collana LA BIBBIA NELLA STORIA
diretta da Giuseppe Barbaglio

La collana si caratterizza per una lettura rigorosamente storica delle Scritture sacre, ebraiche e cristiane. A questo scopo, i libri biblici, oltre che come documenti di fede, saranno presentati come espressione di determinati ambienti storico-culturali, punti di arrivo di un lungo cammino di esperienze significative e di vive tradizioni, testi incessantemente riletti e reinterpretati da ebrei e da cristiani.

Si presuppone che la religione biblica sia essenzialmente legata a una storia e che i suoi libri sacri ne siano, per definizione, le testimonianze scritte. Più da vicino, ci sembra fecondo criterio interpretativo la comprensione, criticamente vagliata, della Bibbia intesa come frutto della storia di Israele e delle primissime comunità cristiane suscitate dalla fede in Gesù di Nazaret e, insieme, parola sempre di nuovo ascoltata e proclamata dalle generazioni cristiane ed ebraiche dei secoli post-biblici.

Il direttore della collana, i collaboratori e la casa editrice si assumono il preciso impegno di offrire volumi capaci di abbinare alla serietà scientifica un dettato piano e accessibile a un vasto pubblico.

Questi i titoli programmati:

1. *L'ambiente storico-culturale delle Scritture ebraiche* (A. Bonora)
2. *Da Mosè a Esdra. I libri storici dell'antico Israele* (E. Cortese: 1985)
3. *I profeti d'Israele: voce del Dio vivente* (G. Savoca: 1985)
4. *I sapienti di Israele* (G. Ravasi)
5. *I canti di Israele. Preghiera e vita di un popolo* (G. Ravasi: 1986)
6. *La letteratura intertestamentaria* (M. Cimosa: 1992)
7. *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane. Una documentazione ragionata* (R. Penna: ^{3}1991)
8. *Le prime comunità cristiane* (V. Fusco)
9. *La teologia di Paolo* (G. Barbaglio)
10. *Evangelo e Vangeli. Quattro evangelisti, quattro Vangeli, quattro destinatari* (G. Segalla: 1993)
11. *Gesù di Nazaret* (G. Barbaglio)
12. *Gli scritti della tradizione paolina* (R. Fabris)
13. *Omelie e catechesi cristiane nel I secolo* (G. Manconi)
14. *L'apocalittica cristiana del I secolo* (U. Vanni)
15. *La Bibbia nell'antichità cristiana* (a cura di E. Norelli)
    I. *Da Gesù a Origene* (1993)
    II. *Dagli scolari di Origene al V secolo*
16. *La Bibbia nel Medioevo* (a cura di G. Cremascoli - C. Leonardi)
17. *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea* (a cura di R. Fabris: 1992)
18. *La lettura ebraica delle Scritture* (S.J. Sierra)

R 24073

LA BIBBIA NELL'ANTICHITÀ CRISTIANA

I. Da Gesù a Origene

Dip. di Studi classici e cristiani
9000236
UNIVERSITA' DI BARI

a cura di
ENRICO NORELLI

Bologna 1993

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

1
Gesù e le Scritture di Israele

Vittorio Fusco

1. DIFFICOLTÀ DI RICOSTRUZIONE STORICA

Come ha interpretato le Scritture Gesù? Il suo uso della Bibbia in che cosa si accomuna a quello dei contemporanei, ed in che cosa se ne distingue? In che senso si può far risalire a Gesù stesso quella che poi sarà la lettura delle Scritture sviluppata dai cristiani? Nella traiettoria che va dall'interpretazione ebraica a quella cristiana, qual è la collocazione che spetta propriamente a Gesù?

La risposta a questi interrogativi non è facile. Alle difficoltà storiografiche, dovute al fatto che gran parte delle citazioni bibliche fu la comunità cristiana a collocarle sulle labbra di Gesù[1], se ne aggiungono altre forse ancor più pesanti, legate alla tormentata storia dei rapporti fra ebraismo e cristianesimo. I cristiani di origine non giudaica, ben presto maggioranza e poi praticamente totalità nella chiesa, non sempre fedeli a quell'atteggiamento di profonda umiltà nei confronti degli ebrei raccomandata loro da Paolo (Rm 11,13-16), sono caduti spesso riguardo all'Antico Testamento in due estremi: da un lato quello di una più o meno accentuata svalutazione, che li portava ad abbandonarlo senza troppi rimpianti nelle mani dei primi proprietari, gli ebrei; dall'altro, quello della pura e semplice appropriazione cristiana – con correlativa espropriazione degli ebrei – di quel patrimonio prezioso che essi per secoli avrebbero posseduto solo materialmente, senza nulla veramente comprenderne.[2] E questi due atteggiamenti estremi nei confronti dell'AT, il cristianesimo

[1] Per alcuni esempi si rinvia al c. 4, sui Vangeli e gli Atti.

[2] Cf. *Barn.* 4,6s: «Vi chiedo inoltre ... di non diventare simili a certuni, accumulando i vostri peccati col dire che la nostra alleanza è anche di quelli. È nostra, certo: invece essi l'hanno perduta per sempre già quando Mosè la ricevette ...» (tr. F. Scorza Barcellona, Torino 1975, 85). Altri testi in H. de Lubac, *Storia e Spirito*, (*Opera omnia* 16), Milano 1985, 135s, 146s. Cf. P.C. Bori, *Il vitello d'oro. Le radici della controversia antigiudaica*, (Ricerche italiane 1), Torino 1983.

può essere portato ad attribuirli inconsciamente a Gesù stesso, arrivando in entrambi i casi a raffigurarsi un Gesù talmente «cristiano» da non aver più nulla di ebreo[3]. A loro volta alcuni studiosi ebrei, nel loro sforzo di riappropriarsi di Gesù, rischiano di presentarci un Gesù così ebreo da non avere più nulla a che fare con il cristianesimo.[4]

Presenti sotto varie forme già nell'antichità cristiana, queste tendenze sono state radicalizzate nell'esegesi moderna, con alterne vicende di cui essa porta ancora visibili le cicatrici. Alla fine del secolo scorso nell'area che era all'avanguardia degli studi biblici, quella del protestantesimo tedesco, la corrente «liberale» vedeva Gesù essenzialmente come un maestro di valori religiosi e morali universali (e in ultima analisi razionali), senza alcun rapporto veramente intrinseco col giudaismo, a parte il monoteismo e la ripresa di certe categorie salvifiche (regno di Dio, Messia...) intese però in realtà in maniera completamente diversa; anzi, in radicale contrasto con l'ambiente.[5]

Ben presto però, anche per merito dei liberali stessi, i progressi della ricostruzione storica resero insostenibile questa ingenua modernizzazione ed occidentalizzazione di Gesù e imposero una riscoperta della sua profonda ebraicità. Si arrivò anzi ad un capovolgimento, che ha la sua massima espressione nella concezione di Rudolf Bultmann, secondo il quale il Gesù storico appartiene totalmente all'ebraismo e in nessun modo alla fede cristiana: eliminando dai Vangeli le aggiunte postpasquali si ottiene l'immagine di Gesù che rimane entro l'ambito del giudaismo, sia con la sua predicazione del Regno, che non fa altro che conferirgli una nota di maggiore imminenza, senza però che il Regno dal futuro entri nel presente; sia con il suo insegnamento morale, che anche nei suoi aspetti più critici e conflittuali – come già nei profeti – non va al di là di un progetto di riforma e purificazione dell'ebraismo[6].

A sua volta però questa ricostruzione bultmanniana non tardò ad essere accusata di unilateralità, prima dall'esterno (J. Schniewind, L. Goppelt, J. Jeremias, O. Cullmann...), poi anche dall'interno della sua scuola (E. Käsemann, G. Bornkamm, E. Fuchs...). È facile notare infatti che essa trascura quei gesti caratteristici di Gesù, sicuramente storici perché troppo «scandalosi» per poter essere stati inventati dalla comunità cristiana (mangiare con i peccatori, porsi al di sopra della Legge...), gesti tali da oltrepassare i confini di una missione puramente profetica.[7] È importante però notare subito che questa critica della ricostruzione bultmanniana non deve tradursi in alcun modo in un ritorno all'immagine liberale, «antigiudaica», di Gesù; mentre si insiste sulla novità di Gesù che supera i limiti veterotestamentari, al tempo stesso va sottolineata la profonda adesione di Gesù all'eredità spirituale del suo popolo. L'orizzonte capace di tener insieme i due aspetti a prima vista contrastanti, la continuità e la discontinuità tra Gesù ed Israele, individuato, in varia maniera, nell'idea di «storia della salvezza». Resta però ancora largamente aperto, a nostro avviso, il problema di dove collocare l'una e l'altra, la continuità e la discontinuità, all'interno di un'unica immagine che non diventi frammentaria e priva di una sua coerenza ed intelligibilità.

Sarà necessario perciò, dopo qualche osservazione preliminare più concreta sulla presenza delle Scritture nella vita personale di Ge-

---

[3] Su questo fenomeno, buone riflessioni in P. Grelot, «Rapporto fra Antico e Nuovo Testamento in Gesù Cristo», in *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, a cura di R. Latourelle – G. O'Collins, Brescia 1980, 235-257. Per alcuni momenti storici caratterizzati da questa tendenza, cf. H.-J. Kraus, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla riforma ad oggi*, Bologna 1975, 641-662.

[4] Così per esempio: D. Flusser, *Jesus*, (Biblioteca di studi storico-religiosi 7), Genova 1976; G. Vermes, *Gesù l'ebreo*, Roma 1983; S. Ben Chorin, *Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazareno*, Brescia 1985; per gli autori meno recenti cf. G. Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, (*AMSNU* 8), Leipzig–Uppsala 1938. Per la critica dal punto di vista esegetico a tale tendenza: S. Légasse, «Jésus: Juif on non?», in *NRTh*, 86(1964), 673-705; W.D. Davies, «Reflections on Judaism and Christianity», in *L'Evangile hier et aujourd'hui. Mélanges offerts au Prof. F.-J. Leenhardt*, Genève 1968, 39-54; H. Merkel, «Jesus und die Pharisäer», in *NTS*, 14(1967-68), 194-208; R. Pesch, «Christliche und jüdische Jesusforschung. Übersicht und kritische Würdigung», in *Jesus in den Evangelien*, (*SBS* 45), a cura di J. Blinzler, Stuttgart 1970, 10-37; W.G. Kümmel, «Ein Jahrzent Jesusforschung (1965-1975), II: Nicht-wissenschaftliche und wissenschaftliche Gesamtdarstellungen», in *ThR*, 41(1976), 197-258, alle pp. 207-209.214-216; P. Sacchi, «Gesù l'ebreo», in *Henoch*, 6(1984), 347-368; Id., «L'eredità giudaica nel cristianesimo», in *Aug*, 28(1988), 23-50.

[5] Caratteristico al riguardo A. von Harnack, *L'essenza del cristianesimo*, (Giornale di teologia 121), Brescia 1980, 98-101.155s. Quanto questa tendenza sia ancora presente nella nostra cultura lo mostra per esempio il libro di I. Magli, *Gesù di Nazaret*, Milano 1982; cf. la valutazione critica di C. Marucci, «Il "Gesù" di Ida Magli», in *Rassegna di teologia*, 24(1983), 154-164.

