

L'OPERA SAN GIACOMO: UNA CHIESA EBRAICA NELLO STATO D'ISRAELE

Nel 1954 un piccolo gruppo di religiosi e laici fondava a Gerusalemme l'Opera San Giacomo, associazione nata all'interno del Patriarcato latino e rivolta in particolare agli ebrei convertiti al cristianesimo. Lo studio di quest'esperienza costituisce uno dei frammenti attraverso i quali ricostruire il complesso mosaico delle riflessioni che maturarono all'interno della Chiesa cattolica latina di Gerusalemme<sup>1</sup> negli anni della fondazione dello stato d'Israele.

All'interno di una Chiesa composta da fedeli arabi ma anche da clero occidentale e che dunque si relazionò alla nuova realtà statale attraverso la rideterminazione delle categorie che fino a quel momento avevano descritto la tradizionale ostilità cattolica al sionismo, non mancarono tuttavia elementi di novità e parziale rottura. Ne è un esempio proprio il gruppo di sacerdoti dell'Opera San Giacomo all'attitudine conversionistica cattolica, che aveva segnato secoli di relazioni tra ebrei e cristiani, l'associazione sostituì un nuovo approccio basato sul dialogo tra ebraismo e cristianesimo all'interno

dello Stato d'Israele, anticipando così le trasformazioni successive nei rapporti tra Chiesa ed ebraismo all'interno del Vaticano II e nella fase post-conciliare, fino ai più recenti avvenimenti.

La storiografia ha descritto la Chiesa latina come la componente cristiana più ostile allo stato d'Israele.<sup>2</sup> Questa conclusione si basa su diversi aspetti: in primo luogo, i riflessi sulla Chiesa locale gerosolimitana della posizione della Santa Sede, assestata fino al 1993 sul mancato riconoscimento dello stato ebraico e su una chiusura pressoché completa verso ogni tentativo di mediazione e contatto con la dirigenza politica israeliana.<sup>3</sup> In secondo luogo, l'antigiudaismo venato di antisemitismo che caratterizzava larga parte del mondo cattolico europeo dell'epoca si univa in Terra Santa all'antisionismo che condividevano fedeli e clero arabi.

Uno sguardo più attento non può però limitarsi a un'interpretazione così monolitica delle complesse relazioni tra Chiesa e Israele. Lo studio dell'origine e dei primi passi dell'Opera San Giacomo rivela alcune svolte rispetto alla

<sup>1</sup>La Chiesa cattolica del Medio Oriente è composta a sua volta da sette Chiese: quelle orientali – di cui fanno parte i maroniti, i melchiti, i caldei, i copti, i siriani e gli armeni – e quella latina, guidata dal Patriarcato di Gerusalemme. Quest'ultimo segue quindi il rito latino occidentale, mentre i primi hanno conservato i diversi riti orientali. Sui cattolici latini di Terra Santa si vedano P. PIERACCINI, *Il ristabilimento del Patriarcato latino di Gerusalemme e la Custodia di Terra Santa. La dialettica istituzionale al tempo del primo patriarca, mons. Giuseppe Valerga (1847-1872)*, Franciscan Centre of Christian Oriental Studies-Franciscan Printing Press, Il Cairo - Jerusalem 2006, in particolare i primi tre capitoli (pp. 1-112); ID., *Il ristabilimento del patriarcato latino di Gerusalemme (1842-1851)*, «Cristianesimo nella storia» vol. 27, 3 (2006), pp. 861-896; ID., *Cattolici di Terra Santa (1333-2000)*, Pagnini e Martinelli, Firenze 2003; P. MÉDEBIELLE, *Le Patriarcat Latin de Jérusalem*, Tip. Patriarcat Latin, Jérusalem 1962; ID., *Encore à propos du Pa-*

*triarcat Latin de Jérusalem*, Tip. Patriarcat Latin, Jérusalem 1962.

<sup>2</sup>Cfr. D. TSIMHONI, *The Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948. An Historical, Social and Political Study*, Praeger, Westport 1993, p. 10.

<sup>3</sup>Sui rapporti tra sionismo e Santa Sede dall'Ottocento ai giorni nostri, cfr. S.I. MINERBI, *Il Vaticano, la Terra Santa e il Sionismo*, Bompiani, Milano 1988; S. FERRARI, *Vaticano e Israele dal secondo conflitto mondiale alla guerra del Golfo*, Sansoni, Firenze 1991; U. BIALER, *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*, Indiana University Press, Bloomington 2005; D. TRIMBUR, *The Catholic Church Thought on Judaism, Zionism and the State of Israel: Mid-Nineteenth Century-1965*, in A. O'MAHONY - J. FLANNERY (eds.), *The Catholic Church in the Contemporary Middle East: Studies for the Synod for the Middle East*, Melisande, London 2010, pp. 225-236; A. GIOVANNELLI, *La Santa Sede e la Palestina. La*

predominante ostilità antiebraica della Chiesa di Gerusalemme negli anni immediatamente successivi al 1948.<sup>4</sup> Si tratta di un'esperienza di particolare rilievo e interesse, sia perché chiama in causa una storia tanto lunga quanto complessa quale quella dei rapporti tra ebrei e cristiani, in un contesto però completamente nuovo come quello dello stato ebraico, sia per i tratti inediti e atipici che caratterizzano l'Opera San Giacomo e che la distinguono nettamente da una tradizione di sforzi e *topoi* cristiani diretti alla conversione della «razza ebraica».

Il tema delle conversioni dall'ebraismo al cristianesimo non resta, però, circoscritto all'interno del mondo cattolico di Terra Santa. Esso caratterizza il dibattito pubblico e politico israeliano nella fase che segue la fondazione dello stato d'Israele,<sup>5</sup> condizionando anche le scelte e le strategie pastorali perseguite dal Patriarcato.

#### *Chi è ebreo? Identità e conversioni nello Stato ebraico*

Nel corso degli anni Cinquanta, alcuni provvedimenti legislativi adottati dal Parlamento israeliano affrontarono questioni legate allo stato civile e alle convinzioni religiose della popolazione, in una fase in cui la politica e la società ebraica erano attraversate da profonde trasformazioni e fratture.

Il giovane stato d'Israele si trovava infatti ad affrontare una rapidissima crescita demogra-

fica. Dopo il 1948 la popolazione si era innalzata esponenzialmente, con tassi che arrivarono al 28%. Tra il 1948 e il 1955 giunsero 600.000 nuovi immigrati: gli ebrei all'interno del paese raddoppiarono e mutò radicalmente la loro composizione.<sup>6</sup>

Israele si presentava come lo «Stato ebraico», che intendeva accogliere e riunire gli ebrei di tutto il mondo: nel 1948 vi risiedevano circa 700.000 ebrei, il 6% della popolazione ebraica mondiale; nel giro di pochissimi anni, la cifra sarebbe raddoppiata.

Nel 1956, due eventi in particolare consumatisi nell'Europa orientale sotto controllo sovietico si ripercossero sullo stato ebraico:<sup>7</sup> in primo luogo, la drammatica crisi d'Ungheria prodotta dalla violenta repressione dell'insurrezione antisovietica dell'ottobre-novembre 1956 causò l'emigrazione di circa 250.000 ungheresi, dei quali circa 7.000 si diressero verso Israele. In seconda battuta, gli avvenimenti dell'ottobre polacco che condussero all'ascesa al potere di Władysław Gomułka determinarono anch'essi un'ondata migratoria che in parte si riversò su Israele. Il tentativo riformistico di Gomułka si tradusse anche nell'apertura delle frontiere del paese: tra coloro che lasciarono la Polonia, circa 31.000 persone giunsero nello stato ebraico.

Il risultato fu una nuova fase di emergenza dettata dalla necessità di assorbire i profughi provenienti dall'Europa orientale, con un forte aumento dell'immigrazione anche degli ebrei dalla Romania e un ulteriore approfondirsi de-

*Custodia di Terra Santa tra la fine dell'impero ottomano e la guerra dei sei giorni*, Studium, Roma 2000; A. KREUTZ, *Vatican Policy on the Palestinian-Israeli Conflict. The Struggle for the Holy Land*, Greenwood Press, New York - Westport - London 1990; G.E. IRANI, *The Papacy and the Middle East. The Role of the Holy See in the Arab-Israeli Conflict, 1962-1984*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1986.

<sup>4</sup>Una prima ricognizione storica delle vicende relative all'Opera San Giacomo – ancorché concentrata soprattutto sulle biografie dei fondatori – si ritrova in D. DELMAIRE, *La communauté catholique d'expression hébraïque en Israël. Shoah, judaïsme et christianisme*, «Revue d'histoire de la Shoah» 192 (2010), pp. 237-287.

<sup>5</sup>Sulla storia dello stato d'Israele dalla fondazione all'attualità più recenti si vedano C. SHINDLER,

*Israele. Dal 1948 a oggi*, Beit, Trieste 2011 (ed. or. 2008); A. DIECKHOFF (cur.), *L'État d'Israël*, Fayard, Paris 2008; E. BARNAVI, *Storia d'Israele dalla nascita dello stato all'assassinio di Rabin*, Bompiani, Milano 2001 (ed. or. 1998); B. KIMMERLING (ed.), *The Israeli State and Society. Boundaries and Frontiers*, State University of New York Press, Albany 1989.

<sup>6</sup>Cfr. D. HACOHEM, *Immigrants in Turmoil. Mass Immigration to Israel and its Repercussions in the 1950's and After*, Syracuse University Press, New York 2003.

<sup>7</sup>Cfr. Z.Y. GITELMAN, *A Century of Ambivalence. The Jews of Russia and the Soviet Union, 1881 to the Present*, Indiana University Press, Bloomington 2001. In altre due fasi della storia dell'URSS si sarebbe assistito a un'emigrazione di massa degli ebrei russi verso Israele: prima nel 1970 e poi negli anni Novanta dopo la dissoluzione dell'Unione

gli interrogativi che già da quasi un decennio attraversavano Israele intorno alla gestione di coloro che si stabilivano nel paese. Accogliere tutti gli immigrati? Garantire loro un sussidio economico nonostante la congiuntura economica difficile? E come affrontare il nodo degli ebrei entrati nel paese e che in nome della loro origine avevano ricevuto la cittadinanza israeliana, ma appartenevano a famiglie miste o convertite al cristianesimo da generazioni?

Non erano solo gli ebrei dall'Europa orientale a dirigersi verso Israele. Anche le comunità ebraiche inserite da secoli all'interno di paesi a maggioranza araba (musulmana e con una minoranza cristiana) – i cosiddetti ebrei sefarditi e *mizrahim* –<sup>8</sup> subirono un crollo della propria presenza a vantaggio di un trasferimento in Israele, andando a comporre più della metà del totale dei nuovi immigrati nello stato ebraico.<sup>9</sup>

La massiccia immigrazione ebraica venne accolta in Israele con atteggiamenti e provvedimenti diversi e a tratti contraddittori. Da un lato, la politica sionista incoraggiava fortemente l'immigrazione ebraica nel paese: Israele si proponeva come lo stato che avrebbe finalmente raccolto e difeso tutti gli ebrei del mondo, dopo una diaspora plurimillennaria e secoli di persecuzioni. La necessità di favorire il più possibile la crescita ebraica all'interno del paese rispondeva inoltre alla logica di mantenere un esercito delle dimensioni di Tsahal e di contrastare la parallela avanzata demografica della componente palestinese rimasta all'interno d'Israele dopo il 1948, popolazione il cui tasso di natalità era superiore a quello della parte ebraica. Una politica di questo tipo non poté però evitare di creare due ordini di problemi: il primo di tipo economico e il secondo sociale.

Dal punto di vista economico, all'inizio degli anni Cinquanta lo stato israeliano diresse un'ampia fetta del proprio budget ad assorbire

l'enorme crescita della popolazione immigrata al suo interno. Le condizioni degli immigrati erano spesso al limite della povertà estrema: lo stato si caricò dell'assistenza di base ai nuovi arrivati, organizzando anche il viaggio dai loro paesi a Israele e i campi di raccolta dove essi transitarono.

