
Regno di Dio e impero di Cesare nella predicazione di Gesù

Ho accennato altre volte a un problema che si ripropone periodicamente nella ricerca su Gesù ma che, come riappare, viene quasi sempre subito accantonato dalla maggior parte degli studiosi perché ritenuto di ovvia soluzione ma anche, credo, per il timore di affrontarlo in totale libertà: qual è la natura del regno di Dio di cui Gesù annuncia la venuta imminente: terrena o celeste? Il Regno riguarda il solo popolo di Israele o ha dimensione universale? E di conseguenza: c'è un rapporto, nell'azione e predicazione di Gesù, tra la venuta del regno di Dio e l'esistenza dell'impero romano? La venuta imminente del regno di Dio ha incidenza sull'attuale dominio imperiale?

La risposta della stragrande maggioranza degli studiosi della figura e della vicenda di Gesù, non solo quasi tutti credenti ma anche, non dimentichiamolo, quasi tutti esegeti e teologi, non storici, è semplice e netta: nell'azione e nella predicazione di Gesù non c'è nessun rapporto tra la venuta del regno di Dio e la presenza dell'impero romano. Il regno di Dio è una realtà celeste, trascendente, e ha carattere universale. La sua venuta non ha nulla a che fare con l'esistenza dell'impero romano. La dimensione terrena, nazionale e politica del Regno è totalmente assente dalla predicazione di Gesù (della sua azione si parla poco).

Faccio l'esempio di tre autori, rappresentativi di tre momenti, e di tre approcci, diversissimi della ricerca su Gesù, ma che sono giunti sostanzialmente alla stessa conclusione. Anzitutto J. Weiss, rappresentante autorevole della cosiddetta escatologia conseguente: la corrente di studi che tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo, con lui e A. Schweitzer soprattutto, sosteneva il carattere esclusivamente futuro, e del tutto imminente, del regno di Dio nella concezione di Gesù. Nel piccolo, ma rivoluzionario, libro che segnò l'affermazione di questa corrente di studi, *La predicazione di Gesù sul regno di Dio* (I edizione: 1892), Weiss non negava il carattere terreno e nazionale del regno di Dio annunciato da Gesù. Sembrava anzi implicitamente affermarlo. Ma ritenendo appunto che Gesù annunciasse soltanto una instaurazione futura, e però del tutto imminente, del Regno da parte di Dio, e che solo questa bisognasse attendere e solo a questa bisognasse prepararsi,

afferitava che la dimensione politica era del tutto estranea alla concezione di Gesù. Leggiamo queste sue chiare frasi: «Mi sembra semplicemente ovvio che tra i beni che il regno di Dio deve portare ci sia anche la liberazione dalla dominazione straniera. Essa accompagna necessariamente la realizzazione di quella condizione di comunione perfetta con Dio che Gesù annunciava. [...] Essa appartiene di necessità alla sua immagine del futuro, così come l'eliminazione di ogni malattia e della morte. Ma Dio soltanto può recarla e lo farà; la questione è interamente esclusa dalla sua missione e dal suo interesse».¹

Ma chi ha affermato con maggior forza il carattere esclusivamente religioso e trascendente del regno di Dio è stato probabilmente nella seconda metà del secolo scorso R. Schnackenburg, un autore cattolico appartenente a quella che si usa definire la «nuova ricerca» sul Gesù storico succeduta al magistero del grande esegeta e teologo R. Bultmann, ma non insensibile alla sua influenza, nel suo classico *Signoria e regno di Dio. Uno studio di teologia biblica* (si noti il sottotitolo molto significativo). E la sua affermazione è ancora più impegnativa di quella di Weiss, perché il regno di Dio di cui parla Gesù non è per lui una realtà puramente futura, come per Weiss, bensì già presente nella stessa azione e predicazione di Gesù; e sembrerebbe porsi in quanto tale necessariamente in contrasto con l'esistenza dell'impero romano. Scriveva infatti Schnackenburg in questi termini perentori: «La salvezza promessa e annunciata da Gesù con la signoria di Dio è una realtà puramente religiosa. L'elemento terrestre-nazionale e politico-religioso Gesù lo ha completamente escluso dall'idea della *Basileia* e con ciò ha contraddetto l'attesa generale del popolo giudeo di uno splendido regno messianico di Israele. La dura battaglia di Gesù contro queste concezioni profondamente radicate si rispecchia chiaramente nei vangeli».²

Sia pure in maniera molto più prudente, un'affermazione analoga fa oggi, nella cosiddetta «terza ricerca» su Gesù, anche J.P. Meier nel suo imponente *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*. Meier non fa affermazioni così decise come Weiss e Schnackenburg. Ma anche per lui «il Gesù storico attendeva veramente un avvento futuro del regno di Dio e quel regno doveva essere in un certo senso (?) trascendente»; anzi «questa salvezza futura e trascendente era una parte es-

¹ J. WEISS, *La predicazione di Gesù sul regno di Dio*, Napoli 1993, 144-145.

² R. SCHNACKENBURG, *Signoria e regno di Dio. Uno studio di teologia biblica*, Bologna 1971, 92.

senziale della proclamazione di Gesù del regno. Qualsiasi ricostruzione del Gesù storico che non renda piena giustizia a questo futuro escatologico deve essere rigettata come decisamente inadeguata». ³ Anche per lui la convinzione di Gesù di una presenza già attuale del regno di Dio, pure affermata in maniera esplicita, non sembra avere alcuna incidenza sulla presenza dell'impero romano. Si tratta di due realtà totalmente separate.

Ma è davvero così ovvia per Gesù questa natura celeste e universale del regno di Dio? Nel Vangelo di Matteo (e ancor più naturalmente in quello di Giovanni), pur con qualche residua contraddizione dovuta all'influenza di Marco e Q, è certamente così. Lo prova a mio parere già la sua scelta dell'espressione regno dei cieli al posto di quella di regno di Dio, come lo provano i suoi interventi volti a correggere le affermazioni di Marco e Q su un carattere terreno del regno (per esempio in Mt 19,28 e 29). E lo prova soprattutto il riferimento frequente alla venuta del Figlio dell'uomo nella gloria, che sostituisce più volte proprio quella del regno di Dio di Marco (per esempio in Mt 16,28). Ma nelle due fonti che hanno maggior valore per la ricerca storica di Gesù, il Vangelo di Marco e la fonte Q, per quanto riguarda la predicazione galilaica non è così. In tutta la prima parte del Vangelo di Marco, e quindi in tutto il racconto della predicazione di Gesù in Galilea, non vi è un solo accenno che vada in questa direzione. E l'unico passo della fonte Q che parla chiaramente di un regno celeste, che sia Luca sia Matteo collocano prima dell'arrivo di Gesù a Gerusalemme, il riferimento al banchetto messianico a cui parteciperanno i gentili con i patriarchi di Israele (Mt 8,11-12 // Lc 13,28-29), è in realtà da collocare proprio a Gerusalemme, come mostra il «voi» con cui, nella versione del passo di Luca, Gesù chiaramente si rivolge alle autorità cittadine.

