

Mariangiola Galligani

Le molte lingue della Sentinella di Isaia Parole per dividere / parole per unire*

Il tentativo di seguire il percorso del passo di Isaia attraverso la complessa vicenda delle “traduzioni” incontra il concetto ebraico di ritorno (teshuva), che, rovesciando il concetto di catastrofe in quello di ‘attesa’ e ‘redenzione’, è alla base della visione di un futuro non pre-destinato, ma profeticamente pre-venuto, aprendo così lo spazio della speranza e della libertà dell’agire. Un passo biblico controverso, la cui lezione originale, intuìta da Dossetti, porta ad interrogarsi su come la forza della teshuva agisca nell’attuale apertura della Chiesa verso la tradizione ebraica, contraddistinta dalle recenti e dibattute “richieste di perdono”.

L’ispirazione e il dàimon del dilettante: Max Weber e la falsa profezia

Dapprima sorprende, incontrare lo stesso distico di Isaia evocato da Dossetti a conclusione della conferenza weberiana sul *Lavoro intellettuale come professione*. A una seconda occhiata, naturalmente, riflettendo sull’opera del sociologo della religione, sorprende molto meno, specie se la citazione è colta, se così si può dire, nell’economia generale del testo, e, meglio ancora, contestualizzata nella Germania degli anni 1918-19. Scrive Weber – nella traduzione classica di Antonio Giolitti per Einaudi:

...oggi tutti coloro i quali vivono nell’attesa di nuovi profeti e nuovi redentori si trovano nella stessa situazione descritta nel bellissimo canto della scolta idumea durante il periodo dell’esilio, che si legge nell’oracolo di Isaia: “Una voce chiama da Seir in Edom: Sentinella! Quanto durerà ancora la notte? E la sentinella risponde: Verrà il Mattino, ma è ancor notte. Se volete domandare, tornate un’altra volta” (Weber, 1919).

Da qui l’ammonimento a non limitarsi ad attendere ed anelare, ma ad adempiere al proprio compito quotidiano conservando la propria “semplice probità intellettuale”; e però non è questo – il diverso contesto di discorso – il punto.

Ciò che colpisce alla seconda occhiata, *dopo* la lettura di Dossetti, non sono le analogie, ma al contrario le differenze, e, poiché Dossetti stringe su una singola *parola*, precisamente le differenze fra le due versioni del testo di Isaia. E queste differenze, che sembra rifiutino di lasciarsi archiviare come marginale portato dell’affastellarsi di traduzioni incrociate e sovrapposte nel tempo, infine gene-

* L’autrice ringrazia il Rabbino Capo di Bologna Rav Alberto Sermoneta per averle segnalato la centralità del concetto di *teshuva* nel contesto religioso ebraico, e Monsignor Giovanni Catti per aver accettato di discutere alcuni aspetti di questo lavoro.

Mariangiola Galligani

rano un piccolo dàimon ribelle, che suggerisce malizioso di cercare ancora, che altro e di più potrebbe esserci da scoprire, trascinando suo malgrado il lettore su una via del tutto sconosciuta, e che solo più tardi, e solo lontanamente, si farà riconoscere nella definizione che Weber stesso dà dello studioso dilettante:

Il dilettante si distingue dallo specialista .. solo in quanto gli manca la precisa sicurezza del metodo di lavoro e non è quindi in grado di controllare *a posteriori* la portata della sua scoperta e di apprezzarla o applicarla. L'idea non sostituisce il lavoro. E il lavoro dal canto suo non può sostituire o suscitare a forza l'idea più di quanto non possa farlo la passione. L'una e l'altro – e specialmente tutti e due *insieme* – la maturano. Ma essa viene quando le aggrada e non quando pare a noi (Weber, 1948).

Il lavoro comincia quindi quasi solo con passione – e si appunta diretto sulle parole dei due versetti. Le parole sono diverse, in particolare quelle del versetto 12: in Dossetti (ma, come da lui stesso richiamato, anche nella versione CEI), la Sentinella risponde “Viene il mattino , e poi anche la notte; se volete domandare, domandate, convertitevi, venite!”; in Weber “Verrà il mattino, ma è ancor notte. Se volete domandare, tornate un'altra volta”. Nel primo caso l'evocazione, rassicurante, del normale succedersi di notte e mattino; nel secondo, l'ammissione di trovarsi immersi in una notte della cui durata nulla si può pre-vedere e perciò predire. Nel primo caso, argomentata come abbiamo visto (Dossetti, in questo volume), la raccomandazione alla “conversione”, quale preconditione alla nuova domanda; nel secondo, un'apertura quasi fatalistica al reiterarsi dell'interrogazione: tornate un'altra volta.

Perché le parole sono diverse?, probabilmente perché diverse sono le versioni bibliche alle quali si fa riferimento, e Weber forse cita il testo luterano. Ma, oltre a smentire questa presunzione, l'esplorazione del testo luterano complica a sua volta la situazione. Weber scrive – a memoria?, la sua confidenza con il testo biblico lo lascerebbe supporre:

Der Wächter spricht: Es kommt der Morgen, aber noch ist es Nacht. Wenn ihr fragen wollt, kommt ein ander Mal wieder.

E il testo è seguito fedelmente da Antonio Giolitti; Lutero però è, in certo qual modo, più pessimista.

Der Wächter aber sprach: Wenn auch der Morgen kommt, so wird es doch Nacht bleiben. Wenn ihr fragen wollt, so kommt wieder und fragt. (Bibbia di Lutero 1534-1546).

Per il momento, *resterà ancora notte* (so wird es doch Nacht bleiben); quanto al resto, si mantiene la medesima apertura fatalistica alla reiterazione della domanda: nessuna traccia di un qualsiasi agire (“convertitevi”) che possa inserirsi

in quel *frattempo*, alterandone in qualche modo l'ineluttabilità, rendendo più prossima, o più probabile, la non ancora prevedibile venuta del mattino.

La Bibbia di Lutero non è una versione qualsiasi: prima Bibbia “riformata”, è anche la prima versione che restituisca in una lingua volgare – il tedesco – la traduzione operata da un'equipe di studiosi direttamente dai testi originali, con lo scopo dichiarato di essere intesa *urbi et orbi*, rendendo con ciò possibile il “libero esame”. E Lutero stesso non è tipo da lasciarsi intimidire da una presunta *auctoritas* interpretativa dei “papisti”:

Sono dottori? Lo sono anch'io. Sono istruiti? Lo sono anch'io. Sono predicatori? Lo sono anch'io. Sono teologi? Lo sono anch'io. Sono disputatori? Lo sono anch'io. Sono filosofi? Lo sono anch'io. Sono dialettici? Lo sono anch'io. Sono professori? Lo sono anch'io. Scrivono libri? Li scrivo anch'io (Lutero, 1530).

S'insinua il sospetto che il “convertitevi” della versione CEI sia allora un portato tutto cattolico, sorta di cascame linguistico tridentino e ‘papista’ *naturaliter* assente nelle versioni d'oltralpe. Ma, per l'appunto, da che parte starà la ragione?

2. Sete delle fonti: instabilità polisemica e testo ebraico

L'ulteriore accostamento a una recente versione ‘profana’ dai testi originali, quella dello scrittore Guido Ceronetti, rafforza le ragioni del dàimon – quasi le ingigantisce. Ceronetti traduce:

La guardia dice / Il mattino che sta venendo / E' altra notte / O domandanti! / Ri-domandate / Tornate / Ricominciate (Ceronetti, 1981).

Qui il pessimismo è non solo manifesto, ma ampiamente argomentato dallo stesso traduttore, che non casualmente titola il proprio commento con i versetti “Sii la Vedetta notturna / Quello che vedi grida” – un pessimismo che non significa tuttavia radicale assenza di speranza:

La vedetta è là per essere interrogata su quel che vede: immagine assoluta del profeta.... Infatti *vengono* (sono degli innominati ansiosi, cioè tutti) e gli pongono una domanda strana, non sui cavalli, i carri e i cavalieri in movimento che popolano lo spazio al di là delle mura, ma su un indeterminato transito notturno dell'ora, investita di ogni realtà umana: *sbomèr ma-millàilab?* E' una domanda che si può rivolgere soltanto a Dio stesso o al suo diretto interprete. E' la voce insistente e trepidante del mondo al silenzio infinito in cui perdura, svanite le mura di Gerusalemme, l'eco affievolita, non spenta, della sentinella: - Viene il mattino, ma anche la notte viene. Se vi piace interrogare, interrogate. Venite. Ritornate. - L'assenza di una vera risposta è certo più consolante

Mariangiola Galligani

di qualsiasi fissazione di un termine, dei computi in settimane degli apocalittici. La guardia sembra annunciare malinconicamente cicli senza fine, come l'andare e venire del vento e il girare dei fiumi di Qohèlet,

La marea umana frangendosi ai piedi della torre continuamente lambita dalla sua miseria, seguita a ripetere la sua domanda: *sbomèr ma-millàilab?* Il tono dell'oracolo è sconcertante per la sua inaudita cortesia: se vi piace interrogare... tornate... E' una musica che viene da lontanissimo, veramente ex alto, da una torre che tocca senza la Hybris babelica il cielo. Non importa sapere... Quel che importa, quel che fa vivere, è che non perdiamo questa angelica trepidazione, il bisogno, la voglia di sapere a che punto sia o quando finirà la notte o che cosa significhi *notte*. La peggiore delle sciagure è che cessino il venire e il domandare (Ceronetti, 1981).

Si ha l'impressione di trovarsi sull'orlo (del resto assai frequentato) di uno dei tanti abissi polisemici del testo sacro, e in una condizione in cui alla polisemia, come semplice proprietà delle singole parole di avere significati diversi, tenda a sfuggire - o a nascondersi - il proprio il "necessario complemento" di contesto inteso come opera-*'progetto di un mondo'*, indispensabile a renderne possibile la comprensione (Ricoeur, 1975). Si sarebbe tentati di affermare che, probabilmente, il "mondo" rappresentato dal Libro di Isaia - e forse ancor più dall'intera Scrittura, è un mondo che ammette ben altre contraddizioni, che in altre parole può ben tollerare la compresenza d'interroganti semiperenni e di genti chiamate alla *'conversione'*; ma alcune sfumature possono - e lo hanno fatto - pesare anche molto. L'Europa, delle cui *'radici'* si va ora più o meno seriamente cianciando, ha alle proprie spalle una storia di guerre di religione: il suo dirsi *'cristiana'* ha dunque potuto ammettere - sia pure *more bellico* - la compresenza di molti e svariati "mondi".

E l'impressione che si va consolidando, nel confronto dei versetti di Isaia con altre versioni in lingua italiana, è quella di aver a che fare con un punto della Scrittura particolarmente instabile, il cui significato tende - e tenderà in futuro - a mantenersi oscillante, a partire dalla versione di Giovanni Diodati, pubblicata a Ginevra nel 1607:

Si grida a me di Seir: Guardia, che hai tu veduto dopo la notte? Guardia, che hai tu veduto dopo la notte? La guardia ha detto: La mattina è venuta, e poi anche la notte; se voi ne domandate, domandate pure, ritornate, venite.

