
Il significato del Gesù storico per la nascita della religione cristiana delle origini. La rivitalizzazione della religione ebraica da parte di Gesù

Al centro del sistema di segni religioso del cristianesimo primitivo si trova un singolare legame tra mito e storia. Sciogliere questo legame in una sola direzione, sia ciò verso la «storia» o verso il «mito», significa non riconoscerne il carattere peculiare.

Per questo, nelle interpretazioni del cristianesimo delle origini, ci sono stati tentativi volti a considerare la storia di Gesù di Nazareth come il vero nucleo della religione cristiana delle origini, e a vedere nel mito soltanto l'espressione del significato di questi fatti storici, come fosse un'aura positiva che non aggiunge nulla ai fatti, avvolgendoli, però, in una luce trasfigurante. Proprio la revisione di questa mitizzazione del racconto costituiva, quindi, l'opera liberatrice della ricerca storica¹.

Altrettanto parziali furono i tentativi di sciogliere l'unità di mito e storia in direzione opposta, di vedere cioè nella poesia mitica del cristianesimo delle origini il vero nucleo della religione cristiana, tentando di spiegare questo mito senza mai ricorrere alla storia del Gesù terreno. Secondo questo approccio, secolari attese escatologiche a-

¹La liberazione della tradizione di Gesù dalle vesti mitiche della dogmatica ecclesiastica era lo scopo dei biografi appartenenti alla ricerca liberale ottocentesca, almeno di quelli che avevano motivazioni storiografiche. Un tipico esempio è l'opera di Heinrich J. Holtzmann, il quale credeva di poter realizzare un ritratto storico valido di Gesù attraverso la «teoria delle due fonti» da lui portata alla consacrazione scientifica. Cfr. H.J. HOLTZMANN, *Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter*, Lipsia, Engelmann, 1863. In una fase tardiva della teologia liberale si impose una tendenza più attenta alla storia delle religioni, che vedeva il ricordo del Gesù storico alterato da precedenti speranze escatologiche. Un tipico rappresentante di queste ricerche è il libro di W. BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Gottinga, Vandenhoeck, 1913. Nella letteratura divulgativa e non scientifica, l'atteggiamento altalenante tra ricostruzione storio-

vrebbero solo aspettato il momento opportuno per essere gettate sulle spalle di un essere umano concreto, come un abito già pronto. La variante più estrema di questa interpretazione credeva addirittura di poter rinunciare all'ipotesi di un Gesù storicamente esistito, mentre in una versione più moderata si dichiarava che del Gesù storico nulla più era riconoscibile, poiché l'aura mitica ne aveva completamente cancellato il ricordo. Qui l'opera liberatrice della ricerca storica consistette nel fare un passo indietro rispetto alla storicizzazione del mito, per poter far emergere con chiarezza il contenuto religioso delle attese e delle speranze mitiche. La teologia moderna trovò per questo una formula un po' nebulosa: si tratterebbe, secondo questa formula, di trovare il Gesù cherigmatico nei testi, e ciò a prescindere dalle tracce del Gesù storico che in essi forse si trovano.

Contro entrambi i tentativi di sciogliere l'unità di mito e storia, vorrei muovere la seguente obiezione: tutto indica che al centro del cristianesimo delle origini non c'era né un mito successivamente storicizzato, né un fatto storico in seguito mitizzato. In principio si trattò di un'unità, carica di tensioni, di mito e storia.

In questa concezione, la «storia» non si identifica semplicemente con il «Gesù storico», così come il «mito» non corrisponde al «Cristo annunciato» dopo la Pasqua. Piuttosto, possiamo dire che già il Gesù storico viveva all'interno di un mito. Egli attendeva l'avvento del regno di Dio e attribuiva a se stesso, come rappresentante di tale regno, un ruolo centrale nella vicenda tra Dio e gli esseri umani. In questo senso, egli storicizzò un mito della fine dei tempi. Un'attesa che si riferiva a un momento incerto (ma prossimo) dell'avvenire divenne in questo modo un'esperienza attuale immersa nella storia. L'unità di mito ed eventi storici comincia dunque già con il Gesù storico.

Viceversa, per quanto concerne il Gesù cherigmatico, dobbiamo dire che egli non era soltanto un essere mitico. Piuttosto, dopo la Pasqua di resurrezione, si raccolsero con cura i ricordi del Gesù storico, e a partire da questi si andò creando un ritratto sempre più completo. Nelle lettere paoline più antiche troviamo soltanto brevi riferimenti a fatti storici: se queste lettere fossero la nostra unica fonte, sapremmo soltanto che Gesù era considerato un discendente di Davide (Rom. 1,3), che difese le dottrine sul matrimonio e sul modo di vita dei missionari (I Cor. 7,10 9,14), che istituì una cena in ricordo della propria morte (I Cor. 11,23 ss.), che morì crocifisso e che, dopo la morte, riapparve ai suoi discepoli (I Cor. 15,3 ss.). A partire da queste e da tante altre notizie frammentarie si creò, una generazione dopo, quel ritratto completo di Ge-

grafica e ricostruzione mitologica era ancora molto più forte che non nella ricerca teologica professionale. Sulla ricerca teologica universitaria, ma anche sulla ricerca su Gesù più in generale, si può leggere con profitto A. SCHWEITZER, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, a cura di Francesco Coppellotti, Brescia, Paideia, 1986.

sù contenuto nei vangeli, di modo che il suo legame con il ricordo storico divenne, con l'andar del tempo, sempre più chiaro. Quindi anche il Gesù cherigmatico è un'unità di mito e storia.

In questo capitolo volgeremo la nostra attenzione al Gesù storico, e ci domanderemo: qual è stato il suo contributo alla nascita del nuovo sistema di segni religioso? A questo proposito sosterremo la tesi che nel suo caso non si possa parlare della fondazione di un nuovo linguaggio di segni religioso. Ciò che possiamo osservare è una rivitalizzazione del linguaggio tradizionale della religione ebraica. In altre parole, Gesù visse, pensò, operò e morì da ebreo. Uno dei risultati più importanti dei duecento anni di ricerca moderna su Gesù è proprio la scoperta che egli apparteneva a due religioni, e cioè all'ebraismo, al quale sentiva con tutto il cuore di appartenere, e al cristianesimo, di cui divenne la figura di riferimento centrale dopo la morte, ma sulla base di interpretazioni della sua figura da parte di suoi seguaci ebrei.

Ovviamente questo ci porterà a un'altra legittima domanda: il cristianesimo non comincia già con lui, almeno in maniera «implicita»? Non c'era nel suo annuncio e nella sua opera una dinamica che indicava al di là dell'ebraismo? Non sentiamo parlare, in tutte le testimonianze, di continui conflitti con i suoi contemporanei ebrei? Non fu ucciso con la collaborazione attiva delle autorità ebraiche? Si trovò forse in un processo di «esodo» dall'ebraismo, senza che lui stesso e i suoi discepoli ne fossero consapevoli? Per chiarire queste domande in maniera metodica, e per potervi rispondere, discuteremo nelle pagine seguenti il rapporto di Gesù con le diverse espressioni della religione ebraica, con i suoi miti, con il suo ethos e con il suo rito. Aggiungeremo anche un paragrafo sulla politica, poiché potrebbe darsi che la sua fine violenta si spieghi piuttosto sulla base di conflitti politici che non di conflitti religiosi, anche se bisogna tener conto del fatto che a quel tempo era difficile distinguere la politica dalla religione. Al termine torneremo (ancora una volta) sulla problematica del rapporto tra il mito e l'immagine che Gesù aveva di se stesso.

1.1 Il mito nell'annuncio del Gesù storico

Che cos'è un mito? I miti sono racconti di un tempo cruciale per il mondo, in cui attori soprannaturali rendono stabile una situazione in principio instabile. I racconti mitici si svolgono in un mondo che è loro proprio, con strutture concettuali diverse da quelle della nostra vita quotidiana. All'interno di un mito due cose o persone di-

verse dal punto di vista della nostra esperienza quotidiana possono essere «identiche nel profondo»: un defunto può tornare sotto nuove spoglie, la caduta di Adamo può ripetersi in ogni uomo, un rito può rendere realmente presente qualcosa di diverso. Se si parte da questa definizione², l'annuncio di Gesù contiene nel suo nucleo un mito, quello del tempo apocalittico come di un tempo decisivo per il mondo, durante il quale Dio si imporrà contro tutte le altre forze soprannaturali, contro Satana e i suoi demoni, per trasformare l'attuale situazione instabile di sventura in una situazione di grazia³.