A livello sociale l'accelerazione demografica determinò diverse trasformazioni. Si definì in questa fase la differenziazione tra le componenti ebraica ashkenazita e sefardita all'interno di Israele che si sarebbe sedimentata e cristallizzata nei decenni successivi. L'ideale del *sabra*, il «nuovo ebreo», sionista, intraprendente pioniere, abitante dell'*yishuv*, veniva contrapposto ora non solo al «vecchio ebreo» della diaspora, rimasto in Europa, ma anche ai nuovi immigrati post 1948.<sup>10</sup>

Gli ashkenaziti percepivano generalmente i *mizrahim* come portatori di valori e modelli pre-moderni caratterizzati da un tradizionalismo religioso che i primi rigettavano. Anche il sionismo professato dagli ebrei orientali differiva da quello prevalente tra gli ebrei europei: all'immagine del pioniere sionista e socialista, laico e nazionalista, i *mizrahim* sostituivano un sionismo fortemente venato in senso religioso che si sarebbe rafforzato dopo il 1967.

La politica assimilazionista di David Ben-Gurion, attraverso la quale il leader sionista intendeva giungere alla «fusione degli esiliati» incontrò molte resistenze, in particolare da parte dei partiti religiosi che si percepivano minacciati dai sionisti laici.

Al fondo, la questione decisiva e irrisolta restava quella legata al carattere ebraico dello stato d'Israele. Essa portava con sé un altro interrogativo centrale per quanto riguardava l'atteggiamento con cui affrontare il fenomeno della massa d'immigrati entrati in Israele: *chi è ebreo?*<sup>11</sup>

Questa domanda dominò il dibattito poli-

sovietica [cfr. ID., *The "Russian Revolution"*, in A. DOWTY (ed.), *Critical Issues in Israeli Society*, Praeger, Westport 2004, pp. 95-108].

<sup>8</sup>Per uno sguardo sociologico sull'identità dei *mizrahim*, si vedano i capp. 9-10 del volume di O. YIFTACHEL, *Ethnocracy. Land and Identity Politics in Israel/Palestine*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2006, pp. 211-256; P.Y. MEDDING (ed.), *Sephardic Jewry and Mizrahi Jews*, Ox-

ford University Press, Oxford 2007.

<sup>9</sup>Cfr. G. BENSOUSSAN, *Juifs en pays arabes. Le grand déracinement 1850-1975*, Tallandier, Paris 2012.

<sup>10</sup>Sulla creazione ed elaborazione dell'immagine del «nuovo ebreo» nell'*yishuv*, cfr. O. ALMOG, *The Sabra. The Creation of the New Jew*, University of California Press, Berkeley 2000.

<sup>11</sup>Cfr. SHINDLER, *Israele*, op. cit., pp. 105-129.

tico e quello pubblico dei primi anni dello stato, come anche di fasi successive. Essa toccava, infatti, il cuore della definizione stessa di Israele come «stato ebraico»: con l'ebraicità occorre intendere una religione, definendo così Israele come uno stato confessionale? Oppure l'essere ebreo indicava una nazionalità, e dunque Israele era uno stato nazionale? Se i sionisti dell'*yisuv* propendevano generalmente per questa seconda posizione, i sionisti religiosi e in particolare gli ebrei orientali erano invece sostenitori della prima tesi. Si trattava di questioni da secoli dibattute all'interno del composito mondo ebraico, che la fondazione d'Israele riproponeva e rendeva politicamente e socialmente decisive per il futuro del nuovo stato. Esse, infatti, assumevano una valenza inedita: non più solo religiosa o filosofica, ma anche politica e giuridica. Da esse dipendevano la giurisprudenza in materia di cittadinanza e stato civile, le decisioni rispetto ai nuovi immigrati e il rapporto con le altre minoranze all'interno del paese, in particolare la componente araba, fosse essa musulmana o cristiana.

La legge ebraica – la *halakah* – stabilisce che l'ebraicità si trasmetta per linea materna: ebreo è colui che è figlio di madre ebrea. Nel corso dell'Ottocento, la *Wissenschaft des Judentums*, movimento ebraico di matrice tedesca nato sulla scorta dell'*Haskalah* (l'illuminismo ebraico settecentesco), rivide questa concezione molto rigida dell'ebraicità, estendendone le maglie e dandovi un'accezione maggiormente legata alla cultura piuttosto che a fattori biologici: ebreo era allora colui che accoglieva e aderiva alla civiltà ebraica, alla sua storia, alla sua religione.

Alla fondazione d'Israele la necessità di definire chi fosse ebreo si ripropose drammaticamente. Per incentivare l'immigrazione ebraica nel paese, il 5 luglio 1950 il parlamento israeliano votò la cosiddetta «legge del ritorno»: essa sanciva il diritto per tutti gli ebrei, di ogni paese, di emigrare in Israele. Essi avrebbero ottenuto la

cittadinanza al momento del loro ingresso del paese, con un'unica eccezione: quella di essere considerati un pericolo per la sicurezza dello stato.

La legge del ritorno non definì però con precisione i contorni dell'ebraicità. La difficoltà di elaborare una risposta condivisa dal governo e dal Parlamento israeliano, ma anche dalla Corte suprema e dai tribunali rabbinici, apparve chiaramente sin dai primi anni di vita dello stato ebraico e mostrò la fragilità delle alleanze tra partiti religiosi e partiti laici sionisti. Ancor più, essa rivelò la debolezza dell'accordo tra Ben-Gurion e il partito ultraortodosso Agudat Israel con cui nel 1947 il leader sionista aveva stabilito che nel nascente stato una serie di norme religiose sarebbero entrate nella legislazione ufficiale.

Nel 1958, mentre era in discussione la questione della definizione dell'identità ebraica per quanto riguardava lo stato civile, lo scontro su questo punto condusse a una vera e propria crisi di governo. Il partito nazionale religioso ritirò il proprio sostegno al governo, in opposizione alla decisione presa dal ministro degli interni Israel Ben-Yehuda, secondo il quale ogni persona che si fosse dichiarata ebrea avrebbe dovuto essere registrata come tale e avrebbe trasmesso questo carattere anche ai propri figli. Questa decisione contrastava con la concezione religiosa dell'ebraicità. Il conflitto tra una risposta laica e una religiosa alla domanda «chi è ebreo?» fece dunque crollare il governo nel 1958. Ben-Gurion reagì alla crisi in atto sottoponendo a cinquanta intellettuali – studiosi ed esponenti dell'ebraismo in Israele e all'estero – questa stessa domanda: le risposte avrebbero dovuto orientare il nuovo comitato di gabinetto. Da queste consultazioni non uscì una risposta univoca che sanasse definitivamente la questione della definizione dell'ebraicità.<sup>12</sup> Anche il patriarca latino Alberto Gori (1950-1970) inviò un suo memorandum a Ben-Gurion su questi temi.<sup>13</sup> In ogni caso, la maggioranza delle opinioni ricevute si orientò verso l'eliminazione della possibilità di registrarsi come

<sup>12</sup> Cfr. B. LITVIN - S.B. HOENIG (eds.), *Jewish Identity. Modern Responsa and Opinions on the Registration of Children of Mixed Marriages. David Ben-Gurion's Query to Leaders of World Jewry: a Documentary Compilation*, Feldheim, New York 1965; E. BEN-RAFAEL, *Jewish Identities. Fifty Intel-*

*lectuals Answer Ben Gurion*, Brill, Leiden 2002.

<sup>13</sup> Cfr. Archivio storico del Ministero degli affari esteri francese [d'ora in poi ASMAEF, Parigi], Serie Levant, Israël (1953-1959), b. 49, fasc. Relations avec les églises chrétiennes 18 décembre 1953-28 décembre 1959, «Mémoire» presentato da Gori a

ebreo per chiunque si fosse dichiarato tale. Fu così che il decreto emanato da Ben-Yehuda venne cancellato.

La questione non smise di essere al centro del dibattito politico: due anni più tardi, fu il nuovo ministro degli interni Moshe Shapira, esponente del partito nazionale religioso a stabilire nuove direttive, questa volta allineate ai principi della *halakah*.

Alcune vicende mostrarono la precarietà di questa nuova formulazione. Benjamin Shalit era un militare ebreo dell'esercito israeliano, sposato con una donna scozzese non ebrea. Shalit presentò domanda affinché i suoi figli venissero registrati di nazionalità ebraica,<sup>14</sup> ma si vide rifiutare dal Ministero degli interni quanto richiesto. Il caso arrivò alla Corte suprema: essa stabilì di registrare i bambini come appartenenti alla nazionalità ebraica, mentre per quanto riguardava la religione sarebbero stati indicati come «senza religione»: in questo modo veniva affermato il principio per cui i bambini cresciuti in Israele all'interno di un ambiente ebraico andassero considerati come pienamente ebrei. Si trattava di una distinzione tra religione e nazionalità inaccettabile per la corrente dei sionisti religiosi.

Questa sentenza mostrò l'urgenza di definire con maggiore chiarezza il contenuto della parola *ebreo* da un punto di vista giuridico. Venne deciso di rivedere quanto stabilito dal ministro Shapira nel 1960, cancellando il riferimento all'*halacha*. Si riaffermò che ebreo è colui che è nato da madre ebrea e non si è convertito ad altra religione.

Negli stessi anni, un altro caso era finito dinanzi alla Corte suprema: quello di Oswald Rufeisen, figlio di una famiglia di ebrei polacchi sionisti, convertitosi da adulto al cristianesimo, sopravvissuto alla Shoah e divenuto monaco carmelitano con il nome di fratel Daniel. Egli

giunse in Israele affermando la propria ebraicità e richiamandosi alla Legge del ritorno. Una volta nel paese, divenne membro dell'Opera San Giacomo. Il Ministero degli interni rifiutò però la sua domanda di cittadinanza. Il monaco decise allora di rivolgersi alla Corte suprema israeliana: a differenza di quanto sarebbe avvenuto pochi anni più tardi con Benjamin Shalit, nel 1963 i giudici decisero di negargli la cittadinanza ebraica, affermando che con la sua conversione egli aveva rinunciato sia alla religione sia alla nazionalità ebraica.<sup>15</sup>

Il caso di fratel Daniel suscitò grande clamore, facendo conoscere al pubblico israeliano l'Opera San Giacomo e rimettendo al centro del dibattito politico un tema già da anni presente nel dibattito pubblico: il timore di conversioni di massa dall'ebraismo al cristianesimo.

Il fenomeno del passaggio di fede venne rappresentato dalla stampa ebraica come una minaccia verso il carattere ebraico d'Israele, al pari della presenza araba palestinese nel nuovo stato. Se infatti questi ultimi erano considerati come una sorta di «quinta colonna», i convertiti dall'ebraismo al cristianesimo erano identificati come la «sesta colonna».

La questione delle conversioni assunse un forte rilievo politico in coincidenza della discussione parlamentare sugli istituti educativi cristiani in Israele. L'accusa di proselitismo e di battesimi forzati di bambini ebrei formulata dal mondo ebraico ortodosso alle diverse Chiese e congregazioni religiose attive nel paese spinse la Knesseth a discutere della possibilità di vietare ai genitori ebrei l'invio di bambini nelle scuole cristiane.

Sulla scorta della contesa tra Israele e la Santa Sede circa gli orfani ebrei affidati a famiglie cristiane durante e dopo la Shoah e in particolare dell'*affaire Finaly*,<sup>16</sup> il divieto che altri bambini ebrei entrassero in istituti cristia-

Ben-Gurion, Gerusalemme, 31 luglio 1958.

<sup>14</sup>Veniva registrata sia la nazionalità sia la religione, secondo quanto stabilito dalla Registration of Population Ordinance del 1949.

