



ICCJ Rome Conference 2015

The 50th Anniversary of *Nostra Aetate*:  
The Past, Present and Future of the Christian-Jewish Relationship

50° anniversario della Dichiarazione conciliare *Nostra Aetate*:  
passato, presente e futuro delle relazioni ebraico-cristiane

## SESSIONE PLENARIA

MERCOLEDI' 1° LUGLIO 2015 – AUDITORIUM

### L'Alleanza come una conversazione che continua nel futuro

**Edward Kessler**

Immaginate un contestatore, o anche un bambino vostro o mio, che chiede: «Come si fa a risolvere il problema che ha portato le persone ad uccidersi l'un l'altro in nome di Dio fin dalla nascita della civiltà umana? In fin dei conti, l'Ebraismo, il Cristianesimo e l'Islam tutti sostengono di essere la vera religione. Sono in conflitto. Pertanto non possono essere tutte vere. Al massimo, una sola lo è. Se il Cristianesimo è vero, l'Ebraismo è falso. Se l'Islam è vero, sia il Cristianesimo che l'Ebraismo sono falsi. Ne consegue che queste religioni devono per forza confliggere tra loro ogni volta che i loro fedeli prendono sul serio le loro dichiarazioni di verità.»

«Per parte mia, continua il mio contestatore, prendo questo come prova sufficiente che tutte e tre sono false. Infatti, come potrebbe il Dio di tutti gli uomini comandare ai suoi seguaci di negare la piena e pari umanità di quelli che Lo concepiscono in modo diverso? Preferirei piuttosto vivere con l'incertezza del dubbio che con la certezza della fede, perché è proprio quella certezza che porta gli uomini, convinti della loro giustizia, a commettere crimini indicibili».

Non sarete sorpresi di sapere che ho riflettuto profondamente su questo per molti anni. Mentre io posso essere convinto della verità del giudaismo, i cristiani (e i musulmani) credono con uguale fervore che la loro fede, non la mia, è vera. Come possiamo vivere in pace insieme, mentre allo stesso tempo onoriamo gli impegni delle nostre rispettive fedi?

Questo è il punto in cui, dal mio punto di vista ebraico, entra in gioco l'alleanza che Dio fece con Mosè e con i figli d'Israele. Quando la Bibbia rappresenta Dio che dice a Mosè: «*Anochi koret berit* lo faccio un'alleanza» (*Esodo 34,10*), la moralità diventa relazionale.

Mentre la Bibbia narra che Dio vede (ad esempio, dopo ogni giorno della creazione: «Dio vide che era cosa buona» (*Genesi 1*); nell'episodio del vitello d'oro, Dio disse a Mosè: «Io ho visto questo popolo ed essi sono un popolo di dura cervice» (*Esodo 32,9*), l'alleanza, tuttavia, non è visibile. Essa è detta, affermata, dichiarata, sentita, ascoltata, assentita. Appartiene a una cultura dell'orecchio, non dell'occhio.

Le parole possono essere utilizzate non solo per descrivere il mondo, ma anche per creare relazioni, fare promesse, assumere obblighi. Quando dico, seriamente e sinceramente: «Prometto di fare meglio ...» non sto solo descrivendo qualcosa, ma facendo qualcosa, cioè faccio una promessa. Quando uno sposo ebreo sotto il baldacchino nuziale, chiamato *kuppah*, dà alla sua sposa un anello e dice: «Ecco, tu sei promessa sposa a me da quest'anello secondo le leggi di Mosè e di Israele», non sta parlando di un matrimonio, ma di una creazione.

Allo stesso modo, le alleanze sono fatti istituzionali creati da ciò che John Searle chiama “enunciati performativi” che non risiedono nelle proprietà fisiche degli oggetti, ma nelle regole e nelle convenzioni a cui sono soggetti. Nel caso della Torah, quegli enunciati sono comando divino e consenso umano.

L'alleanza ci informa che cosa siamo chiamati a fare e che cosa dobbiamo astenerci dal fare. Il linguaggio dell'alleanza muta dalla descrizione alla prescrizione, da ciò che “è” a ciò che “dovrebbe” essere; da quello che gli esseri umani sono, a una dichiarazione etica su ciò che noi possiamo o non possiamo fare. Questo è il significato del dire di Dio a Mosè «*Anochi koret berit* lo faccio un patto». E' un movimento da cose viste a cose udite; dal visivo alla costruzione pratica di quello che potremmo chiamare una proto-grande società. Il mondo ebraico è definito da cose udite. Le nostre pratiche principali sono lo studio e la preghiera, la parola indirizzata dagli esseri umani a Dio, e la parola rivolta da Dio all'umanità.

