BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

SCUOLA DI BIBLISTICA

Ricerche Bibliche

N. 67 – 3° trimestre 2026

Direttore Yasmina Khazan. La responsabilità degli studi pubblicati nella rivista si intende del singolo autore e non necessariamente dell'intera redazione. Per l'invio di materiale redazionale, materiale per la recensione, corrispondenza e segnalazioni: direzione.biblistica@gmail.com. Il materiale sarà accolto o meno a giudizio della redazione. L'autore che invia suo materiale per la pubblicazione è consapevole che se il suo materiale sarà pubblicato comparirà il suo nome quale autore. Tutto ciò che viene pubblicato è coperto da copyright (©) e può essere pubblicato altrove solo con il consenso scritto dell'autore.

Saremo lieti di pubblicare, se ritenuto interessante, materiale inviatoci dai nostri lettori. Questi scritti non devono essere necessariamente di tema strettamente biblico. Possono includere riflessioni e considerazioni spirituali. Non rappresentando la rivista alcuna confessione religiosa, non saranno soggetti a censura dottrinale. Ciascun autore parla per sé e ciascun lettore è in grado di formarsi la propria opinione, liberamente.

Copyright © Tutti i diritti sono riservati

Indice ipertestuale

STUDI	
Yasmina Khazan, *Il Messia dove essere un discendente biologico del re Davide?*	2
Gianni Montefameglio, *L'autore del cosiddetto «quarto Vangelo»*	10

OSSERVATORIO RELIGIOSO	
Liliana Biolcati, *La teocrazia della Watchtower*	20

SPIRITUALITÀ	
Iulia Otvos, *Salmo 51:10 - Uno spirito saldo - Meditazione narrativa*	23

INSERTO	
Pinchas Lapide, *Predicava nelle loro sinagoghe*	26

Yasmina Khazan

Il Messia dove essere un discendente biologico del re Davide?

Secondo l'ebraismo ortodosso e la tradizione rabbinica classica, il Messia (*Mashìach*, משיח) deve essere un **discendente biologico diretto di re Davide in linea puramente paterna**.

Questo principio non è una semplice preferenza, ma un requisito teologico e giuridico fondamentale basato sulla Legge ebraica (*Halachàh*, הלכה)[1]. Ecco come si articola questa regola e perché rappresenta una delle differenze più radicali tra l'ebraismo e il riconoscimento di Yeshùa (Gesù) quale Messia da parte dei suoi discepoli, così come esposto nel cosiddetto Nuovo Testamento:

- La base biblica: La promessa a Davide

L'attesa di un Messia davidico nasce dalle promesse eterne che Dio fa a re Davide nei testi profetici. In 2Sam 7:12-16, Dio dice a Davide: "Innalzerò la tua discendenza dopo di te, uscita dalle tue viscere, e renderò stabile il suo regno [...] La tua casa e il tuo regno saranno saldi per sempre davanti a me". I profeti successivi (come Isaia, Geremia ed Ezechiele) confermano tutti che il futuro re che porterà la pace messianica sarà un "germoglio" o un "ramo" proveniente letteralmente dalla stirpe di Davide (e di suo padre Iesse).

- La regola della *Halachàh*: La tribù si trasmette solo per via paterna

Nell'ebraismo, lo status di un individuo segue due canali completamente diversi e separati: l'identità ebraica si trasmette per via materna: se tua madre è ebrea, tu sei ebreo; l'appartenenza tribale (e i diritti dinastici/regali) si trasmette esclusivamente per via paterna: la tribù di appartenenza (Giuda, Levi, Beniamino, ecc.) e il diritto al trono dipendono solo e soltanto dal padre biologico.

La fonte biblica di questa norma si trova in Numeri 1:18, dove si specifica che il censimento e la divisione del popolo avvengono "secondo le loro famiglie, secondo le case dei loro padri". Poiché Davide apparteneva alla tribù di Giuda, il diritto al trono davidico può essere trasmesso solo da un padre biologico appartenente a quella specifica dinastia. L'adozione o la linea materna non hanno valore legale per la trasmissione del diritto regale o sacerdotale nella legge ebraica.

- Il punto di rottura totale con la prima chiesa dei discepoli di Yeshùa

Il dogma ebraico è il motivo principale per cui l'ebraismo, storicamente e teologicamente, rifiuta la messianicità di Yeshùa (Gesù). Si crea infatti un paradosso insormontabile: per la prima chiesa Yeshùa è nato da una vergine (Maria) per opera dello spirito santo. Giuseppe, discendente di Davide, è solo il padre putativo/adottivo. Per l'ebraismo, se Giuseppe non è il padre biologico di Yeshùa, non ha alcun legame di sangue paterno con la linea di Davide. Di conseguenza, secondo i criteri della *Halachàh*, non possiede il requisito genealogico legale per rivendicare il trono di Davide e il titolo di Messia.

Sintesi dei criteri genealogici ebraici:

[1] Letteralmente «il cammino», «il sentiero». È l'insieme delle leggi, dei precetti e delle norme di comportamento della tradizione ebraica. La *Halachàh* è la parte normativa della cosiddetta *Toràh* orale.

CONCETTO	REGOLA EBRAICA (*Halachàh*)	IMPATTO SUL MESSIA
Linea materna	Determina l'essere ebreo	Il Messia deve nascere da madre ebrea
Linea paterna	Determina la tribù e la regalità	Il Messia deve avere un padre biologico davidico
Adozione	Crea un legame affettivo/legale, ma non tribale	Un padre adottivo non può trasmettere il diritto al trono

Anche la dubbia ipotesi (avanzata da alcuni teologi nei secoli) che Maria stessa potesse discendere da Davide non risolve il problema per gli ebrei, proprio perché la linea materna non trasmette i diritti dinastici.

In conclusione, per il pensiero ebraico il Messia sarà un essere umano a tutti gli effetti, nato da un padre e da una madre in modo del tutto naturale. E quel padre dovrà essere un anello della catena di sangue che risale, di generazione in generazione, fino al re Davide.

Come si può conciliare, biblicamente, l'ebraismo con ciò che affermano le Sacre Scritture Greche in merito a Yeshùa?

La conciliazione biblica tra il requisito ebraico della discendenza paterna e la nascita verginale di Yeshùa è una delle sfide teologiche più grandiose del cosiddetto Nuovo Testamento. Gli autori degli scritti evangelici (in particolare Matteo e Luca), ammesso che fossero del tutto consapevoli della legge ebraica (*Halachàh*), hanno risposto al problema non negando la legge, ma applicando categorie giuridiche e teologiche del giudaismo del primo secolo. La teologia neotestamentaria concilia questi due aspetti attraverso tre pilastri fondamentali:

1. Il valore legale dell'adozione nel diritto semitico. Sebbene nella legge ebraica stretta l'appartenenza tribale sia biologica, nel diritto matrimoniale e familiare dell'antico Vicino Oriente l'atto formale di adozione o di riconoscimento legale da parte del padre conferiva al figlio la totalità dei diritti dinastici. Nello scritto evangelico di Matteo, questo diritto si esprime in un gesto preciso: "Un angelo del Signore gli apparve in sogno, dicendo: «Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria, tua moglie; perché ciò che in lei è generato, viene dallo Spirito Santo. Ella partorirà un figlio, e ***tu gli porrai nome*** Gesù, perché è lui che salverà il suo popolo dai loro peccati»" (Mt 1:20,21). Nel mondo ebraico, imporre il nome a un bambino alla nascita era l'atto giuridico ufficiale con cui un uomo riconosceva quel bambino come proprio figlio a tutti gli effetti di legge. Giuseppe, accettando l'ordine dell'angelo di dare il nome al bambino, compie un'adozione formale. Da quel preciso istante, Yeshùa entra legalmente e legittimamente nella Casa di Davide. Per Matteo, la legittimità legale conta quanto (se non più) della legittimità biologica, perché inserisce Yeshùa nella linea dinastica ufficiale dei re di Giuda.
2. Le due genealogie (Matteo *versus* Luca). Gli scritti evangelici ci forniscono due genealogie di Yeshùa che sembrano contraddittorie, ma che gli esegeti biblici spesso conciliano proprio per rispondere alla doppia natura (legale e biologica) del Messia: a) La genealogia di Matteo (cap. 1) è la linea regale e legale; passa attraverso Salomone e i re di Giuda, arrivando a Giuseppe. Serve a dimostrare che Yeshùa è l'erede legittimo al

trono di Davide attraverso il padre adottivo. b) La genealogia di Luca (cap. 3) è considerata da molti studiosi (a partire dal teologo antico Annio di Viterbo fino a molti esegeti moderni) la linea biologica di Maria. Luca traccia la discendenza non da Salomone, ma da un altro figlio di Davide, Natan, e arriva fino a Eli, che sarebbe il padre di Maria. Giuseppe viene citato come genero o sostituto legale. Se questa lettura è corretta, Yeshùa sarebbe figlio di Davide legalmente tramite Giuseppe e biologicamente (per sangue) tramite Maria.

3. La profezia di Isaia 7:14 e il paradosso divino. Per i primi discepoli di Yeshùa (che erano ebrei), la nascita verginale non era un'invenzione per aggirare la legge, ma il compimento di una profezia biblica ancora più antica della promessa a Davide. Matteo cita esplicitamente Is 7:14: "Tutto ciò avvenne, affinché si adempisse quello che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: «La vergine sarà incinta e partorirà un figlio»" (Mt 1:22,23). Nella logica neotestamentaria, il Messia doveva essere contemporaneamente "figlio dell'uomo" (legato alla storia e a Davide) e "figlio di Dio". Se Yeshùa fosse stato figlio biologico di Giuseppe, sarebbe stato solo un uomo, un re terrestre. Se fosse apparso dal nulla senza genitori, non sarebbe stato l'erede di Davide. Il miracolo della nascita da una vergine sposata a un davidico fonde le due cose: Dio fornisce la componente divina (lo spirito santo); la storia umana (tramite Maria che lo partorisce e Giuseppe che lo adotta) fornisce la «carne» e i diritti legali davidici.

Sintesi della conciliazione biblica:

DIMENSIONE	CANALE BIBLICO	RISULTATO LEGALE
Diritto regale/ereditario	Adozione e imposizione del nome da parte di Giuseppe	Yeshùa è l'erede legale al trono di Davide
Discendenza di sangue	Concepimento nel grembo di Maria	Yeshùa è il "germoglio" biologico dalle viscere di Davide
Origine divina	Opera della santa forza (spirito) di Dio	Yeshùa è il figlio di Dio, il Messia trascendente

In definitiva, la teologia neotestamentaria non vede una contraddizione, ma un superamento: Yeshùa guarisce il «difetto» di non avere un padre biologico terreno attraverso l'istituto giuridico del riconoscimento da parte di Giuseppe, l'uomo che Dio ha scelto e che fa da scudo legale al Messia di Israele.

Prove che l'adozione da parte del padre conferiva al figlio la totalità dei diritti dinastici

Per trovare le prove di come l'adozione o il riconoscimento legale conferissero la totalità dei diritti dinastici e familiari, dobbiamo guardare sia alle fonti bibliche (il *Tanàch*, la Bibbia ebraica) sia ai codici legislativi dell'antico Vicino Oriente (come le tavolette di Nuzi, di Ugarit o il Codice di Hammurabi), che condividevano la stessa cultura giuridica del popolo ebraico.

Nella mentalità semitica antica, la paternità non era un concetto puramente biologico, ma soprattutto giuridico e sociale. Un figlio legittimato o adottato acquisiva uno status identico a quello di un figlio naturale, compresi i diritti di primogenitura e di successione dinastica.

1. Le prove nelle fonti ebraiche bibliche (*Tanàch*)

All'interno della Bibbia ebraica ci sono tre casi clamorosi in cui l'adozione formale scavalca o equipara la biologia, trasferendo diritti tribali e dinastici:

Il caso di Efraim e Manasse (Gn 48). Il patriarca Giacobbe adotta formalmente i suoi due nipoti, nati in Egitto da Giuseppe. Per farlo, usa una formula giuridica di adozione: "I tuoi due figli che ti sono nati nel paese d'Egitto prima che io venissi da te in Egitto ***sono miei***. ***Efraim e Manasse saranno miei, come Ruben e Simeone***". - Gn 48:5.

- *L'impatto dinastico***:** attraverso questo atto formale, Efraim e Manasse vengono elevati allo status di figli di Giacobbe. Non ricevono una semplice eredità affettiva, ma acquisiscono il diritto legale di *fondare due tribù distinte d'Israele*, ottenendo una doppia porzione di terra nella futura spartizione della Terra Promessa, esattamente come se fossero figli biologici di prima generazione.

Il caso dei figli delle concubine (Gn 30). Rachele e Lea, non riuscendo a dare figli a Giacobbe (o volendone di più), usano la pratica giuridica dell'adozione tramite madre surrogata (le serve Bila e Zilpa). Rachele dice: "Ella partorirà sulle mie ginocchia e, per mezzo di lei, avrò anch'io dei figli". - Gn 30:3.

- *L'impatto dinastico***:** il gesto di far partorire la serva "sulle ginocchia" della moglie legittima era l'atto legale di adozione nel mondo patriarcale. I figli nati da questa unione (Dan, Neftali, Gad, Aser) divennero *capitribù d'Israele a pieno titolo*, senza alcuna discriminazione dinastica o ereditaria rispetto a Giuseppe o Giuda, nati dalle mogli legittime.

La formula di adozione regale nei Salmi. Il legame tra il re della dinastia di Davide e Dio viene espresso nella Bibbia proprio attraverso una formula giuridica di adozione regale, presa direttamente dai contratti legali dell'epoca: "Tu sei mio figlio, oggi io ti ho generato" (Salmo 2:7). Nello stesso modo, in 2 Samuele 7:14, Dio dice del discendente di Davide: "Io sarò per lui un padre ed egli mi sarà figlio". Nella teologia ebraica dei re, l'investitura e il diritto al trono del re venivano sanciti da questa adozione divina formale.

2. Le prove nei codici del Vicino Oriente Antico

I patriarchi ebrei vivevano immersi nel diritto del Vicino Oriente. I ritrovamenti archeologici hanno confermato che l'adozione era lo strumento principale per garantire la continuità dinastica quando mancava un erede maschio biologico.

Le Tavolette di Nuzi (Mesopotamia, XV secolo a. C.). I testi legali di Nuzi sono la prova più nitida di come funzionasse l'adozione dinastica. Quando un uomo ricco o un sovrano non aveva figli maschi, ricorreva all'*adozione contrattuale* (*tuppi simti*).

- Il contratto stabiliva che l'adottato doveva prendersi cura del padre anziano e, in cambio, *acquisiva la totalità dei diritti ereditari e dinastici*, diventando legalmente il primogenito.
- Se successivamente fosse nato un figlio biologico, i testi di Nuzi specificavano che il figlio biologico avrebbe preso i beni principali, ma l'adottato manteneva comunque il diritto a una quota legittima e agli dei protettori della famiglia (il simbolo del potere dinastico).

Il Codice di Hammurabi (XVIII secolo a.C.). Le leggi sulla famiglia del celebre codice babilonese dedicano ampi articoli all'adozione, blindando i diritti del figlio adottato:

- Articolo 185: *«Se un uomo adotta un bambino come figlio, dandogli il proprio nome, e lo alleva, quel bambino non può più essere reclamato»*.

- Articolo 191: se un uomo adotta un figlio e poi nascono figli biologici, l'uomo non può cacciare il figlio adottato senza dargli la sua parte di eredità. L'atto formativo dell'adozione creava un legame che la legge difendeva persino contro i futuri figli di sangue.

Sintesi del valore legale dell'atto:

FONTE ANTICA	ATTO FORMALE	EFFETTO GIURIDICO/DINASTICO
Gn 48 (Giacobbe)	Dichiarazione di paternità ("soni miei")	I nipoti diventano capitribù con pieni diritti territoriali
Gn 30 (Rachele)	Parto "sulle ginocchia"	I figli delle serve diventano eredi legittimi della promessa
Tavolette di Nuzi	Contratto di adozione scritto	Trasmissione del titolo di primogenito e dei beni dinastici
Codice di Hammurabi	Imposizione del nome	Irrevocabilità dello status di figlio davanti alla legge

Tutte queste fonti dimostrano che, nel contesto culturale in cui è nato il testo biblico, l'adozione formale non era un ripiego affettivo o un «far finta che», ma un contratto legale solenne in grado di modificare la linea di successione e conferire a un individuo lo status dinastico assoluto.

Nella Halachàh *troviamo qualcosa di simile?*

No, perché nella *Halachàh* (la legge rabbinica codificata nei secoli successivi, a partire dalla *Mishnàh* e dal *Talmùd*) la situazione cambia radicalmente rispetto al contesto dell'antico Vicino Oriente.

Mentre i codici mesopotamici o le storie dei patriarchi nella Genesi riconoscevano contratti di adozione in grado di mutare le linee di sangue e i diritti tribali, la *Halachàh* ortodossa non possiede un istituto giuridico formale chiamato «adozione» che possa modificare lo status biologico o i diritti ereditari automatici di una persona.

Nel diritto rabbinico puro, la biologia è considerata un dato ontologico assoluto e immutabile. Tuttavia, i rabbini hanno dovuto affrontare situazioni identiche (crescere figli non propri) e hanno creato dei correttivi legali e teologici.

La *Halakchàh* si muove in questo modo, offrendo un'interessante chiave di lettura per il cosiddetto Nuovo Testamento:

1. Il principio talmudico «come se lo avesse generato». Dal punto di vista affettivo e spirituale, il *Talmùd* esalta enormemente l'atto di crescere un figlio altrui. Nel trattato *Sanhedrin* 19b si legge un famoso responso: «Chiunque cresca un orfano o un bambino in casa sua, la Scrittura glielo accredita come se lo avesse generato biologicamente». Questo principio viene applicato per i doveri quotidiani: il genitore che cresce il bambino ha l'obbligo di nutrirlo, educarlo alla *Toràh* e avviarlo a un mestiere esattamente come se fosse suo figlio. Il figlio adottato, a sua volta, recita il *qaddìsh* (la preghiera dei defunti) e osserva il lutto per i genitori adottivi.
2. Il limite invalicabile: lo status tribale e sacerdotale. Nonostante l'immenso valore morale, la *Halachàh* traccia una linea netta quando si parla di diritti dinastici di sangue.

Lo status ereditario biologico non può essere né cancellato né trasferito per decreto umano: se un *Kohen* (un membro della casta sacerdotale, discendente di Aaronne) adotta un bambino israelita comune, quel bambino non diventa un *Kohen* e non acquisisce i diritti sacerdotali. Specularmente, se un *Kohen* biologico viene adottato da un ebreo comune, il bambino mantiene il suo status sacerdotale di nascita, perché la linea di sangue del padre biologico non si interrompe mai.

3. Come la *Halachàh* risolve la questione dell'eredità (*yerushah*). Secondo le regole automatiche della *Toràh* sulla successione, un figlio adottivo non eredita i beni del padre adottivo a scapito dei parenti di sangue. Se il padre adottivo muore senza testamento, i beni vanno ai suoi parenti biologici. Per aggirare questo limite e proteggere i figli adottivi, i maestri della *Halachàh* hanno formalizzato uno strumento legale alternativo: la donazione in vita o la donazione in punto di morte (*matanat shekhiv mera*); il padre adottivo non può nominare il figlio adottivo erede testamentario automatico secondo la legge biblica, ma può redigere un documento legale formale in cui gli regala la totalità (o una parte) dei suoi beni patrimoniali. Dal punto di vista economico del patrimonio, l'effetto finale è identico a quello di un'eredità biologica, ma la *Halachàh* ci tiene a specificare che si tratta di un atto di trasferimento volontario e non di un diritto di sangue automatico.

Il legame profondo con il caso di Yeshùa. Questa distinzione della *Halachàh* getta una luce cruciale sui racconti evangelici: gli ebrei dell'epoca di Yeshùa (e i rabbini successivi) notavano che nel momento in cui quei testi dichiarano che Giuseppe è solo il padre putativo, la pretesa di Yeshùa al trono di Davide decadeva secondo i criteri halachici stretti (poiché Giuseppe non poteva trasferire la tribù di Giuda per via non biologica). La risposta teologica degli scritti evangelici (in un'epoca in cui la *Halachàh* rabbinica non era ancora del tutto cristallizzata come nel *Talmùd*, ma era più vicina alle flessibilità del Vicino Oriente) si colloca a metà: sul piano halachico dell'eredità. Giuseppe, imponendo il nome, compie un atto di legittimazione legale paragonabile alla donazione di status; sul piano della fede, si sostiene che Yeshùa non ha bisogno di ricevere la componente tribale biologica da Giuseppe perché la riceve da Maria (se si accetta la dubbia linea davidica di Maria) o direttamente da Dio che, essendo il Creatore di Davide, ha il potere sovrano di confermare il titolo regale al di fuori dei normali canali legali umani.

Va precisato che quando si parla di *rabbini successivi* ci si riferisce al periodo storico in cui l'ebraismo ha vissuto una profonda trasformazione strutturale e giuridica, passando dal periodo biblico e dei re (quello del *Tanàch* e del Vicino Oriente) al cosiddetto ebraismo rabbinico. Questa transizione avviene a cavallo tra il I e il VI secolo d.C., e fu guidata dai maestri della *Toràh*, ovvero dai rabbini. Per capire la linea temporale in cui si sviluppa la *Halachàh* rispetto all'epoca di Yeshùa, possiamo dividere questo cammino in tappe precise:

- Epoca patriarcale e Vicino Oriente (II millennio a.C.). È l'epoca dei testi legali di Nuzi e del Codice di Hammurabi. L'adozione è uno strumento flessibile e dinastico per garantire la discendenza.
- Epoca di Yeshùa (I secolo d.C.). Il Tempio di Gerusalemme è ancora in piedi. La legge ebraica viene applicata da diverse correnti (farisei, sadducei, esseni) e non è ancora

scritta. Le usanze sull'adozione sono in una fase di transizione: c'è una forte spinta sulla biologia, ma sopravvivono le consuetudini legali di riconoscimento sociale e formale (come l'imposizione del nome da parte di Giuseppe).

- I secoli successivi (la codificazione della *Halachàh*). Intorno al 200 d.C., dopo la distruzione del Tempio (70 d.C.), il rabbino Giuda il Principe raccoglie e mette per iscritto per la prima volta le leggi orali ebraiche. Nasce la *Mishnàh*, il nucleo della *Halachàh*. Qui le regole sulla trasmissione biologica della tribù si irrigidiscono per preservare l'identità del popolo in esilio.
- Intorno al 500 d.C.: il *Talmùd*. I rabbini commentano la *Mishnàh* per secoli nei grandi centri di studio di Babilonia e di Gerusalemme. Questo monumentale dibattito diventa il *Talmùd*. È qui che troviamo il trattato *Sanhedrìn* (che equipara l'educazione di un orfano alla generazione biologica) e le regole definitive sui limiti legali dell'adozione.

Perché questa distinzione è cruciale? Quando gli scritti evangelici di Matteo e di Luca vengono scritti (tra il 70 e l'80 d.C.), le rigidissime regole del *Talmùd* sull'adozione e sull'eredità non erano ancora state scritte né codificate. Gli evangelisti si muovevano in un mondo giuridico ebraico di *transizione*, dove il gesto di Giuseppe di dare il nome a Yeshùa aveva ancora una fortissima valenza legale di inserimento dinastico, ereditata dal passato mediorientale.

I polemisti ebrei dei secoli successivi (dal II-III secolo in poi), leggendo gli scritti mattaico e lucano alla luce della neonata *Halachàh* codificata, iniziarono a obiettare che l'adozione di Giuseppe non avesse valore dinastico-tribale, proprio perché nel frattempo il diritto rabbinico aveva blindato la linea paterna esclusivamente sul fattore biologico.

In sintesi, c'è uno scarto temporale: gli scritti evangelici applicano una logica giuridica più flessibile e antica, mentre la *Halachàh* successiva crea un sistema blindato basato unicamente sulla biologia.

Esiste nella Toràh stessa e non in ricostruzioni del Vicino Oriente antico o in sistemi giuridici esterni una categoria normativa di adozione capace di modificare lo status tribale o di trasferire un diritto dinastico di sangue?

Se restringiamo il campo esclusivamente alla *Toràh* scritta (i primi cinque libri della Bibbia: Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio) ed escludiamo il *Talmùd*, i codici mesopotamici esterni e le ricostruzioni storiche, la risposta dal punto di vista puramente normativo e giuridico è no.

Nella *Toràh* non esiste una legge (*mitzvàh*), un decreto o una categoria normativa formale che regoli l'istituto dell'adozione, né tantomeno una norma che le permetta di sovrascrivere lo status tribale o i diritti dinastici di sangue.

Tuttavia, all'interno della *Toràh* stessa troviamo una tensione irrisolta: se da un lato la normativa è rigidamente biologica, dall'altro la narrazione storica mostra che Dio stesso, o i patriarchi, hanno ratificato eccezioni che hanno alterato la linea di sangue. Ecco come si presenta la situazione analizzando unicamente il testo della *Toràh*:

1. La norma della *Toràh*: la biologia è assoluta. I testi normativi della *Toràh* (specialmente in Levitico e Numeri) collegano i diritti ereditari, dinastici e sacerdotali esclusivamente alla discendenza biologica maschile:

• Lo status sacerdotale (i *kohanìm*). In Levitico, il sacerdozio è riservato esclusivamente ai discendenti biologici maschi di Aaronne. Non esiste alcuna scappatoia legale per far diventare sacerdote qualcuno che non sia nato da quella stirpe.

• La legge sulla terra e la tribù. In Numeri 36:7 si legge: "Nessuna eredità, tra i figli d'Israele, passerà da una tribù all'altra, poiché ciascuno dei figli d'Israele si terrà stretto all'eredità della tribù dei suoi padri". Il sistema è blindato per via maschile-biologica per evitare che i confini delle tribù si mescolino.

2. Le eccezioni nella storia della *Toràh* (il livello narrativo). Mentre la legge scritta non prevede l'adozione, i racconti della *Toràh* mostrano che l'autorità patriarcale o il decreto divino possono scavalcare la biologia. I due casi più importanti sono:

   • Il caso di Efraim e Manasse (Genesi 48), come già accennato, Giacobbe prende i figli di Giuseppe e dichiara: "Sono miei". L'effetto nella *Toràh*: Questo non è un testo di legge, ma un atto narrativo che ha valore normativo permanente per la geografia d'Israele. Efraim e Manasse cancellano la linea biologica di Giuseppe (che non avrà una sua tribù autonoma) e diventano a tutti gli effetti capostipiti di due tribù, ereditando la terra al pari di Giuda o Ruben.

   • Il caso delle figlie di Zelofead (Numeri 27 e 36). Questo è il caso più vicino a una modifica normativa dello status ereditario dovuto alla mancanza di linea paterna biologica. Zelofead muore lasciando solo figlie femmine. Secondo la norma, il suo nome e la sua proprietà si sarebbero estinti. Le figlie protestano davanti a Mosè. Il decreto della *Toràh*: Dio risponde a Mosè creando una nuova norma: "Quando uno morirà senza lasciare figli maschi, farete passare la sua eredità a sua figlia" (Nm 27:8). La modifica del sangue: per evitare che la terra cambi tribù, la *Toràh* stabilisce che le figlie debbano sposare uomini della stessa tribù del padre. In questo modo, il marito (e i futuri figli) entrano legalmente nella linea di Zelofead per preservarne il nome e il diritto dinastico-terriero.

3. La categoria normativa *surrogata*: la legge del Levirato. L'unico vero meccanismo normativo codificato dalla *Toràh* per trasferire un diritto dinastico di sangue a chi non è figlio biologico è la Legge del Levirato (*Yibbum*), descritta in Deuteronomio 25:5-6: "Se due fratelli abitano insieme e uno di essi muore senza lasciare figli [...] il cognato prenderà la moglie del defunto [...] Il primogenito che essa partorirà andrà sotto il nome del fratello morto, perché il nome di questi non si estingua in Israele". Questo è un dispositivo giuridico potentissimo all'interno della *Toràh*: dal punto di vista biologico, il bambino è figlio del cognato; dal punto di vista normativo e dinastico, la *Toràh* cancella la biologia: il bambino è legalmente figlio del defunto, ne eredita il nome, lo status tribale e la totalità dei diritti di sangue sulla terra.

Sintesi

La *Toràh* stessa contempla che in casi eccezionali (il decreto di Giacobbe su Efraim, la legge del Levirato, o il caso delle figlie di Zelofead) il diritto legale e dinastico possa essere trasferito per via non biologica, pur di garantire la sopravvivenza del nome e dell'eredità all'interno del popolo.

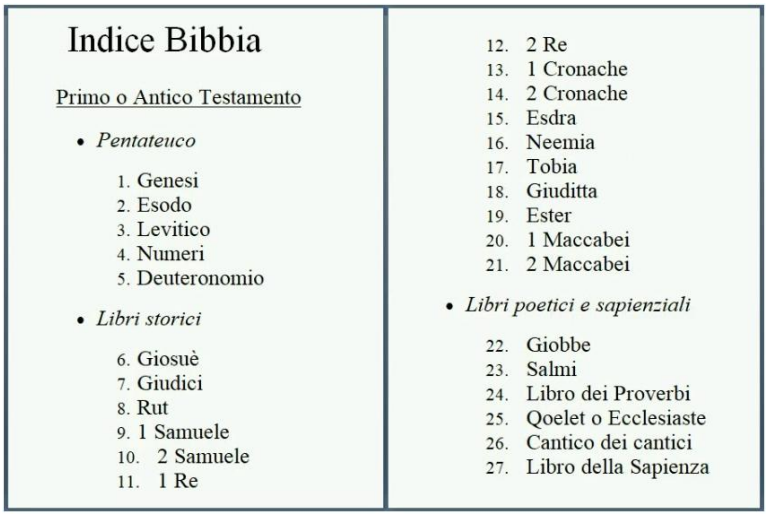
TORNA ALL'INDICE

Gianni Montefameglio

L'autore del cosiddetto «quarto Vangelo»

Approcciandoci allo scritto evangelico di Giovanni, comunemente definito «quarto Vangelo»[2], la prima questione da affrontare è: chi ne è l'autore?

Nei manoscritti dei libri biblici non compare mai il titolo del singolo libro. Nella riproduzione a destra è riportato un esempio tratto da un indice simile ai tanti che si trovano nelle versioni bibliche. I titoli dei singoli libri (*Genesi*, *Esodo*, ecc.) furono aggiunti in seguito. Quello che è comunemente chiamato «Vangelo di Giovanni» di regola non ha quindi nome; tuttavia, i titoli – non sempre esatti – ci sono utili per definire il libro biblico di riferimento[3].



Indice Bibbia

Primo o Antico Testamento

- *Pentateuco*
  1. Genesi
  2. Esodo
  3. Levitico
  4. Numeri
  5. Deuteronomio
- *Libri storici*
  6. Giosuè
  7. Giudici
  8. Rut
  9. 1 Samuele
  10. 2 Samuele
  11. 1 Re
  12. 2 Re
  13. 1 Cronache
  14. 2 Cronache
  15. Esdra
  16. Neemia
  17. Tobia
  18. Giuditta
  19. Ester
  20. 1 Maccabei
  21. 2 Maccabei
- *Libri poetici e sapienziali*
  22. Giobbe
  23. Salmi
  24. Libro dei Proverbi
  25. Qoelet o Ecclesiaste
  26. Cantico dei cantici
  27. Libro della Sapienza

Quanto agli autori ispirati dei libri biblici, gli agiografi[4], i loro nomi possono comparire nel testo del libro oppure no. Nell'ultimo libro della Bibbia, ad esempio, il nome dell'autore è menzionato sin da subito: "Rivelazione di Gesù Cristo, che Dio gli diede per mostrare ai suoi servi le cose che devono accadere rapidamente e che egli fece conoscere, mandandola per mezzo del suo angelo al suo servo *Giovanni*, *il quale* ha testimoniato la parola di Dio e la testimonianza di Gesù Cristo, e tutte le cose che ha visto". - *Ap* 1:1,2, *ND*.

In *Gv* il nome dell'autore non compare, tuttavia si hanno numerosi indizi, sia neotestamentari che interni al libro, che ci portano a concludere che l'autore dello scritto è la stessa persona chiamata ***Giovanni*** nei quattro scritti evangelici e detta figlio di Zebedeo, fratello di Giacomo e "discepolo amato"[5], facente parte della cerchia ristretta di Pietro, Giacomo e Giovanni.

---

[2] Per i quattro scritti evangelici (*Mr*, *Mt*, *Lc*, *Gv*) il termine "vangelo" è inappropriato, perché questo termine – in greco εὐαγγέλιον (*euanghèlion*), diventato in italiano "vangelo" attraverso il latino tardo *evangelium* –, che letteralmente significa "buona/lieta notizia" – nelle Sacre Scritture Greche è sempre riferito a notizie o annunci *orali*, mai ad uno scritto. In *Is* 52:7 si legge: "Quanto sono belli, sui monti, i piedi del *messaggero di buone notizie*"; nella traduzione greca (*LXX*) dalla Bibbia ebraica è usato il termine εὐαγγελιζόμενος (*euanghelizòmenos*), "annunciante buone notizie", che si ricollega proprio a εὐαγγέλιον (*euanghèlion*).

[3] Nelle citazioni si usano in genere delle sigle. Per il libro biblico di cui ci stiamo occupando la sigla più comune è *Gv*.

[4] Il termine "agiografo" deriva dal greco ἁγιογράφος (*aghiogràfos*), composto di ἅγιος (*àghios*), «santo», e di γράφω (*gràfo*), «scrivere». Il termine, usato per i biografi dei santi cattolici e per i biografi di personaggi illustri, nella biblistica designa il terzo gruppo dei libri che compongono la Bibbia ebraica, che gli ebrei chiamano *Ketuvìm*, "scritti". Nella biblistica il termine *agiografi* è riferito anche agli scrittori che hanno composto i libri della Bibbia (ed è in questo senso che qui viene usato).

[5] Cfr. *Gv* 21:20 con 21:24.

Ecco il suo ritratto:

- *Giovanni figlio di Zebedeo*: lui e suo fratello Giacomo furono chiamati a essere tra i primi discepoli di Yeshùa (*Mr* 1:19,20). Fu scelto da Yeshùa per far parte dei dodici apostoli (*Mt* 10:2). Svolse il suo ministero insieme a Pietro (*At*, capp. 3 e 4). Fu considerato, insieme a Giacomo e a Pietro, una delle colonne della chiesa. - *Gal* 2:9.
- *L'anziano*[6] autore delle lettere giovannee.[7]
- Il *veggente*, autore visionario dell'Apocalisse, esiliato sull'isola di Patmos. - *Ap* 1:1,9.
- L'autore conosceva molto bene la Palestina del primo secolo. Menziona "Betania al di là del Giordano" (*Gv* 1:28) distinguendola da Betania vicino a Gerusalemme (11:18); precisa che presso il luogo dove fu crocifisso Yeshùa c'era un orto con una tomba nuova (19:41), che Yeshùa parlò "nel luogo del tesoro, insegnando nel tempio" (8:20, *ND*) e che d'inverno camminava nel tempio sotto il colonnato di Salomone. -10:22,23.
- La sua profonda conoscenza della Palestina indica che doveva essere un giudeo palestinese residente.
- Che certamente era un giudeo è indicato dalla sua conoscenza di ciò che pensavano gli ebrei. - *Gv* 1:21; 6:14; 7:40; 12:34.
- Fu un testimone oculare degli eventi che narra[8]: menziona i nomi delle persone che parlavano o agivano (*Gv* 1:40; 6:5,7; 12:21; 14:5, 8,22[9]; 18:10); precisa i particolari dei luoghi o degli avvenimenti in cui era presente, come le sei giare in 2:6 o i 153 pesci in 21:11; indica con precisione perfino l'orario degli avvenimenti (4:6, 52; 6:16; 13:30; 18:28; 19:14; 20:1; 21:4); inserisce con naturalezza, nelle sue descrizioni, i dati numerici precisi. - 1:35; 2:6; 4:18; 5:5; 6:9,19; 19:23; 21:8,11.
- Era indubbiamente era un apostolo, perché solo un apostolo poteva essere testimone oculare di particolari eventi concernenti il ministero di Yeshùa. Egli conosceva intimamente la mentalità e i sentimenti del Maestro, nonché le motivazioni di certe sue azioni. Egli era uno dei Dodici che accompagnarono Yeshùa durante tutto il suo ministero. Ad esempio, riporta la domanda che il rabbi nazareno fece a Filippo "per metterlo alla prova, perché egli sapeva quello che stava per fare" (*Gv* 6:5,6, *ND*); precisa che Yeshùa sapeva "in se stesso che i suoi discepoli mormoravano" (6:61, *ND*), che "fremé nello spirito e si turbò" (11:33, *ND*)[10] e che conosceva "tutto quello che gli stava per accadere" (18:4, *ND*). L'autore sapeva anche delle incomprensioni e delle deduzioni errate degli altri apostoli. - 2:21,22; 11:13; 12:16; 13:28; 20:9; 21:4.
- Dalla definizione "il discepolo che Gesù amava" (*Gv* 21:20, *ND*; cfr. v. 24) è del tutto evidente che Yeshùa era particolarmente legato a lui. Il discepolo amato era uno dei tre apostoli più intimi (Pietro, Giacomo e Giovanni) che egli si tenne più vicini in particolari occasioni, come alla trasfigurazione (*Mr* 9:2). Quando Yeshùa si sentì molto afflitto nel giardino di Getsemani, prese "con sé Pietro e i due figli di Zebedeo[11]" (*Mt* 26:36,37, *ND*); da questi tre apostoli vanno esclusi Giacomo (perché fu messo a morte prima che *Gv* fosse scritto) e Pietro perché è menzionato insieme al "discepolo che Gesù amava", per cui non rimane che Giovanni. In più, Giovanni era cugino di Yeshùa, come mostra il seguente *excursus*.