Questo mito non è altro che la conseguente applicazione del monoteismo ebraico: Dio sarà in fin dei conti sempre quell'unico Dio che non lascerà altri dèi accanto a sé – che limiterebbero il suo dominio – ed egli realizzerà infine il suo progetto di salvezza in Israele e in tutta la creazione. L'annuncio del regno di Dio è una drammatizzazione mitica del primo comandamento, dove al posto dell'esodo dall'Egitto si è sostituito l'esodo dalla situazione opprimente del presente, fino all'avvento del regno di Dio. Gesù condivide questo mito con gli altri ebrei. Egli parla del regno di Dio, senza dover spiegare questo concetto. E ciò non è un caso: i miti esprimono quello che in un gruppo o in una società è la «dogmatica» da non mettere in discussione. E a ciò appartiene, nell'ebraismo, la signoria dell'unico Dio. Gesù collega il discorso sul regno di Dio, che è una metafora politica, a una seconda immagine più familiare, quella di Dio come padre. Ambedue le metafore provengono dal patrimonio collettivo dell'immaginario ebraico, ed erano connesse l'una all'altra già prima di Gesù. La metafora del padre era spesso usata a proposito degli israeliti, che Dio sottoponeva a prova «come un padre», mentre quella di Dio re era impiegata soprattutto per i pagani, che Dio punisce «come un re severo» (Sapienza di Salomone 11,10). È sorprendente che Gesù parli sempre del regno di Dio, vale a dire della sua «basileia» (βασιλεία) come di una dimensione concreta, e mai di Dio come «re», cioè come «basileus» (βασιλεύς) come ruolo personale. Così compare nel suo discorso una casella vuota, che egli riempie con la metafora del padre:

² Abbiamo già spiegato la definizione del mito nel cap. 1, nota 5. Esso è stato introdotto nella ricerca su Gesù da D. STRAUSS, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Tubinga, Osiander, 1835-1836, 2 voll. (esiste una traduzione italiana del secolo scorso, che non risulta riedita: *La vita di Gesù o esame critico della sua storia*, Milano, Sanvito, 1863-1865, N.d.T.). Da una parte, egli si serve della definizione del mito per spiegare che nella storia di Gesù sono stati inseriti elementi soprannaturali: come «leggenda poetante senza intenzione», esso ha avvolto Gesù in attese preesistenti. D'altra parte, vi si manifesta una verità: l'idea dell'unità tra l'essere umano e Dio. Il mito è l'«abito narrativo» di tale idea, la cui realizzazione è lo scopo dell'intera storia.

³ Per quanto segue cfr. G. THEISSEN e A. MERZ, *Il Gesù storico: un manuale*, Brescia, Queriniana, 1999, soprattutto cap. 9 *Gesù come profeta: l'escatologia di Gesù*.

Dio, nel suo regno, non prende il potere come «re», bensì come «padre». I suoi figli e le sue figlie hanno, in quanto *familia dei*, un rapporto privilegiato con lui e partecipano del suo regno. Per questo nel «Padre nostro» il messaggio di Gesù viene riassunto in questi termini: «Padre nostro, [...] venga il tuo *regno*». Da qualunque punto di vista lo si guardi, questo messaggio costituisce una rivitalizzazione dell'universo di segni ebraico a partire da due metafore basilari che sono poste al centro del discorso. Questo «mito» dell'imminente regno del Padre assume però nel messaggio di Gesù una forma caratterizzata da tre peculiarità che ampliano e trasformano l'universo mitico: la storicizzazione, la poetizzazione e, infine, la «demilitarizzazione» del mito.

1.1.1 La trasformazione «storica» del mito

Se i contemporanei vengono resi partecipi dell'imminente avvenimento del regno di Dio, allora esso deve essere collegato, tramite esperienze storiche, all'epoca presente: il mito viene trascinato nella storia e trasformato in chiave storica. Ciò accadde non solo nell'immaginario religioso del cristianesimo delle origini, bensì già nel discorso di Gesù stesso. L'avvenire mitico è presente in tre modi nell'agire di Gesù:

1. esso è presente per mezzo del superamento del male. Gesù interpreta i suoi esorcismi come imposizioni del regno di Dio contro Satana e i suoi poteri (Mt. 12,28). Satana è già caduto dal cielo (Lc. 10,18). Si tratta senza dubbio di affermazioni mitiche, ma qui esse vengono collegate a esperienze storiche concrete, nella fattispecie agli esorcismi;

2. inoltre, l'avvenire mitico è presente come compimento del passato. Ciò che da generazioni si aspettava con impazienza, accade ora di fronte a testimoni oculari (Mt. 13,16 s.). Il tempo si è compiuto e il regno di Dio è vicino (Mc. 1,14 s.);

3. e, infine, l'avvenire mitico è nascosto, *in nuce*, già nel presente. Il regno di Dio è «in mezzo a voi» (oppure «in voi») (Lc. 17,20 s.). Esso si impone come una semenza, che da qui al momento del raccolto «germoglia e cresce» in un tempo sorprendentemente breve (Mc. 4,26-29).

L'esegesi neotestamentaria non può offrire alcuna interpretazione logica soddisfacente per tale presente dell'avvenire. In fin dei conti, si tratta, secondo la nostra logica quotidiana, di affermazioni contraddittorie. Quel che è davvero «a venire» non può essere nel presente. All'interno di uno schema di pensiero mitico, invece, questo fatto non ha nulla di strano. Ciò che è chiaramente diverso e distinguibile, può benissimo essere identico a un livello profondo: anche

l'azione presente di Gesù è, in questo senso, «profondamente identica» con il futuro regno di Dio. La storicizzazione del mito lavora con le possibilità concettuali del mito stesso, anche se essa rompe la separazione tra tempo mitico e tempo profano con l'intenzione di proclamare un'azione «mitica», appartenente a un tempo qualitativamente diverso, come azione «storica» che appartiene al presente.

1.1.2 La trasformazione «poetica» del mito

Strettamente legata alla storicizzazione del mito della fine dei tempi in Gesù, troviamo la poetizzazione di questo mito: anche nell'esperienza estetica può farsi presente ciò che nella realtà è assente. L'opera d'arte lo porta alla luce, anche se si tratta soltanto di bella apparenza o di una manifestazione del bello. Non è dunque un caso che Gesù usi forme estetiche per comunicare il suo messaggio. Le parabole, brevi storie di grande contenuto poetico, sono caratteristiche del suo annuncio. Tuttavia, esse non parlano esclusivamente del regno di Dio, come potremmo essere indotti a credere alla luce delle formule introduttive – alquanto stereotipate – del Vangelo di Matteo. Esse parlano anche dell'essere umano (cfr. Mt. 7,24) oppure di «questa generazione» (Mt. 11,16), parlano insomma di Dio e della vita intera. Ma senza alcun dubbio tutto questo diventa comprensibile proprio in vista dell'unico Dio, e in questo senso anche il suo futuro e imminente regno è già presente ovunque. Ma questa presenza non è «mitico-reale», come se il regno di Dio fosse «incarnato» nelle parabole (sarebbe forse più appropriato dire «inverbalizzato»). Se nel mito una ninfa sfuggente si trasforma in albero, essa è realmente presente (*realpräsent*) in questo albero, che si trova così a essere «identico nel profondo» a lei. Se invece una parabola racconta di Dio e del suo regno, le immagini della parabola indicano qualcosa con cui esse non sono identiche, in quanto sono soltanto immagini, il cui significato deve essere trovato dai lettori o dagli ascoltatori. Questi ultimi hanno la libertà di scoprire da soli il loro significato. Là dove sembrano esprimere il carattere indiscutibile e assiomatico di una società e della sua civiltà (e, proprio per questo, esse possono essere illogiche e bizzarre, poiché esprimono qualcosa il cui carattere «logico» e «scontato» è presupposto), le parabole vogliono invece offrire stimoli per riflettere in maniera diversa su Dio, sugli esseri umani e sul mondo, senza doversi attenere ai dogmi e agli assiomi della società. La bella poesia è non-conformista. Anche le parabole di Gesù sono stimoli per una riflessione che si pone al di fuori della norma, come lo era stato sempre, con le sue immagini, il linguaggio poetico della profezia e della saggezza ebraica.

