

Il Gesù storico fondatore del cristianesimo? Nove tesi da discutere.

Mauro Pesce

Storicamente, 5 (2009).

ISSN: 1825-411X. Art. no. 29. DOI: [10.1473/stor61](https://doi.org/10.1473/stor61)

La questione affrontata qui è estremamente complessa[1] e presenta una varietà di fattori che devono tutti essere tenuti in conto per potere dare una risposta esauriente. Ma il mio tentativo in queste pagine è quello di isolare un solo fattore fra i molti implicati nella questione e di presentare al suo proposito non tanto una tesi, quanto piuttosto un'ipotesi con l'intento di provocare una discussione, un insieme di reazioni che possano poi rilanciare su un piano storico la questione fondamentale la quale, proprio per la sua straordinaria importanza, finisce per essere affrontata esplicitamente solo in casi rari. Posta la natura di queste pagine, non si deve cercare in esse una presentazione delle diverse ipotesi sostenute nella ricerca attuale, né una loro discussione, né indicazioni bibliografiche sufficienti. Il mio intento è quello di mettere in luce un aspetto della questione che io ritengo più importante di altri e - in relazione a questo aspetto - proporre una ipotesi di soluzione. Spero che l'isolamento unilaterale di un solo fattore possa mettere meglio in luce la possibilità o meno di afferrare il problema nella sua sostanza e al suo centro.

1. Il regno di Dio e la conversione finale dei non-Giudei

[Il Gesù storico](#) pensava di vivere, di situarsi e avere una funzione, in un periodo immediatamente precedente l'avvento del regno Dio.[2] Egli

predicava «dicendo che: è compiuto il tempo e si è avvicinato il regno di Dio; convertitevi e credete all'annuncio» (Mc 1,14). Il regno, però, sarebbe stato instaurato in futuro da Dio stesso, dopo il giudizio finale. Il grande rivolgimento del regno di Dio si sarebbe quindi verificato dopo una serie di **eventi escatologici** precedenti. Gesù non crede di avere il compito di realizzare il regno di Dio sulla terra. Deve solo aiutare gli uomini ad entrarvi. Invita alla conversione, sollecita a una obbedienza radicale alla volontà di Dio, in vista del regno che di lì a breve si realizzerà.

Certo, il Gesù storico pensa che la potenza di Dio già si manifesta nelle sue guarigioni miracolose: «se io scaccio i demòni per virtù dello Spirito di Dio, è certo giunto fra voi il regno di Dio» (Mt 12,29). Ma ciò non elimina il fatto che molte parole di Gesù presuppongono chiaramente che il regno è una realtà futura (Mt 16,19; 18,3-4; 19, 23-24 e molti altri). Spesso si è cercato di spiegare la contraddizione affermando che il regno è *già* presente, ma *non ancora* venuto.[3]Anzi si è detto che questa compresenza di *già* e *non ancora* è l'essenza della fede del seguace di Gesù. Ma questo non risolve affatto il problema. Il regno di Dio è una trasformazione storica, sociale, politica e cosmica collettiva. Il fatto che Dio conceda o meno a Gesù dei poteri particolari di guarigione non sostituisce l'instaurazione del potere di Dio su tutta la storia.[4]

Proprio perché Gesù situa se stesso prima della fine, egli non è un fondatore di religione, un organizzatore di società, un legislatore. Certo, Gesù con i suoi Dodici discepoli sarebbe stato il giudice che avrebbe presieduto al giudizio finale: «nella nuova creazione, quando il Figlio dell'uomo sarà seduto sul trono della sua gloria, siederete anche voi su dodici troni a giudicare le dodici tribù di Israele» (Mt 19,28). Ma questo fatto si verificherà solo nel futuro e il regno di Dio inizierà solo dopo il giudizio universale.

