

Studi biblici
fondati da Giuseppe Scarpato

138

Dello stesso autore nelle edizioni Paideia:
Predicava nelle loro sinagoghe

Pinchas Lapide

Il discorso della montagna

Utopia
o programma?

Paideia Editrice

Titolo originale dell'opera:
Pinchas Lapide
Die Bergpredigt – Utopie oder Programm?
Traduzione italiana di Paola Florioli
© Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz ^s1992
© Paideia Editrice, Brescia 2003
© Claudiana srl, Torino 2024 ISBN 978.88.394.0997.3

Capitolo 1

Il discorso della montagna

«Il messaggio di Gesù come lo intendo io è racchiuso nel discorso della montagna... È stato grazie a questo discorso che mi sono affezionato a Gesù».¹

Vi sono ebrei che potrebbero ripetere con sincerità sia quest'affermazione del mahatma Gandhi sia la critica che il grande personaggio esprime subito dopo: «In Occidente questo messaggio fondamentale ha subito varie deformazioni... Molto di ciò che viene considerato cristianesimo è una negazione del discorso della montagna».²

Karl Marx pone quest'interrogativo ai cristiani del suo tempo: «Ogni attimo della vostra vita pratica non smentisce forse la vostra teoria?... Porgete forse la guancia destra a chi vi schiaffeggia la sinistra, non intentate forse un processo per diffamazione? Eppure, il vangelo lo vieta».³

Di fatto, la storia degli effetti del discorso della montagna può ben essere definita il tentativo di addomesticare qualcosa di scandaloso, severo e aspro, rendendolo innocuo. Scrive Günther Bornkamm: «La cristianità ha saputo deviare in modo magistrale la direzione d'urto del discorso della montagna anche grazie alla sua teologia, mutandone la traiettoria e non perdendo per questo la propria pace».

Anche nell'odierno dibattito per la pace il discorso della montagna viene sbandierato in faccia all'avversario senza darsi la pena di verificare che cosa vi sia effettivamente scritto.

E comunque anche gli esperti sono spesso giunti a con-

¹ Pocket Gandhi Series 6, Bombay 1963, frontespizio.

² *Op. cit.*, 44.

³ *Gesamtausgabe* 1, 246.

clusioni sconcertanti. Martin Lutero, per esempio, non esitò ad affermare che il discorso della montagna non deve entrare in municipio perché con esso «non è possibile governare», mentre durante il Kirchentag di Amburgo il cancelliere Helmut Schmidt negò che «dal discorso della montagna si possano desumere comportamenti politici immediati». Anche Bismarck sostenne che «con il discorso della montagna non è possibile governare uno stato». Certo pensava che senza quella coscienza che Hitler definì «un'invenzione ebraica» era possibile perseguire con maggior tranquillità una politica di grande potenza. C'è da dubitare che oggi si possa ancora andare avanti *senza* discorso della montagna: certo è che *contro* non è più possibile.

Karl Barth, il noto teologo svizzero, riteneva addirittura che sia tuttora impossibile «trarre da queste indicazioni (del discorso della montagna)» un'immagine di vita cristiana, per poi parlare della «pura follia di chi interpreta gli imperativi del discorso della montagna come se dovessimo sforzarci di tradurre in realtà queste metafore».¹

Di parere opposto era il suo connazionale Leonhard Ragaz, che nel 1945, interpretando il discorso della montagna, esordì con queste parole: «Il discorso della montagna rispunterà fuori. E con sempre maggior forza e impeto».

Oggi questa profezia del socialista svizzero comincia ad avverarsi, affiancata dalle otto principali interpretazioni errate del discorso della montagna, che continuano imperterrite ad accompagnarlo.

OTTO INTERPRETAZIONI ERRATE

La prima può essere definita concezione perfezionista. Nel discorso della montagna essa vede un elenco di supercomandamenti che affermano chiaro e tondo: per di-

¹ *Kirchliche Dogmatik* II 2, 769 ss.

ventare santo devi fare tutto questo. Non vi sono altre scorciatoie per giungere alla santità. Messa in questi termini, ci troveremmo di fronte a un legalismo esagerato che Paolo e Lutero bandirebbero come volgare eresia. Non solo, si tratterebbe addirittura di un esempio classico di quella famigerata «giustizia per le opere» che conferisce la salvezza in base alle azioni e vuole costruirsi la propria scala per il cielo. Secondo tale concezione, il discorso della montagna viene inteso come *Mosissimus Mose*, ossia, come afferma una massima di Lutero, come quintessenza del legalismo più rigido.

La seconda è la teoria della inattuabilità. Essa parte dal presupposto che in realtà tutte le richieste del discorso della montagna sono sovrumane e hanno unicamente lo scopo di inculcare all'essere umano la propria inadeguatezza.

Secondo tale concezione il discorso della montagna viene imposto all'uomo per farlo inciampare. Così, persuaso del proprio bisogno di redenzione e con l'animo contrito, egli si apre all'ascolto del vangelo del perdono misericordioso di Dio.

Per dirla con Gerhard Kittel, «il senso del discorso della montagna è quello di abbattere. Esso può solo spezzare. Alla fin fine ha quest'unico significato: quello di mostrare e mettere a nudo la grande difficoltà dell'umanità empirica». In altre parole: questo è tutto ciò che dovresti fare, misero ometto, ma non ne sei capace, e lo sai benissimo. E dunque hai bisogno dell'amore misericordioso di Dio per ogni azione che intraprendi.