Ed è proprio vero che la venuta del regno non possiede alcuna dimensione politica e non ha quindi alcun rapporto col dominio imperiale romano? Come spiegare allora l'episodio evangelico, certamente storico, dell'ingresso di Gesù in Gerusalemme a cavallo di un asino? Al di là del carattere trionfale dell'episodio come viene raccontato dai quattro vangeli, che può e deve essere messo certamente in discussione, non c'è dubbio infatti che esso faccia riferimento alla profezia di Zc 9,9 («Esulta [...], figlia di Gerusalemme! Ecco, a te viene il tuo re, Egli è giusto e vittorioso»), che allude a un regno terreno, e specificamente

³ J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico 2. Mentore, messaggio e miracoli*, Brescia 2002, 404. 465.

davidico, di Israele. E le acclamazioni dei pellegrini che accompagnano l'ingresso di Gesù nella città santa (Mc 11,10: «Benedetto il regno che viene del nostro padre David!») confermano ulteriormente questo carattere. L'episodio sembra perciò contenere una pretesa, prima che messianica, regale da parte di Gesù; e avere quindi una innegabile dimensione nazionale e politica, che non può non mettere in questione la presenza dell'impero romano.⁴ Come giustificare del resto la condanna a morte di Gesù da parte del prefetto romano Ponzio Pilato? Al di là di tutti gli innumerevoli problemi relativi al processo di Gesù, una cosa infatti anche qui è certa: Gesù non è stato messo a morte dal sinedrio giudaico in quanto pretendente messianico, ma dal prefetto romano come re dei Giudei, cioè in quanto reo di un delitto politico, il *crimen laesae maiestatis*. L'iscrizione sulla croce col motivo della condanna (re dei Giudei) ne è un'indiscutibile conferma.

Le spiegazioni che gli autori citati danno di questi episodi sono del resto molto indicative. L'ingresso in Gerusalemme, uno degli episodi più significativi della vicenda di Gesù, viene trattato in termini evasivi e imbarazzati o non viene proprio ricordato. In tutto il suo libro Schnackenburg fa un solo riferimento all'episodio; e paradossalmente lo fa proprio per sottolineare il rifiuto da parte di Gesù delle speranze politiche dei Giudei: «Tenendo conto delle acclamazioni [...], soprattutto secondo quanto ci riferisce Mc 11,10b (“Benedetto il regno che viene del nostro padre Davide”), non si può contestare che si risvegliassero in questa occasione tali speranze; Gesù stesso però vuole essere soltanto colui che porta la pace messianica».⁵ Ma che cosa rivelerebbe la differenza tra questa pace messianica annunciata da Gesù e il regno di Israele atteso dai Giudei? La natura della cavalcatura adoperata da

⁴ Purché naturalmente non si interpreti il testo come suggerisce questa affermazione più che discutibile di J.D.G. DUNN, *La memoria di Gesù 2*, Brescia 2006, 740, sul Messia regale figlio di David: «Era categoria carica di significato escatologico, ma era un significato che Gesù avrebbe potuto accettare per la propria missione? Evidentemente no. La tradizione mostra che come definizione di ruolo questa categoria portava più guai di quel che valeva, soggetta com'era più a creare equivoci che a portare chiarezza. Come titolo messianico non poteva essere ignorato: era troppo importante per la speranza e le attese del giudaismo. Ma come definizione di ruolo indirizzava nella direzione sbagliata, non meraviglia quindi che quando i primi cristiani lo usarono per Gesù, lo fecero trasformandone completamente il significato corrente. Ma per Gesù, il Gesù prima del venerdì santo, il titolo era evidentemente più di intralcio che di aiuto». Ma perché Gesù non poteva pretendere di essere il Messia regale? È legittimo fare una ricerca storica con un presupposto teologico che nega a priori la possibilità di una interpretazione diversa?

⁵ SCHNACKENBURG, *Signoria e regno di Dio*, 93-94, dove con pace messianica si intende evidentemente il regno celeste (con la citazione di Zc 9,9!).

Gesù e la maniera umile in cui si svolge l'ingresso? Schnackenburg non lo spiega né in verità lo afferma. E questi elementi mostrano in effetti che il carattere della regalità di Gesù è pacifico, non guerriero; non affermano però che il regno è celeste e universale, non terreno e nazionale. E per quanto riguarda Meier, in tutta la lunga parte della sua opera dedicata all'annuncio della venuta del regno di Dio da parte di Gesù, là dove quindi dovrebbe porsi necessariamente il problema della esistenza di un impero romano che oggi domina su Israele, egli, come già faceva, ma più comprensibilmente, Weiss nel suo piccolo libro, non ricorda mai l'episodio. Ma è possibile pensare che un riferimento così esplicito alla regalità, e a una regalità davidica, non abbia nulla da dire in merito alla presenza dell'impero romano? Non è vero allora quello che secondo il Vangelo di Giovanni (19,12) affermano le stesse autorità giudaiche, che «chiunque si fa re si pone contro Cesare»?