In nessuna delle versioni italiane consultate (Luzzi, 1925; Luzzi Riveduta, 1934; Nardoni, 1961; Bibbia Concordata, 1968; CEI, 1971-74) si rinvencono argomenti a favore della sfumatura *'pessimismista'* delle versioni tedesche - ed ancora minore prossimità alla traduzione di Ceronetti -, anzi, una traduzione in particolare si distingue nettamente per la propria (se così si può dire) carica di ottimismo:

11 Vaticinio contro Edom: Mi viene gridato dal Seir: “Sentinella, a che punto siamo della notte? Sentinella, a che punto siamo della notte?” 12 La sentinella risponde: “Viene il mattino e fugge la notte. Se pregherete... pregate, convertitevi, venite!” (Nardoni, 1960).

E’ da notare come nella versione Nardoni la certezza nella “fuga” della notte alla venuta immancabile del mattino sia però indissolubilmente legata proprio alla qualità di quell’agire ‘nel frattempo’ che intercala le domande alla Sentinella e che la più parte delle traduzioni non denotano in alcun modo, qui al contrario connotato precettivamente: “se pregherete... pregate”; ed è nuovamente la sola versione Nardoni a contenere il termine preciso “convertitevi”, assieme alla versione CEI, richiamata da Dossetti:

11 Oracolo sull’Idumea. Mi gridano da Seir: «Sentinella, quanto resta della notte? Sentinella, quanto resta della notte?». 12 La sentinella risponde: “Viene il mattino, poi anche la notte; se volete domandare, domandate, convertitevi, venite!” (CEI/Bibbia di Gerusalemme, 1974).

Il sospetto che si tratti ancora di versioni in qualche modo *funzionali* a una mirata politica di espansione confessionale si acuisce: trae alimento proprio dall’accostamento con la traduzione ‘profana’ ed eterodossa di Ceronetti, che rivendica il proprio ‘andare alle fonti’ nella sua irriducibile difformità - una difformità che cresce a misura che ci si approssima a quanto la Chiesa di Roma approva (*imprimatur*: Nardoni) o promuove in prima persona (CEI).

E ciò tanto più se si considera che le prime versioni in lingua italiana del testo sacro nascono in ambienti distanti da quello della Chiesa di Roma, se non apertamente protestanti, nel contesto delle disposizioni tridentine che scoraggiano apertamente la circolazione delle Scritture fra il popolo e la loro traduzione in lingua corrente.

Per quanto dilettranti si possa essere, queste fonti vanno dunque in un modo o nell’altro interpellate.

La Bibbia Ebraica con testo a fronte attualmente in uso presso la Comunità ebraica italiana (BE 1996), curata da Rav Dario Disegni, traduce:

11Profezia contro Dumà: A me il grido da Se’ir: “O guardiano, che ne è della notte? O guardiano, che ne è della notte?”. 12 Il guardiano disse: “E’ venuto il mattino ed anche la notte; se volete domandare, interrogate, tornate a venire”.

E così commenta il versetto 12:

Il chiarore del mattino fugge le tenebre della notte e porta la tranquillità. La risposta sibillina del profeta ci dice che certamente dopo la sofferenza della notte verrà il chiarore del giorno, ma non gli è stato rivelato quando (BE 1996) .

Mariangiola Galligani

Ancora il “convertitevi” appare come un’estensione forzosa del testo originale, quali ne siano le reali intenzioni - senonchè, il testo ebraico richiamato costituisce per definizione il portato di una specifica tradizione (massorah), che per i traduttori e/o esegeti cristiani ha portato verso la fine del primo secolo dopo Cristo alla fissazione di un testo “ufficiale”, il testo detto appunto masoretico (Pisano, 1994). Ma allo stesso modo dietro e prima delle traduzioni citate, nell’ambiente cristiano occidentale, sta a sua volta una lunga, accidentata e tormentosa storia. E nelle profondità di quella storia il “convertitevi” deve in qualche modo affondare le sue radici.

3. Le avventure del testo cristiano nell’epoca del Giudaismo ellenistico

Tutte le traduzioni operate in epoca cristiana a partire dal testo ebraico originale, proto-masoretico o masoretico a seconda del periodo storico, non possono eludere il termine di confronto della versione in greco detta LXX, dalla tradizione che vuole fossero appunto settanta gli studiosi scelti dal re alexandrino Tolomeo Filadelfo II per l’impegnativo compito, reso ormai ineludibile dalla realtà della koinè linguistica mediterranea, nel III secolo prima di Cristo. Proprio il testo della LXX, anzi, mostra in più punti divergenze da quello che in seguito sarebbe divenuto il testo masoretico, testimoniando l’esistenza di testi differenti.

I versetti 11 e 12 del capitolo 21 di Isaia – casualmente? - sono uno di questi punti di divergenza:

11 Τὸ ὄραμα τῆς Ἰδουμαίας. Πρὸς ἐμὲ καλεῖ παρὰ τοῦ Σηιρ Φυλάσσετε ἐπάλξεις. 12 φυλάσσω τὸ πρῶτ' καὶ τὴν νύκτα· ἐὰν ζητῆς, ζητεῖ καὶ παρ' ἐμοὶ οἶκει· (LXX).

Letteralmente: Visione dell’Idumea. Verso di me si chiama da Seir: vegliate sugli spalti! Veglio il mattino e la notte; se volete domandare, domandate e presso di me prendete dimora.

Chi chiama interpella impersonalmente la sentinella - o meglio ancora sarebbe dire “le” sentinelle: non più solo il profeta è chiamato a stare di sentinella (Infatti così mi ha detto il Signore: “Orsù, poni la scolta, che essa annunci ciò che vede”, Is, 21, 6) ma tutti coloro ai quali si rivolge il discorso, gli stessi interroganti (phylàssete), mentre sembra che solo il profeta si responsabilizzi nella risposta (phylàsso), rassicurando chi chiama circa il fatto che veglia letteralmente “giorno e notte”. Infine, la sentinella pare chiamare di nuovo con sé, ricomponendo la distinzione, gli evidentemente distratti interroganti: se domandate (ipotesi: nel caso in cui vogliate domandare, nel caso in cui vogliate avere rispo-

sta), domandate e *presso di me prendete dimora* (òikei), dunque con me, restate *anche voi* di sentinella.

Non tanto - o non affatto - un “convertitevi”, quanto piuttosto un “prestate attenzione”, attendete con la *densità* del desiderio: seguendo Simone Weil,

Se c'è un vero desiderio, se l'oggetto del desiderio è veramente la luce, il desiderio della luce produce la luce. C'è un vero desiderio quando c'è sforzo d'attenzione. E si desidera veramente la luce quando non è presente nessun altro movente. Quand'anche gli sforzi dell'attenzione rimanessero in apparenza sterili per anni, vi sarà un giorno in cui la luce, esattamente proporzionale a quegli sforzi, inonderà l'anima (Weil, 1942a).

E si può misurare la densità dello *sforzo* di Simone Weil a concentrare “sulla luce” la propria attenzione – altrimenti vocata, reclamata insistentemente dalla propria più intima “nostalgia” di dis-creazione:

Dio ci ha chiesto: “Volete essere creati?” e noi abbiamo risposto sì. Ce lo chiede ancora ad ogni istante, e ad ogni istante noi rispondiamo sì. Salvo qualcuno, la cui anima è divisa in due: mentre quasi tutta l'anima dice sì, un punto dell'anima si sfinisce a gridare supplicando: no, no, no! Gridando questo punto si allarga, diventa una macchia che un giorno invade tutta l'anima (Weil, 1942b).

L'assenza di serenità con cui Simone Weil guarda in genere l'Antico Testamento, irriducibile per lei alla ‘proporzionalità soprannaturale’ in cui riconosce Cristo (1942c), testo pervaso dalla potenza e dalla “fame di temporale”, l'aperta faziosità con cui pervicacemente cerca di dimostrare l'estraneità al *corpus* della Scrittura di quanto le appare degno di essere ‘salvato’ da “quella società di briganti” in cui vede l'Israele mosaico (1942b), tra cui *pour cause* il cosiddetto Deutero-Isaia (Is 40-55), tutto ciò non le impedisce di penetrare la densità dell'attesa, portandone alla luce la sostanziale reciprocità: l'*attesa di Dio* non è allora soltanto attesa di Dio da parte degli uomini, ma anche e contemporaneamente attesa degli uomini da parte di Dio – un rispecchiamento che non solo la versione della LXX, come più tardi vedrà anche Gerolamo, sembra autorizzare, ma che trova insospettite corrispondenze proprio all'interno dell'esegesi ebraica (cfr. *ultra*, § 5). Salvo che, per la Weil, l'attesa è già dall'inizio dei tempi priva di speranza, il suo orizzonte non porterà il mattino, a meno che l'attenzione degli uomini non sia pari all'attenzione di Dio:

Dio e l'umanità sono come un amante e una amante che si sono sbagliati circa il luogo dell'appuntamento. Ciascuno è lì prima dell'ora, ma sono in due posti diversi, e aspettano, aspettano, aspettano. Lui è in piedi, immobile, inchiodato al posto per la perennità dei tempi. Lei è distratta e impaziente. Sventurata se ne ha abbastanza e se ne va! Perché i due punti in cui si trovano sono lo stesso punto nella quarta dimensione... La crocifissione del Cristo è l'immagine di questa fissità di Dio. Dio è l'attenzione senza distrazione (1942b).

Tornando al testo di Isaia (del 'Primo Isaia', che la Weil non avrebbe salvato) e alla versione LXX, si nota incidentalmente che il rimando neotestamentario (Vegliate dunque, perché non sapete né il giorno né l'ora, Mt, 25, 13) è impossibile nel III secolo a.C. - mentre sarà proprio il Nuovo Testamento a rimandare ripetutamente a Isaia, e segnatamente a proposito di tenebre e di luce (Mt, 13, 14-16; Mc, 4, 12; Gv, 12, 39-43): il passo richiamato è generalmente Is 6, 9-10, che come vedremo interessa molto da vicino le interpretazioni che verranno date anche di 21, 11-12: "Egli ha accecato i loro occhi e indurito il loro cuore, affinché cogli occhi non vedano e col cuore non intendano, e si convertano e li risani".

Sembra che anzi, paradossalmente, proprio dalla citazione nel testo greco dei Vangeli del passo di Isaia (6, 9-10) rimbalzi all'interno di quest'ultimo - e forse non solo - il termine "con-versione". In realtà, il greco del Vangelo di Giovanni che cita Isaia 6, 10 aderisce fortemente al primo significato della radice ebraica **שׁוּב** cui Dossetti assegna anche il senso di conversione: il verbo greco è *strèpho*, letteralmente, voltare, voltarsi, cambiare direzione; ciò che nel frattempo è intervenuto è la nascita dell'esegesi cristiana (Vangelo di Giovanni).

Si deve infatti considerare che, rispetto al periodo di stesura della versione LXX, la situazione dei primi secoli cristiani è radicalmente mutata: l'Antico Testamento non è più interesse (o appannaggio) esclusivo delle comunità ebraiche, ma anche e allo stesso tempo di quelle cristiane. Ed è a questo punto che la traduzione, *qualsiasi* traduzione, cessa inevitabilmente di essere neutrale, letterale, ma diviene immediatamente *anche* esegesi, se non addirittura *recensione*, volendo indicare con ciò

quel testo che è stato cambiato consciamente (e sistematicamente) secondo dei principi precisi e per uno scopo desiderato (Pisano, 1994).