Questo è in contrasto con un linguaggio saturo di metafore visive per la conoscenza. Noi parliamo d'intuizione, giudizio a posteriori, previsione; di un punto di vista, una prospettiva, una visione. Chiamiamo le persone percettive. Quando noi capiamo qualcosa, diciamo: «*I see, vedo*». Nel giudaismo, tuttavia, le metafore chiave sono tutte uditive. Nel Talmud, le frasi che si riferiscono alla conoscenza, alla comprensione, o alla tradizione, sono spesso varianti del verbo *shema*, che significa “ascoltare”. Il comando chiave biblico è «Ascolta, Israele ...» (*Deuteronomio* 6,4). E questo non è accidentale. Il Dio della Bibbia ebraica è invisibile. Tutte le rappresentazioni visive sono vietate, come idolatria. Anche la trama della narrazione biblica non è visiva. Non abbiamo idea a che cosa assomigliassero Abramo o Mosè. Vi è poca o nessuna descrizione dei paesaggi. La prosa biblica non coglie il gioco della luce sulle superfici. Invece concentra la nostra attenzione sul suono e sulla risonanza, sulle modulazioni e sulle allusioni della parola ascoltata. Dio si mostrò a Mosè e agli Israeliti non nell'immagine ma nella chiamata. Quando Elia percepì Dio, sentì solo un suono dolce e sommesso (1 Re 19,11-13).

Quando contemplo un dipinto o una scultura, osservo uno spettacolo sul palcoscenico, mi trovo in una dimensione diversa della realtà da ciò che osservo. Io sono un sé soggettivo, che osservo un mondo oggettivo. Io non faccio parte del paesaggio, o del gioco. Sono come Zeus che guarda verso il basso sulla scena umana dalla cima del Monte Olimpo, interessato, ma distaccato.

Al contrario, nella conversazione dell'alleanza, io sono coinvolto, parte dell'azione, vedo eventi che si succedono, in primo luogo da questa prospettiva, poi da quella, sentendo una molteplicità di voci e sforzandomi di discernere il significato, la trama, il senso, lo scopo, cercando di separare la musica dal rumore. La nostra Bibbia non è storia - ciò che è successo qualche volta di altro a qualcun altro - ma memoria, la storia del giudaismo, ma anche del cristianesimo, quello che è successo ai nostri antenati e di conseguenza, nella misura in cui si prosegue la loro storia, a noi. La Bibbia non parla di verità morali in astratto, ma di comandi, vale a dire, le verità rivolte a noi, chiedendo la nostra risposta.

A volte, i miei colleghi di Cambridge di mentalità filosofica e scientifica mi prendono in giro, dicendo che essi cercano di rispondere alle grandi domande: che cosa è la conoscenza? Che cos'è la verità? Che cosa è veramente lì? Mi dicono che una dichiarazione e il suo contrario, non possono essere entrambe vere. O c'è o non c'è una tabella in questa stanza. O Napoleone è o non è stato sconfitto da Wellington 200 anni fa. O l'universo ha avuto o non ha avuto un inizio nel tempo.

Questo funziona bene per i fatti e descrizioni. Non funziona affatto bene per quello che Viktor Frankl chiama “ricerca di senso dell’umanità”. Il significato non si deve cercare in fatti scientifici, ragione pura o descrizione fisica. Anche Richard Dawkins nota alla fine di *The Selfish Gene* (pubblicato per la prima volta nel 1976), che i fatti scientifici non implicano nulla riguardo a come dobbiamo o non dobbiamo agire «Noi, soli sulla terra, possiamo ribellarci alla tirannia dei replicatori egoisti».

Il significato si trova non nei sistemi, ma nei racconti; non in natura, ma nella narrazione - le storie che ci raccontiamo su chi siamo, da dove veniamo, qual è il nostro posto nell’universo, e che cosa, dunque, siamo chiamati a fare. È per questo che la Bibbia, l’esempio supremo di nostra ricerca di senso, è scritto sotto forma di narrazione. A differenza della filosofia, la narrazione celebra il concreto, non l’astratto; il particolare, non l’universale; il futuro aperto fatto dalla volontà umana, non il chiuso, futuro prevedibile della legge scientifica e dell’inevitabilità storica.

