

*L'intervento del card. Lercaro
al Concilio su Chiesa e popolo
ebraico (28 settembre 1964)*

(Giovanni Paolo Tasini)

1. *Il contesto dell'intervento*

- Il 25 settembre 1964 il card. Bea presentò nell'aula conciliare il suo rapporto sulla Dichiarazione sugli ebrei e i non-cristiani.

Il testo giungeva in aula dopo aver superato molte difficoltà. Aveva avuto un percorso tormentatissimo e continuerà a incontrare difficoltà anche in seguito.

Originariamente si intendeva parlare solo del popolo ebraico e dell'atteggiamento della Chiesa nei suoi confronti.

La ragione derivava dagli immensi disastri prodotti dall'antisemitismo europeo: era la Shoà che imponeva alla Chiesa un riesame del suo atteggiamento verso gli ebrei.

Come dice il Miccoli, "troppo continuo, insistito, capillare era stato l'antigiudaismo cristiano perché non ci si interrogasse sulla sua influenza nelle persecuzioni secolari cui gli ebrei erano stati sottoposti

Tale questione, tuttavia, rinviava a sua volta ai fondamenti e alle motivazioni dell'antigiudaismo cristiano: era chiamato in causa un plurisecolare insegnamento ecclesiastico”.

- La consapevolezza della necessità di affrontare questa questione non era affatto diffusa nel mondo cattolico.

La questione era pressoché assente nei “*vota*” dei vescovi e delle università cattoliche.

Furono la volontà di Giovanni XXIII e la tenacia del card. Bea ad imporla al Concilio.

Miccoli ricostruisce le vicende dello Schema nel vol. 4 della Storia del Concilio (pp. 160ss.)

Possiamo riassumere dicendo che vi fu il tentativo di escludere l'argomento dai lavori del Concilio da parte di responsabili di Organi preparatori; vi fu la profonda ostilità di autorevoli personaggi della Curia per l'argomento e le ragioni di fondo della dichiarazione; vi fu il tentativo ripetuto di sottrarre lo schema alla responsabilità del Segretariato per l'unità dei cristiani e al card. Bea; vi fu la netta e unanime ripulsa dei patriarchi orientali, a fronte dell'opposizione dei governi arabi e del timore di ritorsioni sulle minoranze cristiane.

Ma bisogna aggiungere, come osserva il Miccoli (p. 166), che in tutte queste posizioni “vi era un non-detto nell'opposizione al testo sugli ebrei, un non-detto che tuttavia figura costantemente presente lungo tutto il suo iter conciliare: l'esplicita rivendicazione cioè, da parte di una pubblicistica operante ai margini del Concilio, della piena fondatezza e legittimità della

tradizione antiebraica cristiana e dello stesso antisemitismo cattolico”.

- La discussione iniziò il 28 settembre 1964.

I Patriarchi orientali ripeterono la loro avversione a che il Concilio si pronunciasse sugli ebrei, adducendo – come sempre – mere ragioni di opportunità.

Tuttavia non mancò questa volta la voce di chi lasciò trasparire, più o meno apertamente, le altre ragioni più sostanziali e di fondo, che ispiravano la diffidenza o l’opposizione allo schema.

Il più esplicito fu il card. Ruffini. Con il suo intervento emersero per la prima volta nell’aula conciliare le vere ragioni di quanti, nella curia e nella minoranza conciliare si erano opposti al decreto, nascondendo la loro opposizione dietro a quella dei patriarchi orientali o manovrando tramite la segreteria di Stato (card. Cicognani) o la commissione di coordinamento (mons. Felici)

“A nessuno certo sfugge che i giudei seguono ancor oggi la dottrina del Talmud, secondo la quale gli altri uomini vanno disprezzati perché simili alle bestie; tutti abbiamo anche verificato che essi spesso sono avversi alla nostra religione. Infatti, per darne conferma con un solo esempio, non è forse vero che la perniciosa setta dei massoni, diffusa dovunque i cui membri sono colpiti dalla scomunica riservata alla Sede apostolica, perché suole ordire trame contro la chiesa, è sostenuta e favorita dai giudei? Vorrei perciò che nell’a dichiarazione, sottoposta alla nostra discussione, i giudei venissero esortati con forza a rispondere con amore all’amore con il quale noi sinceramente li trattiamo”

(Giovanni Miccoli, *La libertà religiosa e le relazioni con gli ebrei*, in “Storia del Concilio Vaticano II, v. IV, p. 182)

- Dei più di 30 interventi nel corso di due congregazioni generali, la gran parte si pronuncerà a favore dello schema.

