

DANIELE FORTUNA

**Il rapporto tra Gesù e la Legge.
L'enigma di un'implicita cristologia¹
(I parte)**

Nel quarto volume della sua enciclopedica trattazione sul Gesù storico, tuttora in corso, J.P. Meier affronta il primo dei quattro enigmi finali relativi al Nazareno: il rapporto tra Gesù e la Legge². Eccellente lavoro dal punto di vista dell'analisi critica, ma non del tutto consequenziale dal punto di vista dell'interpretazione cristologica. Noi prenderemo le mosse dai suoi studi (sebbene su alcuni punti abbiamo assunto posizioni differenti), per poi esplicitare quanto dell'autocomprensione di Gesù è implicitamente presente nel suo rapporto con la Legge, quale emerge dall'analisi critica e dallo studio contestuale.

1. I termini della questione e la situazione contestuale

Precisiamo anzitutto i termini che utilizziamo. Il *Gesù storico* non coincide col Gesù reale, con la sua realtà vissuta, ma si riferisce soltanto quel Gesù che noi riusciamo a recuperare attraverso una ricerca storico critica, a partire dai dati di cui disponiamo. Se il lavoro è fatto bene, potremo approssimarci nel modo più adeguato possibile al Gesù reale, ma non dobbiamo mai dimenticare che la dimensione profonda e totale della sua persona resta inevitabilmente trascendente a qualsiasi tipo di ricostruzione storica.

Quando parliamo di *cristologia gesuana*, intendiamo la comprensione che Gesù aveva di sé, della sua identità e della sua missione. Indagare sulla cristologia gesuana non vuol dire fare un'analisi psi-

¹ Per approfondire, si veda D. FORTUNA, *Il Figlio dell'ascolto. L'autocomprensione del Gesù storico alla luce dello Shema 'Yisra'el*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012, pp. 109-118. 231-269. 335-340. 392-394. 453-457.

² J.P. MEIER, *Un Ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, IV. *Legge e amore*, Queriniana, BTC 147, Brescia 2009.

cologica del Nazareno e neppure proiettare sul Gesù storico la nostra prospettiva di fede (*crisologia cristiana*), ma, più semplicemente, cercare di ricavare criticamente dalle sue parole, dalle sue azioni e dai suoi atteggiamenti (inseriti nel suo contesto vitale) quello che Gesù pensava di se stesso, la sua autocomprensione.

L'ultimo termine da precisare è la Legge, più esattamente *la Torah di Mosè*. In realtà, già la nostra traduzione è fuorviante: *Torah*, infatti, non significa soltanto «legge», ma ancor di più istruzione, insegnamento, indicazione... Si oltrepassa, dunque, il campo prettamente giuridico, per aprirsi a uno più ampio, esistenziale, sapienziale e profetico (cfr. *Pr* 6,20).

Quando poi si specifica il termine, riferendosi alla *Torah* data da Dio a Mosè sul monte Sinai, questa assume il senso complessivo di *Rivelazione divina*. Così intesa, *la Torah* finisce per diventare un concetto molto più ampio dei primi cinque libri della Bibbia ebraica, non solo perché include anche i Profeti e gli altri Scritti³, ma soprattutto perché indica primariamente la Rivelazione non scritta data da Dio a Mosè e trasmessa oralmente di generazione in generazione⁴.

Al tempo di Gesù, sebbene non ci fosse ancora un'esatta e chiusa elencazione del canone biblico, c'era comunque una raccolta tripartita di sacre Scritture, generalmente condivisa dalla maggior parte delle variegate correnti giudaiche. Essa corrisponde, in buona sostanza, alla nostra attuale Bibbia ebraica, suddivisa in Legge, Profeti e altri Scritti (cfr. il Prologo del Siracide e *Lc* 24,44), dalle cui prime consonanti deriva l'acronimo *TaNaK*. I problemi, e quindi i conflitti tra i vari movimenti, nascevano però quando ci si accingeva a interpretare la *Torah*, sia dal punto di vista *halakhico*⁵, sia da quello *profetico*.