---

[6] In greco πρεσβύτερος (*presbýteros*). – Cfr. *2Gv* 1, *3Gv* 1.

[7] Le lettere giovannee sono tre. La seconda e la terza hanno come mittente ὁ πρεσβύτερος (*o presbýteros*), "l'anziano"; la prima, che è anonima, è attribuita dalla maggior parte degli studiosi allo stesso autore delle altre due.

[8] Cfr. 19:35; 21:24,25.

[9] Qui in 8:2 distingue Giuda figlio di Giacomo da Giuda Iscariota.

[10] Cfr. 2:24; 4:1,2; 6:15; 7:1; 13:21.

[11] Giacomo figlio di Zebedeo e suo fratello Giovanni. – *Mt* 4:21.

Giovanni, cugino di Yeshùa

Excursus

"Presso la croce di Gesù stavano sua madre e la sorella di sua madre, Maria di Cleopa e Maria Maddalena" (*Gv* 19:25, *ND*). Possiamo identificare la donna detta sorella della madre di Yeshùa, ovvero zia di Yeshùa? Incrociando questo dato di *Gv* con *Mr* 15:40 abbiamo la sua identità: "Vi erano Maria Maddalena e Maria madre di Giacomo il minore e di Iose e Salome" (*ND*). Incrociando questi due dati con *Mt* 27:56 otteniamo su di lei altre informazioni: "Fra di loro c'era Maria Maddalena, Maria madre di Giacomo e di Iose; e la madre dei figli di Zebedeo" (*ND*). Da questi dati incrociati risulta che **la sorella della madre di Yeshùa si chiamava Salome ed era la madre dei figli di Zebedeo, ovvero di Giacomo e di Giovanni** (*Mt* 4:21). Da tutto ciò risulta che **i due zebedei erano cugini di Yeshùa**. ***Questa parentela spiega bene l'amore di Yeshùa per Giovanni***, "il discepolo che egli amava". – *Gv* 19:26, *ND*.[12]

Le Tre Marie. Con il nome di "Tre Marie" s'intende la questione dell'identificazione delle donne che assisterono alla morte di Yeshùa. Tradizionalmente queste donne sono identificate come: Maria (madre di Yeshùa), Maria Maddalena e Maria di Clopa.

Tutti e quattro gli scritti evangelici riportano il racconto della crocifissione di Yeshùa. Ovviamente, le narrazioni sono diverse tra loro, pur narrando gli stessi eventi storici. Questa diversificazione riguarda in particolare la questione delle "Tre Marie". Vediamo i dettagli che ci interessano nei racconti (la versione citata è la *NR*):

• *Mt* 27:55,56: "C'erano là molte donne che guardavano da lontano; esse avevano seguito Gesù dalla Galilea per assisterlo; tra di loro erano **Maria** Maddalena, **Maria** madre di Giacomo e di Giuseppe, e *la madre dei figli di Zebedeo*".

Qui abbiamo tre donne: **due** di esse si chiamano **Maria** (Maria di Magdala e Maria madre di Giacomo e Giuseppe), della terza non viene riferito il nome. La madre di Yeshùa non viene ricordata.

• *Mr* 15:40,41: "Vi erano pure delle donne che guardavano da lontano. Tra di loro vi erano anche Maria Maddalena, Maria madre di Giacomo il minore e di Iose, e *Salome*, che lo seguivano e lo servivano da quando egli era in Galilea, e molte altre che erano salite con lui a Gerusalemme".

Anche Marco riferisce di tre donne: **due** di esse si chiamano **Maria** (Maria di Magdala e Maria madre di Giacomo e Ioses); la terza si chiama Salome. Neppure Marco ricorda la madre di Yeshùa. La sostanziale identità tra i racconti di *Mr* e *Mt* si spiega con il fatto che Matteo ha usato *Marco* come fonte per la stesura del proprio testo (teoria delle due fonti).

• *Lc* 23:49: "Tutti i suoi conoscenti e le donne che lo avevano accompagnato dalla Galilea stavano a guardare queste cose da lontano".

Luca ricorda semplicemente che c'erano delle donne che assistevano alla scena, ma non riferisce né il loro numero, né il loro nome.

• *Gv* 19:25: "Presso la croce di Gesù stavano sua madre e la sorella di sua madre, **Maria** di Cleopa, e Maria Maddalena"

Giovanni, infine, presenta l'elenco di **tre donne** che si chiamano **Maria**: Maria la madre di Yeshùa, Maria di Cleopa e Maria di Magdala. L'espressione tradizionale «Tre Marie» deriva proprio dal racconto giovanneo.

In totale, le donne menzionate particolarmente sono quattro:

[12] Questa parentela spiega bene anche la domanda molto confidenziale che Yeshùa rivolse alla madre dei figli di Zebedeo, la quale "si accostò a lui con i suoi figli, si prostrò e gli chiese qualche cosa. Ed egli le disse: «*Che vuoi?*». Ella rispose: «Ordina che questi miei due figli siedano l'uno alla tua destra e l'altro alla sinistra nel tuo regno»" (Mt 20:20,21, *ND*). Era sua zia!

1. Maria Maddalena.
2. Maria madre di Giacomo e di Giuseppe (ℵ*D*WVgSy^{s}) o Iose (*ABCD*^{c}*Sy*^{h,p}).
3. Maria, madre di Yeshùa.
4. La madre dei figli di Zebedeo, chiamata Salome (*Mr* 15:40).

Le "Maria" sono tre. Identificate sembra ombra di dubbio sono due: Maria, madre di Yeshùa e Maria Maddalena. La terza Maria è detta sempre "madre di Giacomo" e, secondo i manoscritti, "madre di Giuseppe" o "madre di Iose". È quindi la stessa persona. La variante giovannea "Maria di Cleopa" indica sempre lei, la Maria madre di Giuseppe/Iose. L'espressione greca Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ (*Marìa e tu Klopà*), letteralmente "Maria la di Cleopa", sta a significare "Maria la moglie di Clopa" (*Gv* 19:25, due *TNM*). Questa Maria è anche "l'altra Maria" di *Mt* 27:61. Si faccia però attenzione a non confondere i nomi "Cleopa" e "Clopa". In *Gv* 19:25 sbaglia *NR* a tradurre "Cleopa": la traduzione giusta è quella di *TNM*, "Clopa"; il greco ha infatti Κλωπᾶ (*Klopà*) e si tratta di un nome aramaico. "Cleopa" identifica invece un'altra persona: uno dei due discepoli che erano in viaggio verso Emmaus: "Uno dei due, che si chiamava *Cleopa* [Κλεόπας (*Kleòpas*), none greco]". – *Lc* 24:13-18.

Nessun dato biblico si oppone al fatto che "Maria la moglie di Clopa" (*TNM*) e Maria madre di Giuseppe/Iose siano la stessa persona. Possiamo quindi identificare le "Tre Marie" così:

1. **Maria Maddalena.**
2. **Maria madre di Giacomo e di Giuseppe/Iose, moglie di Clopa.**
3. **Maria (Miryàm), madre di Yeshùa.**

Giovanni, figlio di Zebedeo e di Salome, era un ebreo galileo, probabilmente di Betsaida, situata sulle sponde settentrionali del Lago di Tiberiade (chiamato anche Mare di Galilea), un piccolo villaggio di pescatori situato vicino al punto in cui il fiume Giordano si immette nel lago. Betsaida era la città natale di altri apostoli importanti: Pietro, Andrea e Filippo. - *Gv* 1:44.

La famiglia di Giovanni non era povera, anzi, godeva di una discreta stabilità economica per l'epoca: il padre Zebedeo era il proprietario di una piccola impresa di pesca sul lago. In *Mr* 1:20 si specifica che quando Yeshùa chiamò Giovanni e suo fratello Giacomo, essi lasciarono il padre sulla barca con i garzoni (operai salariati). Questo indica una gestione aziendale non indifferente. Da *Lc* 5:10 (durante la pesca miracolosa) scopriamo che Pietro non pescava da solo, ma aveva una vera e propria società ittica fissa con i figli di Zebedeo (Giacomo e Giovanni); essendo soci nella stessa flotta e nello stesso minuscolo tratto di costa, condividevano la stessa base logistica. La madre Salome faceva parte del gruppo di donne benestanti che seguivano Yeshùa e lo assistevano con i loro beni materiali, e fu tra le testimoni della risurrezione. La loro lingua era l'aramaico galileo (con ottima conoscenza del greco della *koiné*).

Giovanni accompagnò coraggiosamente Yeshùa nelle varie tappe della sua passione, unico tra gli apostoli che non temette di fare la fine del Maestro. Sul calvario raccolse il testamento di Yeshùa moribondo facendosi custode della di lui madre Miryàm, alla quale fu dato come nuovo figlio (*Gv* 19:26,27). Dopo l'ascensione del Maestro condivise con Pietro la conduzione della chiesa di Gerusalemme (*At* 4) e con lui si recò ad evangelizzare la Samaria (*At* 8:14); rientrò poi nella capitale dove soggiornò con regolarità per assistere Miryàm.

La paternità giovannea di *Gv* viene tuttavia rifiutata anche oggi in base all'idea che esso riporti idee o eventi che presumibilmente non avrebbero potuto verificarsi nel primo secolo. Così non è. Alcuni sostengono poi che *Gv* sia stato scritto da una cosiddetta «comunità giovannea».

Perché Giovanni non firma il suo scritto evangelico?

Tra chi nega la paternità giovannea di *Gv* c'è chi attribuisce lo scritto sì ad un Giovanni, ma a «Giovanni il presbitero». Questa idea si basa su uno scritto di Papia di Gerapoli (65 circa – dopo il 130) - di cui poco conosciamo - riportato da Eusebio di Cesarea (260 circa – 339 circa) e in cui si parlerebbe di un Giovanni inserito nel gruppo degli apostoli del passato e di un Giovanni presbitero inserito in una categoria di persone ancora vive al tempo di Papia. Ora, se guardiamo all'autore della seconda e della terza lettera di Giovanni, vediamo che egli non si presenta mai come apostolo e che non rivela nemmeno il nome Giovanni. Si firma semplicemente così: "L'anziano [Ὁ πρεσβύτερος (*O presbýteros*)[13]] alla signora eletta e ai suoi figli" (*2Gv* 1:1), "L'anziano [*O presbýteros*] al carissimo Gaio" (*3Gv* 1:1). Nel valutare questa «firma» si tenga presente che le comunità dei credenti erano guidate da un *corpo* di anziani-sorveglianti (*presbýteroi- epìskopoi*), non da singoli. Ciò precisato, si noti che l'autore si presenta non come un anziano, ma come "l'anziano", con tanto di articolo[14]. Questo presbitero era un uomo così famoso e autorevole nella sua regione che non aveva bisogno di scrivere il proprio nome: bastava il titolo ("*il* presbitero") perché tutti sapessero chi era. Questa assenza del nome nelle due lettere giovannee si sposa bene con l'assenza del nome in *Gv*, rivelando l'umiltà dell'autore che non nominandosi mostra nel suo scritto evangelico grande rispetto verso la centralità del Cristo.

Questa conclusione sembra a prima vista entrare in collisione con *Apocalisse*, in cui l'autore si nomina sin da subito: "Rivelazione di Gesù Cristo, che Dio gli diede per mostrare ai suoi servi le cose che devono avvenire tra breve, e che egli ha fatto conoscere mandando il suo angelo al suo servo *Giovanni*" (*Ap* 1:1). Per questa diversità ci sono due importanti motivi:

- Nessuno dei quattro scritti evangelici canonici reca il nome dell'autore nel testo originale. La "buona notizia" (vangelo) è la proclamazione della vita di Yeshùa: l'evangelista deve scomparire per far parlare i fatti e la voce del Maestro. Nascondersi dietro la formula giovannea "il discepolo che Gesù amava" serve a creare una figura ideale: ogni lettore e lettrice deve potersi immedesimare in quel discepolo anonimo.
- Il genere apocalittico richiede invece la firma: l'*Apocalisse* appartiene alla letteratura profetica. Nella Bibbia, un profeta deve firmarsi per garantire l'autenticità e l'origine divina della sua visione (si pensi a Isaia, Geremia o Daniele). Se l'autore non avesse messo il suo nome, le chiese dell'Asia Minore avrebbero rigettato il testo come un falso o un delirio anonimo. La firma è un atto di responsabilità profetica, non di orgoglio.

Un altro motivo fondamentale è la condizione in cui si trova chi scrive:

[13] Questo termine è un comparativo che significa "più anziano"; era usato per i membri del grande consiglio o sinedrio ebraico e per i "sorveglianti" (*epìskopoi*, vescovi) delle comunità dei discepoli di Yeshùa.

[14] In greco si usa l'articolo determinativo per riferirsi a persone specifiche e note.

- Nel racconto evangelico l'autore scrive da una posizione di autorità interna a una comunità che lo conosce benissimo, non ha bisogno di legittimarsi con il nome personale.
- Nell'*Apocalisse* l'autore scrive da Patmos, dove si trova "a causa della parola di Dio e della testimonianza di Gesù" (*Ap* 1:9). È un confinato politico, un perseguitato dall'Impero Romano. Firmarsi "Giovanni" significa firmare una confessione di fede davanti al tribunale della storia. In quel contesto di persecuzione, mettere il proprio nome non è un atto di superbia, ma un gesto di immenso coraggio: il pastore si espone in prima persona davanti alle chiese sofferenti.

Mantenendo la tradizione (un solo Giovanni), dobbiamo aggiungere alla categoria psicologica dell'umiltà quella del servizio al testo: nello scritto evangelico Giovanni tace perché il testimone oculare deve farsi da parte per lasciare spazio a chi conta (ovvero Yeshùa); nell'*Apocalisse* Giovanni firma perché il profeta deve metterci la faccia per garantire la verità della visione e confortare i martiri.

Indicazioni interne allo scritto dell'ebraicità dell'autore

- Conosceva bene la Bibbia ebraica e la citò. – Cfr. *Gv* 12:40; 13:18; 19:37.
- Conosceva bene le usanze ebraiche:
  - Feste di nozze. - *Gv* 2:1-10.
  - Le purificazioni cerimoniali. - *Gv* 3:25; 11:55.
  - Il modo di sepoltura. - *Gv* 11:38,44; 19:40.
- Conosceva bene le aspettative ebraiche del Messia. - *Gv* 1:19-28.
- Conosceva le differenze tra giudei e samaritani. - *Gv* 4:9,20.

L'autore è un ebreo *palestinese*:

- Sapeva che la piscina gerosolimitana di Betesda aveva cinque portici. - *Gv* 5:2.
- Sapeva che Betania distava da Gerusalemme solo una quindicina di stadi[15]. – *Gv* 11:18.
- Sapeva che Efraim era vicino al deserto. - *Gv* 11:54.
- Sapeva che il giardino del Getsemani si trovava al di là del ruscello Chidron. – *Gv* 18:1.
- Sapeva che a Gerusalemme c'era un'area pavimentata fuori dal pretorio. - *Gv* 19:13.
- Conosceva la Samaria, regione di passaggio tra la Galilea e la Giudea:
  - Sapeva che il pozzo di Giacobbe si trovava a Sicar. – *Gv* 4:5,6.
  - Sapeva che il pozzo di Giacobbe era profondo. - *Gv* 4:11.
  - Conosceva il monte sacro della Samaria. – *Gv* 4:20.
- Conosceva bene la Galilea. - *Gv* 1:44,46; 2:1.

L'autore fu testimone oculare dei fatti narrati:

- Conosceva il numero di vasi usati alle nozze di Cana. – *Gv* 2:6.
- Conosceva l'alto costo del profumo versato sui piedi di Yeshùa. – *Gv* 12:5.
- Era presente alla crocifissione. - *Gv* 19:33-35.
- Riportò la distanza dalla riva alla barca degli apostoli e il numero di pesci pescati. - *Gv* 21:8,11.

[15] Tre chilometri circa.

Come si giunge all'identità di Giovanni apostolo quale autore

In *Gv* 21:1 è detto che "Gesù si manifestò di nuovo ai discepoli presso il mare di Tiberiade". Al seguente v. 2 sono menzionate sette persone: "Simon Pietro, Tommaso detto Didimo, Natanaele di Cana di Galilea, i figli di Zebedeo e due altri dei suoi discepoli". Costoro sono tutti apostoli facenti parte del gruppo dei Dodici[16]. Pietro, Tommaso, Natanaele e i due figli di Zebedeo (Giacomo e Giovanni)[17] sono chiaramente identificati. Quanto a "due altri dei suoi *discepoli*", si tenga presente che gli apostoli continuarono a essere chiamati "discepoli" fino alla Pentecoste (*Mt* 11:1; 14:26; 20:17; *Gv* 20:2); solo dopo furono sempre chiamati "apostoli". Chi potrebbero essere i due discepoli anonimi? L'anonimato in *Gv* non è mai un vuoto di informazioni, ma uno spazio teologico appositamente studiato. All'inizio dello scritto evangelico (*Gv* 1:35-51), Yeshùa chiama il primissimo nucleo di discepoli in Galilea: Andrea, Simon Pietro, Filippo, Natanaele e un discepolo anonimo (storicamente identificato con Giovanni); in *Gv* 21 assistiamo alla ricostituzione di quella stessa cerchia originaria. Poiché nell'elenco figurano già Pietro, Natanaele e i figli di Zebedeo, gli unici due grandi assenti di quel gruppo primitivo sono Andrea (il fratello di Pietro) e Filippo.

<table>
<tr><th>*Gv* 1:35-51</th><th colspan="3">*Gv* 21:2</th></tr>
<tr><td>Discepolo anonimo*</td><td rowspan="6">7 discepoli</td><td colspan="2">Pietro</td></tr>
<tr><td>Andrea, fratello di Simon Pietro</td><td colspan="2">Tommaso*</td></tr>
<tr><td>Simon Pietro</td><td colspan="2">Natanaele</td></tr>
<tr><td>Filippo</td><td>Giacomo</td><td rowspan="2">I due figli di Zebedeo</td></tr>
<tr><td>Natanaele</td><td>Giovanni</td></tr>
<tr><td>In totale 5 discepoli</td><td colspan="2">Due discepoli anonimi</td></tr>
<tr><td colspan="4">* La menzione del discepolo anonimo si trova precisamente all'inizio del blocco testuale di *Gv* 1:35-40. Ai versetti 37-40 viene descritta la transizione dei primi due discepoli dal seguito del Battista al seguito di Yeshùa. Uno dei due viene esplicitamente nominato (Andrea), mentre l'altro rimane rigorosamente senza nome.</td></tr>
<tr><td colspan="4">* L'unica aggiunta rispetto all'elenco di *Gv* 1:35-51 è Tommaso: è necessaria per ricollegarsi ai fatti del capitolo 20 (la professione di fede del capitolo precedente).</td></tr>
<tr><td>5 discepoli</td><td colspan="3">6 discepoli (tolto Tommaso*)</td></tr>
<tr><td colspan="4">Togliendo dall'elenco di *Gv* 21:2 l'aggiunta di Tommaso*, vi rimangono comunque 6 discepoli rispetto ai 5 di *Gv* 1:35-51. Il discepolo in più è Giacomo. Come si collima questo scarto?
Gli esegeti che sostengono il parallelismo perfetto risolvono l'enigma concentrandosi sulla figura di Giacomo, il fratello di Giovanni.
La fratellanza di sangue
Nel mondo della pesca sul lago di Galilea, le chiamate non avvengono mai in modo isolato, ma per *coppie di fratelli*.
▪ Nel capitolo 1, quando Andrea incontra Yeshùa, la prima cosa che fa è andare a chiamare suo fratello Pietro. - *Gv* 1:41.
▪ Se il discepolo anonimo del capitolo 1 è davvero Giovanni, la tradizione (supportata dai sinottici – cfr. *Mr* 1:19,20) dà per scontato che la primissima cosa che ha fatto Giovanni sia stata speculare a quella di Andrea: andare a chiamare suo fratello Giacomo.
Nel capitolo 21, l'autore non sente più il bisogno di separare i due figli di Zebedeo (ormai noti alla storia della comunità come una coppia fissa) e li nomina insieme. Di conseguenza, Giacomo è il sesto</td></tr>
</table>

[16] I nomi dei dodici scelti sono riportati in *Mt* 10:2-4; *Mr* 3:16-19 e *Lc* 6:13-16. Gli 11 rimasti fedeli dopo il tradimento Giuda sono elencati in *At* 1:13.
[17] *Mt* 4:21.

uomo che riempie perfettamente il quadro delle due coppie di fratelli pescatori (Pietro / Andrea e Giacomo / Giovanni) più i due singoli (Filippo e Natanaele).

Questa incongruenza matematica è la spia del fatto che il capitolo 21 è un'appendice successiva in cui le tradizioni dei sinottici (*Mr*, *Mt* e *Lc*) si fondono con la tradizione giovannea.

▪ Nel resto di *Gv*, gli zebedei non vengono *mai* nominati. Non compaiono mai né Giacomo né Giovanni con i loro nomi storici.

▪ Al capitolo 21 l'autore ha voluto inserire di colpo la dicitura sinottica "i figli di Zebedeo", creando questo leggero sovraffollamento sulla barca rispetto all'elenco ultra-selezionato del capitolo 1.

La quadratura del cerchio: il numero 7

C'è un motivo teologico per cui in *Gv* 21 l'elenco (compreso Tommaso) deve arrivare esattamente a 7 discepoli: nella numerologia biblica, il 7 è il numero della perfezione, della totalità.

I sette discepoli sulla barca rappresentano la chiesa intera che esce a pescare nel «mare del mondo». Per raggiungere questa cifra simbolica perfetta (7), il redattore ha ottenuto la quadratura teologica del cerchio.

Il ruolo teologico di Andrea e Filippo in *Gv*

Nel racconto evangelico giovanneo, Andrea e Filippo non sono due discepoli qualunque: si muovono quasi sempre in coppia e fungono da «intermediari» tra il mondo esterno e Yeshùa:

- In *Gv* 1:41,42,44-46, Filippo incontra Natanaele e lo conduce da Gesù; Andrea fa lo stesso con suo fratello Simon Pietro.
- In *Gv* 6:7,8 (la moltiplicazione dei pani), sono Filippo e Andrea a dialogare col Maestro sulla scarsità dei viveri e sul ragazzo con i cinque pani d'orzo.
- In *Gv* 12:20-22, quando alcuni Greci vogliono vedere Gesù, si rivolgono a Filippo, il quale va a dirlo ad Andrea, e insieme lo riferiscono a Yeshùa.

Il loro anonimato sulla barca in *Gv* 21 conferma silenziosamente la presenza dei «mediatori» storici della comunità, coloro che fin dall'inizio hanno avuto il compito di introdurre gli altri all'incontro con il Cristo.

Perché lasciarli anonimi proprio alla fine? Se l'autore intendeva proprio loro, perché non nominarli? A quel punto della narrazione, dopo la risurrezione, i nomi dei singoli individui iniziano a sfumare per lasciare spazio alla dimensione ecclesiale. Andrea e Filippo hanno già esaurito il loro compito nominale nei capitoli precedenti; qui contano solo come membri stabili della «flotta» apostolica che deve uscire in missione nel mondo.

Dal punto di vista dell'architettura letteraria è un cerchio che si chiude, un espediente tipico della grande letteratura semitica ed anche ellenistica. L'uso dell'anonimato è una vera e propria strategia d'autore.

Riprendiamo ora il filo del ragionamento per cui l'identità di "quello che Gesù amava"[18] viene ristretta a Giovanni.

Abbiamo visto che sulla barca, in riva al lago di Galilea, Giovanni figura tra le sette persone in quanto uno dei due "figli di Zebedeo" (*Gv* 21:2). Si noti che l'autore non dice 'Giacomo e Giovanni'. Il nome "Giovanni" l'autore lo evita anche in *Gv* 1. Qui, dopo aver scritto che due discepoli del Battista seguirono Yeshùa (v. 37), precisa al v. 40 che "Andrea, fratello di Simon Pietro, era uno dei due che avevano udito Giovanni [il battezzatore] e avevano seguito Gesù". Uno di quei due discepoli rimane anonimo. Di più, se scorriamo l'intero scritto evangelico,

[18] *Gv* 13:23; 19:26; 20:2; 21:7,20. Nella nuova *TNM*, in 13:23, "quello a cui Gesù voleva particolarmente bene", che corregge la nota in calce – biblicamente errata – nella vecchia versione: «O, "preferiva"». Giovanni era il discepolo amato, non il preferito.

scopriamo che l'apostolo Giovanni non è mai menzionato per nome (ogni qualvolta appare nel testo il nome "Giovanni", si tratta sempre del battezzatore).

Ora facciamo un passo avanti. Leggiamo *Gv* 13:23-25 (ultima cena):

> "A tavola, inclinato sul petto di Gesù, stava uno dei discepoli, quello che Gesù amava. Simon Pietro gli fece cenno di domandare chi fosse colui del quale parlava. Egli, chinatosi così sul petto di Gesù, gli domandò: «Signore, chi è?»". – *NR*.

All'ultima cena erano presenti *solo i dodici apostoli*, come confermato da *Mr* 14:17,18 e *Lc* 22:14. Ne consegue che il discepolo "che Gesù amava" (*Gv* 13:23) era un apostolo. Di certo non era Pietro, che a lui si risolse; tantomeno poteva essere il traditore.

Andiamo oltre. Perché Pietro interpella proprio il discepolo "che Gesù amava"? Evidentemente i due erano legati, ma c'è di più: quel discepolo era particolarmente in intima confidenza con Yeshùa, tant'è vero che si chinò sul petto del Maestro (*Gv* 13:25). Ora, nel gruppo dei Dodici, c'era un gruppetto più ristretto di tre discepoli:

- Yeshùa "non permise a nessuno di accompagnarlo, tranne che a Pietro, Giacomo e Giovanni, fratello di Giacomo". - *Mr* 5:37.
- "Gesù prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni e li condusse soli, in disparte, sopra un alto monte". - *Mr* 9:2.
- "Gesù prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni". - *Mr* 14:33.
- "Gesù prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni suo fratello, e li condusse sopra un alto monte, in disparte". - *Mt* 17:1.
- "Gesù prese con sé Pietro, Giovanni e Giacomo, e salì sul monte a pregare". - *Lc* 9:28.

Stabilito che il discepolo "che Gesù amava" (*Gv* 13:23) era un apostolo molto in confidenza con Yeshùa e che rientrava nel gruppo più intimo dei tre, possiamo andare per esclusione. Pietro è escluso da *Gv* 13:23-25, in cui è detto che Pietro si rivolse al discepolo "che Gesù amava". Giacomo morì di spada nell'anno 44 per ordine di Erode Agrippa I (*At* 12:1-3)[19], molto prima che il testo giovanneo fosse scritto, per cui rimane solo Giovanni.

Questa logica conclusione è confermata da *Gv* 21:24 e dal suo contesto. Vi si legge: "Questo è il discepolo che rende testimonianza di queste cose e che ha scritto queste cose". Qui sta la «chiave di volta»: il narratore esce parzialmente allo scoperto scrivendo

Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα
Ùtòs *estin o mathetès o martyròn perì tùton kài o gràpsas tàuta*
Questo è il discepolo il testimoniante circa queste cosa e l'avente scritto queste cose

"Questo" chi? Ce lo dicono i versetti 20-22, appena precedenti: "Pietro, voltatosi, vide venirgli dietro *il discepolo che Gesù amava*; quello stesso che durante la cena stava inclinato sul petto di Gesù e aveva detto: «Signore, chi è che ti tradisce?». Pietro dunque, vedutolo, disse a Gesù: «Signore, e *lui*?». Gesù gli rispose: «Se voglio che rimanga finché io venga, che t'importa? Tu, seguimi»".

Gv 21:24 è «chiave di volta» su cui si costruisce il legame filologico e teologico: il pronome dimostrativo "questo" rimanda direttamente al discepolo amato da Yeshùa e indicato da Pietro. La grammatica greca del testo unisce i due versetti in modo indissolubile: il discepolo che ha scritto e testimoniato (v. 24) è esattamente lo stesso personaggio che stava camminando dietro

[19] Giacomo fu il primo dei dodici apostoli a morire come martire.

a Pietro e Gesù sulla spiaggia (v. 20), definito appunto "il discepolo che Gesù amava".

Il versetto 21:24 non fa che sigillare un percorso iniziato a metà dello scritto evangelico. Il "discepolo amato" compare sempre anonimo nei momenti cruciali e la «firma» finale serve a dire che colui che ha visto quegli eventi è lo stesso che li sta raccontando.

In conclusione, il testo di *Gv* 21:24 non lascia spazio a dubbi interpretativi: l'autore dello scritto vuole che chi sappia che il libro che ha tra le mani è stato concepito e sigillato dalla memoria storica del discepolo amato.

Dietro questo parziale ma significativo svelamento si percepisce una le qualità spirituali di Giovanni: l'umiltà e la modestia. Pur svelandosi parzialmente, mantiene l'anonimato e non dice il suo nome. Più dietro ancora si sente tutto l'amore (ricambiato) che aveva per Yeshùa, un attaccamento che si era stabilito sin dall'inizio, quando Giovanni e Andrea, ancora discepoli del battezzatore, si misero a seguire Yeshùa: "Gesù si voltò e vide che lo seguivano. Allora disse: «Che cosa volete?». Essi gli dissero: «Dove abiti, rabbì?» (rabbì vuol dire: maestro). Gesù rispose: «Venite e vedrete». Quei due andarono, videro dove Gesù abitava e rimasero con lui il resto della giornata. Erano circa le quattro del pomeriggio" (*Gv* 1:38,39, *TILC*). Giovanni, che scrive, annota perfino l'ora dell'incontro che gli cambiò la vita.

Lo sdoppiamento delle voci
Excursus

Gv 21:24 è affascinante perché contiene un cambio improvviso di persona plurale: "Questo è il discepolo che rende testimonianza di queste cose e che ha scritto queste cose; e noi sappiamo che la sua testimonianza è vera". Dal singolare "discepolo che rende testimonianza di queste cose e che ha scritto" si passa subito al plurale "noi" che conferma la verità della testimonianza da lui resa. Chi c'è dietro quel "*noi* sappiamo"? Costoro non dicono di aver preso parte allo scritto, ma si limitano a garantire che ciò che Giovanni ha scritto è vero. Non può che trattarsi della comunità di cui l'apostolo amato faceva parte, probabilmente la chiesa di Efeso[20] legata al πρεσβύτερος (*presbýteros*)[21], il "più anziano", autore della *2Gv*.

TORNA ALL'INDICE

[20] Se cerchiamo delle prove archeologiche o testuali dirette che *2Gv* sia stata scritta a Efeso, la risposta è no: all'interno del testo della seconda lettera di Giovanni non viene menzionato alcun luogo geografico. Tuttavia, esiste una convergenza di prove storiche (esterne) e indizi testuali (interni) talmente solida che la quasi totalità degli storici antichi e dei biblisti moderni considera la provincia romana dell'Asia (e nello specifico la sua capitale, Efeso) come l'indiscutibile luogo di composizione del testo. La prova storica più schiacciante viene da chi ha vissuto in quelle zone pochi decenni dopo la redazione della lettera: Ireneo di Lione (130 - 202), Policrate di Efeso (fine del 2° secolo), Clemente Alessandrino e il Canone Muratoriano (fine del 2° secolo); tutte fonti storiche che ne attestano la paternità giovannea. Si aggiunga che senza Efeso l'intero panorama della letteratura giovannea (scritto evangelico, tre lettere e persino le sette chiese dell'Apocalisse, che partono proprio da Efeso) perderebbe il suo baricentro storico.

[21] *2Gv* 1.

Liliana Biolcati
La teocrazia della Watchtower

Ultimamente, per via degli sconvolgimenti politici e militari che infiammano il Medio Oriente, il pubblico non istruito ha imparato una nuova parola: «teocrazia», abbinata alla Repubblica Islamica dell'Iran. A chi è avvezzo a questo termine e conosce i Testimoni di Geova, viene in mente la «teocrazia» su qui fa costantemente leva l'americana Watchtower.

Il termine «teocrazia» - che non compare mai nell'intera Bibbia - deriva dal greco antico θεός (*theós*), "dio", e κράτος (*kràtos*), "potere", venendo a significare «governo di Dio». Il governo della teocratica Repubblica Islamica dell'Iran è un perfetto esempio di cosa comporta la teocrazia: la gestione delle attività religiose e quelle governative laiche coincidono; la religione nella teocrazia diventa puro strumento della politica.

La Watchtower non ha un territorio suo con vere strutture governative come le hanno le nazioni, tuttavia dirige la vita dei suoi associati, dettando legge e punendo chi non si adegua. E lo fa con la sua teocrazia.

In questa trattazione mi propongo di esaminare i paralleli tra la teocrazia dell'Iran e quella della Watchtower. Il confronto può sembrare azzardato data la loro natura profondamente diversa, ma offre lo spunto per una riflessione molto interessante e stimolante sui modelli di governo teocratico. È comunque fondamentale chiarire subito un punto: i due sistemi sono strutturalmente e ideologicamente opposti. Uno è una teocrazia di Stato che governa un'intera nazione con poteri coercitivi assoluti, l'altro è una teocrazia religiosa (all'inizio volontaria) che organizza una comunità di adepti senza avere alcuna sovranità territoriale. I parallelismi esistono tuttavia sul piano astratto dei principi di governo e della struttura gerarchica.

Due modi diversi con cui viene esercitato il controllo totale sui fedeli

Sebbene entrambe le realtà esercitino un controllo totale sui fedeli, la natura del loro potere e il modo in cui questo impatta la vita quotidiana corrono su due binari completamente diversi: l'Iran controlla attraverso la forza delle leggi e dello Stato, mentre la Watchtower controlla attraverso la forza della coscienza e della comunità.

La differenza tra le due teocrazie sta nel dispositivo di sottomissione: in Iran la teocrazia è una gabbia visibile che costringe fisicamente; nella Watchtower la teocrazia è una rete invisibile che costringe la mente e gli affetti, rendendo l'impatto psicologico-spirituale una forza estremamente pratica, capace di determinare ogni singola azione quotidiana del fedele.

Ambedue si appellano a Dio: da una parte Allah e dall'altra Geova[22], ma nella pratica sono in ambedue i casi i vertici umani di governo a decidere della vita dei fedeli esercitando su di loro il controllo totale: uno materiale (Iran) e l'altro psicologico-spirituale (Watchtower). Il controllo è il fine ultimo che hanno in comune le due teocrazie[23].

