

La messianità di Gesù nella ricerca ebraica contemporanea. Stato della questione

di Gabriella Aragione

Abstract: Developed at the time of modern Emancipation and expanded especially after the Second World War, Jewish research about Jesus generated major studies concerning the quest for the «historical Jesus». Principal results are the affirmation of Jesus' Judaism, the necessity to situate Jesus in a Jewish milieu and the need for precise information and knowledge about Jewish sources.

This essay seeks to offer the *status questionis* of the «Bringing Jesus home» and puts forward various reflections on how Jewish research approaches the problem of Jesus as the Messiah.

1. *In che misura si può parlare di ricerca ebraica sul Gesù storico*

Nel suo bilancio sulla ricerca del Gesù storico Vittorio Fusco osserva che, per comprendere a fondo l'evoluzione di secoli di indagine, è necessario avere presente alcuni punti di riferimento: l'orizzonte generale in cui la ricerca si inserisce, con l'implicito riconoscimento che nessuna ricerca è «neutrale», i nodi storiografici maggiormente affrontati, i risultati raggiunti e gli approcci metodologici impiegati.¹

Queste osservazioni risultano particolarmente significative qualora si volga lo sguardo alla ricerca ebraica contemporanea: a partire dagli anni Sessanta si è parlato di *Heimholung Jesu in das jüdische Volk*, espressione che, usata per la prima volta da Shalom Ben-Chorin,² è passata ad indicare quella corrente di pensiero nel mondo ebraico che, iniziata verso la metà del XIX secolo e giunta a piena maturazione dopo la seconda guerra mondiale, recupera Gesù come un personaggio della propria storia, al quale guardare senza prevenzione. I contributi di Shalom Ben-Chorin, di Paul Winter, di Pinchas Lapide, di David Flusser e di Geza Vermes, tanto per fare qualche

¹ V. FUSCO, *La quête du Jésus historique. Bilan et Perspectives*, in D. MARGUERAT - E. NORELLI - J.M. POFLET (edd), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genève 1998, pp. 25-57.

² S. BEN-CHORIN, *Juden und Christen*, Berlin 1960, p. 12.

esempio, hanno suscitato la curiosità e l'interesse degli studiosi cristiani,³ ma anche da parte ebraica, sin dai tempi di Joseph Klausner (1922), si è riflettuto sul significato e le conseguenze dell'approccio ebraico allo studio della vicenda storica di Gesù e del cristianesimo: esso è vissuto come il recupero di una parte della storia ebraica, inteso come un «ritorno alle origini» (Lea Sestieri), come la riscoperta del «fratello Gesù» (Shalom Ben-Chorin) o il ritorno del «figliol prodigo» (Martin Buber).⁴

È giusto rilevare che in ambito scientifico non ha senso distinguere tra autori ebrei ed autori cristiani⁵ e che non esiste di per sé una posizione ebraica:⁶ Shalom Ben-Chorin, ad esempio, nel libro *Fratello Gesù* afferma di presentare «un» punto di vista ebraico e non «il» punto di vista ebraico sulla figura di Gesù;⁷ David Flusser, nella prefazione della nuova edizione

³ J. BONSIKVEN, *Les Juifs et Jésus. Attitudes nouvelles*, Paris 1937; G. LINDESKOG, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum*, Uppsala 1938; M. GOGUEL, *Jesus*, Paris 1950², pp. 45-54; E. STAUFFER, *Heimholung Jesu in das jüdische Volk*, in «Theologische Literaturzeitung», 88 (1963), coll. 97-102; J. MAIER, *Gewundene Wege der Rezeption. Zum neueren jüdischen Jesusforschung*, in «Herder Korrespondenz», 30 (1976), pp. 313-319; R. FABRIS, *L'immagine di Gesù nel mondo ebraico* in G.C. ANAWATI - P. BORELLA (edd), *Tu solus altissimus. La figura di Gesù Cristo nel tempo*, Milano 1976, pp. 15-51; G. VON BAUMBACH, *Fragen der modernen jüdischen Jesusforschung an die christliche Theologie*, in «Theologische Literaturzeitung», 102 (1977), coll. 625-636; J. IMBACH, *A chi appartiene Gesù? L'uomo di Nazareth nell'ebraismo contemporaneo*, in «Studium», gennaio-febbraio (1989), pp. 7-18; H. KÜNG, *Ebraismo*, trad. it., Milano 1995, pp. 347-390; O. DI GRAZIA, *La riscoperta di Gesù. Rassegna di studi ebraici*, in «Studi storici e religiosi», VI (1997), 2, pp. 155-175; J. SIEVERS, *Gesù di Nazareth visto da scrittori ebrei del XX secolo*, in «Tertium Millennium», novembre (1997), pp. 48-53; G. CASTELLO, *Gesù di Nazareth e il dialogo ebraico-cristiano*, in «Asprenas», 45 (1998), pp. 85-100; C. MARCHESELLI-CASALE, *Gesù di Nazareth, Messia di Israele? Verso un dialogo sempre più costruttivo tra ebrei e cristiani*, in R. FABRIS (ed), *La parola di Dio cresceva (At 12,24)*, Bologna 1998, pp. 521-539.

⁴ J. KLAUSNER, *Yeshu Ha-Nozri*, Jerusalem 1922 (in ebraico), consultato nella trad. fr. *Jésus de Nazareth*, Paris 1933, pp. 142-170; M. BUBER, *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, trad. it., Cinisello Balsamo (MI) 1995 (ed. orig. Zürich 1950); S. SANDMEL, *A Jewish Understanding of the New Testament*, New York 1957; dello stesso autore, *We Jews and Jesus*, New York 1965; S. BEN-CHORIN, *The Image of Jesus in modern Judaism*, in «Journal of Ecumenical Studies», 11 (1974), pp. 401-430; P. LAPIDE, *Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum*, München 1976; L. SESTIERI, *Gli ebrei di fronte a Gesù*, in *Gesù Ebreo. Provocazione e mistero (IV Colloquio ebraico-cristiano)*, in «Vita Monastica», 158 (1984), pp. 40-63; E. BOCCARA, *Il peso della memoria. Una lettura ebraica del Nuovo Testamento*, Bologna 1994; B.J. REDMAN, *One God: Toward a Rapprochement of Orthodox Judaism and Christianity*, in «Journal of Ecumenical Studies», 31 (1994), pp. 307-331; S. MALKA, *Jésus rendu aux siens*, Paris 1999. L'apertura a Gesù non è confinata nel mondo accademico, ma è stata, ed è, di attualità anche presso l'opinione pubblica, come testimonia P. Lapide nella sua ricerca sulla presenza di Gesù sia nei manuali di storia in uso presso le scuole in Israele, sia in un volume pubblicato dal Ministero della Pubblica Istruzione nel 1970, intitolato *Early Christianity*: in tutti questi testi è sempre sottolineata l'ebraicità di Gesù e la sua osservanza della Legge, cfr. P. LAPIDE, *Learning about Jesus in Israel*, in «Ecumenical Review», 25 (1973), pp. 221-228; dello stesso autore, *Ist das nicht Josephs Sohn?*, pp. 47-80. Per una rassegna di filosofi ebrei contemporanei che hanno riflettuto sul rapporto tra giudaismo e cristianesimo (e quindi anche tra giudaismo e Gesù) si veda F.A. ROTHSCHILD (ed), *Jewish Perspectives on Christianity*, New York 1996.

⁵ J. MAIER, *Gewundene*, pp. 313-319; C. THOMA, *Teologia cristiana dell'ebraismo*, trad. it., Genova 1983, pp. 119-122.

⁶ J. Sievers ribadisce che «nessun autore può parlare a nome de 'gli ebrei'» e che ciascun autore esprime le proprie idee, più o meno condivisibili; J. SIEVERS, *Gesù*, p. 48.

⁷ S. BEN-CHORIN, *Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazareno*, trad. it., Milano 1991, pp. 305-308. Cfr. anche le osservazioni di Renzo Fabris nella presentazione dell'edizione italiana: il libro di Ben-Chorin è «una testimonianza del modo di intendere la figura di Gesù, secondo una prospettiva ebraica che non ha alcuna pretesa di essere comune e tipica per l'intero mondo ebraico» (p. 9).

del suo *Jesus* si dichiara consapevole di deludere coloro che pensano di poter ricavare dalla lettura del suo testo quale sia l'opinione ebraica prevalente su Gesù.⁸

Allora, perché qualificare come «ebraica» una ricerca che si prefigge di indagare il Gesù storico in nome della scienza e non da un punto di vista confessionale?

In primo luogo, perché è innegabile che l'approccio non polemico a Gesù è un fenomeno piuttosto recente che si contrappone al rifiuto di cui egli era stato oggetto in precedenza: è solo dal XIX secolo che alcuni storici ebrei ed esponenti dell'ebraismo riformato smettono di considerare Gesù come un simbolo di oppressione e di persecuzione e lo guardano con occhio più benevolo. È dunque un fenomeno culturale rilevante che nasce in un momento preciso della storia europea e che segna un cambiamento di tendenza.⁹

Il secondo punto è costituito dal fatto che, al di là delle differenze tra autore ed autore, vi sono delle costanti comuni che ritroviamo concentrate nelle parole di Dante Lattes, in occasione di una conferenza tenuta a Torino nel 1926. Lo studioso afferma: «Gesù è un ebreo che dice parole nuove ai pagani, al mondo ellenico e latino, ma ripete antiche dottrine agli ebrei della sinagoga»¹⁰ e, poco più avanti, «Gesù riafferma la Legge, come i profeti ai loro tempi la riaffermarono»,¹¹ poi continua:

«Io ripeto che altrimenti si giudicherebbero i rapporti, le attinenze, le somiglianze dell'Evangelo colla vecchia dottrina ebraica, se meno si fosse trascurata tutta quella ampia letteratura post biblica sorta prima e accanto agli scritti del primitivo Cristianesimo».¹²

Troviamo qui sintetizzati i principali motivi guida della ricerca ebraica contemporanea:¹³ a) l'ebraicità assoluta di Gesù; b) la sua osservanza della

⁸ D. FLUSSER, *Jesus*, Jerusalem 1998, p. 15: «I have not written this book to describe Jesus from the 'Jewish standpoint'».

⁹ Basti pensare all'immagine di Gesù emergente dalle *Tol'doth Yeshu* per avere un'idea del cambiamento: C. THOMA, *Jésus dans la polémique juive de l'antiquité tardive et du moyen-âge*, in D. MARGUERAT - E. NORELLI - J.M. POFFET (edd), *Jésus*, pp. 477-487; l'autore distingue le varie categorie di scritti giudaici sul cristianesimo: opere filosofico-teologiche, lavori di esegesi e testi popolari: i primi rigettano i dogmi della Trinità, dell'incarnazione, della transustanziazione, della divinità di Gesù e della sua nascita verginale; i secondi sono dedicati all'interpretazione dei passi biblici dimostrando l'inconsistenza dell'esegesi cristiana; ed infine le *Tol'doth Yeshu*, storielle denigratorie di diffusione popolare. Per la ricerca su Gesù nel giudaismo precedente l'età dell'emancipazione, si veda G. LINDESKOG, *Die Jesusfrage*, pp. 9-28: lo studioso individua due punti principali che sintetizzano l'opinione prevalente in quel tempo: Gesù era un uomo, non una figura divina; Gesù non era il messia, perché le promesse di redenzione non si sono realizzate. Lindeskog nota, giustamente, che le risposte riguardano aspetti dottrinali, più che storici; siamo, in effetti, ancora sul piano dell'apologia.

¹⁰ D. LATTES, *Il solco dell'idea ebraica nel mondo*, in «La Rassegna mensile di Israel», ottobre (1971), pp. 591-610. La citazione è a p. 594.

¹¹ *Ibidem*, p. 597.

¹² *Ibidem*, pp. 598-599.

¹³ Cfr. M. GRAETZ, *Les lectures juives de Jésus au 19e siècle*, in D. MARGUERAT - E. NORELLI - J.M. POFFET (edd), *Jésus*, pp. 489-499; E.P. SANDERS, *Gesù e il giudaismo*, trad. it., Genova 1992, pp. 70-74.

Legge; c) la necessità di utilizzare la letteratura giudaica per una fedele ricostruzione del suo messaggio; e, aggiungiamo, l'identificazione di Paolo come il vero fondatore del cristianesimo.¹⁴

In terzo luogo, a differenza della ricerca cristiana, che periodicamente riscopre l'appartenenza di Gesù al giudaismo, gli autori ebrei la considerano un punto di partenza imprescindibile per lo studio del Gesù storico. Dunque, un'altra specificità della loro impostazione risiede nella reazione ad alcuni risultati dell'indagine cristiana, come si cercherà di dimostrare più avanti.

Il momento della svolta che segna l'inizio della ricerca ebraica su Gesù è stato individuato nel periodo dell'emancipazione, quando, in seguito all'apertura delle porte dei ghetti, per alcuni ebrei si profila la possibilità (e l'urgenza) di inserirsi nel tessuto economico, sociale e culturale del mondo cristiano.¹⁵ Si tratta di un periodo particolarmente delicato per la storia dell'ebraismo in cui alla voce «emancipazione» fanno seguito quelle, tanto cariche di conseguenze, di «assimilazione» e di conservazione-definizione dell'«identità ebraica».¹⁶ La chiusura di alcuni gruppi, che, temendo gli effetti perturbanti dell'incontro con il mondo, restano ancorati alla «memoria» delle tradizioni dei padri, è controbilanciata dalla nascita della ricerca delle origini storiche dell'identità ebraica, cioè dalla nascita della storiografia. Come scrive Joseph Hayim Yerushalmi,

«La storiografia ebraica moderna è sorta improvvisamente, sotto la spinta dell'assimilazione dall'esterno e della profonda crisi interna che caratterizzarono l'uscita dal ghetto: non si trattava dunque di una curiosità erudita, ma di una risposta ideologica, una fra le tante reazioni al processo di emancipazione ebraica e alla lotta per conquistarla ... I tentativi moderni di ricostruire il passato ebraico nascono dunque nello stesso momento che vede una brusca frattura nella continuità della tradizione, e di conseguenza una costante diminuzione della memoria collettiva ...

¹⁴ Questi elementi sono riscontrabili sia nella letteratura scientifica vera e propria, sia in quella orientata a coltivare il dialogo ebraico-cristiano. Paradigmatici di questo filone sono *Jésus et Israël* di J. ISAAC (Paris 1948; trad. it. *Gesù e Israele*, Firenze 1976) e *Fratello Gesù* di S. BEN-CHORIN, le cui parole sono rappresentative del pensiero di alcuni circoli ebraici: «Gesù è per me l'eterno fratello, non solo fratello in quanto uomo, ma anche il mio *fratello ebreo*. Sento la sua mano fraterna, che mi afferra affinché lo segua. *Non* è la mano del messia, questa mano coi segni delle ferite. Senz'altro *non* è una mano *divina*, bensì una mano *umana*, sulle cui linee è scavato il più profondo dolore ... È la mano di un grande testimone della fede di Israele» ma, aggiunge l'autore, «la fede di Gesù ci unisce ... la fede in Gesù ci divide» (*ibidem*, pp. 27-28).

¹⁵ J. BONSIRVEN, *Les Juifs*, pp. 8-9; G. LINDESKOG, *Die Jesusfrage*, pp. 31-34; R. FABRIS, *L'immagine*, pp. 23-24; M. GRAETZ, *Les lectures*, pp. 495-496.

¹⁶ A. MANDEL, *Per una definizione chiara di «cultura ebraica»*, in Q. PRINCIPE (ed), *Ebrei e Mitteleuropa: cultura, letteratura, società*, Brescia 1984, pp. 11-23; A. FOA, *Gli Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione*, Roma - Bari 1992, pp. 268-279; G. TAMANI, *Il giudaismo nell'età moderna e contemporanea*, in G. FILORAMO (ed), *Storia delle religioni 2. Ebraismo e Cristianesimo*, Roma - Bari 1995, pp. 172-187. Sul problema della definizione dell'identità ebraica: A. LUZZATO, *Chi è l'ebreo? L'identificazione ebraica tra Israele e la Diaspora*, in D. BIDUSSA (ed), *Ebrei moderni. Identità e stereotipi culturali*, Torino 1989, pp. 33-46; S.N. EISENSTADT, *Civiltà ebraica. L'esperienza storica degli Ebrei in una prospettiva comparativa*, trad. it., Roma 1993; E. STAROBINSKI-SAFRAN, *Réflexion sur l'identité juive*, in «Equinoxe», 3 (1995), pp. 11-18; F.E. MANUEL, *Chiesa e Sinagoga. Il Giudaismo visto dai Cristiani*, trad. it., Genova 1998, pp. 339-346.

Per la prima volta la storia, non la sacra scrittura, diviene arbitra dell'ideologia ebraica: praticamente tutti gli aspetti che dovevano affiorare nell'Ottocento, dalla Riforma al sionismo, avrebbero avvertito l'esigenza di appellarsi alla storia per una conferma della propria validità».¹⁷

È l'epoca della fondazione della *Wissenschaft des Judentums* e della compilazione delle grandi opere di Abraham Geiger e di Henrich Graetz: è il periodo in cui ripensare al proprio passato (fare storiografia) e vivere nel mondo presente (stare gomito a gomito con i cristiani negli ambienti di lavoro, soprattutto nelle Università, cercando di integrarsi quanto più possibile, senza rinunciare a se stessi) comporta la necessità di guardare con occhi diversi la vicenda di un ebreo, vissuto nella Palestina del I secolo dell'era volgare, al tempo dell'occupazione romana.¹⁸

Così nel 1862 il rabbino, e precursore del sionismo, Moshé Hess può scrivere:

«Il Giudaismo riconciliato colla scienza può rendere piena giustizia al Cristianesimo, può riconoscere nel modo più ampio la sua importanza storica senza cadere nel cosmopolitismo arido delle tendenze livellatrici degli Ebrei riformisti e senza negare il carattere della religione ebraica. Lo storico ebreo non ha più bisogno oggi di assumere un atteggiamento o fanatico o indifferente nei confronti di una religione che è un prodotto e perciò una parte essenziale della storia ebraica».¹⁹

storia della quale Gesù diventa un capitolo, e non solo in senso metaforico: Heinrich Graetz gli dedica gran parte del terzo volume della monumentale *Geschichte der Juden*, nel quale lo presenta come un seguace della dottrina essena, dalla religiosità superiore alla norma, caratterizzata da un abbandono filiale a Dio;²⁰ Abraham Geiger, nel suo *Das Judentum und seine Geschichte*, definisce Gesù come un fariseo, ossia un pio e devoto giudeo, dal tono galilaico.²¹

Sin d'ora, la ricerca ebraica si muove su due fronti: da un lato è rivolta a ristabilire la verità sulla figura di Gesù, in contrapposizione alla predicazione della chiesa che avrebbe presentato per secoli un'immagine mistificata del suo (presunto) fondatore; dall'altro, è una replica alla ricerca cristiana, sia su Gesù che sul giudaismo, rimproverata di essere interessata a problemi

¹⁷ Y.H. YERUSHALMI, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, trad. it., Parma 1983, pp. 95, 97. Sulle reazioni al processo di emancipazione si vedano: A. FOA, *Gli Ebrei*, pp. 281-283; J. ALLERHAND, *L'ebraismo nella letteratura mitteleuropea del 19esimo secolo*, in Q. PRINCIPE (ed), *Ebrei*, pp. 56-60; J.L. TALMON, *Israele fra le nazioni*, trad. it., Milano 1973; A. KRIEGLER, *Gli Ebrei e il mondo moderno*, trad. it., Torino 1977; S.N. EISENSTADT, *Civiltà*, pp. 101-118; P. VIDAL-NAQUET, *Gli ebrei la memoria e il presente*, trad. it., Roma 1985.

¹⁸ G. LINDESKOG, *Die Jesusfrage*, pp. 63-77. Sulla *Wissenschaft des Judentums* si veda anche M.R. HAYOUN, *La Science du Judaïsme*, Paris 1995.

¹⁹ M. HESS, *Roma e Gerusalemme. L'ultima questione nazionale*, nella traduzione di D. Lattes in «La Rassegna Mensile di Israel», XVI (1950), p. 122.

²⁰ H. GRAETZ, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, 11 voll., Leipzig 1853-76. Qui ci si riferisce all'edizione francese *Sinai et Golgotha, ou Les Origines du Judaïsme et du Christianisme suivis d'un examen critique des évangiles anciens et modernes*, Paris 1867.

²¹ A. GEIGER, *Das Judentum und seine Geschichte*, Breslau 1864. Per la posizione di Geiger riguardo Gesù si rimanda a S. HESCHEL, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago-London 1998.

teologici, piuttosto che storici, e di continuare a ripetere i soliti stereotipi sul giudaismo.²²

Quest'atteggiamento, che nel corso degli anni diventerà sempre più consapevole e documentato, si trova ben espresso già nella prima monografia ebraica su Gesù pubblicata in Francia nel 1838 da Joseph Salvador.²³ Mosso dal proposito di ristabilire la verità storica contro l'idea dominante sulla vita e la dottrina di Gesù e sulle condizioni in cui questa si sarebbe separata dalla Legge ebraica, lo studioso espone la propria ricostruzione dell'attività di Gesù e del movimento da lui inaugurato, attraverso una lettura minuziosa e letterale dei testi evangelici.²⁴ Egli applica il principio metodologico che i testi vadano letti fin nei minimi dettagli e contesta perciò il procedimento di David Friedrich Strauss che, secondo Salvador, dopo avere distrutto l'autenticità delle fonti ed averne evidenziato gli elementi mitologici, non tenta di riconoscerne un fondo storico, ma si riduce a vedere nel «fils de Marie» l'idea simbolica dell'umanità.²⁵

Com'è noto, Strauss aveva voluto dimostrare che i vangeli non contengono storia, ma mito, ossia l'espressione simbolica e poetica delle credenze religiose dei discepoli, i quali, riletta la vita del loro maestro alla luce delle profezie neotestamentarie, l'avevano poi ricostruita attraverso un ricordo creatore.²⁶ In realtà, Strauss non aveva avuto l'intenzione di negare ogni storicità ai racconti evangelici, ma aveva voluto portare l'attenzione sul ruolo svolto dalla comunità primitiva nell'elaborazione della tradizione su Gesù.²⁷ Blinzler, a proposito del libro di Salvador, *Loi de Moïse*, osserva che lo storico francese trae dai testi evangelici le prove per dimostrare al mondo cristiano che Gesù fu condannato secondo la legge vigente e non per odio irrazionale.²⁸ La stessa motivazione ha guidato probabilmente anche la ricostruzione storica della vita di Gesù nella monografia: Salvador rifiuta lo studioso tedesco per il fatto che, mettendo in discussione la storicità dei vangeli, sottrae il fondamento per la dimostrazione dell'innocenza degli Ebrei nell'accusa di deicidio.