La terza teoria, che parla della cosiddetta «etica interinale», è dettata da un certo timore di «non fare in tempo». Nel discorso della montagna essa scorge un appello a impegnarsi al massimo prima che la catastrofe imminente del giudizio universale diventi realtà: fa' un ultimo sforzo, povero diavolo, un ultimo sforzo prima che sia troppo tardi! Questo sarebbe il messaggio da leggere

tra le righe, dato che il tempo concesso da Dio potrebbe scadere anche domani. Ma poiché Gesù – come ormai riconoscono anche teologi di fama – si è sbagliato clamorosamente parlando della scomparsa imminente di questo mondo e della prossima venuta del «regno dei cieli» come di un nuovo inizio completamente diverso, quest'interpretazione apocalittica rischia di defraudare il discorso della montagna di tutta la sua carica attuale.

La quarta interpretazione mette a confronto gli imperativi del discorso della montagna con la fredda Realpolitik degli ultimi 4000 anni di storia universale, giungendo – con un udibile sospiro di sollievo – alla conclusione che esso nasce da un'esaltazione morale che può essere tranquillamente definita utopia. *Utopia* nel senso stretto della parola: un «non luogo» che non appartiene a questo mondo, che non trova spazio sulla terra e dunque è del tutto irrilevante per la politica.

Una quinta interpretazione asserisce che il discorso della montagna vale solamente per la cerchia ristretta dei discepoli di Gesù, e che sollecita soltanto coloro che egli ha prescelto nel suo seguito. In questo modo, tra il mondo odierno e la Galilea di allora si tira una cortina di provvidenziale distacco, che consente alla difesa «mondana» di strappare al testo il suo pungiglione critico, liquidando come discorsi metaforici un po' naïfs le richieste del discorso della montagna.

Un sesto tentativo di comprensione si basa su un certo romanticismo della radicalità, intenzionato a superare la complessità della vita grazie a poche esigenze, semplici ma grandiose. Così il discorso della montagna viene elevato a manuale atemporale, universalmente valido, di quell'etica per l'umanità che tutto pretende ma in fondo non impegna a nulla.

Una settima interpretazione vi vede la guida per riuscire ad adottare nella sfera privata il giusto atteggiamento in grado di aiutare il singolo individuo a instaurare

un corretto rapporto con Dio. Da questa prospettiva il discorso della montagna rivelerebbe una sorta di superetica particolarmente sottile, mirante a un perfezionamento puramente personale ed egoistico che fa della componente sociale uno strumento di redenzione individualistica.

La sobria lettura dello storico – conscio della situazione storica in cui si trovava un piccolo stato giudaico oppresso, schiacciato tra la brutalità dei romani e la violenza degli zeloti e spinto fin sull'orlo del declino – sa trarre dal discorso della montagna un programma prettamente pratico, ossia la tattica pacifica, improntata all'astuzia del serpente e alla mitezza della colomba, di uno stratega filosofo che rigetta tanto la guerra senza speranza contro la superiorità romana quanto la vile diserzione, per liberare il suo popolo dal giogo dei romani grazie alla resistenza nonviolenta.

Pregate senza spreco di parole! Così è detto prima del Padrenostro. Ciò può anche significare: rimandate le litanie al tempo di pace, perché nell'emergenza Dio esaudisce anche il semplice sospiro emesso con fervore.

Se qualcuno ti costringe a percorrere un miglio con lui, tu fanne due con lui! Qui il riferimento è alle corvées imposte dai romani, che solo se accettate docilmente avrebbero indotto il brutale tiranno alla tolleranza.

Non indurci in tentazione! Questo potrebbe alludere alla tentazione quotidiana di ricorrere alle armi per sfidare in guerra gli arroganti romani.

L'assolutizzazione dell'amore per il prossimo, l'allontanamento di ogni motivo di contesa interno al giudaismo, la remissività nei confronti del persecutore, una solidarietà indispensabile... tutto potrebbe rientrare in misure d'emergenza irrinunciabili, le uniche in grado di temprare lo spirito di resistenza nazionale di fronte a un'oppressione lunga e sanguinosa.

Tutte queste interpretazioni mi paiono lacunose o er-

rate, perché non tengono conto dei due tratti fondamentali della predicazione gesuanica che, come un doppio filo, percorrono tutto il suo patrimonio di fede: Gesù prende Dio assolutamente sul serio, e questo atteggiamento lo induce a scartare in partenza ogni mezza misura e ogni compromesso; inoltre è un realista, un profondo conoscitore dell'essere umano, che pur perseguendo una teopolitica radicale si serve di metodi pragmatici e attuabili, che non chiedono troppo agli uomini di buona volontà chiamati a essere collaboratori di Dio.

Perciò Gesù mira al tutto e raggiunge quella vetta solitaria che sembra assolutamente irraggiungibile. Questo è vero; tuttavia puntare all'irraggiungibile è forse la caratteristica più umana della nostra specie. Ed è sicuramente la quintessenza dell'ebraismo. Infatti questo piccolo popolo di inguaribili ottimisti, cui appartiene anche l'autore del discorso della montagna, dall'esperienza dolorosa dell'eterna spaccatura tra ideale e realtà si è spesso fatto trascinare in avventure spirituali che hanno consentito a certe utopie di metter radici in questo mondo.