Le motivazioni originarie, che vedevano nella Shoà la ragione prima che doveva indurre il Concilio a pronunciarsi, ritornarono

con espressioni vigorose nei discorsi dei cardinali Cushing e Ritter, di vescovi come Sheper, Elchinger e Leven.

Elchinger disse che la Chiesa doveva chiedere perdono:

*Gli ebrei aspettano dal nostro concilio ecumenico una solenne parola di giustizia. Non possiamo negare che non solo in questo secolo ma anche nei secoli passati crimini contro gli ebrei sono stati perpetrati da figli della chiesa e non di rado, anche se falsamente, in nome della chiesa stessa. Non possiamo ignorare che la storia ci offre esempi di inquisizioni offese, violazioni della coscienza, conversioni forzate. E infine non dobbiamo negare che fino a un tempo recente sia nella predicazione che nei libri di catechesi troppo spesso si sono insinuati errori che sono di offesa allo spirito del Nuovo Testamento: perché dunque da quello spirito del Vangelo non attingere quella magnanimità per chiedere, in nome di tanti cristiani, **perdono** per le tantissime ingiurie arretrate?*

(Giovanni Miccoli, *La libertà religiosa e le relazioni con gli ebrei*, in "Storia del Concilio Vaticano II, v. IV, pp. 185-186)

- Ma fu l'intervento di Lercaro a prospettare un punto di vista diverso sulle cause che rendevano necessaria una dichiarazione sugli ebrei e sui rapporti della Chiesa con l'ebraismo, spostando così il piano dell'analisi e della discussione.

2. *L'intervento di Lercaro*

Le affermazioni principali.

- la ragione della Dichiarazione: **intrinseca** al *De Ecclesia* e al *De Liturgia-*

*Ma è piuttosto una serie di impulsi essenzialmente interni alla chiesa stessa che - anche indipendentemente da ogni evento e sti-
20 molo ab extra - maturano oggi nel nucleo più intimo e più so-
soprannaturale della vita e della coscienza della chiesa di Cristo.
Cioè la chiesa perviene oggi a queste affermazioni perché (non
dico esclusivamente, ma principalmente) è oggi più che mai che es-
sa prende una più profonda coscienza e dichiara in questo con-
25 cilio alcuni degli aspetti più soprannaturali del suo mistero essen-
ziale e del contenuto più proprio della sua vita in atto. Pertanto*

la declaratio De iudaeis è a mio parere un frutto [naturale] e un
complemento necessario, una parte integrante della stessa costitu-
zione De ecclesia e [soprattutto] della stessa costituzione De sa-
30 cra liturgia.

(G. Lercaro, *Per la forza dello Spirito*, Bologna, 1984, p. 104)

- per la Chiesa il popolo ebraico ha una dignità e un valore soprannaturale non solo per il passato,

ma anche per **il presente e il futuro**

- questo valore per il presente attiene a ciò che vi è

di più alto

di più religioso

di più divino e permanente nella vita della
Chiesa:

la parola e l'Eucaristia

- questi due beni supremi **realizzano**
e **alimentano**

un'effettiva comunione tra

l'assemblea liturgica **costituente** la Chiesa

e il sacro *Qahal* dei figli di Israele.

65 [.....] *Il popolo dell'alleanza ha per la chie-
sa cattolica non solo una dignità e un valore soprannaturale per
il passato e per le origini della chiesa stessa, ma anche per il pre-
sente e per ciò che vi è di più essenziale, di più alto, di più religio-
so, di più divino e permanente nella vita quotidiana della chiesa*

85 [.....] [parola di Dio ed eucaristia - «Ecce Agnus
Dei.», «Agnus»] *realizzano misteriosamente anche nel presen-
te un'effettiva comunione tra l'assemblea liturgica costituente la
chiesa di Cristo (nel suo atto più perfetto in terra] e il sacro
Qahal dei figli d'Israele e alimentano [ancor oggi] un rapporto
più profondo di parola e di sangue, di Spirito e di vita, per cui noi
legittimamente ogni giorno, proprio nel momento culminante del-
90 la messa, proclamiamo Abramo patriarca nostro, cioè padre della
nostra razza: [«... et sacrificium patriarchae nostri Abrahae».]*