Salvador ha comunque il merito di avere scritto una storia della nascita del cristianesimo, inserendola nel contesto del giudaismo, allo scopo di comprendere meglio un fenomeno religioso considerato un tabù dai suoi correligionari.²⁹ Nella sua ricostruzione Gesù, portando alle estreme conse-

²² M. GRAETZ, *Les lectures*, pp. 495-496.

²³ J. SALVADOR, *Jésus-Christ et sa doctrine. Histoire de la naissance de l'Église, de son organisation et de ses progrès pendant le premier siècle*, 2 voll., Paris 1838. Le altre opere in cui si parla anche di Gesù sono: *Loi de Moïse, ou système religieux et politique des Hébreux*, Paris 1822 e *Histoire des Institutions de Moïse et du Peuple Hébreu*, Paris 1828.

²⁴ Salvador, non conoscendo l'ipotesi delle «due fonti» (formulata nel 1838), usa tutti e quattro i vangeli nei quali individua le tre fasi dell'origine del cristianesimo: la prima, corrispondente alla vita e alla dottrina di Gesù, sarebbe conservata meglio nel vangelo di Matteo; la seconda, cioè l'insegnamento di Paolo, si troverebbe in Marco e Luca; la terza corrisponderebbe a quella del teologo Giovanni.

²⁵ J. SALVADOR, *Jésus-Christ*, p. XVI.

²⁶ D.F. STRAUSS, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, I-II, Tübingen 1835-36.

²⁷ G. JOSSA, *La verità dei Vangeli. Gesù di Nazaret tra storia e fede*, Roma 1998, pp. 20-24.

²⁸ J. BLINZLER, *Il processo di Gesù*, Brescia 1966, p. 17.

²⁹ M. GRAETZ, *Les lectures*, p. 491.

guenze la dottrina secondo la quale il futuro escatologico di Israele va inteso in senso soprannaturale, orienta tutta la sua azione verso questa meta finale, prevedendo la necessità della propria morte:³⁰ le guarigioni, l'attività di proselitismo, l'invito all'abbandono dei beni materiali sono motivati dalla ferma convinzione che il nuovo mondo stia per arrivare. Fedele ai precetti di Mosè, afferma che fino all'avvento del Regno si debbano rispettare tutte le prescrizioni della Legge.³¹ Solo durante la seconda fase dell'origine del cristianesimo, con Paolo, la sua dottrina supera i confini ebraici.

Dello stesso avviso è H. Graetz, secondo il quale, come ricordato sopra, Gesù era un seguace degli esseni. Quest'interpretazione, formulata in un periodo in cui i manoscritti di Qumran erano ben lontani dall'essere scoperti, nasce dal tentativo di recuperare Gesù all'ebraismo, ma tradisce pure il riconoscimento che egli non può essere ricondotto all'«ebraismo istituzionale».³² Lo studioso, però, cerca anche di individuare i punti di contatto con il fariseismo, quando afferma che Gesù aderisce agli ideali di Hillel e non contesta mai l'osservanza della Legge e che, tutt'al più, può aver avuto un contrasto di vedute con la scuola di Shammai. In realtà, asserisce Graetz, è la dottrina paolina che gli attribuisce le parole dure contro la Legge.³³

Rispetto a Salvador, Graetz legge i vangeli con uno sguardo più critico e apprezza il lavoro di Strauss e della scuola di Tubinga, soprattutto circa lo scarso valore storico del vangelo di Giovanni e il ruolo del mito nelle narrazioni evangeliche, ma rifiuta le conclusioni cui gli studiosi cristiani pervengono. Egli è d'accordo sul fatto che i vangeli non sono fonti attendibili e che di Gesù non possiamo sapere quasi nulla, tranne – sostiene Graetz – che la sua dottrina è essena e che i pochi dati rimasti sul Gesù autentico non sono in contrasto con la fede del suo tempo.³⁴ Su questo punto Graetz non può non scontrarsi con la critica cristiana contemporanea. Nell'edizione francese, *Sinai et Golgotha*, Graetz aggiunge un'appendice, intitolata *Examen critique des évangiles anciens et modernes*, nella quale rileva che nel 1863 e 1864 due nuovi vangeli si sarebbero aggiunti ai quattro già esistenti: il vangelo secondo Ernest Renan (un secondo vangelo di Giovanni) e il vangelo

³⁰ Il futuro escatologico di Israele è inteso come il regno di un'altra vita, di cui Gesù si sarebbe proclamato re, e che avrebbe avuto inizio con la resurrezione dei morti.

³¹ La sua morale, condensata nel discorso della montagna, avrebbe dei riscontri quasi letterali con quella del *Siracide*, e numerose affermazioni sul rigore interiore e la dedizione religiosa troverebbero paralleli nella dottrina degli esseni, e persino in Filone alessandrino.

³² Lo studioso motiva l'appartenenza di Gesù all'essenismo per il fatto che i vangeli sarebbero pieni di principi esseni: la povertà volontaria e il disprezzo della ricchezza, la comunione dei beni, le guarigioni. L'affermazione dell'assoluta fedeltà di Gesù alla religione di Israele deve fare i conti con i motivi del contrasto con i suoi contemporanei e deve spiegare la nascita del cristianesimo. Perciò, collocare Gesù in un ramo settario dell'ebraismo serve da una parte a spiegare le controversie con i farisei, dall'altra a salvaguardare la sua ebraicità.

³³ La comunità primitiva, all'inizio, ha l'aspetto di una piccola setta essena, che probabilmente sarebbe scomparsa se non fosse intervenuto Paolo, a causa del quale essa si separa in due gruppi: il giudeo-cristianesimo e l'etno-cristianesimo.

³⁴ Per quanto riguarda i vangeli, Graetz adotta le seguenti datazioni: Matteo è del 135-136, seguito da Marco, Luca è del 150 e Giovanni del 170.

secondo David Friedrich Strauss (un secondo vangelo di Matteo). Entrambi avrebbero abbozzato la fisionomia di Gesù secondo il proprio ideale, rappresentandolo come storico. Il Gesù idealizzato dagli storici moderni sarebbe in realtà come quello degli antichi biografi: l'uomo-Dio, con la sola differenza, che gli antichi cercavano di far emergere il Dio, i moderni si sarebbero sforzati di mettere in evidenza l'uomo.³⁵ Renan e Strauss, dunque, avrebbero offerto una lettura «moderna» di Gesù e, soprattutto, avrebbero dimostrato di conoscere troppo poco l'ambiente da cui Gesù proveniva: ribadisce Graetz che non basta avere letto Flavio Giuseppe, che scrive per i Romani, i vangeli, redatti molto tempo dopo la morte di Gesù da uomini ostili agli Ebrei, o avere spigolato qualche frase mal compresa dalla letteratura rabbinica; bisogna, invece, essere profondamente versati nella letteratura talmudica e haggadica contemporanea di Gesù.³⁶

A queste osservazioni, va aggiunto il fatto che Graetz avverte nei testi degli studiosi cristiani la tendenza a tingere di colori scuri il quadro del giudaismo per far risaltare meglio la figura di Gesù:³⁷ essi, rileva lo studioso, tendono a sottrarre il loro eroe alla sua origine semitica per farne un Japhetita, un ariano, ed anche un greco, un francese, un tedesco.³⁸

In effetti, la percezione di Graetz non era del tutto fuori luogo.

Nel corso della storia della ricerca, dalla fase illuministica, passando per l'idealismo della scuola di Tubinga, fino alla scuola liberale, la soppressione degli attributi divini di Gesù doveva essere bilanciata dal rilevamento di quelle caratteristiche valide universalmente, capaci di fare di Gesù un punto di riferimento per la coscienza moderna.

Questa richiesta chiamava in causa il problema della sua ebraicità: un Gesù troppo ebreo non può più avere un valore universale e, di conseguenza, un Gesù universale e perenne smette di essere ebreo.³⁹ Inoltre, l'intento di dimostrare la superiorità di Gesù portava a sottolineare l'inferiorità del giudaismo: nasce così il concetto di *Spätjudentum* che designa un'età di decadenza, dominata dal legalismo, definizione che oggi è giudicata un luogo comune, ma che ha costituito, purtroppo a lungo, «la barriera del pregiudizio».⁴⁰ Renan, ad esempio, pur negando la divinità di Gesù sottolinea la rottura radicale da lui compiuta nei riguardi de «l'enveloppe juive», in virtù del suo spirito, della sua moralità, della sua assenza di legalismo e della sua universalità.⁴¹

Con la scuola liberale la polemica diventa più accesa. Per quanto Ben-Chorin riconosca che

³⁵ H. GRAETZ, *Sinai*, pp. 363-364.

³⁶ *Ibidem*, p. 368.

³⁷ *Ibidem*, p. 365. Lo studioso avverte che entrambi gli autori nutrono verso gli Ebrei un'antipatia che è stretta parente di un pregiudizio di razza.

³⁸ *Ibidem*, p. 365.

³⁹ V. FUSCO, *La quête*, pp. 27-28. Sulla ricerca protestante del Gesù storico, si veda P. GISEL - S. MOLLA, *Images de Jésus*, Genève 1998.

⁴⁰ G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Genova 1993, pp. 27-29.

⁴¹ M. GRAETZ, *Les lectures*, pp. 496-497.

«Liberal Protestant theology, in close collaboration with history and classical philology, began to free the ikon of the dogmatic Christ of all its mythological and legendary traits, and to expose the historical Jesus image»,⁴²

il Gesù sottratto al cristianesimo dogmatico anche questa volta non è restituito al giudaismo, ma è chiamato a incarnare un insieme di valori etico-religiosi universali.⁴³

Quando, tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento, in ambito cristiano si inizia a studiare il giudaismo del Secondo Tempio con maggiore sistematicità⁴⁴ e si inizia a confrontare l'insegnamento di Gesù con le fonti del giudaismo rabbinico,⁴⁵ i risultati raggiunti sembrano ancora essere al servizio del compito teologico di mettere in rilievo l'originalità del messaggio gesuano.⁴⁶

Scriva Boccaccini che la *Geschichte des jüdischen Volkes* di Emil Schürer⁴⁷ rappresenta la sintesi di questo tipo di atteggiamento: «mutuando schemi e idee dell'apologetica protestante Schürer dipinge il giudaismo «del tempo di Gesù» come una religione tarda e decadente, bisognosa per interna necessità della riforma cristiana». ⁴⁸ Lo stesso vale per J. Wellhausen, che dedica un capitolo al vangelo nella sua *Israelitische und jüdische Geschichte*, e per A. Harnack, il quale pure riconosce che la vicenda di Gesù è storicamente condizionata. Da questi lavori emerge un'immagine del giudaismo piuttosto decadente e malato di sottigliezze farisaiche, nel quale spicca, isolata e splendida, la figura di Gesù.⁴⁹ Secondo l'affermazione di Wellhausen, egli è sì ebreo, e non cristiano, eppure in lui gli elementi non ebraici, quelli umani, sono più tipici di quelli ebraici.⁵⁰

⁴² S. BEN-CHORIN, *The image*, pp. 401-402; dello stesso autore, *Fratello Gesù*, pp. 21-22. Cfr. anche S. SANDMEL, *A Jewish Understanding*, p. XVI.

⁴³ V. FUSCO, *La quête*, p. 30.

⁴⁴ Ad esempio gli studi di G. DALMAN, *Grammatik des jüdisch-palästinensischen Aramäisch*, Leipzig 1894, e *Die Worte Jesu*, Leipzig 1898. Su questo periodo si veda, A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913, pp. 260-322.

⁴⁵ H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, 4 voll., München 1922-1928. Sulla reazione di Claude G. Montefiore a Billerbeck si veda W.G. KÜMMEL, *Il Nuovo Testamento. Storia dell'indagine scientifica sul problema neotestamentario*, trad. it., Bologna 1976, pp. 505-509.

⁴⁶ Ad esempio, W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin 1903. Sul problema si vedano: W.G. KÜMMEL, *Il Nuovo Testamento*, pp. 499 ss. E.E. URBACH, *Les sages d'Israël. Conceptions et croyances des maîtres du Talmud*, trad. fr., Paris 1996, pp. 12-18.

⁴⁷ E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu*, 3 voll., Leipzig 1886-1890. Significativa a questo proposito è stata la necessità di aggiornare il testo, affidato alla direzione di G. Vermes, il quale, tra il 1976 e il 1987, ha provveduto a modificare soprattutto il capitolo sui farisei, che conteneva una visione completamente deformata di questo gruppo religioso. Cfr. anche le osservazioni di G. LINDESKOG, *Die Jesusfrage*, pp. 127-132.

⁴⁸ G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo*, p. 223.

⁴⁹ G. JOSSA, *La verità*, pp. 44-45.

⁵⁰ Circa la posizione di Wellhausen sul giudaismo cfr. M. WEINFELD, *Hillel and the misunderstanding of Judaism in modern scholarship*, in J.H. CHARLESWORTH - L.L. JOHNS (edd), *Hillel and Jesus. Comparison of two Major Religious Leaders*, Minneapolis 1997, pp. 56-70: l'autore rileva che nelle opere di Wellhausen è sempre presente la tendenza ad esaltare la chiesa e a denigrare il giudaismo. Questa posizione, condivisa da altri insigni studiosi come E. Schürer e W. Bousset, rispecchiava la prevalente atmosfera anti-ebraica diffusa tra i teologi tedeschi nel XIX secolo. Cfr. le osservazioni di E.P. SANDERS, *Gesù*, pp. 37-41.

È contro questa conclusione che reagiscono gli autori ebrei, molti dei quali, in virtù della loro formazione religiosa riformata, ammettono i difetti del legalismo farisaico, ma non possono accogliere l'impostazione apologetica e polemica degli studiosi liberali cristiani che, in questo modo, minacciano il tanto difficile processo di integrazione. I movimenti di riforma o di liberalismo ebraico, sorti nella prima metà del XIX secolo, nel tentativo di ridefinire la pratica religiosa ebraica in sintonia con i tempi nuovi, tendono ad allontanarsi dagli aspetti legali-rituali della Legge e a sviluppare quelli etici e profetici. Il messaggio universale, liberale ed etico costituisce, presso molti intellettuali ebrei dell'Europa occidentale, l'essenza della civiltà ebraica: è l'aspetto moderno dei principi morali universali pronunciati dai profeti. I riformati affermano che la legislazione rabbinica è storicamente determinata e che si deve distinguere ciò che in essa è valido in maniera assoluta da ciò che è contingente;⁵¹ loro obiettivo è dimostrare che l'ebraismo appartiene al gruppo delle grandi religioni monoteiste e che condivide molti presupposti con il cristianesimo, con il quale sperano di poter progredire verso una reciproca tolleranza.⁵²

La riflessione ebraica su Gesù risponde quindi anche al compito di salvaguardare il futuro stesso degli Ebrei nel mondo appena conquistato.

La conoscenza superficiale e, soprattutto, deformata, della religione giudaica, presentata come un'età di decadenza e gretta alla quale Gesù avrebbe portato la sua luce universale, è il cuore delle accuse che Leo Baeck, uno dei principali esponenti dell'ebraismo riformato tedesco, rabbino e storico delle religioni, muove ad A. Harnack.⁵³ Baeck risponde alla pubblicazione dell'*Essenza del Cristianesimo* (1900) con due scritti. Il primo, *Harnack's Vorlesungen über das Wesen des Christentums* (1901), è un commento alle lezioni del teologo liberale; il secondo, *Das Wesen des Judentums* (1905), è una presentazione, parallela a quella cristiana, dell'essenza della spiritualità ebraica.⁵⁴

Dell'*Essenza del Cristianesimo* Baeck denuncia la contraddizione tra proposito e contenuto, in quanto è un lavoro di chiara impostazione apologetica che si spaccia per opera storica, arrivando a conclusioni faziose e quindi false.

Secondo Baeck, Harnack trasferisce nel passato le proprie categorie di valore, in base alle quali separa ciò che nel vangelo è essenziale da ciò che è transitorio, finendo col presentare la propria religione, non quella di Gesù. Le sue opinioni vanno certo rispettate, ma non sono affermazioni storiche, come non lo sono le frequenti espressioni polemiche verso il giu-

⁵¹ S.N. EISENSTADT, *Civiltà*, p. 112; G. TAMANI, *Il giudaismo*, pp. 180-182.

⁵² G. LINDESKOG, *Die Jesusfrage*, pp. 63-77; S.N. EISENSTADT, *Civiltà*, pp. 111-112.

⁵³ Sulla polemica tra Baeck e Harnack: P.C. BORI, *L'estasi del profeta e altri saggi tra ebraismo e cristianesimo*, Bologna 1989, pp. 91-116 («Sviluppi e dibattiti intorno a *L'essenza del Cristianesimo* di A. von Harnack»); L. MARTYN, *Leo Baeck (1873-1956)*, in F.A. ROTHSCHILD (ed), *Jewish*, pp. 21-46.

⁵⁴ L. BAECK, *Harnack's Vorlesungen über das Wesen des Christentums*, in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», 45 (1901), pp. 97-120; dello stesso autore, *Das Wesen des Judentums*, Berlin 1905, trad. it. *L'essenza dell'ebraismo*, Genova 1988.

daismo.⁵⁵ Infatti, ciò che Harnack considera caratteristico del cristianesimo, cioè la riduzione di ogni eticità all'amore, corrisponde esattamente allo spirito del giudaismo.⁵⁶

La reazione di Baeck ha origine non solo da una critica metodologica o dalla sua personale sensibilità di giovane studioso ebreo ferito da dichiarazioni denigratorie verso la propria religione;⁵⁷ egli vede in Harnack un reale pericolo per gli ebrei tedeschi, molti dei quali, nel periodo di travaglio culturale seguito all'emancipazione e che continua ancora agli inizi del XX secolo, si convertono al cristianesimo protestante. Essi, infatti, si sentono più facilmente attratti dal Gesù etico e liberale, svincolato dal dogma cattolico. Perciò Baeck sente il bisogno di dimostrare che il Gesù etico è l'ebreo Gesù, una figura interamente ebraica, non quella illusoria e idealizzata del cristianesimo liberale.⁵⁸ Infatti, scrive Baeck, «die meisten Darsteller des Lebens Jesu unterlassen es, darauf hinzuweisen, dass Jesus in jedem seiner Züge durchaus ein echt jüdischer Charakter ist».⁵⁹

Come evidenzia L. Martyn, Baeck «is a Jew on an urgent mission, concerned to rescue Jesus for Judaism and to rescue Judaism for the future».⁶⁰

Quasi negli stessi anni, il rabbino riformato Claude G. Montefiore, in un ciclo di conferenze tenute nel 1910 alla Società delle Jowett Lectures a Londra e al collegio Manchester ad Oxford, esprime lo stesso concetto quando afferma che la dottrina di Gesù non oltrepassa la sfera ebraica, al punto che il lettore israelita la trova familiare.⁶¹ Pur ammettendo di essere agevolato nel suo approccio a Gesù e ai vangeli dal fatto di essere ebreo (cioè di appartenere al popolo da cui proviene lo stesso Gesù) e dal fatto di non essere cristiano (e, quindi, di non avere preoccupazioni apologetiche), riconosce i vantaggi e gli svantaggi che tale posizione gli riserva. Egli, ad esempio, critica la tendenza di alcuni scrittori ebrei che, evidenziato lo stretto rapporto tra dottrina evangelica e giudaica, giungono alla conclusione che nel messaggio cristiano «tutto ciò che non è nuovo è vero e tutto ciò che è vero non è nuovo».⁶² A suo giudizio, questi studiosi esaminano la dottrina di Gesù come una serie di testi staccati e si limitano a trovare nella Bibbia e nel

⁵⁵ Scrive Baeck che, se si continua a sostenere un'accezione negativa del fariseismo, non si giungerà mai ad una visione storica del cristianesimo, ma sempre apologetica.

⁵⁶ Cfr. L. BAECK, *Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte*, Berlin 1938.

⁵⁷ Secondo Louis Martyn l'articolo di Baeck tradisce una comprensibile rabbia nei confronti delle affermazioni di Harnack, anche perché la sua ignoranza (intenzionale) del giudaismo, unita alla sua posizione apologetica, avrebbe seriamente distorto l'immagine di Gesù. Harnack, ad esempio, contrappone Gesù ai rabbini del suo tempo, caratterizzandoli come uomini che si dedicano solo all'interpretazione casuistica della Legge; Baeck, invece, fa notare che i rabbini erano anche narratori di storie e poeti: «Jesus the haggadic teacher has fallen into the hand of a historian ignorant of haggadah. When this ignorance is removed, Jesus stands before us as a rabbi»; L. MARTYN, *Leo Baeck*, pp. 24-27, qui p. 25.

⁵⁸ Cfr. la postfazione di M. Cunz a L. BAECK, *L'essenza*, pp. 264-265.

⁵⁹ L. BAECK, *Harnack's Vorlesungen*, p. 118.

⁶⁰ L. MARTYN, *Leo Baeck*, p. 25.

⁶¹ C.G. MONTEFIORE, *Gesù di Nazareth nel pensiero ebraico contemporaneo*, Genova 1913; dello stesso autore si vedano, *The Synoptic Gospels*, 2 voll., London 1927² e *Rabbinic Literature and Gospel Teachings*, London 1930.

⁶² C.G. MONTEFIORE, *Gesù*, p. 7. Si tratta ancora una volta della polemica tra ebrei e cristiani sull'originalità di Gesù.

Talmud paralleli alle espressioni del Nuovo Testamento con l'inconveniente di cadere in quella tendenza insidiosa enunciata sopra: dimostrare la falsità o la scarsa originalità dell'insegnamento di Gesù, perseguendo, in fondo, lo scopo ideologico opposto a quello compiuto dagli studiosi cristiani. Consapevole di questi delicati problemi, Montefiore cerca di percorrere una via il più possibile obiettiva, attraverso un prudente approccio metodologico sia alle fonti rabbiniche che evangeliche; infatti, le prime contengono poche notizie riferibili con certezza al I secolo,⁶³ le seconde pongono problemi circa la loro attendibilità a causa del complesso processo di formazione.⁶⁴ Secondo Montefiore, Gesù era un profeta che, convinto dell'approssimarsi del Regno di Dio, incitava i suoi correligionari al pentimento e ad essere degni dell'evento. Usando un termine moderno, lo si potrebbe definire un «riformatore», perché, spiega Montefiore, tutti i profeti del passato erano stati anche riformatori del loro popolo. Lo studioso, fedele ai principi dell'ebraismo riformato, può dire, senza pericolo di ledere la propria religione, che Gesù è fratello dei profeti e che, come loro, ha criticato chi osservava la Legge, senza comprenderne a fondo lo spirito: in questo modo Gesù viene fatto rientrare nell'ebraismo e gli Ebrei possono tuttora dividerne i principi etici.

