventiva contro una possibile futura Shoah da parte di molti ebrei sono stati, senza dubbio, importanti stimoli al dialogo fra le due comunità durante gli ultimi quarant'anni.

Ma questa è solo una parte della storia. Essa ignora la dimensione religiosa entro la quale gli ebrei impegnati dovrebbero trattare il problema che è alla base del loro rapporto con il cristianesimo e con i cristiani. È mia convinzione che, malgrado l'asimmetria esistente fra le due religioni, si stia sviluppando un rapporto nuovo che, in mancanza di un termine migliore, chiamerò «reciprocità». I cinque uomini di pensiero ebrei presenti in questo libro e i cinque teologi cristiani che hanno scritto, separatamente, i saggi introduttivi, hanno portato un importante contributo a questa fase di reciprocità.

Permettetemi di indicare almeno tre ragioni, basate in gran parte sul lavoro di questi autori, che possono spronare gli ebrei riflessivi a interessarsi al cristianesimo e a confrontarsi con esso in modo serio,

sia criticamente sia simpateticamente. E forse, per ragioni simili, i cristiani riflessivi potranno guardare con occhio rinnovato l'ebraismo.

1. In primo luogo il cristianesimo come l'islam, ma diversamente dall'hinduismo, dal buddhismo e da altre fedi, è una religione figlia di Israele. Come dice Heschel: «L'ebraismo è la madre della fede cristiana. Esso è coinvolto nel destino del cristianesimo. Potrebbe, forse, una madre ignorare il proprio figlio, quand'anche caparbio e ribelle?»⁶.

2. In secondo luogo, per quanto rilevanti sembrano le differenze fra le due religioni ai loro seguaci, «l'analogia essenziale che esse presentano diventa molto evidente quando, prese insieme, vengono contrapposte alle "religioni del mondo" non bibliche. In tale prospettiva esse colpiscono per l'essere virtualmente identiche nella struttura della loro fede»⁷. Paul Tillich ha sicuramente ragione quando afferma, seppure con una certa esagerazione, che, malgrado le differenze di tradizioni, riti, simboli, organizzazione, dichiarazioni dottrinali e atteggiamenti psicologici, gli «elementi comuni a entrambe [sono] così forti che, nel confronto con le altre religioni, ebraismo e cristianesimo si appartengono reciprocamente»⁸.

3. In terzo luogo, l'ebraismo è una religione che trova le rivelazioni e le manifestazioni di Dio nello svolgersi della storia dalla creazione al suo compimento messianico. La nascita del cristianesimo (una «eresia ebraica», come l'ha definita Tillich) determinò la diffusione in tutto il globo della Bibbia ebraica e del suo messaggio di fede nell'Unico Dio e nel suo insegnamento. Questo processo fu uno degli eventi più rivoluzionari e fatidici della storia del mondo⁹.

Presupporre che la trasformazione del mondo greco-romano in cristianità (e islam) sia stato un mero accidente, e non parte del piano di redenzione di Dio, è difficile da credere per gli ebrei che considerano seriamente la storia come l'arena in cui Dio e l'uomo sono impegnati nel raggiungimento della redenzione finale. Non è pura coincidenza che sia Rosenzweig sia Heschel citino le opinioni di Jehuda Halevi (ca 1075-1141) e di Maimonide (1135-1204) sulla natura

⁶ A.J. HESCHEL, *Nessuna religione è un'isola*, vedi oltre, pp. 327 ss.

⁷ W. HERBERG, *Giudaismo e cristianesimo. Corrispondenze e differenze*, vedi oltre, pp. 265 ss.

⁸ P. TILLICH, *Is there a Judeo-Christian Tradition?*, *Judaism* 1, n. 2, 1952, p. 106.

⁹ Cfr. F. ROSENZWEIG, *Il significato storico della Bibbia*, vedi oltre, pp. 251 ss.

provvidenziale della diffusione del cristianesimo e dell'islam¹⁰. Leo Baeck, malgrado la sua critica, a volte aspra, del cristianesimo come «religione romantica», afferma il ruolo duraturo della chiesa per la conservazione e la trasmissione, attraverso il corso della storia, degli insegnamenti ebraici, talvolta temporaneamente rimossi, ma sempre risorti (*Et inclinata resurget*). Heschel, a sua volta, capovolge il modo consueto di considerare l'Antico e il Nuovo Testamento, quando, durante la sua conferenza inaugurale al Protestant Union Theological Seminary di New York, afferma che «autorità ebraiche di primo piano, come Jehuda Halevi e Maimonide, riconoscono al cristianesimo di essere una *praeparatio messianica*, mentre la chiesa considerava l'antico ebraismo una *praeparatio evangelica*»¹¹.