1.1.3 La trasformazione «politica» del mito

Nella sua escatologia, Gesù drammatizza, storicizza ed esprime poeticamente l'assioma ebraico dell'«unico Dio». Egli rimane, quindi, all'interno delle attese escatologiche tradizionali. Tuttavia, a un certo punto troviamo un mutamento di contenuto: tradizionalmente, l'attesa apocalittica del regno di Dio è quasi sempre legata alla vittoria di Dio sui pagani che opprimono il popolo di Dio. Secondo Isaia 33, Dio diventa re perché sconfigge le potenze straniere ed entra trionfalmente a Sion (33,17-22). Secondo Isaia 24,21 s., Dio sconfigge i re della terra, per diventare egli stesso «re» (24,23). Secondo il Trito-Zaccaria, Dio giudicherà tutti i popoli nemici e «sarà re di tutta la terra» (Zac. 14,9). Nel libro di Daniele il regno di Dio prende il posto dei quattro regni simbolizzati dai quattro animali (Dan. 7). Le fonti extracanoniche confermano questo quadro: secondo uno dei rotoli di Qumran (1QM 6,8), il regno di Dio arriva in seguito a una vittoria militare sui nemici. Secondo l'*Assunzione di Mosè* (10,1 ss.), la venuta del regno di Dio è legata a una vittoria su Satana e sui nemici pagani. Infine, secondo gli *Oracoli Sibillini* (3,767), esso viene dopo una guerra crudele. Nel discorso di Gesù, invece, il regno di Dio è già presente e nascosto, senza che i pagani siano sconfitti. Il regno di Dio e quello degli occupanti romani possono coesistere per un determinato periodo nel presente. La compenetrazione di presente e futuro è perciò più di una modifica formale. Questo fatto viene confermato anche dall'attesa dell'avvenire: nemmeno per il futuro si aspetta una sconfitta definitiva dei pagani, bensì un loro confluire (forse insieme agli ebrei della diaspora) da tutte le direzioni. Non sono i pagani a essere esclusi, bensì coloro che credono di avere l'esclusiva sul regno di Dio (Mt. 8,11 s.). Il regno di Dio sconfigge solo Satana e i suoi demoni (Mt. 11,28). Lo sconvolgimento che ha inizio con il regno di Dio è uno sconvolgimento metafisico – la fine del regno dei demoni – e una rivoluzione all'interno del popolo stesso: il regno di Dio è dei poveri (Mt. 5,3) e dei bambini (Mc. 10,14). I pubblicani e le prostitute vi arriveranno prima dei sacerdoti e dei farisei (Mt. 21,32). A proposito di questa trasformazione nelle attese del regno di Dio, non si dovrebbe parlare di «depoliticizzazione», ma piuttosto di «demilitarizzazione». L'attesa escatologica viene separata dalla grande vittoria (militare) sulle altre nazioni.

Excursus: l'interpretazione millenaristica del movimento di Gesù⁴

Il sorgere di un'attesa escatologica, secondo la quale sarebbe imminente uno straordinario cambiamento del mondo, ha molte analogie con i cosiddetti «movimenti millenaristici» del Terzo mondo. Il confronto con essi è il-

⁴ L'interpretazione del movimento di Gesù e del cristianesimo delle origini come movimento millenaristico è stata sviluppata per la prima volta, in forma indi-

luminante. Ci troviamo sempre nell'ambito di un conflitto tra due culture, in cui una avanza secondo la logica imperialista, rendendo dipendente la cultura locale. In simili situazioni di conflitto, appaiono sempre figure carismatiche che annunciano un cambiamento radicale e, in vista di ciò, mobilitano i loro seguaci. In questi casi si verificano anche sempre conflitti con coloro che al momento detengono il potere politico. Mentre però nel Terzo mondo lo scontro è tra culture molto distanti per livello di sviluppo, nella Palestina di allora si incontravano due culture molto sofisticate e di pari livello: i romani e gli ebrei. Entrambi questi popoli si ritenevano depositari di una missione e avevano una straordinaria coscienza storica. Ambedue queste culture avevano una grande tradizione giuridica, conoscevano la scrittura e basavano la loro economia sul denaro. Ciò spiega alcune differenze con i movimenti millenaristici dell'epoca moderna.

1. Il movimento di Gesù comincia sì come movimento di rivitalizzazione all'interno dell'ebraismo, ma ha successo soprattutto al di fuori di esso, conquistando nel giro di tre secoli la cultura «imperialista» straniera: Roma si converte al cristianesimo. Non ci sono quindi in questo senso analogie, non esistendo un'espansione paragonabile dei nuovi movimenti millenaristici all'interno della cultura europea.

2. A ciò si aggiunge che il movimento di Gesù si astiene da ogni reazione contro lo straniero, aprendosi invece a esso; prima con i sogni escatologici della comunione eucaristica dei pagani con Abramo, Isacco e Giacobbe, poi anche nella realtà con l'ammissione dei pagani nelle comunità cristiane.

3. I leader dei moderni movimenti millenaristici sono quasi sempre passati attraverso le scuole dei missionari cristiani, e nelle loro rivitalizzazioni riprendono sincretisticamente tratti della cultura superiore degli stranieri. Un simile sincretismo non si osserva nel movimento cristiano primitivo. Il messaggio di Gesù e dei suoi primi discepoli è profondamente radicato nell'ebraismo.

Il movimento di Gesù supera dunque proprio i confini che gli altri movimenti millenaristici non riescono a oltrepassare: quelli tra il proprio popolo e lo straniero.

Riassumendo, possiamo dire a proposito del «mito» nel messaggio di Gesù: il Gesù storico viveva all'interno di un mito escatologico, che non è altro che la drammatizzazione dell'assioma base del monoteismo ebraico. Egli non abbandona l'universo di segni ebraico neanche quando riferisce questo mito alla sua storia (essendo il legame tra mito e storia tipico della religione ebraica); non lo abbandona

pendente, da due studiosi americani: S.S. ISENBERG, *Millenarism in Greco-Roman Palestine*, "Religion", 4, 1974, pp. 26-46, e J.G. GAGER, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, New Jersey, Englewood Cliffs, 1975. Una discussione di questo approccio si trova in G. THEISSEN, *Jesus – Prophet einer millenaristischen Bewegung? Sozialgeschichtliche Überlegungen zu einer sozialanthropologischen Deutung des Jesusbewegung*, "Evangelische Theologie" (Monaco di B.), 59, 1999, pp. 402-415.

quando con le parabole – che in assenza di un'autorità esterna poggiano sulla coerenza interna dell'immagine poetica – trasforma gli assiomi assoluti del mito in stimoli e provocazioni; e neanche lo abbandona quando «demilitarizza» l'attesa del regno di Dio. Cercheremo ora di analizzare la seconda forma d'espressione del linguaggio di segni religioso: l'ethos.

1.2 L'ethos dell'ebraismo e l'annuncio di Gesù⁵

Spesso l'etica di Gesù viene presentata come un superamento dell'etica ebraica della *Torah*. La sua interpretazione della *Torah* sarebbe andata al di là di quest'ultima, l'avrebbe annullata nelle Antitesi (Mt. 5,21-48), ne avrebbe abolito la casistica, ne avrebbe criticato il pensiero eccessivamente focalizzato sul compenso e così via. Ma in realtà Gesù potrà essere percepito così fortemente in opposizione all'ebraismo soltanto dal punto di vista dei cristiani allontanatisi da tempo da questa religione. Nel contesto del suo tempo, la sua etica si colloca al suo interno. Come abbiamo già visto, con la storicizzazione del mito (della fine dei tempi), Gesù intensifica tratti già esistenti nella religione ebraica. Con la radicalizzazione dell'ethos, egli non fa che accentuarne un altro tratto. Da sempre Israele aveva ricondotto tutte le norme all'assoluta volontà di Dio e le aveva integrate nella *Torah*, che comprendeva il diritto, la saggezza, la politica, influenzata e criticata dai profeti. Così facendo tutte le norme erano state caricate di una pretesa di assolutezza. Si incontrava la volontà di Dio lungo tutta l'esistenza, sia nelle regole di condotta etiche sia in quelle rituali. Tutte le norme assumevano così la funzione di regole di condotta rituali, volte cioè a rendere possibile la vicinanza a Dio e una vita «al suo cospetto». Se troviamo nell'annuncio etico di Gesù tendenze radicali, queste non fanno che continuare tendenze già presenti nella religione ebraica. Il legame con l'assoluto ha in sé una tendenza «radicalizzante».