Per quanto riguarda la *hālākā*, non c'era da precisare soltanto quale fosse l'esatta interpretazione e applicazione di alcune prescrizioni della *Torah*, ma anche quale fosse la volontà di Dio in una serie

³ Cfr. *Rm* 3,10-19; *1Cor* 14,21; *Gv* 10,34; 12,34; 15,25 e la successiva letteratura rabbinica.

⁴ Cfr. *Mishnab. Abot* 1,1: «Mosè ricevette la *Torah* dal Sinai e la trasmise a Giosuè, Giosuè agli anziani, gli anziani ai profeti, e i profeti la trasmisero agli uomini della grande assemblea...».

⁵ Il termine rabbinico *hālākā* deriva dal verbo *hālāk* (= camminare) e viene utilizzato sia per indicare singole opinioni o direttive relative alle leggi e alla condotta da seguire, sia per indicare la legge giudaica in generale.

di situazioni particolari non previste, o almeno non esplicitate, nella *Torah*. Cosa era lecito o proibito fare? Quale condotta seguire?

Facciamo alcuni esempi. Al tempo della rivolta dei Maccabei contro il re Antioco IV Epifane, un gruppo di giudei devoti furono massacrati dai nemici, mentre rifiutavano di difendersi per non violare la legge del *riposo sabatico*. Vedendo ciò, i seguaci di Mattatia decisero pragmaticamente che, quando si era attaccati dai nemici, l'autodifesa fosse permessa anche di Sabato (cfr. *1Mac* 2,29-41). Questa *hālākā* di Mattatia, scaturita da situazioni contingenti, finirà per diventare un'interpretazione applicativa della *Torah* generalmente accettata, come ci testimonia Giuseppe Flavio, ma anche duramente contestata, come si deduce da alcuni passi del Libro dei Giubilei⁶.

Un altro esempio significativo è quello della *pratica del divorzio*. L'unico passo della *Torah* che sembra legittimarla è una contorta legge casistica formulata in *Dt* 24,1-4, dove nell'apodosi si vieta al primo marito di risposare la moglie da lui stesso ripudiata, se ella è stata nuovamente ripudiata da un secondo marito o ne è rimasta vedova. Soltanto come premessa, nella protasi (*Dt* 24,1), si presenta il marito che, volendo ripudiare la moglie, le dà un certificato di divorzio. La norma, quindi, presuppone la pratica del divorzio come un dato di fatto dei costumi familiari, ma in realtà non la fonda. Al tempo di Gesù, tuttavia, come ci riferiscono Giuseppe Flavio e gli interlocutori di Gesù sulla questione del ripudio, *Dt* 24,1 era inteso come una legge distinta da quella del v. 4, così da prescrivere positivamente la pratica del divorzio (cfr. *Ant.* 4,253; *Mc* 10,2-12; *Mt* 19,3-9). I dibattiti vertevano, piuttosto, su quale fosse il motivo lecito per poter ripudiare la propria moglie⁷.

Un terzo esempio può essere quello relativo alle *norme di purità*, tema complesso e difficile da comprendere per noi, eppure molto presente in tutto il NT (si pensi alle dispute di Gesù con i farisei o alle questioni trattate nelle lettere di Paolo e negli *Atti degli Apostoli*). A tale riguardo scrive P. Sacchi:

⁶ Cfr. *Bell.* 1,146; *Ant.* 12,276-277; 14,63; *Giub.* 50,12-13.

⁷ Cfr. le divergenti opinioni di Hillel e Shammai sulla questione, riportate da MEIER, *op. cit.*, pp. 119-122.

«Non presso tutte le correnti giudaiche, però, l'impuro ebbe l'importanza che ebbe presso i sadociti e, più ancora, presso i qumranici. Presso gli enochici ebbe scarso peso e forse si guardavano solo dal mangiare la carne col sangue. In un libro come il *Libro delle Parabole*, l'impuro sembra non esistere nemmeno. Al tempo di Gesù ci doveva essere una vasta gamma di opinioni sull'impuro e, di conseguenza, sul modo di applicare i comandamenti della Legge mosaica relativi alla purità»⁸.