La narrazione non esiste nell’opposizione tra oggettivo e soggettivo, ma piuttosto nell’intersoggettivo. Appartiene, in altre parole, per lo stesso dominio degli enunciati performativi, dei fatti istituzionali, e delle alleanze. La verità narrativa non è come la verità scientifica o logica. Essa non obbedisce alla legge del terzo escluso. Essa non opera sull’o/o di verità e falsità. Le narrazioni, come Jonathan Sacks sottolinea regolarmente, contengono molteplici punti di vista. Sono aperte - sostanzialmente, non accidentalmente - a più di un’interpretazione, più di un livello d’interpretazione. Né la validità di una storia esclude l’altra. Le storie, incluse le narrazioni storiche, non si limitano a riflettere i fatti del mondo. Esse offrono interpretazioni del mondo. Esse cercano di dare un senso al di fuori dei dati grezzi degli eventi. Esse creano mondi, non li descrivono solamente.

Ciò che è vero per i testi è vero per le relazioni. Le relazioni hanno molte sfaccettature in un modo che non hanno i fatti fisici. Io o sono o non sono (soprattutto) di capelli neri, miope, e occhialuto. Ma io sono, allo stesso tempo, un figlio dei miei genitori, il padre dei miei figli, il marito di mia moglie. Ho colleghi, amici, vicini e correligionari. Sono un cittadino d’Inghilterra, del Regno Unito e d’Europa, ma appartengo anche a tutta l’umanità. Ciascuna di queste relazioni è nell’alleanza, nel senso che essa comporta obblighi reciproci. Tali obblighi possono entrare in conflitto. Dovrei accettare un invito a parlare a Roma o trascorrere il tempo con mia moglie e figli? Sono combattuto tra le mie responsabilità come leader nel dialogo interreligioso e i miei doveri di padre e marito. Ma non c’è una incompatibilità di principio tra questi vincoli di fedeltà. La verità di uno non implica la falsità degli altri.

I fatti oggettivi su una persona sono una cosa; le relazioni che fanno di ognuno di noi quello che siamo, sono un’altra. Qui non c’è o/o. Invece c’è una serie di narrazioni - quelle che raccontiamo su noi stessi o gli altri dicono di noi. Più narrazioni non si escludono l’un l’altra. Al contrario, esse aiutano a costruire un quadro composito. Fanno parte di ciò che ci rende umani, quindi differenti, unici, insostituibili. Questo è ciò che ha portato gli ebrei e più tardi, i musulmani, a dire che «una singola vita è come un universo».

Da qui la profonda differenza tra pensare che se la mia fede è vera e entra in conflitto con la tua, allora la tua è falsa. La fede come alleanza significa che se io e i miei compagni di fede abbiamo una relazione con Dio, ciò non implica che tu non l’abbia. Io ho le mie storie, i rituali, le memorie, le preghiere, le celebrazioni, le leggi e le consuetudini; tu hai le tue. Questo è ciò che fa me, io e te, tu. E’ ciò che differenzia le culture, i patrimoni, le civiltà. La verità di uno non implica la falsità dell’altro. Infatti le parole stesse “vero” e “falso” sembrano fuori luogo qui, come se stessimo

usando parole relative ad un dominio per descrivere i fenomeni appartenenti ad un altro. Il linguaggio dell'alleanza non parla di fatti bruti ma di quelli istituzionali; non di descrizioni fisiche ma di sistemi di significato, modalità di appartenenza, modi in cui gruppi si mettono in relazione all'universo, il loro Autore, e l'uno all'altro.

La fede nella Bibbia è una qualità morale, una condizione che genera fiducia, il presupposto essenziale di una relazione interpersonale e un comportamento cooperativo. La domanda scientifica è: «Che cosa posso sapere del mondo?». La domanda biblica è: «Come devo io agire e mi aspetto agiscano gli altri se vogliamo raggiungere insieme quello che nessuno di noi può fare da solo?». La prima genera narrazioni di rimozione. La verità non può coesistere con la menzogna. Se io sono convinto di possedere la verità mentre tu sei sprofondata nell'errore, posso cercare di convincerti, ma se tu rifiuti di essere persuaso, posso conquistarti o convertirti, importi il mio punto di vista con la forza in nome della verità. Questo modo di pensare porta alla mentalità dell'«Io ho ragione; tu hai torto; va' all'inferno!».