Sotto certi aspetti, la teologia liberale e l'ebraismo riformato condividono alcuni punti, come il messaggio etico di portata universale proclamato da Gesù e la sua adesione ai valori spirituali più che a quelli legalistici: infatti, se si elimina l'aspetto escatologico, Gesù «rimane» uno dei più grandi «maestri di spiritualità» che Israele abbia mai avuto. Per Montefiore, egli è una nobile personalità, pieno di amore per Dio, un maestro, dal carattere «naturalmente sereno e radioso»;⁶⁵ per i teologi liberali, è un saggio ed un maestro che insegna la vera conoscenza di Dio.

Ma, una prima differenza risiede nel fatto che i cristiani liberali considerano tipici di Gesù quegli elementi che gli ebrei riformati rivendicano come parte dell'essenza del giudaismo;⁶⁶ in secondo luogo, le categorie salvifiche di messia e di Regno di Dio, sono intese, dai cristiani, come semplici concessioni di tipo pedagogico fatte da Gesù per uniformarsi (abbassarsi) alla mentalità del suo uditorio, mentre sono interpretate come vere categorie giudaiche dagli studiosi ebrei.

Questi ultimi, anzi, notano che era proprio la vicinanza di Gesù ai circoli apocalittici (e una probabile maturazione della sua coscienza messianica), il motivo più adatto a spiegare quelle particolari richieste etiche⁶⁷ che

⁶³ Ad esempio, scrive Montefiore, non possiamo sapere cosa pensasse del sabato un galileo del 29 e.v., così come sono scarse le conoscenze sulla religiosità popolare; *ibidem*, p. 9.

⁶⁴ Per quanto riguarda i testi evangelici, accetta la teoria delle «due fonti», considerando Mc (o, meglio, un Pr.Mc.) e la fonte Q alla base dei sinottici.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 109.

⁶⁶ Harnack e Baeck, ad esempio, condividevano il fatto che in una religione vada distinto ciò che essenziale da ciò che non lo è, il nocciolo dalla buccia; ciò su cui non andavano d'accordo era quale fosse il contenuto dell'uno e quale il contenuto dell'altro; L. MARTYN, *Leo Baeck*, p. 26.

⁶⁷ Montefiore definisce «eroica» la dottrina di Gesù, come Weiss la giudica «sovrumana», impossibile in condizioni normali.

lo condussero allo scontro con le autorità e al rifiuto dei capi spirituali del tempo; rifiuto alla fine risultato lungimirante, dal momento che le aspettative di Gesù, senza nulla togliere alla validità dei suoi insegnamenti, sono fallite.

Una simile, «traumatica», conclusione era stata raggiunta anche da un gruppo di autori cristiani che con la loro ricerca segnarono l'insuccesso del proposito liberale di ricostruire quel Gesù storico da porre a vero fondamento della fede: mi riferisco a Johannes Weiss, Albert Schweitzer e Albert Loisy.⁶⁸ La loro interpretazione favorì un nuovo avvicinamento di Gesù al giudaismo e, inoltre, la «scoperta» della radicalità delle sue richieste etiche sembrò dare ragione alle conclusioni degli storici ebrei: quello di Gesù, avverte Joseph Klausner, è un giudaismo eccessivo e pericoloso per la stabilità religiosa e nazionale di Israele.⁶⁹ Lo storico ebreo scrive nel 1922 un'importantissima biografia di Gesù, allo scopo di «présenter aux Juifs, lisant l'hébreu un livre écrit en hébreu, qui leur contât l'histoire du fondateur du Christianisme selon les procédés de la critique moderne».⁷⁰ Consapevole della novità e dell'importanza del suo lavoro, scrive

«c'est assez de dire qu'il n'y a pas eu encore en hébreu de livre sur Jésus le Juif qui n'ait eu, soit un but de propagande chrétienne: convertir les juifs au Christianisme, soit un but religieux juif: éloigner les Juifs du Christianisme».⁷¹

Nel denso capitolo dedicato alla storia degli studi della vita di Gesù, da Reimarus ai suoi giorni, Klausner critica in particolare le posizioni dei teologi liberali⁷² e della *formgeschichtliche Schule*.

Lo studioso contesta il fatto che nelle «biographies libérales» Gesù abbia perso il suo carattere storico, perché gli vengono attribuite concezioni morali nuove, adeguate più allo spirito del tempo in cui quegli autori scrivevano che alla cultura dell'età del Secondo Tempio.⁷³ E, ancora una volta, è la presentazione decadente del giudaismo ciò che ferisce maggiormente Klausner: egli cita J. Wellhausen che, a suo giudizio, espone in maniera equivoca ed imprecisa il rapporto tra Gesù ed il suo tempo, e A. Harnack con il quale il Gesù storico è sparito del tutto, a vantaggio di un Gesù «moderne et philosophique, c'est le Jésus de l'Allemagne libérale et antijuive du début de XXe siècle».⁷⁴

⁶⁸ V. FUSCO, *La quête*, pp. 33-34; G. JOSSA, *La verità*, pp. 30-31.

⁶⁹ J. KLAUSNER, *Jésus*. La traduzione francese si basa sulla quarta edizione ebraica del 1933 che, come ha dichiarato lo stesso autore, contiene numerose modifiche rispetto alla prima: J. KLAUSNER, *From Jesus to Paul*, London 1942, p. 260, nota 7.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 9-10.

⁷¹ *Ibidem*, p. 10.

⁷² *Ibidem*, pp. 90-170. Per quanto riguarda i teologi liberali, sono parzialmente esclusi dalla contestazione Theodor Keim, che in *Die Geschichte Jesu von Nazareth* (Zürich 1867-1973) ha dipinto Gesù nei suoi tratti ebraici, e Heinrich Julius Holtzmann il quale, nella sua opera *Die synoptischen Evangelien* (Leipzig 1863), ha descritto in maniera minuziosa l'evoluzione interiore di Gesù circa la propria missione.

⁷³ *Ibidem*, p. 115: il Gesù della storia, il Gesù messia, il Gesù escatologico doveva apparire troppo strano alla coscienza moderna. Cfr. le osservazioni di Fusco riportate sopra.

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 123-126, qui p. 126.

Quanto poi ai contributi scientifici della *formgeschichtliche Schule*, li giudica notevoli e stimolanti, anche se non condivide le conclusioni scettiche di Bultmann. Pur convenendo con lui che i vangeli non hanno intenti storici, rimane convinto della loro utilizzabilità, perché gli anni intercorsi tra la morte di Gesù e la loro redazione non possono avere deformato completamente la realtà storica.⁷⁵ Ma, in fondo, sottolinea Klausner, anche la *formgeschichtliche Schule*, come i teologi liberali, è guidata da un interesse teologico-apologetico e non storico. Perciò si dichiara convinto che un ebreo, un musulmano o un buddista siano maggiormente capaci di trattare della vita di Gesù, purché seguano un metodo storico-critico.⁷⁶ Fatte queste premesse, egli si accinge ad esporre la propria interpretazione di Gesù di Nazareth, con la coscienza di rendere un doveroso contributo allo studio della storia del proprio popolo:

«Si nous pouvons donner aux lecteurs juifs une notion exacte du Jésus *historique*, une notion qui ne soit ni celle de la théologie chrétienne, ni celle de la théologie juive, et qui soit aussi scientifique et aussi objective que possible; si nous pouvons leur donner une idée de ce qu'est cette doctrine à la fois si proche et si éloignée du Judaïsme ... alors nous aurons rempli une page blanche de l'histoire d'Israël qui avait jusqu'alors été écrite presque uniquement par des chrétiens».⁷⁷

La dottrina di Gesù, scrive Klausner, è vicina ma è anche tanto lontana dal giudaismo: è con questa affermazione che possiamo considerare nata la *Leben-Jesu-Forschung* ebraica. L'impostazione di Klausner si presenta più critica rispetto a quella degli studiosi ebrei sia precedenti (Salvador, Graetz,) che contemporanei (Montefiore, Baeck) e rappresenta un passo in avanti nella ricerca ebraica su Gesù; essa è apprezzata, ancora oggi, da uno studioso come E.P. Sanders, che considera quella di Klausner una «buona ipotesi» per valutare Gesù e la sua relazione col giudaismo.⁷⁸ Infatti, il suo contributo alla *Heimholung Jesu* non è emotivo, ma più equilibrato e, in alcuni punti, persino conservatore. Egli accoglie Gesù di Nazareth, ma con un certo distacco e puntualizzazioni: non c'è dubbio che Gesù sia ebreo, ma in lui deve pur esserci qualcosa di non ebraico, tale da spiegare la nascita del cristianesimo.⁷⁹ Egli non trova soddisfacente la soluzione proposta da alcuni studiosi, soprattutto ebrei, secondo cui il cristianesimo, a partire da Paolo, avrebbe inglobato elementi pagani, soffocando quelli ebraici, i soli conosciuti da Gesù.⁸⁰ Infatti, se in lui non vi fosse stato qualche aspetto divergente dalla concezione giudaica del mondo, non sarebbe spiegabile la nascita di una nuova dottrina: *ex nihilo nihil fit*.

⁷⁵ Klausner ritiene che la verità storica si trovi conservata in Marco e nella fonte dei *logia* e che sia possibile ricostruire un quadro cronologico della vita di Gesù: dal battesimo al magistero in Galilea e la sua morte a Gerusalemme; *ibidem*, pp. 140-141.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 142.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 10.

⁷⁸ E.P. SANDERS, *Gesù*, pp. 30-32.

⁷⁹ Gli effetti della predicazione di Gesù, la sua influenza su Paolo e il contributo di quest'ultimo alla formazione del cristianesimo vengono analizzati in J. KLAUSNER, *From Jesus*.

⁸⁰ J. KLAUSNER, *Jésus*, p. 10.

Mantenendo lo schema narrativo del vangelo di Marco, Klausner ripercorre la vita di Gesù, dal battesimo presso il Giordano alla predicazione in Galilea, fino alla sua morte a Gerusalemme; egli conserva di Marco anche la distinzione tra il periodo di popolarità (la «primavera galilaica») e la fase dello scontro in Giudea, individuando nell'episodio della confessione di Pietro (Mc 8, 27-30) il momento che segna il passaggio alla decisione di annunziarsi pubblicamente messia.⁸¹

Dunque Gesù era non solo uno straordinario narratore di parabole ed un famoso operatore di miracoli, ma era anche un uomo certo di avere ricevuto un'investitura messianica al momento del battesimo, grazie alla quale poteva vantare un rapporto privilegiato con Dio e poteva predicare una concezione religiosa proiettata nell'era messianica e svincolata dall' *hic et nunc*.⁸²

La seconda guerra mondiale segna una brusca interruzione degli studi, avvertita con maggiore drammaticità dagli storici ebrei, coinvolti in misura maggiore dagli eventi di quegli anni. Il ritorno alle ricerche neotestamentarie si colora di sfumature esistenziali. I motivi più indagati sono l'antisemitismo cristiano, il rapporto tra il giudaismo e Gesù e, soprattutto, la sua origine giudaica, con lo scopo principale di far riconoscere al mondo cristiano l'assurdità e l'illegittimità delle persecuzioni.⁸³

Il dialogo ebraico-cristiano, a sua volta, ha prodotto un vero proliferare di scritti su Gesù, spesso sotto forma di biografie. Uno dei libri più rappresentativi è *Fratello Gesù* di Shalom Ben-Chorin.⁸⁴ Egli condivide con Pinchas Lapide, ebreo ortodosso e autore di numerosi saggi ed interventi a favore del dialogo con i cristiani, il desiderio di andare oltre le testimonianze di fede dei vangeli e di recuperare il Gesù storico, contro le affermazioni scettiche della scuola di Bultmann, che avrebbe segnato un nuovo ritorno dal Gesù storico al Cristo kerygmatico.⁸⁵

Secondo i due autori, la moderna teologia cristiana sembra voler ignorare questa figura umana. Ben-Chorin, invece, è convinto che, sotto la veste greca dei vangeli, si nasconda una tradizione originaria ebraica e che solo con

⁸¹ Un'analoga ricostruzione era stata anche dei teologi liberali, ad esempio H.J. HOLTZMANN, *Die synoptischen*. Sul problema dell'identità messianica di Gesù si veda più avanti.

⁸² Klausner in questo modo riesce a spiegare la questione del rapporto tra Gesù e la Legge: Gesù non avrebbe avuto alcuna intenzione di abolire le leggi, né rituali né etiche, ma non dava loro la dovuta importanza, perché non più significative in vista dell'era messianica. Sarebbe stato questo ambiguo comportamento a condurre Paolo al passo successivo, cioè all'abrogazione della Legge; J. KLAUSNER, *Jésus*, pp. 531-541; *From Jesus*, pp. 496-507.

⁸³ Questo fu il compito cui si dedicò per tutta la vita JULES ISAAC, autore del celebre *Jésus et Israël*, Paris 1948, trad. it. *Gesù e Israele*, Firenze 1976.

⁸⁴ S. BEN-CHORIN, *Bruder Jesu. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München 1967, trad. it. *Fratello Gesù*. Il libro rientra in una trilogia comprendente *Paulus, Der Völkerapostel in jüdischer Sicht*, München 1970 e *Mutter Mirjam-Maria in jüdischer Sicht*, München 1971.

⁸⁵ Sia Lapide che Ben Chorin giudicano la «ricomparsa» del Cristo della fede come un regresso degli studi. Lapide, alla fine degli anni Settanta, affermava che la ricerca cristiana avrebbe subito una battuta d'arresto proprio quando stava per scoprire il vero volto di Gesù e provocatoriamente si chiede se ciò sia casuale o voluto; P. LAPIDE, *Der Rabbi von Nazareth*, Trier 1974, p. 131. La reazione a Bultmann sembra essere un elemento comune a molti autori ebrei contemporanei (analoghe critiche verranno mosse anche da David Flusser e Geza Vermes) e, probabilmente, si inserisce nel dibattito sorto in quegli anni (ma presente ancora oggi) sui risultati delle ricerche bultmanniane.

Paolo l'ebraismo ellenistico sia intervenuto a costituire il *kerygma*; egli vuole mantenere il proprio sguardo su *Jeshua ben Joseph* da Nazareth, una terza autorità farisaica da porre, in un sottogruppo di opposizione, accanto ad Hillel e Shammai.

Lapide, da parte sua, dichiara di non voler rinunciare ad un «luminare dell'ebraismo, come il Rabbi di Nazareth», per il solo fatto di non condividere le immagini trasmesse dalla Chiesa. Egli afferma di avere cinque legami con Gesù che glielo avvicinano «forse più che a qualche odierno teologo cristiano europeo»: il contesto vitale, la lingua, la comprensione della Bibbia, la fantasia orientale, la preoccupazione per Israele.⁸⁶

Come è noto, la replica a Bultmann iniziò già dall'interno della sua scuola a partire da Käsemann,⁸⁷ ma, quando con la *new quest* si cercò di recuperare quel minimo di tradizione autentica su Gesù, si arrivò al risultato di sottrarre di nuovo Gesù al giudaismo.⁸⁸ Non solo, infatti, si affermava l'identità del Cristo del *kerygma* con il Gesù terreno (riproponendo agli studiosi ebrei una figura troppo vicina al dogma cristiano),⁸⁹ ma, privilegiando il principio esegetico detto della «discontinuità», si tendeva ad attribuire validità storica solo a ciò che era contrastante con il giudaismo.⁹⁰

I limiti di questo metodo sono stati spesso rilevati, basti pensare al fatto che impedisce di considerare gesuano tutto ciò che è comune a Gesù e al giudaismo,⁹¹ limite cui si è cercato di porre rimedio attraverso l'applicazione del principio della «continuità», di cui è tenace sostenitore David Flusser, autore di numerosi articoli e libri sul Nuovo Testamento e sulla letteratura qumranica.⁹² Nel suo *Jesus*,⁹³ lo studioso sottolinea la possibilità di risalire al Gesù storico attraverso l'esame dei sinottici, il principio della continuità tra Gesù ed il giudaismo (e non della discontinuità) e attraverso l'esame parallelo delle fonti evangeliche e della letteratura giudaica del tempo, grazie al quale si evince che Gesù appartiene allo stesso *milieu* condiviso da esseni, farisei e apocalittici, ossia è il prodotto di un mutamento di sensibilità che ha caratterizzato la Palestina tra il II sec. a.C. e il I d.C. Nella prefazione dell'edizione italiana del 1997, Martin Cunz scrive che questo libro, «pietra miliare nella moderna ricerca ebraica sul Nuovo Testamento e nella descri-

⁸⁶ H. KÜNG - P. LAPIDE, *Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog*, München 1976; trad. it. *Gesù segno di contraddizione. Un dialogo ebraico-cristiano*, Brescia 1980, p. 10.

⁸⁷ E. KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesus*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 51 (1954), pp. 125-153.

⁸⁸ G. THEISSEN - A. MERZ, *Il Gesù storico. Un Manuale*, trad. it., Brescia 1999, pp. 21-22; V. FUSCO, *La quête*, pp. 38-42; G. JOSSA, *La verità*, pp. 58-65.

⁸⁹ Ed è per questo motivo che Ben Chorin preferisce la ricerca della teologia liberale.

⁹⁰ Ma anche con il cristianesimo.

⁹¹ Su questo argomento si veda V. FUSCO, *Tre approcci storici a Gesù*, in «Rassegna di teologia», 23 (1982), pp. 311-328; V. FUSCO, *La quête*, pp. 49-56; G. THEISSEN - A. MERZ, *Il Gesù*, § 4 e bibliografia ivi riportata. Per una critica sul criterio della «discontinuità» cfr. anche E.P. SANDERS, *Gesù*, pp. 27-30.

⁹² Per una bibliografia aggiornata fino al 1990, si veda M. LOWE, *Bibliography of the Writings of David Flusser*, in «Immanuel», 24-25 (1990), pp. 292-305.

⁹³ D. FLUSSER, *Jesus mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbeck bei Hamburg 1968, trad. it. *Jesus*, Brescia 1997; trad. ingl. *Jesus*, Jerusalem 1998, riveduta e ampliata. Salvo diversamente indicato, le citazioni saranno tratte dall'edizione inglese.

zione ebraica di Gesù di Nazareth», si propone di confutare la «classica tesi sostenuta dalla ricerca protestante, per cui sulla base del Nuovo Testamento non si può scrivere una vita di Gesù». ⁹⁴ Flusser, invece, attraverso l'applicazione del metodo storico-filologico, giunge alla conclusione opposta: i sinottici, pur essendo testimonianze di fede, restituiscono il Gesù storico, ⁹⁵ perché conservano le prime notizie su Gesù, raccolte e scritte dai suoi seguaci, o dai loro discepoli, i quali erano interessati al Gesù maestro o profeta o operatore di miracoli, piuttosto che al Messia o al Salvatore, come avverrà più tardi; ⁹⁶ essi, perciò, permettono di ricostruire la (una) storia della vita di Gesù, a patto che siano letti attraverso un corretto metodo critico-letterario. ⁹⁷ Appoggiandosi agli studi filologici di Robert L. Lindsey, ⁹⁸ Flusser ritiene che la teoria delle due fonti non risolva in maniera esauriente la questione sinottica. ⁹⁹

Mettendo in discussione la priorità di Marco, ¹⁰⁰ in un primo momento in maniera più cauta e poi in modo sempre più deciso e documentato, ¹⁰¹ Flusser propone la propria soluzione: alla base dei primi tre vangeli ci sarebbe un antico racconto in ebraico, scritto prima dell'attività di Paolo, contenente la storia delle azioni di Gesù e la raccolta delle sue parole; ¹⁰² Luca (probabilmente prima del 70) e Marco (dopo il 70) avrebbero utilizzato questo «proto-vangelo», ¹⁰³ il primo in maniera più fedele, il secondo con pro-

⁹⁴ M. CUNZ, *Prefazione. David Flusser e lo Jesus*, in D. FLUSSER, *Jesus*, p. 22.

⁹⁵ E non il Cristo Kerygmatico. Si veda il capitolo 1, «Sources», dell'ed. ingl. (pp. 17-23), in cui l'autore prende più decisamente posizione sulla questione sinottica rispetto alle edizioni precedenti.

⁹⁶ D. FLUSSER, *Die literarischen Beziehungen zwischen den synoptischen Evangelien*, in D. FLUSSER, *Entdeckungen im Neuen Testament, I, Jesusworte und ihre Überlieferung*, Neukirchen - Vluyn 1987, p. 43.

⁹⁷ «The main purpose of this book is to show that it is possible to write the story of Jesus' life»; D. FLUSSER, *Jesus*, p. 18.

⁹⁸ R.L. LINDSEY, *A Modified Two-Documents Theory of the Synoptic Dependence and Interdependence*, in «Novum Testamentum», 6 (1963), pp. 239-263; dello stesso autore si vedano *A Hebrew Translation of the Gospel of Mark*, Jerusalem 1973 e *A Comparative Greek Concordance of the Synoptic Gospels*, Jerusalem 1985, pp. III-XIV. Nel corso del lavoro di traduzione in ebraico del vangelo di Marco, Lindsey aveva osservato la difficoltà di tradurre il testo in una lingua semitica e che invece i testi paralleli di Luca, dal punto di vista linguistico, erano più vicini alla struttura sintattica ebraica. Ne concluse che Marco e Luca avevano usato una fonte comune (rielaborata maggiormente da Marco e rispettata invece da Luca, più fedele all'originale); che Marco avrebbe conosciuto Luca; che Matteo sarebbe il risultato della rielaborazione di due fonti, la prima usata anche da Marco e Luca e la seconda corrispondente all'attuale Marco.

⁹⁹ D. FLUSSER, *Die synoptische Frage und die Gleichnisse Jesu*, in D. FLUSSER, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, 1. Teil: *Das Wesen der Gleichnisse*, Bern 1981, pp. 193-233; D. FLUSSER, *Die literarischen Beziehungen*, pp. 40-67.

¹⁰⁰ La tesi della priorità di Marco è, insieme all'esistenza di *Q*, uno dei capisaldi della «teoria delle due fonti». Gli argomenti in favore della priorità di Marco sono sintetizzati, per esempio, in H. CONZELMANN - A. LINDEMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Genève 1999; W. SCHMITHALS, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin - New York 1985. Contro la tesi della priorità di Marco si vedano: W.F. FARMER, *The Synoptic Problem*, Macon 1964; M. LOWE, *The Demise of Arguments from Order for Markan Priority*, in «Novum Testamentum», 24 (1982), pp. 27-32.