- il destino **futuro** del popolo ebraico:

140 *[.....] meglio sarebbe dunque per questo che noi, senza parlare di adunatio, dichiarassimo soltanto la certezza di Paolo, cioè che i figli d'Israele nonostante tutto restano dilettezzissimi e segnati dall'amore di Dio [cf. Rm 11,28]: il quale amore di Dio senza pentimento si rivelerà nei loro confronti, come nel passato, anche nel futuro, e si rivelerà per vie di cui noi dobbiamo rispettare il mistero religioso, veramente ascose come sono nell'abisso della sapienza e scienza di Dio [Rm 11, 33], e perciò non identificabili nei modi umani della propaganda e della persuasione esteriore o comunque delle evoluzioni storiche, ma solo in una tensione escatologica [degli animi] verso la comune eterna pasqua messianica.*

3. *Ciò che è implicato o esigito dalle affermazioni di Lercaro*

- Miccoli (op.cit., p. 188) commenta dicendo che si trattava di un “primo tentativo di elaborare una **diversa teologia dell'ebraismo...**/ l'impostazione di Lercaro profilava un **radicale mutamento** del modo di porsi della Chiesa ... rispetto all'ebraismo e al suo ruolo storico”.
- Lercaro afferma che il rapporto della Chiesa con il popolo ebraico costituisce parte integrante della definizione della Chiesa, della descrizione della sua natura,

di ciò che in essa vi è di più alto
di più essenziale e di più divino

non solo nelle sue radici

ma nel presente, nella sua vita attuale.

- L'affermazione che Israele è intrinseco alla Chiesa implica la necessità della **permanenza** di Israele nella sua elezione, nella sua **peculiarità**:

“solo un Israele che non ha perduto la propria elezione può essere **intrinseco** alla Chiesa” (Stefani, *L'anti-giudaismo*, p. 234)

e solo una Chiesa costitutivamente non omogenea a Israele (e perciò non confrontabile con Israele e non concorrente con la sua vocazione e missione) può affermare la necessità ad essa intrinseca della permanente elezione di Israele.

→→ Come è possibile questo se non emerge il binomio Israele-Genti [e non Chiesa-Genti!] come binomio attualmente valido e permanente, anche all'interno della Chiesa?

- Nell'intervento di Lercaro si utilizza più volte l'espressione “popolo dell'alleanza” per indicare Israele (e non “popolo dell'antica alleanza” – espressione che lascia intendere che c'è un popolo - nuovo e diverso – della nuova alleanza).

→ Si può forse dedurre da ciò che l'autore ritiene che anche la nuova alleanza Dio l'ha stabilita con Israele?

→→ Per poterlo affermare con certezza bisognerebbe che emergesse non solo che Gesù, gli apostoli e tutta “la chiesa madre” (“madre” proprio perché chiesa di Israele, chiesa giudaica) continuano ad appartenere al popolo ebraico, ma anche – e perciò – che la Chiesa non è un “popolo”, come lo è Israele o i popoli.

(Nell'intervento non ci si riferisce mai alla Chiesa indicandola come “popolo di Dio”)-

- Lercaro chiede che si citi per intero il passo di Rm 9,4-5 in modo da ricordare “più vigorosamente” “il comune patrimonio”.

→→ Ma come si può parlare di “patrimonio comune” in riferimento ad un testo che elenca le peculiarità proprie e distintive di Israele, sino a che non diventa chiaro che queste peculiarità distinguono Israele dai Gentili – e non dalla Chiesa, la quale è nativamente formata da Giudei e da Gentili che – rimanendo tali – costituiscono “il corpo del Messia”?

- Nella sua affermazione più alta Lercaro dice che la Parola di Dio e l'Eucaristia “realizzano ed alimentano un rapporto di parola e di sangue, di Spirito e di vita”, “per cui **noi** nella Messa legittimamente proclamiamo Abramo patriarca nostro”.

→ La parola rivelatrice qui è l'avverbio “legittimamente”. Esso mostra la consapevolezza che per poter chiamare Abramo “patriarca nostro” è necessaria una effettiva comunione con il popolo ebraico.

→→ Una comunione con il popolo ebraico **da parte di chi?**

Da parte della Chiesa, o da parte dei gentili – i quali, per il fatto di essere in Cristo, formano “un corpo solo con Israele”(cf. Ef 3,6) nella Chiesa costituita da giudei e da gentili?