[6] R. Bultmann, *Il cristianesimo primitivo nel quadro delle religioni antiche*, Milano 1964, 69-78; cf. Id., *Gesù*, Brescia 1972; Id., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen [7]1977, 10-21. Cf. P.-G. Müller, «Altes Testament, Israel und das Judentum in der Theologie Rudolf Bultmanns», in *Kontinuität und Einheit für F. Mußner*, a cura di P.-G. Müller – W. Stenger, Freiburg i.B. 1981, 439-472; H. Hübner, «Rudolf Bultmann und das Alte Testament», in *KuD*, 30(1984), 250-272.

[7] Per una sintesi cf. per es. J. Dupont, «A che punto è la ricerca sul Gesù storico», in *Conoscenza storica di Gesù*, Brescia 1978, 7-31.

sù e nel suo modo di insegnare (§ 2), esaminare distintamente il suo atteggiamento nei confronti dei principali filoni teologico-letterari delle Scritture ebraiche:[8] la Legge (§ 3), i Profeti (§ 4), la Sapienza (§ 5), per cercare alla fine di riassumere gli elementi più essenziali ed unificanti della posizione di Gesù nei confronti di quello che per i cristiani diventerà l'«Antico» Testamento (§ 6).

2. UNA VITA IMPREGNATA DI SCRITTURA

2.1 Le Scritture nella vita personale di Gesù

Il primo contatto di Gesù con tutto quel mondo complesso e affascinante che ruota intorno alla lettura delle Scritture, alla loro trasmissione ed interpretazione, è indicato dal Vangelo lucano nell'episodio di Gesù dodicenne fra i dottori nel tempio (Lc 2,41-52). Ma già prima di quell'età, anche se i Vangeli dandolo per scontato ne tacciono, dobbiamo supporre – come ha ben messo in luce lo studioso ebreo francese Robert Aron[9] – tutto quel continuo contatto con le Scritture che ogni bambino di famiglia osservante non poteva non avere nella cerchia familiare (l'*Ascolta Israele* quotidianamente recitato e appeso anche agli stipiti della porta; le preghiere, i salmi, i detti proverbiali, i racconti: soprattutto quello pasquale ripetuto dal capofamiglia secondo il rito in risposta alle interrogazioni affidate ai più piccoli...); poi nella riunione liturgica del sabato presso la sinagoga; e anche nella piccola scuola attigua, nella quale s'imparava a leggere cantilenando i testi biblici.[10]

Non tacciono invece i Vangeli, benché discordi nell'indicare il testo, che Gesù ha chiuso la sua vita terrena pregando, sulla croce, con le parole di un salmo (Mt 27,46; Mc 15,34; Lc 23,46; Gv 19,28-30). A questa conclusione corrisponde del resto anche l'inizio della missione, l'episodio delle tentazioni nel deserto, che descrive Gesù

[8] È l'itinerario seguito – muovendo però dall'AT verso Gesù – da C. WESTERMANN, *L'Antico testamento e Gesù Cristo*, Brescia 1976.

[9] R. ARON, *Gli anni oscuri di Gesù*, Milano 1978.

[10] Sul sistema di istruzione ebraico ai tempi di Gesù si ha ora l'ampio studio di R. RIESNER, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, (*WUNT* II/7), Tübingen 1981, 97-245; cf. anche la breve sintesi; ID., «Jüdische Elementarbildung und Evangelien-Überlieferung», in *Gospel Perspectives*, I, a cura di R.T. FRANCE – D. WENHAM, Sheffield 1980, 209-223.

come colui che trova la sua forza nella Parola che esce dalla bocca del Padre (Mt 4,4 || Lc 4,4; cf. Dt 8,3). Quale che sia il nucleo storico dell'episodio,[11] che rivela le tracce del lavorìo scritturistico cristiano e finisce per assumere l'aspetto di una dotta schermaglia a colpi di citazioni bibliche tra Gesù e il tentatore come tra due esperti rabbini, il racconto comunque coglie certamente nel segno nel sottolineare l'importanza del deserto per Gesù, come luogo di preghiera alimentata dalla Parola (cf. Mc 1,35 par.; 6,31s; Gv 11,54).

Oltre ai salmi, certamente recitati non solo nelle occasioni prescritte (cf. Mc 14,26 par.: l'*Hallel* pasquale, cioè i salmi 113–118), Gesù deve avere amato anche le altre preghiere della liturgia e della pietà privata,[12] di cui il *Padre nostro* rivela tutto un intreccio di reminiscenze.[13] Con tono di venerazione, più forte di quello che si riscontra nei contemporanei,[14] ha parlato di Gerusalemme come «la città del gran Re» (Mt 5,35), del tempio come «la casa di Dio» (Mc 2,26; Gv 2,16), il luogo dove Dio abita (Mt 23,21), dell'altare che comunica la sua sacralità alle offerte che vi vengono deposte (Mt 23,16-19); ha additato ad esempio la povera vedova che dona i suoi ultimi spiccioli per le spese del culto (Mc 12,41-44 par.); ha scacciato i mercanti e coloro che profanavano lo spazio sacro utilizzandolo come scorciatoia (Mc 11,15-17).[15] Tutto converge nel mostrarci un profondo

[11] Cf. J. DUPONT, *Le tentazioni di Gesù nel deserto*, Brescia 1970.

[12] Cf. J. JEREMIAS, «Das Gebetsleben Jesu», in *ZNW*, 25(1926), 123-140; ID., *Teologia del Nuovo Testamento*, I: *La predicazione di Gesù*, Brescia 1972, 213-233; J.M. NIELEN, *Gebet und Gottesdienst im NT. Eine Studie zur biblischen Liturgie und Ethik*, Freiburg i.B. 1937, 1-72; J. DUPONT, «Jésus et la prière liturgique», in *MD*, (1968), 95, 16-49, riprodotto in ID., *Études sur les Évangiles Synoptiques*, (*BEThL* 70), Leuven 1985, 146-179. Più congetturali le ipotesi di O. BETZ, «Jesu Lieblingspsalm. Die Bedeutung von Psalm 103 für das Werk Jesu», in ID., *Jesus. Der Messias Israels* (*WUNT* 42), Tübingen 1987, 185-201; ID., «Jesu Tischsegen. Psalm 104 in Lehre und Wirken Jesu», *ivi*, 202-231.

[13] Per i particolari cf. J. JEREMIAS, *Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung*, (CwH 50), Stuttgart ³1965; tr. it in ID., *Gesù e il suo annuncio*, Brescia 1993; H. SCHÜRMANN, *Il Padre nostro alla luce della predicazione di Gesù*, Roma 1967.

[14] L'osservazione è di H. BRAUN, che inserisce il fenomeno nella radicalizzazione caratteristica di Gesù: *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte*, (*BHTh* 24), Tübingen ²1969, II, 63.

[15] Va rettificata l'interpretazione anticultuale del gesto, comune in molti autori, per esempio E. LOHMEYER, *Kultus und Evangelium*, Göttingen 1942, 85-87; F. HAHN, *Il servizio liturgico nel cristianesimo primitivo*, Brescia 1972, 31-35; cf. invece JEREMIAS, *Teologia del NT*, I, 237s. La critica di Gesù all'ipocrisia, alla scissione tra culto e vita etica (cf. per esempio Mt 5,23s; Mc11,25; Mt 23,25s || Lc 11,37-41) non implica una critica al culto come tale (cf. Mc 12,33 con 1Sam 15,22).

radicamento nella spiritualità ebraica, e dunque nelle Scritture, che ne costituivano l'epicentro.

2.2. Le Scritture nel metodo didattico di Gesù

I Vangeli segnalano ripetutamente che Gesù insegnava il sabato nelle sinagoghe (Mc 1,21-28 par.; 3,1-6 par.; 6,1-6 par.; Lc 13,10-17; Gv 6,22-59), notando anzi che questa era una sua prassi abituale (Mc 1,39; Mt 4,23; 9,35; Lc 4,16.44; Gv 18,20); non precisano però se si limitava ad approfittare dell'occasione per trovare la gente già riunita, o si inseriva direttamente nella celebrazione liturgica avvalendosi del diritto riconosciuto ad ogni adulto di fare la lettura e l'omelia (cf. At 13,5.14s; 14,1; 17,1s.10; 18,4s.19; 19,7). Ciò avviene solo nell'episodio lucano della predica inaugurale a Nazaret (Lc 4,16-30), che però differisce notevolmente dai paralleli (Mc 6,1-6 e Mt 13,53-58) e presenta forti tracce di rielaborazione teologica.[16] Non si può escludere che a volte Gesù abbia sfruttato questa possibilità, ma non dev'essere stata questa la forma più frequente del suo insegnamento. A partire da un certo punto poi non più la sinagoga ma spazi aperti, soprattutto sulla riva del lago, diverranno il luogo preferito per il suo insegnamento; lo schema marciano, che collega questo cambiamento all'incipiente tensione con gli avversari (cf. 1,21-28.39; 3,1-6; poi invece 3,7-12; 4,1s, ecc.), sembra riflettere un dato storico.

Con l'omiletica sinagogale l'insegnamento di Gesù non presenta contatti di rilievo, al di là del ricorso, caro all'uditorio popolare, a figure ed esempi biblici classici: Abele, Noè, Salomone, Giona... Non ricalca, se non occasionalmente, le varie tecniche scritturistiche contemporanee, la *halakah*, la *haggadah*, il *midrash*, il *pesher*, e via dicendo.[17] Gli ascoltatori, abituati ad ascoltare i rabbini, colgono subito qualcosa che lo differenzia da essi,[18] soprattutto il suo tono di autorità (Mc 1,22; Mt 7,28s). In effetti, i rabbini non rivendicavano un'autorità personale ma solo quella della tradizione, di cui il continuo studio li aveva resi depositari; la tradizione stessa poi a sua volta, più che un'autorità propria, possedeva quella della rivelazione sinaitica, di cui intendeva essere semplicemente interpretazione ed applicazione. Direttamente o indirettamente dunque, attraverso argomentazioni di vario tipo da lui stesso escogitate oppure ereditate dai maestri precedenti, il rabbino aveva alle spalle l'autorità della rivelazione divina fatta a Mosè e consegnata alle Scritture;[19] appoggiare ogni sua affermazione ad uno o più testi biblici era dunque per lui un'esigenza fondamentale. Gesù invece non sente il bisogno di citare né l'autorità di altri maestri, né i testi biblici stessi; né si è potuto dimostrare che nel suo insegnamento ai discepoli avesse un qualche spazio il commento di determinati passi biblici.[20]

Questa «indipendenza» di Gesù nei confronti delle Scritture non significa però indifferenza nei loro confronti. In realtà, come ora vedremo, Gesù fa riferimento ad esse in un'altra maniera, più profonda.

3. GESÙ E LA LEGGE[21]

Il cristiano di oggi, inconsapevolmente, è portato ad attribuire a Gesù la *propria* posizione nei confronti della Legge, che per lui in ultima analisi – attraverso tutta una serie di troppo comode distinzioni (lettera / spirito, esteriore / interiore, tradizione / progresso, e via dicendo) – finisce per ridursi ad un certo numero di grandi valori morali, ad una «legge naturale» iscritta nella coscienza di ogni uo-

[16] Rinviamo al paragrafo su Luca-Atti.