Un dialogo basato sull'alleanza, tuttavia, con il suo riconoscimento della molteplicità delle narrazioni, delle relazioni, delle interpretazioni, dei fatti istituzionali, delle culture e delle alleanze, è fondamentalmente contrario alla rimozione di narrazioni. Le rovescia offrendo contro-narrazioni al loro posto. Il messaggio di queste contro-narrazioni è che, nonostante le nostre differenze, ognuno di noi ha l'integrità e la dignità nella mente di Dio. Uno dei messaggi di Dio per noi è che dobbiamo imparare a vivere insieme, facendo spazio l'uno all'altro.

Ci viene ricordato - e questo è un punto di immensa importanza - che al di là delle verità che definiscono la situazione umana in quanto tale, tutte le ulteriori relazioni tra Dio e l'umanità sono nell'alleanza. Nessuno esclude altri. Dio può essere con noi, ma anche con quelli che non sono come noi; con gli amici ma anche con gli estranei. È per questo che la Torah ci parla di 36 circostanze distinte per amare lo straniero. Un dialogo di alleanza offre un significato e dà uno scopo, da cui derivano il concetto di libertà umana, la responsabilità e la dignità. Mentre la Grecia (e Cambridge) possono avere prodotto filosofi, Israele ha prodotto profeti. La Grecia ci ha dato la tragedia, Israele il suo opposto: la speranza.

Se tutto ciò è difficile, e lo è, si può dire in un altro modo. Mia moglie, Trisha, e io abbiamo tre figli. Noi li amiamo ugualmente e incondizionatamente. Essi sono molto diversi tra loro. Hanno differenti energie, abilità, interessi, temperamenti e bisogni emotivi. Se favorissimo uno a scapito degli altri, avremmo fallito come genitori. Ancora più avremmo fallito se, avendo amato il nostro primogenito, gli avessimo poi ritirato l'affetto per la nascita dei nostri figli successivi, trasferendolo ogni volta al più giovane. Tale comportamento li avrebbe danneggiati tutti profondamente, creando rivalità, insicurezze e un senso di rifiuto.

Se questo è vero per genitori umani, quanto più è vero di Dio. Posso davvero credere che Dio, dopo aver posto il suo amore su di loro e fatto un'alleanza con i figli d'Israele, li ha poi rifiutati, quando essi hanno continuato ad onorare quell'alleanza, scegliendo di non seguire la nuova fede, il cristianesimo? Posso credere che il Dio d'amore, amando i cristiani, abbia abbandonato poi gli ebrei? Posso dare un senso all'idea che, sei secoli dopo la nascita del cristianesimo e ventisei dopo il viaggio di Abramo, Dio ha rivelato che gli ebrei e i cristiani erano stati ingannati tutti insieme e che il loro destino religioso era diverso da quello che avevano creduto fosse? Posso benissimo capire che si è dimostrato che prima Tolomeo, poi Copernico, poi Newton - forse anche Einstein - avevano sbagliato nelle loro convinzioni scientifiche e che se la religione è come la scienza, è aperta a tali confutazioni.

Ma pensare la religione sul modello della scienza è pensare che Dio è un concetto, ma la Bibbia ci ricorda che Dio è un genitore. La storia di Mosè ci invita a riflettere non su un concetto, ma su una relazione; a impegnarci non in un esercizio teorico, ma in un incontro di partecipazione a due; più di tutto, la Bibbia ci raccomanda di contribuire alla storia dell'umanità, partecipando ad un dialogo di alleanza.

Dopo alcune mie riflessioni personali sull'alleanza come conversazione, vorrei esplorare, dal punto di vista teologico, come si applicano all'incontro ebraico-cristiano.