III

Le opinioni degli autori presenti in questo volume sono chiare e dovrebbero essere accolte dal lettore così come sono espresse. Nonostante ciò, forse non è fuori luogo prendere in considerazione, in queste note introduttive, un punto delicato che di solito viene trascurato nella letteratura su questo argomento. Forse è vero che nei paesi in cui la libertà di espressione è un diritto garantito non c'è bisogno di contenere la critica, ma gli effetti postumi dei dibattiti e delle discussioni unilaterali che abbiamo descritto in precedenza sono ancora, in certa misura, presenti.

Se consideriamo il diffuso pregiudizio anti-ebraico che, ancora di recente, ha caratterizzato l'approccio accademico al cosiddetto periodo intertestamentale in particolare, e all'ebraismo in generale, di molti studiosi e teologi cristiani, soprattutto dei territori di lingua tedesca, appare chiara l'utilità di individuare, fra le righe degli scritti pubblicati qui, gli stati d'animo e le opinioni che alcuni dei nostri autori hanno espresso solo in lettere o conversazioni private. In questa sezione del

¹⁰ Cfr. F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione. I raggi o la via eterna*, vedi oltre, pp. 203 ss.

¹¹ A.J. HESCHEL, *Nessuna religione è un'isola*, vedi oltre, p. 343.

volume cercherò di recuperare alcune di queste considerazioni personali, nella misura in cui sono stato in grado di rintracciarle¹². Come fa notare J. Louis Martyn (vedi oltre, p. 27), il saggio critico, pubblicato nel 1901, in cui il giovane Leo Baeck analizza le lezioni di Harnack sull'essenza del cristianesimo, rivela una notevole dose di "rabbia" per il modo sprezzante e tendenzioso in cui è trattato il giudaismo farisaico¹³. Ancora nel 1986, durante un simposio internazionale sul dialogo fra ebrei e cristiani sponsorizzato dall'Università di Duisburg, Julius Schoeps sosteneva che una discussione paritaria è possibile solo se entrambi i partner hanno lo stesso potere. Non è necessario prendere alla lettera questa opinione di un sociologo per spiegare il fatto che gli ebrei, in quanto minoranza nel mondo cristiano e in considerazione delle possibili conseguenze, non sempre esprimono le loro opinioni negative su alcuni aspetti del cristianesimo.

Inoltre i teologi, a differenza dei fisici e dei matematici, trattano materie che sovente toccano i valori e le convinzioni esistenziali più profonde dei loro lettori. L'esitazione nell'attaccare o nell'analizzare criticamente punti di vista che formano il nocciolo della vita spirituale di altri è un atteggiamento naturale, sicuramente proprio non solo degli ebrei, ma riscontrabile anche fra i cristiani che partecipano alle discussioni interconfessionali. Anche gli ebrei avvertono talvolta che, dopo gli orrori della Shoah e il modo iniquo in cui è stato trattato l'ebraismo rabbinico nell'epoca moderna, i loro amici cristiani temono che, esprimendo il loro dissenso riguardo ad alcuni aspetti dell'ebraismo tradizionale, potrebbero urtarli o offenderne la sensibilità.

I testi scelti per questo libro sono, per la maggior parte, enunciazioni schiette di uomini schietti. Ma il lettore deve sapere che non tutto è sempre espresso pienamente.

Non ci si può aspettare di trovare l'impeto brutalmente franco che troviamo nello scambio di lettere tra Franz Rosenzweig e Eugen

¹² Cfr., per L. Baeck, le osservazioni di S. SANDMEL nella sua Lezione n. 19 in memoria di Leo Baeck, *Leo Baeck on Christianity*, New York, Leo Baeck Institute, 1975, pp. 15-20. Per M. Buber, cfr. M. BUBER, *Der Jude und sein Judentum: Gesammelte Aufsätze und Reden*, introd. a cura di R. Weltsch, Colonia, Joseph Melzer, 1963, pp. 216-220, 619-627; e F.S. MARQUARDT, *Die Entdeckung des Judentums für die Christliche Theologie*, Monaco di B., Kaiser Verlag, 1967, in part. p. 335, nota 54.

¹³ Cfr. l'importante articolo di G.F. MOORE, *Christian Writers on Judaism*, "Harvard Theological Review", XIV, n. 3, luglio 1921, pp. 197-254.

Rosenstock-Huessy, scritte nel 1916 nelle trincee della prima guerra mondiale e non a scopo di pubblicazione. Rosenzweig, l'ebreo, scrivendo dal fronte orientale all'amico Eugen, afferma che la vera ragione dell'avversione per gli ebrei sta nel fatto che

noi non collaboriamo alla finzione che domina il mondo, messa in atto dal dogma cristiano, appunto perché essa (seppur divenuta realtà effettiva) resta una finzione (e: *fiat veritas, pereat realitas* [...]); [...] detto alla buona: noi abbiamo crocifisso Cristo, e lo rifaremmo – credetemi – in qualsiasi momento, noi soli sulla faccia della Terra (e: *fiat nomen Dei Unius, pereat homo*, perché «a chi vorreste assomigliarmi, che gli sarei uguale?» [Isaia 40,25]¹⁴.