[22] Su questo nome astruso si veda il precedente studio a pagina 20.
[23] Pur nella loro auto-convinzione di rendere un servizio al loro Dio.

La teocrazia statale dell'Iran	La teocrazia religiosa della Watchtower
Istituzionale, geografica e poliziesca, ha a disposizione l'apparato d'ordine di uno Stato sovrano	Non ha confini geografici, non ha carceri e non ha una polizia armata, ma il suo controllo è altrettanto (se non più) pervasivo, perché è *interiorizzato*
L'applicazione pratica Il controllo si manifesta attraverso codici penali, tribunali rivoluzionari e la polizia morale. Se un cittadino infrange una regola (ad esempio sul codice di abbigliamento o sul consumo di alcol), la punizione è tangibile, fisica e immediata: arresto, multe, reclusione, violenza fisica, condanna a morte	L'applicazione pratica Si manifesta attraverso la gestione del tempo (adunanze, ministero di campo), delle scelte mediche (il rifiuto del sangue), dell'istruzione e delle frequentazioni. La punizione per la disobbedienza non è il carcere o la morte, ma *l'ostracismo* (la disassociazione), che è una morte non fisica
La sfera d'azione È una teocrazia che agisce dall'esterno verso l'interno. Anche se un cittadino iraniano non crede intimamente nel regime, è materialmente costretto a obbedire per salvaguardare la propria incolumità fisica e la propria libertà legale	La sfera d'azione Agisce dall'interno. Il controllo della Watchtower si basa sulla riformattazione della coscienza del fedele. Il Testimone non obbedisce per paura di una guardia armata, ma per la paura spirituale di dispiacere a Dio, di morire ad Armaghedon o di perdere l'affetto di tutta la sua famiglia dall'oggi al domani
Coercizione materiale e giuridica	Coercizione psicologico-spirituale
In Iran il dissidente rischia le manette e la cella da parte di un estraneo in divisa; in casi gravi anche la morte	Nella Watchtower il dissidente rischia la morte sociale e il silenzio assoluto da parte dei suoi stessi genitori, figli o amici
La prigione dell'Iran è fatta di mura di pietra	La prigione della Watchtower è fatta di relazioni umane
Il regime iraniano si accontenta spesso dell'obbedienza esteriore (le donne che indossano il velo in pubblico, anche se in privato lo rifiutano)	La Watchtower esige invece il controllo dei pensieri, dei desideri e dei sentimenti; detta le regole d'abbigliamento e dello stile di vita
Se un iraniano riesce a fuggire dal paese, si lascia alle spalle la teocrazia e torna materialmente libero	Un Testimone di Geova, ovunque scappi nel mondo, porta la teocrazia dentro di sé sotto forma di senso di colpa e fobia di essere fuori dall'organizzazione[24]

Entrambi i sistemi teocratici tendono a considerare la propria interpretazione religiosa come l'unica corretta. Il potere religioso iraniano considera l'interpretazione ufficiale dello sciismo duodecimano come normativa; la Watchtower insegna che la comprensione biblica autentica è fornita dall'organizzazione guidata dal Corpo Direttivo. Questo produce una forte centralizzazione dottrinale.

Regolamentazione della vita quotidiana. Entrambi i sistemi impongono norme dettagliate per il comportamento personale, anche in merito all'abbigliamento, alla sessualità, alle relazioni familiari, all'intrattenimento e a diverse altre pratiche.

Dal punto di vista sociologico, entrambe le realtà sono sistemi ad alta autorità centralizzata, i

[24] Ciò finché non compie un doloroso percorso di de-programmazione psicologica.

quali sono caratterizzati da un governo umano che rivendica la legittimazione divina e ha il controllo dell'interpretazione religiosa ed esige lealtà.

I paralleli più evidenti riguardano la struttura dell'autorità, la centralizzazione della verità e la gestione del dissenso.

La repressione del dissenso della teocrazia della Watchtower

Già *La Torre di Guardia* del 15 novembre 1952 (pagine 703-704) affermava:

> «Siamo limitati dalle leggi delle nazioni in cui viviamo e anche dalla legge di Dio mediante Cristo Gesù, che ci permette solo di esercitare il disassociamento [...] Non siamo nel tempo in cui i servitori di Dio fedeli alle promesse divine eseguivano l'ordine di uccidere gli apostati [...] Essendo limitati dalle leggi della carne terrena, dobbiamo cooperare con il comando di disassociare l'individuo. [...] **Oggi la disassociazione prende il posto della lapidazione**».

L'articolo continua spiegando che, proprio come nell'antico Israele i primi a dover scagliare le pietre erano i familiari del colpevole per dimostrare la loro lealtà assoluta a Dio prima che ai legami di sangue (Deuteronomio 13:6-9), oggi i familiari cristiani devono essere i primi a tagliare ogni legame emotivo e relazionale con il disassociato.

In una edizione de *La Torre di Guardia* del 1954 si spiegava che, sebbene nell'antico Israele gli apostati dovessero essere messi a morte (come prescritto in Deuteronomio 13:6-11), oggi i cristiani non possono più farlo, e la disassociazione è il provvedimento limite che possono applicare:

> «Essendo circoscritti dalle leggi delle nazioni in cui viviamo ed anche dalle leggi di Dio mediante Gesù Cristo, possiamo agire contro gli apostati soltanto fino a un certo punto [...] La legge dello Stato e la legge di Dio mediante Cristo ci proibiscono di uccidere gli apostati, anche se sono membri della nostra stessa famiglia carnale».

Ne *La Torre di Guardia* del 15 gennaio 1975, nell'articolo *Manteniamo una veduta equilibrata verso i disassociati*, si spiegava che l'espulsione e l'isolamento sociale sono le misure di oggi, in assenza di un'autorità che esegua la pena capitale.

In tempi più recenti, questo concetto (che è storico) è stato riproposto con un linguaggio più moderno ma identico nella sostanza teologica. Nella letteratura della Watchtower i paralleli tra l'antica lapidazione e l'attuale pratica della disassociazione si basano sulla continuità del principio di purezza della congregazione (in verità, sull'obbligo di ubbidienza al Corpo Direttivo). La differenza cruciale sottolineata è che oggi l'esecuzione fisica è necessariamente sostituita dall'espulsione spirituale a causa del divieto della legge dello Stato e del comando di Cristo di non uccidere.

La Watchtower non dichiara esplicitamente che i loro dissidenti dovrebbero essere lapidati, ma lo fa subdolamente stabilendo un parallelo tra l'antica lapidazione e l'espulsione, che costituisce una vera morte sociale.

TORNA ALL'INDICE

Iulia Otvos

Salmo 51:10 - Uno spirito saldo
Meditazione narrativa

Vi è mai capitato di cadere nella vita? Non soltanto di commettere un piccolo errore involontario, ma una caduta consapevole: morale, spirituale, interiore.

E dopo quella caduta, restare con una domanda silenziosa: Posso rialzarmi? Posso tornare stabile? Posso essere ancora la stessa persona?

Spesso non è la caduta a ferire di più, ma ciò che accade dopo: quella sensazione che qualcosa dentro si sia spezzato.

Il contesto del Salmo

Nel Salmo 51 Davide è dentro uno di questi momenti. Ha peccato, è stato raggiunto dalla parola del profeta Natan, e si trova davanti alla propria verità.

E ciò che colpisce non è il racconto della caduta, ma la sua preghiera. Non chiede potere, né protezione, né di recuperare la propria reputazione. Chiede altro: una trasformazione interiore che non è in grado di produrre da solo.

"O Dio, crea in me un cuore puro
e rinnova dentro di me uno spirito ben saldo."
— Salmo 51:10

Uno spirito ben saldo

L'espressione ebraica tradotta con "*spirito saldo*" richiama ciò che è stabile, fondato, orientato interiormente. Non si tratta solamente di stabilità emotiva o forza di volontà. Nel Salmo emerge qualcosa di più profondo: una struttura relazionale, una sorta di architettura interiore. Il termine ebraico *nachon* indica qualcosa di stabile perché è preparato, disposto nella giusta direzione, capace di riallinearsi continuamente. Non è immobilità. È direzione interiore. Davide non parla di comportamento, ma di struttura profonda dell'essere.

Dopo la caduta

Il Salmo 51 nasce dopo uno dei momenti più oscuri della vita di Davide: il peccato con Betsabea, la morte di Uria e il confronto con il profeta Natan (2 Samuele 11-12). Non si tratta di una debolezza passeggera, ma di una frattura profonda. Ed è proprio lì che prende forma la preghiera.

La stabilità che Davide chiede non è un ritorno a prima. È qualcosa di nuovo. Non la cancellazione del crollo, ma una ricostruzione interiore.

Un'immagine illustrativa

Per comprendere questa immagine si può pensare all'arte giapponese del Kintsugi. Quando un vaso si rompe, non viene eliminato, ma ricomposto. Le crepe non vengono nascoste, ma restano visibili. Il crollo non viene cancellato, ma diventa parte della storia del vaso ricomposto.

"Crea in me"

Davide non prova a ripararsi da solo. Dice:

"Crea in me un cuore puro
e rinnova dentro di me uno spirito ben saldo."
— Salmo 51:10

Il soggetto dell'azione è Dio. Il verbo "crea" richiama il linguaggio della Genesi: qualcosa che solo Dio può compiere.

Nel Salmo, il rinnovamento interiore non viene presentato come risultato di semplice disciplina personale, ma come opera richiesta a Dio.

Lo spirito saldo appare quindi come un cuore riallineato, orientato e disposto all'ascolto. Il crollo rivela la fragilità della struttura precedente, ed è proprio da lì che nasce la richiesta di una nuova stabilità.

Non si tratta di uno spirito immune alla fragilità o incapace di cadere, ma di uno spirito che, anche dopo il fallimento, non si autodistrugge nella colpa. È uno spirito che rimane davanti a Dio, e proprio lì viene riallineato verso di Lui.

Il riconoscimento

Quando Davide afferma:

"Ho peccato contro di te" — Salmo 51:4

non sta semplicemente confessando un errore. Sta riconoscendo una relazione. Non parla da distanza, ma da dentro un legame ancora vivo.

E prima ancora della sua parola, c'è già un movimento precedente: la parola di Dio che lo ha raggiunto attraverso Natan.

Il ritorno non nasce da un'iniziativa autonoma, ma da una relazione che lo precede.
Ed è qui che l'illusione dell'autosufficienza si spezza.

Un cuore che si apre

Nella parte finale del Salmo, la preghiera di Davide si allarga oltre sé stesso: Davide dice:

"Insegnerò agli empi le tue vie…"
— Salmo 51:13

Non è la voce di chi si considera arrivato. È la voce di chi ha attraversato una frattura e ha conosciuto il ritorno. Non una stabilità di perfezione, ma una stabilità vissuta. Non dall'alto, ma da chi è stato rialzato.

Oltre l'io

"Fa' del bene a Sion…"
— Salmo 51:18

La preghiera si allarga. Dall'interiorità ferita, alla comunità. Il Salmo non termina nell'analisi del peccato, ma in un movimento che esce dall'io.

La vita di Davide, dopo questo punto, non viene raccontata come assenza di conflitti, ma come attraversamento diverso: la caduta non viene rimossa, ma integrata.

Il Salmo 51 non parla di chi non cade. Parla di chi, dopo la caduta, non smette di stare davanti a Dio.

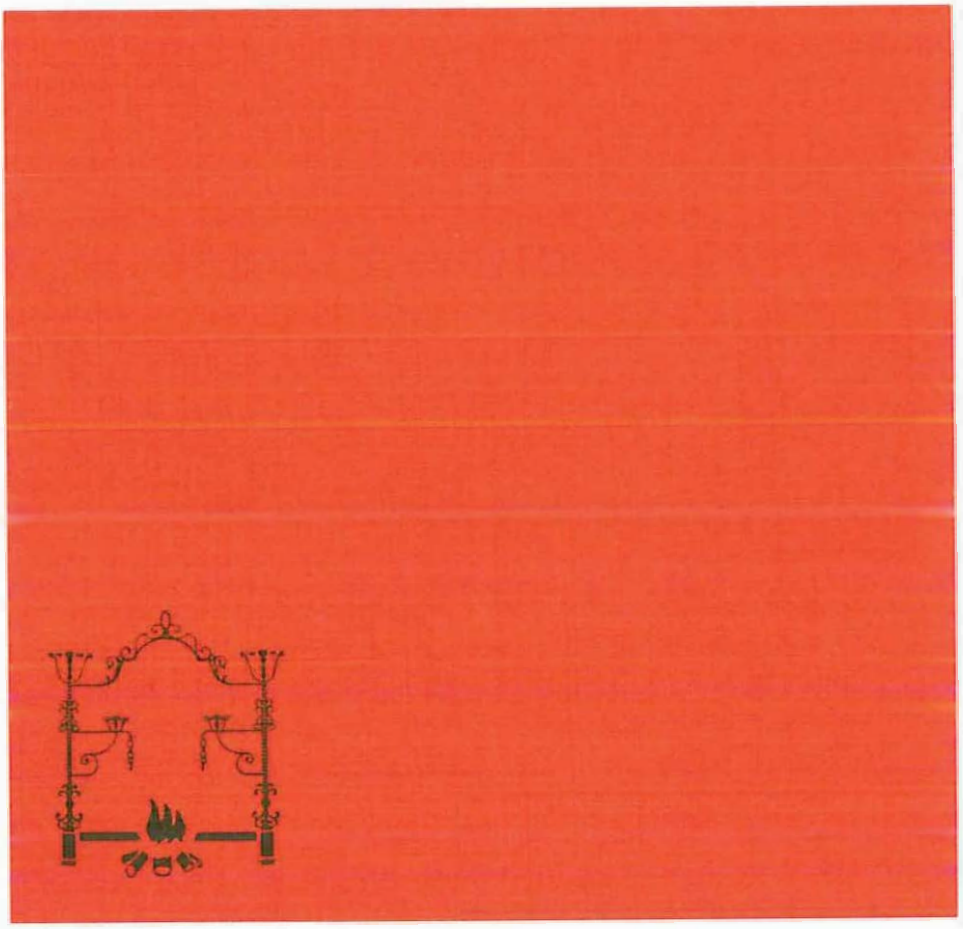
TORNA ALL'INDICE

Kintsugi - L'arte di riempire d'oro le ferite

STUDI BIBLICI

Pinchas Lapide

Predicava nelle loro sinagoghe



Paideia

Pinchas Lapide

Predicava nelle loro sinagoghe

Esegesi ebraica dei vangeli

Paideia Editrice

Titolo originale dell'opera:
Pinchas Lapide
Er predigte in ihren Synagogen. Jüdische Evangelienauslegung
Traduzione italiana di Franco Bassani
© Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1980, ²1998
© Paideia Editrice, Brescia 2001
ISBN 88.394.0613.1

Indice del volume

Capitolo 1
11 Il credo di un neotestamentarista ebreo
12 Quel che mi unisce a Gesù
17 I documenti della fede ebraica
26 Alla ricerca del «quinto Gesù»
30 Il pio ebreo Gesù
34 E dopo pasqua?
36 Il salvatore dei gentili

Capitolo 2
41 Non date a Cesare quel che spetta a Dio
42 Trono e altare?
43 Il dissanguamento del paese
47 Il rifiuto del denaro degli idoli
50 L'incitamento alla lotta per la signoria di Dio
54 «Il mio regno non è di questo mondo»
56 La croce e le sue conseguenze
58 Il ribelle dell'amore

Capitolo 3
67 La raccolta delle spighe e la questione del sabato
69 I trentanove lavori proibiti di sabato
74 Le eccezioni alla regola
78 Gesù riconosce il precetto del sabato
82 Il significato fondamentale del precetto sabbatico

Capitolo 4
91 La questione del centro della Scrittura
93 La professione di fede nel credo dell'ebraismo
99 Il cammino verso Dio passa per il prossimo
104 Accettare se stessi
108 La summa della Bibbia
111 Segni di riconciliazione

117 Indice dei passi biblici

Nelle pagine che seguono sono ripetutamente citati scritti rabbinici che furono riuniti nel *Talmud*, la raccolta delle dottrine, dei precetti e delle tradizioni dell'ebraismo postbiblico (conclusa nel v secolo d.C.). Vi sono un Talmud babilonese e uno gerosolimitano; la lettera *b* premessa al titolo dello scritto indica il Talmud babilonese.

Abot: Detti dei padri
'Arakin: Stime
'Abodah zarah: Idolatria
Baba meṣi'a: Porta media
Berakot: Detti di benedizione
Beṣah (*Jom ṭob*): Uovo
'Edujjot: Testimonianze
'Erubin: Condivisione dei diritti
Ma'aśerot: Decime
Menaḥot: Offerte
Sanhedrin: Tribunali
Shabbat: Sabato
Soṭah: Donna sospettata di adulterio

Abot de-rabbi Natan: trattato non canonico, aggiunto al trattato talmudico *Abot* nel Talmud babilonese
Jalqut: raccolta medievale di interpretazioni rabbiniche sull'intera Bibbia ebraica
Mekilta: interpretazione rabbinica del libro dell'*Esodo*, attribuita a rabbi Simeon ben Johai (II secolo)
Num. r.: *Numeri Rabba*: raccolta di commenti esegetici sul libro biblico dei Numeri
Tanḥuma: nota raccolta di omelie sul Pentateuco, attribuite a rabbi Tanḥum (o Tanḥuma) Bar Abba, maestro talmudico del IV secolo
t^{e}ḥum: limitazione talmudica del cammino consentito il sabato ai 2000 cubiti fuori del «territorio del sabato», che in generale comprende l'ambito di una città o di un villaggio

Questo libro è nato da una serie di conferenze tenute dal prof. dr. Pinchas Lapide in occasione di un convegno organizzato nel 1979 dalla Katholische Akademie Hamburg, sul tema «Leggere il vangelo con un ebreo – passi scelti con interpretazione ebraica».

Nell'ambito di una serie d'iniziative molto seguite, si è potuto compiere un passo ulteriore nell'approfondimento del dialogo tra cristiani ed ebrei. Significativa apertura a questo dialogo sono le parole con cui il concilio Vaticano II, nell'articolo 4 della dichiarazione Nostra Aetate, *ricorda alla chiesa «che essa non può dimenticare di aver ricevuto la rivelazione dell'antico testamento per mezzo di quel popolo con cui Dio, nella sua ineffabile misericordia, si è degnato di stringere l'antica alleanza, e che essa si nutre della radice dell'ulivo buono». In questo senso «il sacro sinodo vuole promuovere e raccomandare la mutua conoscenza e stima, che si ottengono soprattutto dagli studi biblici e teologici e da un fraterno dialogo».*

Seguendo questo principio incoraggiante, da allora sono state prese molte iniziative che hanno contribuito a rivelare elementi comuni spesso ben coperti e addirittura volutamente celati.

In questi sforzi, particolare attenzione merita la nostra pratica della sacra Scrittura, a proposito della quale il primate del Belgio ha detto di recente: «È necessario avvicinarsi maggiormente alla maniera di esprimersi orientale, che è specialmente propria degli ebrei, per meglio capire le nostre stesse fonti... Gli ebrei hanno

qui una tradizione sacra, una continuità, una lingua e uno stile che ci aiutano a capire meglio le pagine dei nostri vangeli».

Proprio per dei cristiani può quindi essere istruttivo esplorare il vangelo dialogando con un ebreo impegnato, sulla base della sua tradizione e del suo modo d'interpretare. Questo volume vorrebbe essere uno stimolo in tale direzione.

Günther Gorschenek Wilm Sanders

Capitolo 1

Il credo di un neotestamentarista ebreo

Che cosa ha a che fare con Gesù e con il Nuovo Testamento un ebreo credente? Come può una persona che non professa la fede cristiana arrivare a fare del canone biblico il proprio campo di ricerca?

Il mio ebraismo è sufficientemente «cattolico» – nel senso originario di «onnicomprensivo» – da poter far posto sia a Spinoza sia a Filone di Alessandria, sia a Gesù sia a Flavio Giuseppe. Non vedo alcuna ragione per rinunciare a un luminare dell'ebraismo quale fu il rabbi di Nazaret, solo perché alcune immagini che di Cristo ha il cristianesimo non mi piacciono.

Nel 1523 il giovane Martin Lutero, nel suo scritto *Come Gesù Cristo sia ebreo di nascita*, scriveva: «Anche se ci vantiamo tanto, siamo pur sempre dei gentili, mentre gli ebrei sono della stirpe di Cristo. Noi siamo cognati ed estranei, loro sono uniti dal sangue, cugini e fratelli di nostro Signore. Perciò, se ci si deve gloriare per il sangue e la carne, gli ebrei sono più vicini a Cristo di noi».

Quattrocento anni dopo, Martin Buber conferma il modo di vedere del Riformatore con queste parole: «Noi ebrei conosciamo Gesù dal di dentro, in un modo, quello degli impulsi ed emozioni della sua natura di ebreo, che resta inaccessibile ai popoli che gli sono devoti» (*Dialogisches Leben*, Zürich 1947, 138).

Ha certamente ragione Hans Küng quando sottolinea come, da sempre, il fatto che Gesù fosse ebreo è stato imbarazzante per i cristiani; ed ha pure ragione quando aggiunge: «A partire dal suo ebraismo, l'ebreo

è in grado di scoprire nel Nuovo Testamento aspetti che abbastanza spesso sfuggono ai cristiani» (*Christsein*, 163). Che cosa significa questo in concreto?

QUEL CHE MI UNISCE A GESÙ

Ciò significa, ad esempio, che io sento di essere unito a Gesù da sei cose, che per molti aspetti me lo rendono più vicino di quanto possa esserlo per i teologi cristiani d'Europa e d'America. Le elenco rapidamente.

In primo luogo il «*Sitz im Leben*»: sia la geografia sia la topografia d'Israele, con la sua flora, fauna, agricoltura, con la sua aria e il suo clima – ossia tutto lo sfondo terrestre del Nazareno è la mia patria e la mia terra natale, proprio come lo erano par lui.

C'è poi, in secondo luogo, la *lingua*: parlo e penso in ebraico – con l'aramaico come lingua gemella. L'ebraico è per me tanto la lingua nazionale della vita quotidiana, quanto la lingua sacra della preghiera e del culto – proprio come per lui, il cui pensiero e modi di parlare hanno forma e impronta esclusivamente semitici.

Segue, in terzo luogo, l'*interpretazione della Bibbia*. Per lui, come per me, la Bibbia ebraica – quella che i cristiani chiamano «Antico Testamento» – è il solo libro da noi venerato come sacro, poiché contiene l'insegnamento di Dio insieme col racconto dell'opera di salvezza che Dio ha compiuto col suo popolo. Sia lui sia io lo interpretiamo secondo regole rabbiniche – nel che vale per noi il presupposto che in ogni parola della Bibbia sono presenti settanta possibilità d'interpretazione (settanta, il numero biblico dell'ecumene dei popoli) e che non è mai esistito né esiste un papa dell'ebraismo, in grado di elevare a dignità di ortodossia o di dogma un'unica esegesi, dichiarando eretiche le altre. Come dice una massima rabbinica, tutte settanta hanno valore davanti a Dio.

In quarto luogo la *fantasia orientale* che, per indicare le verità ultime e indicibili della salvezza, parla per immagini e parabole, fantasia che sente il restrittivo letteralismo occidentale come cosa estranea. La vite, i vignaioli malvagi, il fico, i figli del regno, il figliol prodigo, il grande banchetto, il servo fedele – queste e cento altre immagini e discorsi figurati sono allusioni evidenti se dette a orecchi ebrei esperti della Bibbia. Non appena sono tradotti in greco, prendono un suono strano, spesso distorto e quasi sempre innaturale – come una palma sulle rive del Mare del Nord. Come c'insegnava Martin Buber, «anche la miglior traduzione è trans-duzione e opera una sostituzione! Non ci dà mai il suono e il senso originari.»

La quinta cosa che ci accomuna è la *preoccupazione per Israele*. Come Gesù, a suo tempo, dovette temere per il proprio popolo, sia per la potenza pagana all'esterno, sia per l'incredulità all'interno, ugualmente oggi temiamo noi israeliani credenti. Dall'esterno ci minacciano pericoli altrettanto gravi e terribili di quelli di un tempo, all'interno la defezione dalla fede mette a rischio di nuovo tanti ebrei di perdere la loro identità. Questo amore preoccupato per Israele, che va di pari passo con la sete di liberazione, crea una comunanza psicologica che ci porta a una più profonda comprensione, conferendo a molti logia una luce nuova.

Non ultimo, il *non detto*. Per intendere rettamente le parole di Gesù occorrono due cose: il testo, che va letto accuratamente e spesso anche criticamente, e poi tutto ciò che Gesù non aveva bisogno di dire, in quanto patrimonio ebraico che tutti i suoi ascoltatori conoscevano bene. Se per il testo bastano buoni occhi, il non detto richiede un udito fine; come Gesù ribadiva spesso: chi ha orecchi per intendere, intenda! Che in buon ebraico significa: per favore, non prendetemi alla lettera, ma state attenti al senso profondo che sta

dietro le parole! Tutti quei rudimenti di conoscenze biblico-ebraiche ovvi per un ebreo, che Gesù giustamente presuppone, assomigliano a quei sei settimi dell'iceberg che restano nascosti sott'acqua, ma che sono la condizione perché la punta visibile emerga dall'acqua.

Solo quell'universo di idee, d'impronta galileo-farisaico-rabbinica, che era il suo mondo spirituale, ci fa entrare nella sua predicazione, dando alle sue parole tutto il loro potere d'irraggiamento. In esse il detto e il non detto, l'insegnamento e le sue premesse, si integrano in un tutto organico che solo nella sua viva pienezza dischiude il suo senso vero.

Chi vuol separare dal loro muto terreno nativo la lettera delle parole pronunciate, che spesso in Gesù si limita ad allusioni sottili, spezza un'unità che, nella sua indivisibilità, è simile alla pianta d'ulivo e alle sue radici sotterranee (cf. *Rom.* 11,16-18). Un paio di esempi possono illustrare questa teoria dell'iceberg.

All'inizio del cap. 2 del vangelo di Giovanni leggiamo: «*E il terzo giorno si celebrò uno sposalizio a Cana di Galilea*». Perché proprio il «terzo giorno», quando nei versetti che precedono, né in quelli seguenti, non si trova alcun accenno che possa spiegare o giustificare questa precisa indicazione cronologica?

Il lettore ebreo non ha bisogno di nessun ulteriore commento, poiché sa bene che si tratta semplicemente del martedì, il terzo giorno del libro della Genesi; la creazione ebbe inizio il primo giorno – la domenica – e fu portata a termine il settimo, il sabato. Dai tempi più antichi il «terzo giorno» è considerato quello ideale per gli sposalizi, poiché gode di una preferenza biblica, dal momento che solo a suo riguardo si dice per due volte: «*E Dio vide che era buono!*» (*Gen.* 1,10 e 1, 12). L'acume dei rabbi vi ha visto un duplice buon augurio, uno per la sposa e uno per lo sposo. Per questo

lo sposalizio di Cana ebbe luogo «il terzo giorno» della settimana della creazione, come fino ad oggi quasi tutti gli sposalizi ebrei.

Qualcosa di analogo vale per la *tentazione nel deserto*, là dove si dice che Gesù digiunò quaranta giorni e quaranta notti – cosa biologicamente impossibile –, che a un ebreo religioso fa venire in mente automaticamente i quarant'anni di peregrinazioni nel deserto, dove pure il leitmotiv era quello di mettere alla prova la fede d'Israele; come anche i quaranta giorni di digiuno di Mosè (*Es.* 34,28) e del profeta Elia (*1 Re* 19, 8), personaggi a cui nei vangeli Gesù è paragonato non meno di diciassette volte.

Quando nella *parabola del figliol prodigo* un ebreo legge: «Allora se ne andò e si mise a servizio... a custodire i porci» (*Lc.* 15,15), sa di avere a che fare con una parabola ebraica, in cui si racconta di un figlio andato in rovina, disceso sino alla feccia dell'umano; in ebraico, il modo migliore per esprimerlo è dire che ora custodisce i porci.

«*Se il tuo occhio è sano*, tutto il tuo corpo sarà sano ... ma se il tuo occhio è guasto, tutto il tuo corpo sarà nelle tenebre» (*Mt.* 6,22 s. e *Lc.* 11,34). Quel che qui i due evangelisti evidentemente non hanno inteso bene è che «occhio buono» è un ebraismo che significa «benevolenza» mentre «occhio guasto» è sinonimo di «malevolenza».

Perché Gesù invia *inizialmente dodici apostoli*? Perché per un ebreo il numero dodici simbolizza l'intero Israele. Con ciò si esprime stenograficamente che il rabbi di Nazaret non intende rinunciare alle tribù che sono andate perdute, né alle pecorelle smarrite della casa d'Israele, anche se ai suoi tempi non restavano che due tribù. A lui premeva l'Israele degl'inizi e della fine dei tempi, poiché, proprio come prima di lui avevano fatto i profeti, considerava il popolo di Dio come una

entità unica per la salvezza, che egli voleva redimere nella sua totalità.

Per contro, in base all'elenco delle nazioni del decimo capitolo della Genesi, *il numero 70* indica l'intero ambito delle nazioni pagane, in espiazione per le quali ogni anno nel tempio di Gerusalemme, per la festa delle capanne, venivano sacrificati settanta tori.

Quando perciò nel cap. 10 del vangelo di Luca leggiamo: «Dopo di ciò il Signore nominò altri settanta», l'ebreo non ha bisogno di leggere oltre, per concludere da quel «dopo di ciò» che si tratta qui di un ampliamento ulteriore della missione originaria.

La paroletta «dopo» gli dice che il nuovo invio va considerato un'aggiunta ai dodici apostoli, non una sostituzione, mentre il numero settanta gli fa capire chiaramente che, a partire da quel momento, il campo missionario di Gesù e dei suoi apostoli, prendendo le mosse da Israele, dev'essere allargato al mondo intero.

Si può dire infine che buona parte delle dispute sull'ultima cena dei riformatori del XVI secolo è priva di rilevanza linguistica, poiché il verbo delle parole istitutive di Gesù «*questo è il mio corpo*» non esiste né in ebraico né in aramaico. Quando quindi a Marburgo, nel 1529, Martin Lutero batté tre volte il pugno sul tavolo dicendo a Zwingli: «Ma c'è ben scritto *est, est, est!*», si parlava di un termine che, anche con la miglior buona volontà, Gesù non avrebbe mai potuto pronunciare – perché è e resta un termine totalmente sconosciuto alle sue lingue materne.

Ecco solo alcuni piccoli esempi della lapidaria stenografia salvifica del Nazareno, il quale sapeva comunicare tra le righe e dietro le parole un'inesauribile ricchezza di senso e di significato.

Erano questi, in breve, i sei punti di riferimento da cui traggo la mia legittimazione di neotestamentarista ebreo. Non mi sento quindi per niente uno che invada

indebitamente il campo dei suoi colleghi cristiani, ma, per dirla con Giovanni, piuttosto come chi «entra in quel che è suo».

I DOCUMENTI DELLA FEDE EBRAICA

Ma i legami di Gesù con l'ebraismo da cui proviene vanno oltre. Chi oggi a Gerusalemme sia in grado di leggere i vangeli senza pregiudizi si rende subito conto di trovarsi di fronte a una fonte della fede ebraica, redatta da ebrei credenti, anzitutto per ebrei credenti, su ebrei. Detto in altri termini, ebrei furono i primi autori di questa fonte, ebreo il primo pubblico cui si rivolgeva, ebreo infine il tema principale. Né l'estraniazione che è seguita, né le rielaborazioni redazionali successive possono togliere a questo vangelo i suoi tre fondamentali pilastri ebraici. È questa la situazione che pareva aver presente il cardinal Suenens, in una recente trasmissione radiofonica ecclesiastica dal titolo «Anche gli ebrei fanno parte dell'ecumene», quando affermò: «È necessario avvicinarsi maggiormente alla maniera di esprimersi orientale, che è specialmente propria degli ebrei, per meglio capire le nostre stesse fonti... Gli ebrei hanno qui una tradizione sacra, una continuità, una lingua e uno stile che ci aiutano a capire meglio le pagine dei nostri vangeli».

Chi da ebreo si addentri nel Nuovo Testamento avverte ben presto sette tipi di continuità che saldano inscindibilmente questo testo alla Bibbia ebraica. Non è tanto la continuità della teologia, benché anche in proposito le convergenze superino di gran lunga le divergenze, ma principalmente la continuità ininterrotta della forza della speranza ebraica, dell'ottimismo ebraico sulla creazione, dell'attesa ebraica della fine dei tempi, dell'universalismo profetico della salvezza, dell'ethos e della moralità ebraici, della totale fiducia ebrai-

ca in Dio, dell'impazienza messianica ebraica e, non ultimi, della sofferenza e del martirio ebraici. Questa continuità è dimostrabile anche in termini puramente quantitativi. Chi dal Nuovo Testamento tagliasse con una forbice tutti i 452 passi e citazioni dell'Antico Testamento si ritroverebbe in mano un troncone di testo frammentario, in cui nessun decifratore saprebbe leggere un racconto seguìto. Tanto giudaico è il terreno da cui nascono i quattro vangeli, tanto ebraica ne è la struttura portante!

Chi, inoltre, su occhi giudaici porti ancora occhiali ebrei, vede subito perché il greco del Nuovo Testamento è un così cattivo greco. L'originale ebraico, che è andato perduto fin dall'epoca di Girolamo padre della chiesa, traspare ancora chiaramente su cinque diversi piani. Ne facciamo qui una brevissima menzione:

In primo luogo il piano puramente lessicale: *amen*, *hosanna*, *halleluia*, *rabbi*, *sabbat*, *messias* sono parole che, insieme a un paio di dozzine di altri ebraismi e aramaismi, restano imprestiti intraducibili per tutte le lingue europee, quasi un'eco della voce di Gesù! Gli evangelisti stessi riconoscono ad ogni piè sospinto di stare traducendo dalle due lingue parlate da Gesù:

«*Immanuel* – che tradotto vuol dire: Dio con noi!», così si legge in *Mt.* 1,23.

«*Ephata* – che tradotto vuol dire: apriti!», così è scritto in *Mc.* 7,34.

«*Korban* – che in ebraico significa dono per il sacrificio», come spiega ai suoi lettori *Mc.* 7,11.

«Il luogo del lastricato, che in ebraico si dice *Gabbata*... e il cosiddetto cranio, che in ebraico suona *Golgotha*», com'è detto in *Gv.* 19,13.17.

«*Rabbi* – che tradotto significa maestro» (*Gv.* 1,39).

«*Messias* – che tradotto significa Cristo» (*Gv.* 1,41).

«*Kephas* – che si traduce Pietro» (*Gv.* 1,42).

Non stupisce che, con tante e così importanti tradu-

zioni, qua e là possa introdursene anche qualcuna errata:

«*Talitha kum* – che tradotto significa: fanciulla, io ti dico: alzati!», dice *Mc.* 5,41 – il che potrebbe definirsi traduzione di traduzione, poiché le due parole aramaiche significano solo: fanciulla, alzati! (propriamente: capretta, alzati!).

«*Rabbuni* – che in ebraico significa maestro», così scrive *Gv.* 20,16. Il quarto evangelista qui sbaglia sia nell'identificazione della lingua – che è invece l'aramaico – sia nella traduzione del titolo, che va reso con «mio signore».

Va rivista anche la traduzione del titolo «*figlio dell'uomo*», l'autodenominazione preferita di Gesù, su cui si è costruito tutto un edificio di ipotesi cristologiche. L'ebraico *ben adam* e l'aramaico *bar enash* significano «figlio di Adamo», che si applica perfettamente a qualsiasi uomo; non si dovrebbe perciò tradurre «figlio dell'uomo», ma a senso, «uomo», oppure «ognuno», o «uno di noi».

Nel caso, invece, che intento di Gesù fosse stato di alludere a Daniele, nel testo originale di *Dan.* 7,13 si trova *k^{e}bar enash*: «Ed ecco venire sulle nubi del cielo uno *come* un uomo...». Martin Buber traduce con «simile a uomo», non con «figlio d'uomo», concetto che non esiste nelle due lingue semitiche parlate da Gesù.