¹⁰¹ Vedi la discussione sul racconto dell'ultima cena, D. FLUSSER, *Die letzten Tage Jesu*, Stuttgart 1982, pp. 59-69; 76-77.

¹⁰² Flusser segue ancora Lindsey; cfr. D. FLUSSER, *Die literarischen Beziehungen*, pp. 41-42.

¹⁰³ L'ipotesi del protovangelo risale a G.E. Lessing, che Flusser riconosce come suo maestro per l'analisi letteraria: i primi cristiani, chiamati nazareni, avrebbero prodotto un vangelo in aramaico, basato

fonde rielaborazioni sia linguistiche che contenutistiche.¹⁰⁴ Matteo, che pure conosceva l'antico racconto, ha però subito l'influenza di Marco. In un articolo pubblicato nel 1983 con Malcom Lowe, Flusser si mostra favorevole alla proposta del suo co-autore, secondo il quale l'antico racconto è un proto-Matteo, scritto in ebraico¹⁰⁵ e sottoposto ad almeno due revisioni confluite nel Matteo attuale (la *M-revision*¹⁰⁶ e la *AJ-revision*¹⁰⁷); egli ritiene, inoltre, che dal punto di vista dell'attendibilità sia preferibile Luca per i detti e Matteo per il contesto.¹⁰⁸

Perché Flusser accetta questa teoria? Il principio che guida la sua ricerca è, come ho anticipato, un'applicazione puntuale e coerente del criterio di continuità: tutto ciò che si richiama al giudaismo dell'epoca di Gesù è originale.¹⁰⁹ E questo vale sia per la critica testuale (scelta tra le varianti dei manoscritti), sia per la critica letteraria (Marco è più «greco», quindi più tardo), sia per la ricostruzione del messaggio e della personalità di Gesù.

L'immagine che ne risulta è quella di un taumaturgo e maestro, di un uomo carismatico, fornito di una personale visione del tempo (*messianic time-table*) ed una consapevolezza di sé che supera il mandato profetico e si avvicina alla coscienza di svolgere un ruolo chiave nel piano di salvezza divino.¹¹⁰

su una tradizione orale degli Apostoli, subito dopo la morte di Gesù. G.E. LESSING, *Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Geschichtsschreiber betrachtet*, in G.E. LESSING, *Theologischer Nachlass*, Berlin 1784, pp. 45-72. Cfr. D. FLUSSER, *Die rabbinischen Gleichnisse*, p. 15. Per la critica si veda H. CONZELMANN - A. LINDEMANN, *Guide*, p. 100: l'ipotesi di un protovangelo spiega i parallelismi esistenti tra le pericopi e nell'impianto generale dei vangeli, ma il fatto che Marco sia il più breve, cioè conservi una minore quantità di materiale, fa ipotizzare come soluzione più semplice che sia proprio lui il testo dal quale Luca e Matteo hanno attinto e non che Marco abbia operato dei tagli al protovangelo: cfr. gli esempi alle pp. 100-106. Per la critica a Lessing, si veda anche W. SCHMITHALS, *Einleitung*, p. 54.

¹⁰⁴ D. FLUSSER, *Die literarischen Beziehungen*, p. 41: «Schon eine nur oberflächliche Untersuchung zeigt, dass Markus in seiner Sprache viel griechischer und volkstümlicher ist». Lo studioso ritiene Marco poco affidabile, perché mosso da una progressiva drammatizzazione della vita di Gesù; *Jesus*, p. 21 e nota 4.

¹⁰⁵ M. LOWE - D. FLUSSER, *Evidence corroborating a modified proto-Matthean synoptic Theory*, in «New Testament Studies», 29 (1983), pp. 25-47.

¹⁰⁶ La *M-revision* consiste nella revisione del proto-vangelo sotto l'influenza dell'autorità petrina di Marco, cfr. M. BOISMARD, *The Two Sources Theory at an Impasse*, in «New Testament Studies», 26 (1979-80), pp. 1-17.

¹⁰⁷ La *AJ-revision* sarebbe una revisione anti giudaica, cfr. E.L. ABEL, *Who wrote Matthew?*, in «New Testament Studies», 17 (1970-1971), pp. 132-152. Il Matteo attuale è opera dell'ultimo redattore del vangelo, un cristiano proveniente dal paganesimo (e non un giudeo-cristiano), che avrebbe operato dei veri e propri montaggi anti giudaici: D. FLUSSER, *Two Anti-Jewish Montages in Matthew*, in D. FLUSSER, *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, pp. 552-560; D. FLUSSER, *Matthew's «Verus Israel»*, in D. FLUSSER, *Judaism*, pp. 561-574. Cfr. W. SCHMITHALS, *Einleitung*, p. 376.

¹⁰⁸ Luca tenderebbe a spostare le pericopi rispetto alla loro sequenza originaria, perciò se si vuole ricostruire il contesto bisogna ricorrere a Matteo. Al contrario, G. THEISSEN - A. MERZ, *Il Gesù*, pp. 46-47; H. CONZELMANN - A. LINDEMANN, *Guide*, pp. 367-368: è Luca a conservare meglio l'ordine del materiale antico (in questo caso, di *Q*).

¹⁰⁹ Sievers osserva che nella mancanza di unanimità circa i criteri metodologici per cercare di risalire al Gesù storico è sempre costante la presenza del criterio della dissomiglianza. Flusser va nella direzione opposta e «considera autentici di Gesù quei testi che più riflettono un pensiero consono a quello dei rabbini e dei farisei del tempo»: J. SIEVERS, *Gesù*, p. 50. Gli esegeti oggi riconoscono che anche il principio di coerenza ha i suoi difetti e formulano nuovi criteri, come il principio di «spiegazione sufficiente» (Fusco) e il criterio della «plausibilità storica» (Theissen).

¹¹⁰ Per un'esposizione più completa del pensiero di Flusser si veda più avanti.

Nel 1973, Geza Vermes, alla ricerca del Gesù «uomo concreto» e del significato storico delle parole riportate dagli evangelisti, pubblica il celeberrimo *Jesus the Jew*.¹¹¹ Come già Ben-Chorin e Lapide, Vermes ritiene che la scuola di Bultmann¹¹² abbia bloccato la ricerca sul Gesù storico e che la preoccupazione principale dei neotestamentaristi cristiani sia di natura teologica.¹¹³ Lo studioso ribadisce, anche recentemente, che trattandosi soprattutto di ecclesiastici, essi avrebbero commesso l'errore di operare una distinzione qualitativa tra Nuovo Testamento e scritture ebraiche extrabibliche, a tutto vantaggio del primo.¹¹⁴ Con il proprio contributo, invece, Vermes si propone di restituire il giusto valore storico a tutte le fonti, evitando di considerare il Nuovo Testamento come un testo letterario separato dal mondo ebraico, ma anzi analizzandolo «attraverso il prisma della contemporanea civiltà semita, contesto storico della chiesa protocristiana».¹¹⁵ Solo in questo modo egli ritiene di potere raggiungere l'*ipsissimus sensus* del messaggio di Gesù.¹¹⁶

¹¹¹ G. VERMES, *Jesus the Jew*, London 1973; trad. it. *Gesù l'ebreo*, Roma 1983; nuova ed. ted. *Jesus der Jude: ein Historiker liest die Evangelien*, Neukirchen-Vluyn 1993. L'idea del libro nasce nella metà degli anni Sessanta, durante il lavoro di revisione/riedizione dello Schürer, nell'intenzione di riesaminare i vangeli come parte della storia e della cultura giudaica palestinese del I secolo d.C.; dello stesso autore, *Providential Accidents*, London 1998, pp. 210-211. Il testo era destinato poi a diventare la prima parte di una trilogia dedicata al Gesù storico, comprendente: *Jesus and the World of Judaism*, London 1983 e *The Religion of Jesus the Jew*, London 1993. Un quarto volume sviluppa ed amplia i temi trattati nei tre precedenti, inglobando anche un'analisi del vangelo di Giovanni e delle lettere di Paolo: *The Changing Faces of Jesus*, London 2000, trad. it. *I volti di Gesù*, Milano 2000.

¹¹² Al cui «agnosticismo storico» Vermes contrappone un «moderato ottimismo»; G. VERMES, *Gesù l'ebreo*, pp. 48-49, nota 1.

¹¹³ G. VERMES, *The Religion*, pp.1-2; dello stesso autore si vedano *Jesus der Jude*, pp. 211-217 e *Jesus and the World*, pp. 18-19. Nel suo ultimo libro, *I volti di Gesù*, Vermes afferma che la famosa affermazione di Bultmann (della vita e della personalità di Gesù non è possibile sapere praticamente nulla) tradisce la sua riluttanza ad accettare il Gesù storico (p. 181). Paolo Sacchi osserva che sia gli studiosi cristiani bultmanniani sia gli studiosi ebrei distinguono tra il Gesù vivo (il Gesù predicante) e il Gesù postpasquale (il Gesù predicato); mentre i cristiani si soffermano sul secondo, gli studiosi ebrei ricercano solo il primo. Pur giudicando anche la posizione ebraica ideologicamente comoda, Sacchi pensa che in fondo sia più utile di quella cristiana perché, contrariamente a quest'ultima, la ricerca ebraica parte da Gesù e non dalla fede in Gesù; P. SACCHI, *Gesù l'ebreo*, in «Henoch», 6 (1984), pp. 347-368.

¹¹⁴ Il motivo principale dello scetticismo degli autori cristiani risiederebbe nella mancanza di «any real familiarity with the literature, culture, religion and above all spirit, of the post-biblical Judaism from which Jesus and his first disciples sprang. Instead, it is in the Hellenistic world of early Christianity that Bultmann and his pupils are at home»; G. VERMES, *Jesus and the World*, p. 19.

¹¹⁵ G. VERMES, *I volti*, p. 2. L'autore auspica che sia il Nuovo Testamento che la letteratura rabbinica smettano di essere considerate delle entità autonome, ma siano intese come parte della creatività del pensiero religioso ebraico accanto agli Apocrifi, agli Pseudepigrifi, a Filone, a Giuseppe ecc.; G. VERMES, *The Religion*, p. 9.

¹¹⁶ G. VERMES, *Jewish Literature and New Testament Exegesis: Reflections on Methodology*, in «Journal of Jewish Studies», 33 (1982), p. 369. Non convinto della validità della «teoria delle due fonti», soprattutto dell'esistenza della fonte Q, Vermes immagina un «vangelo di base», nella forma di un «resoconto della vita di Gesù», dalla sua apparizione in pubblico fino alla scoperta della tomba vuota, nel quale sono inseriti brani di discorsi. Questo canovaccio biografico si sarebbe mantenuto meglio in Marco, mentre gli altri due evangelisti avrebbero aggiunto i racconti della nascita, dell'infanzia e un epilogo sulle apparizioni, che rispondono a motivazioni teologiche. Tuttavia, anche se Marco è più primitivo per quanto riguarda la presentazione della dottrina, Vermes ritiene che Matteo sia più fedele allo stile originario aramaico. Quindi per intendere il significato di alcuni episodi o espressioni evangeliche è più utile quest'ultimo; dello stesso autore si vedano, *Gesù*, pp. 19-20 e *La religione di Gesù l'ebreo*, in G. PIROLA - F. COPPELLOTTI (edd), *Il Gesù storico. Il problema della modernità*, Casale Monferrato (Alessandria) 1988, pp. 33-34.

Caratterizzano l'approccio di Vermes la conoscenza approfondita della situazione storica, sociale e religiosa della Galilea del tempo di Gesù¹¹⁷ e l'uso della letteratura giudaica (compreso quella rabbinica).¹¹⁸ Conoscere la storia della Galilea significa divenire consapevoli che si tratta di una regione particolare, «giudaizzata» in tempi relativamente recenti (in età maccabaica) e soggetta a nuove trasformazioni dopo il 70 (quando cade sotto l'influenza delle autorità rabbiniche della Giudea).¹¹⁹ Queste precisazioni permettono di evidenziare due fattori particolarmente importanti per capire la predicazione di Gesù e il problema della sua morte: da una parte la scarsa influenza dei farisei nella regione¹²⁰ e, in compenso, la presenza della religiosità popolare dei carismatici o «uomini di Dio», dall'altra la scelta della Galilea come luogo di partenza delle rivolte politiche e come luogo di rifugio dei capi militari. Il primo elemento qualifica il tipo di religiosità di Gesù: egli è un carismatico itinerante (o *hasid*); il secondo elemento contribuisce a spiegare la sua morte: il solo fatto di venire dalla Galilea l'avrebbe reso sospetto agli occhi delle autorità di Gerusalemme.

In *Gesù l'ebreo*, Vermes procede limitando inizialmente l'ambito di ricerca alla ricostruzione dell'immagine di Gesù emergente dai sinottici (cui dedica la prima parte del libro); quindi, esamina i titoli impiegati dagli evangelisti per qualificare Gesù (nella seconda parte): paradossalmente, secondo lo studioso, non solo i risultati delle due parti non sono in contraddizione, ma l'immagine di Gesù che ne risulta è conforme al Gesù storico e cioè ad un esponente della «pietà galilaica»,¹²¹ un uomo di cultura contadina,¹²² sciovinista per il rapporto con i pagani, ma non appartenente ai movimenti di liberazione.¹²³ È un pio *hasid*, accanto ad Honi ed Hanina ben Dosa, le cui vicende sono ricordate nella letteratura rabbinica. Questi personaggi sono

¹¹⁷ Il «moderato ottimismo» di Vermes è alimentato dall'ampliamento delle conoscenze sul giudaismo del Secondo Tempio. Cfr. J.H. CHARLESWORTH, *Jesus within Judaism*, New York 1988. Vermes, però, mette in guardia contro il pan-qumranismo dilagante dopo le importanti scoperte dei Rotoli del mar Morto; G. VERMES, *Jewish Literature*, pp. 363-376.

¹¹⁸ «I knew from personal experience that rabbinic literature, judiciously and sensitively handled, can throw valuable and sometimes unique light on the study of the Gospels»; G. VERMES, *The Religion*, p. 7 e dello stesso, *Jewish Literature*, pp. 363-376.

¹¹⁹ E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D.135)*, A New English Version Revised and Edited by G. VERMES - F. MILLAR - M. BLACK, II, Edinburgh 1979, pp. 1-84; G. VERMES, *I volti*, pp. 274-306; G. VERMES, *Jesus and the World*, pp. 3-5.

¹²⁰ Per un'analoga posizione sui farisei, cfr. M. SMITH, *Gesù Mago*, trad. it., Roma 1999, pp. 221-228 e J. NEUSNER, *Il giudaismo nei primi secoli del cristianesimo*, trad. it., Brescia 1989, pp. 40-43. Sul problema della presenza e dell'influenza dei farisei prima del 70 d.C., si veda C. TUCKETT, *Les Pharisiens avant 70 et le Nouveau Testament*, in D. MARGUERAT (ed), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, Genève 1996, pp. 67-95.

¹²¹ La «pietà galilaica», di cui ci informa la letteratura talmudica, spiegherebbe le presunte trasgressioni della Legge da parte di Gesù che, tra l'altro, sembra essersi scontrato con farisei provenienti da Gerusalemme.

¹²² Gesù passa per piccoli centri e villaggi, la città non trova spazio nel suo insegnamento; l'unica eccezione è Cafarnao.

¹²³ Dopo avere rifiutato la teoria di Brandon, Vermes però aggiunge che «zelota o meno, Gesù fu senza dubbio accusato, perseguitato e giustiziato come tale»; G. VERMES, *Gesù l'ebreo*, p. 57 e nota 45; p. 58. Come nota Sanders, secondo questa interpretazione, Gesù sarebbe stato scambiato per un rivoluzionario politico e sarebbe morto per errore; E.P. SANDERS, *Gesù*, p. 74.

dei santi, cioè uomini particolarmente vicini a Dio, guaritori di malattie fisiche, esorcisti, dominatori dei fenomeni naturali, disinteressati alle questioni giuridiche e rituali e concentrati nella condotta morale.¹²⁴

È evidente, per Vermes, la somiglianza con Gesù, soprattutto perché i vangeli lo rappresentano come un uomo che riceve i poteri soprannaturali da Dio e non dalle potenze misteriose e lo ritraggono non come un semplice guaritore, ma come un uomo che ha un contatto diretto con la divinità.

Il concetto storico-religioso di carisma, nota Theissen, è diventato sempre più importante nell'ambito degli studi neotestamentari, perché permette di spiegare il problema dell'autorità di Gesù (l'**exousia** di Mc 1, 21) senza ricorrere ai titoli cristologici e quindi senza fare riferimento a confessioni cristiane.¹²⁵ Vermes fonda la propria ricostruzione proprio partendo dall'attività miracolistica di Gesù: è questa che gli conferisce l'autorità di cui parla Mc 1, 21 ss. e 1, 27: in entrambi i casi, rileva Vermes, il riferimento all'**exousia** di Gesù è messa in relazione agli esorcismi.¹²⁶ Dunque il Gesù carismatico è una persona la cui autorità è di natura spirituale.¹²⁷ Tuttavia, alla fine del I secolo, scrive Vermes, il vero Gesù è perduto di vista: «Paolo, Giovanni e le loro comunità cristiane sostituirono il nazareno con il sovrumano Cristo della fede».¹²⁸

Secondo Theissen, la ricerca ebraica su Gesù, con i suoi rappresentanti più recenti (Flusser e Vermes), ha avuto il merito di tenersi lontana dalle istanze teologiche della *new quest* e, grazie alla competente attenzione al contesto giudaico, ha anticipato la *third quest*, con la quale ha in comune l'interesse storico-sociologico, l'inserimento di Gesù nel giudaismo e l'attenzione alle fonti non canoniche.¹²⁹ Inoltre, il contributo dell'*Heimholung Jesu*, afferma Freyne, ha in qualche modo influenzato la ricerca cristiana e, assieme alla scoperta dei rotoli di Qumran che ha messo in luce la varietà del giudaismo del I secolo, ha aiutato ad eliminare alcuni stereotipi, come quelli riguardanti il legalismo farisaico e l'attesa messianica.¹³⁰

¹²⁴ In un certo senso i carismatici «trasgrediscono» la Legge; G. VERMES, *Gesù l'ebreo*, pp. 88-90. Hanina, ad esempio, disprezza il codice rabbinico camminando da solo di notte e trasportando la carcassa di un serpente, p. 94.

¹²⁵ Costruita sugli studi sociologici di Max Weber, la figura del Gesù carismatico è stata studiata soprattutto dalla *third quest*, la quale si è soffermata su tre aspetti in particolare: l'autorità di Gesù, i suoi miracoli e la sua disposizione al conflitto; G. THEISSEN - A. MERZ, *Il Gesù*, pp. 235-298.

¹²⁶ Howard Clark Kee apprezza il contributo di Vermes, giudicandolo «un benvenuto antidoto alla determinazione mostrata dalla storia delle forme nell'assegnare questo aspetto della tradizione [i racconti di miracoli] ad uno stadio di redazione tardo-ellenistico». Tuttavia, egli pensa che l'immagine del Gesù carismatico, troppo generica ed incerta, e l'uso della letteratura rabbinica, di datazione discussa, lo rendano poco convincente; H.C. KEE, *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento*, trad. it., Brescia 1993, pp. 124-139, citazione p. 127.

¹²⁷ Vermes si appoggia sugli studi di M. Weber e R. Otto; G. VERMES, *The Religion*, pp. 70-75.

¹²⁸ G. VERMES, *I volti*, p. 323. Lo studioso definisce Paolo «l'effettivo fondatore del cristianesimo» (p. 72), dai principi farisaici non troppo radicati, vista la facilità con cui avrebbe abrogato la Legge, a differenza dei «giudaizzanti» di Giacomo (p. 73).

¹²⁹ G. THEISSEN - A. MERZ, *Il Gesù*, pp. 22-23. Non è un caso che sia Flusser sia Vermes siano anche degli specialisti della letteratura qumranica.

¹³⁰ S. FREYNE, *La recherche du Jésus historique. Quelques réflexions théologiques*, in W. JEANROND - C. THEOBALD, *La Redécouverte de Jésus. Qui dites-vous que je suis?*, in «Concilium», 269 (1997), pp.

2. *L'identità messianica di Gesù secondo la ricerca ebraica contemporanea*

Tra i temi più spinosi affrontati dalla ricerca ebraica, si situa senza dubbio quello della pretesa messianica di Gesù. Si tratta di un problema cruciale anche per la ricerca cristiana: non tutti gli autori sono d'accordo sul se, come e quando Gesù abbia pensato a se stesso come ad un personaggio investito di una particolare funzione «salvifica»,¹³¹ e gli stessi concetti di messia e di messianismo sono ormai oggetto di revisione. Ci si chiede, ad esempio, quanto «la nostra comprensione del termine *messia*» sia influenzata «dalla dottrina cristologica occidentale»;¹³² si mettono in discussione le pretese di obiettività della ricerca cristiana, che avrebbe operato una lettura unilaterale delle scritture «*faisant naître l'impression d'une espérance messianique nettement définie et univoque au 1er siècle, qui ... s'est réalisée de manière unique dans la carrière de Jésus de Nazareth*»;¹³³ ci si interroga su quale debba essere l'esatto impiego del concetto di messia, definito «sintetico» da Horsley e Freyne, e se non sia meglio parlare di messia al plurale.¹³⁴ Inoltre, gli studi di tipo sociologico, soprattutto quelli di Gerd Theissen e di Richard Horsley, hanno focalizzato l'attenzione sulle tensioni sociali circolanti nella Palestina del I sec. d.C. e sull'esistenza di movimenti (socio-politico-religiosi) caratterizzati da specifiche ideologie di legittimazione e da proprie immagini di liberazione, corrispondenti alle varie attese messianiche testimoniate dalle fonti letterarie. Il problema è perciò capire se e come Gesù si sia rapportato all'uno o all'altro di questi movimenti.¹³⁵ Ed ancora,

49-64. J. CHARLESWORTH, *Jesus within Judaism*, New York 1988, pp. 187-207: l'autore pone in evidenza il ruolo che ha avuto lo studio di Flusser sulle parabole di Gesù per la riflessione sulla validità del principio di dissomiglianza (p. 189).

¹³¹ Per un quadro generale circa le fasi della ricerca sulla messianità di Gesù si veda G. THEISSEN - A. MERZ, *Il Gesù*, § 16, pp. 621-688.