All'incirca nello stesso tempo (ottobre 1916) il suo corrispondente cristiano, di stanza sul fronte occidentale, spediva una lettera in cui esprimeva, con altrettanta durezza, la sua opinione sull'ebraismo:

La sinagoga ha parlato, per duemila anni, di ciò che ha, poiché essa, in realtà, non ha nulla. [...] Essa rappresenta la maledizione dell'auto-rassicurazione, dell'arroganza aristocratica, e della indifferenza sconsiderata verso la legge dello sviluppo dell'universo unito, verso la «Pace in terra a tutti gli uomini in cui Egli si compiace»¹⁵.

Tuttavia, benché raramente si trovi un'opposizione tanto categorica nelle pagine di questo libro, il lettore deve essere consapevole che essa esiste e che se ne dovrebbe tenere conto come parte di quella discussione teologica onesta e di principi, fra ebrei e cristiani, che ritengo sia ormai diventata non solo possibile, ma anche auspicabile.

Leo Baeck, in una lettera privata del 1925 a un amico rabbino, scriveva che si deve fare una scelta netta fra i due regni – quello terreno e quello divino – e che questa scelta può condurre al martirio per amore del cielo. Aggiungeva un'osservazione che doveva rivelarsi profetica otto anni più tardi:

¹⁴ Lettera a Eugen Rosenstock, vedi oltre, pp. 190 e s.

¹⁵ E. ROSENSTOCK-HUESSY, a cura di, *Judaism Despite Christianity: The "Letters on Christianity and Judaism" between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*, Alabama, University of Alabama Press, 1969, p. 125.

È un disastro spirituale e morale per la Germania che molte personalità di spicco abbiano rifiutato di riconoscere [la differenza fra] questi due regni e abbiano fatto della “germanità” (*Deutschtum*) una religione. Invece di credere in Dio, essi credono – per primi e soprattutto i preti luterani – nella “germanità”¹⁶.

Il pensatore ebreo più famoso, i cui scritti, le cui idee e la cui amicizia personale con teologi e autori cristiani hanno avuto ripercussioni in tutto il mondo dai giorni precedenti la prima guerra mondiale fino al 1965, anno della sua morte, è stato Martin Buber. Nel discorso *I due punti focali dell'anima ebraica*, pronunciato a Stoccarda nel 1930 prima di una conferenza sponsorizzata da organizzazioni per la conversione degli ebrei al cristianesimo, egli dichiarava con chiarezza fin dall'inizio la sua opposizione alla loro causa. Vent'anni dopo, nel libro *Due tipi di fede*, scritto nel 1948 durante l'assedio della Legione araba a Gerusalemme, esponeva l'idea dell'esistenza di due contrastanti tipi di fede religiosa, uno dei quali, secondo lui, è alla base dell'ebraismo, mentre l'altro, introdotto da Paolo, è diventato centrale per la dottrina della salvezza della chiesa¹⁷. Le tesi di quest'opera furono criticate aspramente non solo da molti teologi cristiani ma anche da amici e colleghi di Gerusalemme dell'autore, come Gershom Scholem e Hugo Bergman.

Una breve annotazione autobiografica nella prefazione del libro provocò un vero trambusto: «Fin da quando ero giovane ho guardato [*empfunden*] a Gesù come al mio fratello maggiore»¹⁸. Questa confessione non solo turbò molti ebrei – sia tradizionalisti sia laici – ma, a quanto si dice, fu successivamente motivo di rammarico per lo stesso Buber¹⁹. Benché molti cristiani siano stati toccati da questa affermazione di carattere personale, anche fra di loro vi furono delle eccezioni. Eugen Rosenstock-Huussy, che a quel tempo era emigrato in America e insegnava al Dartmouth College, reagì duramente. Nel suo libro *Soziologie* così scriveva:

¹⁶ *Brief an Rabbiner Dr. Casar Seligmann, September 2, 1925* in: E.G. REICHMANN, a cura di, *Worte des Gedenkens für Leo Baeck*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1959, p. 245.

¹⁷ Cfr. E.W. STEGEMANN, *Introduzione*, vedi oltre, pp. 107 ss.

¹⁸ *Werke*, I, p. 657, trad. nostra.

¹⁹ Cfr. R.J. ZWY WERBLOWSKI, *Reflections on Martin Buber's Two Types of Faith*, “Journal of Jewish Studies” 39, n. 1 (primavera 1988), p. 95.

[...] l'annunciatore della rivelazione [Gesù] non è né sposo né uomo mortale, né padre di famiglia, zio o fratello – anche se Martin Buber lo chiama, sprezzantemente, suo fratello maggiore [*sic*]²⁰.