Nella più antica affermazione sulla storia dell'origine dei vangeli, intorno all'anno 135 d.C., il vescovo Papia racconta: «L'ebreo Levi, in seguito chiamato Matteo, per primo ha ordinato i logia di Gesù, redigendo quest'opera in ebraico». Dopo di che viene la frase conclusiva che la dice lunga: «E ognuno li tradusse come poté».

Il secondo piano linguistico semitico è quello della sintassi e della grammatica. Il solo Matteo in più di cen-

to casi fa violenza alla grammatica greca, per adattarla fedelmente alla costruzione della frase e all'ordine delle parole dell'ebraico.

Segue poi, in terzo luogo, il piano dei concetti: *regno dei cieli*, *grazia*, *pentimento*, *giustificazione*, *espiazione* – tutto il lessico della salvezza, tanto estraneo al greco classico quanto connaturato al terreno biblico-ebraico.

Il quarto piano è quello teologico: *messianicità*, *storia della salvezza*, *volere di Dio e dovere dell'uomo*; – quest'infrastruttura della teologia ebraica fu trasposta bene o male, spesso più male che bene, nella lingua dei filosofi, dove, anche solo sul piano linguistico, lascia intendere chiaramente al lettore attento la sua provenienza veterotestamentaria.

Non ultimo, lo strato sotterraneo di un ebraico nascosto, che compare soltanto quando, facendo molta attenzione, si ritraducono nell'ebraico del primo secolo quei passi del greco che suonano ambigui, oscuri, confusi o quasi privi di senso. Nel suo libro sulle parabole di Gesù, il prof. Eugen Biser, che tiene la cattedra «Romano Guardini» alla Università di Monaco, scrive: «La comprensione originaria incomincia presto a oscurarsi e tale oscuramento da un lato ostacolò lo spirito cristiano, dall'altro favorì gli errori ispirati dallo spirito del tempo... Spesso riusciamo a far parlare di nuovo i testi variamente deformati solo se lavoriamo per eliminare errori incalliti e false interpretazioni... C'è una serie di questioni particolari che si possono risolvere solo mediante la retroversione nell'originale e l'esplorazione della situazione storica» (*Die Gleichnisse Jesu*, 39).

Si tratta qui di entrare su un terreno nuovo, allo scopo di ridurre tanti enigmi esegetici ed errori di trascrizione o di lettura, chiarire parole di Gesù che suonano oscure, e aprire in molti casi prospettive che l'evange-

lista greco si è lasciato sfuggire senza averne il minimo sospetto.

Alcuni esempi illustreranno questa ebraicità fondamentale dei vangeli: «Gli metterai *nome Gesù*, poiché egli salverà il suo popolo» (*Mt.* 1,21); in greco, in tedesco e in ogni altra lingua questa frase è tanto insensata quanto incomprensibile. Perché non avrebbe potuto salvare il suo popolo e chiamarsi Simone, Giuda o Abramo? Solo col ripristino linguistico cogliamo subito il senso, il gioco di parole e il ritmo: *w^{e}karat et-shemo j^{e}shua ki joshia et-ammo. J^{e}shua* letteralmente significa «egli salverà» oppure «Dio salverà». È questa la prova che il nome di Gesù indica una predestinazione e un simbolo, al pari di quello di Abramo («il padre di molti popoli», *Gen.* 17,5), di Sara («principessa», *Gen.* 17,15), di Isacco («egli ride», *Gen.* 17,17.19), di Giuda («lode», *Gen.* 29,35), di Ruben («guardate il figlio», *Gen.* 29,32) e di molti altri personaggi della Bibbia ebraica.

«Come potrà avvenire questo, se non conosco nessun uomo?» (*Lc.* 1,34), chiede Maria all'angelo con apparente pruderie. Solo se è chiaro che in ebraico *conoscere* significa anche l'unione sessuale dell'uomo con la donna (cf. *Gen.* 4,1), in quanto ciò porta a un'intima conoscenza, si capisce il realismo dell'obiezione di Maria.

Nella parabola del seminatore Gesù spiega come tre siano le cose che soffocano la parola di Dio: «le sollecitudini del mondo, le seduzioni delle ricchezze e i desideri del resto» (*Mc.* 4,19), dove le ultime parole in greco sembrano quasi un «eccetera». In ebraico la ragione di quest'apparente mancanza di senso riesce chiara: *ḥishqe ha-sh^{e}'er* significa «piaceri della carne», ma (non vocalizzato) può leggersi anche *ḥishqe hash^{e}'ar*, che andava tradotto con «desideri del resto». È fuor di dubbio che, conoscendo l'ebraico, a un ebreo

il secondo modo di leggere neppure passa per la testa.

Quel che Gesù dice al fanciullo epilettico in greco (*Mc.* 9,23) è ai limiti dell'incomprensibile. «*Questo, se puoi*», sarebbe il significato letterale. La soluzione dell'enigma sta nell'articolo ebraico, *ha*, che può venir impiegato anche come prefisso in domande ed esclamazioni. Se quindi nell'originale c'era, com'è presumibile: *ha-im-tukal*, la sola traduzione corretta e adatta al contesto sarebbe: «Se soltanto tu potessi!».

Del tutto incredibili sono i «*circa duemila porci*» di *Mc.* 5,13, che superano di gran lunga tutte le dimensioni plausibili di una mandria di porci – senza contare che i porci non sono animali che vivano in mandrie! Anche *Mt.* 8,32 e *Lc.* 8,33 sembrano di questo avviso, dal momento che riportano quasi alla lettera la conclusione marciana della pericope di Gerasa, ma tacciono saggiamente sul numero dei porci. Anche qui è di aiuto l'ebraico: *ka'alafim*, scritto senza vocali, significa «a gruppi» o «in branchi», poiché la radice *'elef* può voler dire sia «vacche, vitelli», sia anche «mille» o «tribù». Perciò *ka'alafim* poté anche venir letto come *ke'alpaim*, che significa, appunto, «circa duemila».

«Sul Golgota... gli diedero da bere *vino mescolato con fiele*» (*Mt.* 27,33 s.). Quel che in greco e in tedesco suona come atto di sadismo nei confronti del condannato alla crocifissione, nella lingua ebraica è estrema espressione di compassione fattiva: era il narcotico composto di vino forte e mirra o incenso che, a Gerusalemme, ragguardevoli mogli di farisei solevano porgere «a coloro che uscivano per essere crocifissi», perché mitigasse le loro sofferenze mortali con un po' di intontimento.

Secondo Matteo (27,38) e Marco (15,27), *Gesù venne crocifisso tra «due briganti»*, e alcuni recenti manoscritti marciani aggiungono l'interpolazione spuria: «Si adempì così quanto era scritto: e fu annoverato tra

i fuorilegge» – evidente allusione teologizzante al servo di Dio sofferente di *Is.* 53,12. Indicativo in proposito è il termine con cui il greco indica qui i «briganti» o, come traduce Lutero, i «ladroni», vale a dire *lestes*, adoperato per indicare gl'indipendentisti asmonei tanto da Strabone e i Seleucidi quanto da Flavio Giuseppe – 42 volte nella *Guerra giudaica*! –, e dai romani per gli zeloti e i rivoltosi, dediti alla guerriglia e all'assassinio di personalità in vista. Ai tempi di Gesù questo termine spregiativo era così diffuso da essere accolto nell'ebraico corrente come imprestito (*lestes*, *lestim*) e anche da comparire spesso negli scritti rabbinici (ad es. *Sanhedrin* 46b; *'Abodah zarah* 25b). Poiché in *Gv.* 18,40 anche Barabba è detto «brigante» (*lestes*), e *Mc.* 15,7 di lui racconta che era stato preso «con sediziosi... durante la rivolta», l'operazione di riportarci alla situazione ebraica e allo spirito del primo secolo ci consente di riabilitare i due «briganti», che altro non erano che patrioti ebrei militanti. Se poi Gesù, che trovò la morte tra loro due come «re degli ebrei», nei suoi propositi fosse così mite e impolitico come vuole il quarto vangelo, è una questione che deve restare in sospeso.

Nella pericope dell'unzione di Betania, sia *Mt.* 26,6 sia *Mc.* 14,3 parlano della «*casa di Simone, il lebbroso*», mentre per *Lc.* 7,36-50 l'ospite di Gesù è «un fariseo di nome Simone». Che Gesù con i suoi discepoli abbia passato la notte nella casa di un lebbroso noto in tutta la città è particolarmente poco credibile, dal momento che fin dai tempi biblici l'esclusione dei lebbrosi dalla comunità era cosa chiaramente prescritta (*Lev.* 13,45 s.) e messa in pratica. Ciò avveniva non tanto per motivi sanitari – anche se la più parte dei rabbi sottolinea il pericolo del contagio – ma per proteggere la santità teocratica del popolo, che pareva messa particolarmente a repentaglio dall'«impurità» della leb-

bra. Che si tratti qui più che di un'impurità rituale, lo testimoniano gli scritti rabbinici in cui la lebbra è considerata un flagello che Dio manda direttamente a qualcuno per punirlo della calunnia, dell'orgoglio, della lussuria o dell'assassinio (cf. *'Arakin* 16a; *Tanḥuma* B 10 [25a]; *Num. r.* 7). La legge che prescriveva l'esclusione era rigorosamente messa in pratica anche al tempo di Gesù, come conferma Flavio Giuseppe: «Ai lebbrosi non era consentito risiedere né nelle città né nei villaggi» (*Contra Apionem* 1,31).

La retroversione fa capire che molto probabilmente nelle fonti andate perdute c'era *Shin'on ha-zanua*, che poteva venir letto erroneamente come *Shin'on ha-zarua* (cf. *Lev.* 28,3), che significa appunto «Simone il Lebbroso», mentre la prima versione significa «Simone l'Esseno». Questo «esseno», forse per la forza dell'abitudine, fu trasformato da Luca nel fariseo, dal momento che il terzo evangelista parla, in termini simili, di due altri inviti di Gesù in casa di farisei (*Lc.* 11,37; 14,1).

La spiegazione di questo fraintendimento è particolarmente importante, poiché fornisce il primo indizio scritturistico di contatti amichevoli tra Gesù e gli esseni, con l'insegnamento dei quali egli mostra numerose affinità.

Non sarebbe difficile allungare la lista di queste retroversioni in ebraico. Tante difficoltà esegetiche, come ad esempio la *maledizione del fico* per il solo fatto di non dare frutti «perché non era la stagione dei fichi» (*Mc.* 11,13), il paese natale di Gesù (Betlemme? Nazaret? Kfar Naḥum?), la fastidiosa questione della *data dell'ultima cena*, perché Gesù dovesse essere chiamato *nazareno* (*Mt.* 2,23) – questi punti oscuri e tutta una serie di altri potrebbero giungere a una soluzione convincente con l'aiuto della giudaistica.

Conclusione: negli studi neotestamentari ci si trova oggi sulla soglia di una nuova epoca, paragonabile alla scoperta dei più antichi manoscritti greci nel secolo scorso. Per un millennio e mezzo nella cristianità ci si è accontentati della Vulgata – la versione latina dei vangeli, che non è altro che la traduzione di una traduzione –, per arrivare poi, a poco a poco, al testo greco. Soltanto oggi ci si fa a mano a mano evidente che senza l'ebraico e l'aramaico non è possibile pervenire a idee chiare né sullo spirito né sulla lettera originale dei vangeli, dal momento che né Gesù né la comunità apostolica coi suoi primi redattori pensavano in greco, e tanto meno in latino.

Solo l'*Hebraica veritas*, tanto entusiasticamente celebrata a suo tempo da Girolamo, può aiutarci a rendere accessibili le parole di Gesù stesso e riportarci «alle sorgenti», così da poterci rendere presente quel Gesù di Nazaret che per troppo tempo ci è stato tenuto lontano da uno spesso strato di tradizioni, traduzioni e sovrapposizioni. Già quattrocentocinquant'anni or sono Martin Lutero aveva sospettato questa verità lapalissiana. Scrive, infatti, nei suoi *Discorsi conviviali*: «La lingua ebraica è semplice e di poche parole, ma dentro c'è molto di nascosto; così che nessun'altra è in grado di imitarla... se fossi più giovane, vorrei apprendere questa lingua, perché senza di essa non si potrà mai comprendere rettamente la Scrittura. Il Nuovo Testamento, infatti, benché sia scritto in greco, è tuttavia pieno di ebraismi e di modi di dire dell'ebraico. Giustamente quindi è stato detto: gli ebrei bevono alla fonte originaria, i greci ai rigagnoli (i LXX) che scorrono dalla fonte, e i latini dalle pozzanghere» (la *Vulgata*) (*Tischreden*, WA 1, 525 s.).

Nella sua *Teoria teologica della lingua*, Eugen Biser sostiene che è necessario iniziare a lavorare sul rapporto ininterrotto della teologia con la parola rivela-

ta... «per far uscire finalmente la teologia dal suo inforestierimento scientifico;» poiché «proprio nel suo rapporto alla lingua si decide il destino della teologia». Donde Biser conclude: «In buona misura ciò conferisce al compito da affrontare il carattere di una ricostruzione» (*Theologische Sprach-Theorie*, 22 ss.).

ALLA RICERCA DEL «QUINTO GESÙ»

Ho presente proprio tutto questo nel mettermi alla ricerca del «quinto Gesù»; non del Gesù dei quattro evangelisti greci, ma di quello originario, preecclesiastico, che predicò nelle sinagoghe di Galilea, che in buono stile rabbinico disputò e discusse coi colleghi, in cui Pietro e i suoi poterono credere, vedendo in lui un annunciatore, un profeta e un uomo di Dio toccato dalla sua grazia. Questo quinto Gesù – quello terreno, tridimensionale, concreto e credibile, la cui carne era debole come la nostra, che amava la vita e aveva angoscia della morte, questo *vere homo*, è anche l'obiettivo della ricerca di un genere affatto nuovo di studiosi, che a orecchi cristiani possono suonare come una contraddizione: quello dei neotestamentaristi ebrei.

Che cosa può indurre un ebreo credente, ben radicato nella tradizione dei padri, a dedicare al Nuovo Testamento il lavoro della propria vita? Nel mio caso è stato un rabbino che per tutti gli ebrei tedeschi sopravvissuti ha rappresentato un'acme. Il suo nome è Leo Baeck. Fu l'ultimo dei grandi rabbini dell'ebraismo tedesco. Il suo sogno fu non solo di avviare una nuova fioritura della simbiosi culturale ebraico-tedesca, ma anche di essere il pioniere di una riconciliazione cristiano-ebraica. Tutti i suoi lavori e pubblicazioni che gettavano questo ponte, come ad esempio *I farisei* (*Die Pharisäer*), *Itinerari nell'ebraismo* (*Wege in Judentum*), *Ebraismo nella chiesa* (*Judentum in der Kirche*) e *Il fi-*

glio dell'uomo (*Der Menschensohn*), dalla Gestapo furono ritenuti abbastanza importanti da venir bruciati pubblicamente. L'anno della «notte dei cristalli», quando ormai era chiaro che il cristianesimo non aveva più posto per Gesù, Leo Baeck si diede il tempo e la pena di far posto presso di sé all'ebreo Gesù come a un fratello che era stato ripudiato.

Nelle rare pause dell'estenuante lavoro nella Reichsvertretung deutscher Juden [Rappresentanza imperiale degli ebrei tedeschi], dove quotidianamente dovette mendicare qualche sollievo per chi era destinato alla morte, qualche proroga, il rinvio delle brutalità, riuscì a portare a termine *Il vangelo come documento di storia della fede ebraica* (*Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte*) e a dargli forma di libro. La sua aspirazione – a distanza d'anni luce dai tormenti spirituali della sua vita quotidiana – era di ricostruire il vangelo originario per arrivare al vero Gesù attraverso la tradizione ebraica degli inizi.

Nel 1943 giunse come deportato nel campo di concentramento di Theresienstadt, dove sino alla fine funse da centro spirituale, «faro in un mare di lacrime nella massa dei disperati», com'è detto in una posteriore storia del lager. Fu attaccato come bestia da tiro e dovette tirare i carretti coi mastelli delle latrine. Suo compagno nella «pariglia» fu un professore di filosofia. Mentre trainavano quotidianamente il pesante carico, discutevano nei vari tragitti di Dio e il suo mondo, di vita e morte e di dignità dell'uomo. In piccoli locali del campo, in baracche di legno e all'aperto, tenne lezioni su Platone e Kant, su Isaia e Giobbe – un unico discorso della montagna durato anni, nella valle dell'abbandono, che testimoniò intrepidamente e inflessibilmente la buona novella della Bibbia: «Il nostro Padre che è nei cieli non è morto – benché taluni uomini che ne sono l'immagine siano diventati non più umani!».

Quando Theresienstadt venne liberata dai russi, rabbi Baeck faceva parte, per caso – o provvidenza –, dei 9000, su 140000, detenuti che erano riusciti a sopravvivere alla sofferenze del lager.

«Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno!» (*Lc.* 23,34), così allora, sulla croce romana, pregò rabbi Jeshua per i suoi torturatori. Nel 1945 rabbi Baeck esercitò tutta la sua personale influenza per proteggere da atti di vendetta le guardie e i sorveglianti tedeschi, e non appena ebbe recuperato le energie fisiche e spirituali, fu tra i primi a predicare la riconciliazione fra tedeschi ed ebrei.

Nel suo libro sul vangelo originario leggiamo: «Alla tanto dibattuta questione di come dall'antico annuncio di Gesù, il messia, sia venuto il vangelo che si trova nel Nuovo Testamento, si può solo rispondere così: la spiegazione ci è data dall'ambiente in cui si sono prodotti tutti quegli avvenimenti». «Solo da lì, dal suo spazio e dal suo tempo, tutto può diventarci chiaro. Solo se si comprendono i modi della tradizione orale, qual era viva nel giudaismo palestinese del tempo, nella sua anima, nel suo raccontare e percepire poetico, si potranno afferrare gli accordi e i contrasti dei nostri vangeli... Nelle pagine che seguono si è cercato di mostrare le pieghe di questa tradizione. È possibile, seguendola, pervenire all'originario, all'antico annuncio. Solo in quelle pieghe c'è anche la strada che porta agli inizi del cristianesimo... Quando, così facendo, il vangelo ci si presenta come un pezzo di storia ebraica e nient'altro che una testimonianza di fede ebraica, non si tratta di cose che andiamo a cercare, ma di cose che ci appaiono da sé... C'è molto nei vangeli che offre l'immagine di un palinsesto, sopra l'antico sapere è stato scritto come del nuovo, ma nell'insieme è tuttavia possibile giungere fino all'originario».

Rabbi Baeck è consapevole della difficoltà che pre-

senta una simile discriminazione delle fonti nel consolidato palinsesto dei vangeli, ma crede che intuito, sagacia e conoscenza della lingua possano venire a capo dell'impresa. Egli intende far entrare questo vangelo originario nel suo giudaismo aperto al mondo intero, e riabilitare Gesù facendone una luce d'Israele in mezzo al suo popolo.

Così si dice nel seguito del libro: «Nel vangelo antico che in tal modo ci si schiude, ci sta davanti nei suoi nobili tratti un uomo che, in tempi tesi e inquieti, visse nella terra degli ebrei, portò il suo aiuto, operò, patì e morì; un uomo del popolo ebreo, che si mosse da ebreo, con una fede e una speranza ebraiche, il cui spirito aveva nella Scrittura sacra la sua dimora, che in essa poetò e meditò, che annunciò e insegnò la parola di Dio, poiché Dio gli aveva dato di ascoltare e di predicare. Ci sta davanti un uomo che nel suo popolo si fece i suoi discepoli, uomini che cercavano il messia, il figlio di Davide che era stato promesso, che in lui lo trovarono e lo seguirono, che in lui credettero, finché anch'egli cominciò a credere in se stesso... In questa antica tradizione ci vediamo davanti un uomo che, in tutti i tratti e i segni del suo essere, mostra l'impronta ebraica e rivela in essi, autentico ed evidente, quanto v'è di puro e buono nell'ebraismo; un uomo che, così com'era, non poté sorgere che sul terreno dell'ebraismo, e solo su questo terreno poté conquistare quei discepoli e seguaci così com'erano...». «Se arriviamo a cogliere questa tradizione antica, il vangelo, quello ebraico qual esso fu in origine, diventa un libro della Scrittura ebraica, e non uno dei minori... È un libro tutt'affatto ebraico, perché l'aria pura che lo anima e vi si respira è quella della sacra Scrittura, perché in esso domina lo spirito ebraico e nient'altro, in esso risuonano sofferenza ebraica e miseria ebraica, sapere ebraico e attesa ebraica, questo e nient'altro – un libro ebraico in

mezzo a libri ebraici. L'ebraismo non può ignorarlo, disconoscerlo e nemmeno rinunciarvi. Anche qui l'ebraismo deve capire quel che è suo, aver conoscenza di quel che gli appartiene».

IL PIO EBREO GESÙ

Da qualche decennio una cosa ci è diventata evidente: Gesù e il giudaismo stanno insieme. Quel che invece da secoli è intervenuto è la divisione tra i fratelli di Gesù e i suoi discepoli. La questione cruciale oggi è: si resta alla rottura o si trova un ponte?

Per neotestamentaristi ebrei non vi è alcun dubbio che Gesù in terra fu un pio ebreo che intendeva gettare ponti – non seminare odio né portare divisione o addirittura far scorrere sangue. Quando gli ebrei scoprono in questo vangelo un documento della fede ebraica, sperano di pervenire con ciò a una comprensione più profonda e concreta del Gesù terreno, *vere homo* – tutt'affatto nel senso del credo della chiesa, che pure sottolinea la sua vera umanità. Su questo sono fondamentalmente d'accordo gli studiosi ebrei e quelli cristiani, poiché il Dio d'Israele, che è anche il Dio di Gesù di Nazaret, non è mai stato il Dio dei filosofi, ma il Dio creatore del libro della Genesi, attento all'aldiqua storico – che vuol dire preoccupato della salvezza di questa terra e di ogni corpo vivente dato da Dio, anche e soprattutto nel caso della cosiddetta incarnazione, che non è presa sul serio dai cristiani. Prendere sul serio questa «incarnazione» del Nazareno, in tutte le sue implicazioni percepibili, vivificherebbe quel dogma tanto arido con la carne e il sangue della storia, dando un sostegno notevolmente più solido alla credibilità del cristianesimo come realtà effettiva.

Si tratta, in definitiva, di umanizzare un uomo che, come uomo ideale e uomo di Dio, ha aiutato miliardi

di uomini ad avere una vita migliore e una morte meno gravosa. In definitiva, il concetto di *vere homo*, della professione di fede della chiesa, significa in fondo «veramente uomo» – ossia non superuomo né dio travestito o addirittura uomo astratto fatto d'aria, sospeso sulla terra su nuvole rosate.

Un vero uomo possiede nostalgia, ira, speranza, delusione e passioni, e ha inoltre due piedi con cui sta ben piantato in terra. Soprattutto ha l'esigenza irrinunciabile di appartenere a un popolo, a una lingua, a un tempo determinato, a un mondo di idee e a una specifica maniera di credere. In tutti questi attributi della sua umanità, Gesù era ebreo. Non un ebreo tiepido, ebreo solo marginalmente o a metà, come ne sono esistiti da sempre – e ne esistono tutt'oggi – ma un ebreo nell'anima e per intero, nel miglior senso del termine.

Nel caso di Gesù, quindi, *vere homo* non significa altro che *vere Iudaeus*. Tutto ciò che gli è accaduto, dalla stalla di Betlemme fino al Golgota, va spiegato e compreso a partire dal suo essere un pio ebreo. Niente di tutto ciò che egli fece e disse, che insegnò e predicò, operò o evitò, ha senso e significato fuori d'Israele.

Infine, solo tra gli ebrei poté trovare discepoli e seguaci, critici e avversari come quelli che i vangeli descrivono con tanta vivacità. Si può quindi togliere a Gesù questo suo ebraismo, senza far violenza al suo essere salvatore? Si può, anche solo per un istante, ritenere Israele eliminabile o irrilevante nella sua vita? O invece il suo essere intensamente ebreo, il suo operare esclusivamente nell'ambito d'Israele è un caso privo di significato, un semplice episodio che appartiene alla preistoria del cristianesimo?

Non mancano anche oggi famosi teologi cristiani disposti a rispondere affermativamente a tutte e tre queste domande. Per usare le parole di Markus Barth nel suo libretto *Che significa che Gesù sia un ebreo?*, «è cer-

to che per molti oggi il pensiero che Gesù fosse ebreo sembra disgiungibile dalla fede in Gesù Cristo. Per costoro, quindi, l'affermazione 'Gesù è un ebreo' ha solo questo effetto: li offende, li confonde, li irrita, anzi li spinge alla contraddizione, al sospetto e all'odio» (*Was bedeutet es, dass Jesus ein Jude ist?*, 7).

Per tutti coloro che sono disposti a leggere il testo senza pregiudizi, la risposta a questo antisemitismo subliminare, ancor oggi molto rigoglioso, si trova chiara nel Nuovo Testamento: «Nostro Signore è nato dalla stirpe di Giuda», dice la lettera agli Ebrei (7,14), Gesù viene «dal seme di Abramo», sottolinea Paolo (*Gal.* 3,16 ss.), e aggiunge per sicurezza: è «nato da donna, sottoposto alla legge» (*Gal.* 4,4), è stato «ministro dei circoncisi» ed è venuto «per adempiere la promessa fatta ai padri» (*Rom.* 15,8). Egli professa pertanto il credo dell'ebraismo senza apportarvi nessuna sottrazione (*Mc.* 12,29 ss.); *era solito*, il sabato, pregare e predicare nella sinagoga (*Lc.* 4,16), faceva regolarmente ogni anno il pellegrinaggio a Gerusalemme (*Lc.* 2,41) e di sé afferma di «essere solito insegnare tutti i giorni nel tempio» (*Mt.* 26,55).

I vangeli confermano anche che nella fede di Mosè questo Gesù nacque, venne circonciso e cresciuto; che Israele fu il destinatario del suo annuncio, che si sapeva «inviato *solo* alle pecore smarrite della casa d'Israele» (*Mt.* 15,24) e che ingiunse ai suoi discepoli «di non andare presso i gentili» (*Mt.* 10,5).

Gesù, inoltre, non si sentiva inviato a un Israele astratto o ideale, ma per tutta la sua vita terrena operò nell'Israele terreno, carnale e peccatore – come i profeti ce lo descrivono chiaramente – con le sue prostitute, sfruttatori e rinnegati, a nessuno dei quali Gesù voleva rinunciare. È ed era un Israele tridimensionale, identico e in continuità ininterrotta con il popolo ebreo nella sua materialità e storicità, non uno iota migliore o

peggiore dell'Israele di Mosè, Davide, Isaia o dell'odierno del XX secolo. Se per Gesù questo Israele era abbastanza buono da rivolgergli tutto il suo amore fino al martirio, non dovrebbe essere accettabile anche per i professori di teologia dei nostri tempi?

Oggi un neotestamentarista ebreo ha due richieste: in primo luogo che si liberi la figura di Gesù da quel miracolismo spesso esagerato, che era necessario agli evangelisti del I secolo per parlare al mondo pagano del tempo nelle strutture di pensiero che gli erano familiari e rendere convincente l'annuncio di salvezza che veniva da Gerusalemme.

Una disintossicazione di questo genere non intende in alcun modo confutare la fede nel miracolo. Ci si riferisce qui a quegli abbellimenti e addolcimenti periferici, che nella chiesa primitiva di 1900 anni or sono certamente favorivano la fede, ma che oggi esigono da ogni cristiano normale un *sacrificium intellectus*, e che nel 1980 sono sentiti come ostacoli alla fede. Poiché il Gesù angelico e lontano dal mondo di coloro che credono nella lettera e scambiano il letteralismo con la pietà non ha niente da dire all'esigenza di fede dei giovani d'oggi, c'è il pericolo che molti cristiani giovani e critici possano gettare il bambino insieme con l'acqua, il nucleo della fede insieme alla scorza legata a un certo tempo.

Si tratta perciò di relativizzare le esaltazioni degli evangelisti greci, benintenzionate ma spesso esagerate, comprendendole storicamente, per riportare di nuovo Gesù sulla terra, restituendogli quell'aspetto provocatorio e attraente che ebbe un tempo in Galilea e in Giudea per migliaia di giovani ebrei. Detto diversamente, si tratta oggi di collaborare a togliere la buccia dei vecchi strati dell'incrostazione tardogreca, per far ritorno alle fonti del primo cristianesimo.

Questa, tuttavia, sarebbe solo la premessa del compi-

to principale, quello cioè di ridar vita al Gesù di Nazaret terreno. Infatti, come sottolinea Gerhard Ebeling, e Hans Küng ribadisce, «per qualunque affermazione cristologica il riferimento al Gesù storico è costitutivo ... In prospettiva cristologica non si può affermare nulla di Gesù che non sia fondato sullo stesso Gesù storico» (citato in Zahrnt, *Es begann mit Jesus von Nazareth*, 1960, 115 s.). Credo che qui gli ebrei possano aiutare a riscoprire questo nazareno a lungo dimenticato e seppellito, per mostrarlo nella sua vitalità e vicinanza alla realtà, come ce lo consente la giudaistica moderna con tutti i suoi strumenti.

Non si tratta qui né di oscuro appiattimento né di livellamento di Gesù, ma semplicemente della scoperta scientifica, logica e storica del nazareno; di una porta nuova e antica su quell'immortale galileo che ha condotto l'Occidente al Dio d'Israele.

Ciò si conforma alla richiesta di Wolfhart Pannenberg, che considera la ricerca sulla vita di Gesù postulato irrinunciabile della sua fede. Detto con le sue parole: «È tanto importante per il cristiano conseguire la maggior conoscenza possibile di Gesù, perché solo così si può mettere al sicuro il credente dal pericolo che gli venga predicato, e quindi di credere, come annuncio di Cristo quel che forse non ha nulla, o ben poco, a che fare con Gesù stesso» (*Der Gottesgedanke und der Glaube Jesu*, Universitas Stuttgart, dicembre 1977, 125 s.).

E DOPO PASQUA?

Tutti questi sforzi in vista del *vere homo* del credo e dell'*ecce homo* di Ponzio Pilato non devono far nascere l'impressione erronea che si voglia confutare la cristologia postpasquale o contraddire addirittura la fede nella risurrezione.

Sulla domenica di pasqua si separano non solo la strada degli ebrei da quella dei cristiani, ma anche quella della scienza da quella della fede. Esattamente come alla fede non è lecito prescrivere alla scienza i risultati delle sue ricerche, così alla scienza non è consentito immischiarsi in pure questioni di fede. Le due dovrebbero completarsi e perfezionarsi reciprocamente, non certo disputare l'una con l'altra, come hanno fatto così inutilmente dall'epoca dell'illuminismo.

Portato all'estremo, ciò vorrebbe dire che possono costituire materia di lavoro in comune per ebrei e cristiani solo i trentatré anni della vita terrena di Gesù; qui ci sono ancora da chiarire e spiegare molte cose ignorate, non comprese o fraintese; ma il Cristo che è oggetto della fede, prima della nascita e dopo l'ascensione, non è materia di scienza storica (cf. *Ef.* 3,17). Sulla fede vissuta, poi, non si può né dibattere né ragionare; si può solo accettarla come qualcosa della sfera intima del nostro prossimo e rispettarla con partecipazione.

Poiché ogni fede autentica è in fondo il dire un «tuttavia» che, a dispetto di tutta la logica e contro tutte le apparenze, arriva a vedute che stanno molto più nel profondo di quanto possa sondare tutta l'umana sapienza.

Non si vuole con ciò carpire una comunanza fittizia, né si mira a un falso sincretismo, ma si definisce obiettivamente dove e fino a che punto ebrei e cristiani credenti possono studiare insieme, utilmente e costruttivamente, il tema centrale che fino a oggi è stato la ragione fondamentale della loro separazione.

In questo senso il neotestamentarista ebreo può affermare che Gesù era un ebreo, che era vicino ai farisei, un grande maestro, un galileo e un geniale narratore di parabole.

Pretendere invece che Gesù fu *solo* un ebreo, *soltan-*

to un fariseo o *nient'altro* che un predicatore itinerante, sarebbe in misura somma un'arroganza contraria alla Bibbia. Sarebbe in contraddizione anche con una delle regole fondamentali degli stessi farisei, che ancor oggi stabilisce come non possa darsi in terra una testimonianza negativa. In altre parole, nessuno in Israele può affermare che cosa un accusato *non* ha detto o *non* ha fatto. Allo stesso modo nessuno può testimoniare oggi che cosa Gesù non è stato. Quel che oggi possiamo cercare di ricostruire è che cosa egli è stato secondo le fonti, che cosa ha compiuto, e quali sono state verisimilmente la sue affermazioni.

Quel che egli, inoltre e al di là di questo, è diventato a partire dalla domenica di pasqua, prima per i giudeocristiani credenti e poi per la chiesa dei gentili, rimane monopolio intoccabile della fede, che appartiene al mistero della chiesa.

«Non lo so!» – questa è la sola risposta onesta che gli ebrei possono dare alla cristologia della chiesa. Non so nulla di dove fosse Gesù prima della nascita, né del suo destino dopo la risurrezione. Che sia disceso agli inferi, che sia salito al cielo e sieda ora alla destra del Padre, sono tutte affermazioni della fede che non posso negare né affermare. Si sottraggono tanto alla mia percezione quanto alla sfera della tradizione ebraica.

IL SALVATORE DEI GENTILI

Quel che so con certezza è invece un'altra cosa. Il chiaro compito missionario che i profeti hanno dato a Israele suonava così: «essere una luce per le nazioni». «Io, il Signore, ti ho chiamato per la giustizia... ti ho dato come luce per il mondo delle nazioni». Così Dio ci annuncia per bocca di Isaia (*Is.* 42,6), per far risuonare poco dopo l'annuncio in maniera ancor più chiara: «Non basta che tu sia mio servitore per ristabilire le tribù di

Giacobbe e ricondurre a casa i dispersi; io ti ho posto *anche* a luce delle genti, affinché tu porti la mia salvezza fino ai confini del mondo!» (*Is.* 49,6).

Questo essere la luce per l'ecumene delle nazioni, nel giudaismo significa: rendere testimonianza – per lo più in silenzio, con le azioni, l'esempio e spesso anche con la sofferenza – dell'onnipotenza di Dio e del suo inesauribile amore di grazia. Una testimonianza che non presume di convertire i gentili per farne degli ebrei, ma che lascia decidere solo a Dio come e quando il servizio d'Israele per il mondo delle nazioni darà i suoi frutti.

Questa «diaconia cattolica» al servizio dell'umanità, che è l'unico fondamento della nostra elezione, è anteriore alla nostra nascita come popolo. Fin dai primi inizi d'Israele, infatti, gli fu posto questo obbligo missionario, allorché al suo capostipite fu rivolta la promessa: «In te saranno benedette tutte le nazioni della terra!» (*Gen.* 12,3).

Tutte le nazioni, è detto – e questo prima ancora che esistesse un popolo ebraico. Se poi, nella sacra Scrittura, «Abramo», il nuovo nome datogli da Dio, fu interpretato come «padre di tutti i popoli», da queste profondità la tradizione rabbinica sente venirle il lieto annuncio che Abramo è destinato ad essere il padre della salvezza per tutti gli uomini – tradizione che sia Paolo sia anche l'islam riprendono per vedere in lui il «padre dei credenti», il fondatore spirituale dei tre rami della divina religione rivelata.

Da sempre nostro compito è di portare i gentili al Dio unico, non di integrarli nella sinagoga, dal momento che da secoli riconosciamo la piena validità di altre vie di salvezza. La nostra missione è mono-teizzare, non ebraizzare! «La salvezza viene dagli ebrei», dice il Gesù di Giovanni; viene *da* Israele, per giungere *a* tutte le nazioni. I profeti l'hanno predicata e pro-

messa; nel nome di Gesù di Nazaret questa missione è stata in parte adempiuta.