Probabilmente il Gesù storico pensava - come i profeti biblici (cfr. Is 60; 2,3-4; 25,6-9; 49,22-26; 51,4-5; 55,4-5; 56,3-8; 66,18-22; Zac8,20-23) - che,

dopo il giudizio universale, sarebbe iniziato il regno di Dio, e tutte le genti (cioè i non-Giudei) si sarebbero convertite all'unico Dio. Dio, lui solo, avrebbe instaurato quel regno nel quale tutti i popoli della terra sarebbero entrati grazie alla loro conversione all'unico Dio. Allora si sarebbe avverato il pellegrinaggio di tutte le genti a Gerusalemme e il regno di Dio avrebbe coinciso col regno di Israele (o viceversa). Gesù però non doveva occuparsi della conversione dei non-Giudei, che era un evento futuro. La sua predicazione doveva limitarsi solo «alle pecore perdute della casa di Israele» e ad esse soltanto dovevano indirizzarsi anche i Dodici (Mt 15,24; 10,6). Anzi, essi non dovevano neanche percorrere la stessa strada dei non-Giudei (i Gentili) ed entrare nella città dei Samaritani (Mt 10,5).[5]

Il motivo per il quale Gesù non voleva fondare una nuova organizzazione religiosa sta proprio nel contenuto del suo messaggio. La speranza di Gesù non era di fondare un nuovo gruppo, ma che tutto Israele fosse salvo e che - successivamente - tutti i non Giudei si convertissero al Dio vivo e vero riuniti nel regno di Israele e di Dio.[6]La fondazione di un piccolo gruppo di seguaci era troppo poco rispetto al progetto di una conversione universale all'unico Dio in una umanità radicalmente rinnovata dal potere di Dio.[7]

2. Il quinto regno, Israele, e il Figlio dell'uomo

Per Gesù **il regno di Dio** è infatti il quinto regno previsto dal *Libro di Daniele*, quello che verrà dopo i quattro regni dei re dei popoli. Dopo il quarto regno, quello di ferro, il potere sarà dato

«al popolo dei santi dell'Altissimo, il cui regno sarà eterno e tutti gli imperi lo serviranno e obbediranno» (Dan 7,27).

In questa concezione del regno di Dio il centro sta nell'idea che dopo il dominio dei gentili arriverà finalmente il regno di Israele che coincide

essenzialmente con quello di Dio stesso. Secondo questa concezione, all'avvento del regno di Dio e di Israele sono strettamente legati altri eventi:

- il giudizio finale su Israele e su tutta l'umanità,
- la conversione di tutti i popoli all'unico vero Dio,
- l'intervento della figura del Figlio dell'Uomo
- un regno *terreno* di durata difficile da definire,
- la risurrezione dei corpi di tutti gli uomini del passato.

Nell'instaurazione di questo quinto regno una figura speciale - il Figlio dell'uomo - ha una funzione determinante:

«ecco apparire, sulle nubi del cielo, uno, simile ad un figlio di uomo... il suo potere è un potere eterno, che non tramonta mai, e il suo regno è tale che non sarà mai distrutto» (Dan 7,13-14).

Ovviamente non bisogna pensare che Gesù dipenda dal *Libro di Daniele* o dal *I libro di Enoch* in modo servile, quasi citasse o ripettesse le teorie che vi trovava. Dobbiamo invece supporre che egli rielaborasse in modo creativo quelle idee. La stessa centralità assoluta del concetto di regno di dio potrebbe essere in qualche modo sua. Altrove ho ipotizzato che egli rileggesse il concetto di regno di Dio alla luce della concezioni del giubileo levitico, senza trascurare l'influsso che le idee della sovranità orientale poteva esercitare su di lui.

In ogni caso sia il *Libro di Daniele* sia il *I Enoch* assegnavano una funzione particolare al Figlio dell'Uomo nell'avvento o esercizio del regno. Rimane un problema centrale quello di capire la relazione che Gesù pensò di avere con quella figura.

Sono numerosi i passi nei diversi vangeli in cui si parla del Figlio dell'uomo (30 in Mt; 13 in Mc; 24 in Lc; 12 in Gv e 1 in *Atti* 7,56). La ricerca è però

incerta se Gesù si sia identificato con lui o abbia pensato di avere con lui un rapporto stretto, o se invece sia stata la riflessione dei suoi seguaci dopo la sua morte a introdurre questo rapporto tra Gesù e la figura del Figlio dell'Uomo.