E, infine, al di là delle singole discussioni halakhiche, c'erano alcune questioni di fondo che animavano il dibattito intragiudaico sulla Legge. Le possiamo formulare in questo modo: quali sono i fondamenti della religione ebraica? Quali sono i principi generali della condotta religiosa? Quali comandamenti possono compendiare l'intera *Torah* (senza, per questo, annullare gli altri)? Un'essenziale rassegna di testi giudaici e rabbinici può aiutarci a farcene un'idea.

«Shim'on il giusto era uno degli ultimi membri della grande assemblea. Egli soleva dire: Su tre cose il mondo sta: sulla Torà, sul culto [del Tempio] e sulle opere di misericordia».

Dopo la distruzione di Gerusalemme nel 70 d.C., rispondendo allo sconcerto di Rabbi Jehoshua' di fronte al Tempio in rovina, Rabbi Jochanan ben Zakkai reinterpretò il detto alla luce di Os 6,6, dicendo che le opere di misericordia hanno un valore di espiazione tale da poter sostituire gli stessi sacrifici del Tempio⁹.

Hillel, considerato caposcuola dei farisei, a un pagano che gli chiedeva di presentargli tutto l'insegnamento di Dio, mentre questi stava su di un piede solo, così rispose: «Ciò che è odioso a te, non farlo al tuo prossimo: questa è tutta la *Torah*, il resto non è che commento. Va' e impara». Similmente, Rabbi Aqibà, riferendosi al precetto dell'amore del prossimo, insegnava: «Questa è una grande regola generale nella *Torah*»¹⁰.

⁸ P. SACCHI, *Gesù e la sua gente*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2003, p. 77. Per approfondire, si veda ID., *Sacro/profano impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, Morcelliana, Brescia 2007.

⁹ *Mishnah. Abot* 1,2. Cfr. A. MELLO, (a cura di), *Detti di Rabbini. Pirgè Avot con i loro commenti tradizionali*, Fabbri editore, Milano 1997, pp. 52-53.

¹⁰ Cfr. *Sifra Lv* 19,18 e *b.Shabbat* 31a.

In alcuni passi della Bibbia Ebraica e degli Apocrifi dell'AT¹¹ si afferma la tendenza a riassumere in un breve elenco gli obblighi della Legge (per esempio, *Mi* 6,8 e *Giub.* 36,7-8), ma è soprattutto il Giudaismo ellenistico a cercare di sintetizzare la Legge in due doveri fondamentali: quello verso Dio (*eusebeia*) e quello verso il prossimo (*dikaiosynē*). Tra i vari autori, possiamo citare Filone Alessandrino: egli riteneva che le Dieci parole fossero un compendio dell'intera legislazione mosaica e che le stesse due tavole del Decalogo potevano essere sintetizzate in due principi generali o punti capitali, corrispondenti, di fatto, all'amore verso Dio e a quello verso il prossimo¹².

Un secondo importante *approccio* nei confronti della Legge era l'*interpretazione profetica*. Un approccio certamente non condiviso dalle correnti del giudaismo che volevano mantenere e legittimare lo *status quo*, come i Sadducei e gli Erodiani, ben coltivato, invece, da chi sognava una trasformazione della condizione presente, come gli Esseni e i Battisti. In che cosa consiste esattamente un tale approccio?