¹³² R.A. HORSLEY - J.S. HANSON, *Banditi, profeti e messia*, trad. it., Brescia 1995, p. 128; W.S. GREEN, *Introduction: Messiah in Judaism: Rethinking the Question*, in J. NEUSNER - W.S. GREEN - E. FRERICH (edd), *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge 1987, pp. 1-14; G. THEISSEN, *Jésus et la crise sociale de son temps. Aspects socio-historique de la recherche du Jésus historique*, in D. MARGUERAT - E. NORELLI - J.M. POFFET (edd), *Jésus*, p. 134: «Dans une perspective chrétienne, on a souvent imaginé que l'attente du messie était au cœur de la religion juive du temps de Jésus. Nous savons aujourd'hui qu'il s'agit là d'une *interpretatio christiana* du judaïsme».

¹³³ W. BEUKEN - S. FREYNE - A. WEILER (edd), *Le Messianisme dans l'histoire*, in «Concilium», 245 (1993), pp.7-8.

¹³⁴ Come si usa il termine «giudaismi» per indicare la varietà di correnti di pensiero della realtà giudaica nell'età del Secondo Tempio, così, per analogia, si dovrebbe impiegare la parola «messianismi» per esprimere la molteplicità delle attese messianiche. Sotto questo aspetto, risulta superato anche il celebre articolo di G. SCHOLEM (*The Messianic Idea in Judaism*). Infatti, pur presentando le diverse «Jewish perspectives on Messianism», l'autore presuppone l'esistenza del messianismo come corrente unitaria. Cfr. le osservazioni di P. SCHÄFER, *Diversity and Interaction: Messiahs in Early Judaism*, in P. SCHÄFER - M.R. COHEN (edd), *Toward the Millennium. Messianic Expectations from the Bible to Waco*, Leiden - Boston - Köln 1998, p. 16. Cfr. anche P. PIOVANELLI, *Les figures des leaders «qui doivent venir». Genèse et théorisation du messianisme juif à l'époque du second Temple*, in J.C. ATTIAS - P. GISEL - L. KAENNEL (edd), *Messianismes. Variations sur une figure juive*, Genève 2000, pp. 31-58.

¹³⁵ Secondo Horsley, per comprendere il movimento di Gesù (che è un movimento popolare) non bisogna affidarsi alle figure di «unti» contenute nei testi letterari (*Daniele, Enoch*, i rotoli di Qumran,

gli studi sulle immagini messianiche e cristologiche nei vangeli hanno svelato la natura provvisoria ed esploratrice delle prime professioni di fede cristiane.¹³⁶

Sotto certi aspetti, la ricerca ebraica su Gesù aveva già segnalato alcuni di questi problemi e si era espressa a favore di un invito ad abbandonare quelle impostazioni cristianocentriche indicate sopra: un'effettiva conoscenza del Gesù storico e una spiegazione della sua pretesa messianica potevano essere raggiunte solo a patto di una contestualizzazione, non polemica, della vicenda di Gesù sullo sfondo storico palestinese, evitando di trasferirvi concezioni teologiche moderne, attraverso un approccio più obiettivo e competente al giudaismo dell'epoca.

Si è già detto che gli studiosi ebrei, sin dalla metà dell'Ottocento, si batterono per l'interpretazione dei concetti di messia e di Regno di Dio secondo le categorie giudaiche. A parte il poco seguito H.S. Reimarus, che ebbe il grande merito di avere collegato Gesù alle attese messianiche di liberazione nazionale del suo tempo, la ricerca cristiana era incline ad intendere la messianità di Gesù come una realtà morale e spirituale. Questo tipo di lettura, sostenuto soprattutto da parte dei teologi liberali ma confutato anche da Weiss e Schweitzer, secondo gli autori ebrei urtava con il significato genuino del messianismo e la posizione assunta da Gesù a suo riguardo.¹³⁷

Si può anticipare che, tranne qualche eccezione,¹³⁸ nella corrente della *Heimholung Jesu* non viene negata la pretesa messianica di Gesù: il *titulus* sulla croce, che riporta in termini politici romani la qualifica di *mashiah* e che è considerato uno dei pochi dati storici della vita di Gesù, parla a favore della pretesa messianica, comunque la si voglia interpretare, vera o presunta. Dunque, indipendentemente da come questi autori lo abbiano rappresentato (un fariseo, un esseno, un profeta), Gesù è anche stato un pretendente messianico annunciante la venuta prossima, se non imminente del Regno di Dio; anzi, egli è stato uno dei tanti pretendenti messianici che si

i *Salmi di Salomone* sono stati scritti da intellettuali, scribi dissidenti, non necessariamente farisei), ma occorre considerare i movimenti popolari e i loro capi, ossia figure storiche e viventi (senza connotazione escatologica e di cui ci parlano le fonti, soprattutto Flavio Giuseppe). I testi letterari possono essere utili solo per tracciare la storia della riflessione cristologica del cristianesimo antico. Dunque il contesto storico della predicazione di Gesù non è quello escatologico, ma è uno sfondo percorso da varie forme di tensione sociale. Cfr. R.A. HORSLEY, *Sociology and the Jesus Movement*, New York 1989, e dello stesso autore, «Messianic» *Figures and Movements in First-Century Palestine* in J.H. CHARLESWORTH (ed), *The Messiah. Development in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1992, pp. 276-295; R.A. HORSLEY, *Les groupes juifs palestiniens et leurs messies à la fin de l'époque du Second Temple*, in W. BEUKEN - S. FREYNE - A. WEILER, *Le Messianisme*, pp. 29-46; R.A. HORSLEY - J.S. HANSON, *Banditi*.

¹³⁶ S. FREYNE, *Les premiers chrétiens et les idées messianiques juives*, in W. BEUKE - S. FREYNE - A. WEILER, *Le Messianisme*, pp. 47-59; G. MACRAE, *Messiah and Gospel*, in J. NEUSNER - W.S. GREEN - E. FRERICHS, *Judaisms*, pp. 169-185. L'autore sostiene che nei vangeli l'idea messianica non fosse centrale, ma marginale.

¹³⁷ In questo discorso va precisato che riflessione sul messianismo e definizione della pretesa di Gesù vanno di pari passo e che, perciò, è inevitabile che la ricostruzione dell'uno funga da filtro per analizzare l'altra.

¹³⁸ Ad esempio Winter e Vermes che, come si spiegherà più avanti, interpretano la morte di Gesù come una sorta di errore giudiziario: Gesù è stato creduto messia, ma in realtà non si è mai proclamato tale.

sono succeduti nel corso della storia ebraica, sorti tutti in epoche di particolare tensione.¹³⁹ Come ribadisce ancora oggi David Banon, il messianismo, che esplose nei momenti di frustrazione storica,¹⁴⁰ è legato all'esperienza dello smacco e l'apparire di figure messianiche va messo in relazione ai periodi di maggiori difficoltà vissuti dal popolo ebraico.¹⁴¹ La vicenda di Gesù è spiegabile perché è avvenuta in una fase storica di particolare tensione, un'età che Klausner definisce di decadenza politica: iniziata con la conquista di Pompeo, è un'età drammatica, che ha visto la comparsa di fanatici e di rivoluzionari a causa dei quali, scrive lo studioso, sono scaturiti due fenomeni deleteri per il giudaismo: la distruzione dello stato ebraico (e l'inizio della diaspora) e la distruzione della religione nazionale (con la nascita del cristianesimo).¹⁴²

È importante rilevare che lo studio del giudaismo del I sec. d.C. acquista uno spessore tutto particolare per gli storici ottocenteschi e della prima metà del Novecento, come conferma anche il tono vibrante ed accorato con cui Klausner scrive la sua monografia su Gesù. È nel I secolo che è cominciato tutto: la nascita del cristianesimo, la distruzione del Tempio, le rivolte fallite, la dispersione del popolo ebraico, la fine dello stato ebraico (con conseguenti persecuzioni, esilio, ecc.); inoltre, non bisogna dimenticare che l'Ottocento è il secolo in cui nasce il movimento sionista, in cui si parla di ritorno nella terra di Israele ed in cui si diffonde un tipo di messianismo laico.¹⁴³

Tra gli storici della *Wissenschaft des Judentums* sorge il dialogo con la teologia protestante anche sul tema della messianità.¹⁴⁴ La ricerca cristiana basava le sue conclusioni su due presupposti: la definizione unica di messia (messia politico, il cui ruolo era la liberazione dai Romani) e la sua attesa da parte del popolo. Gesù avrebbe superato le semplici attese giudaiche, ponendosene al di sopra. Gli storici ebrei sono piuttosto cauti su questo tema e, sottolineando l'ambiguità dello stesso Gesù in proposito, preferiscono soffermarsi sull'aspetto etico del suo insegnamento.¹⁴⁵ Graetz, ad esempio, non nega che Gesù abbia avuto la consapevolezza di essere il messia atteso, il liberatore politico, annunciato da Elia, già comparso nella persona di

¹³⁹ Cfr., ad esempio, N.P. LEVINSON, *Der Messias*, Stuttgart 1994, trad. it. *Il Messia nel pensiero ebraico*, Roma 1997: l'autore compone una storia delle figure messianiche e dei movimenti da queste fondate, da Gesù al messianismo laico contemporaneo; A.M. DREYFUS, *Lexique pour le dialogue*, Paris 2000, si veda «Messie, Messianisme, Temps messianique», pp. 101-107. Si vedano anche le osservazioni di P. GISEL, *Le christianisme: subversion et perdurance du messianisme*, in J.C. ATTIAS - P. GISEL - L. KAENNEL (edd), *Messianismes*, pp. 173-194: «Replacé dans l'histoire globale du judaïsme, Jésus n'est qu'une figure messianique parmi d'autres. Ni spécialement déviante. Ni spécialement en rupture, ni en nouveauté» (p. 181).

¹⁴⁰ D. BANON, *Le messianisme*, Paris 1998, pp. 3-8.

¹⁴¹ N.P. LEVINSON, *Il Messia*, p. 42.

¹⁴² J. KLAUSNER, *Jésus*, pp. 245-246.

¹⁴³ Si vedano, ad esempio, le riflessioni di W.S. WURZBURGER, *Theological Implications of the State of Israel. The Jewish View-Messianic Perspectives*, in «Encyclopaedia Judaica. Year Book», Jerusalem 1974, pp. 148-151.

¹⁴⁴ P. SIMON-NAHUM, *Le messianisme dans l'interprétation de la Wissenschaft des Judentums*, in J.C. ATTIAS - P. GISEL - L. KAENNEL (edd), *Messianismes*, pp. 113-130.

¹⁴⁵ P. Simon-Nahum fa notare come gli storici della *Wissenschaft* evitino lo studio dei testi apocalittici e si dedichino invece allo studio degli esseni; P. SIMON-NAHUM, *Le messianisme*, pp. 122-123.

Giovanni. Ma lo studioso ribadisce pure che Gesù non è mai stato chiaro su questo punto e che la maggior parte delle affermazioni che troviamo nei vangeli sono tardive e vanno attribuite agli evangelisti. L'unica cosa certa, scrive Graetz, è che Gesù voleva tenere nascosta la sua identità in attesa del momento propizio e che aspirava a liberare Israele sia dai suoi peccati (attraverso l'adesione alle dottrine essene) sia dal giogo romano (Lc 24, 21).¹⁴⁶

Con l'ebraismo riformato la nozione di messianismo perde in parte la sua dimensione escatologica. Nella prima metà dell'Ottocento, tra le tante modifiche introdotte nei rituali della sinagoga, spiccano l'eliminazione dei riferimenti alla venuta del messia e la riformulazione delle preghiere per la restaurazione nazionale.

Il messianismo viene reinterpretato come una missione profetica del popolo ebraico, il cui compito è quello di diffondere la religione morale.¹⁴⁷ Gli ebrei riformati, distinguendo tra un giudaismo sacerdotale (rituale) storicamente condizionato ed un giudaismo profetico centrato sulla morale e valido universalmente, sostengono la dottrina della «rivelazione progressiva», in base alla quale è permesso abbandonare quei rituali che non sono più conformi allo *Zeitgeist*. In questo senso, l'immagine di un Gesù che, senza abolire la Legge, giudica superati alcuni suoi aspetti non appare più scandalosa. È secondo questa prospettiva che Montefiore, fondatore a Londra nel 1906 del movimento riformato radicale chiamato *Jewish Religious Union*, può interpretare Gesù come un profeta, «con termine moderno un riformatore», che levò la voce contro i mali del suo tempo, premuroso di soccorrere il suo popolo in vista dell'imminente venuta del Regno, nel quale pensava di assumere il ruolo di reggitore.¹⁴⁸

Alle conclusioni di Montefiore, che recupera gran parte del messaggio di Gesù, giudicandolo nobile e liberatore ed anche, per certi versi, attuale, reagisce Joseph Klausner. Lo studioso ritiene che l'attesa messianica, idea tipicamente ebraica che Israele ha lasciato in eredità al mondo,¹⁴⁹ ha trovato dei realizzatori nei momenti più cruciali della storia: uno di questi momenti è stato quello dell'occupazione romana della Palestina e uno dei luoghi

¹⁴⁶ Graetz, in effetti, segue lo schema rabbinico che vede l'intervento di Dio dopo che il suo popolo si è volontariamente votato a lui, obbedendo ai suoi comandamenti.

¹⁴⁷ L. JACOBS, *Giudaismo*, in «Enciclopedia del Novecento», III, Roma 1974, pp. 370-379; G. TAMANI, *Il giudaismo*, pp. 180-184.

¹⁴⁸ G. MONTEFIORE, *Gesù*, pp. 105-126.

¹⁴⁹ Gli altri tre doni che l'ebraismo ha elargito sono: il monoteismo, una morale raffinata e i profeti di verità e di giustizia, *The Source and Beginnings of the Messianic Idea*, in L. LANDMAN (ed), *Messianism in the Talmudic Era*, New York 1979, pp. 25-37. Klausner afferma che l'attesa messianica ebraica corrisponde alla proiezione nel futuro di quell'età dell'oro che gli altri popoli antichi, invece, proiettavano nel passato; ciò dipende dal fatto che Israele non poteva vantare un passato glorioso, dunque è stato quasi costretto a tenere lo sguardo fisso verso un futuro glorioso. Il primo redentore fu Mosè, agente della liberazione dalla schiavitù (la liberazione politica) e dell'affrancamento dall'ignoranza e dalla schiavitù spirituale (la redenzione spirituale): egli incarna le caratteristiche del messia atteso (pp. 14-16); il vero prototipo del re messia è Davide poi, con l'età dei profeti, l'idea messianica, senza perdere i suoi connotati politici e nazionalistici, diventa sempre più spirituale e universale. Col tempo il messia diventa un uomo dai tratti straordinari, ma non è mai esaltato fino al punto di farlo diventare un dio (come è accaduto per i cristiani).

privilegiati alla diffusione di questo genere di idee è stata la Galilea. Egli contestualizza Gesù, come farà anche Vermes, nella realtà politica e culturale della Galilea, descritta come un paese incline alle esagerazioni, percorso da rivoluzionari estremisti (gli zeloti) e da fanatici e visionari (gli apocalittici).¹⁵⁰ Entrambi gli studiosi sono convinti che il messaggio di Gesù sia comprensibile alla luce del solo giudaismo palestinese e che il giudaismo ellenistico serva a ripercorrere le tappe dello sviluppo del cristianesimo a partire da Paolo;¹⁵¹ entrambi riconoscono nell'epoca in cui visse Gesù un periodo di forti tensioni politiche contro la dominazione romana;¹⁵² ed entrambi pensano che questa situazione abbia favorito la diffusione dell'attesa messianica davidica. A differenza di Klausner, però, Vermes afferma che Gesù non si sia presentato come un pretendente messianico.

Fermo restando che il concetto di messia non è univoco nel corso della storia ebraica e dunque che il messia di Isaia o Geremia non è lo stesso di quello di Daniele o dell'Enoch etiopico, così come la concezione messianica di Gesù non corrisponde esattamente a quella di Paolo,¹⁵³ Klausner individua come elemento ricorrente la nozione secondo cui il *mashiah* è colui che libera Israele dal male in ogni sua manifestazione (sia in senso politico che spirituale):¹⁵⁴ infatti, la caduta del potere dei pagani e il ristabilimento della signoria di Dio comportano l'inizio di un regno di pace e di giustizia.¹⁵⁵ Questa era la concezione propria dei circoli farisaici, condivisa anche da Gesù in un primo momento:¹⁵⁶ «Jésus au début de son ministère, était assez proche des Zélateurs, mas plus encore des Phariséens, dont le messianisme politico-spirituel devait avoir pour lui un grand attrait». ¹⁵⁷ Ma, ad un certo punto, Gesù avrebbe cambiato opinione e avrebbe cominciato a riflettere su un messia ed un Regno che «non sono di questo mondo» (concezione condivisa dagli scritti apocalittici coevi). Chiave interpretativa, secondo

¹⁵⁰ La Galilea, in cui l'ignoranza, il disordine e l'ingiustizia regnavano più che altrove, era, a detta di Klausner, il luogo più adatto alla diffusione del messaggio di Gesù; J. KLAUSNER, *Jésus*, pp. 206-209. Lo studioso la definisce patria del fanatismo che produsse «une génération d'hommes particulièrement impressionnables» (p. 243).

¹⁵¹ Le fonti utilizzate da Klausner sono la Scrittura, le testimonianze tannaitiche rintracciabili nella letteratura talmudica, gli apocrifi e gli pseudepigrifi. A questi testi Vermes aggiunge i rinvenimenti di Qumran.

¹⁵² Vermes, ad esempio, paragona ad una polveriera lo stato d'animo non solo dei Giudei in generale, ma anche delle autorità di Gerusalemme; G. VERMES, *The Religion*, p. IX.

¹⁵³ J. KLAUSNER, *The Jewish and the Christian Messiah*, in L. LANDMAN (ed), *Messianism*, pp. 289-301.

¹⁵⁴ Klausner sottolinea il grande merito di Reimarus, che aveva intuito la duplice natura, politica e spirituale, del messia; ma aveva sbagliato a separare i due aspetti e ad attribuire il primo a Gesù ed il secondo ai suoi discepoli; J. KLAUSNER, *Jésus*, p. 101.

¹⁵⁵ A questo riguardo si veda anche P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Paris 1978, in particolare pp. 139-142: nella concezione farisaica c'era una certa diffidenza verso i tentativi di affrettare la fine e la resistenza violenta; ciò che avrebbe veramente permesso l'invio del messia liberatore da parte di Dio era l'osservanza della Legge. Tuttavia, la differenza tra i farisei e i gruppi di attivisti non era particolarmente netta e, se un certo scarto esisteva nell'ambito delle attitudini pratiche, non vi si potevano scorgere grosse distinzioni in quello delle idee religiose sul messianismo.

¹⁵⁶ Gesù «se considérait pendant quelque temps comme un Messie du type classique»; J. KLAUSNER, *Jésus*, p. 206.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 297.

Klausner, è l'episodio delle tentazioni che rifletterebbe la meditazione, e il rifiuto, di Gesù sui tre modi che, secondo la tradizione, il messia poteva impiegare per rivelarsi. Il primo è il trionfo sui gentili attraverso l'uso della forza (Mt 4, 8), il secondo è la conoscenza approfondita della *Torah* (Mt 4, 5), il terzo è la garanzia del benessere materiale (Mt 4, 3). Gesù, imbevuto di quello spirito galilaico di cui si è detto, avrebbe optato per la figura di un messia sofferente e si sarebbe recato a Gerusalemme con l'intento di rivelarsi pubblicamente; ma, allo scopo di non far fraintendere la propria messianità, egli compie un «ingresso messianico», secondo la profezia di *Zaccaria* 9, 9.¹⁵⁸

Klausner adduce due motivi a sostegno della sua ipotesi: i riferimenti al messia sofferente nella letteratura apocalittica e talmudica¹⁵⁹ e le allusioni fatte da Gesù stesso (Mc 8, 31; Mt 16, 21; Lc 9, 22) alla propria sofferenza, cioè ai «dolori del messia», cui pensava di andare incontro una volta giunto a Gerusalemme.¹⁶⁰

«Il est évident que Jésus voulait entrer à Jérusalem comme Messie»¹⁶¹ e che, per quanto non avesse intenzione di provocare sollevazioni armate, attirò l'attenzione delle autorità giudaiche e romane. L'incidente nel Tempio destò apprensione negli ambienti sacerdotali, colpiti nel cuore del loro dominio; l'ingresso messianico, l'acclamazione della folla e, forse, l'origine galilaica allarmarono i Romani. In fondo, i governanti non sanno o non hanno interesse a distinguere tra un messia che si limita a predicare ed un messia che diviene un ribelle politico: si tratta in ogni caso di un pericoloso agitatore di folle, destinato ad essere soppresso.

Il fatto che Gesù abbia modificato la concezione messianica, eliminando l'aspetto politico e concentrandosi sulla realtà «di un altro mondo», rappresenta l'elemento più pericoloso e destabilizzante del suo messaggio: il giudaismo è non solo una religione, ma anche una visione del mondo; se si mettono in discussione i suoi fondamenti, anche terreni e materiali, commenta Klausner, si rischia di far crollare tutto Israele.

Le osservazioni dello studioso sono ricche ed interessanti; senza indulgere ad atteggiamenti irenici, egli mette in rilievo le ragioni che, a suo giudizio, hanno permesso la nascita di una nuova religione. Diversamente dagli altri studiosi ebrei menzionati, Klausner non attribuisce tutta la responsabilità a Paolo, perché se Paolo ha ragionato in un certo modo vuol dire che qualcosa

¹⁵⁸ Secondo Vermes non si tratta di un ingresso messianico, Gesù avrebbe fatto uso dell'asino perché quello era il mezzo di trasporto più comune; G. VERMES, *Gesù*, p. 170.

¹⁵⁹ Per quanto la concezione di un messia sofferente sia stata sviluppata solo dopo la disfatta di Bar Cochba, Klausner ritiene che l'idea si trovi in qualche modo anticipata dai riferimenti alle sofferenze messianiche che avverranno nel giorno del giudizio, di cui parlano *Enoch* e *l'Assunzione di Mosè*, ora chiamato *Testamento di Mosè* (antecedenti al 70 d.C.) e *Baruch e IV Esdra* (di poco anteriori alla sconfitta di Cochba); J. KLAUSNER, *Jésus*, pp. 293-296. Gesù avrebbe spostato su di sé le sofferenze che i circoli apocalittici collegavano al giudizio.

¹⁶⁰ Non riconoscere la storicità delle profezie comporta l'incomprensibilità della storia del cristianesimo: se dopo la sua morte i discepoli hanno creduto in un messia crocifisso, vuol dire che Gesù deve avere alluso, non certo alla morte, ma a momenti di grande sofferenza.