In ogni caso, fin dal principio si riconosce la non neutralità della traduzione, e la difficoltà di fissarne durevolmente un confine:

tra l'*interpretatio verborum* e l'*explanatio rerum* il confine è instabile; esso rimane sempre incerto. Un commento suppone sempre una traduzione, anche se non si tratta da una lingua all'altra; è esso stesso una specie di traduzione o di parafrasi.

...e per contro una traduzione è sempre più o meno una spiegazione; è uno sforzo d'interpretazione, un principio di commento, specialmente quel genere di traduzione *ad sensum* o *ad intentionem* che non si contenta di una barbara e incomprensibile parola per parola. Lo si vede bene nella parola "interpretazione", che significa ad un tempo o scambievolmente le due cose (De Lubac, 1952).

E l'interpretazione è tanto più importante in quanto alla koinè ellenistica è subentrata una singolare relazione fra ebrei e cristiani incentrata proprio sulla tra-

duzione/interpretazione della Scrittura, relazione che è al tempo stesso di competizione e cooperazione a distanza, in cui la regola sembra essere che

sia nelle discussioni polemiche, sia anche nell'esposizione quotidiana della Bibbia, l'interpretazione venisse fatta nei due ambienti (ebraico e cristiano) con l'orecchio attento a ciò che si diceva in campo avversario. Nello stesso tempo, dato che i testi antichi non erano affatto facili da capire e da esporre, gli esegeti più rinomati dei due campi estendevano molto le rispettive reti di ricerca nell'intento di trovare anche altrove, cioè in altre interpretazioni, un materiale esegetico accettabile. ... Non ci si può certo aspettare che né i Padri della Chiesa né i Rabbi riconoscessero apertamente di essere debitori della rispettiva scuola avversaria. Tuttavia c'era certamente un flusso continuo di idee fra le due parti (De Lange, 1976).

Tuttavia, per un periodo non breve, almeno fino al III secolo inoltrato, quando con l'Editto di Tessalonica, nel 380, l'imperatore Teodosio imporrà di fatto il cristianesimo come religione di stato dell'impero, con il divieto dei culti non cristiani, i due campi si fronteggiano, se così si può dire, ad armi pari, ed in una situazione in cui i confini fra l'una e l'altra area restano ancora relativamente mobili e non netti (Foa, Scaraffia, 1996). In questo clima osmotico, ancora fortemente dominato dalla cultura alessandrina, si collocano diversi episodi gravidi di conseguenze per la successiva lettura del testo sacro in ambito cristiano (ma anche ebraico): primo fra tutti, il tentativo di promuovere il dialogo, e la relativa ricerca di specifiche convergenze, fra cultura religiosa giudaica e quelli che vengono ritenuti i 'punti alti' del *corpus* filosofico greco, prodotto nei primi decenni dell'era cristiana da Filone di Alessandria (Filone di Alessandria, I sec. d.C.). In particolare, rifacendosi all'uso dei miti nei dialoghi platonici e probabilmente all'uso dei simboli nell'ambito dei misteri orfici, ed evocando allo stesso tempo analoghi percorsi ermeneutici attribuiti a singole comunità ebraiche, come gli Esseni, Filone introduce il metodo ermeneutico dell'allegoresi per l'interpretazione del testo sacro, dando corpo sistematico ad un lettura 'stratificata' per la decrittazione delle "cose invisibili" espresse in "simboli visibili" (Reale, Radice, 1987). Questo modello - che parte dalla distinzione fondamentale fra interpretazione letterale ed interpretazione allegorica, articolando ulteriormente quest'ultima da un lato in un livello "fisico", ovvero filosofico in senso lato, cosmologico e scientifico, dall'altro in un livello "etico", ovvero morale, antropologico e psicologico - non può essere estraneo ai successivi modelli di lettura multipla delle Scritture adottati in ambito cristiano medievale. I lavori esegetici di Filone - che non casualmente, come farà molti secoli dopo Simone Weil, insiste particolarmente sul *Timeo* di Platone - rappresentano anzi

i precedenti giudaico-ellenistici dell'interpretazione allegorica della Scrittura poi sviluppata soprattutto dagli intellettuali cristiani alessandrini (Clemente e Origene) e da loro passata attraverso diversi tramiti (vanno ricordati almeno Eusebio e Girolamo),

Mariangiola Galligani

nell'esegesi bizantina e medievale, e quindi divenuta patrimonio culturale dell'intero Occidente (Vian, 1996).

A questi precedenti si aggiungono, in un ambiente di sostanziale instabilità dei confini fra le culture, che per l'appunto in quel periodo si vanno dinamicamente costruendo, le traduzioni greche della Scrittura ulteriori (se non anche contrapposte) alla LXX, collocate nel secondo e nel terzo secolo. Si tratta di opere oggi perdute nella loro integralità, e conservate frammentariamente in ciò che resta della grande edizione critica degli scritti veterotestamentari realizzata da Origene verso la metà del III secolo con gli *Esapla*, sinossi che riportava appunto su sei colonne il testo ebraico, la traslitterazione greca, la traduzione LXX, quella di Aquila, di Teodoziona e di Simmaco, tutte collocate fra il II e il III secolo dopo Cristo. Anche gli *Esapla*, custoditi nella biblioteca di Cesarea, distrutta al momento della conquista araba, nel 638, andranno perduti, e saranno attingibili frammentariamente attraverso l'opera di traduttori/esegeti successivi, come Gerolamo, che avevano avuto modo di consultarla.

Pare tuttavia significativo che proprio i traduttori della Scrittura siano stati protagonisti di peculiari processi di 'passaggio' (conversione) da una cultura religiosa all'altra: Aquila, originariamente pagano, si converte al cristianesimo; ma scomunicato per non aver accettato di abbandonare l'astrologia, si sarebbe fatto circoncidere ed avrebbe intrapreso la traduzione della Scrittura proprio in polemica con la LXX, testo nel frattempo particolarmente apprezzato dai cristiani; Simmaco, samaritano – dunque non integrato alla comunità giudaica – secondo alcuni si sarebbe fatto circoncidere, mentre secondo altri avrebbe aderito ad una setta giudeocristiana; Teodoziona viene da alcuni considerato un giudeo, da altri un giudeocristiano:

resta comunque il fatto che secondo le fonti antiche anche le traduzioni concorrenti della Settanta nascono in ambienti di confine: anch'esse [come la LXX] saranno poi abbandonate dal Giudaismo, sopravvivendo solo parzialmente grazie ai filologi cristiani. Insomma dopo le catastrofi del 70 e del 135 [distruzione del secondo Tempio e distruzione di Gerusalemme], di fronte ai pericoli opposti rappresentati per l'identità giudaica da paganesimo e Cristianesimo, il Giudaismo inizia ad abbandonare il cammino (e così segna la sorte) del Giudaismo ellenistico, che con il paganesimo aveva tentato un dialogo e che presto dal Cristianesimo verrà interpretato come preparazione evangelica (Vian, 1996).

Del debito di Origene verso l'emeneutica dell'allegoresi fanno fede le polemiche che suscitano le sue interpretazioni in ambiente cristiano (De Lubac, 1950). Nulla sappiamo però di quel che dicessero tanto le traduzioni degli *Esapla*, quanto lo stesso Origene, circa i versetti 11 e 12 del capitolo 21 di Isaia; le omelie di Origene su Isaia a noi pervenute insistono tuttavia diffusamente sul

capitolo 6, 9, richiamando proprio i processi di ‘stratificazione’ della lettura, in questo caso attribuiti al ‘vedere’ e al ‘comprendere’:

“vedendo vedrete e non conoscerete”. ... se qualcosa veniva compiuto dal Salvatore, “era visto” secondo la carne, e non in quanto segno, da quelli che “non comprendevano”; mentre da quelli “che comprendevano”, certamente “era visto” con gli occhi, ma “era visto” anche secondo l’intelligenza; ... Preghiamo dunque che, “vedendo” tutti i fatti degli Evangelii, li “vediamo” nel loro duplice aspetto, così come si compiono secondo la carne quando il nostro salvatore discese sulla terra: tutto quello che accadeva secondo la carne era, infatti, figura e tipo di realtà future (Origene, *In Is.*).

Sul versetto 10, la parola che nel Vangelo di Giovanni è resa col verbo *strèpho* (volto, mi volto, cambio direzione) è senza ulteriori commenti reso con “convertirsi”, sia pure attribuendo l’azione del “voltarsi” allo sguardo, che abbiamo visto centrale nel versetto 9:

...mentre si deve volgere lo sguardo ai discorsi di Dio, e allora “ci convertiamo e ci risana” (Origene, *In Is.*).

La nozione di “conversione” ha, nel contesto tardo-antico da cui tali interpretazioni provengono, diverse non marginali implicazioni in riferimento al

diverso atteggiamento tenuto dalle varie religioni in materia di conversione, e in particolare della loro maggiore o minore disponibilità ad esprimere una politica conversionistica ed ancor prima una teoria conversionistica. ...da una parte, in linea generale, è vero che la religione cristiana è quella che ha elaborato fin dalle origini un progetto di espansione conversionistica che l’ha portata ad una diffusione mondiale ...mentre essa sembra assente, o quasi, nel mondo ebraico (Foa, Scaraffia, 1996).

Tali differenze originarie, che come abbiamo visto non escludono il verificarsi, sia pure con numerosità molto minore, anche di conversioni dal cristianesimo al giudaismo, tendono però ad ipostatizzarsi al momento in cui si perviene alla “conversione di Stato”, ovvero all’adesione ad una nuova religione, nella persona di un sovrano, di intere comunità, che a questo punto possono o meno essere convinte, o addirittura consapevoli, delle implicazioni meno esteriori od ufficiali del nuovo regime. Per quanto riguarda la storia del cristianesimo, se è ufficialmente l’editto di Tessalonica a formalizzare la “conversione” dell’Impero, tale conversione è in realtà un processo, che prende avvio con l’editto di Milano sulla libertà di culto voluto da Costantino nel 313 - processo che, se pure non privo di difficoltà e all’apparenza sprovvisto di automatismi (Ambrogio, Simmaco, 384) -, non può non approdare ad una conclusione del tutto evidente:

Mariangiola Galligani

Être chrétiens, signifiait suivre l'empereur dans sa décision; ... L'adoption d'une religion devient un vrai acte politique, manifestant par ce moyen la fidélité envers l'Etat auquel on appartient (Sthal, 1996).

E proprio nello stesso periodo, parallelamente allo svolgersi del processo che porta il cristianesimo dall'essere uno fra i culti ammessi al farsi religione di Stato, si dipana il monumentale lavoro di Gerolamo sulla Scrittura.

4. Il leo rugiens di Gerolamo: “convertimini!”

Nel Prologo al Commentario di Isaia, Gerolamo avverte che “spiritualiter accipienda sunt omnia”, “ut cuncta quaeramus in sensu”, mettendo in guardia nei confronti di un'eccessiva letteralità nella lettura del testo; testo non semplice, dal momento che “magni[que] laboris et operis est, omnem Isaiae librum velle edisserere, in quo majorum nostrorum ingenia sudaverunt: Graecorum dico” (riferimento per l'intero paragrafo è S. Hieronymi IV, *Commentariorum in Isaiam Prophetam*, PL, XXIV).