<sup>15</sup>Daniel Rufeisen avrebbe poi visto riconoscersi la nazionalità israeliana per naturalizzazione.

<sup>16</sup>Durante la seconda guerra mondiale i piccoli Ruben e Guédalia Finaly erano stati affidati alle suore di Notre-Dame di Sion di Grenoble; dopo la

morte dei genitori ad Auschwitz, i figli erano stati battezzati ed era stato impedito loro il ricongiungimento con i parenti ancora vivi. Questi ultimi, trasferiti in Israele, ne chiesero l'immediato rilascio da parte della congregazione, facendo appello anche alla giustizia francese, che nel 1952 stabilì che i bambini dovessero essere riconsegnati ai parenti. I minori vennero allora fatti sparire e trasferiti nella Spagna di Franco. La scomparsa dei bambini pro-

ni, soprattutto cattolici, assunse una rilevanza di primo piano per Israele, tale da motivare e alimentare il *kulturkampf* tra Chiesa e stato – come venne definito –<sup>17</sup> in atto agli inizi degli anni Cinquanta. Gli sviluppi del caso dei fratelli Finaly vennero seguiti in Israele con forte partecipazione e drammatica tensione.

A metà degli anni Sessanta si tornò a discutere di leggi su istruzione religiosa e conversione. Nel 1965 venne approvata una norma che impediva il passaggio dall'ebraismo al cristianesimo per i bambini senza l'autorizzazione di entrambi i genitori. Il provvedimento più marcatamente duro in materia religiosa fu votato nel 1977 (la cosiddetta «legge antimissionaria»), rendendo illegale l'evangelizzazione e la distribuzione di aiuti materiali in funzione proselitistica, con una pena fino a cinque anni di detenzione.

Quello che comunque probabilmente né il governo né ampia parte della società ebraica potevano immaginare era la difficoltà con cui, in questi stessi decenni, anche la Chiesa latina stesse affrontando la questione degli ebrei convertiti al cattolicesimo. La storia dell'Opera San Giacomo testimonia proprio il faticoso incontro tra cristiani ed ebrei convertiti all'interno della diocesi gerosolimitana.

### *Nella Chiesa, in Israele*

Nella storia dell'immigrazione sionista in Palestina, la questione degli ebrei convertiti al cristianesimo non nacque con la fondazione dello stato d'Israele: limitandosi alla sola Chiesa latina, anche nei decenni precedenti il 1948 si

hanno rare testimonianze di ebrei convertiti, in particolare nelle lettere di parroci che domandavano al patriarca come comportarsi di fronte a ebrei che li avvicinavano e chiedevano di ricevere i sacramenti. A differenza dell'intenso apostolato svolto da alcune Chiese riformate in Terra Santa,<sup>18</sup> la diocesi patriarcale latina non fu impegnata in una vera e propria campagna conversionistica coordinata dal Patriarcato: mancarono misure precise e direttive specifiche indirizzate al clero e i contatti vennero tenuti soprattutto dai sacerdoti e dagli istituti cattolici (in particolare i religiosi di Nostra Signora di Sion, congregazione religiosa fondata a Parigi a metà dell'Ottocento dai fratelli Théodore e Alphonse Ratisbonne) impegnati in attività educative ed assistenziali frequentate anche da ebrei.

Nella nuova realtà determinatasi con la nascita dello stato d'Israele e la sconfitta araba del 1947-1949, questo tema, pur non scomparendo dalle domande indirizzate dal clero alla gerarchia ecclesiale, si affermò carsicamente in incontri mantenuti per anni segreti e organizzati da religiosi membri di alcuni istituti religiosi presenti in Terra Santa, in particolare domenicani, assunzionisti e religiosi di Nostra Signora di Sion.

Da Roma la Congregazione per la Chiesa orientale, in primo luogo il suo segretario, il card. Eugène Tisserant (1936-1959), fin dai primi passi compiuti dal patriarca Alberto Gori indicò al francescano questo nodo come uno dei punti prioritari nel suo governo della diocesi gerosolimitana. Tuttavia, per diversi anni il Patriarcato rifiutò di affrontare realmente la questione degli ebrei convertiti: nonostante il patriarca ambis-

vocò una reazione molto vasta e aspra nella stampa francese, israeliana e non solo, che costrinse la Chiesa di Francia – e in particolare il card. Gerlier, arcivescovo di Lione – a giungere a una mediazione che permettesse ai bambini di essere consegnati alle loro famiglie. Fu così che nel 1953 i ragazzini emigrarono in Israele. Cfr. C. POUJOL, *Les enfants cachés. L'affaire Finaly (1945-1953)*, Berg International, Paris 2006; EAD., *L'Église de France et les enfants juifs. Des missions vaticanes à l'affaire Finaly (1944-1953)*, Presses Universitaires de France, Paris 2013.

<sup>17</sup> Cfr. E. MARMORSTEIN, *Heaven at Bay. The Jewish Kulturkampf in the Holy Land*, Oxford University Press, London 1969.

<sup>18</sup> Sin dall'inizio del XIX secolo all'interno di alcuni ambienti evangelici, soprattutto di area britannica, speranze e attese di stampo millenaristico e apocalittico si erano unite a una nuova centralità della Terra Santa. Ancorché minoritario se confrontato con quello protestante, non era mancato neppure un millenarismo cattolico, di stampo soprattutto giansenista, che affondava le sue radici nel filogiudaismo settecentesco, per continuare poi nel corso dell'Ottocento. Alcuni eventi epocali che andavano segnando la storia europea e non solo – su tutti, la Rivoluzione francese – venivano interpretati come segni di una seconda venuta di Cristo, da considerarsi ormai prossima. In questo quadro, la conversione degli ebrei e il loro ritorno in Terra

se a incoraggiare le conversioni dall'ebraismo al cristianesimo,<sup>19</sup> prevalevano i timori derivanti dalle possibili accuse di atteggiamenti filosionisti da parte della popolazione araba musulmana, con conseguenti vendette, come pure la paura di subire gli attacchi del mondo ebraico ortodosso che vedeva nella presenza della Chiesa in Israele una minaccia perdurante.

Di fronte all'immobilismo dei vertici della diocesi gerosolimitana, alcuni religiosi europei si risolsero ad avviare un'attività autonoma dalla Chiesa latina, seppur in contatto con il delegato apostolico a Gerusalemme, mons. Gustavo Testa (1948-1953), e soprattutto con il dicastero vaticano per la Chiesa orientale.

Le premesse culturali che fondarono l'opera di quella che sarebbe divenuta l'Opera San Giacomo vanno ricondotte alla revisione dei rapporti tra mondo cattolico ed ebrei all'indomani della seconda guerra mondiale. La discussione intorno al ruolo dei cattolici nel corso dello ster-

minio nazi-fascista e l'affermarsi della necessità di una riconsiderazione dell'atteggiamento della Chiesa verso gli ebrei rappresentarono gli assi fondamentali di un movimento composito formato da componenti e istanze differenti. In alcune figure – tra cui, ad esempio, p. Paul Démann,<sup>20</sup> fondatore dei *Cahiers sioniens* (1947) – prevaleva la volontà di innescare un dibattito su questi temi all'interno del cattolicesimo, coinvolgendo personalità di rilievo della gerarchia ecclesiale, tra cui il card. Tisserant. Inoltre, sulla spinta della riflessione e delle iniziative intraprese da Jules Isaac<sup>21</sup> per l'avvio di una nuova stagione di dialogo tra ebrei e cristiani, nel 1948 erano sorte le *Amitiés judéo-chrétiennes*, animate, oltreché dallo stesso Isaac, anche dal vescovo di Aix-en-Provence, mons. de Provençères. Un terzo aspetto era quello caratterizzato dallo sforzo euristico di rinnovare gli studi teologici, compresa la riflessione della teologia cattolica su Israele. Quest'impegno era parte del rinnova-

Santa venivano indicati come fattori che avrebbero accelerato l'imminente manifestazione di Cristo e la fine dei tempi. Per questo motivo, la conversione degli ebrei fu posta al centro dell'attenzione missionaria di diverse congregazioni, in special modo britanniche, tra le quali spiccava la London Society for Promoting Christianity amongst the Jews, chiamata anche London Jews Society (LJS), fondata nel 1809. Non si trattava comunque solamente di un fenomeno esteso su area inglese: esso condivideva, infatti, vari aspetti con il processo di «risveglio» che si andava diffondendo in diverse zone del mondo protestante. Nonostante l'organizzazione si facesse sempre più strutturata, lo sforzo proselitistico protestante presso gli ebrei di Terra Santa non ottenne risultati di particolare rilievo. La nascita del movimento sionista rappresentò un nuovo evento periodizzante in queste vicende. Dalla seconda metà dell'Ottocento in poi, in alcuni esponenti del mondo protestante le convinzioni millenaristiche di un prossimo ritorno di Cristo e della necessità di una rapida conversione degli ebrei in Palestina si saldano con un'adesione al sionismo, inteso come movimento che avrebbe permesso il ritorno degli ebrei in Terra Santa. La combinazione di questi aspetti diede vita al cosiddetto «sionismo cristiano», che iniziò a svilupparsi in questa fase. Cfr. C. VAN DER LEEST, *Conversion and Conflict in Palestine. The Missions of the Church Missionary Society and the Protestant Bishop Samuel Gobat*, tesi di dottorato presso la Universiteit Leiden, 2008; M. MARTEN, *At-*

*tempting to Bring the Gospel Home. Scottish Missions to Palestine 1839-1917*, I.B. Tauris, London 2006; Y. PERRY, *British Mission to the Jews in the Nineteenth-Century Palestine*, Cass, London 2003.

<sup>19</sup> Gori scriveva al vicario Antonio Vergani (futuro primo presidente dell'Opera San Giacomo) che, nei confronti degli ebrei, «la loro conversione la desideriamo e vi cooperiamo almeno quanto il più zelante, ma non vogliamo dare dei semplici certificati a chi ne è tanto desideroso» (Archivio del Patriarcato latino di Gerusalemme [d'ora in poi APLG, Gerusalemme], Serie LB-AG 1.7-1.3, 4, Vicariato Galilea 1946-1956, lettera n. 394/54, Gori a Vergani, Gerusalemme, 7 luglio 1954).

<sup>20</sup> Tra le sue opere più rilevanti P. DÉMANN, *Les Juifs. Foi et destinée*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1961. Per una breve panoramica sul rilievo di P. Démann nel dialogo ebraico-cristiano, si veda O. ROTA, *Dépasser les cadres du philosémitisme. La vision œcuménique de Paul Démann*, «Archives juives» vol. 40, 1 (2007), pp. 117-130.

<sup>21</sup> Jules Isaac (1877-1963), originario di una famiglia ebraica lorenese, studiò storia moderna alla Sorbona e lavorò come insegnante di storia fino alla seconda guerra mondiale, quando si trasferì da Parigi al sud della Francia. Perse la moglie e le figlie ad Auschwitz. La tragedia della *Shoah* lo spinse a interrogarsi su come fosse stato possibile che nell'Europa cristiana avesse avuto teatro lo sterminio del popolo ebraico. Nel 1948 pubblicò l'opera *Jésus et Israël*, destinata ad avere un profondo rilievo nella storia

mento teologico definito dalla cosiddetta *nouvelle théologie* inaugurata da Henri de Lubac, che proponeva un ritorno alle fonti (*ressourcement*) della Tradizione cristiana, in particolare dei Padri della Chiesa, al fine di superare la neoscolastica che informava la maggior parte delle ricerche dell'epoca. Il recupero degli studi sulle origini cristiane coinvolgeva anche lo studio del giudeo-cristianesimo, che divenne uno dei principali oggetti di interesse del teologo gesuita Jean Daniélou, direttore della rivista *Études* e amico di de Lubac.