Le opinioni di Buber su Gesù, su Paolo, sul cristianesimo («primitivo» e «ortodosso»), come sull'ebraismo («primitivo» e «rabbini-co») sono troppo complesse per essere trattate in questa sede²¹. Ma potrebbe essere interessante, per coloro i quali riconoscono la complessità e la difficoltà di comprendere sia Buber sia gli effetti prodotti dai suoi scritti, inserire qui due episodi che riguardano le sue opinioni sul cristianesimo.

1. Nei primi anni Cinquanta fui presente a una conferenza, all'Union Theological Seminary, del defunto professor David E. Roberts, il quale si stupiva che un uomo come Buber, con la comprensione e la simpatia da lui nutrite per Gesù, non si fosse convertito al cristianesimo.

2. Il 4 novembre 1963, un amico di lunga data di Buber, il poeta e critico Werner Kraft, registrò una conversazione nella quale Buber notava come nemmeno Gesù aveva creduto che la redenzione fosse già in atto. «Qui è dove Paolo superò se stesso. Gesù credeva che il Regno dei cieli sarebbe sceso sulla terra e Paolo insegnava che esso era già qui». Kraft riferisce che avendo replicato: «In questo caso il cristianesimo fu realmente un fallimento», Buber assentì, facendo riferimento al suo libro *Due tipi di fede*. Kraft obiettò che nel libro questa opinione non era formulata in modo così esplicito. Buber gli diede ragione, ma aggiunse: «Sarebbe stato eccessivo nei riguardi dei cristiani!»²².

²⁰ Vol. II, Stoccarda, Kohlhammer, 1958, p. 265.

²¹ È mia intenzione pubblicare uno scritto su *Buber, Jesus, Judaism and the Kingdom of God* (Buber, Gesù, giudaismo e il regno di Dio) e rimando il lettore ai già numerosi articoli e capitoli di libri sull'argomento.

²² W. KRAFT, *Gespräche mit Martin Buber*, Monaco di B., Kösel Verlag, 1966, pp. 115-116: «Und auch Jesus habe nicht an die Erlösung geglaubt. Daran habe sich Paulus "verhoben". Jesus habe geglaubt, dass das Himmelreich sich mit der Erde berühren würde, und Paulus habe gelehrt, dass es schon da sei. Darauf sagte ich, dann sei doch eigentlich das Christentum gescheitert. Er bejaht es, unter Hinweis auf das Buch, das er darüber geschrieben habe: "Zwei Glaubensweisen". Ich wende ein, dass er es doch so schroff in dem Buch nicht ausgedrückt habe. Er bejaht es, aber das hätte er den Christen nicht zumuten können».

Lo scopo di riportare qui tali osservazioni personali su e di Buber non è quello di mettere in dubbio la sua sincerità, invitando a diffidare delle dichiarazioni più ireniche che ha pubblicato su certi argomenti. Il mio intento è piuttosto quello di mettere sull'avviso il lettore circa la complessità e l'occasionale ambivalenza delle argomentazioni, nonché sul contesto sociale in cui un uomo come Buber cercava di esporre le proprie idee senza offendere la sensibilità altrui e senza distorcere le sue stesse opinioni, che spesso sono critiche tanto dell'ebraismo tradizionale, quanto del cristianesimo paolinico. Quando fece osservare a Werner Kraft (annotazione dell'11 giugno 1961) che «noi» non crediamo in Gesù e che Gesù stesso, in quanto ebreo, non credeva nel Cristo, Kraft trovò l'affermazione estremamente strana²³.

Nessun teologo cristiano competente sarebbe stato sorpreso da questo assunto, poiché esso riformula semplicemente la distinzione, fatta nel XVIII secolo da Reimarus e da Lessing, fra «religione di Cristo» e «religione cristiana». E in una lettera datata 22 febbraio 1923, Rosenzweig scriveva a Buber che «La distinzione fra “la religione di Gesù” e la “religione intorno a Gesù” è già stata fatta da Lessing»²⁴. Poiché non tutti, ma certamente molti, elementi del cristianesimo oggetto di critica da parte dei nostri cinque autori ebrei si trovano, in certa misura, anche in alcune forme di ebraismo, è spesso possibile correlare la loro critica della religione cristiana e una critica parallela della loro stessa religione!

Buber aveva una comprensione profonda della fede ebraica come esperienza dell'incontro con il Dio della storia, il quale scelse Israele come suo partner in un'alleanza volta a realizzare i suoi fini di redenzione. Gli era estraneo, tuttavia, il senso dell'ebraismo come modo di vivere interamente pervaso da un ordito di comandamenti ai quali ubbidire. Già nel 1911 diceva ai suoi studenti ebrei dell'Università di Praga che quello che erroneamente è chiamato «cristianesimo originario» (*Ur-Christentum*) poteva essere definito più correttamente «ebraismo originario» (*Ur-Judentum*). Egli si opponeva all'irrigidimento del culto e della Legge nell'ebraismo rabbinico allo stesso modo con cui contestava l'ossessione del culto, dell'azione etica e del dogma nel cristianesimo²⁵.