Tutto il progresso dell'umanità non è forse una lunga serie di utopie realizzate? Certo le delusioni e gli insuccessi non sono mancati; tuttavia, malgrado i fallimenti, la speranza attiva – lo stimolo insaziabile di fare del sogno di ieri la realtà di domani – resta pur sempre il più ebraico degli impulsi. Gli ebrei reputano falso realismo quello che accetta come definitive e immutabili tutte le condizioni. Al contrario, il vero realismo è l'impazienza assetata di salvezza che spira dal discorso della montagna, sorella di quella «fretta ebraica» che si rifiuta fermamente di approvare l'oggi o di canonizzare un qualsiasi status quo. La bruciante consapevolezza dell'ineguaglianza di ogni opera umana lancia qui un appello per rendere migliore il mondo, per il superamento di sé e per la conquista del futuro promesso, che è e resta il fine ultimo di tutta la Bibbia.

IL GIUDEO GESÙ

Per me Gesù non è tanto il fondatore del cristianesimo quanto il fautore di un'esistenza cristiana che nel discorso della montagna ha il suo grande manifesto; un'esistenza cristiana che in fondo è pari a un'esistenza ebraica di fede, anche perché purtroppo entrambe non hanno trovato che pochissimi imitatori.

Ecco dunque in Israele un uomo alzarsi in piena notte per fare della visione profetica l'ordine del giorno dell'indomani, uno cui le direttive del monte Sinai non bastano più perché vuole riscoprire l'intento originario di Dio. Nonostante la guerra e la tirannia, egli per fede osa portare fino alle estreme conseguenze il comandamento biblico dell'amore per il prossimo, imprimendo nell'anima di tutti l'immagine indelebile e ideale di un'umanità possibile, un'immagine che non consente più a nessuno di accontentarsi di un uomo debole e mediocre, di uno che è esattamente come noi ma non deve esserlo.

È un ideale realizzabile, un'utopia realistica che non deve rimanere sulla carta se l'ebreo credente trova il coraggio di superare se stesso, di andare oltre se stesso per diventare più grande e più umano, nell'instancabile imitazione di Dio che nell'ebraismo è considerata il più santo dei comandamenti. In questa grande spinta messianica verso l'incarnazione voluta da Dio di tutti i figli di Adamo e verso l'umanizzazione di questa terra, nell'imperitura potenza della speranza che dalla fiducia «dall'alto» attinge il coraggio per andare «avanti», Gesù di Nazaret è stato «l'ebreo centrale», come lo definisce Martin Buber, colui che ci invita tutti a imitarlo.

«Chi incontra Gesù Cristo incontra l'ebraismo». Così esordisce la dichiarazione del 28 aprile 1980 dei vescovi cattolici della Repubblica Federale Tedesca, «Il rapporto della chiesa con l'ebraismo», affermazione che anche il papa ha fatto propria durante la sua visita a Magonza.

Ciò che traspare inequivocabilmente da queste parole è che l'appartenenza di Gesù al popolo d'Israele non si limita a quella strettamente biologica, ma emerge in particolare nel suo mondo spirituale e nel suo patrimonio di fede.

Questa circostanza ha come conseguenza ineluttabile che tutto ciò che Gesù ha detto, fatto, compiuto o trascurato appare nel suo significato più pieno solamente se si è in grado di coglierlo partendo dal suo essere profondamente ebreo.

A ciò si accompagna una seconda convinzione, che proviene da Martin Lutero. Nei *Discorsi a tavola*¹ leggiamo: «La lingua ebraica è la migliore, la più ricca di parole; essa è pura e non va a mendicare, ha un suo colorito, tanto che nessuno è in grado di imitarla... Se fossi più giovane mi piacerebbe studiare questa lingua, perché senza di essa è assolutamente impossibile comprendere rettamente la Scrittura. Il Nuovo Testamento, infatti, sebbene sia scritto in greco, è pieno di ebraismi e di modi di dire ebraici. Perciò è stato detto con ragione che gli ebrei bevono dalla sorgente originaria, mentre i greci bevono dai rigagnoli che dalla sorgente si dipartono; i latini, infine, bevono dalle pozzanghere».

L'essere giudeo di Gesù e l'ebraicità di fondo della sua lieta novella siano il duplice criterio che ci consenta di scoprire, sotto il greco di traduzione dell'evangelista, quanto più possibile il significato originario del capolavoro dell'etica di Gesù.

L'INSEGNAMENTO DEL DISCORSO DELLA MONTAGNA

E qui già mi arresto. Il discorso della montagna ci presenta l'etica di Gesù in persona oppure, in misura più o meno grande, è creazione letteraria dell'evangelista?

¹ WA I, 524 s.

In quale misura in queste cinque pagine è possibile ritrovare il patrimonio di fede gesuanico? E quali sono le parti che provengono non dalle labbra del Nazareno ma dalla penna di Matteo? O ancora, qui la comunità originaria dei credenti ha forse sviluppato e ulteriormente elaborato il pensiero del maestro? Matteo ha guardato al discorso della pianura di Luca – o viceversa?