I vangeli non ci trasmettono molte parole di Gesù sui diversi eventi escatologici che ho enumerato come collegati con l'avvento del regno di Dio. Quello che Gesù dice sulla fine è spesso oscuro (cfr. ad es. Mc 13,1-37). Ireneo ci trasmette delle parole di Gesù sul regno finale terreno i cui contenuti sono essenzialmente l'abbondanza prodigiosa di cibo e una pacificazione universale:

“ il Signore, a proposito di questi tempi, insegnava e diceva: Verranno giorni in cui nasceranno vigne, con diecimila viti ciascuna ... Così pure un chicco di frumento darà diecimila spighe ... anche gli altri frutti, semi, ed erbe saranno secondo queste proporzioni. Tutti gli animali che si nutrono di questi cibi che si prendono dalla terra saranno pacifici e in armonia tra loro. Essi saranno pienamente sottomessi agli uomini” (*Contro le eresie*, 5, 33,3).[8]

Non pochi seguaci di Gesù nei primi due secoli condivideranno questa opinione dall'*Apocalisse* (Ap 20,3-7; 21,1-4.10.23-27; 22,1-5) a Giustino.[9] Ma la difficoltà di conciliare i diversi eventi e le diverse concezioni escatologiche non ci può fare dimenticare il punto centrale: il regno di Dio doveva porre fine al dominio dei non Giudei e far iniziare il periodo in cui tutte le genti si sarebbero convertite all'unico Dio di Israele.

3. Invece del regno di Dio venne la morte di Gesù

I vangeli di *Marco*, *Luca* e *Matteo* ci narrano la difficoltà di Gesù nell'accettare il destino della sua morte e il conflitto tra la propria volontà e i propri desideri e la volontà di Dio: «sia fatta la tua e non la mia volontà» (Mc 14,36; Mt 26,39; Lc 22,42) presuppone un conflitto tra i sogni di Gesù e la

decisione di Dio. Il dramma della vicenda di Gesù sta nel fatto che egli fu ucciso e il regno di Dio su tutti i popoli con la loro conversione non si verificò durante la sua vita. La morte interrompe la serie degli eventi che avrebbero dovuto portare al regno di Dio. Gesù esce di scena senza avere visto l'avvento del regno predicato e sognato. Invece del regno di Dio venne la morte di Gesù.

I suoi discepoli si trovarono di fronte al fatto che *Gesù non c'era più e che il regno di Dio non c'era ancora*.^[10] Questo costituiva un problema enorme, ma non determinò la fine del movimento di Gesù. La sua morte, infatti, non fu vissuta da molti dei suoi discepoli come la fine della vicenda di Gesù o come una semplice sconfitta. Essi si diedero da fare con grande impegno a diffondere il suo messaggio o almeno un messaggio che aveva la sua vicenda al suo centro.

Tutto sta nel combinarsi di questi due fattori: una certezza che li spingeva a continuare il movimento di Gesù nell'attesa del regno di Dio e il non avere indicazioni di Gesù su di esso.

Gesù infatti non aveva dato alcuna indicazione su almeno tre problemi:^[11]

1. come comportarsi nei confronti del problema della conversione dei non-Giudei.
2. come comportarsi di fronte al fatto che il regno di Dio non si verificava.
3. come organizzare le comunità di seguaci.

Questa mancanza di indicazioni è uno dei motivi, non il solo, della pluralità di risposte e della pluralità di tendenze che si verificarono da subito fra i seguaci di Gesù dopo la sua morte. Il movimento dopo la sua morte si manifestò fin dall'inizio in una pluralità di forme. Affrontare problemi nuovi spingeva quindi i discepoli dopo la morte di Gesù a prendere decisioni che prima non si erano presentate necessarie. Essi potevano certo interrogare

l'esperienza di Gesù, ma così facendo dovevano dare interpretazioni spesso divergenti di quello che egli aveva detto e fatto.

4. Tre diverse riposte alla conversione dei non-Giudei

Se per la concezione stessa del regno di Dio universale, su tutta la terra, era essenziale la conversione dei gentili, come doveva verificarsi questa conversione? Due furono le risposte principali, in opposizione l'una all'altra.

La prima propose che i gentili si convertissero al giudaismo non soltanto nel senso che dovevano adorare solo il Dio unico e vero, ma anche osservassero integralmente la legge biblica (circoncisione compresa) (cfr. *Atti* 15,1.5; *Gal* 2,12; 6,12).

Una seconda corrente, rappresentata da Paolo, sostenne invece una sorta di giudaizzazione parziale dei non Giudei: dovevano convertirsi all'adorazione dell'unico Dio, abbandonando così i culti ad altre divinità (1 *Ts* 1,9-10; *Gal* 4,8-9), ma non avevano bisogno di diventare Giudei. In attesa del regno, Giudei e non Giudei dovevano convivere e coesistere nei gruppi di seguaci di Gesù senza rinunciare alla propria differenza.