[17] Cf. il breve paragrafo «Jésus et les techniques exégétiques», in P. Grelot, *La Bible Parole de Dieu*, (BT 1/5), Paris-Tournai ²1965, 187s. I contatti su cui insistono alcuni studiosi – cf. per esempio J.W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, Assen 1954; C.H. Cave, «The Parables and the Scriptures», in *NTS*, 11(1964-65), 374-387 = «Les paraboles et l'Écriture», in *BVC*, 14(1966), 72, 35-49; E.E. Ellis, «New Directions in Form Criticism», in *Jesus Christus in Historie und Theologie. Neutestamentliche Festschrift für H. Conzelmann zum 60. Geburtstag*, a cura di G. Strecker, Tübingen 1975, 299-315; Id., «Midrash, Targum and NT Quotations», in *Neotestamentica et semitica. Studies in honour of M. Black*, a cura di E.E. Ellis – M. Wilcox, Edinburgh 1969, 61-69 – non risultano sempre convincenti e comunque riguardano solo un numero limitato di brani; cf. le critiche di Riesner, *Jesus als Lehrer*, 358s.

[18] Il titolo *Rabbi* può spiegarsi col fatto che Gesù insegnava e aveva discepoli; non implica che avesse ricevuto una formazione di tipo rabbinico: Riesner, *Jesus als Lehrer*, 239-244. Per il confronto in generale, cf. M. Pesce, «Discepolato gesuano e discepolato rabbinico. Problemi e prospettive della comparazione», in *ANRW* II/XXV/1, (1985), 351-389.

[19] W.G. Kümmel, «Jesus und der jüdische Traditionsgedanke», in Id., *Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933-1964*, (*MThS* 3), Marburg 1965, 15-35; precedentemente in *ZNW* 33 (1934), 105-130.

[20] Come ipotizzò C.H. Dodd, *Secondo le Scritture. Struttura fondamentale della teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1972, 113-115.

[21] Questo paragrafo è stato anticipato nell'articolo «Gesù e la legge», in *Rassegna di teologia*, 30(1989), 528-538; riprodotto anche in *Israele e le genti*, (*RdT Books* 2), Roma 1991, 73-88. Non ho potuto tener conto di F. Vouga, *Jésus et la Loi selon la tradition synoptique*, Genève 1988 e di *Jesus und das jüdische Gesetz*, a cura di I. Broer, Stuttgart 1992.

mo, che la rivelazione si sarebbe limitata a confermare. Indubbiamente, anche per l'ebreo osservante le varie prescrizioni non vanno messe tutte sullo stesso piano; la Legge però è un tutt'uno. In particolare, alla nostra sensibilità tutta occidentale e moderna, poco attenta alla dimensione simbolica, non è facile comprendere il valore di tutto il vasto complesso delle norme di purità rituale, che a noi sembrano solo dei *tabù* più o meno irragionevoli.

Assai diversa però è l'esperienza di chi le vive dall'interno. Avvolgendo con la fitta rete delle prescrizioni tutti i momenti dell'esistenza quotidiana del fedele, mantenendola sempre orientata al culto del Signore, del quale continuamente ribadiscono la santità, la trascendenza, la radicale opposizione a tutto ciò che attiene alla sfera della corruttibilità e della morte, esse mirano a tenere sempre viva la consapevolezza dell'identità di Israele, del suo rapporto col Dio vivente.[22]

Non meno anacronistica va considerata anche un'altra nostra distinzione, in base alla quale Gesù avrebbe limitato il suo rispetto solo alla parola di Dio, la Legge scritta, rigettando invece, in quanto puramente «umana», tutta la tradizione successiva. Le due cose in realtà non possono essere scisse così semplicisticamente: la tradizione rabbinica non è un'arbitraria aggiunta umana alla parola divina, ma un continuo sforzo di interpretazione ed attualizzazione, indispensabile perché nel volgere dei tempi e delle situazioni Israele possa continuare a vivere nella fedeltà a quella parola; in concreto non era concepibile essere rispettosi della Torah senza esserlo anche dell'interpretazione datane da coloro che si rendevano esperti in essa dedicando tutta la loro vita a studiarla e commentarla. E in effetti, anche se non esita a criticarla in casi particolari, come quello del *korban* (Mc 7,9-13), Gesù non la respinge mai in blocco.[23] Da un lato, egli si rivela rispettoso anche della tradizione; dall'altro, come vedremo, la sua inaudita rivendicazione di autorità non si ferma neppure di fronte al testo della Torah.

[22] G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, I:*Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, Brescia 1972, 235s.312-321.

[23] Monografia: S. Westerholm, *Jesus and Scribal Authority*, (*CB.NT* 10), Lund 1978.

3.1. Il problema storico

Dopo le opposte unilateralità del passato (cf. § 1), l'esegesi contemporanea generalmente riconosce l'impossibilità di ridurre Gesù all'una o all'altra immagine troppo semplice, quella del pio rabbino pienamente ligio alla legge[24] o quella, cara ai moderni, del trasgressore e del contestatore;[25] non senza il rischio però di fermarsi a sua volta ad un'immagine sfuocata, oscillante, confusa, se non addirittura contraddittoria:[26] in Gesù che di volta in volta mantiene l'obbedienza alle norme mosaiche o addirittura la radicalizza, salvo poi in altri casi a trasgredirle, criticarle, reinterpretarle, o addirittura abrogarle. Per quanto alieno da una «sistematicità» astratta,[27] come supporre che Gesù abbia agito opportunisticamente o capricciosamente o senza rendersi conto di quel che faceva (Harnack lo paragonava a Lutero in quella fase in cui ancora non si era reso conto che le sue posizioni ormai lo ponevano fuori della dottrina ufficiale).[28] S'impone uno sforzo di comprendere *le motivazioni* del suo atteggiamento; di individuare un filo conduttore capace di tenere insieme tanto la continuità quanto la novità all'interno di una visione unitaria, in qualche modo «teologica», di cui non poteva essere privo nei confronti di una realtà così importante nella vita di Israele. Qual era, insomma, il suo progetto nei confronti della Legge? Renderla ancor più rigorosa, o invece renderla più praticabile, semplificarla? Darne l'interpretazione autentica? Correggerla, perfezionarla, modificandone ed abrogandone alcuni elementi? Dare una «nuova Legge?» Superare la Legge stessa come tale?

[24] Non molti oggi gli studiosi che mantengono (e radicalizzano) la posizione bultmanniana; fra gli altri: W. Schmithals, «Jesus und die Apokalyptik», in *Jesus Christus in Historie und Theologie*, a cura di Strecker, 59-85; Id., «Il Gesù storico, l'apocalittica e gli inizi della cristologia», in *Il «Gesù storico», problema della modernità*, Casale Monferrato 1988, 37-64; S. Schulz, «Der historische Jesus. Bilanz der Fragen und Lösungen», *ivi*, 3-25; Id., *Q – Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1972, 379-403.

[25] Così E. Stauffer, «Jesus und seine Bibel», in *Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel. Festschrift für O. Michel zum 60. Geburtstag*, a cura di O. Betz – M. Hengel – P. Schmidt, (*AGSU* 5), Leiden 1963, 440-449: Gesù «eretico» che i credenti nell'origine divina della Legge non potevano non condannare.

[26] È questo, a nostro avviso, il punto debole di molte esposizioni recenti, per esempio C. Larcher, *L'attualità cristiana dell'Antico Testamento secondo il Nuovo Testamento*, Roma 1968, 253-325; G. Bornkamm, *Gesù di Nazareth*, Torino ²1977, 93-100; L. Goppelt, *Theologie des NT*, Göttingen 1975-1976, I, 138-156; C. Perrot, *Gesù e la storia*, Roma 1981, 119-144; R. Fabris, *Gesù di Nazareth. Storia e interpretazione*, Assisi 1983, 135-149; R. Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic tradition*, (*SNTS.MS* 28), Cambridge 1975; J. Jocz, «Jesus and the Law», in *Judaica*, 26(1970) 105-124; G.N. Stanton, *The Gospels and Jesus*, Oxford 1989, 235-247.

[27] Cf. Braun, *Spätjüdisch-häretischer...*, II, 8-14.

[28] A. von Harnack, «Hat Jesus das alttestamentliche Gesetz abgeschafft?», in Id., *Aus Wissenschaft und Leben*, II, Giessen 1911, 227-236.

S'impone però un'operazione preliminare di ricostruzione storica. I Vangeli infatti riportano un gran numero sia di gesti concreti che di insegnamenti di Gesù che hanno a che fare con la Legge, incluse anche alcune dichiarazioni di principio di portata assai generale, che sembrerebbero dare una risposta chiara e diretta al nostro interrogativo; tuttavia proprio la complessità dei dati, che arriva a volte a innegabili divergenze, rende difficile coglierne unitariamente il significato. All'inizio del discorso della montagna, con estrema solennità, la Legge è dichiarata intangibile in ogni sua più minima parte (Mt 5,17-19); altrove invece, con altrettanta solennità, viene proclamato che non esiste impurità se non quella interiore (Mc 7,15 par.), il che equivale a cancellarne di colpo intere sezioni, tra le più ampie. Tanto che alcuni hanno fatto l'ipotesi che Gesù nel corso del suo ministero abbia modificato la sua posizione;[29] oggi però sembra più fondato riconoscere che alcuni di questi testi evangelici sono stati formulati secondo le tendenze teologiche dei vari gruppi cristiani (cf. Gal 1–2; At 15,1-35), gli uni protesi verso una sempre più completa emancipazione dalle osservanze mosaiche, gli altri riluttanti a seguirli su questa strada o propensi addirittura a un irrigidimento.[30] Indubbiamente, bisogna tener conto anche del fatto che gli uni e gli altri non potevano arrivare alle rispettive posizioni senza un qualche punto di appoggio nell'atteggiamento di Gesù; entrambi, come vedremo, ne coglievano un aspetto reale, formulandolo però in termini non riconducibili direttamente al Gesù prepasquale. Solo rinunziando ad armonizzare concordisticamente tutti i testi e riconoscendo il carattere postpasquale di alcuni di essi, si apre la via ad una ricostruzione più chiara e coerente.

Essa dovrà far leva, oltre che sui criteri di discontinuità[31] e di coerenza, soprattutto su quello di spiegazione sufficiente:[32] occorre

[29] M. Hubaut, «Jésus et la Loi de Moïse», in *RThL*, 7(1976), 401-425; già M. Goguel, «Jésus et la tradition religieuse de son peuple», in *RHPhR*, 7(1927), 154-175.219-244.

[30] Si pensi a Mt 24,20 («Pregate che la vostra fuga non avvenga d'inverno o di sabato...») da cui sembrerebbe che dall'osservanza del riposo sabatico non è si è dispensati neppure per salvare la vita!

[31] Non vanno dimenticate le difficoltà di ricostruzione anche sull'altro versante, legate alla molteplicità e alla evoluzione del giudaismo; cfr. R.A. Wild, «The Encounter between Pharisaic and Christian Judaism: Some Early Christian Evidence», in *NT*, 27(1985), 105-124; vedi anche M. Pesce, «Jacob Neusner e l'ebraismo», in *Il mulino*, 37(1988), 157-170.