L'evangelista ha attinto alla «fonte dei logia», ha cercato di conciliare tradizioni contraddittorie, o addirittura ha lasciato libero corso alla propria fantasia? Un ultimo interrogativo, non per questo meno importante: nel corso della traduzione greca che cosa è stato modificato, frainteso, aggiunto o tralasciato?

Domande su domande, alle quali la ricerca neotestamentaria non sa dare che risposte parziali e approssimative. Nel tentativo di ricostruire la *ipsissima vox*, sono di grande aiuto le peculiarità dello stile oratorio di Gesù: iperboli, paradossi, espressioni riprese da una quotidianità pulsante, figure linguistiche che catturano l'attenzione, ma soprattutto passaggi che una volta ritradotti nell'aramaico della Galilea (o l'ebraico del primo secolo) producono giochi di parole orecchiabili o cantilene costruite su un ritmo preciso.

Di sicuro non sapremo mai con sicurezza in quale misura qui Gesù ci parli direttamente. Una cosa però è certa: la struttura unitaria di questo discorso, la forza della fede che da esso si irradia e lo spirito di assenso verso il mondo che qui ci soffia incontro, tutto ciò rafforza l'impressione che l'umanità in origine abbia ricevuto il dono di una fiaccola che, malgrado ogni successiva redazione, anche dopo duemila anni non ha perso praticamente nulla della sua forza dirompente.

«Nel Nuovo Testamento, ciò che è buono non è nuovo; ciò che è nuovo non è buono». Così si diceva negli ambienti ebraici di inizio secolo che per la prima volta si confrontavano con i vangeli su basi scientifiche. Julius

Wellhausen, il noto biblista, andò addirittura oltre affermando: «Tutto ciò che troviamo nel discorso della montagna può essere ritrovato nel Talmud, e anche di più!».

L'esempio lampante che avvalora tale convinzione è stato fornito dal pastore Paul Billerbeck che, nell'opera monumentale in cinque volumi *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, per le cinque pagine del discorso della montagna è riuscito a mettere insieme nientemeno che 309 pagine di analogie e paralleli rabbinici. Tuttavia non era certo necessaria questa peraltro lodevolissima compilazione per provare che è possibile comporre un discorso della montagna giudaico che suoni come libera versione di *Matteo* 5-7, pur senza impiegare neppure una parola di quelle usate da Gesù.

Nondimeno ciò è fattibile solo perché possediamo il discorso della montagna gesuanico. Che la malta, il cemento e tutti i mattoni provengano da cave giudaiche non sminuisce affatto la grandezza dell'architetto, che partendo da queste materie prime ha progettato e costruito un edificio tutto suo, una dottrina completa.

In fondo, anche Beethoven non ha inventato nessuna nota nuova per comporre la nona sinfonia, che è il suo capolavoro immortale.

Capitolo 2

Preambolo

Affrontiamo ora le affermazioni principali del testo, lette con gli occhi di un ebreo, attraverso lenti ebraiche.

LA MONTAGNA

«Quando vide le folle salì sulla montagna e, messosi a sedere, gli si avvicinarono i suoi discepoli. Ed egli aprì la bocca e li ammaestrò, dicendo...» (*Mt.* 5,1-2).

Il greco stentato che tenta di imitare la costruzione e la struttura delle frasi del testo ebraico attesta che già con l'introduzione ci troviamo su un terreno linguistico semitico. Da queste due frasi di cornice è dunque lecito desumere già i tratti fondamentali di un programma teologico.

Nella Bibbia ebraica compare tutta una serie di montagne, come il monte Sion a Gerusalemme, l'Hermon a settentrione, il Tabor, il Carmelo e il Gelboe; ma quando un ebreo sente parlare *della* montagna, senza che ne sia specificato il nome, allora non vi è dubbio che si tratti del monte Sinai, quello delle tavole della legge.

Non a caso nei vangeli Gesù viene paragonato diciotto volte a Mosè, a cominciare dall'alone di leggenda che circonda la nascita di entrambi, dalla strage degli innocenti a Betlemme che riecheggia l'uccisione da parte del faraone di tutti i bimbi maschi degli ebrei, alla fuga in Egitto, l'esodo dal paese del Nilo, i quaranta giorni (anni) di tentazioni nel deserto fino al monte della trasfigurazione, dove Mosè appare a Gesù. Ovunque emergono questi e altri paralleli storicosalvifici.

Entrambi salgono *sul* monte per diffondere dalle sue falde la dottrina data da Dio. Ma poiché Gesù lascia indietro le folle – proprio come Mosè, al quale venne ordinato di «non far salire il popolo con lui» (*Es.* 24,2) – bisogna chiedersi chi siano i destinatari del discorso. Stando al testo, si tratta dei discepoli che «gli si accostano», verbo al quale Matteo ricorre di frequente per sottolineare la loro vicinanza a Gesù.

Le «folle» in realtà servono semplicemente per creare uno sfondo vivente: all'inizio del discorso non sono che tacite comparse (*Mt.* 5,1), alla fine ascoltatori stupiti e «turbati» (*Mt.* 7,28). Come in precedenza ai piedi del Sinai, anche qui esse sono presenti in modo simbolico per rappresentare almeno allusivamente Israele.

Infine, che si trattasse di un uditorio ristretto e selezionato è confermato anche dal fatto che Gesù si mette a sedere prima di «aprire la bocca», come qui è detto in buon ebraico (cf. *Sal.* 81,11).