La condanna a morte di Gesù viene d'altra parte spiegata oggi prevalentemente dalla maggior parte degli studiosi come la conseguenza dell'episodio della cacciata dei mercanti dal santuario, nella convinzione, espressa con gran forza soprattutto da E.P. Sanders, che l'azione di Gesù nel santuario fosse considerata un atto di grave empietà, e meritevole quindi di condanna a morte. Scrive addirittura Sanders: «La dimostrazione fisica contro il tempio (?) da parte di chi aveva un notevole seguito si mostra come occasione tanto ovvia per la condanna a morte che non c'è bisogno di rivolgersi ad altro». ⁶ Ma non è ancora venuta del tutto meno l'ipotesi ancor più riduttiva secondo cui essa andrebbe spiegata con un errore di valutazione da parte di Pilato, che avrebbe visto nella predicazione di Gesù un contenuto politico. Ipotesi alla base della quale c'è l'affermazione perentoria di R. Bultmann sul carattere dell'azione di Gesù: «Difficilmente una tale esecuzione può essere interpretata come la conclusione necessaria della sua attività. Piuttosto, essa fu causata da un equivoco: la sua attività era considerata politica». ⁷ Ma possono essere veramente convincenti queste due spiegazioni? O non sono invece troppo semplicistiche?

Suscita veramente stupore in effetti la tranquilla sicurezza con cui gli autori citati sostengono queste opinioni. Perché i testi evangelici non le autorizzano affatto. Certo, se si guarda ai vangeli canonici nel loro complesso, con quella che Schnackenburg stesso definisce una let-

⁶ E.P. SANDERS, *Gesù e il giudaismo*, Genova 1992, 389.

⁷ R. BULTMANN, «Il rapporto fra il messaggio di Cristo del cristianesimo primitivo e il Gesù storico», in ID., *Exegetica 1. La coscienza messianica di Gesù e la confessione di fede di Pietro*, Torino 1971, 170.

tura teologica retrospettiva di *tutti* i passi evangelici, senza alcun tentativo quindi di verificarne la diversa autenticità o di ricollocarli eventualmente nel loro contesto originario, essi sembrano avere ragione. Ci sono passi nei vangeli che alludono chiaramente a una dimensione celeste e universale del Regno. Così il riferimento di Mt 8,11-12 // Lc 13,28-29 a una partecipazione al banchetto messianico dei patriarchi e dei gentili cui ho accennato sopra: «E verranno da oriente e da occidente e siederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe»: una partecipazione quindi a un regno di Dio che è chiaramente al di là del tempo e dello spazio (ma che, unito come è in Matteo all'episodio del centurione di Cafarnaò, in Luca alle parole di Gesù sulla porta stretta, è chiaramente fuori posto nei due vangeli; e da collocare a mio parere a Gerusalemme). E così la risposta di Gesù alla domanda dei sadducei sulla risurrezione riportata in Mc 12,25 (ma quindi certamente da ambientare anch'essa a Gerusalemme), in cui a proposito dei risorti Gesù afferma: «Quando risorgeranno dai morti [...] saranno come angeli nei cieli». Ma ci sono, e sicuramente più numerosi, altri passi che vanno decisamente in senso opposto. E mostrano che fino all'arrivo a Gerusalemme Gesù parlava del regno di Dio in maniera diversa.

L'ingresso in Gerusalemme è infatti solo il momento culminante di una serie di azioni e affermazioni di Gesù che rivelano il carattere terreno e nazionale del regno di Dio che Gesù annuncia in Galilea. Le beatitudini anzitutto, che non sono soltanto, come spesso si dice, un messaggio di consolazione per la sorte celeste dei poveri e dei sofferenti (Lc 6,20: «Beati i poveri, perché è vostro il regno di Dio»), ma, prive oltre tutto come sono di ogni riferimento alla imminenza del giudizio e alla necessità del pentimento, contengono invece la promessa di un rovesciamento totale della loro situazione sociale (Lc 6,21: «Beati quelli che ora hanno fame, perché sarete saziati. Beati quelli che ora piangono, perché riderete»: non «sarete consolati», ma proprio «riderete»). Un carismatico, come certamente era Gesù, che promette una lontana ricompensa nei cieli non ha senso. Questo può farlo un saggio, o un maestro, non un profeta. E non a caso Matteo completa infatti il testo originario della fonte Q come riportato correttamente da Luca, aggiungendo, per i poveri e gli affamati, i riferimenti allo spirito e alla giustizia. Ma nella stessa direzione delle beatitudini vanno anche la creazione del gruppo dei dodici e le promesse che Gesù ha fatto loro. Il gruppo dei dodici è infatti chiaramente il simbolo dell'intero Israele che Gesù spera verrà restaurato da Dio su questa terra. E le promesse ai discepoli hanno un carattere tutto terreno. Racconta Mar-

co che a Pietro che si lamentava con lui perché i suoi discepoli avevano lasciato tutto per seguirlo e non avevano ricevuto ancora nessuna ricompensa (Mc 10,28: «Noi abbiamo lasciato tutto per seguirvi. Che cosa ne avremo?») Gesù promette infatti una ricompensa terrena, non celeste (Mc 10,29-30: «In verità vi dico: non vi è nessuno [...] che non riceva già ora, in questo tempo, il centuplo»). E soprattutto secondo la fonte Q Gesù ha fatto ai dodici la straordinaria promessa che un giorno avrebbero governato con lui sul popolo di Israele. Secondo il testo più prossimo all'originario che è, come sembra, quello di Mt 19,28 (senza le aggiunte evidenti di Matteo): «Voi che mi avete seguito, [...] sederete anche voi su dodici troni a giudicare le dodici tribù di Israele». Come si fa a spiegare queste promesse come relative a una ricompensa soltanto celeste dei discepoli? Solo un pregiudizio teologico, la convinzione aprioristica che Gesù non può aver promesso una ricompensa terrena ai suoi discepoli, può giustificare in realtà le opinioni citate sopra, facendo accettare qui le correzioni e le aggiunte di Matteo. Ma la domanda dei due figli di Zebedeo: «Facci sedere l'uno alla tua destra, l'altro alla sinistra» nella tua gloria (Mc 10,37), che viene costantemente spiegata come il segno della totale incomprendimento dei discepoli della predicazione di Gesù sul regno di Dio, non era priva evidentemente di fondamento. Gesù aveva parlato realmente di un regno terreno di Israele. Basta del resto vedere come legge Matteo i due testi citati di Marco e di Q per capire come la tradizione ecclesiastica ha ritenuto di dovere operare sulle parole di Gesù. Nel riportare queste parole Matteo toglie infatti dal testo di Marco l'accento sconcertante al tempo presente e aggiunge invece a quello di Q il riferimento alla gloria celeste del Figlio dell'uomo. La comunità di Matteo, che già aveva completato nello stesso senso il testo delle beatitudini, vedeva bene che i passi di Marco e di Q parlavano di ricompense terrene e si preoccupava quindi di correggerli.