Si potrebbe dire che la particolarità dell'ethos di Gesù risiede nel fatto che questa tendenza radicalizzante è associata alla tolleranza nei confronti di infrazioni della norma: si tratta di un ethos della riconciliazione, del perdono e dell'accettazione dell'uomo reale, insomma. In effetti, questo è un tratto distintivo di Gesù, ma anch'esso è radicato nell'ebraismo: l'ethos della riconciliazione è sviluppato in ma-

⁵ Per una discussione più approfondita dell'etica di Gesù, mi permetto di rinviare alla nostra trattazione in: G. THEISSEN e A. MERZ, *Il Gesù storico* cit., cap. 12.

niera esemplare anche nel *Testamento dei dodici patriarchi*. Giuseppe, che i suoi fratelli volevano uccidere, diventa il grande modello del perdono.

Forse è più importante interpretare obiettivamente questa constatazione a prima vista paradossale. Salta all'occhio che le affermazioni di Gesù che radicalizzano la *Torah* si trovano spesso nei *loghia*, dunque in formulazioni di imperativi e regole, mentre le tendenze più vicine alla realtà concreta e meno radicali nell'interpretazione della *Torah* caratterizzano in maniera più marcata le fonti narrative.

La *Torah* dice: «Onora il padre e la madre»! La fonte dei *loghia* accentua il comandamento relativo ai genitori, rifiutando bruscamente la pratica del *korban*, cioè la possibilità di sottrarre beni ai genitori (anziani) votandoli al Tempio (Mc. 7,10 ss.). Anche il riferimento a Dio non deve diventare una scusa nei confronti dei genitori. Il comandamento relativo al padre e alla madre vige in maniera assoluta. Un atteggiamento diverso si riscontra invece nell'apoteigma dei discepoli. Uno dei potenziali discepoli vuole seppellire il padre appena defunto prima di seguire Gesù. Ma Gesù gli risponde: «Seguimi, e lascia che i morti seppelliscano i loro morti» (Mt. 8,21 s.). Questa è un'infrazione irrispettosa del comandamento relativo ai genitori. Lo si può capire solo come atto simbolico. Così come Osea doveva sposare un'adultera non per legalizzare l'adulterio bensì per trasmettere al popolo d'Israele il messaggio di Dio sul suo assoluto amore nei confronti del popolo infedele, così il successore (Gesù) si fa portatore di un altro annuncio: con Gesù è giunta una persona assolutamente vincolante, che invalida persino il comandamento di onorare i genitori. Il regno di Dio da lui incarnato ha la priorità assoluta.

La *Torah* dice anche: «Non uccidere». Ma Gesù, nella prima antitesi del Sermone sul monte, radicalizza questo comandamento, applicandolo anche all'ira, intesa come impulso di uccidere: già colui che si arrabbia contro suo fratello si rende colpevole (Mt. 5,21 ss.). Di fronte a questo *loghion* troviamo però anche un episodio come quello della cacciata dei mercanti dal Tempio, nel quale vediamo Gesù agire preso da un «sacro furore»: egli, infatti, scaccia con la forza i venditori di colombe e i cambiavalute fuori dal Tempio! Forse non vale più quanto è stato detto sulla rabbia contro il «fratello», trattandosi di istituzioni, di rapporti istituzionalizzati? È legittima e opportuna, in questo caso, l'«ira», che invece nei confronti del fratello dev'essere tenuta a bada? Oppure l'esigenza astratta del *loghion* viene qui corretta dal realismo del racconto?

La *Torah* dice inoltre: «Non commettere adulterio». Anche questo comandamento viene radicalizzato da Gesù nel Sermone sul monte. Esso deve essere valido già per il solo desiderio di un'altra donna. Colui che guarda un'altra donna, per desiderarla, ha commesso

adulterio con lei nel suo cuore (Mt. 5,28)! Altrettanto severo è l'imperativo degli eunuchi, che elogia il celibato (Mt. 19,12). Troviamo questi loghia a fianco di episodi in cui Gesù mostra un'accentuata tolleranza in materia di comportamento sessuale. Anche se si tratta spesso di racconti piuttosto tardivi, potrebbe essersi conservato in essi un tratto fondamentale del suo modo di agire: Gesù protegge un'adultera dalla lapidazione da parte di un'orda di uomini (Giov. 8,2 ss.). Si adopera per la «grande peccatrice» che gli si avvicina a casa di un fariseo (Lc. 7,36 ss.). La ragione per la differenziazione delle affermazioni potrebbe essere dovuta allora alla diversità dei destinatari: la rigorosa morale sessuale nei loghia è rivolta inequivocabilmente ai maschi. La massima degli eunuchi si può applicare solo a loro! E solo loro sono presi di mira quando si tratta dell'adulterio dovuto allo sguardo concupiscente su un'altra donna. La morale sessuale dei racconti, invece, si pone in modo protettivo nei confronti delle donne. Come si vede, questa asimmetria è piuttosto plausibile!

La *Torah* dice anche: «Non desiderare cosa alcuna del tuo prossimo». Ma Gesù radicalizza questo comandamento, trasformandolo in un rifiuto di Mammona. Non si può servire Dio e Mammona (Mt. 6,24). E vede poche possibilità per i ricchi di entrare nel regno di Dio (Mc. 10,25). C'è una storia però in cui si racconta, non senza candore, che Gesù accetta l'invito di un ricco pubblicano (Lc. 19,1 ss.). Il giudizio negativo sulla ricchezza non colpisce quindi i ricchi in quanto persone, soprattutto quando si impegnano a fare un uso socialmente utile della loro ricchezza e a compensare i danni dovuti ai loro soprusi. E la storia del giovane che non è disposto a vendere tutti i suoi beni (Mc. 10,17 ss.) mostra realisticamente con quali limiti l'ethos radicale della povertà si scontri.

E, infine, la *Torah* dice: «Ama il tuo prossimo come te stesso». Gesù proclama questo come il più grande dei comandamenti (Mc. 12,28 ss.), da equiparare al primo comandamento, cioè all'assioma fondamentale dell'ebraismo. In un loghion egli lo radicalizza ulteriormente sotto la forma dell'imperativo dell'amore per i nemici, che Matteo ha giustamente stilizzato, attraverso un contrasto antitetico con quello dell'amore per il prossimo e dell'odio per il nemico, come una richiesta che va al di là della tradizione (Mt. 5,43 ss.). Ora è interessante notare che in alcuni testi provenienti dalla tradizione narrativa proprio i «nemici», gli stranieri e i peccatori, vengono descritti non come destinatari dell'amore, bensì come suoi soggetti. Tutti questi racconti si trovano nel Vangelo di Luca, e ciò non a caso, poiché questo tipo di storia si adatta bene all'immagine di Gesù che qui troviamo. Così, nella storia del centurione di Capernaum si incontra un «nemico»: un pagano, che forse prestava originariamente servizio nell'esercito ro-

mano e ora fa parte dell'esercito di un principe locale sottomesso ai romani. Si insiste sul fatto che quest'uomo «ama» il popolo ebraico, come dimostra il fatto che egli abbia fatto costruire una sinagoga (Lc. 7,5). Nella storia del buon samaritano, poi, c'è uno *straniero*. Benché la domanda sull'amore per il prossimo sembri mirare in un primo tempo a estendere questo amore allo straniero, il fatto determinante è invece che sia quest'ultimo ad applicare esemplarmente il comandamento sull'amore. Egli non è destinatario bensì soggetto dell'amore (Lc. 10,30 ss.). Per finire, nel racconto della donna in casa di Simone incontriamo una «grande peccatrice». Anche in questo caso non si tratta di dare amore a questa persona. Al contrario, è questa donna a essere rappresentata come colei che ama in maniera esemplare: ciò a cui Simone, l'ospite, non ha pensato, viene compensato dalle sue lacrime, dalle sue carezze e dai suoi gesti (Lc. 7,36 ss.). Lei ha effettivamente «molto amato» (Lc. 7,47).

Troviamo dunque, l'uno accanto all'altro, un *ethos* radicalizzato (sotto forma di loghia) e un altro, più realistico (spesso, ma non sempre, sotto forma di narrazioni). In questa coesistenza di due atteggiamenti potrebbe rispecchiarsi il solito contrasto tra *ethos* proclamato ed *ethos* vissuto. Ma questa spiegazione non è esauriente, perché spesso anche i racconti sono caratterizzati da un inasprimento delle istanze etiche. A volte sembra esserci un senso profondo dietro la coesistenza di queste due forme di radicalizzazione: poiché le esigenze così radicalizzate sono irrealizzabili, cresce la consapevolezza che nessuno è perfetto, e che di conseguenza nessuno ha il diritto di stigmatizzare infrazioni della norma, siano esse opera di gruppi marginali appartenenti al popolo o conseguenza delle azioni di stranieri. Non può essere un caso che l'inasprimento dei divieti di uccidere e di commettere adulterio non costituisca un nuovo imperativo. Non si dice: «Non andare in collera» oppure «Non guardare una donna per desiderarla sessualmente». Si dice invece: «Chi si lascia prendere dall'ira, è colpevole» e «Chi guarda una donna con gli occhi pieni di concupiscenza, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore». La radicalizzazione si muta nella consapevolezza della debolezza di tutti gli esseri umani, e questa consapevolezza costituisce a sua volta il fondamento di una predica radicalizzata della grazia.