L'INSEGNAMENTO DELLA MONTAGNA

Trattandosi di un rabbi – e i vangeli gli attribuiscono tale titolo non meno di quattordici volte – ciò fa pensare inequivocabilmente a un ammaestramento, che secondo le regole dettate dalle grandi scuole della torà dev'essere sempre impartito stando seduti. Così ad esempio gli scribi e i farisei «siedono sulla sedia di Mosè» (*Mt.* 23,2), e Gesù stesso «stava seduto ogni giorno nel tempio e insegnava» (*Mt.* 26,55). Anche il termine «cattedra» (dal gr. *kathedra*, sedia) nel significato letterale indica il «sedile» di colui che insegna.

Chi teneva un discorso in parabole o leggeva dalla Bibbia, invece, restava in piedi, come ad esempio nella sinagoga di Nazaret, come sta scritto: «Ed egli si levò in piedi a leggere» (*Lc.* 4,16). È importante anche la distinzione per cui, secondo la prassi rabbinica, l'insegnamen-

to viene impartito solo a una cerchia ristretta di discepoli iniziati, mentre i grandi discorsi sono rivolti ai «molti», come spesso si trova scritto, ma perlopiù in forma di parabole, affinché risultino comprensibili anche a contadini e pastori.

Qui dunque siamo piuttosto di fronte a un *insegnamento della montagna*, non a un discorso, come si può vedere anche dalla frase conclusiva: «Essi erano stupiti per il suo *insegnamento*; egli infatti *insegnava* loro come uno che ha autorità» (Mt. 7,28 s.).

La folla può anche essere rimasta in ascolto sullo sfondo, ma il pubblico diretto cui tutto il discorso si rivolgeva era costituito dal gruppo dei dodici, destinato a essere il «lievito» che avrebbe intriso e fatto fermentare la pasta, ossia il popolo. Questo fornisce un indizio importante sulla pedagogia di Gesù e sul modo in cui egli pensava di far valere il suo movimento penitenziale, il quale avrebbe dovuto affrettare la venuta del regno dei cieli.

A tutti coloro che vogliono rinfacciare a Gesù il suo «particolarismo giudaico», il rabbino Leo Baeck risponde: «Testimonia la forza del discorso di Gesù e non una visuale meschina il fatto che egli vuole rivolgere la sua parola soltanto a Israele e indica ai discepoli solo questa via. Ma è bene che questa esortazione non ricorra nell'Antico Testamento e tanto meno nel Talmud, perché altrimenti essa avrebbe trovato poca grazia davanti ai severi padroni evangelici della ricerca vetero e neotestamentaria, e sarebbe stata annoverata senza pietà tra le manifestazioni della religione meschina del popolo ebraico. I profeti parlano *del mondo* e della sua salvezza, ma parlano *a Israele*».¹

In fondo, sembra che nel suo insegnamento della montagna Gesù abbia in mente un pubblico suddiviso in tre cerchi concentrici: anzitutto egli vincola l'*ethos* della signoria di Dio alla comunità dei suoi discepoli, il «picco-

¹ *Das Wesen des Judentums* 1, 73 (tr. it. *L'essenza dell'ebraismo*, 62 s.).

lo gregge» (Lc. 12,32) che però resta aperto a tutto il resto d'Israele; Gesù, infatti, è intenzionato a radunare tutto quanto il popolo, comprese le sue «pecore smarrite»; alla fine ne farà la «luce delle nazioni, affinché tu sia la mia salvezza fino alle estremità della terra» (Is. 49,6).

UNA NUOVA DOTTRINA?

L'interrogativo che ora si *deve* porre ogni lettore ebreo – al quale Matteo (o il suo predecessore) originariamente aveva destinato il suo vangelo – è questo: vi è qui l'annuncio di una nuova dottrina che si pone in contrasto, se non addirittura in sostituzione, della torà del Sinai? Per soffocare sul nascere questo sospetto, Gesù esordisce ribadendo con forza la validità eterna di tutti i comandamenti sinaitici.

Egli non si accontenta, tuttavia, di una dichiarazione di principio: in una triplice formulazione non solo sottolinea la propria fedeltà alla torà, ma cerca anche di confutare eventuali accuse di voler annullare il senso originario della Scrittura con la sua audace interpretazione della Bibbia. Afferma infatti: «Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti. Non sono venuto per abolire, ma per dare compimento. Perché in verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà neppure uno iota o un segno dalla legge, senza che tutto sia compiuto. Chi dunque annullerà uno solo di questi minimi comandamenti, insegnando agli uomini a fare altrettanto, sarà considerato minimo nel regno dei cieli; ma chi li praticherà e li insegnerà, sarà considerato grande nel regno dei cieli» (Mt. 5,17-19).

In tutta la letteratura rabbinica non trovo professione più esplicita e appassionata della fede nell'insegnamento di Dio e nella sacra Scrittura d'Israele di questa introduzione al discorso della montagna.

Qui Gesù è ancora più radicale di rabbi Hijja bar Ab-

ba e di rabbi Johanan, entrambi disposti a «rinunciare a una lettera della torà purché il nome di Dio sia pubblicamente santificato (e non profanato)» (*Jebamot* 79a).