E la condanna a morte di Gesù non si può certamente spiegare soltanto con l'azione violenta di Gesù nel santuario. Questo episodio non ha avuto l'entità che gli attribuisce enfaticamente la tradizione evangelica e che accettano acriticamente molti studiosi contemporanei, sulla scia di Sanders. Era in realtà un episodio simbolico, che non ha avuto particolare risonanza. Altrimenti le autorità giudaiche, e soprattutto quelle romane, sarebbero immediatamente intervenute. Flavio Giuseppe ricorda infatti che in occasione delle feste sui portici del santuario era schierata sempre una guarnigione romana pronta a intervenire nel caso dovessero scoppiare tumulti (*Guerra giudaica* 5,244). La condan-

na è invece chiaramente la conseguenza di un'azione e di una predicazione di Gesù che suscitavano sospetti e preoccupazione nelle autorità giudaiche, perché non erano prive di elementi sociali e politici. Secondo il Vangelo di Giovanni il sommo sacerdote Caifa ha detto agli altri membri del sinedrio giudaico: «Voi non capite che è meglio che un uomo solo muoia per tutta la nazione anziché tutto il popolo vada in rovina» (Gv 11,50). È ovviamente una convinzione di Giovanni, ma è una convinzione del tutto fondata. E se Pilato, a differenza di quanto farà il suo successore Albino di fronte alla denuncia delle autorità giudaiche nei confronti di un altro Gesù, figlio di Anania, ha condannato Gesù di Nazaret a morte, questo è avvenuto perché i sinedriti lo accusavano di volersi fare re dei Giudei. E un prefetto romano non poteva lasciar correre facilmente un'accusa politica del genere. È troppo facile ricorrere alla spiegazione dell'errore di Pilato, che aveva tutti i mezzi per valutare la fondatezza dell'accusa del sinedrio.

È del tutto naturale perciò che, con la nascita di una ricerca storico-critica sulla figura di Gesù a queste opinioni si contrapponga periodicamente quella di una minoranza di studiosi che tenacemente afferma invece il carattere terreno, nazionale e politico del regno di Dio annunciato da Gesù: un carattere terreno, nazionale e politico che a detta dei suoi sostenitori comportava necessariamente la liberazione dall'impero romano. E fu infatti H.S. Reimarus, come è noto, colui col quale si fa iniziare abitualmente la ricerca storico-critica su Gesù, il primo a sostenerlo con argomenti scientifici precisi. Per lui il regno di Dio che Gesù annunciava al suo popolo era il regno di Israele e Gesù si presentava quindi come il Messia atteso dai Giudei: il discendente di David che avrebbe liberato Israele dal dominio politico dei Romani. Sono stati gli autori dei vangeli che, con l'inganno del ritrovamento della tomba vuota, ne hanno affermato la risurrezione e, col ricorso alle profezie dell'Antico Testamento, ne hanno fatto il redentore spirituale del mondo di cui si attende la seconda venuta.

L'ipotesi di Reimarus era troppo radicale e la sua impostazione era troppo esplicitamente razionalistica per essere accolta. Ma dopo Reimarus l'ipotesi del Gesù rivoluzionario politico è stata periodicamente ripresa, in maniera particolarmente elaborata, da tre studiosi: S.G.F. Brandon, R. Horsley e W. Stegemann.⁸ Le proposte precise di questi

⁸ Ultimamente anche da F. BERNEJO RUBIO, *L'invenzione di Gesù di Nazareth*, Torino 2021, che P. Mieli ha recensito favorevolmente sul *Corriere della sera*. Ma i suoi argomenti sono talmente deboli che non meritano di essere presi in considerazione.

autori, e gli argomenti su cui si appoggiano, sono naturalmente diversi. Brandon e Horsley insistono maggiormente sull'aspetto politico e antiromano dell'azione di Gesù, che lo accosta in particolare secondo loro al movimento di Giuda il Galileo, la quarta «scuola» di cui parla Flavio Giuseppe; e i loro argomenti si fondano principalmente su interpretazioni molto personali di episodi evangelici letti alla luce della realtà politica del giudaismo del tempo. Stegemann insiste invece sul carattere di utopia sociale che presenterebbe a suo dire la predicazione di Gesù, maggiormente legata agli ideali profetici dell'Antico Testamento; e fa largo uso di argomenti tratti dalle scienze sociali. Per tutti e tre gli autori comunque il regno di Dio annunciato da Gesù non è un regno celeste, ma è proprio il regno di Israele di cui i Giudei attendevano la restaurazione, e scopo di Gesù era dar vita a un nuovo ordinamento politico-sociale che sostituisse il dominio romano su Israele.

Ma come spiegare allora che il sovrano della Galilea Erode Antipa non sia mai intervenuto contro Gesù? Contro Giovanni Battista sappiamo che lo ha fatto; e lo ha messo a morte. Evidentemente lo riteneva più pericoloso di Gesù. Eppure Giovanni non aveva operato in Galilea ma, almeno prevalentemente, in Giudea. E come spiegare poi che solo Gesù sia stato messo a morte dai Romani e tutti i suoi discepoli siano stati lasciati liberi? È un ben strano comportamento da parte di un potere politico che, come ci racconta Flavio Giuseppe, non esitava a sterminare senza pietà ogni movimento che apparisse anche solo potenzialmente pericoloso. Quello che forse troppo disinvoltamente si definisce il movimento di Gesù non era ritenuto evidentemente altrettanto pericoloso. Rispetto ai libri di Weiss, Schnackenburg e Meier, quelli di Brandon, Horsley e Stegemann hanno certamente un merito che non può essere negato. Sono veramente libri di storia, non soltanto di esegesi e teologia. Sono molto attenti alla situazione politica del tempo di Gesù e, soprattutto Horsley e Stegemann, fanno largo e proficuo uso delle scienze sociali. Il loro Gesù è insomma, a differenza di quello degli altri autori, realmente un Gesù storico. Ma le forzature, e insieme le carenze esegetiche, non sono minori, anzi forse maggiori, di quelle degli altri autori. E poiché le loro ipotesi si fondano proprio su una scelta del tutto parziale, e su una interpretazione altrettanto unilaterale, di alcuni episodi evangelici, assunti come chiave di volta per la comprensione della vicenda di Gesù, bisognerebbe in effetti discutere queste scelte e queste interpretazioni: per esempio quelle che offre Brandon dei due episodi dell'ingresso di Gesù in Gerusalemme e della cacciata dei mercanti dal santuario, ritenute vere e proprie operazioni

militari; o quelle di Horsley che interpreta le cacciate dei demoni e le moltiplicazioni dei pani come segni di Gesù di una futura liberazione del popolo dal dominio imperiale.