Se l'annuncio salvifico dell'amore di Dio fosse stato rivolto all'universo delle nazioni da un filosofo greco o da un augure romano, avrei probabilmente notevoli difficoltà a riconoscere in esso un momento del piano divino della salvezza. Poiché invece questa mono-teizzazione dell'Occidente è stata compiuta nel nome di un pio ebreo, cui i vangeli per tredici volte danno il titolo di rabbi, posso e debbo riconoscere nella storia dei suoi effetti una parte integrante del progetto salvifico di Dio, e accettare la chiesa dei credenti (non di chi ha un certificato di battesimo o paga le tasse per la chiesa) come istituzione di salvezza voluta da Dio. Considerando a fondo le cose, pensare diversamente equivarrebbe a negare l'universalismo dei profeti d'Israele e lo sconfinato amore di Dio.

Dev'essersi quindi trattato di più che un semplice galileo figlio di falegname, che diede vita a un movimento di penitenza. Che cosa sia stato questo «di più», non so. Ogni uomo è unico – così c'insegnano i padri del Talmud. Ogni figlio d'uomo reca in sé un mistero che nessuno dei suoi fratelli è in grado di decifrare.

Nel caso di Gesù ci mancano le categorie della fede per catalogarlo storicamente. Fu un predicatore di salvezza? Un operatore di miracoli? Un uomo di Dio? Un annunciatore del regno dei cieli? Fu tutto questo, così ci sembra, considerando oggi le cose retrospettivamente, ma ciò non basta a render conto del fatto inconfutabile che tutto l'Occidente, dall'Islanda al Cile, dalla California alla Sicilia, ha preso il nome da questo galileo, e che grazie a lui decine di nazioni gentili sono diventate mono-teiste.

A questo punto potrei dire con Hegel: se i fatti non si accordano con le mie teorie, tanto peggio per i fatti! Se dunque Gesù non si adatta alle nostre categorie di

fede, tanto peggio per Gesù! Ma sarebbe assurdo. È chiarissimo che questo Gesù di Nazaret, per le vie imperscrutabili di Dio, è diventato il salvatore del mondo dei gentili – proprio come ha annunciato il vecchio Simeone nel secondo capitolo del vangelo di Luca: Gesù è diventato «una luce che illumina i gentili e la lode del popolo d'Israele» che l'ha generato.

Il primo canto dell'innario della chiesa evangelica è l'antichissimo inno, attribuito ad Ambrogio, vescovo del IV secolo, *Veni, redemptor gentium!*, tradotto da Martin Lutero nel 1524 con «Vieni, salvatore del gentili...». Credo che sia Ambrogio sia Lutero abbiano ragione: Gesù di Nazaret è diventato il salvatore dei gentili. Per questo non occorre una teologia. Per affermarlo, occhi e orecchi mi bastano.

Potrà anche essere il futuro messia – ma questo lo sapremo quando verrà o ritornerà. Poiché un ritornare non è un venire, e «parusia» non significa ritorno ma venuta; esattamente come *maranatha* non significa «Signore, ritorna!», ma «Signore, vieni!».

Ebrei e cristiani dovremmo rinviare il dibattito sulla questione se il messia sia già venuto o meno alla prima domenica dopo il compimento della salvezza, quando colui che deve venire ci istruirà.

I cristiani hanno creduto di riconoscerlo, noi ebrei no. Poiché nessuno di noi può oggi credere in una salvezza speciale per pochi eletti, né che vi siano figliastri di Dio esclusi dalla salvezza, colui che è così ardentemente atteso dovrà essere il nostro comune salvatore. Può esserci un unico messia, non due diversi. Ciò vale tanto per la dottrina della salvezza di tutte le chiese quanto per le attese escatologiche rabbiniche.

In *La chiesa nella forza dello Spirito* Jürgen Moltmann scrive che «con la sua crocifissione Gesù è diventato salvatore dei gentili. Con la sua parusia si rivelerà anche come messia d'Israele» (*Kirche in der Kraft des*

Geistes, 160). Mi sembra questa un'accettabile formula di conciliazione – fino a quando Dio non ci donerà la certezza. Poiché se nel «giorno del Signore» dovesse dimostrarsi vera la speranza cristiana, la cosa andrebbe bene a tutti gli uomini che credono. Dio sa quello che fa, e Israele si affida al suo volere ciecamente e senza questioni.

Nel frattempo, «finché egli viene», come scrive Paolo (*1 Cor.* 11,26), cristiani ed ebrei viviamo nella speranza; pellegrini, andiamo incontro allo stesso messia – edificando sul medesimo amore della grazia di Dio, senza il quale la nostra esistenza non avrebbe senso.

È questa la triplice ecumene biblica, che lega irreversibilmente tra loro ebrei e cristiani, lo sappiano o meno. Farla avanzare, fosse anche solo di un passo, è il sogno di un neotestamentarista ebreo.

Capitolo 2

Non date a Cesare quel che spetta a Dio

«Che i lettori siano indulgenti se talvolta abbiamo reso in maniera insoddisfacente qualcuna delle espressioni difficili da tradurre. Non sono la stessa cosa leggere un passo nella lingua fondamentale, l'ebraico, e tradurla in un'altra lingua». Così scriveva il nipote di Gesù Sirac nella premessa alla sua traduzione del libro sapienziale dell'avo, nel III secolo prima dell'era cristiana.

Questa verità lapalissiana vale anche per i vangeli, che furono bensì tramandati in greco, ma che, tra le righe e dietro la lettera, lasciano trapelare inconfondibile l'originale ebraico. È certo che la lieta novella ebraica di Gesù di Nazaret fu originariamente formulata nella sua madrelingua semitica, che rappresenta pur sempre il terreno natale e la sostanza prima del Nuovo Testamento. Altrettanto evidente è la possibilità che nel corso della traduzione dell'originale scomparso certi sviluppi di idee siano stati svisati, che a concetti chiave sia stato dato un senso diverso, e che le strutture del pensiero greco non abbiano saputo rendere come dovuto il patrimonio d'insegnamenti di Gesù. In definitiva, ha ragione il vecchio proverbio: ogni traduzione, anche la migliore, opera una sostituzione. Non rende mai il suono e il senso originari. Con un esempio, rappresentativo di molti, cercheremo di spingerci fino allo strato più antico di un famoso episodio della vita di Gesù.

Contro le bande saccheggiatrici e assassine dei contadini, così s'intitola uno scritto polemico di Martin Lutero, in cui il riformatore condannava come «ebraica» e anticristiana l'aspirazione alla libertà del pastore Thomas Müinzer, richiamandosi a Gesù stesso in questi termini: «Poiché nel Nuovo Testamento non domina né vale Mosè; lì c'è Cristo, nostro maestro, il quale ci sottomette, col nostro corpo e coi nostri averi, all'imperatore e al diritto mondano, dicendo: date a Cesare quel ch'è di Cesare!» (1525, WA 18, 358).

Nella predica di Lutero su *Mt.* 22,15-22, tenuta nel 1522, leggiamo affermazioni dello stesso tenore: «Proprio come Dio non vuole scompigliare né distruggere il potere dell'imperatore... così l'imperatore deve lasciare intatto e integro il suo governo a Domine Iddio... Poiché questi due regni debbono rimanere diversi, non venir mischiati l'uno con l'altro, così che a Dio rimanga quel che è di Dio e all'imperatore quel che è dell'imperatore» (*Contro le bande saccheggiatrici e assassine dei contadini*).

Affermazioni simili si trovano nella famosa bolla pontificia *Unam Sanctam*, emanata da Bonifacio VIII nel 1308. In un canto della chiesa evangelica del 1789 si dice poi:

> Guarda Cristo tuo Signore,
> era un suddito lui pure,
> come lui senza esitare
> obbedisci a chi governa.

Date a Cesare quel ch'è di Cesare! A partire da Agostino, i Padri della chiesa si sono serviti di questa breve frase, gravida di un pesante destino storico, per screditare teologicamente ogni tentativo di emancipazione basato sulla fede; hanno sposato il trono con l'altare, facendo di questa alleanza la sacra difesa dello status

quo, e per millecinquecento anni hanno fatto della chiesa di stato il baluardo della reazione politica.

Nel 1883 Leopold von Ranke poté quindi scrivere: «Di tutte le nobili parole che abbiamo ricevuto da Gesù Cristo, nessuna è più importante e carica di conseguenze del comando di dare a Cesare quel ch'è di Cesare e a Dio quel ch'è di Dio».

Quanta obbedienza cieca, quanta sottomissione non cristiana e quanta spoliticizzazione ottusa sono state fatte derivare dalla lettura di questo detto di Gesù – da Agostino a Lutero, passando per Bismarck e la dinastia guglielmina, fino ai «Cristiani tedeschi» del Terzo Reich! Tutti errori gravi e stravolgimenti, a mio giudizio; un pezzo di vangelo cui si è data una funzione contraria a quella che gli è propria.

IL DISSANGUAMENTO DEL PAESE

Cerchiamo di rappresentarci le circostanze storiche e l'ambiente in cui fu pronunciato quel detto su Cesare, destinato ad avere tante conseguenze per la storia della cristianità!

Siamo nella primavera dell'anno 30, nel cuore di quella Gerusalemme ebraica che, per comprendere Gesù, ha la stessa importanza che ha la Weimar del XVIII secolo per capire Johann Wolfgang Goethe. Percorriamo in salita la strada principale fino all'angolo delle mura, pieghiamo a sinistra e ci troviamo davanti all'atrio del tempio – il santuario centrale del Dio unico. I protagonisti del nostro dramma si fronteggiano ostili: da una parte ci sono gli altezzosi capi dei sadducei, quell'aristocrazia di sacerdoti cui Gesù, con la sua imbarazzante domanda, ha appena fatto fare in pubblico una brutta figura, e che vogliono sbarazzarsi dello scomodo predicatore di Nazaret, poiché a ragione ne temono la crescente popolarità tra le masse del popolo

ebraico. Davanti a loro c'è il Galileo, attorniato da centinaia di amici e discepoli ebrei, che in quei sacerdoti non può vedere altro che dei quisling, collaborazionisti del tiranno pagano nell'opera di asservimento del popolo d'Israele. Ai due lati dell'atrio del tempio stanno la polizia del tempio, coi suoi informatori e sorveglianti, e i legionari romani, con il compito d'imporre quiete, ordine e sottomissione, anche con la forza delle armi, se occorre.

In questo confronto tra ebrei, come un pugno che venga sferrato, da una delle spie viene posta l'astuta domanda: «Maestro, ci è *consentito* o no pagare il tributo?».

Si noti il senso provocatorio della domanda! Come a Gerusalemme sapevano anche i bambini, pagare il tributo all'imperatore era un dovere cui nessun cittadino poteva sottrarsi. Si trattava del *tributum capitis*, la cosiddetta capitazione che, a differenza dell'imposta fondiaria e di una dozzina di altri dazi e gabelle, era un tributo che si applicava a tutti, costituendo la base del saccheggio economico del paese, ed era comunemente sentito come l'opprimente richiamo all'assoggettamento d'Israele.

Per farci oggi un'idea dei feroci metodi di riscossione di quei tempi lontani; per far la conoscenza, una volta tanto dall'altra parte, da quella dei vinti, della famosa *pax Romana*, ascoltiamo la descrizione che il romano Lattanzio fornisce delle modalità del *census*, a proposito del quale Luca dice quanto segue: «E avvenne in quei giorni che uscì un decreto dell'imperatore Augusto di fare il censimento di tutta la terra. Questo fu il primo censimento... e tutti andavano a farsi registrare, ciascuno nella propria città» (*Lc.* 2,1 s.).

Lattanzio è meno riservato sul comportamento dei suoi concittadini: «I funzionari romani del fisco andavano ovunque e mettevano tutto in subbuglio. I cam-

pi venivano misurati zolla per zolla, si contava ogni vite e ogni albero da frutta, si registravano tutti i capi di bestiame e si annotava esattamente il numero delle persone. Tutti gli abitanti delle città e dei villaggi venivano riuniti a forza nelle città. Le piazze del mercato erano zeppe di famiglie in marcia come mandrie; ognuno doveva presentarsi con tutta la schiera dei parenti e dei figli; si udivano ovunque le grida di coloro che venivano interrogati con la tortura e con colpi di verga. I figli venivano messi contro i padri, le mogli contro i mariti... Dopo che si era usato ogni mezzo, si torturavano i contribuenti finché non avevano parlato contro se stessi, e quando il dolore li aveva sopraffatti, venivano registrati possedimenti tenuti al tributo, che non esistevano affatto. Non c'era riguardo alcuno per l'età né per le condizioni di salute» (*De mortibus persecutorum* 23,1 ss.).

Così, dunque, dobbiamo rappresentarci quella «notte silente, notte santa», in cui venne al mondo Gesù, figlio di Maria. Un mondo cupo, pieno di panico, terrore e angoscia, come lo descrive Lattanzio nella *descriptio prima*, all'epoca di quell'accertamento tributario che fu poi messo in atto annualmente in maniera analoga. Nella letteratura giudaica del tempo lo si designa con laconica brevità: «il dissanguamento del paese».

Di questo si tratta nella subdola domanda tranello, di cui salta agli occhi l'assurda ironia: «Maestro, ci [a noi ebrei] è consentito o no pagare il tributo?».

La domanda diventa molto meno assurda se la si ritraduce nella sua forma originaria. Infatti, la paroletta «consentito», che in ebraico ha un chiaro significato religioso prescrittivo, mirava a provocare una risposta negativa da parte di Gesù, tanto più che Luca chiama questa tassa «tributo», con quel richiamo alla politica di occupazione che questo termine doveva avere per orecchi romani ed ebrei. «Tributo: si riferisce all'empio

impero romano, che impone tasse a tutte le nazioni del mondo», come si dice spesso nella letteratura rabbinica. Nella città sacra, davanti al tempio sacro, viene posta proprio questa domanda – durante la festa della pasqua, in un'atmosfera di temporale imminente e di aspirazione alla libertà, in cui risuonava esplicito l'invito alla rivolta. «Chiamò i suoi compatrioti alla rivolta e li rimproverò nel caso avessero sopportato di pagare il tributo ai romani, accettando che, accanto a Dio, anche uomini mortali fossero loro signori», così è detto di Giuda Galileo, che qualche anno prima, in nome di Dio, aveva chiamato gli ebrei a sollevarsi contro i romani. Ora Gesù, davanti al principale tempio d'Israele, doveva ammettere e approvare una sottomissione che era un'offesa a Dio?

Un'offesa a Dio, perché a differenza di quanto facevano in Galilea gli Erodiani che, in ossequio al divieto biblico delle immagini, non facevano coniare effigi umane sulle monete, Ponzio Pilato manifestò il suo disprezzo per la fede ebraica, tra l'altro, coniando in Giudea, che in quanto provincia romana versava il tributo direttamente «all'imperatore», delle monete provocatorie che, recando effigiato l'imperatore, contravvenivano al secondo comandamento. Com'è noto, la legge mosaica proibisce qualsiasi raffigurazione umana e anche il possesso di tali raffigurazioni.

Per completare la descrizione dello sfondo, è necessaria qui una breve nota storica. Nei trecento anni compresi tra i Maccabei e la fine dell'indipendenza ebraica con Bar Kochba, gli ebrei fecero scoppiare non meno di sessantadue tra guerre, rivolte e ribellioni contro il potere dei greci e dei romani. Sessantuno di queste vennero dalla Galilea, la patria di Gesù e dei suoi discepoli, e tutte iniziarono con l'organizzazione di una campagna per un pubblico rifiuto del tributo.

Il caso che le spie dei signori del tempio gli hanno

sottoposto non consente vie d'uscita. Rispondendo affermativamente Gesù si darebbe a conoscere al suo popolo, che lo attornia e pende dalle sue labbra, come vile collaborazionista, e come tale sarebbe finito, perché un ebreo che venga a patti con i nemici della torà è un traditore del suo popolo. Se rispondesse no, per i romani sarebbe un ribelle colto in flagrante, che sobilla a contravvenire alla legge, e sarebbe quindi finito giuridicamente e politicamente. Luca dissipa qui tutti i dubbi sulle intenzioni di chi ha posto la domanda: «Volevano coglierlo in una sua affermazione, per poterlo consegnare al potere e all'autorità del governatore» (*Lc.* 20,20).

Le spie non avevano però fatto i conti con la prontezza di spirito di Gesù, il quale «capì la loro malizia e disse: Mostratemi un denaro!» (*Lc.* 20,23) o, come con più particolari racconta Marco, «Portatemi un denaro, ch'io veda...» (*Mc.* 12,15).

IL RIFIUTO DEL DENARO DEGLI IDOLI

«Portatemi un denaro, ch'io veda ...». Parole che presuppongono chiaramente che fino ad allora Gesù non aveva visto un denaro dell'imperatore. Esattamente la stessa cosa è detta nel Talmud, a mo' di elogio, di rabbi Menahem Ben Simai, che viene chiamato «figlio del Santo», poiché non avrebbe mai visto l'effigie che si trova sul denaro, per timore d'infrangere in quel modo il secondo comandamento.

Ci si riferisce naturalmente al denaro di Tiberio – il comune simbolo del culto imperiale e l'emblema più universale della divinizzazione del sovrano di Roma. Mostrava il busto dell'imperatore nella nudità di un dio olimpico, con la corona d'alloro in capo, segno della sua dignità divina, mentre l'altra faccia recava la scritta *Pontifex Maximus*, sommo sacerdote degli idolatri –

triplice affronto per l'ethos biblico. Per chi avesse avuto udito fine, la risposta era quindi già data, poiché quelle parole ribadivano con forza che lui, il maestro galileo della torà, non possedeva denari, che quindi non si sporcava le mani con quel denaro degli dei e che «doveva prima vederlo», prima appunto di poter prendere una decisione in materia di legalità religiosa. Su questo atteggiamento religioso dei pii del paese, Ippolito, autore cristiano del II secolo, riferisce che «gli aderenti a questa scuola annettono un tal valore ai comandamenti da non toccare mai una moneta, con l'argomento che non si deve né portare con sé né guardare e nemmeno toccare un'immagine».

Ma non tutti erano d'orecchio abbastanza fine da capire già da quel momento che Gesù condannava, come violazione della legge biblica, il possesso di un denaro dell'imperatore. Perciò, con ironia evidente a tutti gli ascoltatori, chiese ora a coloro che l'interrogavano: «Di chi è quest'immagine e l'iscrizione?». La parola chiave è «immagine», che sta nel secondo comandamento: «Non farai immagine alcuna – né di ciò che sta in alto nel cielo, né di ciò che sta nell'acqua sotto la terra» (*Es.* 20,4).

Il termine «immagine» è parola chiave anche nel racconto della creazione: «E Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò» (*Gen.* 1,27).

Chi è stato creato a immagine di Dio – dice al riguardo il commento rabbinico, che Gesù certamente conosceva – non deve né fare raffigurazioni di divinità né essere sottomesso ad altre immagini di Dio, «poiché voi siete servi miei, dice il Signore; e non dovete essere servi dei servi di uomini mortali!» (*Lev.* 25,42 e commento). L'immagine dell'imperatore spetta all'imperatore che l'ha fatta coniare; ma voi, che siete immagine di Dio, spettate al vostro creatore che vi ha dato quella immagine – e a nessun altro. In quella sorta di

stenogramma biblico che è il termine «immagine», c'è anche, avvertibile, l'eco di tutto ciò.

«Di chi è quest'immagine?», chiede dunque il Nazareno con tagliente ironia? E per essere più chiaro, chiede anche che cosa dica l'iscrizione, la quale, con la sua blasfema divinizzazione dell'imperatore, doveva fare dell'effigie e della scritta sulla moneta una tangibile bestemmia del Dio vero. Come se Gesù non sapesse, lui che doveva vivere tutta la sua vita sotto la dominazione romana, che cosa significava il potere di battere moneta! In tal modo costringe gli avversari a rispondergli: «Di Cesare» – risposta che da sola li marchia come ipocriti, agli occhi di tutti gli ebrei fedeli alla Bibbia.

«Che cosa volete dimostrarmi, ipocriti che siete?», così ora Gesù ha il pieno diritto di accusarli – col che s'intende: voi accettate le monete dell'imperatore *senza* considerarlo una colpa, e poi volete fare una colpa il versare il tributo all'imperatore? Che doppiezza ipocrita!

E ora, a dissipare anche l'ultimo dubbio, per la terza volta, e per i duri d'orecchio, Gesù risponde: «*Restituite*, dunque, a Cesare quel ch'è di Cesare e a Dio quel ch'è di Dio!».

Il testo greco non dice «date», ma «restituite»! – che è anche buon ebraico. Egli intende dire: restituite all'imperatore, signore della moneta, il suo argento maledetto, che per il diritto romano è sua proprietà! Non rifiutatevi soltanto di pagare il tributo all'imperatore, ma rifiutatevi di accettare le sue monete, che sono contro la Bibbia! Purificatevi, restituendogli il suo denaro ed emancipandovi da lui, affinché possiate tornare a dare a Dio quel che è di Dio: il riconoscimento della sua esclusiva regalità universale. Secondo Günther Bornkamm, è possibile che vi sia qui un'idea più concreta, ossia: la moneta che porta l'immagine dell'imperatore,

la dovete a Cesare. Ma voi stessi, l'uomo che è in voi e che porta l'immagine di Dio, lo dovete a Dio – e a lui soltanto.

Per l'ascoltatore greco, e più tardi per quello occidentale, la frase «date a Cesare quel ch'è di Cesare e a Dio quel ch'è di Dio» poteva suonare come onesta spartizione dell'ossequio cui l'uomo è tenuto – una sorta di equilibrio nell'obbedienza a Dio e a Cesare, addirittura come la sanzione divina all'unione di trono e altare. Alle orecchie dei legionari romani, che certo seguirono attentamente la scena, la risposta di Gesù suonò sicuramente come una risposta affatto «lealista», per quanto i termini 'Cesare' e 'Dio' fossero per loro praticamente identici, come dimostrava la scritta sul denaro imperiale, *Tiberius Caesar Divi Augusti filius Augustus*, che probabilmente Gesù, con aria di minaccia, indicava col dito.

Le cose dovevano stare diversamente per gli ebrei, che le parole di Gesù dovettero inevitabilmente far pensare al detto di Davide: «Poiché tutto proviene da te (Dio) e noi ti restituiamo quel che la tua mano ci ha dato» (*1 Cron.* 29,14) – e all'interpretazione rabbinica, che a quel tempo era già divenuta proverbio: «Da' a Dio di quel ch'è suo, poiché tu e tutto quel ch'è tuo appartenete a lui!» (*Abot* 3,8). In altre parole, ben lungi dal consigliare la sottomissione all'imperialismo romano, Gesù esige una rottura senza compromessi con l'ordine politico esistente.

L'INCITAMENTO ALLA LOTTA PER LA SIGNORIA DI DIO

Gli esegeti sarebbero già dovuti rimare stupiti del fatto che Gesù, la cui vicinanza e amore di Dio illuminavano così chiaramente tutta la sua vita, osi nominare l'imperatore *prima* di Dio.

Se veramente qui si trattasse di un dare, di un dono, di un offrire da parte dell'uomo, si sarebbe dovuto nominare prima Dio e, solo dopo una pausa, l'imperatore. Soltanto perché si tratta invece di una restituzione, equivalente a un'autopurificazione che serve come condizione preliminare alla dedizione a Dio, Gesù può, anzi *deve*, iniziare il suo detto con l'imperatore.

Che il vero punto culminante sia da vedere nella conclusione della risposta, risulta dal fatto stesso che Gesù aggiunge la seconda parte del detto senza esserne richiesto. Nessuno, infatti, gli aveva chiesto che cosa si debba dare o non dare a Dio. A chi aveva posto la domanda, invece, non interessava Dio, ma la questione del potere. Per contro, a Gesù importa non la questione del potere, ma anzitutto l'obbedienza a Dio, al quale chiunque altro sulla terra è e deve restare soggetto. Poiché, com'è detto nel discorso della montagna (*Mt.* 6,24), «nessuno può servire due padroni», in caso di conflitto l'imperatore-mammona deve cedere incondizionatamente davanti all'onnipotenza di Dio. Per orecchie esperte della Bibbia, «rendete a Dio quel ch'è di Dio!» era quindi una chiamata alla lotta, fino al martirio, per la santità e la signoria esclusiva di Dio, e poiché tutto viene da Dio, anche la vita, se necessario, va restituita al suo Creatore – come Gesù stesso farà di lì a qualche giorno.

Senza provocare i custodi della legge dei gentili, quest'appello è altrettanto privo di ambiguità quanto lo sarà il successivo comportamento di Gesù per i custodi della legge divina: «*Come entrò nel tempio, rovesciò i tavoli dei cambiavalute*», così che quei denari con l'odiosa immagine dell'imperatore-dio rotolarono sul pavimento (*Mt.* 21,12; *Mc.* 11,15).

«Ed essi si meravigliarono della sua risposta», così subito dopo si dice della reazione dei presenti, ma sarebbe più appropriato alla situazione reale dire «ammi-

rarono», poiché, anche se spie, come ebrei non potevano non ammirare la sottigliezza geniale del patriota che, messo alle strette, era riuscito a rimanere fedele alla sua missione, senza cadere nella loro trappola.

Tutto questo può andare più o meno bene – obietteranno i teologi; ma dov'è la base scritturistica per quest'ipotesi? La prova si trova nel vangelo di Luca, due capitoli dopo la questione del tributo – e viene dalle labbra degli stessi signori del tempio che avevano prezzolato e inviato le spie:

«Incominciarono ad accusarlo (Gesù) davanti a Pilato, dicendo: *Abbiamo appurato che quest'uomo incita il popolo alla rivolta e gli fa divieto di pagare il tributo a Cesare*» (*Lc.* 23,2). «Appurato», così si dice nell'accusa dei sadducei, che, nella terminologia giuridica, vuol dire che avevano fatto indagini ed erano in grado di provare la loro asserzione.

Dobbiamo fidarci di quest'affermazione dei sacerdoti, o invece la prova c'è anche nel vangelo? A un rapido esame del materiale attinente la nostra questione, colpisce la pericope di *Mt.* 17, che nella più parte delle traduzioni porta il titolo «Il tributo per il tempio». Quivi si dice: «Giunti a Cafarnao, si accostarono a Pietro quelli che riscuotevano la didracma e gli dissero: '*Il vostro maestro non paga la didracma?*'. Egli rispose: 'Sì, certamente'. Ma entrato in casa, Gesù lo prevenne dicendo: 'Che te ne pare, Simone? I re della terra da chi ricevono il tributo o le imposte? Dai propri figli o dagli stranieri?'. 'Dagli stranieri', rispose. E Gesù a lui: 'Dunque i figli son liberi. Tuttavia, per non scandalizzarli, vai al lago, getta l'amo e prendi il primo pesce che vien su; aprigli la bocca e vi troverai uno statere; prendilo e paga per me e per te'» (*Mt.* 17,24-27).

Al lettore ebreo balzano subito all'occhio talune incongruenze. Questa soprattutto, che l'unico rapporto col tempio dipende dalla tenuissima traccia numisma-

tica costituita dal termine «didracma» – moneta che all'epoca di Gesù da tempo non era più in circolazione, mentre tutto il resto ci riporta al fatto politico del tributo all'imperatore. Cafarnao, per esempio, era il quartier generale dei pubblicani e dei percettori del tributo imperiale – percettori del tributo per il tempio non ne sono mai esistiti – e Gesù parla inequivocabilmente di *kensos* – termine che designa soltanto il tributo personale all'imperatore. Gesù parla anche dei «re della terra» e del «tributo» che essi impongono agli «stranieri» – tutte espressioni da intendere in senso politico, che non hanno niente a che fare con tributi religiosi del mondo ebraico.

La contrapposizione di «stranieri» e «figli» è un ebraismo con cui si descrive l'uso romano di sottoporre al pagamento del tributo solo i popoli stranieri, non i cittadini romani. «Dunque i figli son liberi!»; questa frase di Gesù non è solo un felice gioco di parole, con riferimento prima ai romani e ora ai «figli d'Israele», ma anche parla in modo chiaro e inequivocabile contro il pagamento di questo tributo. Non meno chiara è la formulazione negativa della domanda: «Il vostro maestro *non* paga la didracma?», espressione che quantomeno presuppone vi fosse la diceria che Gesù *non* voleva pagare il tributo all'imperatore.

Una simile enormità, che puzza di sedizione, non poteva non venire attenuata; quarant'anni dopo, questo motivo costringerà il greco Matteo a trasformare il denaro in una didracma – moneta che trecento anni prima, nella traduzione dei LXX, aveva sostituito il mezzo siclo come tributo per il tempio (*Es.* 3,15). L'evidente spoliticizzazione avvenne, come Matteo fa dire a Gesù, «per non scandalizzarli (i romani)» – frase che si adatta perfettamente alla situazione dell'evangelista dopo il 70, quando la chiesa primitiva dovette vivere nell'angoscia costante delle persecuzioni romane.

Per questo motivo Matteo fa accadere il miracolo del pesce, che non ha uguale in tutta la letteratura ebraica, ed è invece per i greci il ben noto motivo delle leggende dell'anello di Policrate, di cui si conoscono diverse versioni. L'esperto narratore, che pure conosce bene i propri lettori e la loro passione per i miracoli, omette tuttavia di aggiungere una conclusione del tipo «e così avvenne», che confermi il racconto, omissione cui comunque, per duemila anni, i lettori del vangelo hanno puntualmente rimediato. Il risultato è che con due miracoli in venti righe si sono risparmiata l'insopportabile idea che il loro salvatore potesse essere stato politicamente tanto impegnato da ricusare il tributo imposto da una potenza straniera occupante. Quel che comunque Matteo ha dimenticato – o forse non ha osato concludere – è che, anche se il bravo pesce aveva in bocca una moneta da quattro dracme, c'erano pur sempre ancora undici dei dodici apostoli che restavano debitori del tributo all'imperatore, esposti quindi, in quanto illegalmente renitenti al tributo, alla condanna a morte come ribelli.

Se da questa pericope si lascia cadere il miracolo finale malamente introdottovi, come consigliano tutte le regole della ricerca neotestamentaria, resta un detto di Gesù che corrisponde a quanto avevano scoperto i signori del tempio: «Abbiamo appurato che quest'uomo fa divieto al nostro popolo di pagare il tributo a Cesare» – un dato di fatto che a sua volta si adatta, senza fare una grinza, alla magistrale risposta di Gesù alla capziosa domanda postagli a Gerusalemme.

«IL MIO REGNO NON È DI QUESTO MONDO»

Gesù ha anche detto: «Il mio regno non è di questo mondo!», così potrebbero obiettare dei cristiani conservatori. In greco e in tedesco quest'espressione può

suonare come invito alla fuga dal mondo, che rimanda ogni cosa buona, bella e nobile all'aldilà, abbandonando questo mondo ai despoti, ai dittatori e ai tiranni. Ritradotta in ebraico, la frase significa l'esatto contrario: il mio regno, che tutti attendiamo tanto ardentemente, è di provenienza celeste e di origine divina, è cioè la più chiara antitesi all'impero romano degli idolatri. Presto discenderà in terra, per prendervi il posto di tutto l'orrore del dominio dei gentili e consegnare finalmente a Dio il dominio esclusivo.

«Il mio regno non è di questo mondo!». Sul piano politico questo detto aveva una carica esplosiva non inferiore a parole come lieta novella, redenzione e regno dei cieli, che Gesù predicava quotidianamente e che, per ascoltatori ebrei, sapevano di liberazione e ribellione. Le cose non potevano stare diversamente, dal momento che per gli ebrei credenti l'onnipresenza di Dio include coerentemente anche l'ambito politico, come dimostrano manifestamente tutti i profeti di Israele. Escludere l'ambito politico dalla realizzazione del regno di Dio sarebbe quindi una negazione quasi blasfema della realtà del mondo quale Dio l'ha voluta.

Per contro, coloro che in seguito hanno spoliticizzato il cristianesimo hanno suddiviso il mondo in due regni nettamente separati l'uno dall'altro, per mettere la chiesa al riparo da ogni contaminazione con le faccende mondane, col risultato di fare della terra il terreno di caccia esclusivamente dei politici, in contraddizione flagrante con Gesù e la sua Scrittura.

Certamente Gesù non era uno zelota né un rivoluzionario nel senso corrente, e nemmeno un capobanda galileo. Troppo numerosi i suoi interventi contro l'uso della pura violenza come metodo di lotta, per dubitarne seriamente. Ma uno che può dire: «*Non sono venuto a portare la pace, ma la spada*» (*Mt.* 10,34) e che consiglia ai suoi discepoli di vendere il mantello «*per*

comprarsi una spada» (*Lc.* 22,36), non è né un predicatore pietista né un pacifista a qualsiasi prezzo. È inoltre anche evidente che dei dodici discepoli, certo uno, probabilmente tre, forse addirittura cinque avevano un retroterra zelota. Parliamo di *Simone*, che Luca qualifica apertamente come «*lo zelota*» (*Atti* 1,13); di Giuda Iscariota, il cui cognome è una storpiatura aramaica di *sicarius*; di Bar Jona, il cui soprannome potrebbe essere sinonimo di «*il ribelle*», oppure «il bandito» – e dei due figli di Zebedeo che, col loro nomignolo di «*figli del tuono*» non dovevano certo dare l'impressione di renitenti al servizio militare, tanto più che la loro unica comparsa sulla scena del Nuovo Testamento avviene sotto l'insegna di questo loro detto: «Signore, vuoi che ordiniamo al fuoco di cadere dal cielo e di distruggere questi samaritani?» (*Lc.* 9,54).

LA CROCE E LE SUE CONSEGUENZE

È quindi storicamente evidente che Gesù non poté non avere contatti con gli attivisti militanti dell'Israele del suo tempo. Dei numerosi detti che parlano della spada, che non conoscono il gesto della devota sottomissione, uno spicca decisamente su tutti – e per due buone ragioni: perché è il solo detto ripetuto ben cinque volte nei vangeli e perché lo si trova identico anche nella tradizione ebraica del tempo, dove lo si cita come espressione degli zeloti: «*Solo chi è pronto a portare la sua croce deve seguirmi*». Così si dice una volta nel vangelo di Marco (8,34), due volte in quello di Matteo (10,38; 16,24) e due volte in quello di Luca (9,23; 14,27). Anche questo detto è stato in seguito spiritualizzato e mitigato dai Padri della chiesa, che ne hanno fatto un invito astratto all'impegno per la salvezza dell'anima. Quel che esso significava quando Gesù lo pronunciava, nella sua esistenza terrena, era molto più sem-

plice, grave e provocatorio. Era un benevolo avvertimento alle giovani teste calde di Galilea che, nell'impeto dell'entusiasmo, volevano aderire al suo movimento. A costoro si diceva: chi tra voi non è pronto a rischiare anche le conseguenze estreme, cioè la morte in croce riservata dai romani ai ribelli, è meglio che se ne stia a casa. Era la crudele e brutale verità che migliaia di ebrei prima di Gesù, con Gesù ai due lati della sua croce, e dopo Gesù, dovettero pagare con la vita; anche uomini che non erano zeloti, ma che erano in odore di ribelli o che osarono criticare politicamente l'imperialismo romano. Così intesero il detto anche i dodici, quando lasciarono casa e averi senza guardarsi indietro, per lottare col loro maestro per Israele – nella buona e nella cattiva sorte.

Possiamo ora riassumere. Proprio come non si possono eliminare dalla predicazione di Gesù la corporeità e la cura per il benessere corporeo, così la sua lieta novella non può essere amputata dell'elemento politico. Liberazione dal giogo dei gentili, emancipazione da una fede pusillanime e amore incondizionato di Dio e del prossimo, sono i tre obiettivi principali della sua dottrina della salvezza, obiettivi che com'egli sapeva, da ebreo che pensava in termini pratici, non si possono realizzare sulla terra senza metodi pragmatici e concreti.

Se infatti la visione di pace della fine dei tempi si attuerà in forza dell'onnipotenza divina, ma dev'essere preparata in modo terreno, per realizzarla concretamente gli uomini dovranno ricorrere solo a strumenti umani e politici. Lo sapeva Mosè sul Sinai e lo sapevano tutti i profeti d'Israele – lo sa anche Gesù di Nazaret che non voleva fosse dato a Cesare quel che spetta a Dio solo.