Questa doppia radicalizzazione dell'*ethos*, sia verso un maggiore rigore, sia verso un'inaudita disponibilità al perdono, costituisce il dispiegamento di potenzialità già presenti nella tradizione ebraica e non una rottura. Così rimane solo un campo in cui tale rottura potrebbe profilarsi: il linguaggio di segni rituale.

1.3 I riti ebraici e l'annuncio di Gesù

L'ebraismo è una religione basata sul rito. Atti simbolici tramandati da tempi immemorabili attraversano la vita quotidiana, la riconducono a Dio e ne ricordano la presenza. Dietro questo atteggiamento, risiede un'ammirevole intenzione di permeare della presenza di Dio tutti gli aspetti della vita e di innalzare anche i gesti più piccoli e insignificanti al rango di atti di culto. Una critica iconoclastica del rituale avrà poca comprensione per questa funzione religiosa dei riti. Ma le mancherà anche la sensibilità per la loro funzione sociale. I riti sono il segno visibile dell'appartenenza all'ebraismo, un atto di pubblica professione di fede. Bisogna dire che nell'epoca dell'esilio e in quella successiva all'esilio stesso emergeranno in maniera sempre più evidente tre tipi di comportamento rituale come segni di identità (*identity marker*): la circoncisione, i comandamenti alimentari e il rispetto del sabato. Poiché i comportamenti rituali dicono molto di più sulla distanza o vicinanza sociale a un gruppo che non le convinzioni intime – le quali si sottraggono al controllo ufficiale –, la questione del linguaggio di segni rituale è decisiva per capire se Gesù sia da collocare al centro dell'ebraismo, ai suoi margini o al di là dei suoi confini.

Aprima vista un'osservazione parla a favore del radicamento di Gesù nell'ebraismo: la *circoncisione* non viene da lui in alcun modo posta in questione. Già pochi anni dopo la sua morte, essa era invece oggetto di discussione. Ma sarà solo il *Vangelo di Tommaso* a mettere in bocca a Gesù parole che relativizzano l'importanza della circoncisione (VTom 53). Si potrebbe obiettare che la circoncisione non era un problema nell'ambito delle frequentazioni di Gesù, dal momento che essa veniva compiuta sui fanciulli senza una loro decisione consapevole. Essa era diventata un'usanza talmente consolidata da non essere considerata più (almeno in Palestina) un atto di professione di appartenenza religiosa. Per contro, il rispetto delle disposizioni relative al sabato, ai riti di purificazione o alle regole alimentari era fortemente discusso. Sarà da cercare in questi ambiti la posizione di Gesù rispetto all'ebraismo?

Ora, qui si ottiene un quadro molto diverso rispetto alla circoncisione. Siamo a conoscenza di conflitti sull'interpretazione del sabato tra Gesù e le autorità ebraiche. Nel loghion sulla purezza (Mc. 7,15), egli dichiara irrilevanti tutte le impurità esteriori e abolisce, così facendo, le basi dei comandamenti levitici su questo tema. Nel discorso sulla missione, sembra che i comandamenti alimentari non siano neanche presi in considerazione (Lc. 10,8)! Ma, soprattutto, al termine della sua opera c'è il conflitto con il centro del culto ebraico: il Tempio. Ciò nonostante intendo sostenere che Gesù rimase, in tutte le sue affermazioni, nell'ambito dell'ebraismo.

Per quanto concerne i *conflitti sul sabato*, esisteva nell'ebraismo di allora una viva discussione su quanto fosse concesso fare o non fare durante il sabato. Per esempio, sin dalle guerre dei maccabei era permesso difendersi nel giorno santo, dato che in un solo sabato erano stati massacrati mille ebrei che avevano rinunciato a difendersi (cfr. I Macc. 1,29-38). Dunque in certe situazioni eccezionali era consentito uccidere per legittima difesa anche durante il sabato. Quando Gesù chiede provocatoriamente in Marco 3,4: «È permesso, in un giorno di sabato, fare del bene o fare del male? Salvare una persona o ucciderla?», egli allude forse a questa autorizzazione a uccidere in tempi di guerra, per concludere poi che se è concesso fare del male, lo sarà ancora di più fare del bene! In altri termini: Gesù non fa che estendere i casi conosciuti in cui sono state salvate vite umane a tutti i casi di azioni a favore della vita. Così facendo, egli rimane nell'ambito della discussione ebraica sul sabato.

Ancora più dei conflitti sul sabato, il loghion sulla *purezza* (Mc. 7,15) è considerato una dimostrazione della rottura di Gesù con la *Torah*: «Non c'è nulla fuori dell'uomo che entrando in lui possa contaminarlo; sono le cose che escono dall'uomo quelle che contaminano l'uomo». Per noi è importante notare che queste parole non contengono alcun incitamento a non rispettare più i comandamenti relativi alla purità. Non si tratta di un imperativo. Si constata semplicemente, all'indicativo, che non esiste nulla di puro o impuro in sé. Con una tale constatazione si potrebbe tranquillamente conciliare una pratica esteriore dei comandamenti purificatori, non perché essi siano ritenuti convincenti, ma per rispetto della tradizione o per adeguarsi esteriormente a essa. Quando invece nel tardo cristianesimo delle origini si discute sui comandamenti di purità, si racconta di visioni che contengono chiare formulazioni all'imperativo: Pietro, in Atti 10,9 ss., ha una visione con molti animali impuri, dove lo si invita a macellarli per mangiarne. Solo ora la massima gnomica è diventata una regola concreta di comportamento. Solo ora vengono violate le norme ebraiche.

I comandamenti di purità comprendono molto più dei soli *comandamenti alimentari*. Tuttavia, sono soprattutto questi ultimi a incidere molto nella vita quotidiana. Ma le prescrizioni alimentari non hanno mai interessato molto Gesù. Nel discorso sulla missione dei settanta discepoli dice di mangiare tutto ciò che verrà loro offerto (Lc. 10,8). Ma c'è di più: nella sua visione profetica della cena alla fine dei tempi, in cui esseri umani provenienti da Oriente e da Occidente confluiscono verso il regno di Dio, egli parla di una tavolata comune tra ebrei (i patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe) e pagani, senza che i comandamenti alimentari vi abbiano alcun ruolo (Mt. 8,11). Tuttavia, anche questo elemento può trovare una collocazione all'inter-

no dell'ebraismo: i sogni escatologici non devono necessariamente essere realizzati nella pratica attuale; inoltre, il discorso sulla missione dei settanta discepoli si rivolge a carismatici itineranti, che avevano quindi il diritto di avere un atteggiamento più disinvolto nei confronti delle regole del mondo «normale».

Non si può dunque affermare che Gesù abbia abbandonato il linguaggio di segni rituale. Egli contribuisce certo all'elaborazione di una sua applicazione pratica, e lo interpreta in maniera più liberale di molti dei suoi contemporanei, ma ciò non costituisce una rottura con l'ebraismo.

Tutto ciò acquista maggiore evidenza se si considera l'atteggiamento di Gesù nei confronti dei nuovi riti. Giovanni il Battista aveva chiesto a tutti gli ebrei un *battesimo unico* come espressione di nuova conversione nell'imminenza del giudizio. Normalmente, nell'ebraismo si sarebbe dovuta testimoniare una tale conversione con una nuova vita. Ma per il Battista la scure era già posta alla radice degli alberi: non rimaneva più tempo per i «frutti della conversione». Per questo motivo offriva, nel nome di Dio, un «rito sostitutivo» dal valore simbolico, con il quale era possibile dimostrare la sincerità della propria conversione. Con questo rito Giovanni era senza dubbio sulla strada che portava alla creazione di un gruppo particolare all'interno dell'ebraismo, come gli esseni, che si distinguevano dagli altri ebrei per le frequenti abluzioni rituali e il rifiuto del culto nel Tempio. Le informazioni di cui disponiamo indicano che Gesù non ha battezzato durante il periodo della sua attività pubblica. Egli pretendeva sì la conversione, ma rinunciava a un atto rituale che potesse darne prova pubblicamente. Forse riteneva di potervi rinunciare perché secondo la sua convinzione Dio avrebbe lasciato agli esseri umani il tempo e l'occasione per una conversione sulla base delle buone azioni. Comunque sia, il suo grado di differenziazione rituale dall'ebraismo è minore rispetto a quello di Giovanni, per non parlare degli esseni. È vero che anche Gesù, come gli esseni, criticò il Tempio, ma la sua profezia sul Tempio è la testimonianza indiretta di un suo forte legame interiore con il centro del linguaggio rituale dell'ebraismo. È quel centro che egli intendeva «riformare» o, meglio, sostituire con un altro tempio, il Tempio escatologico.