La prima di queste due tendenze divenne ben presto minoritaria. Non scomparve mai, ma già alla metà del II secolo era numericamente perdente. La seconda ebbe una brevissima durata: forse morì con la morte dello stesso Paolo. L'equilibrio delicato che Paolo proponeva tra Giudei e non-Giudei all'interno della comunità era infatti difficilmente mantenibile.

Col tempo, infatti, si formarono comunità di seguaci di Gesù composte soltanto da non-Giudei. Il fatto che a loro si chiedesse solo una giudaizzazione parziale consistente nell'adorazione del Dio unico senza l'osservanza della Torah portava alla formazione di gruppi religiosi in cui tutte le concezioni giudaiche venivano interpretate e vissute in base ad una cultura non giudaica. *Si ebbe così una sorta di paganizzazione del giudaismo*

. L'unicità di Dio combaciava con un'idea centrale in tutta la filosofia greca. Il fatto che le comunità di seguaci di Gesù fossero costituite da gruppi etnico-culturali non ebraici portava inevitabilmente ad assumere, reinterpretare e modificare l'etica e le concezioni giudaiche in base all'identità etnico culturale di ciascun gruppo. Molte delle concezioni giudaiche vennero così sostanzialmente abbandonate o trasformate. Il concetto di regno di Dio come quinto regno, il regno di Israele che succede al regno dei non-Giudei, venne trasformato in un concetto astratto di regno di Dio universale. L'idea del messia venne totalmente degiudaizzata fino a che questo titolo divenne una sigla senza significato, sostituita da un ben altro titolo cristologico, quello di Figlio consustanziale al Padre.

Quello che noi chiamiamo cristianesimo non è espressione della prima risposta (che proponeva che i gentili si giudaizzassero), la quale viene oggi chiamata spesso "giudeo-cristianesimo". Non è espressione neppure della seconda che dovrebbe essere chiamata semplicemente paolinismo. Il cristianesimo è solo la terza forma, quella che "paganizzò" il messaggio di Gesù de-giudaizzandolo. Il cristianesimo è quindi, nella mia interpretazione, la religione dei gruppi etnici che hanno aderito a Gesù "paganizzando" il giudaismo, cioè per esprimersi in termini più corretti: quei gruppi che eliminarono dal messaggio di Gesù gli elementi della cultura giudaica per essi non significativi o comprensibili e lo reinterpretarono e ricollocarono all'interno dei diversi sistemi culturali - non giudaici - dei "gentili".^[12]

Questo tipo di forma o di gruppo di seguaci di Gesù diventa maggioritario nella seconda metà del II secolo e i suoi membri si autodefiniscono «cristiani». Un momento significativo di questo processo lo si trova nel Dialogo con Trifone di Giustino a cui è dedicato l'ultimo capitolo di questo libro. I cristiani di allora *non* vollero definire "cristiani" i Giudei che credevano in Gesù e cercarono di escludere come eretici quelli che non dividevano le loro convinzioni. Ma non si può pensare che esista una continuità assoluta

tra i «cristiani» e il movimento di Gesù.

Gli *Atti degli apostoli* dicono che i seguaci di Gesù ad Antiochia (alcuni oppure tutti?) vennero chiamati «cristiani» (*christiano*) (11,26, cfr. 26,28 e 1 Pt 4,16). Ma i cristiani del II secolo sono molto diversi dai gruppi dei «cristiani» di Antiochia. Si tratta di gruppi che portano lo stesso nome, ma sono molto diversi gli uni dagli altri. Quando gli *Atti degli apostoli* parlano di «cristiani» è probabile che si riferiscano ad un gruppo composto da Giudei della città di Antiochia di cui facevano parte forse anche non Giudei. Il fatto che ad un certo punto si sia costituito un gruppo i cui membri vennero da alcuni chiamati *christiano*i (o che essi stessi si definirono tali) non significa che tutti i seguaci di Gesù di Antiochia facessero parte di quel gruppo, né che quel gruppo avesse rotto ogni relazione con le comunità giudaiche di Antiochia. Non c'è alcun serio motivo che io conosca per quale i *christiano*i di cui parlano gli *Atti* non fossero uno dei tanti gruppi di Giudei che esistevano ad Antiochia.