¹⁶¹ J. KLAUSNER, *Jésus*, p. 450.

nell'insegnamento di Gesù glielo ha permesso. Insomma, senza Paolo niente cristianesimo, ma senza Gesù niente Paolo.¹⁶²

La dimensione politica che, per Klausner, era del tutto assente dagli obiettivi di Gesù, nella ricostruzione di alcuni studiosi costituisce l'essenza della sua attività. L'ebreo viennese Robert Eisler ha formulato un'originale interpretazione di Gesù, come il capo militante di un gruppo di ribelli al dominio romano, dal quale viene condannato come sedizioso.¹⁶³ Attraverso una combinazione ad incastro delle fonti pagane, giudaiche e cristiane e, soprattutto, attraverso la ricostruzione di ciò che i testi, a suo giudizio tutti rimaneggiati dai copisti cristiani, non dicono più, Eisler delinea la storia dei movimenti messianici che percorrono la Palestina tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C. Egli utilizza in particolare la versione in russo antico del *Bellum Iudaicum* di Flavio Giuseppe, nella quale è menzionata un'iscrizione, da cui Eisler ha ricavato il titolo del libro, «Gesù re che non ha regnato ma che è stato crocifisso per aver profetizzato la distruzione della città e la devastazione del tempio».¹⁶⁴ La tesi del Gesù politico, ripresa tra gli altri da S.G.F. Brandon,¹⁶⁵ J. Carmichael¹⁶⁶ e H. Maccoby,¹⁶⁷ oggi è per lo più rifiutata dagli studiosi.

Come accennato sopra, due insigni autori ebrei sono del parere che Gesù non si sia mai considerato il messia e che la sua predicazione sia stata di natura religiosa, ma che, identificato sia dai suoi discepoli che dai suoi nemici come il messia davidico e il liberatore nazionale, sia stato per questo condannato a morte dai Romani. Si tratta di Paul Winter e Geza Vermes.

On the Trial of Jesus di Paul Winter è un libro che al suo apparire riscosse molto successo.¹⁶⁸ Il saggio verte principalmente sul dibattuto problema del processo e non analizza tanto la predicazione di Gesù quanto la sua interpretazione da parte dei discepoli e della comunità primitiva.¹⁶⁹

¹⁶² Per la ricezione di Paolo nel giudaismo contemporaneo: S. BEN-CHORIN, *Jesus und Paulus in jüdischer Sicht*, in «Annual of the Swedish Theological Institute», X (1975-1976), pp. 17-29; J. TAUBES, *La théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*, Paris 1999, in particolare pp. 22-29.

¹⁶³ R. EISLER, *Исходъ библеу; оубасилеуса*-, I-II, Heidelberg 1929-1930.

¹⁶⁴ *Ibidem*, II, p. 541. L'iscrizione è riportata nella *Halosis* 5,2. Lo studioso ha fondato tutta la sua ricostruzione sull'*Halosis* e su una straordinaria capacità di combinare le fonti più svariate, per contenuto e datazione, allo scopo di rendere plausibile la sua ipotesi, giudicata fantasiosa e non dimostrabile da studiosi cristiani ed ebrei: S. BEN CHORIN, *Fratello*, pp. 312-313; dello stesso autore, *The Image*, p. 406; M. GOGUEL, *Jésus et le messianisme politique. Examen de la théorie de M. Robert Eisler*, in «Revue historique», 162 (1929), pp. 218-267. La critica più recente ha, infatti, dimostrato che la traduzione russa dipende dal testo greco noto attualmente: FLAVIO GIUSEPPE, *La guerra giudaica*, II, trad. it., Milano 1974, p. 629.

¹⁶⁵ S.G.F. BRANDON, *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967, trad. it. *Gesù e gli zeloti*, Milano 1985.

¹⁶⁶ J. CARMICHAEL, *The Death of Jesus*, London 1962, trad. it. *La morte di Gesù*, Roma 1971.

¹⁶⁷ H. MACCOBY, *The Sacred Executioner. Human Sacrifice and the Legacy of Guilt*, London 1982, trad. fr. *L'Exécuteur sacré. Le sacrifice humain et le legs de la culpabilité*, Paris 1999, pp. 126-132; H. MACCOBY, *Revolution in Judea*, New York 1980.

¹⁶⁸ P. WINTER, *On the Trial of Jesus*, Berlin 1961. I riferimenti sono tratti dalla II ed. riveduta e ampliata da T.A. BURKILL e G. VERMES, Berlin - New York 1974.

¹⁶⁹ Sul processo di Gesù si veda anche C. COHN, *Der Prozess und Tod Jesu aus jüdischer Sicht*, Frankfurt a.M. 1997; trad. it. *Processo e morte di Gesù. Un punto di vista ebraico*, Torino 2000. L'au-

Vi sono esposte cinque tesi principali: Gesù fu un ebreo che condivideva completamente le idee ebraiche del suo tempo,¹⁷⁰ fu un fariseo (o, meglio, fu particolarmente vicino alla spiritualità farisaica), non venne condannato a morte dal Sinedrio (che aveva la facoltà di eseguire sentenze capitali, ma non volle condannarlo), i fondamenti della sua condanna erano di carattere politico (Gesù fu arrestato e condannato dai Romani).¹⁷¹

Anche Winter, come Klausner, fa notare che nel pensiero ebraico le categorie di «politico» e di «religioso» non sono nettamente separabili. Per cui, anche se Gesù era impegnato in una missione religiosa e non era un ribelle politico, qualcosa del suo messaggio doveva apparire almeno sovversivo, tant'è vero che viene arrestato come un **lhathv**, condannato e giustiziato accanto a due rivoluzionari con l'accusa di ribellione.¹⁷² Dal punto di vista delle autorità romane era sufficiente che un piccolo gruppo dei suoi seguaci avesse compreso la sua predicazione in senso politico per suscitare allarme.¹⁷³ Perciò, conclude, è storicamente certo che Gesù fu arrestato dai Romani per motivi politici e che, condotto presso l'organo amministrativo locale, fu riconsegnato alle autorità competenti per il processo politico.¹⁷⁴ Concordando con le conclusioni del metodo di «storia delle forme», secondo cui i vangeli sono creazioni letterarie di autori che, utilizzando tradizioni circolanti in determinate comunità, scrissero sotto la spinta delle specifiche necessità del loro gruppo, Winter ritiene che il vangelo di Marco, considerato il più antico, nasconda il tentativo di liberare i Romani da ogni responsabilità nella morte di Gesù. Perciò, le narrazioni evangeliche, in particolare quella della Passione, hanno il loro *Sitz im Leben* nella storia della Chiesa primitiva e non nella storia della vita di Gesù.¹⁷⁵ Esse contengono la retroproiezione dei

tore, giurista e storico del diritto, sostiene l'ipotesi secondo cui il sinedrio non solo non aveva voluto condannare Gesù, ma si era anche prodigato per evitarne la crocifissione. Il tentativo sarebbe fallito a causa dell'ostinazione di Gesù, che avrebbe ammesso la propria messianità al sommo sacerdote il quale, per manifestare il proprio dolore, si sarebbe stracciato le vesti.

¹⁷⁰ Winter scrive che Gesù visse, imparò e insegnò tra ebrei, ottenne successi e patì sofferenze come altri ebrei; P. WINTER, *On the Trial*, p. 188. Questa affermazione richiama un'altra caratteristica diffusa nella corrente dell'apertura ebraica a Gesù: la scelta di collocare il Nazareno nella categoria del martire ebreo. Partendo dalla *Crocifissione bianca* del pittore Marc Chagall (1938), all'affermazione di Lapide, secondo cui il Golgotha è un antico Auschwitz, Gesù è presentato come un ebreo che ha condiviso il destino di sofferenza del suo popolo, ma questa stessa sofferenza implica anche una denuncia dell'antigiudaismo cristiano e dell'irredenzione del mondo. Cfr. P. STEFANI, *Luce per le Genti. Prospettive messianiche ebraiche e fede cristiana*, Milano 1999, pp. 177-179.

¹⁷¹ E. STAUFFER, *Heimholung*, col. 99.

¹⁷² P. WINTER, *On the Trial*, p. 69. A favore del carattere politico del movimento di Gesù sono la condanna sulla croce ed il *titulus*, l'appartenenza di alcuni seguaci di Gesù a gruppi estremisti, il sospetto di Erode Antipa. Una traccia, seppure debole, di un'antica tradizione in cui si allude all'arresto come una misura precauzionale verso una possibile insurrezione si trova in Mc 14, 48b-49. Gesù si lamenta che siano andati ad arrestarlo **w' epivlhathu** e di notte, mentre lui era stato nel tempio a predicare apertamente, **kaq' h'heran** (termine corrispondente a **parjhsia** di Gv 18, 20); *ibidem*, p. 68.

¹⁷³ L'attività di Gesù aveva suscitato la domanda circa la sua messianità, in senso tradizionale (davidica), ed aveva attirato alcuni attivisti politici.

¹⁷⁴ A giudizio di Winter, il Sinedrio, che aveva il compito di mantenere l'ordine tra gli ebrei, dopo avere ascoltato il suo connazionale, non avendovi riscontrato nessuna colpa verso la Legge, lo avrebbe rimandato ai Romani.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 34.

problemi della comunità per cui, come aveva affermato Bultmann, possiamo arrivare solo allo strato più antico della tradizione.¹⁷⁶

Una volta compreso il processo di formazione dei vangeli, si deve dedurre che anche le controversie con i farisei non appartengono alla vicenda storica di Gesù. Winter, come gli altri autori ebrei qui presentati, è convinto che in tutto il Nuovo Testamento non si possa trovare un solo esempio, storicamente attendibile, di differenze religiose tra Gesù e i farisei e che l'insegnamento etico di Gesù sia farisaico.¹⁷⁷ Geza Vermes riprende in parte la tesi di Winter. Egli afferma:

«The arrest and execution of Jesus was due, not directly to his words and deeds, but to their possible insurrectionary consequences feared by the nervous authorities in charge of law and order in that powder-keg of first-century Jerusalem, overcrowded with pilgrims».¹⁷⁸

Vermes è convinto, come Winter, che la predicazione di Gesù fosse di natura religiosa, ma che, nonostante ciò, egli fu condannato per motivi politici. Come si spiega questa difficoltà?

«Had Jesus not caused an affray in the Temple by overturning the tables of the merchants and money-changers, or had even chosen to do so at a time other than Passover – the moment when the hoped-for Messiah, the final liberator of the Jews, was expected to reveal himself – he would most probably have escaped with his life. He died on the cross for having done the wrong thing (caused a commotion) in the wrong place (the Temple) at the wrong time (just before Passover). Here lies the real tragedy of Jesus the Jew».¹⁷⁹

Lo studioso ricorda l'episodio, riportato da Flavio Giuseppe (*Bellum VI*, 300-310), riguardante Gesù figlio di Anania: preoccupati di sentirlo annunciare sventure su Israele e timorosi di una sollevazione popolare, le autorità giudaiche lo consegnarono al magistrato romano, come avevano fatto anche con il Nazareno. Ma Albino, meno efferato del suo predecessore Pilato, giudicò che Gesù di Anania fosse solo un pazzo e lo lasciò in libertà.¹⁸⁰ La morte di Gesù sarebbe dunque frutto di una serie di circostanze sfavorevoli, per non dire sfortunate. Come evidenzia Sanders, questa spiegazione, per quanto possa apparire suggestiva e meritevole di ricordare, anche agli storici,

¹⁷⁶ Winter riconosce nei vangeli una stratificazione di tradizioni: una tradizione primaria, tradizioni secondarie ed aggiunte redazionali. La prima corrisponde alle poche informazioni esistenti nei primi anni dopo la morte di Gesù. Le tradizioni secondarie, che si innestano sulla prima a formare una trama complessa, talvolta inestricabile, sono frutto delle riflessioni delle comunità le quali accrescono o modificano alcuni punti della tradizione esistente. L'evangelista, a sua volta, accoglie ed organizza tutto questo materiale per costruire una struttura corrispondente alle proprie convinzioni teologiche; *ibidem*, pp. 7-9, 70-71. L'autore attribuisce agli evangelisti anche un contributo redazionale e non un mero ruolo di compilatori. Mentre Marco, che pure scrive secondo una prospettiva teologica, contiene ancora reminiscenze storiche, Matteo e Giovanni rivestono completamente la storia di elementi apologetici e ideologici; *ibidem*, p. 178.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 185.

¹⁷⁸ G. VERMES, *The Religion*, p. IX.

¹⁷⁹ *Ibidem*, pp. IX-X; G. VERMES, *I volti*, pp. 321-322.

¹⁸⁰ G. VERMES, *I volti*, pp. 321.

quanto la casualità giochi nella vita degli uomini e ne possa determinare il destino, non stabilisce alcuna connessione tra l'attività di Gesù e la sua morte e neanche tra la sua predicazione e la nascita del cristianesimo.¹⁸¹ La sola connessione che Vermes intravede è fondata su un equivoco: Gesù, in virtù della sua personalità carismatica e del successo riscosso dalla sua attività taumaturgica e miracolistica, avrebbe indotto sia i suoi seguaci che i suoi avversari a porsi la domanda circa la sua identità: in conclusione, fu sospettato di essere il messia, senza essersi proclamato tale, e la sua messianità costituì il nucleo essenziale della fede cristiana, sin dalla fase più antica. Cosa si intendente per messia in questo periodo? Vermes non ha dubbi: l'unica attesa messianica diffusa tra il popolo era quella del messia davidico, come testimoniano i *Salmi di Salomone* (17 e 18) dove si invoca il re figlio di David, che radunerà il popolo santo e soggiogherà i pagani, un re giusto e fedele agli insegnamenti di Dio;¹⁸² le *Diciotto Benedizioni*, in cui si fa riferimento all'attesa di un unto sovrano di giustizia;¹⁸³ gli stessi vangeli, che si dimostrano preoccupati di affermare la discendenza davidica di Gesù.¹⁸⁴ Lo studioso riconosce che, nel periodo che va dalla rivolta maccabaica a Bar Cochba, la riflessione dei vari gruppi religioso-sociali produsse diverse immagini messianiche: il messia sacerdote, il profeta escatologico precursore del messia o il profeta definitivo simile a Mosè, ma pensa che queste immagini siano rimaste confinate nell'ambito del gruppo che le aveva elaborate. Egli contesta il fatto che la ricerca contemporanea tenda a mettere in secondo piano l'attesa messianica davidica a favore delle altre figure messianiche, che egli definisce «speculazioni messianiche peculiari coltivate da certe minoranze istruite e/o esoteriche».¹⁸⁵ L'uomo comune che recitava le sue preghiere quotidianamente, ribadisce Vermes, identificava il messia con un

¹⁸¹ E.P. SANDERS, *Gesù*, p. 35; pp. 73-74. Anche Sanders pensa che l'incidente del Tempio sia stato l'episodio che ha segnato la vita di Gesù, ma lo studioso considera il legame tra i due fenomeni meno casuale di come faccia Vermes. La potenza carismatica di Gesù e il suo parlare del Regno potevano eccitare la folla nella direzione di una rottura di quel fragile equilibrio che teneva uniti *leadership* giudaica e autorità romana. La motivazione addotta da Gv 11, 50 e la morte di Giovanni Battista sono, secondo Sanders, solo alcuni degli esempi dimostrativi dello stato d'animo circolante. L'episodio nel Tempio fu un atto dimostrativo di Gesù, simboleggiante la distruzione escatologica in vista della restaurazione, entrambe realizzate da Dio, un atto che non poteva non scandalizzare (e impensierire) la classe sacerdotale, ma anche tutti i giudei pii.

¹⁸² Al contrario, Horsley pensa che l'unto invocato nei *Salmi di Salomone* non sia un vero monarca, un re militante, ma, piuttosto, una figura sapienziale (vince i nemici con la forza della sua parola e non con la violenza delle armi), concepita a somiglianza della classe di scribi che ha prodotto il testo (non necessariamente farisei), R.A. HORSLEY, *Les groupes*, pp. 39-40. Grelot, invece, ribadisce che la restaurazione di Israele non può essere solo politica, ma comporta sempre il ristabilimento dell'ordine morale e religioso; P. GRELOT, *L'espérance*, pp. 94-101. Atkinson vede nel «militant Davidic Messiah» del 17° *Salmo di Salomone* un giusto ma combattivo «counterpart» ad Erode il Grande (lo studioso data il testo un po' dopo il 37 a.C. e lo colloca negli anni tumultuosi dell'ascesa di Erode al potere); K.R. ATKINSON, *On the Use of Scripture in the Development of Militant Davidic Messianism at Qumran: New Light from Psalm of Solomon 17*, in C.A. EVANS (ed), *The Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity*, Sheffield 2000, pp. 106-123.

¹⁸³ Quando l'uomo comune recitava queste preghiere, comprendeva che si stava parlando del Messia davidico, politico e uomo giusto

¹⁸⁴ G. VERMES, *I volti*, p. 35.

¹⁸⁵ G. VERMES, *Gesù l'ebreo*, p. 153. Vermes si riferisce, ad esempio, agli studi di M. DE JONGE, *The Use of the Word «Anointed» in the Time of Jesus*, in «Novum Testamentum», VIII (1966), pp. 132-148.

discendente del loro re Davide, una persona dotata di bravura militare, di giustizia e di santità.

Esiste un'altra figura messianica che gli studiosi, pur nella varietà delle interpretazioni, sono per lo più concordi ad attribuire alla predicazione originale di Gesù: si tratta del Figlio dell'uomo. L'espressione, che nei vangeli è pronunciata solo da Gesù, è giudicata importante per capire il senso che egli attribuiva alla propria missione. Vermes ritiene che l'espressione non abbia valore di titolo, ma sia una perifrasi che significa «io», usata nell'aramaico di Galilea, cioè nella lingua parlata da Gesù. Fedele al suo principio di cercare di ricostruire cosa capiva l'uomo della strada quando ascoltava Gesù,¹⁸⁶ Vermes passa in rassegna l'uso del termine nell'aramaico galilaico: l'espressione poteva indicare un sostantivo (un uomo/l'uomo), un pronome indefinito (uno/qualcuno), una perifrasi autoreferenziale (io/il sottoscritto). Gesù l'avrebbe usata solo nella terza accezione per mascherare una situazione che poteva sembrare vanagloriosa o scabrosa.¹⁸⁷

Gesù, dunque, non ha mai avanzato nessuna pretesa messianica e non ha realizzato le aspettative di salvezza che pure aveva suscitato.¹⁸⁸ Nella realtà egli fu un «esorcista e guaritore carismatico, maestro e campione del Regno di Dio».¹⁸⁹

Nei suoi libri più recenti, Vermes ha dedicato maggiore attenzione al concetto di Regno di Dio, annunciando il quale Gesù dà inizio al suo ministero (Mc 1, 15). Predicando che il Regno è prossimo, il Nazareno è vicino alle correnti escatologiche, ma diversamente da queste ultime, non è interessato a definire cosa fosse questo Regno, non parla di Dio come re e non si preoccupa di calcolare il tempo del suo arrivo.¹⁹⁰ Le parabole di Mc 4, 26-29, Mc 4, 30-32 e Mt 13, 33 indicano che Gesù considerava il Regno già presente,¹⁹¹ e che attendeva la sua piena manifestazione; senza cedere alla

¹⁸⁶ G. VERMES, *Gesù l'ebreo*, pp. 187-223; G. VERMES, *The use of bar nash/bar nasha in Jewish Aramaic*, in G. VERMES, *Post-Biblical Jewish Studies*, Leiden 1975, pp. 147-165.

¹⁸⁷ Il modo di utilizzare l'espressione da parte di Gesù è analogo a quello attestato nella letteratura talmudica, cioè in contesti in cui si fa allusione alla morte o all'umiliazione; G. VERMES, *Gesù l'ebreo*, pp. 190-197. Lo studioso, inoltre, esclude la possibilità che Figlio dell'uomo sia un titolo messianico; l'unica fonte che potrebbe parlare a favore di questa soluzione (*Enoch*) è inutilizzabile, perché sarebbe un testo tardo (posteriore al 70 d.C.); *ibidem*, pp. 197-207; G. VERMES, *Jesus and the World*, pp. 89-99. Sulla soluzione filologica al problema del Figlio dell'uomo, cfr. il commento di A.J.B. HIGGINS, *The Son of Man in the Teaching of Jesus*, Cambridge 1980, in particolare pp. 20-27. Sulle *Parabole di Enoch* si veda J.J. COLLINS, *The Apocalyptic Imagination*, New York 1984, pp. 177-187.

¹⁸⁸ Su questo punto Vermes si dichiara d'accordo con Bultmann; G. VERMES, *Jesus and the World*, p. 155, nota 40.

¹⁸⁹ G. VERMES, *I volti*, p. 273.

¹⁹⁰ G. VERMES, *Jesus and the World*, pp. 35-36: «When the gospel teaching of the kingdom is considered in its entirety ... one feature stands out: Jesus' representation of it includes little that is specifically royal. Some parables introduce a monarch as the central figure, but they are few and belong uniquely to the style of Matthew».

¹⁹¹ I detti sul Regno futuro appartengono alla comunità primitiva. Sono originali Lc 17, 20; Mt 12, 28/Lc 11, 20 in cui il riferimento alla vittoria sulle forze del male, oltre ad essere in sintonia con la natura carismatica di Gesù, ha anche un valore escatologico, come confermano alcune testimonianze di Qumran (*IQS* 4, 6 e *4Q* 521). Il famoso detto sui violenti e su Giovanni (Mt 11, 12/Lc 16, 16) trova in Vermes un'originale spiegazione. Egli dice che in genere gli studiosi non riconoscono «Jesus' customary exaggeration in portraying his own success, and that of John before him, in proclaiming the coming of

tentazione di calcoli e previsioni,¹⁹² nell'entusiasmo escatologico, pensa che la propria generazione stia vivendo i primi stadi del Regno, cui si accede attraverso un atto di conversione-pentimento ed una fede assoluta ed incondizionata in Dio.¹⁹³ A Gesù, insiste Vermes, non interessano complicate speculazioni sul tempo, ma le richieste del presente, ossia la decisione di entrare nel Regno. Già Martin Buber aveva sostenuto che i tre principi del messaggio di Gesù sono la realizzazione del Regno, la conversione a Dio ed il rapporto di fede con lui. Il filosofo afferma che

«la *dýnamis* del Regno, che sinora ha operato ininterrottamente e direttamente nel mondo ma non si è mai manifestata come *dýnamis* del Regno, nel suo movimento dal cielo alla terra ormai si è talmente abbassata al livello di quest'ultima, da poter essere afferrata dal genere umano, da Israele, dall'ebreo interpellato, con la vita, mediante il cambiamento di vita; da quando il Battista ha annunciato che il *kairós* è compiuto, 'ognuno', chiunque compia la conversione esigita, irrompe 'con violenza', – come suggerisce un detto di Gesù molto controverso (Lc 16, 16; cfr. Mt 11, 12) – nella *basiléia* che già investe la sua sfera d'influenza, per cui essa può diventare sempre più una realtà terrena».¹⁹⁴

Allo stesso modo, Vermes dichiara

«From the day when Jesus is moved by the Baptist's call of repentance, time for him is no longer time as we know it but has acquired a quality of finality. 'Repent, for the kingdom of heaven is at hand' (Matt. 4.17; Mark 1.15). The moment of his turning, his *teshuvah*, is the turning-point of his life, as it is of those who afterwards answer his own call to *teshuvah*, to turn back decisively and irrevocably to God. Making their choice, God's kingdom comes, and they enter in ... In the words of Matthew, 'From the days of John the Baptist until now, the kingdom of heaven has suffered violence and men of violence take it by force' (Matt 11.12), a paradox which becomes more easily understandable in Luke's version: 'The law and the prophets were until John; since then, the kingdom of God is preached, and every one enters it violently».¹⁹⁵

Seguendo ancora Buber, Vermes crede che i due atti che consentono all'uomo di realizzare questa decisione di entrare nel Regno siano il pentimento (la *teshuvah*)¹⁹⁶ e la fede assoluta in Dio (la *emunah*). Il primo è l'in-

the Kingdom. The excited Jewish crowds elbowing their way towards a famous preacher suggest to Jesus the scene of warriors surging forward to conquer»; G. VERMES, *The Religion*, p. 140.