Ma la debolezza estrema di questi argomenti penso mi autorizzi a limitarmi qui a un solo elemento che non può non colpire, in tutti e tre gli autori, in modo particolare, unito ad alcune considerazioni generali. Se Gesù veramente voleva la liberazione di Israele dai Romani, come spiegare allora l'episodio, che tutti gli studiosi (anche il *Jesus Seminar* di R. Funk e J.D. Crossan!) ritengono certamente storico, del tributo a Cesare, in cui Gesù non sembra contestare affatto la legittimità dell'impero romano (Mc 12,17: «A Cesare date quel che è di Cesare, ma a Dio quel che è di Dio»)? È possibile che un pretendente regale che voleva la fine dell'impero romano invitasse i suoi connazionali a pagare il tributo all'imperatore?

È interessante anche qui notare la grande debolezza, se non il carattere paradossale, dei diversi argomenti con cui rispondono gli autori citati.

La tesi, molto semplice, di Brandon è che l'invito di Gesù a pagare il tributo come è oggi contenuto nel Vangelo di Marco va spiegato col fatto che Marco scrive il suo vangelo per garantire ai Romani la lealtà dei cristiani di Roma nei confronti dell'impero; ma dietro l'uso apologetico dell'episodio da parte di Marco ci sono delle parole autentiche di Gesù che in origine avevano il significato opposto. Se la questione del tributo implica che Gesù prenda posizione sul problema posto da quelli che Brandon chiamava ancora gli zeloti di Giuda il Galileo, che è il problema della signoria unica ed esclusiva di Dio sul suo popolo, allora la risposta di Gesù va letta, dice Brandon, nella prospettiva degli zeloti. E poiché in questa prospettiva la terra santa di Israele, con tutte le sue risorse, di cui precisamente è espressione il tributo, appartiene a Dio, la risposta di Gesù vuol dire che il tributo ai Romani non deve essere pagato.⁹

La posizione di Horsley è più articolata e più ampiamente motivata, ma non è molto diversa. Per lui l'episodio del tributo non è l'unico riferimento di Gesù a un problema politico, ma si inserisce al contrario in una serie di episodi che vanno tutti interpretati nello stesso senso. Se già «gli esorcismi, come i pasti nel deserto, sono eventi chiave del rinnovamento di Israele (Mc 4–8); sono battaglie nella lotta per

⁹ S. BRANDON, *Gesù e gli Zeloti*, Milano 1985, 341-342.

la liberazione dal dominio romano», anche la risposta di Gesù alla domanda sul tributo a Cesare va letta come una presa di posizione critica nei confronti del potere imperiale. Gesù parla infatti delle cose di Dio». E «poiché secondo la comprensione israelitica tutte le cose appartengono a Dio, con ciò egli dice indirettamente che gli uomini non devono all'imperatore nessun tributo, poiché Dio è il loro unico ed esclusivo re». ¹⁰

Stegemann segue invece una via diversa: non condivide queste interpretazioni, ritenendole evidentemente infondate, e sceglie un'altra soluzione, ancora più paradossale. In tutto il suo libro su Gesù e il suo tempo, nel quale sostiene che Gesù coltivava l'utopia di una riforma sociale radicale di Israele, ci sono infatti soltanto poche righe su Mc 12,13-17. E in queste poche righe se da un lato esprime (giustamente) dubbi sulle ipotesi di Horsley citate sopra, dall'altro però, avvertendo evidentemente che la sua interpretazione della predicazione di Gesù si scontra qui con un grosso ostacolo, si limita ad affermare che la risposta di Gesù sul tributo a Cesare potrebbe essere vista semplicemente come «una strategia che mira a evitare il confronto diretto sul problema del pagamento del tributo a Roma». ¹¹ Un progetto rivoluzionario di riforma sociale, quello di Gesù, nel quale l'esistenza di un dominio politico di Roma su Israele sarebbe quindi per l'autore paradossalmente del tutto irrilevante per la sua realizzazione.

Ma non abbiamo alcun motivo fondato, né filologico né storico, per pensare con Brandon che Marco abbia così disinvoltamente capovolto in una affermazione di lealtà nei confronti di Roma quello che era invece un invito di Gesù alla rivolta nei suoi confronti. Marco non ha scritto il vangelo per difendere la causa dei cristiani di Roma nei confronti dell'impero romano. Il suo vangelo non ha un carattere così apertamente favorevole nei confronti di Roma come quelli di Matteo e di Luca. Ed è assurdo pensare con Stegemann che un Gesù che propugnava la nascita di un nuovo ordine sociale in Israele affermasse nello stesso tempo per ragioni puramente strategiche la necessità della lealtà verso l'imperatore. Non sembra proprio che Gesù fosse un uomo politico così attento e prudente. E per quanto riguarda poi le ipotesi di Horsley, che fino all'arrivo a Gerusalemme il problema politico sia del

¹⁰ R.A. HORSLEY, «Jesus und imperiale Herrschaft - damals und heute. Ein Versuch, Jesu Botschaft von der Königsherrschaft Gottes von ihrer politischen Harmlosigkeit zu befreien», in *BiKi* 62(2007), 90-91.

¹¹ W. STEGEMANN, *Gesù e il suo tempo*, Brescia 2010, 395.

tutto assente dalla predicazione di Gesù è innegabile. Le interpretazioni di Horsley delle cacciate dei demoni e dei pasti nel deserto di Gesù sono forzature evidenti, senza alcuna base esegetica.