La traduzione dei versetti 11 e 12 del capitolo 21 mostra come la fonte ebraica utilizzata da Gerolamo sia essenzialmente diversa da quella tradotta dai LXX, e molto simile invece, se non identica, al testo masoretico così come sarà preso in considerazione a partire dal X secolo, e dunque cinque secoli dopo. Gerolamo traduce dall'ebraico:

(Vers. 11,12) Onus Duma: ad me clamat ex Seir: Custos, quid de nocte? Custos, quid de nocte? Dixit custos, venit mane et nox. Si quæritis, quærite: convertimini, venite.

Poi, forte di quanto già hanno prodotto gli ingenia Graecorum, sembra superare brillantemente la difformità tra la sua versione e quella dei LXX, che ritraduce in latino:

LXX: Visio Idumaeae, ad me clamat de Seir: Custodite propugnacula, custodio mane et nocte; si queris, quaere: et apud me habita.

Ciò che permette a Gerolamo di comprendere entrambe le versioni, è un'argomentata interpretazione che tende a rovesciare il senso assegnato dalla consuetudine all'oracolo della Sentinella: secondo tale interpretazione, fondata a sua volta su quella del “verbum Hebraicum ELAI (אֵלַי)” che a suo parere potrebbe altrettanto bene leggersi ELI, “Deus meus”, la Sentinella è Dio stesso (sensus est: Deus qui es custos meus), che notte e giorno mi chiama alla penitenza (die ac nocte me ad poenitentiam vocat), perché abbandoni Seir, e tutto ciò che questo termine secondo Gerolamo denota, ovvero, sorprendentemente, “quod interpretatur *hispidus* ac *pilosus*”, da leggersi *spiritualiter* come “gentium

multitudo, quae in similitudinem Esau nihil in se habet molle et leve, ac nitidum, sed est hispida, fera, intractabilis”.

E’ da notare come nel commento di Gerolamo nessuna delle due versioni prevalga sull’altra, mentre tutte e due sono contemporaneamente evocate nel sostenersi a vicenda. Se infatti finora Dio era la Sentinella, ecco che subito dopo i destinatari dell’imperativo “custodite”, i *custodes*, sono gli Apostoli: “custodite Ecclesiae propugnacula, ne facile hostis irrumpat, ne leo rugiens circuiens qui quaeri auditum per quem possit intrare”, infine, *custos*, Sentinella, è la Chiesa stessa, poiché, evidentemente interpellata, “respondit[que] Ecclesiae multitudo: non solum in prosperis, sed in adversis, hoc est, et in die, et in nocte, tua, Deus, praecepta servabo”.

La Chiesa interpellata torna subito dopo a farsi interpellante: Dio stesso le si rivolge (ad quam loquitur Deus) perché torni ad interpellare (si vere me quaeris, opere ostende quod me quaeras), perché torni ancora e incessantemente (nec semel tibi quaesisse sufficiat; sed quem inveneris, semper inquire), rileggendo Isaia *dopo* il Vangelo: et ut perfectius teneas, obliviscere populi tui, et domus patris tui, et deserto errore gentilium, dimentica la tua stirpe e la casa di tuo padre, e abbandonato l’errore delle “genti” (qui definite alla maniera ebraica: gentili), dimora presso di me (apud me in Ecclesia commorare).

Non si tratta di confusione dei ruoli, piuttosto di una consapevole intenzione significante: Potest et Ecclesia narrare quod Dominus de Seir, ... et dicat ad ipsum Dominum: O custos, quid de nocte consurgens versaris in tenebris?

Infine, la Sentinella mostra quella che è per Gerolamo la sua vera faccia: “respondit *custos*, hoc est, *Samaritanus*, qui in Evangelio vulneratum suis humeris ad stabulum reportavit”, il Samaritano che imbattutosi in un uomo ferito lo accompagnò sorreggendolo al ricovero più vicino. Costui risponde:

Venit mane et nox. Et est sensus: Gentium multitudini ortus est sol justitiae, et Judaeis venerunt tenebrae.

Singularmente ora evocati come “Judaei”, in luogo del più rispettoso “Hebraei” che è loro riservato in quanto dotti e custodi della lingua – sono comunque gli ebrei il popolo della notte, un popolo per il quale, anzi, la notte sembra non dovere aver mai fine: “juxta quod dicitur a Domino: *In judicium mundi istius ego veni, ut non videntes videant, et videntes caeci fiant (Joan. IX, 39)*”, sono venuto a giudicare questo mondo affinché i ciechi vedano e coloro che vedono divengano come ciechi:

Et ipse custos qui dixerat: *venit mane et nox*, loquitur ad gentium multitudinem: Si me quaeritis, studiosius quaerite. Convertimini ad me, filii convertentes, et ego sanabo contritiones vestras, et venite ad me.

Mariangiola Galligani

Questa risposta, questa intenzione interpretativa, sostiene in Gerolamo l'adozione del termine "convertitevi" (convertimini) in luogo dell'ebraico "ritornate".



***La Chiesa e la Sinagoga
secondo l'iconografia
classica che vuole questa
bendata, dai rilievi frontali
della Cattedrale di
Strasburgo, 1230 ca.***

Vero è che la sua lettura - la sua *esegesi* - reca le tracce di un'apertura che la traduzione non ci restituisce; come è stato notato, sempre a proposito del passo in Luca, 10, ma in aperta polemica con la "fame di temporale", di Israele prima, della Chiesa cattolica poi,

i Samaritani erano nei confronti degli Ebrei esattamente quel che sono gli eretici nei confronti della Chiesa; e il prossimo dell'infelice abbandonato nel fosso non fu il prete o il levita, ma il samaritano. Insomma, Cristo non ha detto che si sarebbero riconosciuti i frutti dall'albero ... ma l'albero dai frutti (Weil, 1942c).

Il Samaritano di Luca 10 è *immediatamente* il prossimo dello sventurato nel fosso - a prescindere da qualsiasi conversione. Ma è evidente come ciò che sarebbe sopravvissuto ai secoli non sarebbe stata l'esegesi - destinata per sua stessa natura incessantemente a rinnovarsi - ma la traduzione, la parola, *quella* parola. E lo stesso Gerolamo, di solito molto attento ai radicali ebraici - come lo è nel dettaglio che lo porta a tradurre Seir come ispido e peloso - non fa invece in

questo caso alcuna menzione della radice shuv; non deve trattarsi di un caso. Probabilmente Gerolamo è consapevole dell'importanza di questo passaggio, e del peso della stessa sua interpretazione, perché aggiunge in sordina, come scusandosi per l'eccessiva libertà di lettura, che

loca difficilia sunt, et cum secundum historiam minime pateant, cogimur juxta ἀναγωγῆν diversas opinioniones sequi.

5. Il lutto ebraico per la conversione e la centralità del concetto di teshuvah, o “ritorno”, nella scrittura dei profeti

Il fenomeno delle conversioni di ebrei ad altre religioni si è presentato in ogni epoca e luogo della storia ebraica, dai tempi patriarcali biblici ai nostri giorni. L'opposizione delle fonti tradizionali alle conversioni è stata ferma e costante; l'Ebraismo, nella sua concezione monoteistica assoluta, non può tollerare nel suo seno scelte differenti di culto religioso. Le conversioni rappresentano per questo un attentato all'integrità e alla conservazione sociale dell'Ebraismo; sono state una delle cause costanti di riduzione numerica della compagine ebraica, ora sporadica, ora con proporzioni di massa.

Il rapporto ideologico, religioso e culturale dell'Ebraismo con la questione generale delle conversioni è dunque di totale opposizione e condanna. (Di Segni, 1996).

In questo contesto, non è difficile comprendere l'intolleranza teorica della cultura ebraica nei confronti della torsione interpretativa cristiana, prodiga di riferimenti ad un “convertirsi” che mostra (e mostrerà ancor di più nei quindici secoli che seguiranno la traduzione di Gerolamo, transitata nell'ufficialità della versione tridentina della Scrittura) in che misura siano storicamente (e *temporalmente*) determinate le proprie condizioni.

Non casualmente, il “trauma” rappresentato per la famiglia e per la comunità dall'atto della conversione è assimilato al momento della morte dell'individuo, prevedendo specifici rituali di lutto che sostituiscono quelli, negati al convertito, per la morte fisica, anticipati in corrispondenza del momento della conversione (Di Segni, 1996).

Ma questa intolleranza nei confronti dell'invito alla “conversione”, e con essa il rifiuto di una traduzione che appare immediatamente come “tradimento” della Scrittura, non stanno però solo nella resistenza alle evidenti implicazioni di preteso fondamento per una politica di evangelizzazione e proselitismo a tratti asuefatta al “flectere si nequeam Supernos, Acheronta movebo” – una politica che appare oggi, guardando indietro, tristemente a suo agio nell'oscurità di tali regioni ctonie, segnate dalla persecuzione e dalla forza, forse anche più di

quanto non lo sia stata, invece, nei luoghi relativamente più illuminati del reciproco riconoscimento e del confronto.

Il “tradimento” del tradurre gerolimiano è tanto più grave in quanto tocca uno dei nodi fondamentali della Scrittura, tuttora centrale tanto nell’ermeneutica quanto nella pratica religiosa ebraica: il concetto di “ritorno”, o, utilizzando appunto l’originaria radice verbale, *shuv*, di *teshuvah*.

Constatando la sostanziale unità interna della profezia scritta fra l’VIII e il VI secolo prima di Cristo, che si colloca interamente nel “versante in discesa” segnato dalle “catastrofi” della fine del regno d’Israele, della deportazione, e infine della distruzione di Gerusalemme e del primo Tempio, André Neher rintraccia la nozione di *teshuvah* nella relazione, a un tempo misteriosa ed ineluttabile, che connette/distingue rovina e redenzione, “catastrofe” e “salvezza” (Neher, 1972). Già presente in Amos (4, 9-11: e non siete ritornati a me!), tale relazione dispiega la propria pregnanza in due ‘fasi’ temporali successive: l’una attinente la parola dei profeti che vedono, collocandola di necessità nel ‘futuro’, la catastrofe come “destino” (Osea e Isaia, o più precisamente il cosiddetto ‘primo’ Isaia); la seconda affidata alla parola di coloro che della catastrofe sono vittime, testimoni diretti (Geremia ed Ezechiele). Fin dall’inizio, il percorso/processo della *teshuvah* ha poteri nei confronti della sventura, che restano tuttavia misteriosi e non predicibili (*forse* il Signore, Dio degli eserciti, avrà pietà del resto di Giuseppe, Am, 5, 15): “una porta miserosa resta aperta, attraverso la quale la sventura può passare. Solo la volontà di Dio veglia su questo accesso” (Neher, 1972).