¹⁹² Nessuno degli studiosi che si sono occupati del tema dell'escatologia di Gesù avrebbe centrato il problema. In *Jesus and the World of Judaism*, Vermes nota che «the chief weakness of the Schweitzer-Dodd-Jeremias school of thought is that it applies ordinary time-concepts to Jesus' eschatological outlook» (p. 37). Infatti, Gesù e i suoi seguaci «inspired by faith and unaffected by the spirit of speculation, have entered the eschatological age and now perceive a fundamental difference between their own time and the preceding centuries» (p. 38).

¹⁹³ In questo senso va inteso il richiamo alla semplicità di cuore dei bambini che hanno una fiducia incrollabile nel loro padre. Per questo Gesù parla di Dio padre e non di Dio re: la sensibilità verso la paternità di Dio gli viene dalla sua natura carismatica. Il Dio di Gesù non è una figura regale, ma è immaginato sul modello del proprietario terriero e del *pater familias* della rurale Galilea. Su Dio padre, cfr. in particolare G. VERMES, *The Religion*, pp. 152-183.

¹⁹⁴ Cito dalla traduzione italiana M. BUBER, *Due tipi di fede*, p. 74. Cfr. G. VERMES, *Buber*, London 1988.

¹⁹⁵ G. VERMES, *Jesus and the World*, p. 38.

¹⁹⁶ Buber osserva che il termine **metamóia**, usato nei vangeli e che significa «cambiamento di mentalità», non traduca bene il concetto ebraico di *teshuvah*, che letteralmente significa «ritorno a» (dalla

vito che gli antichi profeti rivolgevano ai loro correligionari affinché «ritornassero» a Dio, e Gesù si pone in linea con questi predicatori, infiammati dall'amore per Israele, tant'è vero che il titolo di profeta sarebbe stato l'unico a lui gradito.¹⁹⁷ Il secondo è la genuina espressione della fede ebraica, che Buber contrappone alla *pistis*, corrispondente, invece, alla fede cristiana.

Subito dopo la sua morte, la sua personalità divenne l'oggetto di una progressiva speculazione teologica che trasformò completamente i tratti storici: il carismatico, che compiva miracoli e guarigioni e che annunciava l'arrivo del Regno invitando i suoi correligionari ad entrarvi (figura ancora rintracciabile nei sinottici), negli Atti diventa il profeta che Dio ha innalzato al rango di Cristo e Signore, dopo averlo risuscitato dai morti; poi, nella riflessione di Paolo, «l'apostolo a parte», diviene il Salvatore che compie la propria funzione attraverso la morte e la resurrezione; ed infine diventa il Logos incarnato in Giovanni.¹⁹⁸ Vermes si dichiara ancora d'accordo con Winter che afferma: «Crocifisso, morto e sepolto [Gesù] risorgeva tuttavia nei cuori dei discepoli che lo avevano amato e che ne avvertivano la viva presenza».¹⁹⁹

Nella sua interpretazione, lo studioso lascia in sospeso la questione del rapporto causale tra Gesù e la nascita del cristianesimo e, quindi, il problema se quest'ultimo abbia le proprie radici nel primo.²⁰⁰ Al contrario, Flusser ritiene che «Jesus was an incarnation of a Jewish 'messianic' movement», finalizzato a diffondere il Regno dei cieli,²⁰¹ quindi fu non solo l'araldo del Regno, ma anche un pretendente messianico. Pur concordando con Vermes circa la natura carismatica di Gesù,²⁰² Flusser ritiene che per com-

radice *shuv*, «ritornare»). Perciò, seguendo la traduzione greca, si perde il significato genuino delle parole di Gesù. Sulla storia dei termini si veda, J. BEHM, s.v. *metanoew, metanoia*, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, Stuttgart 1942, pp. 972-1004. Per un'opinione divergente da quella di Vermes si cfr. E.P. SANDERS, *Gesù*, pp. 141-150, in cui l'autore conclude che «non c'è alcuna salda tradizione che mostri come egli [Gesù] abbia messo in atto una chiamata a un pentimento nazionale in vista della venuta della fine, come fece Giovanni Battista» (p. 149).

¹⁹⁷ G. VERMES, *Gesù l'ebreo*, pp. 102-121.

¹⁹⁸ G. VERMES, *I volti*.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 214.

²⁰⁰ Cfr. le osservazioni di W.B. TATUM, *Jesus the Jew. An Analysis of Geza Vermes' Trilogy*, in «Forum», NS 1,2 (1988), pp. 275-289, e di E.P. SANDERS, *Gesù*, p. 35, secondo cui un'ipotesi che offre una connessione ragionevole tra Gesù e il movimento cristiano e che non affida al caso o alle esperienze della resurrezione il motivo della persistenza della missione di Gesù, è migliore di un'ipotesi che non risponde a questi requisiti. Una critica all'interpretazione di Vermes si trova in S. FREYNE, *Galilee, Jesus and the Gospels. Literary Approaches and Historical Investigations*, Philadelphia 1988. Freyne nota che Vermes non approfondisce alcuni aspetti decisivi; ad esempio, non specifica in cosa consistesse quella natura rivoluzionaria della sua predicazione che poi lo avrebbe reso sospetto alle autorità.

²⁰¹ D. FLUSSER, *Hillel and Jesus: Two Ways of Self-Awareness*, in J.H. CHARLESWORTH - L.J. JOHNS (edd), *Hillel*, p. 94.

²⁰² Anche Flusser pensa che Gesù sia molto vicino ai pii *hasidim* menzionati nella letteratura rabbinica, che come Gesù avevano un'alta considerazione di sé, chiamavano Dio con l'appellativo di padre ed erano in rapporti tesi con l'istituzione. Ma, mentre Vermes ritiene che le uniche differenze tra Gesù e i carismatici consistano nel celibato di Gesù e nella tempra più robusta del suo carattere (G. VERMES, *I volti*, pp. 311-314), Flusser individua lo scarto nel ruolo che Gesù pensava di svolgere nel piano della salvezza, sia nel tempo presente che in quello futuro (D. FLUSSER, *Jesus*, pp. 135-143). Ed è sempre questa convinzione a distinguere Gesù da Hillel, con il quale pure condivide tanti insegnamenti etici; D. FLUSSER, *Hillel*, pp. 71-107.

prendere veramente la sua vicenda storica occorre rispondere alla seguente domanda:

«although, in the first three gospels, we never find that Jesus asked his followers to believe in him, is it permitted to think that there was something in Jesus' self-awareness and in his claim which made him a suitable figure to become the object of Christian faith?».²⁰³

Per Flusser la risposta è affermativa e questo «qualcosa» è il ruolo assunto da Gesù nel piano di salvezza divino: egli avrebbe avanzato una pretesa messianica (per quanto non in maniera esplicita) ed avrebbe voluto fondare un movimento.

Gesù inizia la sua missione al seguito di Giovanni Battista, il cui messaggio, scrive Flusser, consiste nell'annuncio non della venuta del Regno ma dell'imminenza del giudizio ad opera di un giudice escatologico.²⁰⁴ Anche se poi ha lasciato Giovanni, a causa della sua escatologia acuta, per proseguire autonomamente, Gesù ha individuato nel Battista il punto di svolta nella storia della salvezza. Lo studioso fonda la sua ipotesi su Mt 11, 12 che traduce: «from the days of John the Baptist until now the kingdom of heaven is breaking through, and those who break through, take it in possession»,²⁰⁵ interpretato alla luce di *Michea* 2, 13 («He who opens the breach will go up before them; they will break through and pass the gate, going out by it. Their king will pass on before them, the Lord at their head»)²⁰⁶ e della sua spiegazione da parte del commentatore medievale David Kimchi («colui che

²⁰³ D. FLUSSER, *Jesus and the World of Judaism*, in «Judaism», 35 (1986), p. 362. Lo studioso pone la stessa domanda a proposito del Maestro di Giustizia.

²⁰⁴ Contrariamente a quanto si ritiene, Giovanni non avrebbe predicato l'arrivo del regno di Dio. L'espressione riportata da Matteo, secondo Flusser, sarebbe stata aggiunta dall'evangelista allo scopo di assimilare la predicazione di Giovanni a quella di Gesù. Egli predicava il giudizio finale nel quale sarebbero stati separati i buoni e i cattivi attraverso l'opera di un giudice escatologico, che egli attendeva come «uno più forte» (Lc 13, 16-17) e che probabilmente ha identificato in un primo momento con Gesù. Quando dal carcere gli fa rivolgere la domanda «sei tu colui che deve venire?», alludeva alla figura del Figlio dell'Uomo di Dan. 7, 13 e di *Enoch*, le cui funzioni secondo il frammento *11QMelk* erano esercitate da Melchisedek. Flusser ritiene che Giovanni abbia conosciuto questo personaggio durante la sua frequentazione degli esseni, dai quali avrebbe preso anche i punti principali della sua predicazione: egli era un «dissident Essene», influenzato dalla divisione dualistica tra giusti, volti alla salvezza, e peccatori, destinati alla distruzione. Nella monografia *Jesus* del 1968 Flusser giudicava non originale la domanda del Battista «la definizione del Messia come 'colui che deve venire' senza una maggiore precisazione è possibile in greco, ma difficile da immaginarsi in ebraico o in aramaico»; D. FLUSSER, *Jesus*, ed. it., p. 58. Nell'ultima edizione inglese, invece, la interpreta nel senso dell'attesa del Figlio dell'uomo di *Daniele*, cui il Battista avrebbe fatto riferimento sia nell'annuncio dell'arrivo di uno più potente, sia nell'ambasceria dal carcere; D. FLUSSER, *Jesus*, ed. ingl., pp. 48-49 e cap. 9. Sulla figura di Melchisedek cfr. D. FLUSSER, *Melchizedek and the Son of Man*, in D. FLUSSER, *Judaism*, pp. 186-192: Melchisedek appare molto simile al Figlio dell'Uomo di *Enoch* e dei vangeli (Mt 25, 31-46). Sul rapporto di Giovanni e Qumran, si vedano i seguenti lavori di D. FLUSSER, *The Magnificat, the Benedictus and the War Scroll*, *ibidem*, pp. 143-145 e *The Social Message from Qumran*, *ibidem*, pp. 108-109. Per una critica dettagliata al legame tra Giovanni e Qumran, E. LUPIERI, *Halakah qumranica e halakah battistica di Giovanni: due mondi a confronto*, in «Ricerche storico-bibliche», 2 (1997), pp. 69-98.

²⁰⁵ D. FLUSSER, *Jesus*, pp. 52-261. Sull'interpretazione del versetto si veda R.S. NOTLEY, *The Kingdom of Heaven Forcefully Advances*, in C.A. EVANS, *The Interpretation of Scripture*, pp. 279-311; B.H. YOUNG, *Jesus the Jewish Theologian*, Massachusetts 1995, pp. 49-64.

²⁰⁶ D. FLUSSER, *Jesus*, p. 52.

ha aperto la breccia» era identificato con il profeta Elia e il loro «re» con il «virgulto di Davide».²⁰⁷ Se, dunque, Gesù considera Giovanni come «l'Elia che deve venire» (Mt 11, 11-14), allora significa che il Regno irrompe e coloro che hanno il coraggio di prendere la decisione se ne impadroniscono già ora: «Da Giovanni il regno si realizza sulla terra, e proprio con i miracoli (che sono solo un segno) e con l'annuncio esso si diffonde tra gli uomini».²⁰⁸ Ma, pur avendo inaugurato il Regno, il Battista ne è escluso:²⁰⁹ egli ha sì avuto il ruolo di precursore,²¹⁰ tuttavia, a causa della sua escatologia acuta e dell'annuncio del giudizio imminente, è lontano da Gesù.²¹¹ Qual era, allora, la concezione escatologica di Gesù e che messia pensava di essere? Nel dibattito tra escatologia conseguente²¹² ed escatologia realizzata,²¹³ Flusser accetta la terza alternativa, quella della tesi detta del «già e non ancora»,²¹⁴ ed afferma che Gesù «is the only Jew of ancient times know to us who preached not only that people were on the threshold of the end of time, but that the new age of salvation had already begun».²¹⁵ Tuttavia, lo studioso fa notare che l'idea della presenza del Regno non è un'innovazione di Gesù, ma lo sviluppo di una concezione presente già nel pensiero farisaico-rabbinico.

Il concetto di Regno di Dio è sempre stato caratterizzato da una sottile ambiguità, perché oscilla tra presente e futuro: Dio è il re del mondo, ma la sua sovranità sarà completa dopo la sconfitta dei popoli che opprimono Israele. Già nei testi veterotestamentari dei periodi pre- e post- esilici si trovano compresenti una concezione teocratica (sovranità presente di Dio) e una concezione escatologica (sovranità del tempo finale):²¹⁶ è una tensione tra presente e futuro, grazie alla quale è possibile privilegiare solo l'uno o l'altro dei due termini.²¹⁷

²⁰⁷ L'autore cui Flusser fa riferimento è David Kimchi, commentatore delle Scritture e filologo, vissuto in Francia tra il 1160 (?) e il 1235 (?); *ibidem*, p. 52.

²⁰⁸ D. FLUSSER, *Das Christentum - eine jüdische Religion*, München 1990; trad. it. *Il Cristianesimo. Una religione ebraica*, Cinisello Balsamo (MI) 1992, p. 43.

²⁰⁹ Al contrario, W.D. DAVIES - D.C. ALLISON, *The Gospel according to Saint Matthew*, II, Edinburgh 1991, pp. 253-254, e E. LUPIERI, *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche*, Brescia 1988, pp. 67-68 e nota 26, ritengono Giovanni incluso nel Regno.

²¹⁰ Sul problema teologico di Giovanni-Elia, precursore del Messia, cfr. E. LUPIERI, *Giovanni Battista*.

²¹¹ Il fatto che Giovanni non abbia riconosciuto in Gesù una figura messianica troverebbe conferma nell'esistenza del movimento dei seguaci del Battista accanto, se non in concorrenza, al movimento di Gesù.

²¹² Rappresentata da J. Weiss e da A. Schweitzer.

²¹³ Rappresentata C.H. Dodd.

²¹⁴ Sostenuta da O. Cullmann, W.G. Kümmel e J. Jeremias. Cfr. N. PERRIN, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, London 1963.

²¹⁵ D. FLUSSER, *Jesus*, p. 110. Quando afferma che «il regno di Dio è in mezzo a voi» (Lc 17, 20-21), Gesù esprime la convinzione che ci sono persone che già vivono nel Regno. Ma egli è anche certo, come gli apocalittici, che il Regno di Dio comparirà come un'azione diretta di Dio stesso che produrrà la scomparsa del male e delle sue forze. Nelle proprie guarigioni egli ne sente l'arrivo: «se io scaccio i demoni con il dito di Dio, è dunque giunto a voi il regno di Dio» (Lc 11, 20); e la sconfitta di Satana: «Io vedevo Satana cadere dal cielo come la folgore» (Lc 10, 18).

²¹⁶ Cfr. anche G. THEISSEN - A. MERZ, *Il Gesù*, pp. 307-308.

²¹⁷ Non il solo fariseismo rabbinico, che non approva la sollevazione armata, ha lasciato testimonianze ed affermazioni di condanna verso coloro che cercano di affrettare la fine, ma già i traduttori greci della Bibbia avevano avvertito il pericolo dell'ambiguità esistente in certe espressioni bibliche:

E ancora al tempo di Gesù la concezione di una sovranità divina presente e futura al tempo stesso era diffusa sia nelle preghiere che nelle liturgie, perciò ben nota al popolo.²¹⁸ Il giudaismo ha variamente inteso questa ambiguità e spesso, sotto la pressione di certi eventi, ha privilegiato l'aspetto escatologico o quello pacifico (o, per meglio dire, l'uno e l'altro aspetto sono stati assunti da certi gruppi). La letteratura talmudica attesta la convinzione secondo cui esistono già degli uomini che vivono nel Regno di Dio: sono coloro che vivono sotto il giogo della legge.²¹⁹ Anche per i rabbini il Regno è già presente: si tratterebbe di una «escatologia realizzantesi» (usando l'espressione che Jeremias ha utilizzato per Gesù).²²⁰

Gesù, dunque, avrebbe preso dai rabbini l'idea che il Regno di Dio non è solo futuro ma può essere già presente (Lc 17, 20-21). Secondo Flusser, «the foundation for Jesus' view and teaching was rabbinical judaism».²²¹ Ma vi sono due differenze importanti: la prima è che mentre per i rabbini la presenza del Regno tra gli uomini è sempre esistita, per Gesù ciò si è verificato a partire da un determinato momento: il Regno ha fatto irruzione, e quindi è divenuto presente e visibile, a partire dalla predicazione del Battista, da colui che ha aperto la «breccia»; la seconda è che Gesù intende il Regno come un concetto dinamico, che si traduce visibilmente in un movimento voluto da Dio e che si diffonde tra gli uomini, movimento del quale Gesù avrebbe assunto la guida (in questo ruolo, appunto, consisterebbe la sua coscienza messianica).

A mio parere bisognerebbe aggiungere una terza differenza alle due elencate da Flusser, ossia la relazione di Gesù rispetto alla Legge: per i rabbini la presenza attuale del Regno è possibile per coloro che obbediscono ai comandamenti divini e che ne assumono su di sé il «giogo»; nel caso di Gesù, invece, questo requisito sembra non essere vincolante. Senza voler entrare nel merito di un tema tanto complesso qual è quello del rapporto di

ad esempio, l'incertezza della lettura di *Esodo* 15, 18 («Dio è re» oppure «Dio sarà re») è stata risolta utilizzando il presente; D. FLUSSER, *Il Cristianesimo*, pp. 37-38.

²¹⁸ Cfr. anche G. THEISSEN - A. MERZ, *Il Gesù*, pp. 313-314, in cui tra «le affermazioni culturali-presentistiche» sono citate alcune formule di benedizione, il *Libro dei Giubilei* (50, 9), le liturgie del sabato a Qumran (4Q403, fr. 1, i, 31-33), la recita dello *shema*. Per l'attesa della signoria futura di Dio gli studiosi ricordano le preghiere delle *Diciotto Benedizioni* e del *kaddish*.

²¹⁹ D. FLUSSER, *Jesus*, pp. 106-108. Cfr. E.E. URBACH, *Les Sages*, pp. 417-436: «La finalité de la Tora et des commandements est l'acceptation du joug du royaume des cieux, s'exprimant dans la crainte révérencielle et l'amour de Dieu» (p. 417); L. JACOBS, *Herrschaft Gottes/Reich Gottes. III Judentum*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XV, Berlin - New York 1986, pp. 192-193.

²²⁰ Jeremias, che ha elaborato la teoria dell'escatologia realizzantesi a proposito di Gesù, non ha invece capito che «su ciò Gesù fosse fondamentalmente d'accordo con una parte non trascurabile del rabbinismo»; D. FLUSSER, *Il Cristianesimo*, p. 41.

²²¹ D. FLUSSER, *The Stages of Redemption History according to John the Baptist and Jesus*, in D. FLUSSER, *Jesus*, p. 264. Lo studioso evidenzia un'altra radice dell'insegnamento di Gesù: l'essenismo, che avrebbe contribuito soprattutto per i risvolti sociali del suo insegnamento. A questo aspetto sono dedicati diversi contributi raccolti in *Judaism and the Origins of Christianity*. L'influenza dell'essenismo sarebbe stata ancora più netta nella comunità cristiana ellenistica e su Paolo: D. FLUSSER, *Qumran und das vorpaulinische Christentum*, in D. FLUSSER, *Entdeckungen im neuen Testamen. Band 2. Jesus-Qumran-Urchristentum*, Neukirchen-Vluyn 1999, pp. 1-55; delo stesso autore, *From the Essenes to Romans 9:24-33*, in D. FLUSSER, *Judaism*, pp. 75-87.

Gesù e la Legge, vale la pena segnalare che nella corrente della *Heimholung Jesu* le trasgressioni riportate nei testi sono per lo più considerate interpolazioni degli evangelisti. Flusser, ad esempio, sostiene che nei vangeli non ci sia un solo caso di violazione della *Torah* e che l'atteggiamento di Gesù nei suoi confronti è conforme a quello di ogni giudeo osservante nel tempo.²²² A suo giudizio, egli non intese criticare né abolire la Legge né porre la propria persona in alternativa alla *Torah*. La sua funzione nella storia della salvezza, per quanto elevata, non comportò una rottura con il giudaismo, ma rappresentò uno degli esiti più considerevoli e duraturi della spiritualità del Secondo Tempio.²²³ Gesù non era un «marginal Jew» come vuole J.P. Meier,²²⁴ ma un uomo che credeva di essere stato consacrato («unto») da Dio per una missione salvifica.

Questa convinzione, che Gesù avrebbe avuto al momento del battesimo, è il punto di raccordo tra la sua vicenda terrena (compreso la sua morte in quanto «re dei Giudei») e la fede e l'elaborazione cristologica dei primi discepoli. Che tipo di messia immaginava di essere? Anche se non esclude la possibilità che Gesù fosse di discendenza davidica,²²⁵ Flusser pensa che egli non abbia aderito all'attesa messianica tradizionale del figlio di David, ma piuttosto a quella del Figlio dell'uomo, il giudice escatologico citato nel libro di *Enoch*.