Con il tema del Tempio, Gesù entra nel cuore dell'ebraismo perché è qui che egli ha il suo posto. Egli non è di per sé un *marginal jew*⁶. Le sue sono opinioni problematiche soltanto dal punto di vista di gruppi ebraici particolari come i farisei, i sadducei e gli esseni; si tratta in-

⁶ Questo il titolo di una eccellente rappresentazione di Gesù di J.P. MEIER, *Un ebreo marginale: ripensare il Gesù storico*, Brescia, Queriniana, vol. I 2001; vol. II 2002; vol. III 2003.

fatti di idee troppo liberali ed egli nel diffonderle è dotato di un carisma che mina le fondamenta della tradizione.

Si giunge dunque a un risultato inequivocabile: Gesù aveva un'identità ebraica⁷. Egli ha rivitalizzato il linguaggio di segni dell'ebraismo muovendosi a partire dal suo contenuto centrale, vale a dire la fede nell'unico Dio. Osserviamo nel suo caso una storicizzazione del mito ebraico del regno di Dio e una doppia radicalizzazione dell'ethos, sia come inasprimento sia come attenuazione della norma. I suoi contrasti con i contemporanei erano conflitti interni all'ebraismo. Egli non rappresentava un'uscita da questa religione, bensì un movimento di rinnovamento al suo interno. Così, Gesù si inserisce in una tradizione di movimenti innovatori ebraici presenti sin dai tempi dei maccabei, vale a dire in una lunga tradizione di tentativi volti a rivitalizzare la religione ebraica. Dato che questi movimenti sorgevano quasi sempre come risposta alla grande sfida costituita dalle potenze straniere dominatrici, nessuno di essi – compreso il movimento di Gesù – può essere compreso a prescindere dal contesto politico. Solo un'analisi dei fattori politici può spiegare il fallimento di Gesù.

1.4 La situazione politica degli ebrei e il Gesù storico

Da quando la cultura ellenistica, rappresentata dai dominatori stranieri – tolemei, seleucidi e romani – aveva sottoposto gli ebrei a un'intensa opera di assimilazione, all'interno della religione ebraica avevano cominciato a sorgere con regolarità movimenti di rinnovamento che si opponevano a tale assimilazione rivitalizzando le proprie tradizioni e inasprendo le norme specificamente ebraiche. Dunque il rafforzamento della legge della *Torah* non è una caratteristica esclusiva del mo-

⁷Dopo che, ai tempi della cosiddetta «nuova questione del Gesù storico» (cioè nel periodo compreso tra il 1953 e l'inizio degli anni Ottanta), Gesù era stato spesso messo in contrasto con l'ebraismo, per vedere in lui già implicitamente presente il cristianesimo e la cristologia, oggi esiste un certo consenso nel collocarlo al suo interno. Tuttavia, tale consapevolezza si trova già presso il «padre» della ricerca su Gesù, Hermann S. Reimarus (1694-1768), e anche nel più grande teologo del Nuovo Testamento nel Novecento, Rudolf Bultmann (1884-1976). In tempi recenti, questa idea è stata di nuovo imposta all'attenzione da E.P. SANDERS, *Gesù e il giudaismo*, Genova, Marietti, 1992. Una buona visione d'insieme sullo stato della discussione si trova nell'antologia curata da J.H. CHARLESWORTH, a cura di, *L'ebraicità di Gesù*, Torino, Claudiana, 2002. Io stesso ho discusso il problema in un articolo: G. THEISSEN, *Jesus im Judentum. Drei Ansätze einer Ortsbestimmung*, "Kirche und Israel", 14, 1999, pp. 93-109.

vimento di Gesù, ma distingue almeno in parte tutti questi gruppi. Dai conflitti con la cultura ellenistica nacquero già nel II secolo prima di Cristo i più antichi tra questi movimenti: gli esseni, i farisei e – in chiara differenziazione da questi ultimi – i sadducei. Come reazione al tentativo di assimilazione da parte della cultura romana sorsero sin dall'inizio dell'era cristiana un movimento militante di resistenza, quello dei battisti, e una serie di altri movimenti profetici di breve durata. Il movimento di resistenza trascinò poi l'intero ebraismo palestinese nella rivolta contro Roma. Ma l'epoca di Gesù era – rispetto ai tempi precedenti e a quelli successivi – piuttosto tranquilla. «Sub Tiberio quies» così giudica Tacito questo periodo, riferendosi alla Palestina (*Historiae* V,9).

Ma l'apparenza inganna. I conflitti continuavano a covare sotto la superficie, sebbene non si combattessero militarmente, ma con simboli, vale a dire attraverso una politica fatta di gesti simbolici che poteva in qualsiasi momento rovesciarsi e diventare conflitto violento, ma che offriva anche occasioni di soluzioni pacifiche⁸.

Sia i governanti della Galilea sia quelli della Giudea cercavano in quel periodo di avvicinare attraverso i simboli gli ebrei alla cultura ellenistica, al fine di favorirne l'integrazione nell'Impero romano.

Erode Antipa fece costruire, intorno all'anno 19, una nuova capitale a Tiberiade. La città sorse su un cimitero ebraico (Giuseppe Flavio, *Antiquitates judaicae* 18,36-38). Antipa non si fece scrupoli di questo fatto, anzi poteva così essere certo che chiunque si fosse stabilito in questa città «impura», avrebbe anteposto la lealtà nei suoi confronti a quella verso i riti tradizionali dell'ebraismo. Il fatto che egli chiamasse la sua nuova capitale «Tiberiade», dedicandola così al nuovo imperatore, indica gli scopi a lungo termine della sua politica giocata sui simboli: rafforzare la lealtà nei confronti dell'imperatore e dell'Impero romano. A ciò si aggiunge che egli fece posare nel suo palazzo immagini di animali, una trasgressione del comandamento relativo alle immagini, che in quel periodo era ancora rispettato con rigore. Queste immagini furono distrutte dalla folla inferocita all'inizio della guerra ebraica, prima che potessero essere distrutte da una delegazione ufficiale di Gerusalemme (Giuseppe Flavio, *Vita* 65 s.). L'indignazione popolare mostra la loro enorme importanza simbolica.

Non può essere un caso che una serie di conflitti paragonabili si verificò anche sotto Ponzio Pilato. Quest'ultimo tentò, per esempio, di portare insegne militari con l'effigie dell'imperatore (o con il suo monogramma) a Gerusalemme. Questa violazione del divieto relativo alle immagini nella città santa provocò lunghe proteste che alla fi-

⁸ La tesi, che qui di seguito riassumo brevemente, di uno sfondo politico dell'azione di Gesù, è stata da me meglio documentata in: G. THEISSEN, *Jesus und die symbolpolitischen Konflikte seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Aspekte der Jesusforschung*, "Evangelische Theologie" (Monaco di B.), 57, 1997, pp. 387-400.

ne lo costrinsero a fare marcia indietro (Giuseppe Flavio *Antiquitates judaicae* 18,55-59; *Bellum judaicum* 2,169-177). Coerentemente con questo tentativo, Pilato fu l'unico dei prefetti della Giudea a far coniare monete con simboli del culto pagano, come gli oggetti per le offerte di vino e i bastoni dell'augure. Forse violò anche regole di purità in occasione della costruzione di un acquedotto, sta di fatto che questa provocò altre fortissime proteste.

Lo scopo delle autorità era quello di favorire, attraverso l'uso di simboli di acculturazione, l'integrazione della popolazione ebraica palestinese nella cultura ellenistico-pagana. Ma i loro tentativi incontravano una forte resistenza, e questa resistenza si serviva anch'essa di azioni simboliche. Sotto il governo di Ponzio Pilato compaiono tre profeti. Tutti e tre trasmettono il proprio messaggio anche con azioni simboliche che si possono comprendere come protesta e resistenza contro i simboli di un'acculturazione imposta dall'alto.