Si sa che la redazione finale della *Torah* è stata fatta nel post-esilio, in epoca persiana, sulla base di fonti più antiche. Essa, tuttavia, affronta temi particolarmente attuali e scottanti anche per il periodo greco-romano: l'identità di Israele e il suo rapporto con le nazioni, le promesse di Dio fatte ad Abramo e non ancora compiute, la mancanza della libertà e l'intervento redentivo di JHWH, l'unità e la divisione delle tribù d'Israele, la redistribuzione della terra nel Giubileo e la giustizia sociale... Per tale motivo il Pentateuco, riletto sempre più in una prospettiva attualizzante, ha potuto facilmente diventare una fonte privilegiata d'ispirazione, soprattutto per quelle correnti giudaiche pervase da una febbrile attesa messianica ed escatologica. Come giustamente osserva S. Freyne,

«...in un momento in cui la Giudea è una semplice porzione tronca dell'«intero Israele» presentato nei racconti del Pentateuco, le storie

¹¹ Sebbene noi li consideriamo non «canonici», almeno alcuni di essi potevano essere considerati ispirati da parte di qualche gruppo giudaico e, come tali, utilizzati. Anche nella *Lettera di Giuda*, per esempio, si fa riferimento a *1Enoch*, all'*Assunzione di Mosè* e al *Testamento dei Dodici Patriarchi*.

¹² Cfr. *SpecLeg.* 2,63; *Decal.* 108-110.

dedicate all'origine fungono *non tanto da storia, ma da profezia*, in quanto si concentrano maggiormente sul modo in cui Israele dovrebbe e potrebbe essere, piuttosto che sul modo in cui di fatto è»¹³.

E quindi non solo i libri dei profeti e i salmi «messianici» (che, come abbiamo visto, rientravano in un'idea più ampia di *Torah*), ma anche la Legge, fondamento dell'identità nazionale, era riletta e interpretata in chiave profetica, al fine di trarne nuovi significati per il presente e preziose direttive di marcia per il rinnovamento escatologico d'Israele. Esempio classico è il racconto paradigmatico dell'Esodo: già riattualizzato dai profeti al tempo dell'esilio in Babilonia, per indicare il ritorno nella Terra, sarà inteso dalle generazioni successive come profezia del definitivo intervento di Dio per redimere il suo popolo¹⁴.

2. La Legge nell'interpretazione di Gesù tra continuità e originalità

Queste precisazioni sono state necessarie per inquadrare la questione del rapporto tra Gesù e la Legge in modo appropriato e contestuale. Il lettore attento, infatti, si sarà già reso conto che, quando Gesù proponeva interpretazioni alternative della *Torah* rispetto a quelle date da altri gruppi, come i Farisei e soprattutto i Sadducei, non stava uscendo fuori dal giudaismo, bensì stava pienamente prendendo parte a un acceso dibattito intragiudaico¹⁵. E questo ci testimonia due cose: da un lato, la sua piena accoglienza della *Torah* come Rivelazione, insieme al vivo desiderio di osservarla e farla os-

¹³ S. FREYNE, *Gesù ebreo di Galilea. Una rilettura del Gesù storico*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2006, p. 38. Il corsivo è mio.

¹⁴ Nel medio giudaismo, dunque, «la tradizione è viva, piena di fantasia, libera e la grande varietà di letteratura che si occupa di interpretarla rivela il potenziale e l'impeto che induce a cercare nuovi significati nei testi antichi per venire incontro alle esigenze presenti», Ivi, p. 36.

¹⁵ Le posizioni di Gesù appaiono quelle di un ebreo galileo che difende le pratiche religiose tradizionali contro alcune innovazioni farisaiche, insegnate da loro come «tradizioni degli antichi», ma che ai suoi occhi contraddicono la *Torah* scritta (cfr. *Mc* 7,6-13). È stata osservata anche una certa sintonia tra le posizioni di Gesù e quelle enochico-esseniche, ma non nella deviazione settaria ed estrema della comunità di Qumran. Per questa distinzione, si veda G. BOCCACCINI, *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Morcelliana, Brescia 2003.

servare; dall'altro, il suo modo peculiare d'interpretarla. Possiamo riprendere, dunque, tutti gli esempi sin qui fatti, per coglierli simultaneamente la continuità e l'originalità dell'ermeneutica gesuana.