²³ W. KRAFT, *op. cit.*, p. 91.

²⁴ F. ROSENZWEIG, *Gesammelte Schriften*, I/II, L'Aia-Dordrecht, 1979, p. 895.

²⁵ *On Judaism*, pp. 44-47.

In quanto a Will Herberg (1901-1977), sappiamo poco delle riserve e delle puntualizzazioni personali, che egli non riteneva opportuno inserire negli scritti destinati alla pubblicazione²⁶. Pioniere dell'apertura di un dibattito teologico in America fra ebrei e cristiani impegnati, già nel 1943 Herberg dava alle stampe l'importante saggio *La mitologia cristiana del socialismo* e nel 1955, molto tempo prima che gli studi ebraici si diffondessero nelle università americane, otteneva la cattedra di studi ebraici e filosofia sociale alla Drew University. Tenne lezioni a un pubblico di protestanti, cattolici e perfino russi ortodossi, e talvolta i suoi critici ebrei liberali lo considerarono più in sintonia con le dottrine cristiane ortodosse che con i punti di vista ebraici "progressisti". Assume, pertanto, particolare valore l'aver in questo libro la testimonianza di Bernhard W. Anderson, preside della Drew Theological School, il quale, anche dopo il suo trasferimento, nel 1968, al Princeton Theological Seminary, continuò le sue conversazioni prandiali con Herberg nelle quali quest'ultimo esprimeva i suoi dubbi circa la possibilità di instaurare, in quel momento storico, un dialogo creativo e franco fra ebrei e cristiani: «Non ne era ancora giunto il tempo a causa della triste storia che avevamo dietro le spalle, e occorreva pertanto che tutte le tre parti interessate – protestanti, cattolici ed ebrei – lavorassero ulteriormente alla teologia biblica»²⁷. Il fatto che questo teologo ebreo, editorialista religioso di "National Review", chiamato a volte «il Reinhold Niebuhr dell'ebraismo», esprimesse queste riserve al suo buon amico Barney Anderson, dovrebbe indurre i lettori a meditare sul lungo cammino che dobbiamo ancora percorrere prima che gli ebrei possano superare alcuni dei loro timori, profondamente radicati, nei confronti dei cristiani.

L'ultimo pensatore ebreo presente in questo libro, Abraham J. Heschel (1907-1972), criticava certi aspetti del cristianesimo, quali l'enfasi posta sul peccato originale o sulla conseguente perversione morale dell'uomo, ma esprimeva le sue critiche badando a non offendere i suoi amici cristiani. Leggendo il suo saggio *Valutazione di Reinhold Niebuhr fatta da un ebreo*, si rimane fortemente impressionati dalla sua corrispondenza con la dottrina del peccato umano di Niebuhr,

²⁶ La Collezione Herberg della Drew University è stata consultata da coloro che hanno scritto su di lui, ma potrebbero esserci ancora dei documenti in grado di chiarire maggiormente il suo pensiero.

²⁷ B.W. ANDERSON, vedi oltre, p. 262.

realistica e coraggiosa, e con la sua intuizione secondo la quale anche le nostre azioni migliori si mescolano in modo inestricabile con elementi egoistici e impuri. Ciò che al lettore potrebbe sfuggire è l'opposizione, espressa garbatamente, a due dottrine e atteggiamenti tradizionali molto diffusi: quando Niebuhr nega l'assioma kantiano «devo, perciò posso», Heschel concorda, ma propone, come replica ebraica alla pretesa impossibilità di fare la volontà di Dio attraverso le «azioni», il proprio motto, basato sul pensiero halachico: «Tu sei destinatario di un comando, perciò tu puoi». E contro l'impegno cristiano tutto volto alla salvezza personale, egli enfatizza il concetto ebraico di redenzione universale.

In una conferenza degli anni Cinquanta, Heschel espresse più apertamente la sua critica della dottrina cristiana ortodossa, ma non inserì mai il testo della conferenza in alcuna opera data alle stampe. Pubblichiamo qui il brano in questione a complemento delle sue osservazioni più caute sull'argomento:

Il cristianesimo parte dall'assunto di base che l'uomo è essenzialmente depravato e peccatore, e che, abbandonato a se stesso, non può fare nulla. Deve essere salvato. [...] La prima domanda di un cristiano è: «Che cosa fai per la tua anima?» Io non ho mai pensato alla salvezza. [...] Il mio problema è qual è la prossima *mitzvah* che posso porre in atto. Pronuncerò una benedizione? Sarò gentile con un'altra persona? Studierò la Torah? Come onorerò il sabato? Questi sono i miei problemi. [...] Malgrado tutte le mie imperfezioni, le mie deficienze, i miei difetti e peccati, io rimango una parte dell'alleanza che Dio fece con Abramo. [...] Questo è quanto c'è di prezioso nell'essere ebreo²⁸.