[32] Cf. V. Fusco, «Tre approcci storici a Gesù», in *Rassegna di teologia*, 23 (1982), 311-328; più ampiamente in Id., «Introduzione ai Vangeli», in *I Vangeli*, a cura di M. Laconi (in corso di pubblicazione); G. Baumbach, «Die Stellung Jesu im Judentum seiner Zeit», in *FZPhTh*, 20(1973), 285-305.

ricostruire l'atteggiamento di Gesù in maniera tale da poter spiegare come da lui sia venuta fuori una comunità inizialmente così attaccata alla Legge, e al tempo steso però capace, gradualmente ma inarrestabilmente, di emanciparsene.[33]

Un punto di partenza assai chiaro è offerto dalla situazione della chiesa nascente. Dalle lettere di Paolo e dal racconto degli *Atti degli apostoli*, in particolare dall'episodio dell'incontro di Pietro con Cornelio (At 10,1–11,18), risulta evidente che prima delle nuove esperienze fatte con i pagani, nessuno dei discepoli aveva il minimo sospetto che la Legge non fosse più in pieno vigore, che Gesù avesse «abrogato» la Legge o anche solo qualche parte di essa: continuavano regolarmente a recarsi al tempio, a circoncidere i figli, non si sentivano autorizzati a entrare in casa di stranieri, a mangiare cibi ritualmente impuri ecc. Solo gradualmente e faticosamente, riflettendo su queste nuove esperienze e interpretandole alla luce della fede di Gesù e del valore salvifico universale della sua morte e resurrezione, compresero che non dovevano sentirsi più vincolati a quelle norme che ne avrebbero reso impossibile l'annunzio a tutti gli uomini.

Le prese di posizione di Gesù nei confronti della Legge possono essere raggruppate sotto due voci: la *radicalizzazione*, che mira a promuovere un'osservanza più perfetta, e la *critica*, non però alle norme in se stesse bensì a certe interpretazioni e prassi dei contemporanei. In tal senso è lecito concludere[34] che Gesù nel corso del suo ministero prepasquale non ha né trasgredito, né criticato, né abrogato, nessuna parte della Legge (§ 3.2). Questo però non significa che il suo atteggiamento nei confronti di essa sia stato quello di un qualsiasi maestro o profeta; resterà infatti da spiegare donde nasca allora lo scandalo suscitato da Gesù, e vedremo allora (§ 3.3) che esso coinvolge, a un livello ancor più profondo, anche il suo atteggiamento nei confronti della Legge.[35]

[33] In questa duplice applicazione del criterio concordano, almeno in generale, autori di orientamento diverso quali per esempio un R. Bultmann (*Gesù*, 153s.203; e *Theologie des NT*, 16) e un J. Jeremias (*Teologia del NT*, I, 237s); cf. anche H.J. Schoeps, «Jésus et la Loi juive», in *RHPhR*, 33(1953), 1-20.

[34] Con F. Mussner, *Il popolo della promessa. Per il dialogo cristiano-ebraico*, Roma 1982, 203-212. La monografia di E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, London 1985 (ora anche in italiano: *Gesù e il giudaismo*, Genova 1992), mette bene in luce questo aspetto; non altrettanto quello della subordinazione della Legge all'autorità di Gesù (cf. § 3).

[35] Ci sembra eccessiva l'ipotesi di K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu*, (*WMANT* 40), Neukirchen 1972, secondo cui Gesù fu messo a morte unicamente come «falso profeta», senza aver avuto alcun conflitto col giudaismo in materia di Legge (cf. anche Id., «Legge», in *Sacramentum mundi* IV, [1975], 679-693).

In tal senso, il detto sulla intangibilità della Legge (Mt 5,17ss) non fa altro che tradurre dall'implicito all'esplicito l'atteggiamento concreto di Gesù: il detto tuttavia va considerato postpasquale, perché chiaramente formulato in polemica con la tendenza di altri gruppi cristiani («Non crediate che io sia venuto ad abolire la Legge ed i profeti...»). Anche questi a loro volta si sforzarono di ricollegarsi a Gesù: Mc 7,15, semplificando il ben più complesso svolgimento storico sopra ricordato, anticipa all'insegnamento prepasquale l'abolizione delle norme di purità alimentare, e con essa l'abbattimento della barriera fra giudei e pagani, pur notando però, significativamente, che i discepoli a quel tempo non ne compresero il significato.

Non condividiamo pertanto la tesi di E. Käsemann secondo cui sentenze come Mc 7,15 o 2,27 sarebbero particolarmente caratteristiche di Gesù, visto che la comunità stessa non ebbe il coraggio di seguire il Maestro in questa sua sconcertante libertà che rimette al criterio umano l'osservanza del comandamento divino, e preferì fare appello a una motivazione più restrittiva: «Il Figlio dell'uomo è Signore anche del sabato» (Mc 2,28 par.): non qualsiasi uomo dunque (v. 27), ma solo il Figlio dell'uomo, Gesù con la sua autorità divina.[36] In questa maniera però Käsemann non si attiene al criterio di storicità da lui stesso rigorosamente formulato,[37] quello della «discontinuità» su entrambi i fronti, sia il giudaismo che la chiesa primitiva.[38] Egli trascura il fatto che per la sentenza sulla purità esistono buoni paralleli cristiani (Tt 1,15: «Tutto è puro per chi è puro...»; Rm 14,14: «Nulla è impuro in se stesso...»; cf. anche At 10,15; 11,9; 15.9), per quella sul sabato, buoni paralleli ebraici (*Mekiltà* su Es 31,13: «Il sabato è stato dato a voi e non voi al sabato»; cf. Billerbeck II,5). È giusto prendere in considerazione il fenomeno ipotizzato da Käsemann: tendenze restrittive, processi di «rigiudaizzazione» che poterono aver luogo in alcuni settori della chiesa primitiva,[39] ma occorre fare i conti anche con la tendenza opposta, con processi di affrancamento sempre più completo dalle osservanze mosaiche da parte dei cristiani. Se è plausibile attribuire a gruppi giudeo-cristiani di stretta osservanza, più che a Gesù, certe dichiarazioni di principio sulla intangibilità della Legge in ogni sua più minima parte (Mt 5,17.18.19; Lc 16,17), o sul valore vincolante della tradizione rabbinica (Mt 23,3), è altrettanto plausibile attribuire ad altri gruppi cristiani certe affermazioni di orientamento opposto,[40] prima fra tutte proprio quella sulla purità (Mc 7,15 ‖ Mt 15,11)[41] con la sua motivazione di tipo schiettamente razionale: «ciò che entra nell'uomo dall'esterno, *non può* renderlo impuro...». È innegabile un accento «illuministico»: la critica alla tradizione è condotta in nome della ragione.[42] Una tale posizione non ha riscontro nel resto del materiale evangelico, non figura mai tra i capi di accusa addotti contro Gesù, renderebbe incomprensibili le esitazioni della comunità primitiva a infrangere quelle norme (At 10–11); la sua attribuzione a Gesù[43] crea molti più problemi di quanti non ne risolva; e in effetti, in vari autori, diventa possibile solo a patto di ridurne al minimo la portata, sostenendo che l'«abrogazione» rimaneva solo «implicita»,[44] (ma al-

[36] E. Käsemann, *Saggi esegetici*, Casale Monferrato 1985, 49s; cf. Id., *Appello alla libertà. Indagine polemica sul Nuovo Testamento*, Torino 1972, 23-53.

[37] *Saggi esegetici*, 48.

[38] Le incongruenze metodologiche sono ben messe in luce da F. Neirynck, «Jesus and the Sabbath. Some Observations on Mk II,27», in *Jésus aux origines de la christologie*, a cura di J. Dupont, (*BEThL* 40), Leuven 1975, 227-270 [ripubblicato anche in F. Neirynck, *Evangelica. Gospel Studies – Études d'Évangile*, (*BEThL* 60), Leuven 1982, 637-680]; con una nota integrativa e ulteriore bibliografia nella seconda edizione (1989), del citato *Jésus aux origines* ..., 422-427.

[39] Monografia: H. Hübner, *Das Gesetz in der synoptischen Tradition. Studien zur These einer progressive Qumranisierung und Judaisierung innerhalb der synoptischen Tradition*, Göttingen ²1985; più brevemente: Id., «nomos», in *Exegetisches Wörterbuch zum NT*, a cura di H. Balz – G. Schneider, II, Stuttgart 1981, 1158-1172.

[40] È stato osservato che testi come Mc 2,10 e 2,28 («Il Figlio dell'uomo ha il potere di rimettere i peccati ... Il Figlio dell'uomo è Signore anche del sabato ...») sembrano presupporre che alcuni gruppi cristiani per giustificare la loro libertà si appellavano non, come altri gruppi, alla risurrezione o allo Spirito, ma all'autorità del Gesù terreno: U.B. Müller, «Zur Rezeption gesetzeskritischer Jesusüberlieferung im frühen Christentum», in *NTS*, 27(1980-81), 158-185.

[41] Con W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Düsseldorf ²1967, 82-97; H. Räisänen, «Zur Herkunft von Markus 7,15», in *Logia. Les paroles de Jésus - The Sayings of Jesus. Mémorial J. Coppens*, a cura di J. Delobel, (*BEThL* 59), Leuven 1982, 477-484; Id., «Jesus and the Food Laws: Reflections on Mark 7,15», in *JSNT*, 16(1982), 79-100. I nostri argomenti non coincidono con quelli di Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu*, 461-507, che insiste sul carattere *giudeo-ellenistico* di questa concezione; cf. le critiche di H. Hübner, «Mk VII,1-23 und das "jüdisch-hellenistische" Gesetzesverständnis», in *NTS*, 22(1975-76), 319-345.

[42] Senza aggancio nel testo, ci sembra, si vuol vedere anche qui una motivazione *escatologica*: tutte le cose, redente, riacquistano la loro innocenza. In realtà la forma è piuttosto di tipo sapienziale, fondata sulla *perenne* natura delle cose.

[43] Sostenuta dalla maggior parte degli studiosi; fra gli altri W.G. Kümmel, «Äußere und innere Reinheit des Menschen bei Jesus», in *Das Wort und die Wörter. Festschrift für G. Friedrich zum 65. Geburtstag*, a cura di H. Balz – S. Schulz, Stuttgart 1973, 35-46; Sacchi, «L'eredità», 46-49.

[44] Come nel recente tentativo di J.D.G. Dunn, «Jesus and ritual purity. A study of the tradition history of Mark 7,15», in *À cause de l'Évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes offertes au P.J. Dupont, à l'occasion de son 70e anniversaire*, (*LeDiv* 123), Paris 1985, 251-276. Hübner, *Das Gesetz*, 168-175, riconosce che alla luce di Gal 2 e At 10–11 l'*onus probandi* grava su chi sostiene la gesuanicità di Mc 7,15; di fatto poi questa prova la offre attraverso una serie di congetture; alla fine riconosce che l'«abrogazione» restava solo implicita. Con Dunn anche R.P. Booth, *Jesus and*

lora che abrogazione è?) o che Gesù avrebbe inteso semplicemente sottolineare la maggiore importanza della purezza interiore rispetto a quella esterna.[45]

Per la ricostruzione storica non rimane dunque che far leva sui singoli episodi concreti cercando di coglierne la portata e le motivazioni.