In seguito, entrando in rapporto attivo con il ‘futuro’ nella carne viva della progenie stessa del profeta, essa dispiega per intero la propria potenza, tuttora misteriosa e letteralmente para-dossale, di agire sulla catastrofe un rovesciamento che la porta ad essere *istantaneamente* redenzione:

[altre] immagini, nella profezia di Osea, ...insistono ... sulla continuità ineluttabile della catastrofe e della salvezza. La *teshuvah*, il *ritorno*, è il passaggio dall’una all’altra, il superamento dell’abisso che le pone a confronto separandole. Così la *vita* è un salto al di là della *morte*:

Venite, ritorniamo al Signore: egli ci ha straziato ed egli ci guarirà. Egli ci ha percosso ed egli ci fasperà. Dopo due giorni ci ridarà la vita e il terzo ci farà rialzare e noi vivremo alla sua presenza. (Os 6, 1-2)

... Realizzandosi, la catastrofe consuma la propria disfatta, prepara la salvezza. ... L’istante che separa la catastrofe dalla salvezza corrisponde a una cessazione della storia, e la *teshuvah* è il superamento di questo momento di vuoto storico. Improvvisamente la storia viene a gettarsi in un abisso per sparirvi, e una porzione di questa *non-storia* permette il sorgere di una storia nuova (Neher, 1972).

Nella carne viva della progenie: a Osea, al quale era stato detto “va’, prenditi una moglie proclive alla prostituzione ed abbi figli di prostituzione” (1,2), Dio

ordina di chiamare i suoi figli minori rispettivamente Non-Amata e Non-Popolo-Mio (1, 6-9).

La storia dell'alleanza fra Dio e il suo popolo è cancellata, sospesa nel nulla, “ma la stessa non-storia non è che un'introduzione a una nuova storia, in cui tutto ridiventa positivo” (Neher), sorta di punto asintotico di convergenza al limite fra infiniti di segno opposto, limite il cui mistero è racchiuso nella *teshuvab*: “allora dirà: “ritornerò dal mio marito di prima” (2, 12), “e avrò pietà di Non-Amata, e a Non-Mio-Popolo dirò Popolo mio” (2, 22).

Quanto avviene ad Osea secondo cadenze diacroniche – l'istante separa un prima e un poi – assume in Isaia carattere di simultaneità, situandosi comunque nel futuro assieme al diverso destino dei due figli, inciso nelle lettere stesse dei loro nomi:

Dalle viscere di Isaia escono due esseri: uno è un *non-figlio* (*E' vicino-il-saccheggio-imminente-la-depredazione*); l'altro è *ridiventato-figlio* (*Un-resto-ritornerà*). Nessuno dei due è figlio nel senso stretto della parola. *Maber-shalal-hash-baz* non lo è già più, è già deportato, votato alla morte, persino nel suo nome. *Shear-ya-shuv* non lo è ancora, ma sta per diventarlo; per il suo nome è votato alla vita. Questi due figli esprimono l'ambiguità del destino di Israele. ... La segregazione tra i morti e i vivi non è la conseguenza della successione di un tempo morto e di un tempo vivo. Essa si attua all'interno stesso del tempo vivo, facendo morire gli uni, lasciando vivere gli altri. ...Lo stesso Messia è un germoglio del ceppo di Iesse, ...l'albero cadrà, ma il ceppo e le radici rimarranno.

A questa immagine fondamentale corrisponde la nozione intellettuale e politica del *resto*: *Shear-ya-shuv, un resto ritornerà!* Il nome simbolico del figlio di Isaia collega il *ritorno* a un *resto*. E' la sfumatura decisiva, per cui la *teshuvab*, in Isaia, si distingue dalla *teshuvab* di Osea. Questa è globale; quella limitata (Neher, 1972).

L'istante di sospensione della storia, l'istante del nulla, ha in questo caso il carattere di una radicale *biforcazione*: gli infiniti di segno opposto coesistono nel futuro del destino della progenie. Ed è dopo la predicazione dei profeti senza progenie (Geremia ed Ezechiele), dopo la catastrofe, che il *resto ritorna*: il suo destino è narrato ancora una volta da Isaia – ma da quello che si vuole l'Isaia “della consolazione”, il Deutero-Isaia dei canti del servo di Dio e della relativa apertura al messianismo che questi contengono: prendendo atto del fatto che non si sa esattamente chi è questo Messia, pare essenziale sottolineare che “ciò che si sa, è che il Messia è *servo*” (Neher).

La *teshuvab* si rivela dunque, nel contesto narrativo profetico, ed in particolare proprio in Isaia, concetto difficilmente riducibile come semplice “conversione”, nell'accezione che questo termine ha e inequivocabilmente mantiene nella storia della cristianità, si sarebbe tentati di dire, almeno fino al Vaticano II – a patto di non voler considerare come discriminare quello intervenuto, due secoli prima, con la nascita costituzionale dello Stato laico, *in quanto* comprensivo del-

la libertà di culto, attraverso la Costituzione degli Stati Uniti d'America, battistrada storico per le costituzioni moderne che seguiranno.

E ciò è tanto più vero se lo si considera nell'ambito di una delle figure narrative preferenziali, e non soltanto nella scrittura dei profeti, ovvero il simbolismo coniugale, che descrive la relazione Dio/popolo (e analogamente, in contesto cristiano, Dio/Chiesa) secondo le modalità, si potrebbe dire 'primarie' e immediatamente comprensibili, della relazione sposo/sposa.

Prima implicazione di tale simbolismo è quella della *reciprocità*: il legame coniugale mette tra parentesi l'asimmetria della relazione Dio/popolo, declinandola secondo una peculiare "dialettica dell'alleanza" (Neher) che implica l'accettazione di un ruolo attivo, partecipante di *entrambe* le parti legate dal patto, secondo modalità che non escludono, ma presuppongono, il verificarsi di oscillazioni nella 'fedeltà', di vicissitudini, di peripezie e lontananze, legate *anche* all'eventuale e temporanea *discordanza* dei sentimenti che il patto ha messo in gioco. Questa dialettica è secondo Neher l'immagine del divenire ebraico, centrato sulla nozione – coniugale nel senso più intimo – di *generazione*, e dunque inevitabilmente di *posterità* e di *futuro*, anziché su quella entropica, attribuita al mondo greco e per questa via occidentale, di dissipazione progressiva e corruzione. In questa dialettica abita, in modo del tutto peculiare, la nozione di *ritorno*:

si può ... escludere dalla nozione biblica di *ritorno* (centrato attorno al verbo *shuv*) una derivazione della concezione ciclica del tempo. In realtà, il *ritorno* definisce una delle fasi della storia coniugale. ...la separazione degli sposi (in linguaggio simbolico: il loro divorzio o la loro vedovanza) non pone fine al loro amore. Se vi è separazione, essa non può essere che provvisoria, non può concernere l'essenza stessa del patto coniugale, che è di essere eterno.

Il *ritorno* è dunque sempre possibile (Neher, 1972).

In altro contesto (1970) lo stesso Neher fornisce strumenti per una lettura più puntuale proprio del passo di Isaia 21, 11-12. Il primo aspetto è il "silenzio" – a suo parere significato dal termine *dûmâ*, superficialmente reso in termini geotopografici – che è in stretta associazione con la "notte oscura", e che è quanto permette di associare quest'ultima alla morte, in quanto "entrambe sorelle del silenzio".

Il secondo aspetto, pensabile in questi termini soltanto *dopo* il fallimento assoluto e universale - "metaebraico" - di Auschwitz, è la *speranza*, di cui Neher vede una testimonianza nella monumentale opera di Ernst Bloch, "tagliata nella roccia della lingua germanica", *Il principio speranza*, scritta, appunto, fra il 1938 e il 1947 - dunque, come era accaduto ai profeti senza progenie, al cospetto della catastrofe (Bloch, 1959). Lo spazio della speranza risiede nella libertà, aperta dalla parola profetica, di pre-venire il futuro, senza limitarsi a pre-dirlo - una

libertà che manca costitutivamente all'analogo greco, tragicamente significato dalla figura di Cassandra, cui Bloch contrappone proprio Isaia:

A Cassandra, che condivideva con gli dèi il dono di conoscere il destino, la caduta di Troia era nota come fatto compiuto. ... Questa è la Moira, un essere che sovrasta ciecamente ogni azione, così massiccia e immensamente greve da spezzarla. ... Non ha senso agire in tali circostanze, perfino se il primo passo è libero. Solo i greci sopportarono questa loro Moira, perché solo loro possedevano una forza di superficie sufficiente a rimuovere l'abisso. Davanti a questo gli uomini non sono gli strumenti di un volere divino, né Edipo né Cassandra possono fare o addirittura cambiare alcunchè (Bloch, 1959).

L'unica reale contrapposizione al giogo di tale nozione di destino compare per Bloch definitivamente nella Bibbia, e segnatamente nella parola dei profeti; la figura che si contrappone alla Moira è quella del 'rovesciamento':

Il destino può essere invece completamente cambiato: soprattutto Isaia ne insegna la dipendenza dalla *morale* umana e dalla sua *decisione*. Questa è la contrapposizione attiva all'indovino greco, soprattutto alla visione unicamente passiva e disperata di Cassandra: nella Bibbia il destino sta sulla bilancia e il peso che dà la decisione finale è l'uomo stesso. Certo non in tutti i profeti e neanche ovunque in Isaia il destino è considerato moralmente modificabile. A volte anche qui la sciagura in arrivo è considerata una cosa definitiva, che già pende dal cielo con catene di ferro; penitenza significa allora contrita disponibilità ad accettare la punizione. Ma il destino inesorabile, che presso i greci era la regola, nella Bibbia è l'eccezione; proprio il primo passo, quello verso la conversione morale, *rovescia il fato* (Bloch, 1959).

Il *ritorno* è sempre possibile – ma in Bloch incontriamo il ritorno come “conversione morale”, rovesciamento del destino *attraverso* il rovesciamento di se stessi.

6. Ritorno a Dio, pentimento, confessione, perdono: la teshuvah nella sistemazione normativa di Mosè Maimonide

La sostanziale libertà di ogni uomo di agire tale rovesciamento è al centro di due dei dieci capitoli – tanti quanti sono i giorni che separano il Capodanno ebraico da Kippùr, il giorno dell'espiazione – che Rabbi Moshè Ben Maimonide dedica a fornire “chiarimenti” sul precetto della teshuvah e “sui principi essenziali che ne derivano” nel XII secolo dopo Cristo, prendendo le distanze in modo netto tanto da visioni fatalistiche quanto da interpretazioni che ammettano una predestinazione divina:

Mariangiola Galligani

la facoltà del libero arbitrio è data a ogni uomo. ...la stirpe umana è unica al mondo nel suo genere e di fatto non ce n'è una seconda, tra le specie viventi, ad avere la stessa facoltà di distinguere fra il bene e il male, autonomamente, con il proprio intelletto e con la propria intelligenza. ... E non ti sfiori neanche per un attimo il pensiero che sia il Santo Benedetto a decidere già al concepimento che il nascituro dovrà essere giusto o malvagio, come pensano gli stolri tra le genti e tra gli stessi ebrei (Maimonide, XII sec.).

Le introduzioni alla recentissima nuova edizione delle *Norme sulla Teshuvà* di Maimonide, oltre a sottolineare nuovamente l'estraneità di tale concetto al pensiero filosofico greco, chiariscono come la "metafora del ritorno come pentimento", una metafora di tipo essenzialmente topografico, sia tema che ricorre diffusamente nel testo biblico:

...i due termini più ricorrenti per indicare il peccato sono due: *chet*, la cui radice nell'ebraico biblico significa perdere la strada, mancare la meta, e *avon*, che vuol dire allontanarsi, perdere di vista l'obiettivo. Nella visione ebraica, quindi, peccare ... è un po' un mancare a se stessi, un'alienazione e un allontanamento dal proprio sé (Della Rocca, 2003).