Daniélou ambiva a ripercorrere e analizzare le forme e i contenuti della teologia giudeo-cristiana della Chiesa primitiva di Gerusalemme, prima che il processo di ellenizzazione ne mutasse le strutture fondamentali e aprisse le porte all'età costantiniana. Questa riflessione non restava solo confinata alla speculazione teologica e al movimento che proponeva una riforma liturgica, ma si estendeva alla contemporaneità, nella richiesta di una riscoperta della *radice ebraica* del cristianesimo lungamente rimossa. Tutto questo metteva in campo una rivalutazione dei rapporti tradizionali tra ebraismo e cattolicesimo, giungendo perfino a sfiorare la questione politica del rapporto con l'Israele divenuto entità statale. Si tratta di una riflessione che continuerà e anzi si arricchirà fortemente nei decen-

ni successivi, in particolare in coincidenza della discussione all'interno del Concilio Vaticano II sul rapporto Chiesa-ebrei, sfociato nella dichiarazione *Nostra Aetate*, e nell'elaborazione di una lenta e faticosa recezione delle formulazioni espresse dai padri conciliari.

Gli anni Cinquanta rappresentarono un primo laboratorio di queste riflessioni. Il mondo ebraico coglieva alcuni elementi dell'evoluzione in corso: anche all'interno dello stato d'Israele vi erano esponenti del governo e delle organizzazioni ebraiche che seguivano con attenzione il dibattito in seno ad ambienti cristiani che si andava sviluppando, soprattutto in Francia.

Gli ordini religiosi che in Francia si esposero maggiormente su questi temi furono quelli storicamente più legati al mondo ebraico (soprattutto i religiosi di Nostra signora di Sion), ma anche i padri assunzionisti e i domenicani. Non stupisce, dunque, ritrovare queste congregazioni tra gli ordini di appartenenza dei fondatori dell'Opera San Giacomo: Joseph Stiassny,<sup>22</sup> Jean-Roger Héné<sup>23</sup> e Bruno Hussar.<sup>24</sup> Ad accomunare questi tre religiosi era l'origine ebraica e la scelta della conversione al cattolicesimo, seguita dalla decisione di prendere l'abito religioso. Avevano studiato a Parigi ed erano entrati in contatto con le riflessioni di Jacques Maritain, Jules Isaac e gli stessi Démann e Daniélou. La

delle relazioni ebraico-cristiane. Nel libro Isaac espone le sue tesi, fondate sulla convinzione che esistesse un enorme divario tra il modo con cui nel Nuovo Testamento veniva presentato il popolo ebraico e il successivo insegnamento della Chiesa ostile agli ebrei (quello che Isaac chiamava l'«insegnamento del disprezzo» – *l'enseignement du mépris* – e che diede il titolo a una sua opera del 1962). Per Isaac, schematicamente, Gesù era un ebreo osservante; l'accoglienza del mondo ebraico verso l'insegnamento di Gesù non era stata negativa e il suo messaggio poteva essere pienamente compreso solo alla luce del giudaismo dell'epoca; l'uccisione di Gesù non poteva essere attribuita all'intero popolo ebraico, ma solamente a una ristretta oligarchia; la diaspora del popolo ebraico non andava interpretata come una conseguenza dell'uccisione di Gesù perché la diaspora era già in corso da ben prima della sua predicazione. Cfr. C. IANCU, *Les réactions des milieux chrétiens face à Jules Isaac*, «Revue d'histoire de la Shoah» 192 (2010), pp. 159-193; E. MAZZINI, *Jules Isaac e il dialogo ebraico-cristiano*, in L. MARTINI (cur.), *Giorgio La Pira e la vocazione di Israele*, Giunti, Firenze

2005, pp. 147-225; A. KASPI, *Jules Isaac. Historien, acteur du rapprochement judéo-chrétien*, Plon, Paris 2002.

<sup>22</sup> P. Joseph Stiassny (1920-2007), di origine ungherese, aveva perso la famiglia durante lo sterminio nazifascista. Dopo gli studi a Parigi e l'ingresso nell'ordine dei padri di Sion, venne inviato a Gerusalemme nel 1947.

<sup>23</sup> Figlio di padre protestante alsaziano e madre ebrea tedesca, Jean-Roger Héné (1918-1979) studiò negli Stati Uniti e in Francia, dove si avvicinò al cristianesimo ed entrò nell'ordine degli assunzionisti durante la seconda guerra mondiale. Durante il regime di Vichy, si era impegnato nel mettere in salvo civili ebrei. Pochi anni dopo l'ordinazione sacerdotale, nel 1952 venne inviato in Israele dove divenne uno dei primi animatori dell'Opera San Giacomo.

<sup>24</sup> André (poi Bruno) Hussar (1911-1996), nato ad Alessandria d'Egitto da padre ungherese e madre francese, entrambi ebrei assimilati, si era trasferito in Francia durante gli studi. A Parigi si convertì al cristianesimo ed entrò nei domenicani. Nel 1953 l'ordine dei frati predicatori decise la sua partenza

tragedia della seconda guerra mondiale e l'occupazione militare della Francia da parte delle truppe dell'Asse avevano condotto i tre sacerdoti a sperimentare in prima persona la persecuzione antisemita: p. Stiassny aveva perso la famiglia nei lager, mentre Hussar era dovuto fuggire da Parigi. La *Shoah* lasciò un solco profondissimo nell'itinerario di formazione cristiana di questi convertiti: lo sterminio nazifascista, unito alla fondazione dello stato d'Israele nel 1948, vennero da essi interpretati come avvenimenti spartiacque non solo nella storia del popolo ebraico, ma anche nell'evoluzione storica delle relazioni tra la Chiesa cattolica e gli ebrei. Animati dalla volontà di conoscere la nuova realtà dello stato d'Israele e la sua composita e complessa società, essi vi giunsero nella fase compresa tra la prima guerra arabo-israeliana (1947-1949) e il consolidamento del nuovo stato nel corso del decennio successivo. Alfred Delmée, uno dei religiosi che si unì all'Opera San Giacomo pochi anni dopo la sua fondazione, parlava del «virus d'Israël» che lo aveva colto nel corso di un pellegrinaggio in Terra Santa, esperienza che per lui aveva significato la «découverte du peuple juif». <sup>25</sup> P. Delmée aveva in seguito incontrato p. Démann e preso contatto con Yohanan Elihai, piccolo fratello di Gesù tra i fondatori dell'Opera, trasferendosi poi in Israele e diventando assistente spirituale del gruppo che si ritrovava a Giaffa.

Una volta giunti in Israele, questi religiosi erano dunque entrati rapidamente in contatto con ambienti differenti, da cui fino a quel momento i sacerdoti cattolici latini si erano tenuti a distanza: visitavano diversi *kibbutzim*, studiavano ebraico negli *ulpanim* israeliani, incontravano rappresentanti del mondo politico e diplomatico del nuovo stato.

Nei primi anni del loro operato in Israele, questi sacerdoti conobbero ebrei convertiti o convertendi. Si trattava di una pastorale sostanzialmente nascosta, limitata al contatto diretto personale e priva di alcuna organizzazione formale.

A Gerusalemme vennero stabiliti dei ritrovi regolari all'inizio degli anni Cinquanta. In

una fase in cui la questione degli ebrei convertiti era al centro di un aspro dibattito politico, il timore che il carattere pubblico di questi incontri potesse avere conseguenze per i catecumeni all'interno del loro ambiente di famiglia e di lavoro, unito alla consapevolezza che il Patriarcato non intendeva impegnarsi in un'attività delicata e complessa come l'assistenza a questi fedeli, condusse i religiosi che animavano questi ritrovi a scegliere la strada del silenzio e del riserbo, confinando questa pastorale a un ambito privato di incontri personali.

Tuttavia, nell'autunno del 1954, la notizia di queste riunioni giunse anche in Patriarcato. Il patriarca incaricò mons. Antonio Vergani, vicario latino per Israele, di partecipare agli incontri tra religiosi e catecumeni che si tenevano a Gerusalemme. L'ingresso di mons. Vergani all'interno del gruppo coincise con la fondazione dell'Opera San Giacomo da parte di una decina di persone, tra religiosi e laici. L'intervento del vicario era finalizzato a garantire una presenza – e, in un certo senso, anche un controllo – da parte della curia della diocesi patriarcale, in un ambito della pastorale così delicato come quello verso il mondo ebraico.

L'11 febbraio 1955, mons. Gori approvò *ad experimentum* l'Opera San Giacomo, costituita, come recitava il decreto del patriarca, «per organizzare e coordinare le diverse attività di apostolato e di assistenza a favore delle famiglie già cristiane o convertite dal giudaismo in Israele». <sup>26</sup> Un anno più tardi giunse l'approvazione definitiva del patriarca e di Pio XII.

Cosa si proponeva nello specifico l'Opera San Giacomo? Con quali finalità e motivazioni profonde essa nasceva? A queste domande il Comitato centrale dell'associazione rispose elaborando gli statuti, documento che ne avrebbe ispirato e guidato le successive azioni.

La redazione di questo documento richiese vari mesi di lavoro: diverse versioni vennero discusse e confrontate e una particolare cura venne destinata alla loro stesura. Nel corso di tutto il 1955 i membri dell'Opera furono assorbiti dalle correzioni ai vari progetti sul banco.

per Israele, con lo scopo di aprire un centro di studi ebraici.

<sup>25</sup> Archivio dei Padri di Nostra Signora di Sion di Gerusalemme [d'ora in poi APNSSG, Gerusalemme], verbale del comitato centrale dell'Opera San Giacomo, Haifa, 23 ottobre 1958.

me], verbale del comitato centrale dell'Opera San Giacomo, Haifa, 23 ottobre 1958.

<sup>26</sup> APLG, l'Opera S. Giacomo 1954-1959, decreto n. 4, Gerusalemme, 11 febbraio 1955.

Gli statuti erano considerati come una sorta di *magna charta* dell'associazione e ne dovevano riassumere «la “filosofia” e la spiritualità»: <sup>27</sup> la consapevolezza dell'estrema delicatezza delle questioni che andavano affrontando spingeva i fondatori dell'Opera a pesare con cura ogni vocabolo, termine o espressione. Trattandosi di un documento che sarebbe potuto finire in mani esterne a quelle dei membri dell'Opera, i membri furono particolarmente attenti nell'evitare ogni possibilità di polemica o accusa.

Sin dalla prima stesura del giugno 1955 – preparata forse da mons. Vergani – il testo indicava una serie di sforzi diretti soprattutto a difendere la Chiesa dalle accuse di proselitismo e di conversioni forzate, accuse formulate soprattutto dalla stampa israeliana. Significativa era la precisazione dell'attenzione all'«étude du problème d'Israël», cui affiancare la diffusione di una cultura «judéo-chrétienne» e di una spiritualità ad essa legata. <sup>28</sup>

Le versioni successive apparvero profondamente diverse: l'accento non venne più posto

sulla necessità di un intervento pubblico dell'Opera a difesa degli ebrei convertiti, così come non si parlò più di *problema*, ma di *mistero d'Israele*, con una formulazione ben più significativa. <sup>29</sup>

All'interno degli statuti, la sottolineatura sulla lotta all'antisemitismo «sotto tutte le sue forme», <sup>30</sup> così come le attività che gli statuti auspicavano, mostrarono come essa perseguisse sentieri e finalità fino a quel momento inediti per la Chiesa di Gerusalemme e da tempo abbandonati dal governo centrale di Roma, come era stato mostrato col caso dello scioglimento imposto agli «Amici di Israele». <sup>31</sup>

L'Opera ambiva dunque a dar origine a una spiritualità capace di coniugare la tradizione cristiana ed ebraica. I protagonisti della nascente associazione erano consapevoli di avviare un'esperienza estremamente delicata e complessa: parlare di cultura e spiritualità giudeo-cristiane poteva essere facilmente letto e interpretato con sospetto, a Roma come a Gerusalemme.

All'interno del testo, il desiderio di rottura con l'isolamento e l'abbandono in cui vivevano

<sup>27</sup> APNDS, rapporto confidenziale dal titolo «Compte-rendu de l'Œuvre, novembre 1954 – mai 1956», redatto da mons. Vergani e da p. Héné, Haifa, 14 mai 1956.