Con ciò si chiarisce anche che Matteo non intendeva affatto presentare il suo maestro come un nuovo legislatore, bensì come interprete legittimo della volontà di Dio racchiusa nella torà. In Matteo, dunque, Gesù non è un anti Mosè, ma piuttosto il continuatore di colui che già a suo tempo aveva iniziato a spiegare l'insegnamento del Sinai: «Mosè cominciò a spiegare la torà» (*Deut.* 1,5). Il «popolo del libro», che ha acclamato come interpreti della Scrittura persino i suoi più grandi sovrani, deve attendersi anche nel messia un maestro della torà. Ebbene, già ai tempi di Gesù quest'attesa era tale che si parlava di una «torà del messia», che tuttavia non sarebbe stata tanto una novella torà quanto una nuova interpretazione dell'insegnamento eterno del Sinai. Essa avrebbe rivelato tutta la ricchezza dei tesori spirituali di questo insegnamento e ne avrebbe svelato l'intento di fondo, risolvendo tutti gli enigmi celati in esso.

Anche Gesù non ha annullato la torà né l'ha usata per scopi diversi da quelli previsti. Al contrario, l'ha confermata e rafforzata. Con la spiegazione del suo *ethos* originario egli ne raccomanda il massimo adempimento, e in questo modo, come tanti altri rabbi, propone la propria interpretazione, a partire dalla radicale esigenza di amore che costituisce il cuore dell'etica gesuanica.

Ma il termine «radicale» deriva da *radix*, ossia origine, stirpe o radice, poiché è a queste radici della torà che egli vuole assolutamente giungere, quelle che per lui sono la chiave della signoria di Dio. Non solo per lui.

Rabbi Simlai usava dire: «Vuoi sapere che tutte le vie di Dio sono amore? All'inizio della torà ha adornato una sposa (*Gen.* 2,22), alla fine ha sepolto un morto (*Deut.* 34,6) e in mezzo ha fatto visita a un malato (*Gen.* 18,1)» (*Tanḥuma Wajiera* 1). Rabbi Aqiba diceva: «Ama il pros-

simo tuo come te stesso (*Lev.* 19,18)! Questa è la grande regola principale della torà!» (*Sifra Lev.* 19,18).

Rabbi Gesù ha fuso i due precetti – amore per Dio e amore per il prossimo – facendone un unico grande comandamento (*Mc.* 12,28-34), nel quale vedeva la somma e la misura della volontà di Dio che anima tutta la torà.

Questo dato di fatto era già stato riconosciuto da Martin Lutero: «La legge in sé è così ricca e perfetta che non è lecito aggiungerci nulla... Perciò nessuno, neppure Cristo, è in grado di migliorare la legge».¹ «Cristo dunque non annulla la legge ma la spiega».²

Anche Calvino è restio a vedere Gesù come rivelatore di una nuova legge; non ritiene che sia «un secondo Mosè» e non reputa affatto che il suo operato sia «una legge perfezionata».³

Per Nicola di Lyra il rispetto dei dieci comandamenti non è sufficiente per conseguire al salvezza, in quanto Gesù «non ha portato una nuova legge morale, ma ha restituito al decalogo il suo significato originario».⁴

Il discorso della montagna non è dunque altro che la spiegazione della torà fatta da Gesù di Nazaret, che prendendo spunto dal duplice comandamento dell'amore ha come obiettivo la sua concretizzazione, allo scopo di favorire la manifestazione del regno di Dio sulla terra. Per illustrare meglio questo punto di vista occorre correggere tre errori di traduzione.

TORÀ

Anzitutto Gesù non ha parlato di «legge» ma di «torà». Questo termine significa «insegnamento» o «dottrina», e in quanto tale racchiude più promessa, adempimento, storia salvifica ed *ethos* che leggi e prescrizioni vere e pro-

¹ WA 32, 356.

² WA 11, 259.

³ *Institutio* 11, 8,7.

⁴ *Postilla super N.T.* a Mt. 5,20 s.

prie. È facile, infatti, che queste portino a un «arido legalismo» o a uno «sterile formalismo», così come sino ad oggi si sostiene in molti commentari biblici cristiani.

Nel senso cristiano del termine, questa Bibbia di Gesù e della prima cristianità è soprattutto e principalmente «vangelo» – la buona notizia dell'amore di Dio e della libertà donata da Dio a un ebreo. Qualsiasi libertà che non prenda volontariamente su di sé «il giogo del regno dei cieli» – come i rabbì definiscono il comandamento divino – porta ineluttabilmente all'anarchia e all'asservimento a tutto ciò che di istintivo e animalesco ancora fermenta e ribolle nel cuore dell'uomo.

Il significato di questa torà per il giudeo – e che Gesù fosse un giudeo è un dato irrefutabile anche per la cristologia – può essere colto dalla liturgia quotidiana delle sinagoghe in cui egli abitualmente predicava. Una delle sue principali benedizioni parla appunto della donazione della torà, atto che, com'è noto, ha fatto d'Israele un popolo.

Tuttavia il suo nome non è né «rivelazione» né «istruzione» né tantomeno «legge», bensì *'ahābā*, ossia amore. Infatti gli ebrei rendono grazie ogni giorno per la pienezza dell'amore celeste che si esprime nel dono di grazia della torà: «Con amore infinito hai amato il tuo popolo, la casa d'Israele. Ci hai insegnato torà e comandamenti, leggi e prescrizioni. Perciò, o Signore nostro Dio, quando ci corichiamo e quando ci alziamo parliamo delle tue leggi e gioiamo ed esultiamo per le parole d'insegnamento della tua torà e dei tuoi comandamenti in eterno. Poiché essi sono la nostra vita e la durata dei nostri giorni... E possa il tuo amore non abbandonarci mai».