Quel che risulta da tutti questi fatti viene compendiato dal teologo cattolico Gustavo Gutiérrez, il padre

della teologia della liberazione, nel suo libro su Gesù, preceduto da un'appassionata prefazione di Johann Baptist Metz:

«Gesù, durante tutta la sua vita pubblica, si scontrò con i *gruppi di potere*... Erode, uomo dell'oppressore romano, è chiamato 'volpe' (*Lc.* 13,32). I pubblicani, guardati dal popolo come collaboratori del potere politico dominante, sono posti fra i peccatori (*Mt.* 9,10; 21,31; *Lc.* 5,30; 7,34). I sadducei sono coscienti che Gesù pone in pericolo la loro situazione ufficiale e di privilegio... La sua predicazione del regno di Dio non è impolitica... Proprio il suo schierarsi per la teocrazia mette radicalmente in questione lo status quo politico – esattamente come la sua purificazione del tempio è un attacco evidente al sistema politico che si regge sul potere statale romano... Gesù ribadisce la sua critica politica e sociale con la sua opposizione frontale ai ricchi e con la sua opzione radicale per i poveri... Possiamo quindi affermare senza difficoltà che il processo contro Gesù fu un processo politico... che si concluse con una sentenza pubblica di Ponzio Pilato, rappresentante del potere politico... Gesù muore per mano dei detentori del potere, che mantengono nell'oppressione il popolo ebraico. Il cartello sulla croce indica senz'ambiguità una colpa di natura politica: re dei giudei...» (*Teologia della liberazione*, 1972, 230 ss.).

Fin qui il teologo cattolico latinoamericano. Che si vuol dire con tutto ciò? Un neotestamentarista ebreo lo riassume in una sola espressione:

IL RIBELLE DELL'AMORE

Chi vuol fare di questo nazareno aperto alla vita, animato dalla Bibbia e pieno dell'amore per Israele, un predicatore morale lontano dal mondo e un teologo dell'aldilà, ossia un uomo che avrebbe rifiutato di pren-

der parte alla disperata lotta dei suoi ebrei per la libertà – e questo in un momento in cui l'avidità e la violenza romana avevano spinto all'estremo la collera del popolo d'Israele, in cui migliaia di patrioti morivano miseramente sulla croce, mentre le immagini idolatriche del folle imperatore-dio profanavano il tempio di Dio – chi, in nome della teologia, vuol fare una simile operazione, reca a Gesù un insulto che confina con la calunnia mortale, se non con l'antiebraismo.

Aveva ragione Martin Lutero quando, nel suo scritto contro i contadini, chiamava «ebraico» l'impulso alla libertà. Non è un caso che il bagaglio di fede di tutti i combattenti cristiani per la libertà – dai catari del sud della Francia, dai valdesi del Piemonte, dagli hussiti di Praga, passando per i puritani inglesi e i «padri pellegrini» americani, fino ai maori della Nuova Zelanda, le chiese nere dell'odierno Sudafrica e i campesinos del Brasile – sia intriso del linguaggio e del pensiero del libro dell'Esodo, il cantico dei cantici della libertà data da Dio. Questo Gesù di Nazaret, ebreo in senso pieno e superiore in tutti i tratti fisici e morali della sua umanità, in nessun punto lo è di più che nell'opposizione al soggiogamento, sia quello della schiavitù della fede nella lettera della casta dei sacerdoti, sia quello della brutale dominazione romana, che senza vergogna ed empiamente sfruttava il suo popolo.

In tre modi, soprattutto, fu un ribelle dell'amore – molto più radicale di tutti i facili rivoluzionari di oggi: osò protestare, disarmato, contro la crudele dominazione romana; si oppose all'alto clero rappresentato dai sadducei, i quali nell'angustia delle loro vedute credevano di avere l'esclusiva dell'amore di Dio; insieme contrastò con la sua parola la pusillanimità della fede di molti suoi compatrioti, che non credevano il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe capace di una salvezza che fosse anche liberazione politica.

Solo chi è vissuto da ebreo in un paese occupato dallo straniero è in grado di immedesimarsi nella situazione storica del paese di Gesù ai suoi tempi. Il popolo d'Israele era suddiviso in tre grandi gruppi, che non avevano nulla a che fare con partiti o comunità religiose: la massa dei senza coraggio, il cui scopo principale era il puro sopravvivere; i transfughi, quelli che per un piatto di lenticchie avevano venduto, al tavolo dei detentori del potere, il loro diritto all'eredità biblica; infine i forti, per i quali vivere senza diritti e libertà era un vivere senza senso. Per chi è in grado di raffigurarsi questa tripartizione non possono esservi dubbi sul gruppo cui appartenne un uomo della statura del Galileo.

Gesù fu tuttavia contrario alla pura forza delle armi – non per un atteggiamento di fuga dal mondo né per viltà, ma per freddo calcolo. Tra il quietismo della maggioranza silenziosa e il fanatismo della minoranza disperata, Gesù individuò una terza via – la via media – lui che prometteva che «i miti possederanno la terra», com'è detto sia nei Salmi, sia nel discorso della montagna.

«Non con la forza né con le armi, ma con lo spirito del Signore», così aveva predicato il suo amato profeta Zaccaria. Non diverso era il volere di Gesù (*Zacc.* 4,6).

«Signore, vuoi che diciamo che scenda il fuoco dal cielo e li consumi?», gli dissero, subito accaloratisi, i «figli del tuono», patrioti militanti. «Ma Gesù, volgendosi, li rimproverò» (*Lc.* 9,54 s.).

«Signore, ecco qui due spade!», insistevano i discepoli». Ma egli disse loro: «Basta così!» (*Lc.* 22,37).

«Signore, dobbiamo colpire con la spada?», chiesero un'altra volta coloro che gli stavano intorno. Ma Gesù disse: «Lasciate! Basta!» (*Lc.* 22,49). Gl'imperativi del discorso della montagna possono rispecchiare l'etica sovrumana dell'ideale di un ipermoralista. Karl

Barth chiama «lucida follia» l'«interpretarli nel senso che dovremmo adoperarci di dare attuazione a quelle immagini».

Al tempo stesso si può tuttavia vedere nel discorso della montagna la tattica astuta di uno sperimentato stratega, che spera di salvare il suo piccolo popolo dal giogo romano non con la guerra né con la diserzione, bensì con una resistenza attiva ma non violenta. Forse aveva davanti agli occhi quella teopolitica passiva di Isaia, che un tempo questi consigliò al suo re: «Non inquietarti, non temere – e il tuo cuore non tremi!» (*Is.* 7,4 s.).

«Quando pregate siate brevi!» (*Mt.* 6,7), così si dice prima del Padrenostro. Che può anche voler dire: rinviate la liturgia al tempo di pace, ché nei tempi difficili Dio ascolta anche i sospiri.

«Se uno ti costringe ad andare con lui per un miglio, fanne anche due!» (*Mt.* 5,41). Ci si riferisce naturalmente al lavoro imposto dall'autorità romana, la famigerata *angareia*, in cui solo con la mitezza si poteva sperare di disarmare il tirannico padrone.

«Non indurci in tentazione!» (*Mt.* 6,13) di por mano alla spada, provocando Roma alla guerra!

Assolutizzazione dell'amore fraterno, eliminazione di ogni motivo di conflitto nel popolo, pratica rigorosa della legge e solidarietà incondizionata – sono queste le misure morali e le condizioni che sole possono temprare lo spirito di un'opposizione nazionale contro la lunga e sanguinosa oppressione.

Ma prima di tutto viene l'affermazione estrema, divenuta la quintessenza dell'amore per i nemici, tanto predicato ma mai praticato: «*A chi ti colpisce sulla guancia destra, porgi anche l'altra!*» (*Mt.* 5,39).

Come nel caso di molti altri detti di Gesù, abbiamo qui a che fare con una pluralità di significati non riconducibili a un denominatore comune. Almeno quat-

tro sono le interpretazioni che si presentano: una consapevole richiesta estrema, rivolta a se stessi in nome dell'amore del prossimo – quasi un compito che va oltre ogni forza morale umana, in quanto esige la rinuncia totale alla propria dignità.

Il detto ha anche il senso di un'etica dell'automortificazione che, mediante l'umiliazione volontaria, intende domare o addirittura soffocare sul nascere il normale egoismo. Ciò può forse suonare troppo radicale, ma potrebbe anche essere il solo modo di rompere quel cerchio infernale di odio generato dall'odio, che ha fatto della storia universale una catena disumana di battaglie ed eccidi. Sarebbe questa la seconda interpretazione del comando di porgere l'altra guancia.

Si potrebbe benissimo dire anche che si tratta qui, come pensa C.F. von Weizsäcker, dell'etica di un orgoglio silenzioso, che a colui che colpisce vuol far capire questo: se proprio vuoi colpirmi in questo modo brutale, puoi tranquillamente colpirmi anche sull'altra guancia; sappi però che comunque non mi colpisci!

Interverrebbe inoltre il consiglio del profeta Geremia (che Gesù cita ripetutamente), il quale, in circostanze simili, ricorda che Dio ama i deboli e ha misericordia degli umili: «È bene per l'uomo che porti il giogo fin dalla sua giovinezza, e se ne stia solitario, in silenzio, e metta la sua bocca nella polvere, quando il Signore lo porrà su di lui; forse c'è ancora speranza. Porga la guancia a chi lo percuote e lasci che gli rechino oltraggi. Perché il Signore non rigetta per sempre; ma castiga e poi ha misericordia, secondo la sua grande bontà» (*Lam.* 3,27-32). Benché il comandamento di Gesù ricordi queste parole del profeta, sappiamo che il Nazareno non le ha mai intese alla lettera. Ne è testimone egli stesso che, colpito in viso da un servitore del sommo sacerdote, giustamente s'indigna per il maltrattamento (*Gv.* 18,22).

In senso metaforico, ossia nel senso di una teopolitica passiva, migliaia di ebrei seguirono almeno in due occasioni il consiglio di Gesù di «porgere l'altra guancia», ottenendo per questa via più di quanto poterono produrre tutte le rivolte e le guerre degli zeloti. Il primo incidente fu nel 26, quando Pilato fece portare di notte a Gerusalemme le immagini proibite dell'«imperatore-dio», per ferire i sentimenti religiosi degli ebrei; riferisce Flavio Giuseppe: «Gli ebrei, recatisi in tutta fretta da Pilato in Cesarea, lo pregarono di rimuovere le immagini da Gerusalemme... Avendo Pilato risposto con un rifiuto, si prosternarono con la faccia a terra intorno alla sua residenza e vi restarono immobili per cinque giorni e cinque notti. Il giorno dopo Pilato si assise nel suo tribunale nel grande stadio, ed essendo stata convocata la folla come se volesse dare loro una risposta, fece ai soldati un segnale convenuto perché circondassero gli ebrei in assetto di combattimento. Rinchiusi da una schiera su tre righe, gli ebrei rimasero attoniti a quella vista inattesa, e Pilato minacciò che li avrebbe fatti massacrare se non avessero accolto le immagini di Cesare, e fece segno ai soldati di sguainare le spade. Gli ebrei, come se si fossero messi d'accordo, si gettarono tutti insieme in ginocchio e, protendendo il collo, dichiararono che erano pronti piuttosto a morire che a violare la legge. Pilato restò vivamente impressionato da un così intenso spirito religioso, e comandò di ritirare immediatamente le immagini da Gerusalemme» (*Bell.* 2,9,2-3).

Alcuni anni dopo, allorché Petronio, legato romano di Siria, su comando del suo imperatore volle portare nel tempio di Gerusalemme le statue di Caligola, scoppiò uno sciopero generale, tutti i lavori nei campi furono interrotti e decine di migliaia di ebrei, dai contadini della Galilea fino alla corte di Aristobulo, si misero in cammino per Tiberiade, per far sapere ai romani

che avrebbero preferito morire tutti, piuttosto che permettere che il tempio fosse profanato. «Impressionato dalla solidarietà non violenta degli ebrei, Petronio cedette e si fece l'avvocato d'Israele davanti all'imperatore – il quale morì prima di poter imporre a Israele che lo adorasse» (*Ant.* 18,8).

All'inizio, quindi, grazie alla tattica indicata da Gesù si riuscì a fare della non violenza una forza politica, come in seguito riuscirono a fare anche Ghandi in India e Martin Luther King nello stato del Mississippi. In seguito, invece, l'attrazione della violenza divenne una fatalità. I vangeli non raccontano come si arrivò allo scontro militare, ma non è difficile ricostruirlo. Giuda Iscariota, il «sicario», Simone, «lo zelota», Giacomo e Giovanni, i «figli del tuono», e forse anche Pietro, «l'uomo delle rupi», come ha dimostrato Oscar Cullmann, erano zeloti o almeno ideologicamente vicini agli zeloti. Con un buon terzo dei suoi discepoli nel campo spirituale degli attivisti militanti, Gesù predicava invano la resistenza non violenta. Vani rimasero tutti i suoi avvertimenti che «chi di spada ferisce, di spada perisce» – che non era un aforisma, ma un serissimo richiamo al romano *ius gladii*. Si venne quindi allo scontro, all'inevitabile sconfitta e infine a quell'ora fatale che ebbe il suo momento culminante nelle due parole ebraiche: «Basta così!».

Gesù voleva liberare il suo popolo, non farlo morire dissanguato. E quando venne quella sventura che tanto ardentemente aveva cercato di evitare, ma che da abile stratega dovette presagire, fu disposto al passo estremo: «Sono io! Lasciate che questi se ne vadano!» (*Gv.* 18,8). Pietro lo rinnegò, Giuda lo tradì e i discepoli, nel loro insieme, vennero meno miseramente. Ciononostante egli prese la colpa su di sé e si assunse la responsabilità dell'opera sanguinosa, contro cui aveva predicato in maniera così instancabile e persua-

siva. Offrì quindi la sua vita per i suoi, patendo la crudele morte della vittima sulla croce dei gentili, nella certezza di chi ha rinunciato a se stesso: «Di quelli che tu mi hai dato, nessuno ho lasciato che si perdesse» (*Gv.* 18,9).

A uno sguardo storico retrospettivo non si può non riconoscere che Gesù ebbe ragione. Proprio perché Israele non diede ascolto alla sua parola «basta così!» (*Lc.* 22,38), si arrivò «alla grande tribolazione, al giudizio dell'ira, in cui caddero sotto la violenza di quella spada» che avevano alzato contro la superiore potenza romana (*Mt.* 24,15 ss.).

Le due ultime guerre giudaiche terminarono quindi con la fine dello stato d'Israele, che nella sua passione per la libertà aveva combattuto fino all'ultimo col coraggio di un leone – anziché agire «mite come la colomba e astuto come il serpente», come Gesù aveva consigliato con tanta insistenza e già aveva fatto in maniera esemplare.

Ma Gesù, crocifisso, risorto e innalzato a simbolo della fede, conquistò l'intero impero romano.

Capitolo 3

La raccolta delle spighe e la questione del sabato

In tutti e tre i vangeli sinottici troviamo un episodio che merita osservare, in cui si racconta, con leggere differenze, lo stesso avvenimento. «Avvenne che un sabato Gesù attraversò un campo di grano. I suoi discepoli avevano fame e si misero a cogliere spighe e a mangiarle, frantumandole con le mani. Ma alcuni tra i farisei gli dissero: 'Ecco, i tuoi discepoli fanno quel che non è lecito fare di sabato!'. Rispondendo loro, Gesù disse: 'Non avete letto quel che fece Davide allorché ebbe fame, lui e quelli che erano con lui? Come egli, quand'era sommo sacerdote Abiatar, entrò nella casa di Dio, e mangiò i pani di proposizione che non è lecito mangiare, tranne che ai sacerdoti, dandone anche a coloro che erano con lui?'. Poi soggiunse: 'Il sabato è per l'uomo, non l'uomo per il sabato. Perciò il figlio dell'uomo è signore anche del sabato'» (*Mt.* 12,1-8; *Mc.* 2,23-28; *Lc.* 6,1-5).

Tre punti soprattutto vanno ribaditi al riguardo:

1. qui vengono accusati di avere infranto il sabato non Gesù, ma i suoi discepoli che egli ora difende, come fa qualsiasi maestro leale.

2. Gli accusatori non sono «i farisei» o addirittura «tutti i farisei», ma solo «alcuni di loro», il che, secondo l'uso linguistico ebraico, vuol dire che si tratta di una questione dibattuta, sulla quale, come su molte altre questioni simili, si può giungere a una soluzione di compromesso nella dialogica dell'insegnamento rabbinico.

3. Gesù non intendeva sopprimere il precetto del sa-

bato, ma al contrario gli premeva che fossero fondamentalmente rispettate tutte le prescrizioni relative al sabato, in difesa delle quali interviene qui in maniera convincente, nel senso della prassi giuridica ebraica. Che fosse esperto di questioni halachiche, lo dimostrano sia il suo modo rabbinico di argomentare, sia la reazione che spesso hanno i suoi interlocutori e che conosciamo da altri dialoghi, come ad esempio: «appena ebbe detto questo, tutti i suoi avversari si vergognarono» (*Lc.* 13,17); «a questo non poterono ribattere niente» (*Lc.* 14,6); «ma alcuni degli scribi gli risposero: Maestro, hai detto bene» (*Lc.* 20,39).

Si deve ancora aggiungere che l'espressione «figlio dell'uomo» non può riferirsi qui a Gesù, dal momento che nella disputa non si tratta né di azioni di Gesù stesso né di azioni compiute da altri su suo ordine, ma semplicemente di un comportamento spontaneo dei suoi discepoli. Perciò il termine ebraico *ben adam* (o in aramaico *bar inash*), che sta alla base del nostro testo, va inteso semplicemente come «ognuno», oppure «uno di noi», il che corrisponde esattamente al significato corrente del vocabolo.

Quest'ovvia verità trova conferma, tra l'altro, nella pericope della guarigione del paralitico, nella quale Gesù dice: «Affinché sappiate che il figlio dell'uomo ha il potere in terra di rimettere i peccati: Levati su – disse al paralitico – prendi il tuo letto e vattene a casa tua! E quello si alzò e andò a casa sua».

Dopo di che, nella frase conclusiva, si dice: «La folla, quando vide questo... rese gloria a Dio che aveva dato agli uomini tale potere» (*Mt.* 9,6-8). Non si dice «all'uomo», né «al figlio dell'uomo» (che in ebraico sarebbe lo stesso), ma puramente e semplicemente «agli uomini», al plurale – quindi in definitiva a tutti i figli di Adamo che vivono sulla terra.

Ma torniamo all'azione di cogliere le spighe di saba-

to. Di che cosa si tratta in definitiva? Si tratta del modo appropriato di celebrare il sabato, che agli ebrei era stato dato allo scopo di testimoniare, mediante la sua santificazione, che Dio è il creatore del mondo. In questo senso, nel quarto comandamento, che si potrebbe definire l'inno alla libertà dell'uomo ebreo, si dice: «Per sei giorni lavorerai e attenderai alle opere tue, ma il settimo giorno è il sabato del Signore tuo Dio; non fare in quel giorno alcun lavoro, né tu né tuo figlio né tua figlia né il tuo servo né la tua serva né il tuo bestiame né il forestiero che dimora entro le tue porte» (*Es.* 20,8-10).

Tanto importante per la Bibbia è questo ritmo della settimana di sei giorni – che si conclude col «respirare» e distendersi del settimo giorno –, che anche gli schiavi, i gentili e il bestiame vi sono obbligati.

Ma, come la Bibbia sottolinea espressamente, non si tratta qui solo di riposo: «Osservate dunque il mio sabato, poiché è sacro per voi; chi lo profana dovrà essere condannato a morte... è un patto eterno tra me e i figli d'Israele e un segno eterno...» (*Es.* 31,14-17).

Chi dunque viola il sabato, si pone fuori della comunità d'Israele e infrange il patto con Dio – nulla di più, nulla di meno.

Non c'è precetto biblico fondamentale che gli israeliti abbiano preso più sul serio, che più di questo sia stato messo in ridicolo dai gentili, e che da secoli sia stato così universalmente accettato da tutti i popoli.

I TRENTANOVE LAVORI PROIBITI DI SABATO

Per non lasciare al capriccio del singolo l'interpretazione e la pratica individuale del riposo del sabato comandato da Dio, gli scribi stabilirono una lista di trentanove lavori proibiti, che spesso diede occasione a vivaci dibattiti tra le diverse scuole esegetiche – soprat-

tutto a proposito dei casi limite, come strappare spighe, cogliere fichi, spremere succhi, ecc. I lavori proibiti sono: arare e seminare, mietere e legare covoni, trebbiare e ventilare, far la cernita e macinare, setacciare e impastare, cuocere al forno o sul fuoco; tosare la lana, candeggiarla, pettinarla, colorarla e filarla, tessere e annodare due maglie, tessere o separare due fili, annodare e sciogliere un nodo, cucire o togliere due punti; cacciare un cervo e macellarlo, togliergli la pelle, salarlo e conciarlo... scrivere due lettere e cancellarle... costruire e demolire, spegnere e accendere, battere col martello e trasportare un peso da un luogo a un altro.

Si vede a colpo d'occhio che si tratta di un elenco di divieti per contadini, pastori e artigiani, che intendono prendere sul serio il riposo biblico del sabato.

La profanazione si ha quando si compie per intero una di queste trentanove attività, quattro delle quali sono nominate nei vangeli: mietere, trebbiare, cuocere sul fuoco e impastare.

In queste denominazioni generiche erano compresi, naturalmente, tutta una quantità di lavori analoghi, alla condizione tuttavia che sia il modo di attuazione sia lo scopo dell'esecuzione si conformassero al concetto corrente di lavoro, ossia a un adoperarsi a scopo di guadagno. Se queste due condizioni vengono meno, come ad esempio nello sbucciare una mela per mangiarla subito, operazione che per altro ricadrebbe nella categoria del «trebbiare», non si ha nessuna colpa e non si potrà quindi parlare di punire l'interessato.

In questo senso per «mietere» s'intende prendere interi fasci o covoni di spighe e tagliarli con la falce. Lo strappare qualche gambo o far uscire i grani dalle spighe per smorzare la fame, equivale invece allo sbucciare una mela, che si fa non per guadagno, bensì per mangiare, e non può quindi essere trattato come un vero lavoro.

Così pensava la maggior parte dei rabbi, non tutti però. I rigoristi o «coloro che aggravano il carico», come li si chiamava al tempo di Gesù, volevano che tutto ciò che anche lontanamente poteva richiamare il lavoro, lo sforzo e la fatica, il sabato fosse considerato proibito.

Per farci un'idea del pluralismo di opinioni nel giudaismo rabbinico, citiamo qui cinque detti sulla questione del sabato, di famosi maestri del Talmud.

Rabbi Hija insegnava: «Mietere, vendemmiare, raccogliere le olive, sradicare, strappare, raccogliere fichi – tutto ciò rientra nel mietere ed è quindi proibito» (*bShabbat* 7,9b).

Rabbi Ismael dice: «Chi il venerdì, finché è ancora giorno, tritura aglio, uva acerba e spighe di grano per mangiarli, può completare l'opera anche con l'inizio del sabato. Rabbi Aqiba diceva: non è consentito terminare» (*b'Edujjot* 2,6).

Abaje diceva: «Chi il giorno in cui si fanno preparativi per il sabato strofina spighe per il giorno seguente, può (di sabato) soffiare su una mano e sull'altra (per togliere la pula) e mangiare – ma non può farlo in una cesta da pane né in una ciotola» (*bBeṣah* 12b).

Rabbi Jehuda disse: «È consentito (di sabato) trattare frutti con la mano per mangiarli, ma è proibito farlo usando uno strumento» (*bShabbat* 128a).

Più che verisimile è che Gesù, il quale veniva dalla Galilea come rabbi Jehuda, l'ultimo citato, ne condividesse l'opinione liberale e ritenesse consentito di sabato sfregare le spighe per sfamarsi.

E lo strapparle? David Flusser formula quest'opinione: «Il traduttore greco della narrazione ebraica originaria non aveva molta familiarità con le usanze nazionali e, per rendere più concreta la scena, aggiunse l'azione di strappare le spighe, senza pensare che in tal modo introduceva nella tradizione sinottica l'unica

infrazione alla legge» (David Flusser, *Jesus in Selbstzeugnis und Bilddokumenten*, 1968, 44).

Franz Delitzsch, il famoso traduttore della Bibbia, che in questo passo rende il termine «spighe» con l'ebraico *melitot* (spighe ben mature), probabilmente ha istintivamente intuito il termine della fonte evangelica perduta, in cui è lecito supporre che, insieme ad esso, vi fosse anche il suo verbo derivato *mll* che significa «sfregare». Questo parallelismo etimologico di *nomen actionis* e verbo è una caratteristica dello stile biblico (v., ad es., *Gios.* 9,20; *Is.* 30,14; *Lev.* 26,35). Non fa quindi meraviglia che questa coppia di termini compaia anche nella Mishna: *hammollel mellitot shel ḥittin* (uno che sfrega le spighe) – in più, in senso positivo: chi sfrega le spighe del grano con le dita non deve pagarne la decima (*Ma'aśerot* 4,5). Quest'ipotesi trova conferma nel frammento di un *Vangelo degli Ebrei* in uno scritto polemico arabo del X secolo, che, in questa pericope, a proposito dei discepoli di Gesù, dice semplicemente: «Sfregarono (*jafruqun*) e mangiarono le spighe» (S. Pines, *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1966, 63). Questa versione concorda anche col *Diatessaron* arabo (*Diatessaron de Tatien*, Beiruth 1935, 66).

Per esperienza personale posso poi aggiungere che in Israele, all'epoca del raccolto, con le spighe ben mature, è del tutto superfluo, se non quasi impossibile, strapparle per mangiarne il frutto, poiché, anche solo sfregando dolcemente le spighe senza strapparle, i chicchi cadono da sé nella mano. Che «alcuni» farisei (*Lc.* 6,2), bigotti oppure provenienti dalla Giudea, riprendessero Gesù per una pratica dei suoi discepoli che in Galilea era comune, non significa altro che, come in tutti i casi limite, c'erano opinioni diverse, e che «taluni»

farisei non riconoscevano o non volevano accettare l'interpretazione corrente di rabbi Jehuda.

Guardando a distanza la situazione, possiamo constatare che l'interpretazione di Gesù si è imposta nella prassi talmudica, ancora fluida a quell'epoca, essendo ancora in corso di redazione. Ciò, quindi, che ai tempi suoi era ancora oggetto di discussione è diventato nel frattempo la regola – non da ultimo grazie a una maniera d'intendere la torà che ricorda spesso i modi d'interpretare del Nazareno.

Rimane ancora da chiarire l'argomentazione di Gesù nella difesa che fa dei suoi discepoli. Gesù rimanda al giovane Davide che, fuggendo davanti al re Saul che voleva ucciderlo, cercò protezione presso i sacerdoti di Nob. Il loro sommo sacerdote si chiamava allora Achimelec, non Abiatar, come riferisce erroneamente *Mc.* 2,26. Qui o s'intende suo figlio Ebiatar, poiché questi in seguito fu un sommo sacerdote più famoso, oppure Marco segue una diversa tradizione, secondo la quale Abiatar era il padre di Achimelec (*2 Sam.* 8,17).

Comunque stiano le cose, nel passo di *1 Sam.* 21 cui si fa allude si dice: «Allorché Davide giunse a Nob dal sacerdote Achimelec... gli domandò: Hai qualche cosa fra mano, cinque pani forse o che altro tu abbia, dammelo. Rispose a Davide il sacerdote: Non ho fra mano del pane ordinario, ma solo del pane sacro... (ma poiché Davide e i suoi avevano fame), il sacerdote gli diede del pane sacro, poiché non v'era altro che il pane della proposizione, che viene tolto dall'altare per porvi sopra pane fresco...».

In seguito Saul si vendicò di quel sacerdote, com'è detto poco dopo: «Il re disse a Doeg: su, colpisci i sacerdoti... ed egli li colpì, sì che quel giorno morirono ottantacinque uomini che portavano l'efod» (*1 Sam.* 22,18).

Ora Gesù richiama questi episodi ben noti della gio-

vinezza di Davide, secondo la fondamentale regola rabbinica dell'analogia. Per avere forza probatoria, le due metà del suo paragone devono concordare nei tre tratti fondamentali riguardanti il chi, il che cosa e il come.

Il *chi* sono Davide e i suoi seguaci, che vengono paragonati a Gesù e ai suoi discepoli.

Il *che cosa* sono i pani sacri della proposizione e i grani della raccolta di spighe fatta di sabato; nei due casi cibo che in condizioni normali non dev'essere consumato. Perché è, invece, consentito mangiarlo? Alla domanda risponde il *come*.

Il *come* sono le circostanze straordinarie comuni ai due gruppi, ossia la fuga e il pericolo di vita che consentono loro quest'unico modo di sfamarsi. La tradizione rabbinica dice che la vicenda dei pani della proposizione accadde di sabato (*bMenaḥot* 95b) e a Davide fa dire al sacerdote: «Dammeli, affinché non moriamo di fame, poiché il pericolo di vita annulla il sabato» (*Jalqut* a *1 Sam.* 21,5). La difesa di Gesù, quindi, regge ed è convincente solo se il pericolo di vita – terzo elemento di paragone – è altrettanto cogente per i discepoli di Gesù quanto lo fu a suo tempo per i compagni di Davide. Questa inevitabile conseguenza getta nuova luce sulle parole spesso ripetute dagli evangelisti: «Ed egli si sottrasse loro», oppure «si ritirò», oppure «fuggì su una montagna» – ma soprattutto sulle parole di Gesù: «Ma il figlio dell'uomo non ha dove posare il capo» (*Mt.* 8,20).

LE ECCEZIONI ALLA REGOLA

Anche questo aspetto della pericope dovrebbe essere di stimolo alla riflessione. Ma torniamo alla questione del riposo del sabato che, come tutti i casi della prassi prescrittiva religiosa del giudaismo, ammette situazioni speciali ed eccezioni. Anche su questa questione c'e-

rano – e vi sono ancor oggi – vivaci discussioni e divergenze d'opinione sui particolari, ma su due punti principali tutte le scuole rabbiniche concordano: la salvezza di una vita umana (anche della propria) fa passare in secondo piano il sabato – anche il minimo sospetto di pericolo di vita giustifica, di sabato, ogni sorta di cura. Anche in casi di indisposizione non pericolosa, persino un mal di denti, era pienamente legittima la cura con mezzi «che non comportassero lavoro».

In secondo luogo, in caso di attacco, di aggressione o di guerra, non solo era consentito, ma era doveroso metter mano alle armi per difendere se stessi, il popolo e la terra d'Israele, poiché fin dai tempi dei Maccabei i rabbi avevano stabilito il principio: «Il sabato sottostà al vostro potere, non voi al potere del sabato!» (*Mekilta* a *Es.* 31,13) – principio vitale, la cui eco risuona nelle parole di Gesù: «Il sabato è fatto per l'uomo, non l'uomo per il sabato» (*Mc.* 2,27).

Siamo quindi in grado di datare con notevole precisione l'origine del detto di Gesù sul sabato. Intorno al 167 prima dell'era cristiana, allorché la Siria, potenza pagana, aggredì direttamente Israele, le autorità nemiche notarono ben presto che un attacco portato agli ebrei di sabato avrebbe potuto avere grande successo. Poiché il settimo giorno gli ebrei si rifiutavano di usare le armi, li si sarebbe potuti massacrare disarmati. Dopo due offensive subìte di sabato, fu convocato un sinodo dei Maccabei che si pose la grave domanda: può essere volere di Dio che si santifichi il sabato anche quando, con tale santificazione, viene messa in serio pericolo sia la santità della terra d'Israele sia la sopravvivenza stessa d'Israele? Alla quale i difensori della fede diedero concordemente questa risposta: Affinché le future generazioni di ebrei siano in grado di santificare debitamente il sabato, è necessario che noi ora temporaneamente lo infrangiamo, poiché, come disse Da-

vide nel *Salmo* 115: «I morti non loderanno Dio... noi, i viventi, celebreremo Dio con la parole e con le azioni, ora e in eterno».

Concludendo: Gesù, lungi dall'inventare qualcosa di nuovo, per dimostrare che la raccolta delle spighe era rispettosa del sabato e conforme alla Bibbia, si richiamava a questo patrimonio sapienziale corrente.

Non meno di rabbi Gesù con le sue guarigioni anche di sabato, pure i rabbi s'ispiravano all'incondizionata santità della vita umana, grazie alla quale quasi tutte le leggi potevano venir temporaneamente infrante o messe fuori gioco («A ciascuno che abbia salvato una vita, l'opera viene ascritta a merito, come avesse salvato un intero mondo», *Sanhedrin* 4,5). Le quattro guarigioni compiute di sabato da Gesù: dell'uomo con la mano arida (*Mt.* 12,9-13), dell'idropico (*Lc.* 14,1-6), della donna piegata (*Lc.* 13,10-17) e del paralitico della piscina di Betesda (*Gv.* 5,1-16), vengono difese da Gesù con sillogismi ermeneutici proprio secondo l'usanza rabbinica, esattamente come la raccolta delle spighe fatta di sabato dai suoi discepoli.

Tutte e quattro queste difese hanno lo scopo comune di mettere a nudo l'ostinazione di una minoranza di osservanti tipici, la priorità della pratica dell'amore del prossimo rispetto a ogni letteralismo legalista, senza tuttavia infrangere la legge mosaica nella sua interpretazione rabbinica corrente.

Solo in un caso, quello della guarigione del cieco nato, il Gesù giovanneo dovrebbe aver infranto la legge del sabato – in una scena che contraddice a tutti i criteri dell'autenticità storica e che, detto francamente, va considerata non degna di fede.

Nei termini del quarto evangelista, che qui limitiamo all'essenziale: «Dopo queste parole, sputò per terra, fece del fango con la saliva, gli spalmò il fango sugli occhi dicendogli: 'Va' lavati nella vasca di Siloe',

che significa 'inviato'. Quegli andò, si lavò e tornò che ci vedeva... Era di sabato quando Gesù aveva fatto quel fango e gli aveva aperto gli occhi... Dissero allora alcuni dei farisei: quest'uomo non è da Dio, poiché non rispetta il sabato» (*Gv.* 9,1-41).

Tutto il racconto è così evidentemente tendenzioso e così inutilmente noioso – gli si dedicano quarantuno versetti! – che la reazione istintiva del lettore ebreo di questa pericope si può riassumere con le parole di Goethe: «Si avverte l'intento e si è irritati».

Eppure non si dice da nessuna parte che Gesù abbia infranto il sabato, poiché dalla prospettiva rabbinica la sua azione rientra nei casi limite discutibili; si dice solo che «alcuni dei farisei» – si noti bene, non tutti né la maggioranza! – lo avevano ripreso.

Come il guarito potesse riferire quel che Gesù aveva fatto quand'egli era ancora cieco (*Gv.* 9,10 s.) e perché i suoi genitori, che naturalmente erano ebrei come tutti i protagonisti e gli spettatori della guarigione miracolosa, potessero «aver paura degli ebrei» (*Gv.* 9,22), resterà per sempre un mistero. Quel che è chiaro è solo che il Gesù giovanneo va celebrato come colui che supera la torà, mentre i suoi avversari, «gli ebrei», vanno demonizzati... e questo contro ogni senso storico e ogni logica.

La logica della critica testuale vuole invece che il nucleo di verità di questa guarigione miracolosa vada cercato nel vangelo più antico, quello di Marco (*Mc.* 8,22-26). Nella redazione originaria che Marco ci dà e che è più vicina alla fonte, leggiamo: «Ed egli (Gesù) giunse a Beth-Saida ove gli presentano un cieco e lo pregano di toccarlo. Egli, preso il cieco per la mano, lo condusse fuori del villaggio e messagli della saliva sugli occhi e impostegli le mani, gli domandò se vedeva qualcosa. Quello levò gli occhi e disse: 'Vedo gli uomini, ma li vedo come alberi che camminano.' Gli pose allora di nuo-

vo le mani sugli occhi e quello vide chiaramente e fu guarito e vide chiaramente ogni cosa» (*Mc.* 8,22-26).