<sup>28</sup> APNDS, projet de statuts, Haifa, 19 giugno 1955.

<sup>29</sup> «La vie chrétienne étant essentiellement communautaire, on formera des groupes locaux qui, évitant tout esprit particulariste, seront des cellules vivantes de l'Église. A cette fin, le prêtre, conseiller spirituel du groupe, doit se tenir en rapport étroit avec le Curé du lieu et cultivera chez les membres l'esprit paroissial. L'Œuvre développera chez les membres un solide esprit chrétien. On cherchera à acquérir l'intelligence du Mystère d'Israël; on insistera sur la formation biblique et l'on s'efforcera de promouvoir une culture judéo-chrétienne et une spiritualité s'y rattachant», APLG, l'Opera S. Giacomo 1954-1959, Statuts.

<sup>30</sup> Significativamente, la parte più propriamente programmatica degli statuti si chiudeva con queste parole: «Désirant être un lien entre le Peuple juif et Chrétienté, l'Œuvre combattra l'antisémitisme sous toutes ses formes et s'efforcera de développer la compréhension mutuelle, la sympathie et les relations amicales entre le monde catholique et Israël» (*ibidem*).

<sup>31</sup> Si trattava di un'associazione cattolica nata nel 1926 al fine di mutare i rapporti di ostilità tra cri-

stiani ed ebrei. Il gruppo si poneva ancora in un'ottica di apostolato verso Israele, non abbandonando la prospettiva conversionistica; tuttavia, profondamente diversi erano i metodi scelti per raggiungere la conversione: sarebbero stati la carità e l'amore verso gli ebrei – e non certo la coercizione – a spingerli all'adesione alla Chiesa. Il progetto della società comprendeva anche la domanda formulata alla Santa Sede di riformare la preghiera del venerdì santo (l'«oremus et pro perfidis judaeis»), eliminando il riferimento ai «perfidis judaeis» e alla «judaicam perfidiam». La proposta espressa da questa società venne interrotta nel 1928 con la chiusura ordinata dalla Congregazione del Sant'Uffizio. Il nome di uno dei fondatori dell'associazione, p. Laetus Himmelreich, venne proposto dal card. Eugène Tisserant per accompagnare gli ebrei convertiti in Israele dopo il 1948. La proposta del segretario del dicastero di curia non venne però accolta dalla Custodia francescana di Terra Santa. Cfr. M. MACINA, *Essai d'élucidation des causes et circonstances de l'abolition, par le Saint-Office, de l'“Opus sacerdotale Amici Israel” (1926-1928)*, in A. BECKER, D. DELMAIRE, F. GUELOT (curr.), *Juifs et chrétiens. Entre ignorance, hostilité et rapprochement (1898-1998)*, Edition du Conseil Scientifique de l'Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, Villeneuve d'Ascq 2002, pp. 87-110; T. SALEMINK, *Cardinal Willem van Ros-*

gli ebrei convertiti nella società israeliana, ma anche nella stessa Chiesa latina locale a maggioranza araba era evidente.<sup>32</sup>

Esistevano realmente discriminazioni ai danni degli ebrei convertiti? Per p. Stiassny occorre non esagerare i problemi che i convertiti potevano incontrare nella società israeliana.<sup>33</sup> E tuttavia un senso di solitudine contraddistingueva i membri della giovane comunità: secondo i sacerdoti dell'Opera San Giacomo, la maggior parte della popolazione ebraica in Israele considerava la conversione di un ebreo al cristianesimo come una sorta di «tradimento» e questo spiegava il timore da parte dei convertiti di esprimere pubblicamente la propria fede.<sup>34</sup> Lo sforzo dei membri dell'associazione patriarcale era quello di affermare la piena conciliabilità per i convertiti tra l'adesione al cristianesimo in Israele, da un lato, e la lealtà e il senso di appartenenza alla nazione israeliana, dall'altro.<sup>35</sup> Anzi, proprio questo doppio legame faceva del

convertito, agli occhi dei membri dell'Opera San Giacomo, il protagonista di un necessario avvicinamento tra mondo cristiano e mondo ebraico in Israele.<sup>36</sup> Discutendo del senso della loro presenza in Israele nel corso di un ritiro ad Ein Karem nel settembre 1957, gli aderenti all'associazione affermavano che «nous devons avoir ici une double fidélité : 1) envers Dieu, 2) envers Israël»:

Il nous faut supplier Dieu d'obtenir l'unité avec Israël. (...) Notre espérance, c'est que le Seigneur nous a envoyé ici – par des chemins bien divers – mais pour quelque chose. Nous avons notre ligne d'action et notre espérance à l'intérieur même du sionisme: le Christ dans le pays! – Nous ne devons pas faire de la «mission» dans le sans habituel du mot – mais nous sommes envoyés!<sup>37</sup>

L'azione di proselitismo da parte del neofita non comparve negli obiettivi dell'Opera San Giacomo: al contrario, nella visione dei membri

*sum and Amici Israel (1926-1928): The Conversion of Jews and the Debate on Zionism*, «Trajecta» voll. 19-20, 1-2 (2010-2011), pp. 173-187.

<sup>32</sup> «On fera tout pour dissiper le préjugé d'après lequel un Juif qui a embrassé la religion chrétienne aurait abandonné son Peuple. (...) Bien plus, comme Chrétien issu du Judaïsme, il doit prendre conscience de sa vocation particulière dans l'église et au sein de son peuple et assumer la responsabilité qui en découle», APLG, 1 Opera S. Giacomo 1954-1959, Statuts.

<sup>33</sup> «Il y a-t-il des discriminations en ce qui concerne les Chrétiens? P. Stiassny: Il y a souvent 40-50% d'exagérations», APNDS, verbale della riunione del Comitato centrale, Gerusalemme, 18 aprile 1958.

<sup>34</sup> Cfr. J. STIASSNY, *Le dialogue entre juifs et chrétiens en Israël (1958)*, in E. PASSETO (cur.), *Recueil en hommage à Joseph Stiassny*, Religieux de Notre-Dame de Sion, Jérusalem 2007, p. 26.

<sup>35</sup> «Dans le passé, c'est-à-dire avant l'établissement de l'État d'Israël, la conversion signifiait en fait non seulement l'adhésion à la religion chrétienne mais en même temps la rupture des liens avec la nation juive. Par la force des choses, le converti, repoussé par ses anciens coreligionnaires, n'avait qu'une ressource: chercher à s'intégrer dans la communauté nationale dont il venait d'adopter la religion. L'établissement de l'État d'Israël a apporté à ce point de vue, au moins en principe, un changement radical. Depuis 1948, l'unité des juifs vivant

en Palestine est assurée non par une adhésion plus ou moins explicite à certaines pratiques religieuses, mais par les cadres d'une nation souveraine. Il est parfaitement concevable, par conséquent, qu'on adhère à la religion catholique tout en conservant sa parfaite loyauté à l'égard de la Nation et de l'État. Il n'en reste pas moins que l'immense majorité des Juifs ne s'est pas encore rendu compte de ce changement de situation. (...) Le converti se trouve, par conséquent, exposé à l'ostracisme populaire et a beaucoup de mal à se faire une place dans la communauté nationale. Mais, n'est-ce pas le lot, au moins dans les commencements, de tout converti? Toujours est-il qu'avec le temps son double titre de Juif et de Chrétiens (*sic*) prédestinera le converti à jouer un rôle important dans le dialogue judéo-chrétien» (*ivi*, p. 26).

<sup>36</sup> Per Yohanan Elihai «la majorité des gens pensent que le chrétien est forcément anti-juif. Il faut montrer un visage sympathique de l'Église, montrer que l'on peut être israélien, que l'on peut ne pas être antisémite» (Archivio dei padri assunzionisti di Gerusalemme [d'ora in poi APAG, Gerusalemme], serie R 80, fasc. 2 Jean-Roger Œuvre St Jacques 2, verbale della riunione del Comitato dell'Opera San Giacomo, Haifa, 29 novembre 1958).

<sup>37</sup> Archivio dell'Opera San Giacomo [d'ora in poi AOSG, Gerusalemme], «Compte-rendu des conférences - Retraite Ein-Karem 20-23 septembre 1957», sottolineato in originale.

dell'associazione, il convertito avrebbe avuto su di sé la responsabilità di mostrare con la sua testimonianza di fede e di vita la possibilità di congiungere cristianesimo ed ebraismo, non rinunciando alla propria appartenenza nazionale israeliana.<sup>38</sup>

Uno dei punti più discussi all'interno degli statuti riguardò il riferimento ai patroni che si intendevano indicare per la nuova associazione. Oltre al protovescovo di Gerusalemme Giacomo, a partire dalla seconda bozza del settembre 1955 era stato inserito un riferimento anche a p. Alphonse Ratisbonne, «converti de la Vierge». Il passaggio restava negli statuti fino a quando, nel marzo 1956, p. Bruno sollevava la questione dei rischi connessi al riferimento al fondatore dei religiosi di Nostra Signora di Sion: secondo Hussar «le nom Ratisbonne signifie conversion, introduit un malentendu missionnaire».<sup>39</sup> Si giunse così alla decisione unanime di cancellarlo dagli statuti, lasciando unicamente il riferimento a Giacomo e, in questo senso, alla comunità giudeo-cristiana delle origini. Questa scelta chiariva ulteriormente, da un lato, i timori che ogni frase o riferimento all'interno degli statuti potesse nutrire la polemica sul proselitismo cattolico nello stato ebraico, ma anche, dall'altro lato, la volontà crescente da parte dell'Opera di abbandonare l'attività conversionistica storicamente perseguita dalla Chiesa, in nome di un incontro nuovo e dai tratti inediti con Israele e il mondo ebraico.

L'associazione non intendeva impegnarsi in un'attività missionaria e proselitistica e non cercava neppure di incoraggiare l'emigrazione dei convertiti,<sup>40</sup> quanto piuttosto di rinsaldare il legame tra il convertito e Israele, approfondendo quella che i membri dell'Opera chiamavano la «mystique de présence dans le pays».<sup>41</sup>

Essi cercarono di rispondere all'esigenza di un'assistenza spirituale da parte dei conver-

titi che altrimenti non avrebbero trovato alcuna considerazione da parte del clero arabo. Il loro obiettivo era quello di accompagnare spiritualmente coloro che li avvicinavano, tentando inoltre di creare un dialogo tra essi e Israele e, infine, poter avviare anche un confronto fra i convertiti e la popolazione araba cattolica.

Per i fondatori dell'Opera San Giacomo, verso i catecumeni occorreva mostrarsi particolarmente accoglienti e al tempo stesso evitare di dare al neofita dei compiti e delle responsabilità significative.<sup>42</sup> Per quanto riguardava i matrimoni misti, anche il coniuge non cristiano era lasciato libero di partecipare alle attività dell'Opera San Giacomo, dietro autorizzazione del consigliere spirituale del gruppo, ma nei fatti questa presenza era molto rara.

Oltre all'istituzione di un Comitato centrale, vennero creati dei gruppi locali nelle città che raccoglievano il maggior numero di cristiani di origini ebraica o di ebrei convertiti.

Uno degli aspetti che caratterizzò la storia dell'Opera sin dalla sua origine fu la ricerca di luoghi di incontro, confronto e preghiera per i suoi membri nelle varie comunità locali. Si costituirono le *qehillot* di Gerusalemme, Giaffa, Haifa, Be'er Sheva. Venne realizzato un *foyer* di ebrei cristiani che l'associazione inaugurò a Giaffa. Un breve esperimento portò anche alcune famiglie a dar vita a un *kibbutz* d'ispirazione cristiana.