In altre parole, senza la lieta novella liberatrice dell'esodo non ci sarebbero stati il monte Sinai e i comandamenti di Dio. Ma senza il Sinai e il decalogo non ci sarebbe stata vita attiva nella fede. Infatti, proprio come l'ebreo non sa immaginarsi questo mondo senza Dio, né

Israele senza il mondo delle nazioni al servizio delle quali è stato chiamato, così per lui amore e comandamento non sono una contrapposizione ma un'armonia, perché la torà è stata data per amore, e per amore viene rispettata. «Le sue vie sono vie di dolcezza», dice la liturgia, «e tutti i suoi sentieri portano alla pace». La verità di quest'affermazione è stata confermata da tre millenni in cui la forza della fede degli ebrei e il loro sentimento di assenso verso il mondo non sono mai venute meno.

Ciononostante vi sono state e vi sono tuttora in tutte le religioni del libro persone rigidamente pie e dogmatiche, affini a quel Famulus Wagner che non aspira allo spirito ma predilige «ciò che si ha lì, nero sul bianco» e che può «portar a casa in piena fiducia».

Come può una religione che si è vincolata a una Scrittura ispirata tutelarsi dal rischio dell'arteriosclerosi teologica? La risposta rabbinica poggia su tre puntelli: nel Deuteronomio si ripete per ben sette volte il ritornello «per mezzo di questi comandamenti voi *vivrete!*», e i padri del Talmud intendono questo verbo alla fine della frase come appello a cercare un'interpretazione sempre nuova, che conferisca alla Scrittura quel significato di promozione della vita che costituisce la sua caratteristica principale.

A ciò si aggiunge la santità ineguagliabile della vita umana – un principio a cui, come a una sorta di stella polare, si è ispirata ogni legge ebraica. Per salvare la vita propria o altrui, o per tutelarla da eventuali pericoli che la minaccino, è non solo possibile ma addirittura doveroso contravvenire temporaneamente a tutti i comandamenti, salvo tre. Per dirla con le parole del Talmud: «A chi salva un'unica vita, ciò viene accreditato come se avesse salvato il mondo intero».

La terza valvola di sicurezza contro l'irrigidimento legalistico è il presupposto che ogni parola della Bibbia possieda settanta possibilità interpretative. Settanta in-

terpretazioni – come il numero simbolico dell’ecumene universale dei popoli in *Gen.* 10 – che si affiancano l’una all’altra con pari valore, come le nazioni di questa terra. Non esiste infatti un papa ebraico che sia in grado di elevare a ortodossia o addirittura a dogma una sola di queste interpretazioni all’unico scopo di tacciare di eresia le restanti sessantanove.

«Tutte e settanta hanno valore davanti a Dio», proclama una massima che era già antica quando Gesù venne al mondo. Questa molteplicità ermeneutica risulta consolidata dalla natura dell’ebraico, che viene scritto senza le vocali in una sorta di stenografia consonantica. Ciò consente spesso di leggere e interpretare un’unica parola in due o tre modi diversi, pur senza modificare un solo iota o un solo apostrofo della torà, come giustamente ha proibito di fare rabbi Gesù (*Mt.* 5,18).

È stata proprio questa libertà esegetica voluta da Dio a consentire ai rabbi di ogni generazione di spiegare in modi diversi, se necessario, il testo biblico, pur di restare fedeli allo spirito della Bibbia. Un esempio per tutti basterà a illustrare questa tendenza.

Secondo quanto comanda la Bibbia (*Deut.* 15,1-6), in Israele ogni sette anni tutti i debiti pendenti dovevano essere condonati. Tale disposizione mirava a favorire i poveri, le vedove, gli orfani e gli stranieri in una società prevalentemente agraria. A seguito dello sviluppo sociale verso un protocapitalismo urbano, tuttavia, avvenne che verso la scadenza del settimo anno diventava praticamente impossibile per i poveri ricevere un prestito. Quando Hillel il Saggio, che parecchi studiosi annoverano tra i maestri del giovane Gesù, constatò che questa misura, originariamente di carattere sociale, portava a risultati del tutto opposti a quelli voluti, escogitò una soluzione in grado di raggiungere cinque obiettivi: tutelare i creditori dallo sfruttamento da parte dei debitori; evitare di contravvenire al comandamento (*Deut.* 15,9); da-

re ai poveri la possibilità di prendere a prestito prima e durante l'anno di remissione dei debiti; contraddire, è vero, la lettera della disposizione biblica ma, cosa ben più importante, adeguare l'intento fondamentalmente sociale della Scrittura alle nuove condizioni sociali.

Il discorso della montagna di Gesù è radicato in questo clima di flessibile fedeltà alla torà, fedeltà che è nemica giurata di ogni lettura troppo letterale e limitante, quando si tratta di rispettare la profondità di significato della Scrittura.