Ebbene, i cristiani potrebbero iniziare riflettendo (e cercando di capirne le ragioni) sull'ebraico "no" a Gesù. È vero che è stato un massiccio spostamento nella lettura cristiana del Nuovo Testamento, che (almeno per l'ultima generazione) si è riconosciuto e accolto che Gesù è nato, ha vissuto, è morto come ebreo; che i primi cristiani erano ebrei. Ma pochi riflettono sul fatto che sua madre era ebrea o che le aspre critiche dei farisei nei Vangeli hanno molto a che fare con la vicinanza e la rivalità tra le comunità in cui i testi furono scritti come con tutto ciò che è accaduto durante la vita di Gesù. Gli studenti del Nuovo Testamento possono imparare che Gesù era più vicino ai farisei che a qualsiasi altro gruppo ebraico nel I secolo e.v. ma quanti si dedicano a questo argomento tra loro? Spesso chiedo ai miei studenti: «Con chi ragionate e discutete di più?». Le loro risposte sono unanimi: «Ragioniamo e discutiamo con coloro ai quali siamo più vicini».

Il Nuovo Testamento testimonia dibattiti e discussioni che erano seri, vigorosi e spesso amari. Eppure, ciò che viene dimenticato è che le dispute erano soprattutto tra ebrei, su un ebreo o su questioni ebraiche (anche quando riguardavano Gentili convertiti). Il problema è amplificato quando i passi vengono letti come se fossero argomenti "cristiani" contro gli ebrei. Leggerli in questo modo significa fraintenderli e ignorare il contesto del ministero del Gesù terreno: il giudaismo palestinese del primo secolo.

Ci sono segni di un cambiamento nel pensiero cristiano, illustrati dalla Pontificia Commissione Biblica *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (2002), in cui si afferma che «l'attesa messianica ebraica non è vana». Questo insegna esplicitamente che agli ebrei, a fianco dei cristiani, è richiesto di mantenere viva l'attesa messianica. La differenza è che per i cristiani «Colui che deve venire avrà i tratti di quel Gesù che è già venuto ed è già presente e operante in mezzo a noi» (n. 21).

Essa si basa sul lavoro di un piccolo numero di studiosi cristiani come Jürgen Moltmann che vedono valore nel "no" ebraico. Per i cristiani, l'importanza del 'no' ebraico è che dovrebbero rinviare la questione di chi si rivelerà come Messia alla fine dei tempi, e imparare dagli ebrei che cosa significa vivere nel presente in un mondo non redento. Phil Cunningham suggerisce che i cristiani dovrebbero riflettere sulla possibilità che l'ebraico 'no' è in accordo con la volontà di Dio. Associando aspettative ebraiche della venuta del Messia, con la seconda venuta di Gesù. Sia gli ebrei che i cristiani condividono questa anticipazione e può -almeno in teoria- essere vista fin dal principio come giusta.

Allo stesso modo, Papa Francesco (riaffermando la visione di San Paolo) ha scritto che non solo «l'alleanza non è mai stata revocata» ma anche che «Dio continua ad operare tra il popolo dell'Antica Alleanza» (24 novembre 2014). E «Dio non ha mai dimenticato la sua fedeltà all'alleanza con Israele e che attraverso le prove terribili di questi ultimi secoli gli ebrei hanno

conservato la loro fede in Dio. E di questo, noi, la Chiesa e l'intera famiglia umana non saremo mai sufficientemente grati a loro» (11 settembre 2013).

Dal punto di vista ebraico, un dialogo basato sull'alleanza potrebbe risolvere l'apparente contraddizione che ebrei e cristiani sostengono di essere il vero Israele in modo esclusivo.

Questo perché un'alleanza non è, come viene talvolta erroneamente presupposto, un contratto o una transazione, ma è un accordo basato su una relazione. Alcuni esegeti sostengono la tesi secondo cui è meglio tradurre *berit* con "obbligo", perché esprime il potere sovrano di Dio, che impone la sua volontà al suo popolo Israele: Dio promette in un solenne giuramento di adempiere la sua parola al suo popolo Israele, che è tenuto a rispondere con la fedeltà e l'obbedienza. Spiega Jonathan Sacks:

In un'alleanza, due o più individui, ciascuno nel rispetto della dignità e dell'integrità dell'altro, si uniscono in un legame di amore e fiducia, per condividere i propri interessi, a volte anche per condividere le loro vite, impegnando la nostra fedeltà l'uno con l'altro, per fare insieme quello che nessuno di noi può fare da solo. [...] Un contratto è fondato su interessi, ma un'alleanza è fondata su una identità. Ed è per questo che i contratti arrecano vantaggi, ma le alleanze trasformano.