3.2. Gesù fedele alla Legge

Il fenomeno della radicalizzazione trova la sua espressione più forte nelle sei «antitesi» del discorso della montagna (Mt 5,21-48). La formulazione antitetica («Avete udito che fu detto agli antichi... ma io vi dico...») va attribuita almeno in parte al redattore;[46] tuttavia si è d'accordo nel riconoscere che essa corrisponde sostanzialmente all'atteggiamento di Gesù,[47] ricollegandosi a quel *radicalismo etico* nel quale, al di là di parziali contatti con quello di altri gruppi,[48] si riconosce unanimemente uno dei tratti più essenziali del suo insegnamento e del suo stile di vita.[49] Qui indubbiamente alcune norme mosaiche vengono superate, sempre però allo scopo di realizzare più pienamente i valori e le esigenze insite in esse già in partenza, liberandole da certe limitazioni e spingendole fino in fondo: così per esempio per obbedire fino in fondo al comandamento «Non uccidere!», si deve escludere anche ogni forma di violenza verbale o psicologica; per obbedire fino in fondo al «Non commettere adulterio», si deve escludere anche l'infedeltà dello sguardo e del cuore; e così via. Siamo dunque di fronte a un misterioso intreccio di rispetto della Legge e relativizzazione di essa, di sottomissione e di superiorità.

the Laws of Purity. Tradition History and Legal History in Mark 7, (*JSNT.SS* 13), Sheffield 1986.

[45] J. Lambrecht, *Jesus and the Law. An Investigation of Mk 7,1-23*, nel già citato *Jésus aux origines de la christologie*, 358-415; con una nota integrativa nella seconda edizione (pp. 428s).

[46] Secondo alcuni, sarebbe redazionale nella terza, quarta e sesta antitesi, che nei paralleli appaiono prive di tale costruzione (cf. Mc 10,11s; Lc 6,27-36); per altri, in tutte e sei le antitesi.

[47] E. Lohse, «"Ich aber sage euch"», in Id. ed altri, *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Exegetische Untersuchungen J. Jeremias zum 70. Geburtstag gewidmet von seinen Schülern*, Göttingen 1970, 189-203; ripubblicato in Id., *Die Einheit des NT. Exegetische Studien zur Theologie des NT*, Göttingen 1973, 73-87.

[48] Braun, *Spätjudisch-häretischer ...*

[49] J. Eckert, «Wesen und Funktion der Radikalismen in der Botschaft Jesu», in *MThZ*, 24(1973), 301-325.

La categoria di «abrogazione» non ci sembra del tutto appropriata, neppure nel caso del ripudio, dove il superamento comporta la decadenza della norma mosaica che in certi casi lo autorizzava (Mt 5,31s; cf. 19,3-9 par.); parlare di «abrogazione» significa porsi in una prospettiva troppo giuridica anziché etico-religiosa, dimenticando che in concreto il ripudio non era qualcosa che Dio *chiedeva* all'uomo ma qualcosa che malvolentieri si era rassegnato a concedergli, a causa della «durezza del cuore», contro il suo originario disegno nel creare l'uomo e la donna. Vedremo però a suo luogo che in queste come nelle altre antitesi va ravvisato qualcosa di ancor più radicale dell'abrogazione di questo o quel punto particolare (cf. § 3.3).

L'altro fenomeno, più frequente, è quello delle «controversie», in cui vengono rimproverate a Gesù delle trasgressioni ed egli replica giustificando il suo comportamento. In alcuni casi non è in questione la Legge ma solo pratiche facoltative, come quei digiuni che alcuni gruppi solevano aggiungere a quelli prescritti (Mc 2,18-22 par.; cf. Lc 18,9-14), o le abluzioni prima di ogni pasto (Mc 7,1-5 par.), raccomandate dai farisei ma a quell'epoca, sembra, non ancora entrate nella prassi quotidiana anche dei laici; non è affatto in gioco dunque una contestazione delle norme rituali. Per quanto riguarda le critiche rivolte a Gesù quando frequenta i peccatori e mangia con loro (Mc 2,3-17 par.; Mt 11,16-19 ‖ Lc 7,31-35; Lc 7,36-50; 15,1-32; 19,1-10), in base alla loro formulazione e alle risposte di Gesù sembra che non abbiano nulla a che fare con le norme di purità, ma nascono piuttosto dal principio che il giusto deve evitare le cattive compagnie: raccomandazione tradizionale, certo non priva di fondamento (cf. Sal 1,1), che Gesù non contesta in se stessa, ma che in quel caso non ha ragion d'essere. Al massimo si può ipotizzare che un'impurità rituale fosse prevista per alcune categorie di pubblicani: esattori che dovevano entrare nelle case, doganieri incaricati di ispezionare le mercanzie;[50] anche in tal caso però Gesù avvicinando costoro non intende contestare la norma ma ritiene che in quel momento essa passi in second'ordine rispetto all'urgenza del bene da compiere. Analogamente, non c'è motivo di supporre un gesto di sfida quando Gesù si lascia toccare da persone in stato di impurità rituale quali il lebbroso o la donna sofferente di perdite di sangue (Mc 1,40-45; 5,5-34).[51]

[50] Cf. J. Jeremias, «Zöllner und Sünder», in *ZNW*, 30(1931), 293-300; Id., *Gerusalemme al tempo di Gesù*, Roma 1989, 459-471; Id., *Teologia del NT*, I, 131-134.

[51] Con J. Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, (*SJLA* 1), Leiden 1973, 60.

Resta da esaminare il caso più frequente e più interessante di trasgressione attribuita a Gesù, che è quella del precetto sabatico. Il nucleo storico di queste controversie generalmente non è contestato, anche dagli studiosi propensi a ravvisare in esse un influsso delle polemiche postpasquali.[52] Per ricostruire il senso originario s'impone però l'esigenza di fare una cernita tra le *risposte* di Gesù, troppo numerose e divergenti, a volte anche all'interno di un medesimo episodio. Ben *tre* se ne possono distinguere in quello delle spighe, che diventano addirittura *cinque* nella versione di Matteo (Mt 12,1-8): quest'ultimo infatti aggiunge un'altra citazione biblica, a lui cara (cf. Mt 9,13 con Mc 2,13-17), «Misericordia voglio e non sacrificio!» (Os 6,6), ed un argomento *a fortiori*: i sacerdoti non violano il sabato svolgendo le loro funzioni nel tempio, a maggior ragione i compagni di Gesù, che è «... ben più grande del tempio». Ma anche nella versione marciana (Mc 2,2-28) tre argomenti sono troppi: non tanto perché gli episodi di controversia, secondo il loro stile caratteristico, dovrebbero concludersi con un'unica risposta breve ed incisiva (cf. Mc 2,1-12; 2,1-17; 2,18-22 ecc.), quanto perché ognuna di esse rende superflua l'altra: all'esempio biblico assai chiaro di Davide che non esitò a violare una norma, sfamandosi coi pani destinati all'uso liturgico, segue poi la considerazione, di portata assolutamente generale, fondata sulla finalità stessa del sabato che è stato fatto per l'uomo; e infine l'argomentazione esplicitamente cristologica fondata sull'autorità del Figlio dell'uomo: di fronte a un tale argomento diventa fuori luogo appellarsi agli altri primi due; ben difficilmente dunque le tre risposte possono essere tutte originarie.

Considerando pertanto postpasquali quelle esplicitamente o quasi esplicitamente cristologiche,[53] la più frequente e verosimilmente la più originaria rimane quella che fa leva sul senso stesso del precetto sabatico, dal quale si deduce che esso non può essere interpretato in maniera tale da risultare dannoso per l'uomo. A volte Gesù parte dalla casistica già ammessa: di sabato è consentito tirar fuori da un fosso un animale oppure condurlo all'abbeveratoio, a maggior ragione allora ciò che è per il bene di una persona umana (Mt

[52] Cf. E. Lohse, «Jesu Worte über den Sabbat», in *Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für J. Jeremias*, a cura di W. Eltester, (*BZNW* 26), Berlin 1960, 79-89 (= Id., *Die Einheit des NT*, 63-71).

[53] Mc 2,28 par.; Mt 12,5s; Gv 5,16-18. Anche l'analogia con Davide (Mc 2,25s par.), qualora faccia leva sul carattere messianico-davidico di Gesù; non invece se utilizzata solo come esempio di legge violata in caso di necessità.

12,11s; Lc 13,15s; 14,5)! Altre volte si esprime in termini ben più generali: «Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato!» (Mc 2,27 par.); come può essere illecito solo perché è sabato fare del bene, salvare una vita umana (Mc 3,4 par.)? Anche nei confronti del sabato dunque non c'è contestazione del precetto come tale,[54] che Gesù anzi riconosce istituito da Dio stesso;[55] il suo atteggiamento non è quello secolaristico, che riduce il giorno del Signore a un giorno come tutti gli altri, o al massimo a *week-end*, a «tempo libero» che ognuno può gestirsi come gli pare;[56] la controversia riguarda solo l'interpretazione del precetto. E tuttavia in essa i contemporanei percepiscono qualcosa di scandaloso.

3.3 Gesù al di sopra della Legge

Donde nasce la reazione così vivace degli avversari? È stato solo un colossale equivoco percepire qualcosa di intollerabile, qualcosa che andava ben al di là delle solite divergenze tra casuisti di manica più larga o più stretta, come quelle, classiche, tra la scuola di Hillel e quella di Shammai? Non è difficile constatare che all'interpretazione della Legge da parte di Gesù, sia nel fenomeno della radicalizzazione che nelle controversie, soggiaceva un presupposto inaudito, sconvolgente.

Solo sussidiariamente, per aggiungere un argomento *ad hominem*, Gesù fa leva sulla casistica tradizionale che già ammetteva delle eccezioni al precetto sabatico; la sua affermazione è di portata ben più generale, non vincolata di per sé al verificarsi di determinate situazioni già previste.[57] Egli si richiama direttamente alla *finalità originaria* del sabato, che Dio aveva donato al suo popolo come festoso memoriale della liberazione dalla schiavitù (cf. Es 23,12; 20,8ss; Dt 5,12-15). Anche nella letteratura rabbinica, come già ri-

[54] Per sostenere un'intenzione trasgressiva e provocatoria da parte di Gesù, a volte si osserva che quelle guarigioni, non essendoci pericolo di morte, effettivamente avrebbero potuto essere rimandate all'indomani: così per esempio C. Dietzfelbinger, «Vom Sinn der Sabbatheilungen Jesu», in *EvTh*, 38(1978), 281-298; così però non si tiene conto del carattere *itinerante* della predicazione di Gesù, dell'aspetto *pubblico* delle guarigioni quali segni del Regno, e anche della premura di Gesù di non prolungare le sofferenze del malato.

[55] Vedi più avanti, nota 60.

[56] Ben sottolineato in C. Hinz, «Jesus und der Sabbat», in *KuD*, 19 (1973), 91-108.

[57] Con E. Neuhäusler, «Jesu Stellung zum Sabbat. Versuch einer Interpretation», in *BiLe*, 12(1971), 1-15; M. Waibel, «Die Auseinandersetzung mit der Fasten- und Sabbatpraxis Jesu in urchristlichen Gemeinden», in G. Dautzenberg ed altri, *Zur Geschichte des Urchristentums*, (*QD* 87), Freiburg i.B. 1979, 88-92.

cordato, troviamo un detto simile: «Il sabato è stato dato a voi e non voi al sabato»;[58] perché allora lo scandalo? Evidentemente Gesù non si è semplicemente richiamato alla dottrina vigente, limitandosi solo a trarne conclusioni più larghe.