Qui dunque si descrive la stessa guarigione di un cieco, ma non si parla né di fango fatto con la saliva, la cui preparazione sarebbe stata da considerare un lavoro, né del sabato o di qualche presunta o sedicente infrazione del sabato. Infine, a tutto il miracolo sono dedicate solo cinque brevi frasi molto concrete, invece del noioso rifacimento del più tardo dei quattro vangeli.

GESÙ RICONOSCE IL PRECETTO DEL SABATO

Se si vuole chiarire definitivamente l'atteggiamento di Gesù nei confronti del sabato, si deve evitare di limitarsi ad argomentazioni negative! Anche in questo caso vale la pena mettere in campo tutti e quattro i vangeli e interpellarli su taluni loro accenni. Di fatto, vi sono sei passi attendibili, che testimoniano concordemente come Gesù riconosca di principio, come precetto biblico, l'esatta osservanza del sabato.

1. Nel cap. 24 di Matteo, Gesù dice ai discepoli: «Pregate che la vostra fuga non avvenga d'inverno o di sabato» – il che può solo indicare il desiderio di Gesù che sia risparmiato loro, nella fuga dalla «grande tribolazione», di dover profanare il sabato (*Mt.* 24,20).

2. Nel cap. 1 di Marco si legge: «Entrarono in Cafarnao e, *appena* giunto il sabato, entrato nella sinagoga insegnava» (*Mc.* 1,21). Queste parole non solo attestano come Gesù fosse legato a quella che era per gli ebrei la casa d'insegnamento e di preghiera, ma anche come si attenesse alla cosiddetta prescrizione del *t^{e}ḥum* (*'Erubin* 4,3), che limitava la possibilità di spostarsi di sabato ai confini della città in cui ci si trovava. Gesù quindi entrò in città *prima* dell'inizio del sabato per poter celebrare l'inizio del sabato nella casa di preghiera.

3. Nel cap. 4 del vangelo Luca riferisce: «(Il sabato) al tramonto del sole... egli impose le mani a ciascuno di loro e li guarì» (*Lc.* 4,40). Questo testimonia che Gesù operò tutte quelle guarigioni, cui era connesso un minimo di lavoro, solo *dopo* la fine del sabato.

4. «Egli scese a Cafarnao, città della Galilea, e insegnava nei giorni di sabato» (*Lc.* 4,31) – ogni sabato, quindi! La conclusione ovvia è che nessun ebreo sarebbe stato disposto ad ascoltare il sabato l'insegnamento di Gesù, se quell'insegnamento non fosse stato conforme alla tradizione ebraica del giorno di riposo.

5. Nello stesso capitolo di Luca si dice: «*secondo il suo costume*, entrò nella sinagoga in giorno di sabato e si alzò in piedi per leggere» (*Lc.* 4,16). È piuttosto difficile pensare o raffigurare un ebreo, tanto praticante da recarsi ogni settimana, il sabato, a pregare nella sinagoga, come uno che volontariamente e di proposito infrange il sabato. Se poi, contro ogni verisimiglianza, la realtà fosse stata questa, «in tutta la Galilea» i capi delle sinagoghe gli avrebbero sicuramente chiuso le porte in faccia e non lo avrebbero lasciato entrare nelle loro sinagoghe a pregare, insegnare e predicare, come si afferma una dozzina di volte nei vangeli (v., ad es., *Mc.* 1,21; *Mt.* 4,23; *Gv.* 4,59; *Lc.* 4,16-23; *Mc.* 1,39; *Mt.* 9,35; 13,54; *Lc.* 4,44; *Gv.* 18,20, ecc.).

6. In Marco, all'inizio del processo di Gesù, si legge: «I gran sacerdoti con tutto il sinedrio cercavano una testimonianza contro Gesù per condannarlo a morte, ma non ne trovarono» (*Mc.* 14,55). Nel caso Gesù fosse stato uno che occasionalmente infrangeva il sabato, come vuole il quarto evangelista – non diciamo quel «predicatore eversivo che invitava a infrangere il sabato», come affermano certi teologi moderni del tipo di Ethelbert Stauffer e Herbert Braun – il sinedrio, coi suoi numerosi «informatori», non si sarebbe trovato in difficoltà. Perché il precetto di Mosè recita chiara-

mente: «Chi profana il sabato sarà condannato a morte» (*Es.* 31,14).

La necessità in cui si trovò il sinedrio di assoldare «falsi testimoni» per dimostrare Gesù colpevole d'infrazione religiosa, prova con evidenza sia la sua innocenza sia la sua fedeltà alla torà (cf. *Mt.* 26,59), dal momento che nemmeno i suoi avversari, i sommosacerdoti di Gerusalemme, pur con tutto il loro impegno, furono in grado di coglierlo in fallo per qualche azione proibita, si trattasse del sabato o di qualche altra infrazione contro la torà o la halaka.

Nessuna meraviglia! Gesù infatti non era un ebreo tiepido, ebreo solo a metà, ma ebreo dalla testa ai piedi, il cui essere ebreo non era disgiungibile dal suo essere uomo: era solito *ogni settimana*, il sabato, pregare nella sinagoga, come dice *Lc.* 4,16; *ogni giorno* sedeva nel tempio a insegnare, come riferisce egli stesso (*Mt.* 26,56). Regolarmente, *anno dopo anno*, saliva in pellegrinaggio a Gerusalemme (*Lc.* 2,41) e, non ultimo, la sua professione di fede nel giudaismo è *in termini letterali*, com'è testimoniato in *Mc.* 12.

È per questo che anche Paolo potrà in seguito dire di lui che «è stato servitore della circoncisione» (*Rom.* 15,8), «sottoposto alla legge» (*Gal.* 4,4), e che è venuto «per confermare le promesse fatte ai padri d'Israele» (*Rom.* 15,8). La sola conclusione possibile che si può trarre da tutte queste affermazioni del Nuovo Testamento è che Gesù di Nazaret per tutta la sua vita è stato ligio e devoto alla Bibbia del suo popolo – cosa che ribadisce egli stesso con forza all'inizio del discorso della montagna: «In verità vi dico, che fino a quando il cielo e la terra non passeranno, non scomparirà dalla legge neppure uno iota o un apice, finché non sia tutto adempiuto» (*Mt.* 5,18). Non c'è rabbino che oggi non confermerebbe tranquillamente con un sì o un amen queste parole.

Che cos'è dunque questo sabato, che il mondo pagano dell'antichità ha tanto frainteso, da vedervi un pretesto degli ebrei per la loro pigrizia, dal momento che gli schiavi ebrei si facevano persino maltrattare piuttosto che profanare il sabato? Straordinario è quanto di esso dice la Bibbia: che è iscritto nella creazione; che è ricordato nell'esodo dall'Egitto, come richiamo all'operare salvifico di Dio; e che, anche nella rivelazione del monte Sinai, è scolpito nelle tavole dei dieci comandamenti. Il sabato è, quindi, tre volte il simbolo dell'inizio: all'inizio della storia universale, come coronamento dell'opera della creazione; all'inizio della storia del popolo d'Israele con l'uscita dalla schiavitù; e all'inizio della storia della salvezza, che inizia con la consegna degl'insegnamenti di Dio, ai piedi del monte Sinai, in mezzo al deserto.

Per usare le parole di Franz Rosenzweig: «È questa la sua verità ultima: per la sua istituzione, il sabato era in primo luogo ricordo dell'opera degl'inizi e, come tale, fondamento stabile e duraturo del sacro anno; d'altro canto la sua stessa istituzione nel corso della creazione costituiva già il primo segnale della rivelazione – nelle parole dell'istituzione compare velatamente per la prima volta nella Scrittura la rivelazione del nome di Dio; del pari, però, proprio in quanto è queste due cose, segno della creazione e prima rivelazione, è anche e soprattutto anticipazione della redenzione. In che altro potrebbe consistere la redenzione se non nella riconciliazione della creazione con la rivelazione? E che altra condizione preliminare per questa riconciliazione se non il riposo dell'uomo, dopo il suo lavoro nel mondo?».

In questa triplice valenza del sabato risiede la pietra angolare e di paragone di tutto l'ebraismo. È questo il filo rosso che percorre l'intera struttura della fede di Israele. Di esso, uno dei maestri talmudici ha detto:

«Più che Israele il sabato, il sabato ha mantenuto e sostenuto Israele».

IL SIGNIFICATO FONDAMENTALE DEL PRECETTO SABBATICO

Se c'è un precetto in cui simbolicamente si rispecchia tutta la Bibbia questo è il precetto del riposo del sabato che, come tutti i giorni per la Bibbia, inizia col calar del sole del giorno precedente per terminare ventiquattr'ore dopo col nuovo calar del sole. Il sabato è per gli ebrei quel che sono per l'Europa il duomo di Colonia, per Parigi Nôtre Dame, la chiesa di San Pietro per Roma: un monumento della fede incorporato nel tempo e, quindi, indistruttibile e imperituro come la stessa parola di Dio. In questi monumenti per centinaia di generazioni migliaia di artisti hanno creato, intagliato, scolpito, fino a farli diventare la quintessenza della bellezza della liturgia e del culto. Che cosa significa quindi, da sempre, il sabato per gli ebrei credenti? Cercherò di riassumerlo in dieci punti, che Gesù avrebbe certamente formulato in maniera molto più appropriata.

1. Cominciamo con l'esortazione di *Es.* 20,9: «Lavorerai per sei giorni e compirai tutta l'opera tua!». Il pigro e il fannullone non possono quindi adempiere la legge del sabato, poiché prima viene il comando del lavoro, e solo il lavoro può fare del non lavorare un vero riposo. Può quindi rispettare il sabato solo la persona laboriosa, che prende sul serio tanto il lavoro quanto il sabato.

2. «Il settimo giorno riposerai!». Per noi questa è la dichiarazione d'indipendenza d'Israele. Poiché per tutto il giorno del sabato facciamo quello che allo schiavo non è consentito, ossia riposare un giorno a sua libera scelta. Il sabato è quindi per l'ebreo la quintes-

senza della libertà, come avrebbe forse detto Lutero, se avesse saputo meglio l'ebraico. Detto in altri termini, questo Dio concede al suo popolo, il settimo giorno di ogni settimana, uno spazio libero da scopi precisi, un tempo per la sua libertà, che sottrae gli ebrei alle pretese di qualsiasi padrone, di qualsiasi autorità e di qualsiasi ordinamento economico. In tal modo è posto un segno visibile dell'emancipazione data da Dio all'uomo, che non gli consentirà mai di dimenticare che porta indelebile nel cuore il documento della sua somiglianza con Dio.

3. «Poiché in sei giorni Dio creò l'universo e poi riposò, e anche tu riposerai!». C'è qui l'inizio di quella *imitatio Dei* che per gli ebrei fedeli alla Bibbia è diventato il centro della Scrittura. Quel che Dio fece, ossia lavorare per sei giorni e il settimo «prender respiro», come l'ebraismo afferma, anche tu, che sei la sua immagine, devi cercare di farlo e viverlo, a imitazione del Creatore. Il tuo Dio non dev'essere per te solo padre e creatore, ma anche modello! Per questo lo spirito ebraico è uno spirito che dice sì al mondo e prova gioia per la vita. Oltre all'astensione da ogni tipo di lavoro, la pratica del sabato prevede la rinuncia radicale a far qualsiasi critica, a rilevare difetti, errori e cattiverie nel prossimo, nell'ambiente, nelle situazioni e nei fatti. Nei giorni di lavoro la critica può essere necessaria, ma il sabato dovrebbe aprirci gli occhi al fatto che Dio ha detto «buona» l'opera dei suoi primi cinque giorni di creazione e che la vigilia del giorno di riposo, quando creò l'uomo, nella Bibbia si dice: «E Dio vide *tutto* quel che aveva creato, ed ecco, era *molto buono*». Quel che il nostro Padre nei cieli ha creato e detto «molto buono», non dobbiamo il sabato criticare e sminuzzare brontolando.

4. Se il venerdì sera della creazione a opera di Dio ci ricordiamo che egli ha chiamato alla vita il tutto dal

nulla, abbiamo di che smorzare, in modo per noi salutare, la nostra arroganza da lillipuziani. Poiché da soli non siamo in grado di creare nulla, essendo noi stessi creature. Possiamo solo trasformare cose già create. A partire da una materia possiamo produrne un'altra oppure guastarla, ma produrre qualche cosa dal nulla o il nulla da qualche cosa è riservato all'onnipotenza del Signore dell'universo – pensiero, questo, che ci fa presenti i limiti delle umane possibilità.

5. Per la creazione incompiuta e tuttora in corso, il sabato è anche l'incarico di collaborare alla prosecuzione della creazione. In *Gen.* 2,3 si dice: «E Dio benedisse il settimo giorno e lo santificò, poiché egli quel giorno aveva riposato da tutte le sue opere, che Dio aveva creato e fatto». Ma i farisei, ancor prima di Gesù, hanno letto alla rovescia l'ultima parte della frase; infatti, senza cambiare una sola lettera, si può leggere anche così: «... poiché egli quel giorno aveva riposato da tutte le sue opere che Dio aveva fatto; ed ora al lavoro!».

L'infinito finale può anche essere inteso come imperativo. In altri termini: a questo punto Dio ha cessato di creare; ora, caro uomo, comincia tu e va' avanti! Perciò la gratitudine per la creazione iniziale è inscindibilmente legata al comando di continuare la creazione sotto la guida di Dio.

6. Per noi ebrei il sabato significa anche vacanza dalla quotidianità, dalla maledetta costrizione di produrre e dalla spaventosa tensione dell'io. È un ritorno al vero io e all'origine di noi tutti, ossia alla condizione di figli di Dio per tutti i discendenti di Adamo. Leggiamo la Bibbia, discutiamo con gli amici, ci distogliamo dal mondo e ci volgiamo a ciò che è umano. Il sabato è una pausa per il pensiero e la preghiera, un ripensare alle cose prime e ultime, che il peso e la fretta dei giorni di lavoro impediscono.

7. Il sabato è altresì un ricordo dell'esodo. Ci ricorda che quello del sabato è il solo dei dieci comandamenti che ci è stato dato fin da prima del Sinai. È detto, infatti, che subito dopo l'uscita dall'Egitto, nel deserto, la manna cadeva dal cielo solo sei giorni la settimana, e che gli ebrei potevano raccoglierne solo il necessario per un giorno. Il venerdì ne cadeva una razione doppia, così che il settimo giorno dovevano, non andare in giro a raccogliere, ma riposare. Era, in fondo, la prima messa alla prova della fede d'Israele, che quelli di poca fede non seppero sostenere. Costoro andavano fuori anche la mattina del sabato, ma non trovavano nulla e morivano nel deserto. Perciò l'esodo è indissolubilmente congiunto col sabato, come diciamo nella benedizione del sabato e nella formula di benedizione del vino.

8. Il sabato è per noi parimenti anticipazione del tempo messianico della fine dei tempi o, come dicono i rabbi, riflesso del mondo a venire. In ebraico il mondo a venire è detto anche «sabato universale», poiché in esso saranno riposo concordia e pace – nel senso di *shalom*, cioè pace con Dio, tra gli uomini e nel cuore di ogni uomo. Il sabato è perciò caparra della riconciliazione nella pace che i profeti ci hanno promesso – quel divino *shalom* tra Dio e l'uomo, tra cultura e natura, corpo e spirito, in cui non esisteranno più malattia, lacrime, dolore e morte.

9. In esso ci ricordiamo anche degl'inizi. Quando parliamo del settimo giorno diciamo: «All'inizio Dio creò il cielo e la terra». Con finezza psicologica i rabbi commentano: chi dice «all'inizio» lascia trasparire la fine. Quest'inizio, che è la prima parola di tutta la Bibbia, con una sola parola dà all'umanità tre cose: ci dà un inizio causale, una vita ulteriore risolutamente rivolta a uno scopo e, non ultimo, una fine ricca di promesse. I rabbi dicono tutto questo con una sigla di

valore simbolico, *Adam*, il nome del primo uomo, che in ebraico si scrive con tre lettere, così interpretate dai rabbi: l'alef sta per Adam; il dalet sta per Davide e il mem alla fine indica il messia. Nel primo uomo sono unite simbolicamente le tre grandi tappe della storia della salvezza, che adombrano anticipandola l'opera intera, e accennano già alla prima pagina della Bibbia.

10. L'arte e la religione – le due forme più essenziali di espressione di ciò che è umano – sono ciascuna a suo modo una protesta contro la ruggine e il brutto del quotidiano che, con la loro abitualità e ottusità, banalizzano e profanano l'eterno miracolo della creazione. Ogni fiore, ogni arbusto e ogni albero resta un eterno, insondabile miracolo di Dio e della natura da lui voluta. Ma per ricordarcene abbiamo bisogno di un Van Gogh o di un Goethe. Perciò il sabato serve anche a distoglierci dal trambusto, dal disordine e dal frastuono che non ci lasciano pensare, a reimparare l'ascoltare e il tacere che ci fanno avvertire il mistero che abita tutte le cose nelle mani di Dio. Un settimanale richiamo all'inesauribilità delle vie di Dio e anche un sostegno salutare per la nostra fede in Dio.

«È bene per il figlio di Adamo che vi si attenga, che rispetti il sabato e non lo profani!» – così ci dice il profeta Isaia. E i rabbi sottolineano: non dice: è un bene per gli israeliti; e nemmeno dice: è bene per i leviti o per i sacerdoti; ma, universalmente e rivolto al mondo intero, dice: «È bene per ogni figlio di Adamo che rispetti il sabato!».

Sembra più che un cieco caso che questo precetto biblico fondamentale abbia di fatto trovato eco universalmente. Mentre il termine ebraico «sabato» è entrato, come termine straniero intraducibile, in tutte le lingue d'Europa, il principio del riposo del sabato, il settimo giorno, è stato consacrato universalmente nel calendario, nel costume e nella legislazione di tutte le na-

zioni – non solo nell'Occidente cristiano e in ambito islamico, ma anche nella Russia sovietica, in India e persino nella Cina rossa. Forse questa diffusione del sabato su tutta la terra è un primo passo nell'adempimento della profezia di Zaccaria, il quale ci annuncia che «in quel giorno uno solo sarà Dio e tutti i popoli lo serviranno in concordia».

Ecco in breve alcune indicazioni sulla centralità del precetto del sabato, che per Gesù non era affatto meno importante che per ogni figlio credente d'Israele – dalla nostra nascita come popolo fino a oggi.

Il dato neotestamentario che, a quanto pare, è fino a oggi il mistero più resistente per gli studiosi cristiani della Bibbia, dice che Gesù fu e rimase un ebreo ligio alla torà, che mai e in nessun punto andò contro la legge mosaica.

Chi legge le dispute di Gesù con l'esperienza del Talmud sa che queste rientravano nell'abituale pratica appassionata della dialogica dottrinale dei rabbi, e che non nascevano da ostilità o invidia, ma solo ed esclusivamente dalla comune ricerca della verità, dall'amore per la Scrittura e dalla lotta per un'interpretazione che fosse la più gradita a Dio. Né in questi contrasti dialogici né nei suoi insegnamenti, parabole o nel discorso della montagna, il Gesù storico ha mai abbandonato il terreno del suo giudaismo pluralistico.

Al pari di tutte le luci d'Israele, era inevitabile che anch'egli suscitasse opposizioni, poiché il suo rapporto con la tradizione dei padri era quello di un contrasto-armonia: armonia in tutti i principi e fondamenti della fede (v., ad es., *Mc.* 12,28 ss.; *Mt.* 5,17 ss.), che si accompagnava con il legittimo contrasto su numerosi punti particolari (come, ad es., il lavarsi le mani, il tributo al tempio, il perdono dei peccati, la frequentazione dei peccatori, ecc.), atti soltanto ad arricchire il po-

lifonico patrimonio dottrinale del suo popolo. I redattori finali, greci, dei racconti neotestamentari poterono sì celare questo dato originario, ma non riuscirono a sopprimerlo.

Gesù non ci ha lasciato alcun testamento all'infuori di quello che aveva scritto nel cuore dei suoi discepoli. I quattro evangelisti, di cui nessuno lo conobbe personalmente, si contraddicono tra loro anche troppo nei loro racconti. Le fonti ebraiche su Gesù, sulla sua vita e la sua morte, sono purtroppo scomparse pressoché completamente, vittime della rivalità tra le sette, della furia distruttiva delle legioni romane e, più tardi, della censura della chiesa.

Dove possiamo quindi cogliere oggi il vero atteggiamento di Gesù nei confronti della dottrina dei suoi padri e della tradizione del suo popolo?

Supponiamo che Gesù sia stato veramente «colui che porta a compimento» o «colui che realizza» in modo definitivo la legge, la quale con lui perde la sua validità; supponiamo che si sia «emancipato dalla legge» o che si sia «posto al di sopra della legge» e abbia invitato a «staccarsi da Mosè», come continuano ad affermare taluni cristologi. Come si spiega allora che i suoi discepoli e allievi più fedeli, che per anni ascoltarono il suo insegnamento dalla sua bocca vivendo in sua compagnia, e che questa comunità nel suo insieme non accennino mai e da nessuna parte, anche con una sola parola, a una tale rottura rivoluzionaria con la torà, gareggiando semmai con gli altri ebrei nel rispetto di tutte le leggi e precetti, tributando reverenza alla torà e al tempio al pari di tutti i pii figli d'Israele di quel tempo, venerando quest'ultimo come la principale casa di Dio?

Questo, almeno, attesta il Nuovo Testamento, anche dopo l'ascensione di Gesù: «(gli apostoli) fecero ritorno pieni di gioia a Gerusalemme. Restavano di con-

tinuo nel tempio e pregavano Dio» (*Lc.* 24,52 s.); «erano assidui nel frequentare ogni giorno tutti insieme il tempio» (*Atti* 2,46); «Pietro e Giovanni salirono al tempio per la preghiera di nona» (*Atti* 3,1).

La prima «chiesa» sulla terra fu fatta non esclusivamente di ebrei ligi alla Bibbia, ma anche di «una gran schiera di sacerdoti» (*Atti* 6,7), di un certo numero di farisei (*Atti* 15,5), come almeno di quattro israeliti ultraortodossi (*Atti* 21,23), che avevano preso i voti di nazireato (*Num.* 6,1-21).

«Tu vedi, fratello», dissero a Paolo, a mo' di rimprovero, Giacomo, il fratello di Gesù, e i più anziani, «quante sono le migliaia di ebrei che hanno creduto, e tutti sono zelatori della legge!» (*Atti* 21,20). «Chiunque, infatti, osserva tutta la legge (leggi: la torà)» – scrive lo stesso Giacomo, il fratello di Gesù, che più a lungo e più a fondo di tutti dovrebbe averne conosciuto l'insegnamento – «ma pecca sia pure contro un solo comandamento, si rende colpevole di tutto» (*Giac.* 2,10). Il che suona come eco del discorso della montagna: «Chi dunque violerà uno tra i più piccoli di questi comandamenti e insegnerà agli uomini a fare lo stesso, sarà considerato il più piccolo nel regno dei cieli» (*Mt.* 5,19).

In questa fedeltà così manifesta all'insegnamento divino del Sinai, che caratterizzava l'originario movimento dei seguaci di Gesù, è possibile leggere una svalutazione in qualunque senso del riposo del sabato, incardinata in eterno nei dieci comandamenti? Chi intenda rispondere affermativamente a questa domanda dovrà prendere su di sé per intero l'onere della prova.

Capitolo 4

La questione del centro della Scrittura

«Allora, avvicinatosi uno degli scribi, che aveva udito come stessero discutendo, visto che aveva ben risposto gli domandò: 'Qual è il primo di tutti i comandamenti?'. Gesù gli rispose: 'Il primo è: Ascolta, Israele: il Signore Dio nostro è l'unico Signore, e tu amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua mente e con tutte le tue forze. Il secondo è questo: amerai il tuo prossimo come te stesso. Non c'è altro comandamento più grande di questi'. Gli disse lo scriba: 'Giusto, rabbi, hai parlato secondo verità; egli è l'unico e non ce n'è altri fuori di lui; e amarlo con tutto il cuore, con tutta la mente, con tutta l'anima e con tutte le forze e amare il prossimo come se stessi, vale molto più di tutti gli olocausti e sacrifici'. Gesù, vedendo che aveva risposto sapientemente, gli disse: 'Non sei lontano dal regno di Dio'. E nessuno osava più interrogarlo» (*Mc.* 12,28-34).

Chi legga il passo con occhio ebraico prova un senso di sollievo. Qui non si sente conflitto; non cavilli, insinuazioni o ingiurie; bensì compare davanti agli occhi un tipico episodio della vita quotidiana di quei tempi lontani, che ha l'impronta dell'autenticità storica. Un dottore della torà mette alla prova Gesù con una domanda sulla sua fede; Gesù risponde citando alla lettera la professione di fede d'Israele, con due passi della sua Bibbia sul duplice grande comandamento dell'amore; l'interrogante approva e conferma la risposta del rabbi di Nazaret, dopodiché i due si accomiatano in un'atmosfera di reciproca stima e considerazione.

Sorprendente qui è soprattutto che l'evidente critica del tempio – «l'amore vale molto più di tutti gli olocausti e i sacrifici» – non viene dalle labbra di Gesù, come si sarebbero aspettati la maggior parte dei lettori, ma è formulata dal fariseo suo interlocutore. Non c'è qui una sollecitazione a riconsiderare l'atteggiamento di Gesù nei confronti sia del tempio sia dei farisei?

Chi abbia familiarità con la polemica interna al mondo ebraico di duemila anni fa, fin dalla prima frase avverte che qui non si tratta di una disputa, ma di un vero e proprio dialogo dottrinale. Domandando «Qual è il primo comandamento?», il dottore della Bibbia riconosce in partenza nel Nazareno un confratello nel giudaismo. Al seguace di un'eresia o di una setta avrebbe chiesto: «Qual è il tuo – o il vostro – primo comandamento?». Nella domanda così com'è stata posta traspare il senso della fratellanza; chi fa la domanda sembra chiedere: qual è il primo comandamento che obbliga tutti noi ebrei credenti e ci lega tra noi?

In fondo non si tratta qui né del *primo* comandamento, come lo chiama Marco, né del comandamento più *grande*, come si dice in Matteo; non s'intende nemmeno il comandamento più *elevato*, com'è detto nella sinossi di Aland, poiché questi tre epiteti contraddicono tutti la concezione ebraica di un'unica torà, di cui Dio ha dato insieme tutti i comandamenti e i divieti, senza fissare tra loro né priorità né gerarchia. La domanda del dottore della legge riguarda il *klall-gadol-ba-torah* – che si tradurrebbe bene con «il centro della Scrittura», oppure la regola fondamentale della Bibbia, da prendere come leitmotiv dell'insegnamento divino.

Veniamo al contenuto della pericope. Qui suona falsa solo la frase finale che dice: «E nessuno osava più interrogarlo», perché contraddice a ogni logica ebraica. In ambito ebraico sarebbe dovuto accadere esattamente il contrario, ossia che, a partire da quel momento,

tutti in Galilea si mettessero a portare i loro dubbi, le loro questioni controverse e i loro problemi biblici a rabbi Gesù, tanto da obbligarlo spesso a sottrarsi alla ressa della folla – com'è anche testimoniato ripetutamente in tutti e quattro i vangeli. La frase conclusiva greca nasce invece da un'idea pagana di sottomissione, per la quale non si osa avvicinarsi troppo alla figura superiore del maestro e non lo si vuole importunare con domande. È una cosa che sta sotto gli occhi di tutti come un atteggiamento simile non abbia niente a che fare col Gesù terreno, con la sua predilezione per i poveri, gli oppressi e gli emarginati dalla società.

LA PROFESSIONE DI FEDE NEL CREDO DELL'EBRAISMO

Che cosa possiamo apprendere da questo dialogo sulla fede? Tre cose sono soprattutto da sottolineare.

La risposta di Gesù a proposito della sua fede potrebbe oggi venir sottoscritta senza esitazione da qualsiasi rabbi di Gerusalemme. Essa esprime perfettamente l'anima di tutto l'ebraismo, come nessun'altra potrebbe fare. E poiché questo elemento centrale, che desumiamo dal vangelo di Marco, fa parte anche del nucleo della fede cristiana, abbiamo qui a che fare con quel centro che è comune ai due Testamenti.

Per quanto riguarda Gesù, infatti, si tratta qui «non di un comandamento nuovo», come a ragione si dice nella prima di Giovanni, «ma di un comandamento antico, che vi è stato dato fin dagl'inizi» (*1 Gv.* 2,7).

Ora, è un fatto caratteristico della storia iniziale del cristianesimo che questo fondamentale dialogo di Gesù con uno scriba eminente, che Marco, in quanto evangelista più antico, ci riferisce nella versione originaria, sia stato decisamente modificato da Matteo e da Luca, mentre Giovanni, l'ultimo degli evangelisti, addirittu-

ra non lo riporta. Il dottore della legge, che interroga con curiosità e interesse e che ha tutto il rispetto di Gesù, diventa a poco a poco il malvagio fariseo che vuole «tentare» Gesù solo per attirarlo in una *trappola*. Di conseguenza si lasciano cadere sia la sua risposta «sapiente» sia l'affermazione di Gesù che lo scriba è vicino al regno dei cieli. In Matteo e in Luca manca inoltre la professione di fede di Gesù nel Dio d'Israele come unico Signore, che in Marco precede il duplice comandamento dell'amore e ha l'approvazione esplicita dell'interlocutore di Gesù. Sono, questi, soltanto tre esempi di una tendenza innegabile, che percorre come un filo rosso gli scritti della chiesa primitiva, a partire dalla distruzione del tempio del 70: amore per Gesù e odio per gli ebrei vengono uniti sempre più strettamente a formare una coppia che contraddice la Bibbia. Si tratta di una polemica comprensibile sulla base delle circostanze storiche della fine del primo secolo, in cui si esprime la progressiva divaricazione del cammino della chiesa da quello della sinagoga – polemica che contraddice evidentemente allo spirito di Gesù e non si accorda con la sua lieta novella dell'amore.

Sarebbe tempo di togliere la dura corteccia per fare uscire il nucleo del vangelo. Naturalmente nessuno può pretendere che il mondo cristiano sopprima dai suoi scritti sacri i passi antiebraici. Tuttavia il precetto dell'onestà ci ordina di non lasciare senza commento quei testi, poiché così si falsa in modo fondamentale l'immagine complessiva del Nuovo Testamento.

«In sé il Nuovo Testamento non è antiebraico», scrive il teologo cattolico Clemens Thoma, «ma finisce per assumere un sapore antisemita quando lo si cita e lo si annuncia... senza commento e senza riportarsi al secolo di Gesù e al paese degli ebrei» (*Kirche aus Juden und Heiden*, Wien 1970, 90).

Torniamo alla nostra pericope marciana. All'inizio

della sua risposta Gesù mette il credo ebraico, che in sostanza contiene l'unico dogma dell'ebraismo. Esso consta soltanto di sei parole ebraiche e, con laconica bre vità, dice: «Ascolta, Israele: l'Eterno è nostro Dio; l'Eterno è Uno!». Questo indiscusso fondamento della fede di tutti gli ebrei è in fondo il cuore della vita di Israele, dal cui battito ogni cosa riceve il suo pulsare. È la prima parola della Bibbia che, a quattro anni, ogni bambino impara a memoria sulle ginocchia del padre e che, tre volte al giorno, apre e chiude la liturgia della sinagoga; ed è l'ultima parola che esce dalla bocca dei morenti. Per il credente non si tratta qui di grandi affermazioni di natura teologica, ma del mistero che contiene la chiave di tutta la realtà che sperimentiamo. La differenza tra la molteplicità degli dei pagani e il Dio uno non è una differenza di numero – non potrebbe darsi malinteso più grave – ma una differenza di natura. Non si tratta di una delimitazione aritmetica, ma semmai etica. Il Dio d'Israele è Unico – Unico non in quanto è solo, e da solo fa molto più di tutti gli dei pagani messi insieme, ma in quanto egli solo è il vivente, il creatore, colui che comanda amando. A lui solo si addice che l'uomo possa veramente servirlo mediante l'adempimento di richieste morali.

Se dovessi riassumere in una parola sola la fede di Israele direi: *sete di unità*. Uno e unico è il Dio del mondo che ha creato un'unica totalità, che nel concetto ebraizzante di «universo» ha la sua espressione più eloquente. In tale mondo Dio ha posto gli uomini come unità originaria, ai quali ha donato il decalogo come legge morale complessiva. C'è solo un passo logico dal mono-teismo a una mono-etica: là dove molte divinità si dividono l'Olimpo, è possibile che Zeus proibisca quel che Apollo comanda. Solo là dove un solo Dio domina sovrano può valere vincolante per tutti un solo ethos. Poiché le prime pagine della Bibbia sono de-

dicate a quest'idea dell'umanità, intesa come una grande famiglia affratellata, a ragione i rabbi domandano: «Perché Dio ha creato un solo Adamo?». E le due principali risposte suonano: affinché vi sia pace tra le nazioni – poiché ora nessun figlio di Adamo può dire al suo vicino: il sangue che scorre nelle mie vene è più blu del tuo! Affinché non si levi una nobiltà o qualche presunzione di razza, il Creatore ci ha dato un capostipite comune. E affinché nessuno creda che vi sono più signori in cielo, dal momento che la fondamentale unità (contestata) dell'umanità dimostra l'unicità del Creatore, così come l'uguaglianza di tutti i figli di Adamo, i quali tutti, senza eccezione, vengono al mondo nudi, per far ritorno, altrettanto nudi, alla terra.

Da quest'uguaglianza voluta da Dio dell'inizio e della fine di ogni uomo discende, in buona logica ebraica, non solo la democrazia dell'uguaglianza dei diritti e la libertà pluralistica della fede, ma anche, e non ultima, un'uguale esigenza di salvezza per tutti i figli di Dio.

Nessuna creatura di Dio è esclusa dalla salvezza! È questa la lieta novella della Bibbia ebraica, che inconfutabilmente si deve trarre dall'unità di Dio e che traspare, in nuce ma inconfondibile, dallo *Sh'ma' Israel*, nel quale qui Gesù si riconosce.

Ciò che impressiona chi riflette sulla formula è anche la centralità senza compromessi di Dio, che Gesù presuppone senza alcuna riserva. Dio stesso e solo lui è Signore! Nulla e nessuno al di fuori di lui deve guidare la vostra azione e la vostra vita; non la passione per la gloria e la fama, non l'avidità di denaro o di averi, né la considerazione della famiglia, dei legami di sangue, o dell'età. Il radicalismo di quest'umile professione di fede non consente né la paura dell'autorità, né il rispetto per i sacerdoti – ma nemmeno l'adorazione di Gesù. Chi parla qui è uno che concepisce la propria missione come servizio del messaggero, nel senso dei

profeti, inviato da uno «che solo è buono» (*Mt.* 19,17), come altrove sottolinea egli stesso.

Nonostante la brevità lapidaria della formula, i rabbi ne suddividono l'essenziale affermazione della fede in tre gruppi di parole che, nella loro significanza profonda, equivalgono ad una ricapitolazione dell'intera storia della salvezza.

Ascolta, Israele! Queste parole iniziali richiamano il costituirsi d'Israele in popolo ai piedi del monte Sinai, la liberazione dalla schiavitù che la precedette, il dono della torà e il giuramento con cui il popolo la fece propria: «Noi lo faremo e ubbidiremo!» (*Es.* 24,7), giuramento con cui una massa di schiavi fuggiaschi, nel deserto, terra di nessuno, poterono diventare una confederazione di Dio sulla terra.

L'Eterno è nostro Dio! Quest'affermazione, conseguenza logica dell'esperienza del Sinai, è l'incarico di annunciare a tutti i popoli la regalità universale di Dio, di cooperare alla sua piena realizzazione, rendendo presente la sua signoria alle nazioni della terra attraverso l'opera della fede, «affinché debbano dire: dov'è un popolo così grande, al quale Dio è tanto vicino come il Signore è vicino a noi ogni volta che l'invochiamo?» (*Deut.* 4,6 s.).

L'Eterno è Uno! Queste parole conclusive non sono soltanto la base del puro monoteismo, che non tollera in Dio molteplicità alcuna, ma anche un chiaro richiamo alle promesse che Dio ha fatto, promessa di salvezza e di un tempo escatologico messianico, «quando unico sarà il Signore, e unico il suo nome», come ci ha annunciato il profeta Zaccaria (14,9).