Questo “**noi legittimamente** proclamiamo” identifica la Chiesa o i Gentili nella Chiesa?

- Ventisette anni dopo, nel 1991, Dossetti, parlando del contributo di Lercaro al Concilio (*Il Vaticano II*, Il Mulino, pp. 103 ss.) critica la posizione di N. Lohfink e di coloro che, nell'intento di fare

spazio teologico ad Israele, parlano di due vie parallele di salvezza, l'una per gli ebrei e l'altra per i cristiani (p. 172).

Egli propone invece che si parli di “un'unica via da percorrere da tutti – ebrei e cristiani – sino in fondo, sia pure in tempi diversi...”

→ Ma Paolo – che qui viene evocato (cf. Rm **11**,11-15.25-32) – non mette a confronto Israele e Chiesa, ebrei e cristiani, bensì Israele e genti, giudei e gentili.

Ancora non emerge, nelle parole di Dossetti, la domanda sul perché coloro che vogliono fare spazio teologico a Israele siano per così dire portati o costretti a parlare di due vie.

→→Sino a che i termini del confronto restano semplicemente Israele e Chiesa, ebrei e cristiani;

sino a che non si percepisce che il permanere dell'elezione di Israele significa l'attuale validità della distinzione Israele-Genti anche nella presente economia di salvezza, e quindi anche all'interno della Chiesa;

sino a che non si vede che un'adeguata comprensione dei termini “Israele” e “Chiesa” richiede la compresenza di quattro termini: Genti, Israele, Cristo, Chiesa, considerati ciascuno nella propria peculiarità e reciproca implicazione (non si dà Israele senza Genti, né Cristo senza Israele, né Chiesa senza Cristo: perciò non si può definire la Chiesa senza Cristo, né definire Cristo senza Israele, né definire Israele senza le Genti)

sarà pressoché impossibile combinare in modo adeguato l'unicità della via di salvezza e la permanente elezione e missione di Israele.

E' necessario considerare che non è possibile descrivere la chiesa senza l'intrinseca compresenza del binomio alternativo *Israele-Genti* come binomio attualmente valido e in vigore.

Il "noi" ecclesiale, perciò, per natura sua non può essere semplicemente un "noi" gentilico; la chiesa, per natura sua, non può pensarsi come principio identitario dei Gentili .

- spazio teologico ad Israele, parlano di due vie parallele di salvezza, l'una per gli ebrei e l'altra per i cristiani (p. 172).

Egli propone invece che si parli di “un'unica via da percorrere da tutti – ebrei e cristiani – sino in fondo, sia pure in tempi diversi...”

- Ma Paolo – che qui viene evocato (cf. Rm **11**,11-15.25-32) – non mette a confronto Israele e Chiesa, ebrei e cristiani, bensì Israele e genti, giudei e gentili.

Ancora non emerge, nelle parole di Dossetti, la domanda sul perché coloro che vogliono fare spazio teologico a Israele siano per così dire portati o costretti a parlare di due vie.

- Sino a che i termini del confronto restano semplicemente Israele e Chiesa, ebrei e cristiani;

sino a che non si percepisce che il permanere dell'elezione di Israele significa l'attuale validità della distinzione Israele-Genti anche nella presente economia di salvezza, e quindi anche all'interno della Chiesa;

sino a che non si vede che un'adeguata comprensione dei termini “Israele” e “Chiesa” richiede la compresenza di quattro termini: Genti, Israele, Cristo, Chiesa, considerati ciascuno nella propria peculiarità e reciproca implicazione (non si dà Israele senza Genti, né Cristo senza Israele, né Chiesa senza Cristo: perciò non si può definire la Chiesa senza Cristo, né definire Cristo senza Israele, né definire Israele senza le Genti)

sarà pressoché impossibile combinare in modo adeguato l'unicità della via di salvezza e la permanente elezione e missione di Israele.

E' necessario considerare che non è possibile descrivere la chiesa senza l'intrinseca compresenza del binomio alternativo *Israele-Genti* come binomio attualmente valido e in vigore.

Il "noi" ecclesiale, perciò, per natura sua non può essere semplicemente un "noi" gentilico; la chiesa, per natura sua, non può pensarsi come principio identitario dei Gentili .