L'elemento dirompente non sta nel *contenuto* dell'affermazione o nelle sue concrete applicazioni, ma nel *presupposto* ad essa tacitamente soggiacente. A prima vista potrebbe sembrare che Gesù faccia solo quello che deve fare ogni buon casuista, partire dalla finalità del precetto in discussione; e partendo dalla finalità del sabato, chiunque avrebbe potuto e dovuto capire che ridurlo da momento di festa, memoriale di liberazione, ad un obbligo fine a se stesso, o addirittura ad un peso opprimente, equivaleva a misconoscerne completamente il significato. Formalmente certo quello addotto da Gesù non è un argomento d'autorità; è un invito a capire, uno sguardo sulla realtà delle cose, una lettura, di per sé accessibile a tutti, del senso originario di quella istituzione. Ma d'altra parte anche partendo da quel senso originario, incontestabile, come arrivare senza incertezza alle applicazioni concrete? Come impedire, com'è avvenuto tante volte, che in nome del bene dell'uomo si finisca per aggirare il comandamento di Dio e svuotarlo della sua serietà? E non è un bene per l'uomo, visto nella sua integralità, anche saper mettere a tacere per un momento la sua utilità, i suoi interessi anche legittimi, per sottolineare la trascendenza di Dio (e dell'uomo stesso!) rispetto a tutta la sfera dei bisogni più immediati?[59]

L'elemento dirompente non sta nel fatto che Gesù fa questa lettura, ma nel suo modo di farla, con autorità. Egli non si limita a rischiare una sua proposta interpretativa, da inserire nel dibattito in corso affinché attraverso il confronto con le altre, col contributo di tutti gli altri maestri, si chiarisca quanto può avere di valido. Egli si attribuisce, al di là della tradizione esegetica dei dottori ebraici (e se necessario al di là della lettera stessa della Legge di Mosè come nel

[58] Una posizione molto più rigida, che consentiva deroghe solo in pericolo di morte per l'uomo, non per le bestie, è attestata solo a Qumrân (*CD* XI,13-17: modificando però le righe 16-17 che, letteralmente, escluderebbero la deroga anche per salvare un uomo! Cf. L. MORALDI, *I manoscritti di Qumrân*, Torino 1971, 253s). Gesù prende come punto di partenza la casistica comunemente ammessa: cf. BILLERBECK I, 621-629; E. LOHSE, «sabbaton ktl.», in *ThWNT*, VII, 12-15; tr. it *GLNT* XI, 1048-1056; altri paralleli in FLUSSER, *Jesus*, 68s, secondo cui la raccolta di poche spighe non era proibita da tutti i rabbini, e le guarigioni, non implicando alcuno sforzo fisico, non cadevano sotto la proibizione.

[59] Cf. A.J. HESCHEL, *Il sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*, Milano 1972, 28-29.

caso del ripudio) una conoscenza completa e diretta della volontà di Dio, con l'autorità di darne l'interpretazione definitiva e vincolante.

In tal senso anche nella questione del sabato il presupposto è il medesimo che soggiace alle parole del ripudio, allorché Gesù osservando che «... al principio non fu così ...» risale fino all'intenzione originaria. Anche nel detto sul sabato è importante sottolineare che Gesù non dice, come a volte si rende impropriamente: «il sabato *è* per l'uomo ...» bensì: «il sabato *fu fatto* per l'uomo ...».[60] Anche questa volta, Gesù risale fino alle origini, all'intenzione di Dio stesso nell'istituire il sabato; e in entrambi i casi (anche se nel caso del sabato meno esplicitamente) si attribuisce il compito di trarne autorevolmente tutte le conseguenze, anche se non previste dalla Legge stessa o dalla interpretazione vigente. Gesù non si limita a sconsigliare il ripudio, dichiara che d'ora in poi, nell'orizzonte del Regno escatologico ormai irrompente, esso dovrà essere considerato illecito al pari dell'adulterio;[61] non si pone contro Mosè, ma certamente al di là e al di sopra di Mosè.

In effetti, quell'«io» del «...ma io vi dico» non è interscambiabile con quello di nessun altro.[62] Nessuno poteva parlare così, né un rabbino per quanto autorevole, né un profeta, né Mosè stesso, e neppure il futuro Messia come veniva generalmente immaginato.[63] E la rivendicazione risulta ancor più sconvolgente se consideriamo che quella costruzione al passivo («... fu detto agli antichi ...») sottintende come soggetto Dio stesso: chi era stato infatti se non Dio stesso, attraverso la mediazione umana di Mosè, a parlare agli «antichi», a donare al suo popolo la Legge? Gesù dunque la riconosce come rivelazione divina che esige obbedienza totale, non la critica in nome della ragione o del progresso, e tuttavia in pari tempo nell'interpretarla rivendica un'autorità superiore a quella della Legge stessa. Pur senza anticipare al ministero prepasquale quanto sarà acquisito piuttosto attraverso l'evento della morte e della resurrezione, si deve concludere che già nel ministero prepasquale l'atteggiamento di Gesù nei confronti della Legge entra anch'esso nei fattori del conflitto.

[60] Quella costruzione al passivo, «... *è stato fatto* ...», è una delle perifrasi comunemente usate nel giudaismo per evitare di pronunziare il santo nome di Dio.

[61] Sminuisce eccessivamente la portata delle parole di Gesù il SANDERS, *Jesus und Judaism*, 256s, fermandosi all'osservazione che la Legge non *comandava* il ripudio e quindi l'astenersene era già consentito.

[62] Su questo punto ha ragione KÄSEMANN, *Saggi esegetici*, 49.

[63] Cf. P. SCHÄFER, «Die Torah der messianischen Zeit», in *ZNW*, 65(1974), 27-42.

È questa sua inaudita rivendicazione di autorità, non la contestazione di questo o quel precetto particolare, a provocare lo scandalo. L'enigma del rapporto fra Gesù e la Legge sfocia così in quello della sua identità, della sua persona.

Rimane però ancora un altro presupposto essenziale da rendere esplicito. Se Dio stesso attraverso Mosè aveva dovuto concedere delle deroghe, tener conto della «durezza di cuore» subentrata dopo la creazione col peccato, come mai adesso, di colpo, Gesù può esigere quello che Dio stesso allora non poté esigere? Cosa è cambiato nel frattempo? È divenuta già realtà la vittoria sulla «durezza del cuore», il dono del «cuore nuovo» annunziato dai profeti (cf. Ez 36,26)? Sembra imporsi una risposta affermativa: Gesù chiede di più perché dà di più.

er comprenderne pienamente il senso, l'insegnamento etico di Gesù va collegato dunque al suo insegnamento escatologico,[64] il suo rapporto con la Legge va collegato al suo rapporto con i profeti.

4. GESÙ E I PROFETI

4.1. L'annunzio del Regno

Al centro della predicazione di Gesù a Israele sta la venuta del regno di Dio.[65] Le beatitudini ne proclamano la prossimità, motivo di gioia per i suoi destinatari privilegiati, i poveri e i sofferenti (Mt 5,3-12 || Lc 6,20-23);[66] le guarigioni, gli esorcismi, l'accoglienza dei peccatori, sono i segni visibili della sua irruzione ormai in atto (Lc

[64] L'interpretazione escatologica e «cristologica» dell'etica di Gesù è stata formulata efficacemente, tra gli altri, da J. SCHNIEWIND, «Messiasgeheimnis und Eschatologie», in ID., *Nachgelassene Reden und Aufsätze*, a cura di E. KÄHLER, Berlin 1952, 1-13; L. GOPPELT, «Der verborgene Messias. Zu der Frage nach dem geschichtlichen Jesus», in *Der historische Jesu und der kerygmatische Christus*, a cura di H. RISTOW – K. MATTHIAE, Berlin ²1962, 371-384; ID., *Theologie des NT*, I, 111.161-163.181-183; J. JEREMIAS, *Il discorso della montagna*, Brescia 1964; ID., *Le parabole di Gesù*, Brescia 1967, 139s.261-263. Cf. anche W. THÜSING, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus*, I, Düsseldorf 1981, 71-76.

[65] Alla monografia più classica di R. SCHNACKENBURG, *Signoria e Regno di Dio*, Bologna 1971, si affianca ora quella di J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, (*EtB*), I-II, Paris 1980. Per un ulteriore approfondimento rinvio ad altri miei studi in corso di pubblicazione: «Gesù e l'apocalittica», in *Ricerche storico-bibliche*; «Apocalittica ed escatologia nel Nuovo Testamento: tendenze attuali della ricerca», negli Atti di un convegno dell'ATI; «Apocalittica ed escatologia secondo Jean Carmignac», nel volume in onore di P. Beauchamp.

[66] J. DUPONT, *Le beatitudini*, I-II, Roma 1972.1977.

11,20 || Mt 12,28); le parabole commentano la situazione nuova creata da questo annunzio e lo difendono da obiezioni e fraintendimenti;[67] l'insegnamento etico descrive la nuova vita degli uomini che si convertono e accolgono il Regno; le direttive ai discepoli precisano lo stile di vita e di azione di chi è chiamato a seguire il Maestro per dedicarsi con lui all'annunzio di questa nuova realtà.

Nessuna particolare pagina biblica, di per sé, è presupposta da questa proclamazione, benché non si possa escludere che Gesù stesso abbia potuto far riferimento a testi come Is 61,1s, in cui si trovano come concentrati i vari elementi fondamentali: il tempo della salvezza, l'invio, il gioioso messaggio per i poveri...[68] Più che singoli testi, sono però temi, immagini veterotestamentarie ad essere utilizzate, soprattutto nelle parabole:[69] prima fra tutte, quella del *convito*, tradizionale immagine della felicità escatologica (Is 25,6-9: cf. Mt 8,11; Mc 14,25; Lc 14,15; 22,30). Ma il riferimento alle Scritture è dato in maniera ancor più globale e più profonda attraverso la categoria stessa di «regno di Dio» che, più di ogni altra, compendiava l'insieme delle antiche speranze di Israele. Essa infatti rinvia a tutta la visione biblica di Dio e dell'uomo. Il Dio di Gesù, il Dio di cui Gesù proclama la regalità, è il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Dio di Israele; ma anche l'uomo così come lo vede Gesù, l'uomo al quale Gesù proclama il Regno di Dio come gioioso messaggio, è l'uomo come ha imparato a vederlo Israele, sotto il segno della creazione, del peccato, e dell'attesa della salvezza.[70] La novità sta nel proclamare che l'adempimento non è più solamente futuro, ma misteriosamente già presente; attraverso le parole ed i gesti di Gesù la salvezza, qui e adesso, viene già offerta agli uomini: escatologia «realizzantesi», dunque, nella quale si nasconde, almeno implicitamente, anche una cristologia.[71]

Non si tratta di una novità di tipo teoretico, una nuova idea di Dio o dell'uomo, rispetto a quella di Israele, ma della novità di un evento; Gesù non ha semplicemente *parlato* di un Dio «vicino»: lo

[67] V. FUSCO, *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù*, Roma 1983.