In quanto ricordo della salvezza passata, in quanto comando che vale qui e ora e in quanto speranza sempre viva dell'agognata redenzione – in queste sue tre parti il credo d'Israele, che Gesù recita devotamente, è la quintessenza di tutto l'ebraismo.

Quest'affermazione centrale della fede ebraica è considerata così vitale che in tutti i rotoli della Scrittura, da millenni, le ultime lettere della prima e dell'ultima parola sono scritte con caratteri di dimensioni più grandi. Si tratta dello 'ajin di *sh^{e}ma'* (Ascolta!) e del dalet di *eḥad* (uno). Lo si fa per evitare che queste lettere vengano erroneamente scambiate con quelle simili alef e resh, cosa che porterebbe a una distorsione blasfema, del tipo: «*Forse*, Israele, l'Eterno è nostro Dio, un *altro* Dio». Unite, 'ajin e dalet formano la parola ebraica *'ed*, che significa «testimone» – nel senso di *Is.* 43,10, dove Dio si rivolge all'intero Israele chiamandolo «miei testimoni».

Ai tempi dei Maccabei questa testimonianza venne tradotta in greco con *martyrium*. Da allora, infatti, innumerevoli eroi della fede, con questo passo della Scrittura, lo *Sh^{e}ma' Israel*, anche tra i supplizi e le torture, confermano il loro rifiuto di rinnegare il Dio dei loro padri o di essergli infedeli.

In ebraico questa testimonianza dell'unicità di Dio significa anche «prendere su di sé il giogo della signoria di Dio» – ossia sottomettersi al volere dell'onnipotenza di Dio, che deve essere presa a modello nelle azioni del grigiore quotidiano e, se necessario, anche nella morte tra persecuzioni e tribolazioni. In questo senso, un secolo dopo il Golgota, si racconta nel Talmud a proposito di rabbi Aqiba: «Un tempo l'empio governo (romano) ordinò che non si praticasse più l'insegnamento divino... Passati solo pochi giorni, rabbi Aqiba fu preso e messo in prigione (perché insegnava la torà) ... L'ora in cui condussero rabbi Aqiba all'esecuzione capitale, era proprio quella in cui confessare 'Ascolta, Israele!'. Mentre le sue carni erano pettinate con pettini di ferro, egli prese volontariamente su di sé il giogo della signoria del cielo. I suoi allievi gli dissero: Maestro! Fino a questo punto? Ed egli disse lo-

ro: Tutti i giorni della mia vita mi sono crucciato per questo versetto: e anche con tutta la tua *anima*, quando egli ti toglie il respiro. Mi dicevo: quando mi sarà concesso di potere adempierlo? E ora che questo mi viene concesso non devo adempierlo? Prolungò la parola finale «Unico» finché il suo respiro non si spense. Allora si udì una voce dal cielo che disse: Te felice, rabbi Aqiba, poiché il tuo respiro si è spento con UNICO! ... La voce disse: Te felice, rabbi Aqiba, poiché sei destinato alla vita del mondo a venire!» (*Berakot* 61b).

Come Aqiba, anche Gesù visse nell'insegnamento di Dio, e tutti i suoi sforzi furono rivolti alla redenzione d'Israele. Tutti e due presero volontariamente su di sé il giogo della signoria di Dio – non solo con le parole della preghiera, ma anche con le opere della fede – coronando la loro vita col martirio.

«*Amerai il Signore tuo Dio...*». È la prima volta nella storia umana che una religione comanda di amare Dio. «Non è questa una pretesa utopica?», obietta un rabbi. Può amare del tutto gratuitamente questo Dio nascosto, sconosciuto, che spesso appare temibile, solo chi sia innamorato pazzo di questo Dio, il quale ama del tutto gratuitamente i suoi figli ribelli e ostinati. È un amore che non vuol saper niente della cosiddetta ragione e, tuttavia, è superiore anni luce a ogni gran sapienza. Mosè, Davide a Gesù affermano instancabilmente che proprio questo disinteressato amore di Dio, senza ragione e senza limiti, è e rimane il principio e il termine di ogni sapienza che gli uomini possano avere.

IL CAMMINO VERSO DIO PASSA PER IL PROSSIMO

Ma come amare un Dio che non ha corpo ed è invisibile? Proprio l'unica difficoltà che si presenta qui nelle parole di Gesù ci guida verso la risposta a questa giu-

sta domanda. Pare infatti singolare che, a una sola domanda, Gesù dia diverse risposte.

«Qual è il primo e più importante comandamento?», vuol sapere lo scriba, e Gesù gli cita due passi chiave della sua Bibbia (che è anche la mia): uno dal cap. 6 del Deuteronomio e l'altro dal cap. 19 del Levitico. A un indù o un buddista la cosa può sembrare un inutile doppione; non così a un ebreo di formazione rabbinica, com'era Gesù. Da sempre, infatti, questo duplice amore è considerato un comandamento solo, per una buona ragione, chiara per un ebreo, che si trova sia nel Talmud sia nella prima lettera di Giovanni, dove si dice: «Se uno dice: 'Amo Dio' e odia il prossimo, egli è un bugiardo: chi non ama il prossimo che vede, non può amare Dio che non vede» (*1 Gv.* 4,20).

«Ama il forestiero come te stesso», suona un precetto del Levitico (19,34). «Amerai il Signore dio tuo con tutto il cuore», è scritto nell'ultimo dei cinque libri di Mosè (*Deut.* 6,5). Dal momento che l'amore per il forestiero è nominato molto prima dell'amore di Dio, i rabbi ne deducono che solo colui che ama il suo prossimo è in grado anche di amare il suo Creatore. Detto altrimenti: il cammino verso Dio passa solo ed esclusivamente per il prossimo.

Terza osservazione: dal punto di vista di un ebreo ci può essere solo un'obiezione a questo passo evangelico: nella sua citazione di *Lev.* 19,18 Marco ha dimenticato le ultime tre parole. Nell'originale si dice: «*Ama il prossimo tuo come te stesso; io sono il Signore*». Non le ha certamente dimenticate Gesù, che ha detto: «Passeranno cielo e terra, prima che passi un solo iota o un solo apice della Scrittura» (*Mt.* 5,18), e che trattava con molta attenzione e cautela la sua sacra Scrittura, che era per lui la parola di Dio.

Tuttavia capisco pienamente Marco, dato che a lui quel finale sembrava affatto superfluo. «Ama il pros-

simo tuo come te stesso» – è una frase completa dal punto di vista sia grammaticale sia teologico, e in sostanza non richiede in alcun modo di venir completata. Quasi due secoli sono durate le discussioni talmudiche sull'enigma di questa conclusione apparentemente superflua: «Io sono il Signore» – espressione che nella Bibbia ebraica compare almeno trecento volte. Ma poiché nella sacra Scrittura non c'è nulla che manchi o che sia di troppo, questa conclusione, messa proprio in quel punto, deve avere un significato più profondo. Tra gl'interpreti è emerso a poco a poco un consenso su questa risposta alla domanda: perché l'amore del prossimo non scadesse in un utilitarismo orizzontale, in una cooperazione senza Dio di egoisti non credenti, anche se illuminati, era necessaria quell'aggiunta: Io sono il Signore, tuo Dio. L'amore del prossimo come fratellanza tra uomini ha senso *solo* sotto un Dio padre comune di tutti. Alla domanda di come si possa amare un Dio invisibile, i dottori talmudici sanno dare solo la risposta della Bibbia: «Seguite il Signore vostro Dio!» (*Deut.* 13,4).

D'accordo, ma è possibile all'uomo imitare la maestà di Dio? È questa l'obiezione di un rabbi, poiché sta scritto anche: «Il Signore tuo Dio è un fuoco che divora» (*Deut.* 4,24).

La risposta è: «Non si tratta di imitare la sua maestà, ma le sue maniere di agire: com'egli riveste gl'ignudi – sta scritto, infatti: 'Il Signore Dio fece per l'uomo e la sua donna tuniche di pelle per vestirli' (*Gen.* 3,21) – così anche tu rivesti chi è nudo! Il Santo, sia egli benedetto, ha visitato i malati, come sta scritto: 'Il Signore gli apparve presso il querceto di Mamre' (*Gen.* 18,1) – similmente anche tu visita i malati! Il Santo, sia egli benedetto, ha consolato gli afflitti, come sta scritto: 'Accadde dopo la morte di Abramo: allora Dio benedisse Isacco suo figlio' (*Gen.* 25,11) – così anche tu

consola gli afflitti! Il Santo, sia egli benedetto, ha seppellito i morti, come sta scritto: 'Allora egli lo (Mosè) seppellì nella valle' (*Deut.* 34,6) – così anche tu seppellisci i morti!» (*Soṭah* 14a).

Per coloro che preferiscono una formula più breve, la predica rabbinica dice: la torà inizia con un atto d'amore e termina con un atto d'amore di Dio: apprestò il vestito per la prima coppia umana (*Gen.* 3,21) e l'ultimo capoverso riferisce che Dio seppellì Mosè (*Deut.* 34,6).

Proprio in questo senso il commento al comandamento di «amare il Signore con tutto il cuore» (*Deut.* 11,13) dice: «Tutto quel che fate, fatelo solo per amore!».

Non ultimo, dalle parole del salmo «È benigno il Signore per tutti, compassionevole con tutte le sue creature» (*Sal.* 145,9), i rabbi concludono che la pietra di paragone dei veri figli di Dio consiste nell'imitazione della bontà illimitata di Dio.

Persino Max Horkheimer, questo credente ebreo eretico, conferma la stessa idea fondamentale: «L'idea che il prossimo vada rispettato, anzi addirittura amato, insieme con la sua ultima traccia di teologia perde il suo fondamento logico».

Quanto centrale sia l'amore del prossimo inteso come efficace servizio reso a Dio, possono testimoniarlo le numerose interpretazioni delle parole del Levitico.

L'interpretazione chassidica suona: «Ama il prossimo tuo come te stesso; io sono il Signore». Il senso profondo è che là dove due si amano disinteressatamente, Dio entra in quell'unione come terzo. Martin Buber raccontava che una volta, dopo una sua conferenza sull'amore del prossimo, una signora gli chiese: in generale io non amo me stessa, signor Buber; come posso amare il mio prossimo? Buber e Rosenzweig, che proprio allora stavano traducendo la sacra Scrittura, pre-

sero sul serio questa domanda ed esaminarono il loro testo per cercarvi la possibilità di una traduzione diversa, che fosse però altrettanto fedele alla lettera e al significato originari. Alla fine scelsero questa versione: «Ama il prossimo tuo, egli è come te!». In tal modo si esprime che il nostro simile, quale ne sia l'apparenza, è debole, fragile, effimero ed esposto a varie paure come lo siamo noi. Questo «essere come te» disarma quindi tutte le paure che potremmo avere del nostro prossimo. Una volta eliminate le radici della paura, anche l'odio, che quasi sempre proviene da una paura subliminare, si svuota e viene meno. Appena poi scompaiono paura e odio, le porte del cuore si aprono a un amore del prossimo libero e senza ostacoli.

Rashi, il più grande dei commentatori ebrei medievali, si chiede: si può in generale comandare di amare? Da questa opportuna domanda prese origine un'indagine che poté stabilire come qui non stia scritto ama il prossimo tuo all'accusativo, bensì al dativo, espressione pressoché intraducibile nella nostra lingua, del tipo: «Dimostra amore al tuo prossimo come a te stesso!». Il senso è che non si comanda l'amore in quanto sentimento, cosa propriamente impossibile, ma si richiedono dimostrazioni pratiche d'amore – quali, ad esempio, far visita ai malati, fare segretamente l'elemosina, consolare gli afflitti, seppellire gl'insepolti – in una parola, tutte quelle dimostrazioni pratiche dell'amore che sfociano in azioni.

Ma a che giovano dimostrazioni d'amore se non le muove l'amore vero? Così, a ragione, chiedeva un altro rabbi. E la risposta era: quando si compiono in piena onestà dimostrazioni pratiche di amore come comandamento di Dio, ben presto nello scorrere delle azioni vengono anche i sentimenti.

Un giorno gli allievi chiesero al rabbi di Zlozow: «Nel Talmud si dice che il nostro padre Abramo ha ot-

temperato a tutta la Bibbia. Ma com'è possibile, se allora la Bibbia non c'era ancora?». «Abramo non dovette far altro che amare Dio e le sue creature!», rispose il rabbi. Se vuoi fare una cosa e noti che potrebbe diminuire il tuo amore, sappi che quella cosa è peccato; se vuoi fare una cosa e noti che il tuo amore potrebbe esserne accresciuto, sappi che il tuo volere è esperto nel volere di Dio. Così pensò anche il nostro padre Abramo».

Rabbi Joshua Heschel, uno dei grandi filosofi religiosi del nostro secolo, ha detto: ama il tuo prossimo, è come te. Che cosa vuol dirci con questo il Creatore? Al che il rabbi rispose: Dice il Signore: vi ho creati tutti e due come portatori della mia immagine, così che ogni forma di odio del prossimo non è che odio di Dio mascherato. Ogni volta che serbi rancore al tuo prossimo, lo ingiuri, lo detesti o lo disprezzi, fai tutto questo a quella scintilla divina che arde nel suo cuore, conferendogli la nobiltà della vera umanità.

Rabbi Simon ben Eleasar insegnava: «Il comandamento dell'amore del prossimo è stato dato con un grande giuramento. Poiché questo viene dalla bocca di Dio: Io l'ho creato. Se tu lo ami, te ne ricompenserò col mio amore: ma se non lo ami, sono io il giudice che punisce» (*Abot de-rabbi Natan* 16).

ACCETTARE SE STESSI

I mistici della cabbala medievale erano soliti dire: il prossimo è sempre una parte di te; in ogni tuo simile, in germe, ci sei dentro anche tu; la mancanza d'amore per il prossimo si vendica sul proprio ego, che grida al cielo per il masochismo della mancanza d'amore. Ogni odio, infatti, visto nel profondo, è odio di se stessi. Ogni dimostrazione d'amore è in realtà un servizio reso all'io; l'altruismo non è dunque altro che egoismo

illuminato, in grado di evadere dalla prigione della propria pelle.

Il comandamento dell'amore non è quindi assoluto, in quanto ha le sue premesse nell'amore di sé. A proposito dell'amore di sé, c'è ancora qualcosa da dire. Fino a pochi anni fa nella teologia per lo più si parlava solo di accettazione dell'uomo da parte di Dio e di accettazione del prossimo da parte dell'uomo. Per contro, l'accettazione di sé da parte dell'uomo era malvista come forma di egoismo e d'indipendenza – poiché pareva che la Bibbia esigesse il contrario: la negazione di sé e l'accettazione dell'altro.

Un rigorismo dogmatico esigeva come unico atteggiamento cristiano la negazione di sé da parte dell'uomo. Un'azione era considerata cristiana fondamentalmente solo quando è dolorosa per quegli stesso che la compie. Questa ricetta morale era sempre stata presa per buona, dagli anacoreti del deserto egiziano e dai flagellanti del medioevo, all'epoca del Consiglio riformato di Ginevra e dei pietisti di Wuppertal, fino al grande Kant di Königsberg. Nella stanza dei bambini e nel cortile delle caserme ha imperato la stessa morale, distruttiva e punitiva, il cui principio guida era: si deve anzitutto spezzare l'io dell'individuo. La conseguenza furono numerose deformazioni psichiche cui molte chiese diedero la loro benedizione – purché tale masochistico rinnegamento di sé non sfociasse nel suicidio. Solo ai nostri giorni la moderna psicoanalisi ha richiamato la teologia all'antica saggezza ebraica della Bibbia, per la quale l'accettazione di sé non significa egoismo, ma fa parte di un vivere sensato.

Accettarsi significa dire di sì a se stessi, anche se si è come si è e non come si vorrebbe essere. Riconoscere il proprio fallimento, senza annegare in sensi di colpa o di autocommiserazione; sopportare il proprio corpo e le proprie disposizioni, dicendo addio all'immagine

eroica di sé che ci si è dati; riconoscere l'orientamento e i limiti delle proprie doti, senza pretendere da sé nulla d'impossibile, poiché facilmente l'esigere troppo da sé porta al disprezzo di sé, che finisce nell'odio di se stessi, e questo a sua volta fa disimparare l'amore.

Solo nella misura in cui ci si è accettati si è in generale capaci di accettare gli altri. Lo sapeva già Hillel, il caposcuola dei farisei, talvolta annoverato fra i maestri del giovane Gesù. Hillel ci ha lasciato quel detto che da tempo è divenuto canto didattico nelle scuole d'Israele:

> Se io non sto per me, chi starà per me?
> Ma se sto solo per me, che ne è di me?
> E se non ora, quando? (*Abot* 1,14)

E dopo di lui, così insegnò rabbi Simon: «Presta attenzione quando preghi e fai la professione di fede «Ascolta, Israele!»; e quando preghi, fa' che le tue parole non siano una formula, ma un implorare pietà e grazia davanti a Dio... e non essere un empio ai tuoi stessi occhi» (cioè non considerarti un peccatore tale che la tua penitenza non possa trovare accoglienza davanti a Dio) (*Abot* 2,18).

Nel Talmud si discute sul caso limite in cui non sia possibile conciliare l'amore di sé con l'amore del prossimo: «Due persone camminano nel deserto e una di loro ha con sé una brocca d'acqua, il cui contenuto basta per uno solo. Se bevono tutti e due, entrambi moriranno di sete; se invece beve uno solo, questi avrà abbastanza forza da raggiungere una località abitata. Che fare? Ben Petora disse: 'È meglio che ambedue bevano e muoiano, piuttosto che uno veda la morte dell'altro'. Rabbi Aqiba invece insegnò: 'Sta scritto: il tuo fratello viva con te' (*Lev.* 25,36). La tua vita, quindi, viene prima di quella del tuo prossimo» (*Baba meṣi'a* 62a). Perché il tuo fratello viva con te (o accanto a te) si richiede che tu stesso viva. Se quindi è impossibile amare il tuo prossimo esattamente come te stesso, ma diventa

necessario prendere in considerazione un più o un meno, ti è consentito dare la precedenza alla tua autoconservazione, poiché la santità della vita umana esige prima di tutto la cura per la propria vita, che ci è stata donata dal Creatore.

Da sempre nell'ebraismo il sacrificio di sé, il martirio e l'altruismo sono apprezzati e celebrati come eroismo. Ma rabbi Aqiba pensava a una regola di vita per i molti, regola che non doveva basarsi né sull'ipocrisia né su pretese eccessive.

Merita osservare che oggi la psicologia moderna conferma e supporta scientificamente queste antichissime idee della fede. Conciliazione con sé; autorealizzazione; realizzazione della propria vita, oppure conquista della propria autonomia – queste sono le parole d'ordine degli eredi di Sigmund Freud. Al tempo stesso costoro predicano il superamento del muro di quella spasmodica concentrazione sull'io che fin troppi nostri contemporanei si sono costruiti attorno a difesa della propria vulnerabilità.

Come constatano molti psicoterapeuti, qui la ricerca di un contatto si unisce alla nostalgia della trascendenza; il desiderio di guarigione va di pari passo col bisogno di salvezza. I medici scoprono continuamente come, nello stretto rapporto tra due persone, possano manifestarsi contenuti che sono di natura trascendentale – al di là di ogni terapia, che non può fornire nulla di simile.

In definitiva solo il coraggio di lasciarsi sconvolgere da un rapporto personale autentico può rendere capaci di amare e, insieme, disposti alla fede. Una tale apertura, che crea la recettività spirituale, sfocia non solo in rapporti interpersonali rasserenanti, ma anche nella vera commozione, sentita da chi la prova come dono della grazia.

Il cammino verso l'alto, come c'insegnano oggi an-

che gli psicologi, passa sempre per il cuore del prossimo. L'uomo è, in definitiva, un essere dialogico che può realizzare il suo sé autentico solo nella relazione viva con l'altro.

C'è una storiella chassidica che esprime questa verità; è una storiella che tratta della celebre domanda del profeta Isaia, di solito interpretata messianicamente: «Sentinella, a che punto siamo della notte?» (*Is.* 21,11) – dove l'oscurità è intesa come tempo dell'oppressione, e il mattino agognato come compimento delle promesse, che porterà gioia e redenzione. Rabbi Israel Baal Shem-Tov chiese una volta ai suoi allievi come si possa individuare l'ora in cui la notte cessa e inizia il giorno con l'aurora.

«Quando da lontano si riesce a distinguere un cane da una capra», propose un allievo.

«No», rispose il rabbi.

«Quando si può distinguere una vite da un fico?», chiese un secondo.

«No», rispose il rabbi.

«Dicci dunque la risposta», chiesero allora gli allievi.

«È quando guardi in faccia un uomo e c'è abbastanza luce per riconoscere in lui un fratello», disse il saggio maestro. «Prima è ancor buio ed è con noi la notte».

LA SUMMA DELLA BIBBIA

Benché la fede ebraica non riconosca in qualche detto particolare, che sarebbe la summa di tutta la dottrina, la sintesi della torà, numerosi sono i tentativi rabbinici di esprimere il nucleo dell'annuncio biblico in brevi sentenze.

Si racconta, ad esempio, che una volta un gentile chiese a Hillel se era in grado di presentargli tutto l'insegnamento di Dio stando su un piede solo: «Quel che è sgradito a te, non farlo nemmeno tu al tuo prossimo!

Questa è tutta la torà, il resto è interpretazione. Va' e impara!».

Ancor più breve della regola aurea è l'idea guida di rabbi Eleasar di Modin, il quale disse: «Obbedisci alla parola di Dio! Questa è la regola fondamentale che contiene tutta la torà».

Rabbi Aqiba, invece, insegnò ai suoi allievi: «Ama il prossimo tuo come te stesso – questa è la regola più comprensiva della torà».

Il suo collega, rabbi ben Azzai, subordinando l'amore del prossimo all'idea della somiglianza dell'uomo con Dio, gli replica: «Il giorno in cui Dio creò l'uomo, lo fece a sua immagine – e questa è una regola maggiore di quella».

Bar Kappara, noto per gli aforismi, vede nella conoscenza di Dio la chiave di ogni sapienza, poiché disse una volta: «Qual è quel breve detto da cui dipendono tutte le parti della torà?». Al che rispose citando un detto di Salomone: «Pensa a lui in tutte le tue vie, ed egli ti guiderà nel giusto» (*Prov.* 3,6).

Per contro, rabbi Simlai vede il nocciolo della torà nel detto del profeta Amos: «Cercate lui, affinché abbiate la vita!» (*Am.* 5,4).

La risposta di Gesù alla richiesta di una norma che compendiasse la torà, ha il vantaggio di abbracciare nella sua lapidaria brevità l'arco universale della storia della salvezza, che dalla consegna della legge sul Sinai giunge fino al discorso della montagna in Galilea. Il duplice comandamento dell'amore, infatti, è anche una sorta di stenogramma dei dieci comandamenti, dei quali è detto che sono stati scritti dalla mano di Dio stesso. A ragione la Bibbia afferma che furono scolpiti su due tavole di pietra; furono necessarie due tavole, poiché la prima comprende i rapporti di Dio con l'uomo, mentre la seconda contiene, laconicamente brevi, i comandamenti sui rapporti tra gli uomini, in altri termi-

ni: l'applicazione pratica dell'amore del prossimo. Insieme le due tavole sono la quintessenza del compito dato da Dio all'umanità e trovano il loro compendio più appropriato nel duplice comandamento dell'amore formulato da Gesù, nucleo e guida di ogni legge voluta da Dio.

Paolo era dell'opinione che la seconda parte del duplice comandamento di Gesù sia tutto quello che, della Bibbia di Gesù, sarebbe necessario per condurre una vita che piaccia a Dio. Dice quindi Paolo: «Chi ama il prossimo ha adempiuto la legge: amerai il prossimo tuo come te stesso! ... L'amore è dunque il compimento della legge» (*Rom.* 13,8 ss.).

E, nella lettera ai Galati, «tutta la legge si compendia in questa sola parola: ama il prossimo tuo come te stesso!» (*Gal.* 5,14 s.). A ciò i rabbi non avevano nulla da obiettare, ma erano troppo esperti conoscitori dell'uomo per lasciare all'arbitrio del singolo l'attuazione di questo grande comandamento. Perciò formularono centinaia di precetti, destinati a far valere, per intero e secondo la Bibbia, l'amore del prossimo nelle più differenti circostanze della vita quotidiana. Si dice che in fondo tutto il Talmud sia solo un commento all'amore del prossimo, che non ha altra mira se non la piena realizzazione di questo amore per i consimili – anche in situazioni prosaiche, come la tutela del locatario, il risarcimento di danni materiali e morali, la caduta dei frutti o la proroga dei debiti per malattia improvvisa.

Nessuno può sostenere che Gesù ha «eliminato» la legge o ha inteso ridurla a un solo precetto, poiché qui egli cita solo il principio o il comandamento principale come leitmotiv biblico – il che fa riconoscere chiaramente come egli riconosca pienamente anche la validità di altri comandamenti. Detto con le sue parole: «Non crediate che sia venuto ad abolire la legge o i profeti. Non sono venuto ad abolire ma a completare.

In verità vi dico: fino a quando il cielo e la terra non passeranno, non scomparirà dalla legge neppure uno iota o un apice, finché non sia tutto adempiuto. Chi dunque toglierà uno solo di questi comandamenti e così insegnerà agli uomini, sarà considerato il più piccolo nel regno dei cieli; ma colui che li osserverà e li insegnerà sarà chiamato grande nel regno dei cieli» (*Mt.* 5,17-19).

SEGNI DI RICONCILIAZIONE

Ho riflettuto spesso sulla croce – questa croce che è stata un tempo il sadico strumento di martirio della crudeltà romana; su cui migliaia e migliaia di ebrei, prima di Gesù, insieme con Gesù e ancora dopo Gesù, hanno dovuto versare il loro sangue. Questa croce che portiamo dai tempi dei Maccabei; la croce, divenuta il centro della dottrina cristiana della salvezza, mentre per gli ebrei è rimasta fino ad oggi una realtà di sofferenza. Non dovremmo infine dare un senso nuovo a questa croce? Dovremmo pensarla non solo come ricordo di una disumana brutalità, della passione di Gesù e di fin troppi suoi fratelli ebrei, ma potrebbe diventare anche la materializzazione della fede delle nostre due religioni bibliche.

L'asta verticale della croce non è simile a un palo che ha le radici in terra e indica diritto il cielo – come il comandamento dell'amore di Dio che chiede il dono totale di sé? E la trave orizzontale messa di traverso, che senza fare differenze indica verso destra e verso sinistra, non è simile a quell'illimitato amore del prossimo che non conosce né ricchi né poveri, né neri né bianchi, né ebrei né cristiani, ma solo ed esclusivamente uomini nostri fratelli, che nel comune Dio-Padre trovano la miglior garanzia del significato e della speranza della loro vita?

I due bracci sono fissati e stretti l'uno all'altro, perché hanno bisogno e si completano profondamente l'un l'altro – proprio come il grande duplice comandamento dell'amore che libera, centro di tutta la Bibbia.

Intesa così, la croce potrebbe diventare forse il segno della riconciliazione tra i fratelli di Gesù e i suoi discepoli, che troppo a lungo hanno cantato il loro halleluja gli uni contro gli altri – pregando e vivendo senz'avere contatti e senza guardarsi.

C'è ancora una singolarità grammaticale che colpisce nel comandamento dell'amore del prossimo. Poiché in ebraico non esiste l'imperativo categorico, ma solo il futuro, non si dice: devi amare il tuo prossimo, ma *amerai* il tuo prossimo!

«Quando accadrà questo?», un tempo chiese a ragione un commentatore rabbinico; al che, un suo collega rispose: «Non appena prenderai davvero sul serio la lieta novella che precede il decalogo – ossia le parole: Ascolta, Israele, io sono l'Eterno, il tuo Dio, che ti libera dalla schiavitù in Egitto» (*Es.* 20,2). Non appena prendi coscienza che questa libertà che Dio ti dona è la liberazione da ogni angoscia e da ogni asservimento agli uomini, non c'è più bisogno di comandamenti né di ordini per capire che l'amore del prossimo fa tutt'uno con l'amore di Dio. In che altro modo potresti dimostrare concretamente la tua gratitudine al Creatore? L'amore del prossimo non sarà allora una costrizione esterna, ma un impulso interno – l'impulso a darsi ai fratelli che Dio ti ha dato e di cui tu hai bisogno, per raggiungere una conoscenza di te adulta e matura.

L'ebraismo rigetta quindi qualsiasi forma di amore di Dio da eremita, che si estranii al mondo e intenda servire egoisticamente alla salvezza individuale – così come respinge ogni forma di amore del prossimo che predichi una pura solidarietà orizzontale, quale può

praticarsi anche in una cooperazione tra atei. Solo un amore di Dio che sfoci spontaneamente e senza forzature nell'amore del prossimo – non perché è conveniente e corretto praticarlo, ma perché questo amore riconosce pienamente il prossimo come fratello in Dio, padre comune, con tutta la sua diversità nell'essere e nel pensare, voluta da Dio – solo un tale amore, nella sua duplicità e unità, contribuisce a fare dell'uomo che cammina su due gambe un'immagine di Dio. Esso è il compendio di tutti e dieci i comandamenti del Sinai, la cui sostanza è tutta contenuta nelle parole di Gesù: amore di Dio e del prossimo; giustizia, misericordia e perdono delle colpe. È questa la summa della lieta novella della Bibbia; il resto è commento.

Nel mondo odierno del superarmamento atomico e dell'autodistruzione, per la prima volta l'umanità possiede gli strumenti effettivi per un suicidio globale. In una situazione simile l'amore del prossimo non è un pio desiderio, e ancor meno il soggetto per platonici sermoni domenicali, ma è diventato l'imperativo di una fredda politica realistica.

Un mondo unito o niente più mondo!

Intendersi o perire!

Questa è l'alternativa che sempre più urgentemente s'impone agli abitanti del nostro pianeta. È la scelta tra bene e male, tra odio e amore, maledizione e benedizione, quella davanti a cui ci pone anche la Bibbia.

Un'ultima occhiata al testo di Marco. Non l'ostilità né la litigiosità caratterizzano i rapporti di Gesù con i contemporanei e colleghi ebrei, ma un'autentica amicizia, simpatia e fraternità. Così fu un tempo – prima del divergere delle strade della chiesa e della sinagoga.

Così può tornare ad essere – se noi tutti prendiamo sul serio il comandamento del duplice amore, come fece Gesù. Allora, infatti, ma allora soltanto, «non siamo lontano dal regno di Dio», com'egli ha detto.

Indice dei passi biblici

Genesi
1,10: 14
1,12: 14
1,27: 48
2,3: 84
3,21: 101, 102
4,1: 21
12,3: 37
17,5: 21
17,15: 21
17,17: 21
17,19: 21
18,1: 101
25,11: 101
29,32: 21
29,35: 21

Esodo
3,15: 53
20,2: 112
20,4: 48
20,8-10: 69
20,9: 83
24,7: 97
31,13: 75
31,14-17: 69
31,14: 80
34,28: 15

Levitico
13,45 s.: 23
19,18: 100
19,34: 100
25,36: 106
25,42: 48
28,3: 24

Numeri
6,1-21: 89

Deuteronomio
4,6 s.: 97
4,24: 101
6,5: 100
11,13: 102
13,4: 101
34,6: 102

1 Samuele
21,1 ss.: 73
22,18: 73

2 Samuele
8,17: 73

1 Re
19,8: 15

Salmi
115,17: 76
145,9: 102

Proverbi
3,6: 109

Isaia
7,4 s.: 61
21,11: 108
42,6: 36
43,10: 98
49,6: 37
53,12: 23

Lamentazioni
3,27-32: 62

Daniele
7,13: 19

Amos
5,4: 109

Zaccaria
4,6: 60
14,9: 97

1 Cronache
29,14: 50

Matteo
1,21: 21
1,23: 18
2,23: 24
4,23: 79
5,17 ss.: 87
5,17-19: 111
5,18: 80, 100
5,19: 89
5,39: 61
5,41: 61
6,7: 61
6,13: 61
6,22 s.: 15
6,24: 51
8,20: 74
8,32: 22
9,6-8: 68
9,10: 58
9,35: 79
10,5: 32
10,34: 55
10,38: 56
12,1-8: 67
12,9-13: 76
13,54: 79
15,24: 32
16,24: 56

17,24-27: 52
19,17: 97
21,12: 51
21,31: 58
22,15-22: 42
24,15 ss.: 65
24,20: 78
26,55: 32
26,56: 80
27,33 s.: 22
27,38: 22

Marco
1,21: 78, 79
1,39: 79
2,23-28: 67
2,26: 73
2,27: 75
4,19: 21
5,13: 22
5,41: 19
7,11: 18
7,34: 18
8,22-26: 77, 78
8,34: 56
9,23: 22
11,13: 24
11,15: 51
12,15: 47
12,28 ss.: 87
12,28-34: 91
12,29 ss.: 32
14,3: 23
14,55: 79
15,27: 22
15,7: 23

Luca
1,34: 21
2,1 s.: 44
2,41: 32, 80
4,16-23: 79
4,16: 32, 79, 80
4,31: 79
4,40: 79
4,44: 79
5,30: 58
6,1-5: 67
6,2: 72
7,34: 58
7,36-50: 23
8,33: 22
9,23: 56
9,54 s.: 60
9,54: 56
10,1 ss.: 16
11,34: 15
11,37: 24
13,10-17: 76
13,17: 68
13,32: 58
14,1-6: 76
14,1: 24
14,27: 56
14,6: 68
15,15: 15
20,20: 47
20,23: 47
20,39: 68
22,36: 56
22,37: 60
22,38: 65
22,49: 60
23,2: 52
23,34: 28
24,52 s.: 89

Giovanni
1,39: 18
1,41: 18
1,42: 18
2,1 ss.: 14
4,59: 79
5,1-16: 76
9,1-41: 77
9,10 s.: 77
9,22: 77
18,8: 64
18,9: 65
18,20: 79
18,22: 62
18,40: 23
19,13: 18
19,17: 18
20,16: 19

Atti
1,13: 56
2,46: 89
3,1: 89
6,7: 89
21,20: 89
21,23: 89
15,5: 89

Romani
11,16-18: 14
13,8 ss.: 110
15,8: 32, 80

1 Corinti
11,26: 40

Galati
3,16 ss.: 32
4,4: 32, 80
5,14 s.: 110

Efesini
3,17: 35

Ebrei
7,14: 32

Giacomo
2,10: 89

1 Giovanni
2,7: 93
4,20: 100

Per i tipi della Paideia Editrice
stampato da Grafiche 4 (Padenghe)
Brescia, giugno 2001

Pinchas Lapide (1922-1997), console d'Israele a Milano negli anni '60, è stato una grande figura di esegeta neotestamentario ebreo, che sia con la sua attività accademica (fu direttore d'istituto all'Università Bar Ilan di Tel Aviv e professore di Esegesi neotestamentaria in numerose facoltà e accademie teologiche svizzere e tedesche) sia con le numerose pubblicazioni sul Nuovo Testamento molto si è adoperato per il dialogo ebraico-cristiano. In Italia è noto per *Leggere la Bibbia con un ebreo* e per il recente *Bibbia tradotta, Bibbia tradita*.

Con *Predicava nelle loro sinagoghe* Pinchas Lapide fornisce uno dei saggi più riusciti della sua ermeneutica ed esegesi bibliche, per le quali se Gesù di Nazaret e il Nuovo Testamento sono elementi irrinunciabili della tradizione propriamente ebraica, d'altra parte è difficile comprendere appieno non solo alcuni passi ma l'intero corpus neotestamentario se non si è in grado di penetrarne a fondo l'ebraicità costitutiva. È a illustrazione di questa che in una prosa affascinante per semplicità e penetrazione Lapide espone in questo volumetto episodi celebri della vita di Gesù, come il detto sul restituire a Cesare quello che è di Cesare o la raccolta delle spighe nel giorno di sabato o, ancora, sulla croce e le sue conseguenze.

TORNA ALL'INDICE