Il primo di questi profeti fu *Giovanni il Battista*, che iniziò la sua predicazione prima di Gesù. Il suo battesimo è un'azione simbolica, e ha implicitamente un senso politico: gli ebrei devono farsi ri-battezzare perché tutta la nazione è minacciata dall'impurità. La questione della purezza viene qui riportata in primo piano, e questo di fronte a un principe che, con fare provocatorio, ne ha violato i precetti con la costruzione della sua capitale. Il fatto che il Battista ne criticasse anche la politica matrimoniale si inserisce bene in questo quadro, dal momento che quel matrimonio aveva violato le leggi matrimoniali ebraiche. Il Battista non fa che dar voce a una diffusa insofferenza nei confronti dei potenti che si allontanavano sempre di più dalle tradizioni dei padri.

Dopo Gesù comparve in Samaria un *profeta samaritano*, che promise ai suoi seguaci di ritrovare gli arredi del Tempio nascosti da Mosè sul Garizim (Giuseppe Flavio, *Antiquitates judaicae* 18,85). Qui si capisce chiaramente che questo personaggio ha la pretesa di essere una sorta di «Mose redivivus» e di decidere la vecchia disputa tra ebrei e samaritani sulla legittimità del luogo di culto, decidendo a favore dei samaritani. Qui si tratta di una rivitalizzazione della religione samaritana. E non è un caso che gli oggetti di culto pagani che Pilato fece rappresentare sulle sue monete stavano in quasi diretta opposizione a questi oggetti di culto locali. In ogni modo, Pilato fece massacrare il samaritano con tutti i suoi seguaci, e fu destituito a causa di questo bagno di sangue.

Cronologicamente, *Gesù di Nazareth* si colloca tra Giovanni il Battista e l'anonimo profeta samaritano. Anche lui esprimeva il suo messaggio attraverso azioni simboliche⁹, che dovevano rappresentare l'opposizione verso i ceti dominanti, i romani e le aristocrazie a loro legate.

⁹ Non tutti gli atti simbolici di Gesù sono anche atti politici. Egli se ne serve per rendere manifesto tutto il suo messaggio. Cfr. H. SCHÜRMAN, *Die Sym -*

La nomina dei *dodici apostoli* è un'azione di politica simbolica: un progetto concepito in opposizione alla tradizionale costituzione di Israele, con il ricorso ad antichissime tradizioni che erano rimaste vive solo in ambienti dissidenti (come, per esempio, tra gli esseni). Le dodici tribù di Israele sussistevano ormai come mero ricordo di un grande passato, e come speranza della ricostituzione di Israele. Gesù non pensava a tale ricostituzione nel quadro delle strutture politiche a lui contemporanee (un'aristocrazia sacerdotale diretta da un sommo sacerdote, dipendente dai romani). Egli concepì la speranza in una democrazia rappresentativa, dove il popolo fosse governato da persone umili, pescatori e contadini, che a esso appartenevano (Mt. 19,28 ss.)

Un altro atto simbolico è l'*ingresso a Gerusalemme*. In occasione della festa del Tempio, il prefetto, giungendo da ovest, entrava con le sue coorti in Gerusalemme per assicurare l'ordine pubblico durante quelle giornate particolarmente inquiete. Se Gesù entra nella città senza truppe, venendo da est e accompagnato da pellegrini, ed è salutato come rappresentante del regno di Davide (Mc. 11,10), ciò costituisce probabilmente una consapevole messinscena costruita su queste opposizioni. È difficilmente immaginabile che gli accenti simbolici presenti in questo racconto siano motivi secondari, così come altri elementi dell'episodio dell'ingresso a Gerusalemme.

Un terzo atto simbolico degno di essere ricordato è la *cacciata dei mercanti dal Tempio* (Mc. 11,15 ss.), un gesto che si può certamente collocare nella successione degli atti simbolico-prophetici. La profezia sul Tempio ce ne fa comprendere il significato: Gesù sottrae legittimazione al Tempio attuale e all'aristocrazia a esso legata. La volontà di Dio mira alla costruzione di un nuovo Tempio. Il danno arrecato al commercio degli animali sacrificali sta a indicare che questo nuovo Tempio sarà diverso da quello esistente, sia nel caso in cui i sacrifici cessino del tutto, sia in quello in cui venga posto termine all'intreccio di interessi economici a essi legati.

Potremmo interpretare come simbolico-politici anche altri atti di Gesù: gli esorcismi diventano, nella sua interpretazione, segni dell'imminenza del regno di Dio; essi rappresentano l'inizio della cacciata dal paese dell'estraneo, del cattivo, del demoniaco (Mt. 11,28). La comunità della mensa, alla quale partecipano personaggi marginalizzati, anticipa la mensa escatologica del popolo ricostituito, cui parteciperanno, contrariamente a molte attese nazionalistiche, pagani del mondo intero (Mt. 8,11 s.) La disputa sulle tasse indica il contra-

bolhandlungen als eschatologische Erfüllungszeichen. Eine Rückfrage nach dem irdischen Jesus, in: K. SCHOLTISSEK, a cura di, *Jesus – Gestalt und Geheimnis*, Paderborn, Bonifatius, 1994, pp. 136-156, nonché M. TRAUTMANN, *Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus*, Würzburg, Echter, 1980.

sto tra regno di Dio e regno di Cesare, ma altresì l'intenzione di evitare un conflitto militare con il dominatore straniero. Proprio per questa ragione, Gesù si sottrae al conflitto, glissando sul linguaggio simbolico delle effigi sulle monete: se esse si legittimano per via dell'effigie e della scrittura come proprietà dell'imperatore, si può pagare l'imperatore con queste monete, infatti la proprietà deve essere resa al legittimo proprietario! Ma implicitamente si dice anche un'altra cosa: ciò che è di Dio può essere reso solo a Dio (Mc. 12,13-17)!

In tutti questi atti simbolici, si conferisce ad azioni a prima vista effimere un significato che va al di là del «gesto» concreto. In questi casi ne è l'origine il «mito» all'interno del quale viveva Gesù stesso, quello dell'imminenza del regno di Dio. Solo nel contesto di questa attesa azioni simboliche ottengono un senso radicalmente opposto rispetto alla situazione contemporanea. Solo a partire dal mito le azioni diventano «atti simbolici», e solo il mito dà loro una «forza d'espressione simbolico-politica». Tale mito circonda di un'aura particolare non solo i gesti e le parole di Gesù, ma tutta la sua persona. E questo gli sarà fatale.

I ceti dominanti lo accusarono, secondo i testi, per due motivi: primo a causa della profezia sul Tempio, capo d'accusa rilevante però soltanto davanti al sinedrio, tanto che i racconti dell'interrogatorio di Pilato non ne parlano. In quella sede è un secondo punto ad avere un ruolo determinante: l'accusa di avere voluto prendere il potere come «re». Entrambi i capi d'accusa corrispondono alle due azioni politico-simboliche appena descritte: la purificazione del Tempio e l'ingresso a Gerusalemme. Tali azioni avrebbero creato disordini politici. Gesù fu giustiziato in quanto promotore di disordini politici: denunciato dall'aristocrazia per il suo attacco contro il Tempio, giustiziato dai romani a causa delle attese che vedevano in lui il re degli ebrei. Ma qual era la posizione di Gesù rispetto a queste attese e a questi timori? Come si definiva?

1.5 Mito e autocomprensione di Gesù¹⁰

La questione dell'immagine che Gesù aveva di sé si può chiarire soltanto nel quadro del linguaggio di segni ebraico di allora: Gesù poteva esprimere il ruolo che egli attribuiva a se stesso solo con i mezzi della sua religione. Prima di discutere la questione di quali titoli egli si sia attribuito, bisogna perciò che ci sia chiarezza su un punto: per comprendere come Gesù interpretava se stesso non è decisivo que-

¹⁰ Abbiamo cercato di illustrare questa discussione molto complessa in: G. THEISSEN e A. MERZ, *Il Gesù storico* cit., cap. 16.

sto o quel titolo, bensì la «storicizzazione» del mito della fine dei tempi. Essa circondò la sua persona di un'aura soprannaturale, e gli diede un ruolo centrale nel dramma dei rapporti tra Dio e gli esseri umani: egli trasformò il regno di Dio in esperienza storica attuale. Così da una parte esperienze concrete del presente divennero mitica presenza reale (*Realpräsenz*) del regno di Dio, dall'altra le parabole e le azioni simboliche si trasformarono in immagini di una realtà mitica che non era (ancora) presente.