Heschel, come Leo Baeck, sottolineava la necessità di essere costantemente consapevoli della tensione antitetica fra mistero e comandamento, spontaneità e modello di vita vissuta nell'obbedienza alle *mitzvot* della tradizione ebraica. A differenza di Baeck, però, Heschel insisteva sull'importanza del rituale, del culto e della celebrazione in quanto aventi una validità peculiare, indipendente dal loro valore come mezzi per mantenere una condotta etica. La sua critica verso l'enfasi posta dal cristianesimo sul principio di grazia passiva, da un lato, e, dall'altro, verso la sua esigenza di una corretta dottrina

²⁸ Cfr. S.H. DRESNER, *The Jew in American Life*, New York, Crown, 1963, p. 243.

(*orthē doxa*), si basa sul messaggio biblico dell'*alleanza* condiviso da entrambe le fedi. È un messaggio in cui Dio si rivolge agli esseri umani con domande che richiedono una risposta di amore e obbedienza. Nella reciprocità dell'*alleanza* non è solo l'uomo ad avere bisogno di Dio e della sua grazia, ma anche Dio ha bisogno dell'uomo e si aspetta che anche l'uomo contribuisca al fine ultimo di stabilire il suo Regno sulla terra.

IV

Prima di intraprendere la lettura degli scritti di Baeck, Buber, Rosenzweig, Herberg e Heschel, i lettori dovrebbero ricordare che non esiste *un unico* punto di osservazione ebraico dal quale è possibile avvicinarsi ai *vari* aspetti di un'entità prefissata chiamata «cristianesimo». Ognuno di questi cinque pensatori rappresenta un punto di vista ebraico particolare e ognuno di loro si interessa principalmente di quella che, per lui, è l'essenza del cristianesimo così come gli appare dalla sua prospettiva personale, condizionata sotto il profilo storico ed esistenziale. Ciò non sminuisce, necessariamente, la validità oggettiva del giudizio dell'autore, ma il lettore attento deve tenerne conto. Le critiche e le valutazioni ebraiche comprese in questo volume, tutte importanti e serie, guadagneranno in chiarezza e in imparzialità da una lettura attenta dei saggi introduttivi dei cinque insigni teologi cristiani, i quali – ognuno a suo modo – affrontano la domanda: «Quale ebraismo si confronta qui e con quale tipo di cristianesimo?»²⁹. Appare chiaro, quindi, che Buber, il quale non poteva accettare la centralità della natura halachica (legale) dell'ebraismo, non ha ragioni per opporsi all'abrogazione della «Legge» da parte del cristianesimo. Tuttavia, egli rappresenta la tradizione ebraica classica quando si oppone alla pretesa cristiana che l'evento decisivo per la salvezza e la redenzione si sia verificato attraverso Gesù di Nazareth.

²⁹ Cfr. il titolo di un simposio inter-religioso tenuto ad Aachen nel giugno 1983 i cui interventi sono stati pubblicati sotto il titolo *Welches Judentum steht welchem Christentum gegenüber?*, Arnoldshainer Texte, vol. XXXVI, a cura di H.H. Henrix e W. Licharz, Francoforte s.M., Haag und Herchen, 1985.

Leo Baeck rappresenta l'aspetto liberale dell'ebraismo moderno, che considera il messaggio etico della Bibbia "l'essenza" dell'ebraismo e accetta le norme rituali quali "recinzione" protettiva e struttura costitutiva dell'esistenza degli ebrei. La sua opposizione a quegli aspetti del cristianesimo che egli ascrive al carattere romantico di esso è indotta dalla percezione che egli ha dei pericoli insiti nell'affidarsi alla grazia divina, al potere salvifico dei sacramenti e alla fede passiva, nonché nell'attribuire un'importanza decisiva alla corretta fede (ortodossia). In alcune critiche al cristianesimo classico, il suo punto di vista è più vicino a quello di Adolf Harnack di quanto le opinioni dello stesso Harnack sull'essenza del cristianesimo non siano vicine a quelle dei tradizionalisti protestanti e cattolici del tempo. Difatti, nella sua rilettura de *L'essenza del cristianesimo*, così scrive dell'antagonista:

Ciò che egli [Harnack] ha da dire sulle questioni religiose generali, sul rapporto fra religione e lavoro, su religione e scienza, è tanto vero e bello da far desiderare che il signor Harnack faccia dono ai suoi ammiratori di un lavoro su «L'essenza della religione»³⁰.