Riguardo all'*osservanza del Sabato*, nulla nella predicazione e nei gesti di Gesù fa pensare che egli abbia voluto abrogarla, nemmeno quando affermava: «il sabato per l'uomo è stato fatto e non l'uomo per il sabato» (Mc 2,27). Tutt'altro! Gesù operava appositamente guarigioni il giorno di Sabato per rivelarne l'autentica finalità e per dimostrare come proprio la piena liberazione dell'uomo dà maggior gloria al Dio d'Israele. Infatti, da un lato le Scritture ebraiche, i testi giudaici anteriori al 70 e Giuseppe Flavio «non attestano affatto che curare costituisca una violazione del Sabato»¹⁶, come anche Gesù dimostra ai suoi antagonisti in due occasioni utilizzando mirabilmente un argomento *a fortiori*¹⁷; dall'altro, la stessa letteratura rabbinica successiva riconosce che «il sabato è consegnato a voi, ma non voi siete consegnati al sabato»¹⁸.

Neanche riguardo alla *questione del divorzio* Gesù contraddice la *Torah*. Al contrario, egli ne problematizza l'interpretazione usuale, in vista di una sua osservanza più fedele e autentica. Infatti, mentre il fondamento halakhico del ripudio della moglie in Dt 24,1 è piuttosto incerto (come abbiamo già visto), Gesù, accostando Gen 1,27 e 2,24, vi trova il fondamento certo dell'indissolubilità del matrimonio: è la stessa azione creatrice di Dio che ha unito l'uomo e la donna affinché diventassero una carne sola (cfr. Mc 10,6-9). Discontinuo nei confronti dell'interpretazione ufficiale, Gesù si dimostra tuttavia in piena continuità con la visione del matrimonio propria dei profeti, in particolare di *Ml* 2,13-16.

¹⁶ MEIER, *op. cit.*, p. 339.

¹⁷ Cfr. *Lc* 13,10-17 e *Gv* 7,22-23. Per un commento in tal senso a questi passi, cfr. FORTUNA, *op. cit.*, pp. 251 e 375.

¹⁸ Rabbi Simeon ben Menasya in *Mekhilta* su *Es* 31,13-14. Il detto di Gesù, però, ha una portata universale: il Sabato non è visto come un dono esclusivo e una pratica identitaria per il solo Israele («per voi»), ma, fondandosi direttamente sul racconto delle origini ed essendo stato istituito dopo la creazione dell'uomo, esso è da lui considerato come un dono di Dio per tutte le genti («per l'uomo»). Per un confronto tra i due detti, si veda MEIER, *op. cit.*, pp. 316-323.

Ma almeno per quanto riguarda le *norme di purità e quelle alimentari*, Gesù non ha forse abrogato la *Torah*, dichiarandole ormai superate? Anche in questo dobbiamo smentire una lettura abituale data per scontata. Se è vero, infatti, che Gesù, seguendo una tradizione profetica, ha posto piuttosto l'accento sul peccato che, provenendo dal cuore dell'uomo, lo contamina realmente (cfr. *Mt* 15,10.16-20 / *Mc* 7,14-23), è altrettanto vero che nessun passo del vangelo rivela una sua intenzione di abolire le prescrizioni della *Torah*: anche Gesù mangiava *kosher*! Tanto è vero che lo stesso Pietro, per giustificare il fatto di aver mangiato in casa di pagani, non si è potuto appellare a una qualche parola o prassi di Gesù, ma solo a una rivelazione avuta in visione a Giaffa, che lo autorizzava a farlo (cfr. *At* 11,1-18)¹⁹.

Oltre alle singole questioni halakhiche, in cui Gesù ha preso così brillantemente posizione per confermare e non per abrogare la Legge (cfr. *Mt* 5,17-19), possiamo, infine, chiederci se egli avesse anche una concezione unificante, un preciso criterio ermeneutico, alla cui luce interpretava le Scritture. L'insegnamento sul duplice comandamento dell'amore, presente in *Mc* 12,28-34 e nei suoi paralleli sinottici, sembra il più adatto per rispondere a tale questione. Come osserva Meier, inoltre, esso ha «ottime probabilità di provenire dal Gesù storico», soprattutto per il criterio di discontinuità e nella versione della pericope marciiana²⁰.