Quest'aura soprannaturale – creata dal mito all'interno del quale vivevano Gesù e i suoi discepoli – era anche all'origine del carisma con cui Gesù affascinava i suoi seguaci e irritava i suoi avversari. Era un carismatico ebraico che doveva il suo fascino al fatto che egli rivitalizzava il linguaggio mitico, etico e rituale dell'ebraismo a partire dal centro della fede ebraica, vale a dire dall'assioma base della fede monoteistica. Il suo messaggio era rigorosamente teocentrico. Con questa rivitalizzazione del linguaggio di segni religioso dell'ebraismo, egli si collocava in una tradizione di tentativi risalenti fino ai tempi dei maccabei, che avevano tutti in comune il fatto di opporsi alla dissoluzione dell'ebraismo a opera della potente cultura ellenistica, sebbene talvolta ne fossero profondamente imbevuti. È tipico dei carismatici la facoltà di esercitare la propria autorità (il loro «carisma») anche senza appoggiarsi ai ruoli e alle tradizioni esistenti, anzi talvolta addirittura in opposizione a essi. Non si può dunque dire a priori che Gesù si sia identificato con un ruolo già esistente di Redentore e Salvatore. Sebbene un giudizio definitivo sia molto difficile, ritengo tuttavia improbabile che egli abbia proiettato su se stesso un ruolo già esistente. A questa conclusione mi inducono gli argomenti che mi accingo a esporre.

a. Il Battista aveva suscitato con la sua predicazione l'attesa dell'arrivo di uno *più forte* (Mt. 3,11). Questa attesa deve essere stata viva nell'ambiente di Gesù, dal momento che molti dei suoi discepoli e seguaci provenivano, come del resto Gesù stesso, dalla cerchia dei simpatizzanti di Giovanni il Battista. Questa attesa di uno «più forte» non ha un titolo. Né quello di «più forte», né quello di «colui che deve ancora venire» costituiscono un titolo messianico invariabile. Eppure essi designano un tipo di potere che supera tutte le dimensioni conosciute, al punto che qualcuno sostiene la teoria secondo cui il Battista avrebbe designato Dio stesso.

b. Probabilmente sono stati altri a proiettare su Gesù l'attesa secondo la quale egli doveva essere il «Messia». Un aspetto intrinseco di questo titolo sembra essere il fatto che esso viene attribuito a chi lo porta da altri¹¹. Questa attribuzione potrebbe essere stata pronun-

¹¹ Non conosciamo casi analoghi di un uomo proclamato dopo la sua morte «Messia», bensì analogie con il caso di qualcuno che viene proclamato Messia dagli altri. Così, Rabbi Akiba proclamò Messia il capo dell'ultima grande rivolta de-

ciata anche nel gruppo dei discepoli, basti pensare al riconoscimento di Gesù come «il Cristo» da parte di Pietro (Mc. 8,29). Il popolo potrebbe averlo associato al suo desiderio di un «figlio di Davide», vale a dire un davidita di stirpe reale (cfr. Mc. 10,47.48). Con ogni probabilità, la paura che egli fosse un pretendente al trono ebraico ha influenzato il modo di procedere delle autorità nei suoi confronti: egli viene giustiziato come «il re dei giudei» (Mc. 15,26), e la storia della passione ribadisce che questo «re» non è altri che il «Messia» (Mc. 15,32). Seguaci e avversari hanno probabilmente sperato o temuto, a seconda del punto di vista, che egli fosse il «Messia». Ma rimane poco chiaro quale fosse la sua posizione in merito. Possiamo dire soltanto che davanti a Pilato egli non ha preso in modo chiaro le distanze da queste attese.

c. L'unico «titolo» che Gesù pronuncia regolarmente è l'espressione misteriosa «Figlio dell'uomo». Nella lingua corrente di quel tempo, essa sta a significare, «ogni uomo» oppure «un uomo». Talvolta, può anche essere un modo per dire «io», sebbene quest'ultimo significato non faccia parte del lessico, ma si possa soltanto produrre *ad hoc*. Accanto a questa, esiste un'espressione proveniente dal linguaggio delle visioni: si parla di un giudice soprannaturale alla fine dei tempi, dall'aspetto «simile a un figlio dell'uomo» (Dan. 7,13). Anche la tradizione delle visioni mette l'accento sull'aspetto umano di questo personaggio: la sembianza umana si oppone al potere degli animali che raffigurano i diversi imperi bestiali. Il *Figlio dell'uomo* simboleggia un'alternativa umana a questi regni. In nessuna delle due tradizioni si tratta comunque di un titolo fisso, e non si riferisce mai esclusivamente a una persona! Gesù potrebbe aver usato questa espressione, ed è probabile che essa divenne un titolo di sovranità solo grazie all'uso che egli ne fece. Nel cristianesimo primitivo il termine «Figlio dell'uomo» era considerato un tratto tipico del linguaggio di Gesù e si trova solo nei suoi discorsi e dialoghi (nei quali, in seguito, viene addirittura moltiplicato). Probabilmente è stato lo stesso Gesù a caricare questa parola di dignità messianica. Ma nulla muta nella forza espressiva dell'espressione «Figlio dell'uomo», anche se si attribuisce quest'ultima evoluzione semantica al cristianesimo delle origini: l'«uomo» *tout court* si rivela essere, in ogni modo, l'unica espressione dei vangeli sinottici che viene considerata, nella coscienza collettiva del cristianesimo primitivo, come autodefinizione di Gesù. Qualunque sia l'interpretazione che si vuole dare di questo fenomeno, Gesù (o il cristianesimo

gli ebrei contro i romani (*Talmud palestinese*, *Ta'nit* IV, 68d). Giuseppe Flavio (*Bel - lum judaicum* 3,401 s.) traspose attese messianiche su Vespasiano: egli sarebbe il Signore del mondo che gli ebrei aspettavano, proveniente dalla Palestina (dove Vespasiano si trovava durante la prima guerra ebraica). E infine l'apocalisse sinottica mette in guardia contro gli uomini che proclamano altri Messia (Mc. 13,21).

delle origini) esprime in questo modo un'«umanizzazione» del mito. Al centro del sistema di segni religioso viene messa una figura che si definisce con l'espressione che normalmente designa l'«essere umano» per antonomasia. I testi paragonabili provenienti dalle altre tendenze dell'ebraismo, che si riferiscono a visioni di una figura sovrana, contengono invece sempre un termine di paragone: il personaggio è «come un uomo», oppure «come un figlio dell'uomo». Qui invece si parla dell'«uomo» *tout court*, ed egli viene messo al centro del linguaggio di segni religioso. Ma si tratta forse di uno sviluppo postpasquale, del quale ci occuperemo nel prossimo capitolo.

Riassumiamo ora il nostro ragionamento: non è vero che esiste da una parte il Gesù storico in un mondo senza miti e dall'altra il Cristo mitico, che si allontana sempre di più dal mondo storico sulla base di interpretazioni postpasquali. Già il Gesù storico viveva all'interno di un mito che rivalitizzava l'assioma base monoteistico della religione ebraica. Egli viveva all'interno del mito dell'imminenza del regno di Dio, secondo il quale si sarebbe finalmente realizzato ciò che il monoteismo ebraico aveva sempre proclamato, e cioè che Dio sarebbe diventato la realtà in grado di determinare tutto. Nella sua predicazione Gesù poté dare per scontato questo mito, tant'è vero che egli non lo spiega in alcun luogo. Ma lo modificò con il modo stesso in cui lo visse: 1. lo storicizzò, legandolo a se stesso, alla sua storia e alle sue azioni; 2. gli diede una forma d'espressione poetica nelle parabole, che contengono gli elementi di una nuova percezione di Dio; 3. lo legò a forme d'espressione politico-simboliche che lo demilitarizzavano, giacché lo slegavano dalla speranza della sottomissione dei pagani. Ma non lo depoliticizzò affatto. Piuttosto, Gesù si collocò proprio nel contesto dei conflitti politico-simbolici della sua epoca. Come l'attesa di una fine escatologica di tutte le cose non sarebbe mai sorta senza il conflitto tra le potenze mondiali e il popolo ebraico, così questa tensione politica è presente anche sullo sfondo dell'azione di Gesù. Tuttavia egli dà alla speranza religiosa una maggiore autonomia rispetto alla politica: la lealtà verso Dio non obbliga alla ribellione contro l'imperatore, ma non obbliga neanche a un'assoluta lealtà nei suoi confronti. Ogni essere umano deve decidere da solo quando i due elementi entrano in conflitto: «Rendete a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» (Mc. 12,17).