L'Opera San Giacomo ha rappresentato sin dalla sua fondazione un laboratorio all'interno del quale formare e modellare una nuova identità: quella degli *ebrei cristiani israeliani*. Con questo sintagma i membri di San Giacomo riconoscevano se stessi come ebrei convertiti al cristianesimo, ma desiderosi di conservare la propria origine ebraica. Si spiega così la richiesta di p. Daniel Rufeisen di essere considerato ebreo e cristiano. Il gruppo di San Giacomo non

<sup>38</sup> Nella prima bozza si parlava esplicitamente di «loyauté absolue à l'Etat d'Israël et ses lois» da parte dei membri dell'Opera, APNDS, projet de statuts, s. l., 11 settembre 1955.

<sup>39</sup> APNDS, verbale della riunione del Comitato dell'Opera San Giacomo, Gerusalemme, 9 marzo 1956.

<sup>40</sup> «Une douzaine de prêtres seulement ont élu Israël comme leur domicile non seulement temporel et

temporaire mais spirituel. Ces prêtres on[t] appris l'hébreu et on peut les considérer comme des Israéliens ou au moins des "assimilés"», STIASSNY, *Le dialogue entre juifs et chrétiens*, op. cit., p. 27.

<sup>41</sup> AOSG, verbale dell'incontro del 21 luglio 1955, Ein Karem.

<sup>42</sup> Cfr. APNDS, verbale della riunione del Comitato dell'Opera San Giacomo, Gerusalemme, 9 marzo 1956.

va comunque confuso con gli ebrei messianici, ebrei che riconoscono la messianicità di Gesù, a metà strada tra l'appartenenza al giudaismo e quella al protestantesimo.<sup>43</sup> L'Opera nacque e si sviluppò all'interno della Chiesa cattolica e ad essa rimase aderente. L'appartenenza cristiana si unì alla volontà di costituire una comunità in Israele che mostrasse la necessità per la Chiesa di fare i conti con la propria radice ebraica.<sup>44</sup>

All'origine dell'associazione vi era la volontà di avviare un movimento che diffondesse il riconoscimento dell'ebraismo come fondamento del cristianesimo, lottando per superare la lunga storia di pregiudizi, segregazione e rifiuto cattolico verso gli ebrei. All'interno della Chiesa latina di Terra Santa, gli ebrei cristiani si rappresentavano e ambivano ad essere dei *frontaliers*, dei ponti di congiunzione tra le due comunità. Si tratta di una caratteristica propria del convertito, quella di appartenere a due comunità, quella di origine e quella di elezione, al tempo stesso non identificandosi mai pienamente in nessuna delle due.<sup>45</sup> Nel caso di San Giacomo, la denominazione di *ebrei cristiani* segna precisamente questa speranza di riunire due comunità, pro-

fondamente legate e al contempo radicalmente divise, come ebrei e cattolici. L'appartenenza rivendicata allo stato d'Israele aggiunge un ulteriore carattere di complessità a questo già magmatico ritratto.<sup>46</sup>

Certamente, nella composizione dell'identità dei membri dell'Opera come di ebrei cristiani israeliani, la scelta comunitaria e la questione dell'adesione al sionismo non erano gli unici elementi in campo: ad essi si aggiungeva la riflessione sulla liturgia, in direzione di un culto cattolico in lingua ebraica, che costituì uno dei fronti su cui i fondatori di San Giacomo (su tutti, Yohanan Elihai) si impegnarono maggiormente sin dalla fondazione.

### *Consolidamento e trasformazioni*

Con il passare degli anni, i membri dell'Opera San Giacomo si interrogarono sul futuro della *qehilla*: fu soprattutto l'arrivo di migliaia di profughi dall'Europa comunista a trasformare il lavoro compiuto dai membri fino a quel momento, accrescendo il numero di coloro che si

<sup>43</sup> Cfr. E. KESSLER, *Messianic Jews*, in E. KESSLER - N. WENBORN (eds.), *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 292-293.

<sup>44</sup> La lettura di due autori influenzò particolarmente i membri dell'Opera San Giacomo: san Paolo e Jacques Maritain. Di Paolo venne approfondita la lettera ai Romani – in particolare i capitoli 9-11 –, sottolineando la sua riflessione circa il mistero riguardante il ruolo di Israele nella storia della salvezza, ruolo riconosciuto sia nell'elezione divina del popolo ebraico tra le genti, sia nel rifiuto della messianicità di Gesù, evento che, secondo l'apostolo, aprì la strada alla salvezza dei pagani. Nella sua lettura contemporanea delle lettere paoline, Jacques Maritain sottolineò che il mistero d'Israele era essenziale e costitutivo del mistero della Chiesa stessa. I membri dell'Opera San Giacomo aggiunsero un ulteriore elemento a questa riflessione: la fondazione dello stato d'Israele andava riconosciuto come un passo storico nell'evoluzione del mistero d'Israele. Essi non affermarono che lo stato d'Israele andasse considerato di diritto divino; erano tuttavia convinti che la Chiesa dovesse considerare questo evento come un avanzamento in quello che l'associazione patriarcale riteneva essere un fondamentale e non

rimandabile percorso di avvicinamento e riconciliazione tra ebrei e cristiani.

<sup>45</sup> Cfr. J. CONNELLY, *From Enemy to Brother. The Revolution in Catholic Teaching on the Jews, 1933-1965*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 2012, pp. 63-64.

<sup>46</sup> Si tratta di una riflessione che continuerà nei decenni successivi. Pur non potendo certo sovrapporre il pensiero di Hussar negli anni Cinquanta a quello degli anni Ottanta è comunque utile leggere cosa avrebbe scritto, alcuni decenni dopo, p. Bruno su questo tema nella sua autobiografia: «Pochi sono gli ebrei cristiani all'atto del battesimo, e (...) invece parecchi sono i cristiani di origine ebraica, coloro cioè che approdano al cristianesimo provenendo dallo scetticismo, dall'indifferentismo o dall'ateismo e non da un vissuto ebraismo. Ora, può capitare più spesso di quanto non si creda che dei cristiani di origine ebraica, che al momento del battesimo poco o nulla sanno dell'ebraismo, scoprono in seguito l'ebraismo, i suoi valori, le sue memorie e le sue speranze, se ne appassionano senza che per ciò perdano alcunché della loro fede cristiana, e assumano coscientemente la loro derivazione ebraica. Quando ciò accade, sembra che succeda una specie di seconda conversione, questa volta non più come prece-

rivolgevano all'associazione. Alla fine degli anni Cinquanta la finalità principale era quella di dar vita a «une communauté enracinée en Israël»,<sup>47</sup> obiettivo particolarmente difficile nel caso dei rifugiati polacchi che erano giunti nel paese, ma che consideravano lo stato ebraico come tappa intermedia in vista di un'ulteriore emigrazione.

Nel 1960 la popolazione israeliana si aggirava intorno ai 2 milioni di abitanti, dei quali circa 1.800.000 ebrei. All'interno di questa componente alcune migliaia erano cristiani: si trattava di ebrei convertiti, di discendenti di famiglie convertite, di coniugi cristiani o di figli di famiglie miste. I sacerdoti dell'Opera stimavano che si trattasse di almeno duemila persone, dei quali circa un migliaio avevano contattato la Chiesa per ricevere un aiuto finanziario per emigrare, mentre circa 200-300 persone intendevano vivere da cristiani integrandosi all'interno dello stato d'Israele e frequentando le *qehillot*.<sup>48</sup> In questi anni gli incontri dell'Opera erano seguiti stabilmente da un centinaio di persone e i sacerdoti che ne coordinavano i lavori erano circa una dozzina: la necessità di sostituire i contatti sporadici e personali con un lavoro pastorale più strutturato e la volontà di costituire dunque una vera e propria Chiesa cattolica ebraica, sul modello della comunità giudeo-cristiana delle origini ma integrata nello stato d'Israele e rimanendo all'interno del Patriarcato, apparvero tra le sfide più urgenti.<sup>49</sup>

Mentre una parte dei membri dell'Opera

dentamente è avvenuto per loro, passando dal paganesimo al cristianesimo, ma passando da un certo tipo di cristianesimo a un altro, nutrito dell'antica radice ebraica. (...) quando ciò avviene, si hanno nell'interessato tutte le caratteristiche di una autentica crisi spirituale: l'ebreo cristiano che diviene tale scoprendo l'ebraismo passa infatti attraverso dolorose tensioni ed entusiasmi, ansie e illuminazioni. Coloro che sono coinvolti in questa crisi spirituale, da cristiani di origine ebraica quali erano, divengono ebrei cristiani», [B. HUSSAR, *Quando la nube si alzava. La pace è possibile*, Marietti, Genova 1996 (ed. or. 1988), p. 116. Hussar scrive che il libro è stato da lui inizialmente redatto nel 1983]. Su questo tema, si veda la riflessione di un altro esponente del dialogo ebraico-cristiano, amico di Hussar: R. FABRIS e in particolare il suo *Gli ebrei cristiani. Sul divino confine*, Qiqajon, Magnano (BI) 2011.

<sup>47</sup> APNDS, verbale della riunione del Comitato

si dedicava soprattutto ad attività assistenziali (nel 1958 p. Stiassny venne incaricato di coordinare gli aiuti del Patriarcato per i profughi cristiani di origine ebraica giunti in Israele dall'Europa orientale comunista), un altro segmento dell'associazione si concentrò invece sull'approfondimento degli studi sull'ebraismo e sulla creazione di un luogo di incontro tra ebrei e cristiani a Gerusalemme. Questo secondo obiettivo venne espresso attraverso l'apertura della Casa Sant'Isaia, fondata nel 1960 dai padri Bruno Hussar e Jacques Lafontaine (dal 1962 si sarebbe unito anche p. Marcel Dubois), rispondendo così al disegno iniziale che l'ordine domenicano aveva attribuito a Hussar nel suo invio in Israele alcuni anni prima.

Negli stessi mesi in cui veniva avviata l'esperienza della Casa Sant'Isaia, Bruno Hussar partecipò agli incontri ad Apeldoorn dedicati alle relazioni ebraico-cristiane, simposi da cui sarebbe uscito un memorandum indirizzato al Segretariato per la promozione dell'unità dei cristiani, appena istituito da Giovanni XXIII.<sup>50</sup> Il primo di questi incontri nella cittadina olandese si era tenuto nel 1958 e aveva visto la partecipazione di vari tra i principali esponenti del dialogo ebraico-cristiano (come Paul Démann e John Oesterreicher), tra i quali anche due membri dell'Opera San Giacomo (il padre assunzionista Jean-Roger Héné e lo stesso Hussar) e da Israele l'abate della Dormizione dom Leo Rudloff.<sup>51</sup>

L'elezione di Giovanni XXIII e i primi pas-

dell'Opera San Giacomo, Haifa, 17 settembre 1958.

<sup>48</sup> Cfr. AOSG, «L'Action de l'Eglise latine à l'égard des Juifs établis en Israël», s. l., agosto 1962, minuta.

<sup>49</sup> «L'Eglise étant une communauté, nous ne nous contentons pas de rechercher, puis de soutenir les chrétiens. Nous cherchons à les rassembler pour une prière commune, pour une prise de conscience communautaire de nos problèmes, de nos responsabilités, de l'amour que nous devons rayonner à l'exemple de la première communauté de chrétiens à Jérusalem lors de la fondation de l'Eglise» (AOSG, «L'apostolat en Israël: l'Œuvre Saint Jacques» di Jean-Roger Héné, Roma, 23 gennaio 1961, sottolineato in originale).

<sup>50</sup> Cfr. M. VELATI, *Dialogo e rinnovamento. Verballi e testi del segretariato per l'Unità dei cristiani nella preparazione del concilio Vaticano II (1960-1962)*, Il Mulino, Bologna 2011.