In tale contesto, la metafora del "ritorno"

presuppone che il comportamento dell'uomo sia come una strada che si percorre e per questo la regola da osservare è *halakhà*, dal verbo "andare"; la colpa è una deviazione dalla strada giusta, un allontanamento, così come il pentimento è il riavvicinamento. *Hilkhòt ha-teshuvà* prima di essere "norme per il pentimento" sono letteralmente "percorsi di ritorno" (Di Segni, 2003).

Partendo dal principio secondo il quale "quando si fa ritorno a Dio e si desiste dal peccato, si è tenuti a fare piena confessione delle colpe", il cui fondamento normativo è individuato in Numeri 5, 6-7, Maimonide espone con chiarezza e dovizia di riferimenti al testo biblico una sorta di casistica del pentimento e dei rituali di confessione, resasi tanto più necessaria in quanto, al tempo della diaspora, inibiti i riti che prevedevano l'offerta di sacrifici sull'altare dell'espiazione "non ci rimane che l'istituto della Teshuvà".

Quest'ultima assume declinazioni diverse a seconda che si tratti di colpe commesse nei confronti degli uomini o esclusivamente nei confronti di Dio; la stessa confessione delle colpe, che deve in ogni caso essere "pronunciata con le proprie labbra", nel primo caso sarà pubblica, mentre chi abbia commesso peccati nei confronti di Dio "non li deve svelare affatto, ed è considerata sfacciataggine il farlo. Deve invece fare Teshuvà dinanzi a Dio Benedetto e specificare le sue trasgressioni davanti a Lui, mentre al pubblico le accenna solo genericamente". Inoltre, a differenza delle colpe commesse verso Dio, che possono essere espiate mediante la Teshuvà e il giorno del Kippùr,

le colpe commesse ai danni del prossimo, ... non verranno mai espiate se non dopo averlo risarcito per il danno arrecatogli e averne palcata l'ira. Non basta assolutamente la restituzione del danaro dovutogli, ma è anche indispensabile placare la sua ira e ottenere il suo perdono. E anche se avesse danneggiato il compagno solo a parole, deve lo stesso placare la sua ira e fare appello ai suoi sentimenti fino a ottenere il perdono. E se l'offeso non vuole perdonare gli si portano tre suoi amici, disposti a cercare di convincerlo. Se anche questo non funziona gli si portano altre tre persone e altre tre ancora. ...Non è lecito essere crudeli e insistere a non voler rappacificarsi. Si deve sempre essere inclini alla rappacificazione e sapere invece resistere all'ira. E se il peccatore chiede perdono glielo conceda con tutto il cuore e con tutta l'anima. E anche se il dolore per il torto subito è intenso, perché l'offesa o il danno subito sono stati veramente gravi, non si cerchi vendetta e non si tenga rancore, poiché proprio questa qualità di non cercare vendetta e di non serbare rancore è la caratteristica dei figli d'Israele e la peculiarità del loro cuore (Maimonide, XII sec.).

Il testo registra qui una notevole convergenza con il messaggio evangelico, in particolare con Matteo, 5, 23-24: “se dunque tu stai presentando la tua offerta all'altare ed ivi ti ricordi che il tuo fratello ha qualche cosa contro di te, lascia la tua offerta lì davanti all'altare, e va' prima a riconciliarti col tuo fratello; poi torna e presenta la tua offerta”; e con Luca, 17, 3-4: “se tuo fratello avrà peccato, riprendilo, e se si pente, perdonagli. E se anche peccasse sette volte al giorno contro di te, e sette volte al giorno si rivolga a te, dicendo “Mi pento”, tu gli devi perdonare”.

Ma l'indizio più chiaro circa le potenzialità “illimitate” della Teshuvà è rintracciabile nella parte del trattato che Maimonide riserva ai peccatori che “non avranno parte nella vita futura, vengono cioè “recisi”, vanno alla perdizione”: costoro sono in particolare gli “eretici”, tra i quali i negatori dell'esistenza di Dio e i seguaci dell'astrologia, gli “epicurei”, definiti come coloro che sostengono “che non esistono profezie e che non esiste comunicativa che giunge dal Creatore al cuore degli uomini”, i “negatori della Torà” e gli “apostati” della stessa – “chi per esempio si converte a una religione straniera in tempo di legislazione antiebraica” -, ma anche coloro che “inducono in peccato il pubblico”, ovvero, fra l'altro, “chi intenzionalmente svia il prossimo dalla via retta come il seduttore o l'istigatore”. Nonostante l'estrema gravità delle colpe, tuttavia, anche ai “recisi” resta aperta una possibilità,

perché non esiste cosa che possa resistere alla potenza della Teshuvà. Anche se durante tutta la vita avesse peccato nel modo più grave e fosse diventato un ba'al teshuvà solo alla fine, avrebbe parte nella vita futura, poiché è detto “pace, pace al vicino e al lontano – disse il Signore – e Io lo guarirò” (Isaia, 57, 19). I peccatori tutti, gli apostati ecc. che siano ritornati a Dio in Teshuvà – sia pubblica che segreta – vengono accolti poiché è detto: “Ritornate, figli indisiplinati” (Geremia 3, 22). E anche se è tuttora

“indisciplinato”, perché è “ritornato” in segreto e non pubblicamente, lo si accoglie nella sua Teshuvà (Maimonide, XII secolo).

“Illimitata è la potenza della Teshuvà”: per questa ragione, probabilmente, si insegna che essa sia stata ideata “prima ancora della creazione del mondo” (Levi, 2003), quasi che alla sua potenza originaria, dovuta certo all’insindacabile disegno divino che ha voluto creare assieme il bene e il male (Io sono colui che ha formato la luce e ha creato le tenebre, che ha fatto la pace e ha creato il male, Isaia, 45, 7), debba assoggettarsi infine anche il volere di Dio. Una volta imboccato, il percorso della Teshuvà ha il potere di rimettere ogni cosa in discussione, “la stessa volontà di Dio può cambiare” (Della Rocca 2003): così avviene nel libro di Giona, che si legge nel giorno di Kippùr, nel quale il percorso di Teshuvà è riferito a Dio stesso:

Era Ninive una grandissima città di tre giornate di cammino. E Giona incominciò a andare per la città, ... e predicava dicendo “Ancora quaranta giorni e Ninive sarà distrutta”. ...Ed essendo giunta la notizia al re di Ninive, ... fu proclamato in Ninive un decreto, per ordine del re e dei suoi grandi, dicendo: “Uomini e animali, bovi e persone, non mangino affatto ... ognuno si converta dalla sua malvagia condotta e dall’iniquità che è nelle sue mani. Chi sa? Forse Iddio potrebbe cambiarsi e pentirsi, distogliere l’ardore della sua ira e non farci perire”. E Iddio vide le loro opere, come infatti si fossero convertiti dalla loro malvagia condotta, e Iddio si pentì del male che aveva detto di far loro e non lo fece (Giona, 3, 3-10).

Notiamo che se è vero che Gerolamo traduce quasi invariabilmente i passi relativi alla Teshuvà richiamati da Maimonide con il consueto verbo *converter*, in questo caso non esita a riferire lo stesso termine a Dio al versetto 9 (*Quis scit si convertatur et ignoscat Deus, et revertatur a furore irae suae et non peribimus?*), mentre interviene sulla traduzione data dalla LXX del versetto 10 (da lui riportata come “*egit poenitentiam Deus super malitia quam locutus fuerat*”: Dio fece penitenza per il male che aveva detto), rovesciandone sostanzialmente i termini: “*et misertus est Deus super malitia quam locutus fuerat*”: “e Dio ebbe pietà del male che aveva detto”, là dove, avverte sempre Gerolamo, per “male” è da intendersi il complesso di “*supplicii et tormenti*” che aveva promesso alla gente di Ninive, “*non quod Deus mali facere quidquam cogitaret*”, non perché si pensi che Dio possa fare alcunchè di male (PL XXV).

Il richiamo a Gerolamo non ha intenzione polemica: ciò che si vuole sottolineare è come l’adozione generalizzata del termine *converter* nel rendere i luoghi biblici della teshuvà - da Osea a Isaia a Geremia a Ezechiele - ne cancelli sostanzialmente lo spessore, in certo modo burocratizzandola nell’imperativo della “conversione” intesa come evangelizzazione, e di conseguenza preferendo non indulgere in un’analisi troppo dettagliata dell’etimo ebraico. Con ciò non si vuole in alcun modo sminuire, oltre alle note caratteristiche che fanno della sua

opera la prima traduzione critica del testo sacro in senso moderno, quella che appare, in particolare nei testi di commento, la smisurata potenza ermeneutica di Gerolamo, una potenza che è anche sempre il rinnovarsi dell'interrogazione rivolta alla *parola*, e per converso l'eterno rinnovarsi del *dubbio*, anch'esso percepibile negli scritti di commento, che inevitabilmente ne accompagna la ricezione, e in misura maggiore l'onere della *traduzione*. Potenza e dubbio di cui restano tracce nei caratteri consueti che connoteranno Gerolamo nell'arte cristiana: il leone e il teschio, la forza e il mistero.

A testimonianza di una motivazione ad "interrogare" la Scrittura che non può non risiedere se non in un grande amore per la parola stessa cui ci si accosta – ciò che porterà lo stesso Gerolamo a non avere, in vita, alcuna gloria per l'immane lavoro svolto, in condizioni di volontario esilio in Palestina – anche se non rassegnato e tutt'altro che inerte nei confronti dei propri detrattori –, come se in lui si fosse compiuto quel misterioso isolamento di cui parla il Salmo 69 (68 secondo la numerazione della Vulgata): "Estraneo son diventato ai miei fratelli e sconosciuto ai figli di mia madre, perché lo zelo per la tua casa mi divora". Infine, non si deve dimenticare che la "conversione", nei primi secoli dell'era cristiana, ha come modello la vicenda paradigmatica dell'apostolo Paolo.

Tuttavia, forse perché dotata d'illimitata potenza, vedremo che, facendosi strada attraverso i secoli, la nozione di teshuvà sarà capace, ai giorni nostri, di raggiungere la Chiesa di Roma.

E ai giorni nostri ci riporta proprio la decisione della Comunità ebraica di Roma di riproporre al grande pubblico le istruzioni di Maimonide per il ritorno a Dio: la decisione è assunta sulla scia dell'attentato palestinese alla Sinagoga di Roma dell'ottobre 1982, in cui perse la vita il piccolo Stefano Tachè, di soli due anni. Nelle parole del Rabbino capo della comunità di Roma, che introducono la nuova edizione del 2004, "nella storia recente dell'ebraismo italiano quell'attentato ha segnato una data di presa di coscienza e per molti aspetti – per quanto variegati e controversi – di rinascita", e si può aggiungere che i vent'anni trascorsi, e in particolare quelli più recenti, hanno dolorosamente reso più urgenti le ragioni della riflessione religiosa, non solo all'interno del mondo ebraico, in tempi in cui non esistono più profeti come Isaia o Ezechiele – del quale il traduttore di Maimonide dà la definizione di "sentinella" ovvero "addetto alla Teshuvà" (Levi, 2004) – mentre al contrario molti, forse troppi, sono coloro che si atteggiano a tali.