[68] Cf. DUPONT, *Le beatitudini*, I, 635-719. Ulteriori ipotesi, più congetturali, in O. BETZ, «Jesu Evangelium vom Gottesreich», in *Das Evangelium und die Evangelien*, a cura di P. STUHLMACHER, (*WUNT* 28) Tübingen 1983, 55-77; ripubblicato in BETZ, *Jesus'*, 232-254; B. CHILTON, *A Galilean Rabbi and His Bible: Jesus own Interpretation of Isaiah*, London 1984.

[69] FUSCO, *Oltre la parabola*, 94-99.

[70] GOPPELT, *Theologie des NT*, I, 76s.

[71] JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, 270s; ID., *Teologia del NT*, 116-129; DUPONT, *Le beatitudini*, I, 656-674.

ha *reso* vicino.[72] E tuttavia il Dio che Gesù rende vicino in maniera inaudita e definitiva, è il medesimo Dio di cui già Israele aveva sperimentato la vicinanza e la lontananza, la presenza e l'attesa; l'evento indicibilmente nuovo è l'*adempimento* delle attese antiche.

4.2. Il mistero della morte e risurrezione del Figlio dell'uomo

Dall'annunzio pubblico del Regno, Gesù a un certo punto della narrazione sinottica passa a quello della sorte che lo attende a Gerusalemme, riservato ai discepoli. Qui più che altrove è impresa assai ardua voler ricostruire gli *ipsissima verba* di Gesù;[73] ed ancor più ardua voler precisare se e come Gesù stesso abbia ricollegato questi eventi alle Scritture, come fanno ripetutamente i Vangeli, in forma globale (Mc 9,12; 14,21) o in forma più dettagliata citando determinati testi.

Moltissimo si è discusso soprattutto sull'origine del titolo «il Figlio dell'uomo»[74] e sulla possibilità di ricondurre a Gesù stesso – se non addirittura a prima di Gesù – la fusione di questa figura gloriosa (Dn 7,13s) con quella del Servo sofferente (Is 52,13–53,12).[75]

È facile constatare che nelle tre predizioni della passione (Mc 8,31; 9,31; 10,32-34, e rispettivi paralleli) il riferimento alle Scritture non è presente neppure in forma generica se non nella redazione lucana della terza predizione (Lc 18,31-33).[76] A maggior ragione, è difficile ricondurre a Gesù quei testi in cui il riferimento della passione alle Scritture si fa ancor più dettagliato.

Un discorso a parte andrebbe fatto per l'ultima cena (Mc 14,17-25 par.), in cui parole e gesti rinviano indubbiamente a un ricco sfondo veterotestamentario,[77] però piuttosto richiamando globalmente l'insieme delle premesse salvifiche: redenzione, alleanza, regno di Dio, convito escatologico... È possibile che sullo sfondo ci siano alcuni testi particolari (Ger 31,31; Is 52, 13-53,12) ma non propriamente come «predizioni» nel senso della successiva apologetica cristiana.

[72] Lo riconosce in qualche modo anche BULTMANN, *Gesù*, 264.

[73] Uno dei tentativi più interessanti è quello di H. SCHÜRMANN, *Gesù di fronte alla propria morte. Riflessioni esegetiche e prospettive*, Brescia 1983; però con le difficoltà da noi sottolineate in altra sede: cf. *Gesù e la sua morte. Atti della XXVII settimana biblica*, Brescia 1984, 396-398; cf. anche G. GHIBERTI, «Gesù e la sua morte secondo i racconti della cena. Alcune interpretazioni del XX secolo», *ivi*, 129-153.

[74] Bilancio recente: S. LÉGASSE, «Jésus historique et le Fils de l'homme: aperçu sur les opinions contemporaines», in *Apocalypses et théologie de l'espérance*, (*LeDiv* 95), Paris 1977, 271-298.

[75] Cf. H.C. CAVALLIN, «Tod und Auferstehung der Weisheitslehrer. Ein Beitrag zur Zeichnung des *frame of reference* Jesu», in *SNTU*, 5(1980), 107-121.

[76] Cf. il capitolo sui Sinottici, § 1.1.

[77] F. HAHN, «Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung», in *EvTh*, 27(1967). 337-374.

5. GESÙ E LA SAPIENZA

Resta ancora un aspetto che esige una particolare riflessione. Nell'insegnamento etico di Gesù non sempre la motivazione è escatologica; spesso prevalgono motivazioni di altro tipo, fondate non sull'approssimarsi del Regno ma su uno sguardo alla realtà *perenne* dell'uomo, delle cose create, del loro rapporto con Dio: motivazioni cioè, in prima approssimazione, di tipo «sapienzale».[78] L'invito ad amare i nemici viene motivato con l'esigenza di imitare il comportamento del Padre, il quale «... fa sorgere il suo sole sui buoni e sui cattivi e fa scendere la sua pioggia sui giusti e sugli ingiusti...» (Mt 5,45 || Lc 6,35); il distacco dai beni terreni, il fiducioso abbandono alla provvidenza, viene motivato con uno sguardo agli uccelli del cielo e ai fiori del campo, che senza affaticarsi per il loro futuro ricevono nutrimento e splendido vestito (Mt 6,25-34 || Lc 12,22-32; Mt 10,29-31 || Lc 12,6s).

Resta pur vero che, globalmente considerato, il messaggio di Gesù rivela una struttura di tipo profetico-escatologico e non di tipo puramente sapienziale, fondato cioè unicamente sull'autorità dell'esperienza e della prolungata riflessione. Ciò non toglie però che all'interno di esso non tutto venga motivato con l'approssimarsi del Regno; è presente anche un elemento di tipo sapienziale, uno sguardo diretto alla realtà stessa delle cose.

Per comprendere come esso si integri organicamente nell'insieme del messaggio di Gesù,[79] è importante ricordare quell'intima

[78] D. LÜHRMANN, «Der Verweis auf die Erfahrung und die Frage nach der Gerechtigkeit», in *Jesus Christus in Historie und Theologie*, 185-196; W. GRUNDMANN, *Weisheit im Horizont des Reiches Gottes. Eine Studie zur Verkündigung Jesu nach der Spruchüberlieferung Q*, in *Die Kirche des Anfangs. Festschrift für H. Schürmann zum 65. Geburtstag*, a cura di R. SCHNACKENBURG, (*EThSt* 38), Leipzig 1977, 175-199; D. ZELLER, *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern*, (*FzB* 17), Würzburg 1977.

[79] Su questo punto è interessante la discussione fra i due noti esegeti cattolici A. Vögtle e H. Schürmann. Il primo, con la posizione oggi più comune, riconduce l'etica di Gesù all'escatologia (che a sua volta però ha un'implicazione cristologica); il secondo ritiene che l'etica di Gesù non abbia solo una motivazione escatologica, ma anche una motivazione teo-logica o teo-centrica: entrambe poi fanno perno sulla cristolo-

connessione che, nella visione biblica, collega il compimento all'inizio, le realtà *ultime* alle realtà *prime*. Non a caso nelle apocalissi ebraiche, e cristiane si ritorna alle immagini delle prime pagine della Genesi. L'*éschaton* non è un «altro» mondo, ma questo stesso mondo redento, reso «nuovo».

Come già notato parlando del radicalismo etico di Gesù (§ 3.3), esso consiste appunto nel riportare le cose alla loro verità originaria, alla loro *arché* (Mc 10,1-12 par.).[80] Ma per poter cogliere questa verità originaria delle cose occorre uno sguardo nuovo, libero, uno sguardo innocente. Non basta il lento processo secolare di accumulazione di esperienza e di attenta riflessione, che poi si consegna ai posteri nella forma incisiva della sentenza proverbiale ben ritmata. Quello di Gesù è sì, come negli autori sapienziali, uno sguardo alla realtà quotidiana: ma uno sguardo più immediato, più profondo; è lo sguardo «filiale» di colui che conosce il Padre e sa vedere ogni cosa come la vede il Padre. Come per la Legge e per i Profeti, così anche per la corrente sapienziale l'inserimento di Gesù è caratterizzato da continuità e discontinuità al tempo stesso. Non senza fondamento la tradizione sinottica (Mt 11,25-30 || Lc 10,21-23) e più diffusamente quella giovannea faranno parlare Gesù non tanto come gli autori sapienziali quanto come la Sapienza stessa,[81] e spingendosi ancor più a fondo su questa linea, altri scritti neotestamentari proclameranno audacemente l'identità tra la Sapienza e Gesù. Uno sviluppo che, quale che sia l'apporto della rilettura cristiana, in ultima analisi trova anch'esso il suo fondamento nell'esperienza e nell'insegnamento di Gesù stesso.[82]

gia, sulla coscienza filiale di Gesù. Cf. H. SCHÜRMANN, «Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu», in ID., *Gesammelte Aufsätze*, II, Düsseldorf 1970, 279-298; ID., «Il più importante problema ermeneutico della predicazione di Gesù. Rapporti fra escato-logia e teo-logia», in *Orizzonti attuali della teologia*, Roma 1966, I, 591-636; A. VÖGTLE, «"Theo-logie" und "Eschato-logie" in der Verkündigung Jesu», in *NT und Kirche. Festschrift für R. Schnackenburg*, a cura di J. GNILKA, Freiburg i.B. 1974, 371-398.

[80] U.B. MÜLLER, «Vision und Botschaft. Erwägungen zur prophetischen Struktur der Verkündigung Jesu», in *ZThK*, 74(1977), 416-448.

[81] Cf. Mt 11, 19 || Lc 7,35; Mt 12,42 || Lc 11,31; Mt 23,34-36 || Lc 11,49-51.

[82] Per un approfondimento di questo aspetto: A. FEUILLET, «Jésus et la sagesse divine d'après les évangiles synoptiques. Le "logion johannique" et l'Ancien Testament», in *RB*, 62(1955), 161-196; P.-E. BONNARD, *La Sagesse en personne annoncée et venue: Jésus Christ*, (*LeDiv* 44), Paris 1966, 124-133; F. CHRIST, *Jesus-Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern*, (*AThANT* 57), Zürich 1970; M. HENGEL, «Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie», in *Sagesse et religion. Colloque de Strasbourg, octobre 1975*, Paris 1979, 147-188.

6. CONCLUSIONI

Da questo sommario sguardo all'atteggiamento di Gesù nei confronti delle Scritture ebraiche nelle loro varie componenti, risultano chiari alcuni dati di fondo.

1) In negativo, si deve constatare la «indipendenza» di Gesù nei confronti delle Scritture. Né con le folle, né con gli avversari, né con i discepoli Gesù, almeno abitualmente, ha insegnato appellandosi ai testi delle Scritture. I riferimenti biblici spesso mancano del tutto, a volte vanno attribuiti alla comunità postpasquale; ma anche quando sono presenti ed attribuibili a Gesù, non si collocano al centro del suo insegnamento; non sono invocati a fondamento di quelli che ne sono i temi centrali, ma solo occasionalmente, soprattutto per replicare agli avversari su punti particolari o denunziarne certe contraddizioni (per esempio in Mc 7,6s.10 par.; 12, 36 par.).

Tuttavia questo dato negativo non è che il risvolto di un dato positivo: Gesù parla come portatore di una rivelazione nuova, in atto, affidata a lui. A differenza però anche dai profeti, non usa neppure le classiche formule introduttive: «Oracolo del Signore...», «Così dice il Signore...», «Parola del Signore che fu data al profeta...»; la sua autorità si presenta come più immediata, più radicale, ricevuta direttamente dal Padre.