<sup>51</sup> Cfr. CONNELLY, *From Enemy to Brother*, op.

si di papa Roncalli in direzione di una revisione degli elementi di antisemitismo ancora presenti nella liturgia cattolica furono accolti con grande attenzione e speranza da parte dell'Opera San Giacomo. La cancellazione del riferimento ai «*perfidis judaeis*» e alla «*judaicam perfidiam*» dalla preghiera del Venerdì santo, operata dal pontefice nel marzo 1959,<sup>52</sup> venne salutata con emozione dalla *qehilla* in Israele, che inviò a Giovanni XXIII un telegramma pieno di riconoscenza.<sup>53</sup>

L'esperienza del Vaticano II coinvolse in misura diretta alcuni membri dell'Opera San Giacomo. L'assemblea conciliare (1962-1965) rappresentò una tappa importante della biografia di Bruno Hussar: in virtù dell'esperienza vissuta in una Chiesa cattolica ebraica, il domenicano venne chiamato dallo stesso cardinal Augustin Bea a far parte della commissione conciliare del Segretariato per la promozione dell'unità dei cristiani in qualità di perito, con il compito di lavorare alla preparazione del documento *de Judaies* da sottoporre all'assemblea.<sup>54</sup>

La travagliata redazione del documento *De Judaies* coinvolse anche Israele: nel 1962 la notizia della nomina di un esponente del governo ebraico come rappresentante del World Jewish Committee in qualità di osservatore al Concilio provocò forti proteste da parte degli stati arabi. Il timore di ritorsioni islamiche con-

tro la popolazione araba cristiana spinse al rinvio della discussione sul documento sugli ebrei dall'agenda conciliare, salvo poi essere successivamente reinserito per volontà dello stesso Giovanni XXIII.

Nel corso della terza sessione (14 settembre - 21 novembre 1964), Hussar venne chiamato, insieme a p. Gregory Baum e a mons. John Oesterreich, a far parte di una sottocommissione di esperti dedicata alla redazione del paragrafo sugli ebrei, che sarebbe poi stato approvato nella sessione successiva, il 28 ottobre 1965.<sup>55</sup>

Il 4 novembre 1964 Hussar parlò davanti ai membri del Segretariato sull'importanza fondamentale dell'approvazione di un testo sugli ebrei. Pochi giorni più tardi, il domenicano rimise al card. Bea un documento in cui illustrava il lavoro compiuto dall'Opera San Giacomo in Israele. Nel dicembre dello stesso anno, anche Jean-Roger Héné venne ricevuto da Bea circa la presenza cattolica di lingua ebraica in Israele.

La profonda diversità che divideva da almeno un decennio la gerarchia patriarcale e l'Opera San Giacomo nella considerazione dello stato ebraico fu evidente nella fase conciliare: il patriarca Gori si oppose strenuamente alla redazione del documento *De Judaies*, che sarebbe poi divenuta la *declaratio Nostra Aetate*. La tormentata genesi di questo testo e le ripercussioni politiche che la stesura e l'approvazione ebbe-

cit., p. 241.

<sup>52</sup> Cfr. D. MENOZZI, «Giudaica perfidia». *Uno stereotipo antisemita fra liturgia e storia*, Il Mulino, Bologna 2014 e M. PAIANO, *Il dibattito sui riflessi dell'antisemitismo nella liturgia cattolica*, «Studi storici» vol. 41, 3 (2000), pp. 647-710: 705-706.

<sup>53</sup> Il telegramma recitava: «Chrétiens Israël réunis Semaine Sainte égide Œuvre Saint Jacques profondément reconnaissants modification texte Vendredi Saint émus compréhension Saint Père prient accepter hommages filiaux sollicitent bénédiction» (AOSG, tg. n. 497769/3, copia, Gerusalemme, 28 marzo 1959). Lo stesso giorno giungeva da Città del Vaticano la risposta del card. Domenico Tardini: «Souverain Pontif sensible hommage et gratitude exprimée par chrétiens Israël Œuvre Saint Jacques envoi président et tous membres paternelle bénédiction apostolique», AOSG, copia, Città del Vaticano, 28 marzo 1959.

<sup>54</sup> Si veda la relazione inviata da Hussar a Paolo VI, datata 5 novembre 1964, dal titolo *L'Eglise en*

*Israël en ce qui concerne les catholiques d'expression hébraïque*, contenuta negli archivi della provincia domenicana di Francia, serie V-840-3. Sul documento *De Judaies* cfr. G. MICCOLI, *Due nodi: la libertà religiosa e le relazioni con gli ebrei*, in G. ALBERICO (dir.), A. MELLONI (cur.), *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. IV, *La Chiesa come comunione. Il terzo periodo e la terza intersessione settembre 1964-settembre 1965*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 119-219; N. LAMDAN - A. MELLONI (curr.), *Nostra Aetate. Origins, Promulgation, Impact on Jewish-Catholic Relations*, LIT Verlag, Münster 2007; ID., *Nostra Aetate e la scoperta del sacramento dell'alterità*, in N. HOFMANN, J. SIEVERS, M. MOTTOLESE (curr.), *Chiesa ed ebraismo oggi. Percorsi fatti, questioni aperte*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005, pp. 153-179.

<sup>55</sup> Un dettagliato commento di Bruno Hussar a *Nostra Aetate* è riportato in *La dichiarazione su "Le relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane": genesi storica; testo latino e traduzione ita-*

ro per i cristiani in Israele e nel mondo arabo posero l'Opera San Giacomo in una situazione difficile rispetto alla Chiesa latina di Gerusalemme. Il patriarca Gori, portavoce della corrente che intendeva evitare aperture verso Israele, si allineò su posizioni opposte a quelle dei membri dell'associazione patriarcale.

Negli anni del Concilio, l'incontro da parte di membri di San Giacomo con vari esponenti della curia vaticana non avvenne solo a Roma. Nel 1964, durante il pellegrinaggio di Paolo VI in Terra Santa, i sacerdoti appartenenti all'Opera parteciparono alla preghiera che il pontefice tenne nella basilica della Dormizione, a Gerusalemme. Qui i membri della *qehillot* cantarono per il papa il *Magnificat* in lingua ebraica. Nella stessa giornata Paolo VI incontrò anche le autorità israeliane: è noto che nel corso del suo viaggio Montini non utilizzò mai la parola «Israele» o l'espressione «stato d'Israele»<sup>56</sup>; tuttavia, egli pronunciò un discorso di fronte al presidente israeliano Zalman Shazar nel quale il pontefice si riferì agli ebrei come il «popolo dell'alleanza», espressione che avrebbe in un certo senso anticipato il discorso di Magonza tenuto da Giovanni Paolo II, sedici anni più tardi.<sup>57</sup>

*liana; esposizione e commento*, Torino, Leumann; Elle Di Ci, 1966, pp. 11-46 e 200-293.

<sup>56</sup> Per un riconoscimento da parte del Vaticano dello stato ebraico sarebbero occorsi ancora quasi trent'anni: l'accordo fondamentale tra la Santa Sede e Israele venne siglato il 30 dicembre 1993.

<sup>57</sup> «De cette Terre unique au monde par la grandeur des événements dont elle a été le théâtre, Notre humble supplication s'élève vers Dieu pour tous les hommes, croyants et incroyants, et Nous y incluons volontiers les fils du "peuple de l'Alliance", dont Nous ne saurions oublier le rôle dans l'histoire religieuse de l'humanité» (*Acta Apostolicæ Sedis*, LVI, 1964, p. 165).

<sup>58</sup> «Le choc qui nous a laissé tout étourdis, cela n'a pas été la guerre à laquelle nous nous attendions, mais la prise de la vieille Jérusalem et cela, nul homme en Israël, même pas Moshe Dayan, ne le prévoyait» (Archivi privati del card. Eugène Tisserant, Montferrer, testo di Rina Geftman, segretaria della Casa Sant'Isaia dal titolo «Rencontre du peuple d'Israël avec Jérusalem», 21 November 1967).

<sup>59</sup> Si pensi, ad esempio, alle posizioni profondamente diverse espresse dopo la guerra dei Sei giorni da Paul Gauthier, che pure era entrato in rapporto

Gli avvenimenti successivi al giugno 1967 costituirono per i membri dell'Opera San Giacomo una svolta per certi versi ancor più significativa rispetto a quella caratterizzata dal Concilio.

I sentimenti di terrore per una possibile distruzione di Israele da parte degli eserciti arabi e la successiva euforia per la vittoria vissuti dopo la guerra dei Sei giorni – soprattutto la conquista israeliana di Gerusalemme est e della Città vecchia con i Luoghi santi ebraici, dal 1948 sotto controllo giordano –<sup>58</sup> provocarono un forte effetto anche nel pensiero dei membri dell'Opera San Giacomo, facendo crescere la loro consonanza politica con le scelte del governo israeliano e la distanza dal resto del clero e dei fedeli del Patriarcato.<sup>59</sup> Il riconoscersi cristiani, ebrei e cittadini dello stato d'Israele, così come l'adesione al sionismo, si intrecciarono sempre più strettamente. Già nel 1958 Bruno Hussar aveva incontrato David Ben-Gurion. Nel 1965 Hussar ricevette la cittadinanza israeliana. Nello stesso mese di giugno del 1967, poche settimane dopo la fine delle ostilità, Hussar partecipò all'Assemblea generale delle Nazioni Unite a fianco della delegazione israeliana.<sup>60</sup>

All'interno dei *foyer* vennero organizzati

con l'Opera San Giacomo. Cfr. P. GAUTHIER - SUOR MARIE-THÉRESE, *Gerusalemme e il sangue dei poveri (5/8 giugno 1967). Testi e documenti sul conflitto arabo-israeliano*, Valnoci, Genova 1968 (ed. or. 1967).

<sup>60</sup> Due decenni più tardi, Bruno Hussar avrebbe ricordato il dibattito interno alla Casa Sant'Isaia circa l'opportunità o meno di un'esposizione politica così forte: «Un amico del Ministero degli Esteri, Yehaskel Ilzar, mi domandò se avrei accettato di accompagnare, in qualità di consigliere, la delegazione israeliana all'Assemblea speciale dell'ONU, che doveva riunirsi a New York il 17 giugno. L'assemblea era stata convocata dai paesi arabi per condannare Israele, giudicata colpevole di aver scatenato la guerra. Il mio amico precisò che non sarebbe stata posta alcuna condizione alla mia missione: questa consisteva semplicemente nell'essere presente all'assemblea per poter parlare e testimoniare, come prete israeliano, a delegati di paesi "cristiani", specie africani e latino-americani, poco informati della situazione in Medio Oriente. La sera stessa proposi il problema ai miei confratelli della Casa Sant'Isaia. A loro avviso, come religiosi non avremmo dovuto partecipare ad attività di caratte-

incontri e conferenze di approfondimento non solo biblico, ma anche storico-politico: furono questi luoghi di studio e riflessione circa l'evoluzione e le ramificazioni del movimento sionista e la sua realizzazione storica. Hussar affermava apertamente: «Io sono sionista».<sup>61</sup> Parimenti altri membri di San Giacomo si orientavano su queste posizioni. Il loro era un sionismo incentrato sul riconoscimento della legittimità storica dello stato d'Israele. Dopo il 1967 e l'affermazione politica del sionismo religioso, i membri dell'Opera San Giacomo non sostennero l'occupazione e la colonizzazione della Cisgiordania,<sup>62</sup> né si identificarono con le correnti del sionismo cristiano venato di attese messianiche. Il loro «amore vero e forte» per Israele<sup>63</sup> derivava dalla scoperta e rilettura delle proprie origini ebraiche dopo la *Shoah* e dopo la fondazione di Israele, eventi che interpellavano l'autocoscienza cristiana e la questione del rapporto tra Chiesa e mondo ebraico, compresa la presa in carico della necessità di demolire una millenaria tradizione di anti giudaismo cristiano.