Abraham Heschel – nei cui scritti teologici afferma l'importanza delle *mitzvot* (comandamenti) come modello onnicomprensivo di risposte etiche e rituali alle richieste di Dio – cercava di richiamare i cristiani alla Bibbia ebraica, sorgente comune di entrambe le fedi; egli riteneva, infatti, che la sua desacralizzazione, e la conseguente degiudeizzazione delle chiese, fossero responsabili del vuoto spirituale e della perdita di significato che caratterizza la condizione dell'uomo contemporaneo e avessero reso possibile ridurre la religione a meri stati di interiorità. «Dio chiede il cuore, ma Egli ha bisogno delle vite. [...] In questo mondo, la musica è suonata con strumenti fisici, e per gli ebrei le *mitzvot* sono gli strumenti con i quali si realizza il sacro»³¹.

³⁰ In: F.A. ROTHSCHILD, *Jewish Perspectives on Christianity*, New York, Continuum, 2000, p. 45.

³¹ A.J. HESCHEL, *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*, New York, Farrar, Straus and Cudahy, 1955, e Filadelfia, The Jewish Publication Society of America, 1956, pp. 296-297.

Gli argomenti principali trattati dagli autori presenti in questo libro possono essere raggruppati sotto quattro titoli distinti (ma non scollegati).

1. *La persona e il significato di Gesù*. Alcuni dei nostri autori trattano la figura del «Gesù storico» nell'ambito dell'ebraismo del I secolo, altri quella del «Cristo di fede», il cui riconoscimento quale Dio incarnato e redentore divenne la dottrina centrale del cristianesimo.

2. La polarità di Legge ed evangelo, opere e fede, virtù umana e grazia divina, proclamata da Paolo per primo e successivamente elaborata nella teologia della chiesa. Il divario iniziale fra il movimento cristiano nascente e la maggioranza degli ebrei era dovuto principalmente al rifiuto di questi ultimi di accettare Gesù di Nazareth come il messia. Ma quando il cristianesimo, da setta ebraica, si trasformò in una religione distinta, con un proprio sistema di credenze, la dottrina secondo la quale la venuta di Cristo aveva annullato la validità dei comandamenti, cosicché gli esseri umani potevano salvarsi unicamente per mezzo della fede e non delle opere, divenne la differenza fondamentale che separò le due comunità. Poiché i concetti di grazia divina e perdono dei peccati avevano sempre fatto parte dell'ebraismo classico, fu l'abrogazione delle *mitzvot* come via per la vita di fede (per parafrasare Giov. 14,6) a costituire il motivo di disaccordo più profondo fra l'ebraismo rabbinico e il cristianesimo ortodosso.

3. *Il ruolo della Bibbia ebraica nel cristianesimo*. Gesù e i suoi seguaci avevano la convinzione indiscussa che la Bibbia ebraica fosse parola di Dio. La successiva stesura del canone del Nuovo Testamento mirò ad attenuarne l'importanza, riducendola al ruolo di "Antico" Testamento, utile come *praeparatio evangelica*. Già nel II secolo Marcione fece alcuni tentativi per escluderla dal canone; la sua desacralizzazione fu sostenuta da Schleiermacher, il «Padre della chiesa» del XIX secolo; la sua cancellazione dal canone biblico fu sollecitata da Adolf von Harnack nel 1921; la sua svalutazione e invalidazione fu opera, dopo il 1933, dei cristiano-tedeschi e la sua irrilevanza fu stabilita dai teologi della morte di Dio negli anni 1950 e 1960.

4. *Il ruolo della chiesa quale Nuovo Israele (Verus Israel) rispetto agli ebrei quali Antico Israele «secondo la carne»*. Qui si esamina la

pretesa della chiesa di essere subentrata all'ebraismo. Tutti e cinque gli autori mettono in evidenza che i cristiani devono decidere se vogliono abolire la via ebraica o continuarla portando il Dio di Abramo e la sua volontà ai gentili. Quindi, punto focale della discussione diventa il rapporto di complementarità tra le due fedi piuttosto che il rapporto di superamento.

Qualsiasi tentativo di descrivere in che modo i cinque autori trattano questi argomenti andrebbe oltre i limiti imposti all'autore di questa introduzione. Inoltre, impedirebbe ai lettori di avere impressioni proprie, di formarsi delle opinioni personali e di trarre in autonomia le loro conclusioni. Può essere di qualche utilità, tuttavia, rilevare che le biografie degli autori possono talvolta fornire indicazioni utili per meglio comprendere le differenze nel modo di affrontare gli stessi argomenti.

Rosenzweig e Herberg si volsero definitivamente alla fede ebraica dopo essere stati sul punto di convertirsi al cristianesimo, come conseguenza della delusione provata nei confronti, rispettivamente, del secolarismo e del marxismo. Essi sono interessati, pertanto, soprattutto al Cristo di fede come soggetto centrale del cristianesimo classico.