Mariangiola Galligani

7. Il presente e la “notte della comunità” dalle anticipazioni di Dossetti ai documenti ufficiali: La Chiesa cattolica sulla strada della teshuvà

E dalla contemplazione disincantata del tempo presente prende le mosse la riflessione di Dossetti: “la notte va riconosciuta per notte” (1994), né si danno “rimedi facili” o “scorciatoie” per uscire dall’oscurità che non siano “illusione”. Dell’oracolo di Isaia è proprio la consapevolezza del permanere delle tenebre a implicare un sostanziale pessimismo:

preso atto che esso parla di notte, e di notte fonda, dobbiamo ancora aggiungere che esso non lascia grandi speranze ai suoi interpellanti: ma con voluta ambiguità, annunzia sì il mattino, ma anche subito dopo il ritorno della notte. L’oracolo del profeta non vuole alimentare illusioni di immediato cambiamento, e anzi invita a insistere, a ridomandare, a chiedere ancora alla sentinella, senza però lasciare intravedere prossimi rimedi (Dossetti, 1994).

Sarebbe certamente ingeneroso, e anzi addirittura disonesto, riconsiderare ora il testo di Dossetti (1994) fermandosi all’affermazione che “la sostanza ultima dell’oracolo della sentinella è *al di fuori di ogni ambiguità*: Convertitevi!” (corsivi nostri). Se Dossetti sceglie – in virtù dell’*obbedienza?* – il termine usato nella versione CEI, restituisce immediatamente alla parola l’intero spessore che abbiamo visto appartenere alla radice shuv:

la radice ebraica ... significa per sé *‘ritornare’*. Ma può esprimere anche, specificamente, il *rivolgersi* a Dio, cioè la conversione.

Secondo la sentinella non si tratta tanto di cercare nella notte rimedi più o meno facili, ma anzitutto di un trasformarsi interiormente, di un dietrofront intimo, di un voltarsi positivo verso il Dio della salvezza.

Radice di questa conversione è anzitutto la contrizione, il pentimento (Dossetti, 1994).

Ma l’aspetto più innovativo del dire della sentinella in Dossetti è che il suo appello è rivolto non solo e tanto ai singoli – ai quali la nozione di “trasformazione interiore” certamente allude -, ma ad una specifica *collettività* (“tutti noi, cattolici italiani, abbiamo gravemente mancato”), e che è tale collettività a dover imboccare la strada del pentimento. Di più: l’abbandono della solitudine, il recupero del “senso del *con-essere*”, è il primo passo sulla via del ritorno che può condurre oltre “la notte della comunità”.

In questo recupero originario del “con-essere” - di cui a ragione si ritiene riduttiva la resa nel *mit-sein* heideggeriano; per taluni aspetti, appare anzi blasfema, *proprio perché* heideggeriana - stanno le radici profonde di quel “con-promettere” che consente la Costituzione italiana del dopoguerra, dell’accezione nobile, di promessa reciproca, che assume il compromesso fra culture in cui si radica la carta costituzionale (Bindi, 2004).

Ma in quello stesso con-essere può essere rinvenuto anche il senso di una responsabilità storica collettiva (“tutta la nostra cristianità”) che anticipa, sia pure in modo ancora in parte implicito, successive prese di posizione ufficiali della Chiesa di Roma, e segnatamente proprio nei confronti degli ebrei.

Per una singolare coincidenza, il 1994 in cui Dossetti pronuncia la sua commemorazione di Giuseppe Lazzati è anche l'anno in cui Giovanni Paolo II, in preparazione del Giubileo dell'anno 2000, invia al mondo la lettera apostolica *Tertio millennio adveniente* (TMA, 1994), che esplicitamente richiama la tradizione ebraica degli anni giubilari, il cui significato è individuato nella restituzione di condizioni di eguaglianza a tutti i figli d'Israele attraverso “il condono di tutti i debiti” e la revoca delle condizioni di esproprio delle terre e di schiavitù personale che questi stessi debiti avevano generato. Proprio la radicalità di tali disposizioni della legge mosaica, e l'evidente difficoltà di una loro compiuta applicazione, sostengono una lettura apostolica dell'anno giubilare come “*propheta futuri* in quanto preannuncio della vera liberazione che sarebbe stata operata dal Messia venturo”, e l'individuazione di un percorso di sostanziale continuità fra tradizione giubilare ebraica e dottrina sociale della Chiesa. Il carattere che maggiormente si sottolinea dell'anno giubilare è però quello, spirituale, di essere un “anno di grazia del Signore”:

anno della remissione dei peccati e delle pene per i peccati, anno della riconciliazione tra i contendenti, anno di molteplici conversioni e di penitenza sacramentale ed extra-sacramentale (TMA, 1994).

L'enciclica del '94 si pone come ultimo atto di una ‘preparazione’ che trova le proprie radici nel Concilio Vaticano II, chiarendo anche quale sia lo specifico discrimine storico che lo ha reso

un Concilio simile ai precedenti, eppure tanto diverso; un Concilio *concentrato sul mistero di Cristo e della sua Chiesa ed insieme aperto al mondo*. Questa apertura è stata la risposta evangelica all'evoluzione recente del mondo con le sconvolgenti esperienze del XX secolo, travagliato da una prima e da una seconda guerra mondiale, dall'esperienza dei campi di concentramento e da orrendi eccidi (TMA, 1994, corsivi nel testo).

Ma se “la mano invisibile della Provvidenza” si è fatta riconoscere negli “eventi del 1989”, che “ha portato con sé un soluzione pacifica” all'equilibrio instabile e minaccioso della guerra fredda, è quanto emerso dopo il 1989, in particolare “il grave rischio dei nazionalismi”, con riferimento alla situazione dei Balcani, che

costringe le nazioni europee ad un serio *esame di coscienza*, nel riconoscimento di colpe ed errori storicamente commessi, in campo economico e politico, nei riguardi di nazioni i cui diritti sono stati sistematicamente violati dagli imperialismi sia del secolo scorso che del presente (TMA, 1994, corsivi nel testo).

Si tratta di un obbligo cui la Chiesa per prima provvede ad ottemperare. All'invito del Papa - "alle soglie del nuovo Millennio i cristiani devono porsi umilmente davanti al Signore per interrogarsi *sulle responsabilità che anch'essi hanno nei confronti dei mali del nostro tempo*" (TMA, 1994, c.n.t.) - fa seguito negli anni immediatamente successivi l'elaborazione, ad opera di una apposita sezione della Commissione Teologica Internazionale, del documento *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, inteso ad assumere "carattere di esemplarità" nei confronti di altre istituzioni collettive, religiose e laiche (MR, 2000). Nell'affrontare il complesso intreccio di problematiche legate al proprio "serio esame di coscienza" - metodologiche, storiche, teologiche, morali -, la Chiesa sembra tuttavia rispondere in primo luogo ad una propria esigenza profonda, quella di riparare la *propria stessa* memoria. Se infatti si riconosce come inappellabile la 'solitudine' del peccatore, "solo davanti a Dio con la sua colpa, il suo pentimento e la sua fiducia", sottolineando che "nessuno può pentirsi al suo posto o domandare perdono in suo nome", si *confessa* allo stesso tempo che

in certe situazioni il peso che grava sulla coscienza può essere così pesante da costituire una sorta di memoria morale e religiosa del male fatto, che è per sua natura una *memoria comune*: essa testimonia in modo eloquente della solidarietà obiettivamente esistente fra coloro che hanno fatto il male e i loro eredi nel presente. E' allora che diviene possibile parlare di *responsabilità comune oggettiva* (MR, 2000, corsivi nel testo).

Seguendo Paul Ricoeur nel riconoscimento alle categorie psicoanalitiche di legittimità ermeneutica nei confronti della memoria collettiva, ma estendendo il riferimento oltre la 'lettera' freudiana, si potrebbe dire che la richiesta - le richieste - di perdono avanzate dalla Chiesa rispondano all'esigenza prioritaria di *riparare se stessa in quanto oggetto buono*, anche attraverso un peculiare processo di indentificazione con l'altro da sé, con l'oggetto offeso (Klein, 1937).

In questo contesto sembra legittimo collocare le considerazioni svolte nel paragrafo dedicato a *Cristiani ed Ebrei*, che riprende il discorso alla Sinagoga di Roma, del 1986, in cui Giovanni Paolo II aveva ammesso che "la storia delle relazioni tra ebrei e cristiani è una storia tormentata, ... il bilancio di queste relazioni durante i due millenni è stato piuttosto negativo", e, ancora una volta, colloca il punto di svolta in tali relazioni nella Shoah:

questo fatto costituisce un richiamo alla coscienza di tutti i cristiani oggi, tale da esigere "un atto di pentimento (teshuva)" (MR, 2000, corsivi nostri).

Che cosa significa (attraverso il richiamo ad un ulteriore documento, della Commissione per i Rapporti Religiosi con l'Ebraismo), evocare in tale contesto il concetto di teshuvà? , che cosa implica il fatto che la Chiesa cattolica usi questa parola?

Significa semplicemente *immedesimarsi* nell'altro (in quell'altro *determinato*, che è, in *questo* capitolo riguardante le colpe della Chiesa, l'ebraismo), seguendo il percorso in qualche modo reclamato dal *proprio* intimo bisogno di riparazione, e dunque a questo fine parlare la sua lingua - o significa invece, più profondamente, assumere la teshuvà come nozione condivisa, rispondendo a un bisogno di dialogo *reciproco*, al bisogno di una *nuova* lingua comune?

L'ebraismo risponde alla sollecitazione cattolica con estrema cautela, avvalorando in qualche modo la prima ipotesi di risposta: coerentemente con i fondamenti normativi della teshuvà, si afferma che

per quanto riguarda il passato, c'è da rilevare l'assenza di coloro che sono stati maggiormente offesi, tutti coloro che nel corso dei secoli sono stati perseguitati, umiliati, torturati, uccisi, perseguitati anche dopo la morte. Nessuno oggi, anche se discendente diretto, ha il diritto di cancellare con il perdono ciò che è stato fatto ad altri. E anche dalla parte di chi ha offeso, i persecutori dei secoli scorsi non ci sono più; e coloro che oggi presiedono le stesse istituzioni non possono parlare a nome dei predecessori; il passato non si può cancellare (Di Segni, 2000).

Non si tratta però di un 'rifiuto' di perdonare, in quanto lo stesso

parlare di perdono è fuorviante. Non si possono confondere due diverse realtà. Una è l'intenzione viva e sincera di costruire un nuovo rapporto con l'ebraismo, ... ed è un dato estremamente positivo, che merita tutta l'attenzione e il sostegno. L'altra è la pretesa di chiamare tutto questo con il nome di "perdono", come se ciò potesse essere chiesto o concesso, e con il rischio di nascondere con un velo pietoso tutta l'enormità dei delitti compiuti per secoli ... Dal punto di vista teologico, inoltre, la dottrina cristiana sull'ebraismo attende ancora una revisione radicale, che gli riconosca un ruolo indipendente e autonomo nella salvezza, e in tal modo lo ponga al riparo da qualsiasi tentativo di evangelizzazione (Di Segni, 2000).