Queste posizioni resero molto difficile una possibilità di avvicinamento con la componente araba della Chiesa e con una parte del clero di origine europea in Terra Santa. Nonostante la volontà da parte di alcuni membri dell'Opera San Giacomo di accrescere i contatti diretti tra le due anime della Chiesa latina, la separazione restò per decenni molto forte. Bruno Hussar

re politico. Feci notare che, trattandosi della pace, sentivo il dovere, come discepolo del Vangelo e come cittadino israeliano, di portare la mia testimonianza. Allora uno dei miei confratelli disse: «Ma la nostra testimonianza non dovrebbe essere piuttosto di ordine intellettuale e spirituale?». L'ebreo che è in me reagì vivacemente. Citando la parola biblica ed ebraica: «Noi faremo e ascolteremo», aggiunsi: «Da quando abbiamo inaugurato questa Casa, ripetiamo che siamo venuti per riparare i peccati commessi dal mondo cristiano contro gli ebrei, e per contribuire allo sviluppo di relazioni veramente amichevoli tra le due comunità. Per la prima volta, i nostri amici ebrei ci chiedono di fare qualche cosa per aiutarli in una situazione critica, qualche cosa in cui noi crediamo e che non contraddice affatto alla nostra vocazione. Se, per timore d'impegnarci, ci ricusiamo di farlo, diranno di noi: «Tutte le loro belle parole non sono altro che vento!». (...) I miei confratelli

avvertì in modo particolare l'urgenza di tentare un esperimento di coesistenza pacifica non solo tra ebrei e cristiani, ma comprendendo anche gli arabi di fede islamica: fu così che dalla fine degli anni Sessanta progettò la nascita di un villaggio – Neve Shalom/Wahat Al-Salam (NSWAS) – che divenne una delle esperienze più significative nel complesso panorama dei movimenti pacifisti in Israele/Palestina. Un ristrettissimo numero di membri dell'Opera San Giacomo si unì alla fondazione di NSWAS, pur profondamente diversa negli obiettivi dalle *qehillot* dell'associazione patriarcale.

Nella seconda metà degli anni Settanta, l'approvazione della legislazione antimissionaria (1977-1978) mostrò ancora una volta la divisione esistente tra Chiese cristiane e mondo ebraico nello stato d'Israele. Allo stesso tempo, sul fronte dei rapporti tra l'Opera San Giacomo e il Patriarcato, come anche tra l'associazione e la Santa Sede, emersero nuove questioni.

L'elezione di Karol Wojtyła (1978) aprì nuovi spazi nelle relazioni tra Israele e la Santa Sede, anche in virtù dell'esperienza personale del nuovo pontefice di vicinanza ad ambienti ebraici sin dalla giovinezza negli anni della persecuzione antisemita, eredità che influenzò tutto il suo pontificato. Il papa polacco fu il primo a visitare il campo di concentramento di Auschwitz (1979); un anno più tardi, pronunciò a Magonza un celebre discorso dinanzi al Consiglio centrale

si dichiararono convinti»; HUSSAR, *Quando la nube*, op. cit., pp. 110-111.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 113.

<sup>62</sup> Cfr. M. INBARI, *Messianic Religious Zionism Confronts Israeli Territorial Compromises*, Cambridge University Press, Cambridge 2012; D. SCHWARTZ, *Religious Zionism. History and Ideology*, Academic Studies Press, Boston 2009; G. GORENBERG, *The Accidental Empire: Israel and the Birth of the Settlements, 1967-1977*, Times Books, New York 2006.

<sup>63</sup> Discutendo di una possibile pubblicazione da parte di un membro della prima fase della storia dell'Opera San Giacomo – p. Elias Friedman – circa le difficoltà incontrate dagli immigrati giunti nel paese dall'Europa comunista, Hussar sottolineava la necessità di comunicare «un amour vrai et fort pour Israël: non un jugement “du dehors” ni une sympathie paternaliste, mais l'amour pour ce peuple dont nous voulons partager les destinées, parce que

degli ebrei tedeschi e alla conferenza rabbinica, in cui affermò, sulla scorta dell'epistola paolina ai Romani (Rm 11, 29), che l'alleanza tra Dio e il popolo ebraico non era stata «mai revocata».<sup>64</sup>

Al tempo stesso, le ricadute regionali del conflitto israelo-palestinese incisero anche sulla vita dell'Opera San Giacomo e il suo rapporto con la Santa Sede. Il 15 settembre 1982 Giovanni Paolo II ricevette Yasser Arafat, leader dell'Organizzazione per la liberazione della Palestina (OLP): nei mesi dell'invasione di Tsahal in Libano, l'udienza venne recepita in Israele come espressione del sostegno vaticano alla parte palestinese. I membri dell'Opera indirizzarono allora una lettera al pontefice, definendo l'accoglienza da parte del papa al rappresentante palestinese uno «choc très dur». Pur volendo ribadire il sostegno dell'associazione patriarcale ai diritti del popolo palestinese a uno stato affianco a Israele, essi manifestarono al papa i sentimenti di contrarietà e stupore vissuti dai cristiani di origine ebraica di fronte a quest'incontro. La lettera – riservata – finì sull'importante rivista francese *La Documentation catholique*, alimentando gli attriti tra l'Opera San Giacomo e la curia del Patriarcato latino.<sup>65</sup>

Leggendo con attenzione questi eventi e intravedendo nell'indizione del Giubileo per il 1984 un'occasione anche sul fronte delle relazioni ebraico-cattoliche, alcuni membri dell'Opera San Giacomo si mossero per proporre al papa di compiere una richiesta di perdono agli ebrei per le colpe dei cristiani nei millenni di persecuzione. Nel giugno 1983 otto membri della *qehilla* e alcune comunità religiose in Israele ad essa legate<sup>66</sup> inviarono ad alcuni vescovi, in vista del Sinodo episcopale dell'ottobre di quell'anno, una lettera con una dettagliata relazione al cui interno

si accludeva una «formula di domanda di perdono».<sup>67</sup> Nonostante l'opposizione del patriarca Giacomo Beltritti (1970-1987), Yohanan Elihai e Giovanni Paolo II discussero di questa proposta nel corso di un incontro privato nell'agosto 1984. Essa non avrebbe trovato immediata realizzazione: sarebbe stato necessario attendere il giubileo del 2000 con la celebrazione del 12 marzo nel corso della cosiddetta «Giornata del Perdono» perché il pontefice esprimesse il pentimento della Chiesa verso la segregazione ebraica, ancorché con una formula che avrebbe lasciato spazio ad ambiguità e polemiche.<sup>68</sup>

### *Un futuro aperto*

Nei decenni successivi l'Opera San Giacomo continuò il suo lavoro pastorale, pur in un contesto in marcata trasformazione. La nomina del primo patriarca latino palestinese – Michel Sabbah – nel 1987 e lo scoppio, negli stessi mesi, dell'intifada riproposero le divisioni esistenti all'interno della comunità latina, ma anche una crescente volontà di avvicinamento tra il nuovo rappresentante della diocesi gerosolimitana e i membri della *qehilla* in direzione di una reale unità all'interno della Chiesa latina. Sabbah celebrò per la prima volta con i membri di San Giacomo nel luglio del 1988, ma la notizia non venne riportata sul bollettino diocesano.

La fine degli anni Ottanta e l'inizio dell'ultimo decennio del XX secolo comportarono per Israele rivolgimenti non solo per quanto riguardava il conflitto arabo-ebraico. L'apertura delle frontiere da parte del presidente russo Michail Gorbačëv prima e il crollo del sistema sovietico poi accelerarono notevolmente l'emigrazione

nous croyons que Dieu nous y a confié une mission», APLG, 1 Opera S. Giacomo 1954-1959, Hussar a Vergani, Giaffa, 5 maggio 1958.

<sup>64</sup> Cfr. N. LOHFINK, *L'alleanza mai revocata. Riflessioni esegetiche per il dialogo tra cristiani ed ebrei*, Queriniana, Brescia 1991.

<sup>65</sup> *Une lettre au Pape de la Communauté Saint-Jacques*, «La Documentation catholique» 1840 (21 novembre 1982), p. 1081.

<sup>66</sup> Si trattava dei Piccoli fratelli e le Piccole sorelle di Gesù, delle suore di Nostra Signora di Sion, la comunità dell'Agnello e i benedettini.

<sup>67</sup> AOSG, «Ai vescovi Padri Sinodali del Sinodo 1983 sul tema: la Riconciliazione per una domanda di PERDONO al POPOLO GIUDAICO», Gerusalemme, 1983 (maiuscolo in originale). Per l'Opera San Giacomo il testo venne firmato da Alfred Delmée, Nahum Roesch, Yohanan Elihai, Gregor Pawlowski, Elisheva Hemker, Johanna Borg, cui si aggiunsero il gesuita p. Francesco Rossi de Gasperis e il benedettino dom Nicolas Egender.

<sup>68</sup> Per il testo dell'omelia e del rito cfr. *Anno santo 2000: la Chiesa domanda perdono*, «Il Regno documenti» 7 (2000), pp. 223-230.

che giunse a vedere oltre un milione di ebrei trasferirsi dall'ex Unione sovietica a Israele, tra i quali anche coniugi cristiani di famiglie miste.<sup>69</sup> Ad essi si aggiunsero (e continuano ad aggiungersi) decine di migliaia di lavoratori asiatici – in prevalenza originari dalle Filippine e dalla Thailandia – tra i quali una buona percentuale di cattolici. La necessità di dare una risposta pastorale a queste famiglie che parlano ebraico e rimangono culturalmente distanti dagli arabi cattolici che compongono la maggioranza dei fedeli del Patriarcato ha reso necessaria una revisione dell'Opera San Giacomo e del suo operato, non più orientato prevalentemente a ebrei convertiti ma a cattolici accomunati dalla lingua ebraica, pur diversi per origine. Dal 1990 essa è stata trasformata nel Vicariato patriarcale per i cattolici di lingua ebraica, guidata da un vica-

rio.<sup>70</sup> La fondazione del Vicariato ha rivestito vari significati, tra cui quello di rappresentare un fondamentale segno di un riconoscimento della rilevanza dei cattolici non arabi in Israele da parte del governo della diocesi latina, nonostante le perduranti distanze tra arabi cattolici e cattolici di origine ebraica legate al prolungarsi e anzi riaccendersi del conflitto israelo-palestinese con il fallimento del processo di pace di Oslo e lo scoppio della seconda Intifada.<sup>71</sup>

La storia dell'Opera San Giacomo si intreccia dunque con le mutazioni e le sfide di un presente che in Israele non smette di arricchirsi di nuove complessità, anche per quanto riguarda la cattolicità latina.

Maria Chiara Rioli  
Scuola Normale Superiore (Pisa)  
e-mail: mariachiara.rioli@gmail.com

## SUMMARY

On 1954 the Saint James Association was established within the Latin Patriarchate of Jerusalem with a specific commitment to pastoral work in and toward the Jewish world in Israel. This paper explores the unusual traits and features that characterized this group, clearly distinguishing it from a century tradition of Christian attitude directed to the conversion of Jews.

**KEYWORDS:** Conversions; Israel; Jewish-Christian relations; Jerusalem Church; Saint James Association.

<sup>69</sup> M. TOLTS, *Sources for the Demographic Study of the Jews in the Former Soviet Union*, «Studies in Contemporary Jewry» vol. 27 (2014), pp. 160-177.

<sup>70</sup> Il primo è stato il benedettino Jean-Baptiste Gourion (nominato vescovo titolare di Lod e ausiliare del patriarca latino nel 2003 da Giovanni Paolo II), cui sono succeduti il francescano Pierbattista Pizzaballa e il gesuita David Neuhaus.

<sup>71</sup> La seconda sollevazione palestinese iniziata nel 2000 significò anche la revisione delle posizioni politiche di alcuni membri che avevano attraversato più lungamente la storia dell'Opera San Giacomo. Il caso più celebre e discusso fu quello di Marcel Dubois che arrivò a sconfessare la sua adesione al sionismo. Cfr. M.-J. DUBOIS, *Nostalgie d'Israël. Entretiens avec Olivier-Thomas Venard*, Cerf, Paris 2006.