«COMPIMENTO»

Un secondo errore di traduzione riguarda il verbo «compiere», estraneo allo spirito linguistico semitico in relazione alla torà. Mentre il verbo «annullare» è noto all'uso linguistico ebraico nel senso di «eliminare» o «abrogare», per il significato contrario i giudei potrebbero impiegare i vocaboli «osservare» (*Mt.* 19,17), «fare» (*Rom.* 2,13) o «rinforzare» nel senso di «valorizzare» (*Rom.* 3, 31). Una quinta possibilità è offerta da un passo del Talmud (*Shabbat* 116b), che molto probabilmente cita proprio questa parola di Gesù nel testo aramaico: «Non sono venuto per aggiungere né per togliere nulla alla torà di Mosè», affermazione che a sua volta corrisponde perfettamente alla prescrizione di *Deut.* 4,2.

Che cosa potesse avere in mente l'evangelista – o il redattore finale greco – quando pose qui in bocca a Gesù un termine non giudaico può essere illustrato dall'aggiunta a *Mt.* 5,18: «prima che tutto accada». È un finale che lascia aperta una specie di porticina storicosalvifica, la quale – in totale contraddizione con quanto compariva all'inizio della frase («finché non siano passati il cielo e la terra...») – lascia intravedere chiaramente una scadenza precisa nei limiti di validità della torà.

Di conseguenza, in un momento successivo diventò

possibile scorgere nella morte e risurrezione di Gesù il «compimento» delle promesse, per cui con la pasqua era sopravvenuto il nuovo eone e dunque anche «la fine della legge».

Questo cambiamento nell'interpretazione teologica venne attuato passando per la cruna dell'ago del termine greco «compiere», che in Matteo significa anche «completare» (qualcosa di ancora incompleto) (*Mt.* 23,32) e che in Luca (7,1) diventa «terminare».

Paolo ne conclude che ciò che è «terminato» ha pure «raggiunto il suo scopo», dunque è «concluso» e perciò può essere «superato» e infine deve essere «abolito».¹

Nel giro di trent'anni la parola di Gesù sulla validità eterna della torà si trasformò così nel suo contrario: Gesù diventò il «termine della legge» (*Rom.* 10,4), e poco ci mancò che cent'anni dopo lo gnostico Marcione togliesse dal canone cristiano tutta la Bibbia di Gesù.

Se Matteo avesse riportato questa parola di Gesù nella versione biblica più esatta citata (con ornamenti) da Giovanni di Patmos alla fine della sua Apocalisse (*Apoc.* 22,18 s.), sarebbe stato quasi impossibile giungere a un simile travisamento di questo passaggio cruciale del discorso della montagna.

IL COMANDAMENTO PIÙ PICCOLO?

Anche in *Mt.* 5,19 non si può evitare di supporre che il redattore greco abbia trasformato pesantemente il testo. Vi è forse la possibilità di eliminare uno qualsiasi dei comandamenti biblici? Se nemmeno una lettera o un segno della torà può passare finché esiste il mondo, la risposta è scontata.

È altrettanto chiaro, poi, che l'ebraismo conosce comandamenti «facili» e «difficili» (cf. «il difficile della legge» in *Mt.* 23,23), ma non «comandamenti minimi».

¹ Passi in W. Bauer, *Wörterbuch zum N.T.*, 1331-1333.

Infine è ancora più evidente che Gesù non potrebbe mai aver detto che chi «annulla uno di questi comandamenti minimi» «sarà chiamato minimo» e tuttavia potrà accedere al regno dei cieli, perché una tale affermazione non farebbe che smentire il tenore di quest'introduzione, incoraggiando indirettamente a trasgredire la torà. Tanto più che nel regno dei cieli «molti dei primi saranno gli ultimi, e molti degli ultimi saranno i primi» (*Mt.* 19,30).

Con una probabilità che sfiora la certezza, Gesù deve aver detto che chiunque abolisca anche solo uno dei comandamenti più leggeri – come ad esempio la decima della menta, dell'aneto e del cumino (*Mt.* 23,23) – sarà trovato «leggero» nel regno di Dio, in totale sintonia con il giudizio divino emesso su Baldassar, il cui regno «fu contato... pesato e trovato *troppo leggero*» (*Dan.* 5,25 ss.). E il *t^eqēl* (troppo leggero), tratto dalla nota formula *m^enē' m^enē' t^eqēl*, produrrebbe un bel gioco di parole riguardo al «comandamento più leggero».¹

Solo in questo senso di esclusione dal regno dei cieli di tutti quelli che si concedono troppe libertà nel rapporto con la torà questa frase conclusiva sarebbe un finale appropriato al ritmo a tre tempi della retorica rabbinica.

Lo stesso pensiero verrà espresso circa 250 anni dopo da rabbi Abba bar Kahana: «La torà ha equiparato il più leggero tra i comandamenti al più pesante. Il più leggero riguarda il lasciar libera la madre di una covata di uccellini (*Deut.* 22,6 ss.), e il più pesante il rispetto nei confronti dei genitori (*Es.* 20,12); ma per entrambi sta scritto (la medesima ricompensa): perché tu viva a lungo!» (*jQiddushin* 1,61b).

Riecheggia qui la lettera di Giacomo: «Poiché chiunque osserva tutta la torà, ma inciampa in un punto solo, si rende colpevole di tutti i comandamenti» (*Giac.* 2,10).

¹ Cf. *Abot* 2,1 e 2,2.