Ma non è solo l'episodio del tributo a smentire le ipotesi dei tre autori. Essi sembrano in effetti credere che l'episodio del tributo a Cesare che, inteso come è da Marco come un riconoscimento esplicito della autorità imperiale, è evidentemente contrario alla loro ipotesi, sia l'unico ostacolo alla loro tesi del Gesù rivoluzionario politico-sociale. E che questo carattere del tutto eccezionale dell'episodio li autorizzi quindi a tentarne una interpretazione del tutto diversa da quella tradizionale, come è chiaramente suggerita dal testo evangelico. Ma non è così. Vale invece per l'episodio del tributo quanto ho già detto sopra per l'ingresso di Gesù in Gerusalemme, nel quale l'episodio trova proprio la spiegazione della sua origine (è perché Gesù entra nella città in quella maniera provocatoriamente regale che i suoi avversari pensano di porgli la domanda insidiosa sul tributo). Non è un episodio isolato, ma è al contrario la motivazione esplicita di un atteggiamento che in realtà Gesù ha sempre tenuto durante la sua missione profetica, e che neppure l'ingresso regale in Gerusalemme può smentire: la spiegazione cioè del perché il problema politico («le cose di Cesare») non lo riguardi direttamente: perché la sua missione è un'altra, religiosa e sociale, non politica. Se la predicazione di Gesù in Galilea non ha infatti soltanto una dimensione religiosa, come pensano Weiss, Schnackenburg e Meier, ma ha anche una forte dimensione sociale nelle guarigioni e negli esorcismi, non ha però nessun carattere schiettamente politico. In tutta la sua predicazione in Galilea Gesù non ha mai fatto alcun riferimento all'impero romano, la cui presenza era del resto sentita nella regione in maniera molto meno oppressiva che a Gerusalemme, essendo la Galilea ancora governata da un sovrano erodiano: Antipa. Non ha neppure mai incontrato un soldato romano. L'episodio del servo del centurione di Cafarnao non prova assolutamente il contrario, perché il centurione era con ogni probabilità un funzionario di Antipa (nell'episodio parallelo del Vangelo di Giovanni è definito infatti *basilikos*, funzionario del re). E Gesù non ha mai raccolto intorno a sé folle di seguaci, come quelle che i predicatori apocalittici di cui parla Flavio Giuseppe conducevano nel deserto a vedere i «segni della liberazione». Contrariamente a quanto possono far credere i vangeli in Galilea al seguito di Gesù c'era soltanto un «piccolo gregge» che non poteva fare alcuna paura al governo romano (a differenza di quanto avviene col Battista non ne ha fatta neppure al tetrarca di Galilea Erode Antipa). E

non ne farà di più a Gerusalemme, dove sembra che il suo seguito sia stato ancora più ridotto.

Le difficoltà poste dai testi evangelici sono insomma troppo grandi e troppo numerose per poter essere spiegate con l'una o l'altra delle due ipotesi ricordate sopra. La risposta al nostro problema sulla natura del regno di Dio e la sua incidenza sulla presenza attuale dell'impero romano deve essere cercata in un'altra direzione. E Weiss a mio parere l'aveva intuita. Solo che non poté motivarla in una maniera convincente perché da un lato il testo evangelico veniva ancora trattato allora come un racconto avente carattere sostanzialmente storico-biografico. Weiss era pur sempre un teologo liberale appartenente a quel «movimento della vita di Gesù» di cui parlava ironicamente M. Kähler. E K.L. Schmidt non aveva ancora scritto il suo *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, nel quale mostrava il carattere «senza luogo e senza tempo» della più antica tradizione evangelica. E d'altro lato Weiss riteneva che Gesù parlasse di un regno di Dio esclusivamente futuro che non toccava in alcun modo a lui instaurare, la cui venuta, in quanto tale, non poteva avere alcuna incidenza sulla esistenza attuale dell'impero romano. Ma oggi sappiamo invece che i racconti evangelici non sono riportati in un ordine cronologico, che corrisponda allo sviluppo del pensiero di Gesù, ma secondo criteri essenzialmente tematici. E Gesù parla di un regno di Dio che non è soltanto futuro, ma già presente, nella sua stessa azione e predicazione. Questo ci obbliga a chiederci se gli episodi raccontati dai vangeli non avessero in origine una diversa collocazione biografica e se questa diversa collocazione biografica non indichi l'esistenza di uno sviluppo nella predicazione di Gesù che potrebbe fornire la risposta al nostro problema.

La mia soluzione è molto semplice, forse banale; e potrà apparire ad alcuni temeraria. Ma in realtà porta ulteriore conferma a una convinzione che ho già espresso più volte in altre pubblicazioni. L'interpretazione che la stragrande maggioranza degli studiosi dà della natura del regno di Dio annunciato da Gesù in Galilea ha un carattere fortemente spiritualistico, e anzi tale da potersi definire sottilmente monofisita, nel quale l'aspetto umano della figura di Gesù è sostanzialmente assorbito nella sua natura divina. E pur pretendendo di raggiungere il Gesù storico, è una interpretazione schiettamente teologica, che fa di Gesù un essere fuori dal tempo e dallo spazio, ma non ha un reale carattere storico. Io credo invece che nell'azione e nella predicazione di Gesù, come in tutte le vicende storiche, ci siano stati uno sviluppo e un cambiamento, soprattutto per quanto riguarda la natura del regno di

Dio da lui annunciato. E credo non solo che, nonostante il loro carattere originario di testi senza luogo e senza tempo, i racconti evangelici diano ancora la possibilità di ricostruirli, almeno in parte; ma anche che questa ipotesi consenta di risolvere alcune evidenti contraddizioni contenute nei testi.