Lo studioso reputa originali tutti e tre i gruppi di detti evangelici sul Figlio dell'uomo: quelli sul Figlio dell'uomo che deve venire, quelli sul Figlio dell'uomo che deve soffrire e quelli sul Figlio dell'uomo che agisce nel presente. Accettando in parte la tesi di Vermes, Flusser pensa, che nei detti riguardanti la prospettiva della sofferenza e della morte, Gesù avrebbe usato l'espressione «Figlio dell'uomo» come una circonlocuzione autoreferenziale.²²⁶ Non elimina, invece, il senso escatologico negli altri gruppi di detti. È probabile che Gesù all'inizio aspettasse un altro e solo in un secondo momento si sia convinto di essere il Figlio dell'Uomo venturo. Come può essere avvenuta questa evoluzione? Gesù era stato scelto (al momento del battesimo) per una missione sulla terra, l'elevato senso della propria dignità

²²² Non è dello stesso avviso Jacob Neusner, secondo il quale per i rabbini la condizione di accesso al Regno è la *Torah*, per Gesù sembra essere l'adesione alla sua persona; J. NEUSNER, *Il giudaismo*, e dello stesso autore, *Disputa immaginaria di un rabbino e Gesù. Quale maestro seguire?*, trad. it., Casale Monferrato (Alessandria) 1996.

²²³ La predicazione di Gesù, frutto di quel mutamento di sensibilità che si diffonde in Palestina a partire dal II sec a.C., è vicina alla riflessione farisaica riguardo alla trasformazione dell'antica idea di ricompensa e di giustizia equiparatrice, la formulazione della regola d'oro e la visione problematica del peccato. In *Sifre a Dt 32,29* è scritto: «prendete su di voi il regno dei cieli e garegiate fra di voi nel timor di Dio e usate buone azioni gli uni verso gli altri»; questo è un esempio dell'unione esistente tra l'accettazione del Regno e il rispetto della Legge, nel suo contenuto umanitario; D. FLUSSER, *A New Sensitivity in Judaism and the Christian Message*, in D. FLUSSER, *Judaism*, pp. 469-489.

²²⁴ J.P. MEIER, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, I-II, New York 1991-1994.

²²⁵ Nell'edizione inglese di *Jesus*, Flusser è incline alla possibilità che Gesù fosse realmente un davidide, in considerazione del fatto che a quel tempo esistevano discendenti della casata di David, come dimostra il ritrovamento delle iscrizioni di un ossario a Gerusalemme; D. FLUSSER, *The House of David on an Ossuary*, in «Israel Museum Journal», 5 (1986), pp. 37-40, ripubblicato in D. FLUSSER, *Jesus*, pp. 180-186.

²²⁶ D. FLUSSER, *Jesus and the World*, pp. 361-364.

può averlo indotto a identificarsi con il Figlio dell'uomo che deve venire. E poiché questa era una figura messianica, si può dire che avesse una coscienza messianica.²²⁷ È significativo, continua Flusser, che Gesù risponda in parte positivamente alla domanda del Battista, affermando e riconoscendo il significato escatologico della propria attività, senza ammettere esplicitamente di essere il messia. Il vero annuncio di Gesù corrisponderebbe non all'arrivo dei tempi ultimi, ma all'inizio di una nuova era: il Regno dei cieli è inaugurato prima della fine dei giorni; dopo, in un momento non conosciuto, ci sarà il giorno dell'arrivo del Figlio dell'uomo e del giudizio ultimo;²²⁸ ciò vuol dire che egli avrebbe adottato uno schema del tempo tripartito: il tempo biblico fino a Giovanni, il periodo della realizzazione del Regno dei cieli (sotto forma di movimento voluto da Dio e guidato da Gesù)²²⁹ e il futuro escatologico con l'arrivo di Gesù stesso nelle vesti del Figlio dell'uomo.²³⁰

Secondo questa interpretazione il Regno non è solo un potere (il potere di Dio), ma è anche un territorio-movimento che si estende tra le persone e nello spazio, destinato a comprendere un numero sempre maggiore di uomini;²³¹ quindi, non «simply a matter of God's kingship, but also the domain of his rule, an expanding realm embracing ever more and more people».²³² In esso sarà visibile a tutti l'amore senza limiti di Dio, scompariranno le barriere tra peccatori e giusti, gli ultimi diverranno primi e i primi diverranno ultimi, con un sovvertimento dei comuni valori sociali ed economici.²³³ L'ingresso del mondo nuovo nel mondo vecchio,²³⁴ non significa che si possa già gustare l'era messianica: i dolori e la zizzania devono ancora crescere: «even in the period of the kingdom of heaven, which had began to be realized, the good and the wicked coexist».²³⁵

3. Conclusione

In un articolo pubblicato nel 1974, David Flusser confessava il proprio imbarazzo nel rispondere, da ebreo, alla domanda «fino a che punto Gesù

²²⁷ D. FLUSSER, *Jesus*, p. 132. D. FLUSSER, *Messianology and Christology in the Epistle to the Hebrews*, in D. FLUSSER, *Judaism*, pp. 246-279.

²²⁸ D. FLUSSER, *The Stages*, in D. FLUSSER, *Jesus*, p. 261.

²²⁹ Ma il ruolo centrale di Gesù non era spostato solo nel futuro: egli si considerava il centro del movimento da lui fondato: «chi non è con me è contro di me».

²³⁰ Gesù non si è mai dichiarato esplicitamente come il messia, perché questo ruolo era destinato a realizzarsi solo nel futuro; D. FLUSSER, *At the Right Hand of the Power*, in D. FLUSSER, *Judaism*, pp. 301-305. Ci si può chiedere in che misura il vangelo di Luca, che Flusser considera come il più attendibile, abbia influenzato la ricostruzione dello studioso. La scansione temporale che Flusser attribuisce a Gesù, infatti, è molto simile alle tappe della storia della salvezza formulate dall'evangelista.

²³¹ D. FLUSSER, *Il Cristianesimo*, p. 44: «non vogliamo affermare che Gesù volesse assolutamente fondare una Chiesa o anche solo una comunità, ma che ha voluto fondare un movimento».

²³² D. FLUSSER, *Jesus*, p. 111.

²³³ *Ibidem*, p. 111; D. FLUSSER, *Il Cristianesimo*, p. 41.

²³⁴ Theissen parla di escatologia presentistica, ma solo in futuro si avrà la piena realizzazione della signoria di Dio; G. THEISSEN - A. MERZ, *Il Gesù*, p. 340.

²³⁵ D. FLUSSER, *Jesus*, p. 49, e dello stesso, *Il Cristianesimo*, p. 43.

può essere un problema per gli ebrei?». ²³⁶ Se un cristiano vuole confrontarsi con un ebreo sulla base di premesse cristologiche, scrive Flusser, deve avere presente il fatto che ha a che fare con un non cristiano e che, per di più, l'ebraismo non è una religione non cristiana, ma è una religione diversa dal cristianesimo. Analoghe osservazioni sono sostenute da Jacob Neusner, secondo il quale «Judaism and Christianity are completely different religions, not different versions of one religion ... The two faiths stand for different people talking about different things to different people». La giusta prospettiva da assumere nel dialogo, fa notare lo studioso, deve indurre a domandare «why so?» e non «why not?». ²³⁷

La fede cristiana nella messianità di Gesù è stata e continua ad essere uno dei fattori che ha separato e separa le due confessioni. ²³⁸

Il rabbino Nathan Peter Levinson rileva il ricorrere della domanda che ebrei e cristiani si pongono reciprocamente («da che parte state rispetto a Gesù?») e la difficoltà che il cristiano incontra sul perché gli ebrei non riconoscono Gesù come il messia. Nel capitolo dedicato a Gesù, nel suo libro *Il messia nel pensiero ebraico*, Levinson individua tre motivi: 1) come re di Israele, che avrebbe dovuto riportare il suo popolo allo splendore di un tempo, Gesù ha mancato l'obiettivo; 2) come salvatore che perdona i peccati e sostituisce la *Torah* è motivo di scandalo per gli ebrei fedeli alla Legge; 3) la dottrina dell'incarnazione è del tutto inconcepibile per l'ebraismo. ²³⁹

Senza voler affrontare il delicato problema del dibattito teologico ebreo-cristiano sul messia, per il quale si rinvia all'articolo di C. Marcheselli-Casale, ²⁴⁰ mi limito a proporre alcune osservazioni.

Il primo aspetto addotto da Levinson sottintende che i parametri di valutazione del messianismo e del messia sono di matrice rabbinica. Se il messia è il redentore nazionale di Israele (nella duplice dimensione spirituale e politica) che compie la propria missione attraverso un atto pubblico, visibile dal popolo nella sua interezza, e che genera una trasformazione della realtà, allora gli ebrei, che a causa delle persecuzioni patite nel corso dei secoli sono stati la prova più lampante della non-redenzione del mondo, possono ben affermare che Gesù non è stato il messia atteso e che la maggior parte degli ebrei del suo tempo non lo avevano riconosciuto come tale. Questa conclusione è condivisa da tutti gli studiosi ebrei, da Buber a Scholem, da Ben-Chorin a Lapidè, da Vermes a Flusser (tanto per fare i nomi più noti).

Tuttavia, gli studi più recenti inviterebbero a riformulare il problema secondo una prospettiva diversa. Come si è indicato sopra, negli ultimi

²³⁶ D. FLUSSER, *Fino a che punto, Gesù può essere un problema per gli ebrei?*, in «Concilium», 8 (1974), pp. 173-180.

²³⁷ J. NEUSNER, *Jews and Christians. The Myth of a Common Tradition*, London 1991, pp. IX-XI.

²³⁸ P. STEFANI, *Luce*, p. 9; B. CARUCCI VITERBI, *Messianismo ebraico e Gesù*, in C. DI SANTE - G. SCUDERI et al. (edd), *Ebrei ed ebraismo nel Nuovo Testamento*, I, Roma 1989, pp. 119-144; G. SCHOLEM, *The Messianic Idea in Judaism*, in L. LANDMAN (ed), *Messianism*, p. 51.

²³⁹ N.P. LEVINSON, *Il Messia*, pp. 40-41.

²⁴⁰ C. MARCHESELLI-CASALE, *Gesù*.

tempi, viene sempre più messo in risalto che nell'età del Secondo Tempio non vi fosse un'unica attesa messianica, ma che ne esistessero molteplici e concorrenziali; sicché Charlesworth ritiene che chiedersi perché gli Ebrei non abbiano riconosciuto Gesù come messia sia una falsa domanda, dal momento che presuppone che all'epoca esistesse un concetto coerente di messia e, anche, che i seguaci di Gesù non avessero avuto difficoltà a riconoscere la sua vita messianica.²⁴¹ Valorizzare la complessità della riflessione messianica nel I secolo può, forse, favorire un approccio meno «attualizzante», sia da parte cristiana, sfrondando l'idea di messia da tutte le implicazioni cristologiche aggiuntesi in seguito, sia da parte ebraica, collocando il pensiero farisaico (nel quale l'ebraismo di oggi pone le proprie radici)²⁴² accanto ad altri sistemi di pensiero, non in posizione dominante.

Inoltre, altri interrogativi si pongono all'attenzione dei ricercatori. Innanzitutto, viene riformulato il problema se, alle origini, ciò che determinò la separazione del cristianesimo dal giudaismo sia stata realmente la fede in Gesù messia²⁴³ o, piuttosto, la dichiarazione paolina della fine della validità della *Torah*, sostituita da Gesù.²⁴⁴

E questo ci richiama al secondo punto enunciato da Levinson.

Una delle ipotesi che si sta affermando sempre più tra gli studiosi consiste nel fatto che la messianità, pretesa o presunta,²⁴⁵ di Gesù non sia motivo valido a spiegare da sola la nascita del cristianesimo e la separazione dal giudaismo. Il cristianesimo è, piuttosto, il risultato di un fenomeno più complesso, consistente in un lavoro di definizione della propria identità, in relazione al giudaismo: durante i primi trent'anni successivi alla morte di Gesù e, soprattutto, dopo la distruzione del Tempio, il giudaismo farisaico e il cristianesimo sarebbero «deux groups en régime de survie», che avrebbero riformulato la propria identità anche attraverso il confronto con l'altro;²⁴⁶ uno degli elementi costitutivi dell'identità e motivo della separazione sarebbe stato non tanto l'affermazione della messianità di Gesù, quanto la sostitu-

²⁴¹ J.H. CHARLESWORTH, *From Messianology to Christology: Problems and Prospects*, in J.H. CHARLESWORTH (ed) *The Messiah*, p. 13; S. FREYNE, *Les premiers chrétiens et les idées messianiques juives*, in W. BEUKEN - S. FREYNE - A. WEILER (edd), *Le Messianisme*, pp. 47-59.

²⁴² B. CARUCCI VITERBI, *Messianismo*, p. 130.

²⁴³ Hayim Gorem Perelmuter, ad esempio, pensa che cristianesimo e giudaismo si siano separati per avere elaborato una diversa concezione di messianismo: il primo credeva nell'imminenza del tempo messianico, il secondo in un messianismo a lunga scadenza; H.G. PERELMUTER, *Siblings: Rabbinic Judaism and Early Christianity at Their Beginnings*, New York 1989, pp. 16-18.

²⁴⁴ D. MARGUERAT (ed), *Le déchirement*, pp. 18-19. Si veda anche G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo*, pp. 36-40 [«il cristianesimo è (ancora) un giudaismo?»]. F. SIEGERT, *Le judaïsme au premier siècle et ses ruptures intérieures*, in D. MARGUERAT (ed), *Le déchirement*, p. 65; A. ABÉCASSIS, *Le christianisme vu par le judaïsme*, in B. LAURET - F. REFOULÉ (edd), *Initiation à la pratique de la théologie I: Introduction*, Paris 1982, pp. 401-421.

²⁴⁵ C. GRAPPE, *Jésus: Messie prétendu ou Messie prétendant?*, in D. MARGUERAT - E. NORELLI - J.M. POFFET (edd), *Jésus*, pp. 269-291.

²⁴⁶ D. MARGUERAT, *Introduction*, in D. MARGUERAT (ed), *Le déchirement*, pp. 7-12. In questo periodo, sia cristiani che ebrei avrebbero sofferto la perdita di punti di riferimento: la morte di Giacomo, Pietro e Paolo per i cristiani e la distruzione del Tempio per gli ebrei. Cfr. U. LUZ, *Le problème historique et théologique de l'antijudaïsme dans l'évangile de Matthieu*, in D. MARGUERAT (ed), *Le déchirement*, p. 141, e H.G. PERELMUTER, *Siblings*, pp. 16-27.

zione della sua persona alla *Torah*. Naturalmente, il problema risiede nella possibilità di stabilire se e come il processo risalga a Gesù. È interessante notare che, mentre gli autori cristiani sono per lo più propensi ad attribuire a Gesù una «rottura» più o meno radicale con la *Torah*, gli studiosi ebrei minimizzano o annullano ogni tipo di contrasto. Ma, se l'«uso enfatico di **עִיָּוִן** risale a Gesù stesso, l'ebreo credente deve essersi trovato di fronte ad una scelta inconcepibile.²⁴⁷ Come rileva Neusner, nel Discorso della montagna Gesù si pone in continuità con i saggi di Israele (che ricevono la Legge e la trasmettono alla generazione successiva) solo in apparenza; egli, in realtà, parla attraverso un «io» («avete inteso che fu detto ... ma io vi dico») e si rivolge ad un «voi», cioè a quella parte di Israele che gli appartiene e non a tutto il popolo (la *Torah*, invece, insiste sul fatto che Israele è chiamato a servire Dio in comunità);²⁴⁸ inoltre, il suo insegnamento tradisce una visione individuale dell'esistenza e si scontra con la concezione della vita propria del giudaismo.²⁴⁹ I cristiani, scrive Neusner, hanno finito col mettere una persona (Gesù) al posto della cosa (il rotolo della *Torah*).²⁵⁰ Anche Pinchas Lapide ritiene che il cristianesimo sia una religione del «Chi» e l'ebraismo sia una religione del «Che cosa»: in altre parole, il primo mira al redentore, il secondo alla redenzione.²⁵¹ D'accordo con le riflessioni di Neusner è Abecassis, per il quale non il contenuto del discorso della montagna desta perplessità all'ebreo credente, ma la frase «... ma io vi dico». E aggiunge:

«Ce que les pharisiens refusaient en Jésus, ce n'était même pas sa prétention messianique ... Que Jésus se soit présenté comme un messie ne pouvait en aucun façon embarrasser les pharisiens. En réalité, c'est sa prétention divine et l'idée de l'incarnation de Dieu dans 'le fils d'une femme' qui furent considérées comme un blasphème par les Rabbins».²⁵²

Pierre Gisel concorda che tra ebrei e cristiani, in materia di messianismo, il personaggio di Gesù di Nazaret non dovrebbe fare problemi, perché (a suo giudizio) non avrebbe rivendicato lo statuto di messia: ciò che invece genera attrito è la questione della filiazione divina e dell'incarnazione:²⁵³

²⁴⁷ V. FUSCO, *Gesù e le Scritture di Israele*, in E. NORELLI (ed), *La Bibbia nell'antichità cristiana I. Da Gesù a Origene*, Bologna 1993, pp. 35-63: «In effetti, quell' 'io' del '... ma io vi dico' non è interscambiabile con quello di nessuno altro. 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» (p. 53).

²⁴⁸ J. NEUSNER, *Disputa*.

²⁴⁹ L'autore polemizza con quegli studiosi ebrei che lodano Gesù come un rabbi e che distinguono tra il Gesù storico (verso il quale esprimono il loro consenso) e il Cristo della Chiesa inventato da Paolo e perciò estraneo. Questa distinzione, secondo Neusner, non ha senso per la fede, né del cristiano né dell'ebreo; *ibidem*, pp. 5-14. «È insincero offrire a Gesù una posizione, dentro il giudaismo, che il cristianesimo trova banale e fuori luogo. Se Gesù non è il Messia, Dio incarnato, allora a quale grande problema di fede appartiene quello che io chiamo l'insegnamento di un rabbino o di un profeta?»; *ibidem*, p. 32.

²⁵⁰ J. NEUSNER, *Il giudaismo*.

²⁵¹ H. KÜNG - P. LAPIDE, *Gesù*, p. 38.

²⁵² A. ABÉCASSIS, *Le christianisme*, pp. 411-412.

²⁵³ L'autore nota come questi temi siano stati oggetto di scherno nelle *Tol'doth Yeshu*; P. GISEL, *Le christianisme*, p. 83.

siamo al terzo punto della riflessione di Levinson. Il problema del titolo «Figlio di Dio» è stato affrontato sia da Vermes che da Flusser. Il primo ne tratta nella seconda parte di *Gesù l'ebreo*,²⁵⁴ in cui, dopo aver ripercorso l'uso dell'espressione nell'Antico Testamento, nella letteratura del Secondo Tempio, nei testi ellenistici e nel Nuovo Testamento, conclude che, vista la ricorrenza della locuzione in contesti di guarigioni ed esorcismi, Figlio di Dio equivale a taumaturgo; anche i carismatici erano considerati «uomini di Dio» e il Talmud ricorda che la Voce celeste chiamava Hanina ben Dosa «figlio mio» (*bTaan.* 24b). Flusser riprende in parte questa teoria, perché crede che il rapporto diretto e filiale con Dio derivasse a Gesù dalla sua personalità carismatica. Tuttavia, sottolinea lo studioso, la convinzione di assumere il ruolo di guida nel piano di salvezza può averlo spinto a porsi su un gradino più alto di quello dei suoi correligionari. Ma ciò non deve indurre a pensare che Gesù si considerasse la seconda persona della Trinità.

Da un punto di vista teologico, questo è in effetti il problema che fa più difficoltà. Gli autori ebrei aperti al dialogo possono discutere con i cristiani sul Dio di Gesù, ma non certo sul Gesù Dio. E se un dialogo vuole essere veramente rispettoso dei suoi interlocutori è giusto che proceda in questa direzione. Per quanto riguarda, invece, il tema della messianità di Gesù il dialogo ebraico-cristiano ha prodotto diverse soluzioni. Ne segnalo due.

La prima è del rabbino Byron L. Sherwin. Nell'intento di conciliare l'esperienza dell'irredenzione del mondo e la volontà di recuperare Gesù all'ebraismo, scrive:

«while our world cannot be viewed by Jews as a redeemed world, and while Jesus cannot be viewed by Jews as *the* ultimate and final Jewish messiah, my radical suggestion is that he may be considered as *a* Jewish messiah, as a *failed* than a *false* Jewish messiah, as being a part of rather than apart from the life of his people and their messianic hope».²⁵⁵

La seconda soluzione, è proposta dalla teologa cristiana Rosemary Radford Ruether attraverso una «teologia della speranza», che consiste nel ridefinire la messianità di Gesù come prolettica e contestuale piuttosto che compiuta e definitiva. Ebrei e cristiani hanno in comune l'attesa del compimento, della redenzione della terra, della fine delle sofferenze, speranza che gli uni ripongono nella venuta del messia, gli altri nella seconda venuta di Gesù messia.²⁵⁶ Per Flusser questa posizione sarebbe quella più vicina alle intenzioni del Gesù storico, che ha dato vita ad un movimento destinato a cambiare gli uomini, ma che poneva nell'avvento del Figlio dell'uomo la redenzione del mondo.²⁵⁷

²⁵⁴ G. VERMES, *Gesù l'ebreo*, cap. 8, pp. 224-258 («Gesù il figlio di Dio»).

²⁵⁵ B.L. SHERWIN, «Who do you say that I am?» (*Mark 8:29*): A New Jewish View of Jesus, in «Journal of Ecumenical Studies», 31 (1994), pp. 255-267 (citazione p. 263).

²⁵⁶ R. RADFORD RUETHER, *Christologie et relations judéo-chrétiennes*, in «Concilium», 245 (1993), pp. 155-166.

²⁵⁷ Flusser propone di considerare come una sorta di Medioevo il tempo che va dall'epoca di Gesù fino alla sua seconda venuta, nel quale, come Gesù stesso aveva raccontato nella parabola della zizzania

Dunque, ebrei e cristiani uniti in un'attesa proiettata nel futuro? Sì, rispondono Flusser e Lapidè, anche nella possibilità che la *parousia* di Gesù coincida con l'arrivo del messia atteso dagli ebrei.²⁵⁸

e del grano, il male vive mescolato al bene e cesserà solo quando il Figlio dell'Uomo verrà a giudicare i giusti e i malvagi; D. FLUSSER, *Il Cristianesimo*, pp. 36-37.

²⁵⁸ D. FLUSSER, *Fino a che punto*, p. 177; H. KÜNG - P. LAPIDÈ, *Gesù*, p. 42.