Si potrebbe rilevare che proprio recuperando il senso originario, quasi topografico, della teshuvà come *ritorno*, essa può, nella sua illimitata potenza, accompagnare e orientare efficacemente "l'intenzione viva e sincera di costruire un nuovo rapporto con l'ebraismo" - senza con ciò prestarsi a nascondere o a cancellare il passato. Se pure di perdono in senso pieno si trattasse, perdonare non significa comunque dimenticare, ed anzi, il pentirsi e chiedere perdono *non deve* significarlo: "riconosco le mie iniquità e il mio peccato mi sta sempre davanti" (Sal. 51, 5).

Per contro, si deve riconoscere che, prima ancora di arrivare a toccare la sfera teologica, la 'richiesta di perdono' si presenta relativamente generica e vagamente 'reticente', proprio se accostata ad altre e precedenti riflessioni, dello stesso Dossetti, sugli atti della Santa Sede all'approssimarsi dell'ultima guerra

Mariangiola Galligani

mondiale, in un periodo in cui, come fu chiaro allo stesso Pio XI, intenzioni e natura del regime nazionalsocialista non lasciavano spazio ad equivoci:

la funzione di testimonianza, che è propria del concetto stesso del Magistero supremo, restò, su questo punto nodale, incompiuta, ...tanto più dopo che Pio XI aveva già aperto la strada ed emesso un sicuro e inequivoco giudizio, che meritava di essere fatto valere con la massima forza fino alle estreme possibilità.

Non aver ripreso e avvalorato quel giudizio, in quel momento in cui era ancora possibile farlo – a nostro umile avviso – resta indubbiamente un caso significativo di mancanza di vigilanza lucida e preveniente contro il “male sistematico” (Dossetti, 1986).

Oltrepassa l'economia di questo lavoro - e le stesse capacità di chi scrive - l'esplorazione della dialettica possibile oggi fra ebraismo e cristianità, una dialettica la cui possibilità comincia ancora molto debolmente a farsi percepibile nella dichiarazione *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II (1965), per rafforzarsi nelle parole di Giovanni Paolo II alla Sinagoga di Roma, e, infine, nei documenti richiamati elaborati in preparazione del Giubileo (Stefani, 2004). Esplorare le implicazioni di un possibile riconoscimento reciproco di percorsi di salvezza “indipendenti e autonomi”, e dunque di una sorta di ‘compresenza di perennità’, richiederebbe una riflessione profonda sul significato che assumono le nozioni di tempo, storia, fine della storia, futuro e salvezza, in ciascuno dei due contesti, una riflessione avvertita di come tratto comune ai diversi futuri pensabili sia propriamente il mistero: viene il mattino e viene la notte; tornate e domandate un'altra volta; una domanda che si ripete, ed alla quale è ignota la risposta: “vegliate dunque, perché non sapete né il giorno né l'ora” (Mt, 25, 13).

E per quanto si constati che, in assenza di aperture sul futuro, lo stesso discorso sulla memoria sia in certo modo costitutivamente monco (Ricoeur, 1998), tale resta, per così dire, la modesta “morale provvisoria” qui adottata, senza pretendere di dare alcuna risposta, di pervenire a nessuna rassicurante conclusione. Se non per sottolineare come il tollerare che esistano diversi futuri pensabili – il *lasciar essere* diversi percorsi di salvezza senza reciproca prevaricazione -, non pare essere conquista irrevocabile neppure del pensiero laico contemporaneo, neppure in campo giuridico, e sembra invece richiedere, soprattutto oggi, la massima attenzione e vigilanza.

Riferimenti bibliografici

Salvo diversa indicazione, i passi biblici sono riportati nella versione di Fulvio Nardoni, *La Bibbia – La Parola di Dio scritta in volumi detti la Bibbia*, Libreria Editrice Fiorentina, Sancasciano Val di Pesa (Firenze) 1960.

- Ambrogio, Simmaco, [383 d.C.], *L'altare della Vittoria*, in centro Studi “La permanenza del Classico”, a cura di, *Nel segno della parola*, Giò Editing, Bologna 2004.
- Bibbia CEI, *Sacra Bibbia. Versione italiana per l'uso liturgico a cura della Conferenza Episcopale Italiana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1971.
- Bibbia concordata [La], Mondadori, Milano 1982.
- Bibbia di Lutero [1534-1546], in University of Michigan, version of the Luther translation of the *Bible* derived from the edition published by the Deutsche Bibelgesellschaft (1984), in www.hti.umich.edu/l/luther/.
- Bibbia di Gerusalemme[1974], *La Bibbia di Gerusalemme*, [testo della versione CEI con note e commenti tradotti da *La Bible de Jérusalem. La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem*, Paris 1973], Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1974.
- Bibbia Diodati [1607], il testo integrale della versione di Giovanni Diodati, edita a Ginevra nel 1607, si trova in www.laparola.net.
- Bibbia Ebraica [BE 1996], a cura di Rav Dario Disegni, Famiglia Disegni, Torino 1996, Editrice La Giuntina, Firenze 1996.
- Bibbia Luzzi [1925] e Luzzi Riveduta [1934], i testi integrali delle due versioni, edite a cura della Società biblica britannica e forestiera, si trovano in www.laparola.net.
- Biblia Vulgata [1546], *Biblia Sacra vulgatae editionis Sixti V Pontificis Maximi iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1995.
- Bindi, Rosy, *Una riforma della Costituzione 'incostituzionale'*, in questo numero, vedi *infra*.
- Bloch, Ernst [1959], *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994.
- Ceronetti, Guido, “*Sii la Vedetta notturna / Quello che vedi grida*”, in id. (a cura di), *Il Libro del Profeta Isaia*, Adelphi, Milano 1981.
- De Lange, Nicholas, *Origen and the Jews*. Studies in Jewish-Christian Relation in Third Century Palestine, Cambridge 1976, cit. in Gargano, 1991.
- Della Rocca, Roberto [2003], *Riflessione*, in Maimonide, cit.
- De Lubac, Henri [1950], *Storia e spirito*, Paoline, Roma 1971.
- De Lubac, Henri [1952], *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, Paoline, Roma 1972.
- Di Segni, Riccardo [1996], *Problemi culturali delle conversioni: aspetti del rapporto delle fonti ebraiche medievali con i convertiti*, in “Dimensioni e problemi della ricerca storica”, n. 2, 1996.
- Di Segni, Riccardo [2000], Rabbino Capo di Roma, Direttore del Collegio Rabbinico Italiano, *A proposito della richiesta di perdono della Chiesa cattolica agli Ebrei*, in www.nostre radici.it/perdono_DiSegni.htm
- Di Segni, Riccardo [2003], *Presentazione*, in Maimonide, cit.
- Dossetti, Giuseppe [1986], *Introduzione*, in Luciano Gherardi, *Le querce di Monte Sole*, Il Mulino, Bologna 1986.
- Dossetti, Giuseppe [1994], “*Sentinella, quanto resta della notte?*” (*Isaia, 21, 12*), in questo numero, vedi *infra*.
- Filone di Alessandria [I sec. d.C.], *La filosofia mosaica. La creazione del mondo secondo Mosè. Le allegorie delle leggi.*, Rusconi, Milano 1987.
- Foa, Anna, Scaraffia Lucetta, *Introduzione. Le conversioni fra costruzione dell'identità e intrecci di culture*, in “Dimensioni e problemi della ricerca storica”, n. 2, 1996.

Mariangiola Galligani

- Gargano, Innocenzo [1991], *L'esegesi patristica in dialogo con l'ebraismo dei primi secoli*, Dialoghi di Camaldoli 1991, in www.nostreradici.it/patristica-ebraismo.htm
- Gargano, Innocenzo [1994], *La metodologia esegetica dei padri*, in Simiam-Yofre, cit.
- Klein, Melanie [1937], *Amore, colpa e riparazione*, in id., Joan Riviere, *Amore, odio e riparazione*, Astrolabio, Roma 1969.
- Levi, Raffaele [2003], *Prefazione alla seconda edizione*, in Maimonide, cit.
- Levi, Raffaele [2004], *Considerazioni dopo la lettura e lo studio del Trattato*, in Maimonide, cit.
- Lutero, Martin, [1530], *Lettera del dottor Martin Lutero sull'arte del tradurre e sull'intercessione dei santi*, in id., *Lettera del tradurre*, Marsilio, Venezia, 1998.
- Maimonide [XII secolo], Mosè Maimonide, *Ritorno a Dio. Norme sulla Teshuvà*, La Giuntina, Firenze 2004.
- [MR,2000], Commissione Teologica Internazionale, *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, Paoline, Milano 2000.
- Neher, André [1970], *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monferrato 1983.
- Neher, André [1972], *L'essenza del profetismo*, Marietti, Casale Monferrato 1984.
- Origene [In Is., III sec. d. C.], *Omellerie su Isaia*, Città Nuova Editrice, Roma 1996.
- [PL, XXIV], S. Hieronymi, IV, *Commentariorum in Isaiam Prophetam*, in Migne, J.P., *Patrologia latina*, Paris 1845, Tomo XXIV.
- [PL, XXV], S. Hieronymi, V et VI, *Commentariorum in Jonam Liber*, in Migne, J.P., *Patrologia latina*, Paris 1845, Tomo XXV.
- Pisano, Stephen, *Il testo dell'Antico Testamento*, in Simian Yofre, cit.
- Reale, Giovanni, Radice, Roberto, [1987], *La genesi e la natura della "Filosofia mosaica"*, in Filone di Alessandria, cit.
- Ricoeur, Paul [1975], *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia, Brescia 1977.
- Ricoeur, Paul [1998], *Ricordare, dimenticare, perdonare*, Il Mulino, Bologna 2004.
- Simiam-Yofre, Horacio (a cura di), *Metodologia dell'Antico Testamento*, EDB, Bologna 1994.
- [LXX], *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs*, Württembergische Bibelanstalt Stuttgart, Stuttgart 1935.
- Stefani, Piero, *L'antigiudaismo. Storia di un'idea*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- Stahl, Paul Henri, *La conversion incomplete*, in "Dimensioni e problemi della ricerca storica", n. 2, 1996.
- [TMA, 1994], *Tertio millennio adveniente. Preparazione del Giubileo dell'Anno 2000. Lettera apostolica di Giovanni Paolo II*, 10 novembre 1994, Paoline, Milano 1994.
- [Vangelo di Giovanni], *Il Vangelo secondo Giovanni*, traduzione di Salvatore Quasimodo con testo greco a fronte, Bompiani, Milano 1987.
- Vian, Giovanni Maria, *Tra pagani e cristiani: il problema del giudaismo ellenistico*, in "Dimensioni e problemi della ricerca storica", n. 2, 1996.
- Weber, Max [1919], *La scienza come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1948; id., *Wissenschaft als Beruf, Ausgewählte Schriften*, consultabili in www.uni-potsdam.de/u/paed/Flitner/Flitner/Weber/index.htm.
- Weil, Simone [1942a], *Attente de Dieu*, La Colombe, Paris 1949, trad. it. *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1969.

Riflessioni a margine di Isaia

Weil, Simone [1942b], *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris 1950; trad. it. in *Quaderni IV*, Adelphi, Milano 1993.

Weil, Simone[1942c], *Israele e i gentili*, in *L'amore di Dio*, Borla, Roma 1979.