Quando ha lasciato Giovanni Battista, col quale fino allora aveva collaborato, ed è andato in Galilea per compiere quella che riteneva la missione particolare affidatagli da Dio: proclamare la venuta imminente non più del giudizio, ma del regno di Dio («Il tempo è compiuto, il regno di Dio è vicino»), Gesù non era certamente un rivoluzionario politico che intendeva liberare Israele dal dominio imperiale romano, come pensano Reimarus, Brandon e Horsley. Non c'è nessun appiglio nei testi per sostenere questa ipotesi. Non era però nemmeno un saggio maestro che esortava a vivere santamente in vista di un futuro più o meno vicino, come suggerisce Matteo nella sua versione delle beatitudini e come tendono a dire in maniera diversa Weiss, Schnackenburg e Meier (e meno ancora, ovviamente, un «uomo sapiente [...], maestro di uomini che accolgono con diletto la verità», come dice Flavio Giuseppe nel famoso *testimonium* di *Antichità giudaiche* 18,63). Era invece un profeta giudeo che, in perfetta continuità con la tradizione profetico-apocalittica di Israele, rivolgeva al suo popolo, e in particolare ai «poveri» del suo popolo, un messaggio di liberazione che era insieme religioso e sociale. Il regno di Dio di cui parlava Gesù in Galilea non era un regno celeste e universale, nel quale un giorno avrebbero vissuto insieme Giudei e gentili. Tolto il detto di Mt 8,11-12, che Lc 13,28-29 rivela pronunciato a Gerusalemme, nessun altro detto di Gesù parla di un simile regno. Era invece il regno di Israele, un regno terreno e nazionale, che egli avrebbe governato con i suoi discepoli nella pace e nella giustizia, e nel quale tutte le malattie del corpo e dello spirito sarebbero scomparse e i Giudei avrebbero vissuto secondo l'etica escatologica da lui indicata nel discorso della montagna. I passi ricordati sopra, le beatitudini rivolte ai poveri e ai sofferenti e le promesse fatte ai discepoli che lo seguivano, non possono essere spiegati come relativi soltanto a un regno celeste e universale; così come le guarigioni dei malati e degli ossessi non hanno un valore soltanto religioso. E la creazione del gruppo dei dodici simboleggia chiaramente il futuro popolo di Israele restaurato nella sua integrità. La dimensione sociale, e anche nazionale, del regno annunciato da Gesù in Galilea non può essere facilmente negata. Se Matteo ha fatto di tutto per nascondere, il Vangelo di Marco e la fonte Q la fanno continuamente riaffiorare.

Ma questo regno di Dio nella sua forma definitiva, di cui fa parte necessariamente anche la scomparsa del dominio imperiale romano, sarà portato da Dio, come e quando vorrà (anche se certamente in modo «potente» e assai presto), non toccava a Gesù realizzarlo. La risposta a Giacomo e Giovanni, che gli chiedevano di farli sedere uno alla sua destra l'altro alla sinistra in quel regno futuro di Israele, è chiara: «Ma sedere alla mia destra o alla mia sinistra non spetta a me concederlo» (Mc 10,40). Perché evidentemente spettava a Dio. La dimensione schiettamente politica è realmente assente dall'annuncio del regno di Gesù in Galilea.

A me sembra sia questa la chiave di volta per risolvere le contraddizioni dei testi evangelici. Ci sono due fasi nella venuta del Regno come ne parla Gesù. La prima, dice Lc 17,20-21, non è visibile, non si può constatare. Non si può dire del Regno: «Eccolo qua, eccolo là». E tuttavia esso è già realmente «tra voi», nell'azione e nella predicazione che Gesù svolge nei confronti della gente e dei discepoli. Ma la seconda sarà del tutto diversa. Il Regno verrà «in potenza» e tutti lo potranno vedere (Mc 9,1: «Vi sono alcuni qui presenti che non gusteranno la morte prima di aver visto il regno di Dio venire in potenza»). Gesù non combatte per la liberazione dei Giudei dai Romani né raduna intorno a sé tutto il popolo di Israele. La sua missione (che dovrà essere anche quella dei suoi discepoli) non consiste nell'instaurare il regno di Dio nella sua forma definitiva, e nella maniera potente, che tutti vedranno, di cui parla Mc 9,1, ma nel proclamarne la venuta imminente e anticiparne in due modi la presenza invisibile: ingaggiando da un lato la battaglia decisiva contro il dominio di Satana, guarendo i malati e scacciando i demoni; creando dall'altro una comunità di discepoli che, in attesa dell'intervento potente di Dio, viva già ora l'etica paradossale del discorso della montagna. In questa sua azione messianica il Regno è già infatti misteriosamente presente perché nelle guarigioni, e soprattutto negli esorcismi, Satana è già vinto e perché il gruppo dei discepoli più fedeli vive fin d'ora l'etica del regno di Dio. Ma la venuta definitiva del Regno rimane futura. E la missione di Gesù aveva quindi in Galilea carattere religioso e sociale, non politico. La dimensione schiettamente politica, e il confronto quindi col potere imperiale, in Galilea tra l'altro non direttamente presente, come ben vedeva Weiss e come prova ulteriormente in maniera inconfutabile a Gerusalemme l'episodio del tributo a Cesare, era esclusa dalla sua azione e predicazione. La venuta, ora ancora invisibile, del regno di Dio poteva coesistere con la presenza dell'impero romano.

Contrariamente a quel che dicono i vangeli questa azione e predicazione di Gesù non ha avuto in Galilea grande successo. I farisei, benché certamente non così numerosi in Galilea come lasciano supporre i racconti evangelici, l'hanno apertamente osteggiata e, dopo una prima fiammata di entusiasmo, anche tra la popolazione essa si è conclusa con un sostanziale insuccesso. Le invettive che alla fine del suo ministero galilaico Gesù rivolge alle città nelle quali aveva predicato, Corazin, Betsaida e Cafarnaò, lo provano al di là di ogni dubbio. La predicazione di Gesù era troppo rivoluzionaria e le sue esigenze morali troppo radicali per essere accolte. Le «folle» di cui parlano i vangeli probabilmente non ci sono mai state. I vangeli rileggono la vicenda di Gesù nella luce abbagliante, e vittoriosa, della fede nella risurrezione. Ora comunque non ci sono più. Gesù decide perciò di salire a Gerusalemme. Non perché ha deciso anche di morire, come suggerisce Luca (13,33: «Non è possibile che un profeta muoia fuori di Gerusalemme») e ripetono troppo spesso i teologi, ma per portare anche lì, nel centro religioso del giudaismo, il suo messaggio del Regno. L'ingresso regale nella città santa non è altro infatti se non la riproposizione, nella forma scenografica amata dai profeti che più si addiceva alla folla variopinta di Gerusalemme, e con la messa in primo piano adesso della sua stessa persona («il re di Israele» lo definiranno sarcasticamente i sommi sacerdoti in Mc 15,32), dell'annuncio della venuta imminente del regno di Israele. Naturalmente Gesù conosce bene i pericoli che corre andando a predicare a Gerusalemme. Ne avverte perciò durante il viaggio i discepoli (Mc 9,31: «Il Figlio dell'uomo sarà consegnato nelle mani degli uomini») e li ammonisce anche a non perdersi di animo di fronte ai futuri pericoli (Mc 8,38: «Chi si vergognerà di me [...] anche il Figlio dell'uomo si vergognerà di lui»). Ma spera ancora che il suo messaggio venga accolto. E perciò mette in scena il compimento della profezia di Zaccaria. Non certo per incitare gli abitanti alla rivolta contro Roma (l'ingresso in città a cavallo di un asino è un gesto simbolico e assolutamente pacifico e la risposta alla domanda sul tributo a Cesare non avrebbe altrimenti alcun senso), ma per riaffermare la sua speranza di un prossimo avvento del regno di Israele. Ma a Gerusalemme le cose vanno peggio che in Galilea. Qui c'erano le massime autorità del giudaismo, sostenute dai gruppi religiosi farisei e sadducei e rappresentate dall'organo religioso-politico del sinedrio. Per quanto fossero stati atti essenzialmente simbolici, queste autorità giudaiche, sommi sacerdoti e capi dei farisei, non potevano non essere preoccupate da quell'ingresso regale di Gesù in Gerusalemme e dal suo gesto violento nel santua-