La particolarità di questo insegnamento sta nel fatto che Gesù ha applicato perfettamente una precisa tecnica ermeneutica per accostare in ebraico due passi della *Torah* fino ad allora mai congiunti, e cioè *Dt* 6,4-5 e *Lv* 19,18b. Tale tecnica, chiamata in seguito dai rab-

¹⁹ Uno dei più grandi studiosi ebrei del Talmud, D. Boyarin, facendo una precisa distinzione tra il sistema *kosher*, relativo ai cibi consentiti o proibiti, e il sistema di purità / impurità rituale, rilegge *Mc* 7,1-23 in una chiave originale. I farisei che venivano da Gerusalemme, infatti, estendevano le norme di purità al di là del dettato biblico, affermando che anche un cibo *kosher*, entrato in contatto con qualunque tipo di impurità, rendesse impuro chi lo mangiava. Per questo esigevano che ci si lavasse le mani prima di mangiare, in modo da evitare di rendere impuro il cibo. Ciò che Gesù rifiuta, dunque, non sono le prescrizioni della *Torah*, bensì l'estensione farisaica di tali leggi, da lui giudicata indebita e fuorviante (cfr. D. BOYARIN, *Il Vangelo ebraico. Le vere origini del cristianesimo*, Castelvecchi 2012, pp. 97-116).

²⁰ MEIER, *op. cit.*, p. 642.

bini *gězērâ šāwâ* («uguale disposizione»), permette di illuminare a vicenda due passi biblici che hanno qualche parola o espressione chiave in comune, al fine di dedurne per analogia degli ulteriori significati che un passo, da solo, non può rivelare. Presentando quale primo comandamento quello dell'amore di Dio, nella formulazione dello *Shema'*, e accostando strettamente ad esso come secondo quello dell'amore del prossimo, presente nel Levitico, Gesù non annulla gli altri comandamenti, bensì insegna che bisogna interpretarli proprio alla luce di questa indissolubile congiunzione. Tutto ciò è quanto verrà affermato, in modo più esplicito, da *Mt 22,37-40*: «...a questi due comandamenti è appesa tutta la Legge e i Profeti».

Bisogna fare attenzione, però, a non confondere il gesuano comandamento dell'amore con la coppia *eusébeia* e *dikaiosýnē*, tipiche dell'ellenismo. I contesti da cui Gesù trae le due citazioni bibliche, infatti, ci indicano un preciso orizzonte ermeneutico in cui collocare il detto. Lo *Shema'*, recitato da Gesù davanti allo scriba nel cortile del Tempio (cfr. *Mc 12,28-30*), è il cuore la liturgia quotidiana d'Israele. Esso ci suggerisce, quindi, che il comandamento dell'amore di Dio nasce come risposta totale e riconoscente di Israele a quel Dio dell'Alleanza che lo ha amato per primo e in modo totalmente gratuito. Il versetto del Levitico sull'amore del prossimo, a sua volta, fa parte di una serie di norme culturali e morali che hanno alla base il comandamento dell'imitazione di Dio: «Siate santi, perché santo sono io, il Signore vostro Dio» (*Lv 19,2*). Per questo Gesù potrà radicalizzare questo precetto fino ad amare i propri nemici, proprio perché i discepoli del Regno sono chiamati ad imitare nel loro comportamento la perfetta misericordia del «Padre vostro che è nei cieli» (cfr. *Mt 5,43-48* e *Lc 6,35-36*).

Dal punto di vista *halakhico*, dunque, Gesù si è rivelato un eccellente maestro, un originale interprete della Scrittura e un rabbino *ante litteram* – direbbe Meier (p. 564) –, sebbene non abbia mai frequentato una scuola ufficiale (cfr. *Gv 7,15*). La sua novità non consisteva nel fare una nuova Legge, ma nell'interpretarla con occhi nuovi, rivelandone così significati originali, eppure già latenti nel testo biblico. Di fatto, tutti hanno dovuto riconoscere la sua autorità e nessuno è stato in grado di contraddirlo (cfr. *Mt 7,29* e *22,46*).