2) Però questa rivelazione nuova, in atto, di cui Gesù si sente portatore, non è in contrasto ma in continuità con quella antica. YHWH, il Dio vivente rivelatosi a Israele, il Dio della Legge e dei profeti, ed il Padre, l'*Abba* invocato da Gesù e proclamato dai cristiani come autore della risurrezione di Gesù dai morti (cf. Rm 4,24), sono un unico e medesimo Dio.[83] Per quanto ci si sforzi di eliminare il lavorio scritturistico dei primi cristiani, per quanto si risalga all'indietro nella ricostruzione storica, non viene fuori mai né un Gesù privo di riferimento alle Scritture né un Gesù che legga le Scritture come un qualsiasi altro ebreo, senza riferirle alla realtà nuova di cui è lui portatore.

Più facile risulta il discorso sui grandi *temi* biblici ripresi da Gesù, più arduo il discorso sull'uso gesuanico di *testi* particolari.[84] Quel

[83] Espressioni in senso contrario si leggono in J. BECKER, «Das Gottesbild Jesu und die älteste Auslegung von Ostern», in *Jesus Christus in Historie und Theologie*, 105-126.

[84] Cf. T.W. MANSON, «The Old Testament in the Teaching of Jesus», in *BJRL*, 34(1951-52), 312-332.

che è certo, comunque, è che Gesù non ha praticato una lettura «selettiva», accettando dell'AT solo alcuni elementi e respingendone altri (i profeti a scapito della Legge, l'etica a scapito del culto, l'universalismo a scapito dell'elezione di Israele, le speranze ultraterrene a scapito di quelle terrestri, o viceversa la linea sapienziale a scapito della linea apocalittica, e via dicendo, come ha ritenuto la scuola liberale, ma non essa soltanto). *Tutto* ha accettato,[85] ma *tutto* ha modificato, tutto ha posto in una nuova luce. È arbitrario affermare che Gesù avrebbe percorso solo il cammino discendente, leggendo le Scritture alla luce di se stesso, e non anche il cammino ascendente, leggendo se stesso alla luce delle Scritture.[86] Indubbiamente la relazione non può non rimanere asimmetrica, sbilanciata, col centro di gravità nel nuovo e non nell'antico; tuttavia, come fa efficacemente G. von Rad,[87] occorre sottolineare l'ineliminabile *circolarità* ermeneutica, in forza della quale non è soltanto l'Antico Testamento a restare incomprensibile senza il Nuovo, Israele senza Gesù, ma anche il Nuovo a restare incomprensibile senza l'Antico, Gesù senza Israele.

3) È la prospettiva della *storia della salvezza* a consentire di cogliere unitariamente, già in Gesù, tanto la discontinuità con l'AT quanto la continuità.[88] Però l'interpretazione storico-salvifica dev'essere formulata con maggior rigore e coerenza in entrambe le direzioni, rispettando veramente il divenire storico: non solo evitando di ridurre Gesù entro un ambito puramente giudaico, ma al tempo stesso, prendendo maggiormente sul serio il fatto che Gesù è nato, vissuto e morto «sotto la Legge» (Gal 4,4),[89] evitando anche di anticipare al

[85] Anche autori non «liberali» scrivono a volte che Gesù avrebbe contestato la *canonicità* delle Scritture. A parte l'anacronismo del concetto, a noi sembra che nessun caso, compresa la «abrogazione» del ripudio (v.s.), autorizzi una tale concezione; Gesù non nega che quella particolare prescrizione appartenga alla rivelazione fatta da Dio a Mosè, ma intende questa rivelazione come tappa non definitiva.

[86] Così per esempio, in un contesto storico che rende più grave l'affermazione, J. Hempel, «Der synoptische Jesus und das AT», in *ZAW*, 56(1938), 1-34, a p. 34.

[87] *Teologia dell'AT*, II, 465s.

[88] Con W.G. Kümmel, «Heilsgeschichte im Neuen Testament?», in *NT und Kirche*, 434-357. A torto Bultmann (*Gesù*, 230-231) giudica estranea a Gesù la visione storico-salvifica (creazione – caduta – redenzione) pur riconoscendo che senza di essa non è possibile comprendere come vi sia «... un tempo in cui Dio non regni» (*ivi*, 228). Il che equivale, tra l'altro, a negare l'ebraicità di Gesù proprio da parte di chi per altro verso vuole racchiudere Gesù nell'ambito dell'ebraismo.

[89] Notare, in tal senso, la posizione di s. Tommaso d'Aquino: «... currebant simul lex et evangelium, quia iam mysterium Christi erat inchoatum sed nondum consummatum» (*STh* I^{a}-II^{ae}, q.103, a.3).

ministero prepasquale quanto sarà acquisito solo con la risurrezione e con le successive esperienze della chiesa primitiva.

Distinguendo – anche se non contrapponendo – prescrizione di Mosè e volontà di Dio (Mc 10,1-12 par.) Gesù presuppone che Dio attraverso Mosè abbia espresso la sua volontà per una situazione destinata un giorno a cessare; in questo senso possiamo dire che Gesù ha anche della Legge, oltre che dei profeti, una comprensione *storica*. Non può dunque richiamarsi a Gesù né il rigetto della Legge (Marcione), né l'appropriazione cristiana della Legge (e correlativa espropriazione dei giudei) ottenuta attraverso l'allegoresi, leggendo cioè nei precetti mosaici la descrizione simbolica di realtà spirituali future; ma neppure l'opposta tentazione di sminuire la novità evangelica ricalcando, come nella cristianità medievale e in altri momenti storici, modelli spirituali e politici decisamente veterotestamentari.[90] Ma anche l'operazione chirurgica di concentrare la Legge nella parte morale e «abrogare» la parte più rituale legata al patto fra Dio e Israele e non applicabile all'*ecclesia ex gentibus*, operazione che quest'ultima a suo tempo attribuirà direttamente, in termini di *nova lex*, a Gesù stesso,[91] può rifarsi a lui solo indirettamente, semplificando un più complesso svolgimento storico che passa attraverso la svolta della morte/resurrezione e le successive tormentate vicende della comunità primitiva.

Se ci si chiede come Gesù abbia inteso l'idea di *adempimento*, destinata ad essere concepita in varie maniere nel pensiero cristiano,[92] e ad assumere anche una valenza *apologetica*, per cui il puntuale verificarsi di determinati avvenimenti corrispondenti a determinati testi veterotestamentari si traduce in una «prova», una conferma del messaggio proclamato,[93] è difficile individuare qualche caso in cui tale aspetto risalga a lui. Gesù proclama l'adempimento delle promesse salvifiche, la venuta del Regno atteso da Israele, ma senza fare mai leva sull'idea che ne siano state anticipatamente descritte anche le concrete modalità. Le guarigioni e gli esorcismi che accom-

[90] Questo fenomeno storico è stato finemente descritto negli studi ecclesiologici di Y.M.-J. Congar a proposito dei rapporti chiesa-stato, del ruolo dei laici, della concezione dell'autorità, ecc.

[91] Cf. V.E. Hasler, *Gesetz und Evangelium in der alten Kirche bis Origenes*, Zürich-Frankfurt M. 1953; P.G. Verweijs, *Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion*, Utrecht 1960.

[92] Cf. P.-M. Beaude, *L'accomplissement des écritures: pour une histoire critique des systèmes de représentation du sens chrétien*, (*Cogitatio fidei* 104), Paris 1980.

[93] Cf. *infra* c. 4 sui sinottici, §§ 3.3, 3.4,; 4.3.

pagnano la sua predicazione, hanno valore di segno non in quanto predette ma in quanto testimoniano che la vittoria di Dio sul male è già in atto (Mt 12,28 || Lc 11,20).[94]

4) Rimane assai ardua una risposta all'interrogativo sulla possibilità di individuare un particolare *metodo* scritturistico di Gesù.[95] Se per «metodo» intendiamo le tecniche esegetiche, anche nei primi cristiani esse rimangono in sostanza le stesse dei giudei.[96] Ma anche se per «metodo» vogliamo intendere qualcosa di più profondo, un criterio ermeneutico, una chiave di lettura generale, le proposte formulate in tal senso rimangono problematiche. Il concetto di lettura «tipologica», così come presentato soprattutto da L. Goppelt,[97] rimane problematico sia in se stesso[98] che come riconducibilità a Gesù;[99] altrettanto, quello di *sensus plenior*.[100] Gesù dunque non ha lasciato né una lettura già effettuata, né uno strumento esegetico, una dettagliata criteriologia per poterla effettuare; ma, in ultima analisi, solo i due termini del rapporto, da una parte la fede nelle Scritture di Israele come parola di Dio valida per sempre, dall'altra se stesso, la sua vita, morte, risurrezione come rivelazione definitiva e salvezza definitiva. È in questo senso che risale a lui la lettura cristiana dell'AT,[101] la certezza che Gesù va interpretato alla luce dell'AT, e l'AT alla luce di Gesù. Una certezza che non si traduce in una lettura fatta una volta per sempre ma in uno sforzo di lettura incessante, che dovrà lasciare ampio spazio alla indeducibilità ed imprevedibilità che, anche in una prospettiva teologica cristiana, accompagnano l'adempimento nelle concrete modalità del suo realizzarsi,[102] all'oscurità sempre inerente alla fede, e alla perdurante tensione del «non ancora» che anche i cristiani sono tenuti a condividere, fino alla fine, con i figli di Israele.

[94] Cf. *infra* c. 4 sui sinottici, § 1.3.

[95] Per questi interrogativi cf. PESCE, «Discepolato gesuano ...», 376s. Tentativi di risposta in DODD, *Secondo le Scritture*, 112-115; R.M. GRANT, *L'interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours*, Paris 1967, 13-23.

[96] Vedi sopra, nota 17. Cf. *infra* c. 4 sui sinottici, § 5, con la nota 109.

[97] L. GOPPELT, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Darmstadt ²1973 (= Gütersloh ¹1939).

[98] Cf. V. FUSCO, «Henri de Lubac e l'unità dei due Testamenti. Domande alla teologia biblica», in *La teologia biblica. Natura e prospettive. In dialogo con Giuseppe Segalla*, a cura di E. FRANCO, (*Saggi* 27), Roma 1989, 57-66.

[99] La classica opera di Goppelt è praticamente inutilizzabile, a questo riguardo, a causa della mancata distinzione tra elementi prepasquali e postpasquali.

[100] Non pertinente l'esempio addotto da F. DREYFUS, «L'argument scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts», in *RB*, 66(1959), 213-224. In Mc 12, 18-27 par., per convincere i sadducei, che ammettevano solo il Pentateuco, Gesù fa leva sulla riflessione che Dio, se abbandonasse gli uomini per sempre alla morte, non sarebbe più «il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe» (Es 3,6), il Dio che con l'alleanza ha voluto legarsi agli uomini fino ad essere chiamato il *loro* Dio, ma un Dio che sta per conto suo, un Dio senza gli uomini. L'argomentazione rivela una straordinaria forza ermeneutica, di per sé tuttavia rimane possibile anche all'interno del giudaismo: non è *sensus plenior* nel senso più rigoroso del termine (prolungamento del senso originario alla luce del NT).

[101] BEAUDE, *L'accomplissement*, 303-313.

[102] Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, VI: *Antico Patto*, Milano 1975, 341-351; VII: *Nuovo Patto*, Milano 1977, 37-43.