rio. Chi gli dava l'autorità per fare queste cose? E come avrebbe reagito soprattutto la folla presente a Gerusalemme per la festa di Pasqua? Ma anche il popolo non aderisce realmente alle manifestazioni per quegli episodi, che restano privi di qualunque conseguenza religiosa o politica. Gesù comprende che il regno radioso di Israele che aveva sognato non sarebbe venuto e che anzi egli avrebbe dovuto inevitabilmente morire (e nell'ultima cena indicherà perciò ai dodici il valore salvifico della sua morte). Assume quindi un atteggiamento apertamente aggressivo verso i capi di Gerusalemme e annuncia la venuta futura non più del regno di Israele, ma del giudizio di Dio e del regno celeste (la risposta alla questione del figlio di David e il motivo più probabile del tradimento di Giuda): la parabola dei vignaioli omicidi, con l'accento alla uccisione del figlio del padrone (Mc 10,1-8); la minaccia alle autorità di Gerusalemme di essere escluse dal regno, con l'apertura del regno ai gentili (Mt 8,11-12 // Lc 13,28-29); l'annuncio del giudizio e la richiesta di pentimento (Lc 11,3-5; Mt 12,41-42 // Lc 11,31-32), con l'accento alla venuta del Figlio dell'uomo (Lc 17,26-30, nucleo originario del discorso apocalittico di Mc 13), appartengono tutti a mio parere al periodo di Gerusalemme.

Il problema non è più soltanto religioso e sociale, ma assume agli occhi delle autorità giudaiche anche una dimensione schiettamente politica. Al termine di quella che egli ritiene sia stata una animata discussione nel sinedrio Giovanni lo fa dire esplicitamente al sommo sacerdote Caifa: «Voi non capite che è meglio che muoia un uomo solo piuttosto che perisca tutta la nazione» (Gv 11,50). E le autorità giudaiche reagiscono. Prima con l'astuzia: le discussioni di farisei e sadducei con Gesù sul tributo e la risurrezione. Poi con l'arresto e il processo. Un processo dinanzi a membri del sinedrio in cui le accuse a Gesù sono inizialmente di natura religiosa: probabilmente la mancata osservanza delle norme della legge sul sabato e sulla purità. Ma scivolano fatalmente verso il problema politico: la rivolta contro l'autorità imperiale; il solo problema che possa interessare Pilato, il prefetto romano detentore del potere capitale. E sarà questa l'accusa portata dai sinedriti a Pilato e il motivo della condanna a morte di Gesù indicato sulla croce. Il caso di Gesù era più grave di quello che sarebbe stato trenta anni più tardi quello raccontato da Giuseppe (*Guerra giudaica* 6,300-305) di un altro Gesù, un contadino figlio di Anania, che girava per la città gridando: «Povera Gerusalemme!» e che il procuratore romano Albino si sarebbe infatti limitato a far flagellare. I sinedriti, che dopo l'allontanamento della famiglia di Erode da Gerusalemme erano in gra-

do di esercitare una forte pressione su Pilato,¹² sapevano bene che un prefetto romano non poteva restare insensibile di fronte all'accusa di ribellarsi alla autorità imperiale.

GIORGIO JOSSA
Via Giacomo Piscicelli, 77
80121 Napoli
jossagio@unina.it

Parole chiave

Regno – Impero – Religione – Politica

Keywords

Kingdom – Empire – Religion – Politics

Sommario

La maggioranza degli studiosi ritiene che la predicazione di Gesù fosse soltanto religiosa: il regno di Dio la cui venuta riteneva imminente era un regno celeste; il problema politico del dominio romano era escluso dalla sua azione. Ma come spiegare allora l'ingresso regale di Gesù in Gerusalemme? E la sua promessa ai dodici che avrebbero governato con lui su Israele? Una piccola minoranza di studiosi ritiene quindi che la predicazione di Gesù fosse politica. Gesù combatteva per una rivoluzione sociale con la quale il dominio romano sarebbe scomparso. Ma come spiegare allora l'episodio del tributo nel quale Gesù sembra ammettere la legittimità del potere di Cesare? L'autore ritiene che il regno di Dio annunciato da Gesù fosse un regno terreno. Gesù non era un rivoluzionario politico ma la sua predicazione era insieme religiosa e sociale. Lo scontro a Gerusalemme con le autorità giudaiche gli ha fatto comprendere che avrebbe dovuto morire. Ha annunciato allora l'avvento di un regno celeste che sarebbe stato preceduto dal giudizio del figlio dell'uomo.

Summary

The majority of scholars maintains that Jesus' preaching was only religious: the kingdom of God, whose arrival he deemed imminent, was a heavenly kingdom. The political problem of Roman rule was excluded from the picture. But how then do we explain Jesus' royal entry into Jerusalem; and his promise to the Twelve that they

¹² È questa una delle convincenti conclusioni del bel libro di D. GARRIBBA, *La Giudea di Gesù*, Trapani 2020.

would share with him in governing Israel? A small minority of scholars claims that Jesus' preaching was indeed political. Jesus was fighting for a social revolution which would result in the disappearance of Roman rule. But how then do we explain the episode of the tribute where Jesus seems to admit the legitimacy of Caesar's power? The author argues that the kingdom of God announced by Jesus was an earthly kingdom. Jesus was not a political revolutionary, but his preaching was both religious and social. The clash with the Jewish authorities in Jerusalem led him to understand that he would have to die. He, therefore, announced the coming of a heavenly kingdom which would be preceded by the judgement of the Son of Man.