Dal punto di vista ebraico, tutte le relazioni tra Dio e l'umanità sono fondate sull'alleanza. Nessuno esclude gli altri. Dio può essere con noi, ma anche con quelli che non sono come noi; con gli amici ma anche con gli stranieri. È per questo che la Torah comanda (in 36 circostanze diverse) di amare lo straniero.

Il filosofo ebreo Franz Rosenzweig sostiene che ebrei e cristiani partecipano alla rivelazione di Dio, ed entrambi sono, in modi diversi, destinati da Dio. Solo per Dio la verità è una; la verità terrena rimane divisa. In altre parole, le altre religioni, soprattutto il cristianesimo (e Islam), hanno le loro alleanze con Dio e sono chiamate a celebrare la loro dignità e specificità.

Chiamo questo "pluralismo ebraico dell'alleanza". Esso inizia con l'Alleanza con Noè: «Ai figli di Noè [cioè, i popoli diversi da Israele] sono stati dati sette comandamenti: Leggi cioè "di istituire tribunali di giustizia e divieti di idolatria, blasfemia, immoralità sessuale, spargimento di sangue, furto, e [mangiare] un membro da un animale vivente». Queste leggi sono un tentativo di formulare norme morali per il mondo senza una richiesta concomitante per la conversione al giudaismo. Come tali, esse riconoscono il diritto dei popoli alla propria formulazione di fede, alla sola condizione che uno standard minimo sia soddisfatto. Come disse Rabbi Johanan di Tiberiade: «Chi nega l'idolatria è chiamato ebreo». Di conseguenza, il rifiuto dell'idolatria, piuttosto che qualsiasi definizione dottrinale di Dio, è la chiave.

Un pluralista ebreo dell'alleanza può anche ricorrere al concetto di Gentili giusti, riferendosi al rabbino Joshua ben Hananya che propose l'opinione, più tardi generalmente accettata, che «i giusti di tutte le nazioni hanno una parte nel mondo a venire» anche se non si sono convertiti al giudaismo. L'ebraismo non ha un equivalente dell'*extra ecclesiam nulla salus* (non c'è salvezza al di fuori della Chiesa) di Agostino.

Infine, brevemente, si può fare riferimento ai principi di *tikkun olam* (stabilire il mondo nel modo giusto), *darchei shalom* (le vie della pace), e *kiddush Ha-Shem* (santificare il nome di Dio, cioè, comportarsi in un modo che porta credito a Dio), ognuno dei quali può essere portato a guidare la relazione ebraica verso il cristianesimo.

Ciò che questi approcci condividono è un'affermazione dell'alleanza di Dio non solo con il popolo ebraico, ma anche con i cristiani (e con altre comunità di fede), che sono fedeli, in particolare nella loro relazione di alleanza.

In conclusione, suggerisco che per i cristiani, un dialogo basato sull'alleanza aiuterà la costruzione di una nuova e positiva teologia della Chiesa e del popolo ebraico, un'impresa formidabile, perché, come Johann-Baptist Metz ha sostenuto, la riformulazione della relazione della Chiesa con il popolo ebraico è una revisione fondamentale della teologia cristiana. La scommessa in gioco è se il cristianesimo possa differenziarsi dal giudaismo senza affermare se stesso o come opposto al giudaismo o semplicemente come sostituzione del giudaismo. L'espressione "alleanza non revocata" è il punto di partenza, non il punto di arrivo, di una rinnovata teologia cristiana del giudaismo.

Per quanto riguarda gli ebrei, "il pluralismo dell'alleanza" crea lo spazio teologico per riconoscere il cristianesimo e stabilire una relazione basata non su una mancanza di ostilità, ma su valori comuni; non su una mancanza di sospetto, ma sulla creazione di fiducia; una relazione basata non su esclusività e superiorità, ma su una missione condivisa, solidarietà critica e reciproco riconoscimento. Un'accettazione ebraica di un'alleanza irrevocabile per il cristianesimo creerà lo spazio teologico per i cristiani per conservare la propria relazione speciale con Dio e per vedere la loro riflessione come in uno specchio ebraico, che serve ad approfondire la fede cristiana in Cristo e il rispetto cristiano per i loro fratelli maggiori.

(traduzione della relazione di Kessler a cura di Maria Brutti)