Leo Baeck, benché sia l'unico rabbino di professione fra gli autori, non solo conseguì il dottorato in filosofia all'Università di Berlino, ma trovò anche il tempo e l'energia per dedicarsi allo studio della dottrina neotestamentaria. La scoperta di un forte pregiudizio antiebraico fra gli studenti protestanti tedeschi, combinato con la mancanza di conoscenza delle fonti rabbiniche, è stato un fattore importante nel persuaderlo a riscoprire il «Gesù ebreo» in una serie di dotti articoli, scritti nel corso di oltre mezzo secolo.

Martin Buber, l'iconoclasta che si oppose a qualsiasi tentativo di limitare l'immediatezza dell'esperienza dell'incontro con il Tu umano o eterno, provava avversione per il «legalismo rabbinico» quasi quanto ne provava per il «dogmatismo» cristiano. Come abbiamo già detto, egli considerava Gesù il suo «fratello maggiore», un uomo esemplare per quella spontaneità e autenticità che Buber apprezzava ed espresse nel suo pensiero dialogico.

Abraham Heschel, cresciuto nell'atmosfera tradizionale della devozione chassidica e nello studio intensivo della letteratura rabbinica e mistica tradizionale, dopo i vent'anni conseguì un'istruzione universitaria. Fu soprattutto negli ultimi dodici anni della sua vita che entrò in

rapporti stretti con alcuni teologi cristiani, in particolare con Reinhold Niebuhr e il cardinale Bea, con il quale collaborò nella preparazione della scaletta riguardante il tema degli ebrei per il Concilio vaticano II. Con Niebuhr, Heschel avvertì un'affinità elettiva nell'approccio comune alla Bibbia ebraica, essendo il pensiero teologico di Niebuhr radicato più nei modelli del pensiero filosofico biblico che in quelli del pensiero greco; Bea, dal canto suo, aveva svolto lavoro accademico sull'Antico Testamento e considerava Heschel un rappresentante di quella fede profetica che era stata oggetto della sua tesi d'avanguardia a Berlino. Questo bagaglio culturale può spiegare forse una certa riluttanza di Heschel a discutere su alcune delle dottrine che separano le due fedi. Ciononostante, nel 1967, davanti a un pubblico cattolico, egli dichiarò che «è difficile per un ebreo capire quando la teologia viene ridotta a cristologia. A questo proposito è significativo il fatto che, oggi, molti teologi considerano lecito affermare “possiamo fare a meno di Dio aggrappandoci a Gesù di Nazareth”»³².

Oggi viviamo in un mondo che ha sperimentato l'erosione della fede e la crescente secolarizzazione della società. Oltre un secolo dopo la proclamazione della morte di Dio da parte di Nietzsche, noi fronteggiamo la morte degli dèi che sono falliti: marxismo, edonismo, successo (la «dea cagna» di William James), e la deificazione dell'Uomo. Nel 1871 Swinburne così aveva espresso questa apoteosi:

Gloria all'uomo nel più alto dei cieli,
al creatore e signore delle cose!

Le sue parole suonano vuote dopo due guerre mondiali, dopo la Shoah, l'esperienza dei gulag e tanti altri orrori che nessuno prevedeva in «un mondo ormai adulto».

Oggi dovremmo prestare ascolto al teologo cattolico Bernhard Casper, il quale sosteneva che viviamo in un «terreno per il dialogo tra ebrei e cristiani tale quale, forse non è più esistito dopo gli inizi del cristianesimo [...] in tempi di crisi globale dell'umanità [che è] sia una sfida sia un'opportunità»³³. Ebraismo e cristianesimo, secondo Rosenzweig, condividono una speranza. «Le radici stesse di questa speranza – cioè quella nel Dio di ogni tempo – scaturiscono insieme,

³² Vedi oltre, p. 354, in *Il concetto ebraico di Dio e il rinnovamento cristiano*.

³³ Vedi oltre, pp. 178 s.

per entrambi, dalla rivelazione dell'Antica Alleanza [*Alte Bund*] che ci è comune: [...] sinagoga e chiesa sono reciprocamente dipendenti l'una dall'altra»³⁴.

L'idea dell'origine comune è anche alla base della risposta del teologo protestante J. Louis Martyn all'enfasi posta da Leo Baeck *tanto* sul mistero *quanto* sul comandamento: egli chiede una teologia bifocale, e cioè «un invito ai cristiani ad abbandonare sia la passività romantica sia l'attivismo superficiale, entrambi deboli, inefficaci e, in ultima analisi, disumanizzanti»³⁵.

In un'epoca in cui le conquiste della scienza ci hanno fornito l'illusione di essere autosufficienti e che la salvezza verrà dalla tecnologia, le voci di Baeck, Buber, Rosenzweig, Herberg e Heschel, possono rammentare a cristiani ed ebrei che la vita non è un problema da risolvere, bensì un compito imposto e una grazia concessa.

³⁴ Vedi oltre, p. 183.

³⁵ Vedi oltre, p. 41.