I «cristiani» di cui parlano *gli Atti degli Apostoli* non avevano le medesime concezioni teologiche e non erano organizzati secondo i medesimi meccanismi istituzionali dei cristiani della cosiddetta «grande chiesa» del III secolo e non erano un gruppo esterno al giudaismo. I *christiano*i della II metà del II secolo sono invece tutti non-Giudei sia per appartenenza etnica sia per appartenenza culturale. Questo fatto appare chiaramente da Giustino nel 160 circa.

Per Giustino i *cristiani* sono coloro che credono in Gesù Cristo e sono Gentili. [13] In Giustino, il termine *cristiano* definisce *un solo* settore di tutti coloro che credono in Gesù Cristo: i non Giudei che credono in Gesù. Non è un termine capace di abbracciare tutti i seguaci di Gesù, da esso sono esclusi i Giudei che credono in Gesù. Per questi seguaci di Gesù, Giustino non ha neppure un nome. In qualche modo, il termine *cristiani* sottolinea quindi una divisione piuttosto che una unione.

In conclusione: la mancanza di indicazioni di Gesù circa la conversione dei pagani che peraltro faceva parte della sua immaginazione dell'avvento del regno di Dio produsse anche una corrente di seguaci di Gesù, costituita da una stragrande maggioranza etnica non ebraica che produsse una radicale degiudaizzazione del messaggio di Gesù.

Io qui ipotizzo che nella visione di Gesù il regno di Dio implicasse necessariamente la conversione dei gentili, e che perciò fu necessario domandarsi come convertirli, visto che Gesù non aveva lasciato indicazioni. ma la cosa non è così certa. Infatti, non sappiamo se veramente la predicazione ai non Giudei, che cominciò abbastanza presto (come suppongono i primi due capitoli della lettera ai Galati) fosse motivata dall'idea della conversione finale dei Gentili in vista dell'avvento del regno di Dio. L'episodio di *Atti* 10, 44-48 sembra motivare in modo diverso la necessità di battezzare non-Giudei.

Comunque le cose stiano, rimane il fatto che Gesù non aveva mai rivolto il suo annuncio ai non-Giudei. Gesù perciò non si era mai posto il problema che invece dovettero porsi tutti i suoi seguaci che cominciarono a predicare ai non-Giudei: e cioè il problema di doverli prima convincere che le credenze negli Dèi erano da considerare "idolatria" e che fosse necessario credere all'unico Dio vero, quello di Israele. In questo tipo di predicazione anti-idolatrca, i predicatori protocristiani non potevano fare appello a nessuna parola di Gesù a nessun suo orientamento o precetto. Avevano invece a

disposizione la ricca riflessione anti-idolatraca giudaica del tempo. Troviamo non a caso concordanze tra la critica anti-idolatraca dell'*Apocalisse di Abramo* VI-VIIIe quella della *Predicazione di Pietro (Kerygma Petrou)*.^[14]

Mi sembra quindi abbastanza chiaro che tutta la predicazione ai non-Giudei fu un fenomeno complesso che si verificò indipendentemente dalla predicazione di Gesù e dalla sua volontà.^[15]

5. Perché il regno di Dio non viene?

Di fronte al non verificarsi dell'avvento del regno di Dio le risposte furono molteplici e molto diverse fra loro e non poterono fare appello a Gesù.^[16]

L'*Apocalisse* testimonia una risposta che mantiene la speranza di Gesù nel regno di Dio futuro e universale (Ap 11,5). Giovanni attende l'avvento del Regno di Dio che coincide ai suoi occhi con il regno di Israele (7,4; 21,12), come nella visione danielica del quinto regno. Il dramma a cui il libro vuole rispondere sta nel fatto che il regno non è ancora venuto. I gentili sono ancora al potere e hanno ancora la forza di perseguitare e distruggere i seguaci di Gesù. L'*Apocalisse* tiene però fede alla credenza che il regno di Dio/di Israele verrà. Certo, già da ora i seguaci dell'agnello regnano (1,6; 1,9; 11,15; 12,10) ma si tratta di un regno nascosto, celeste, che non si manifesta storicamente e socialmente. È perciò necessaria la guerra finale. I re gentili di tutta la terra si raduneranno per la guerra del giorno grande di Dio (16,12-16), il quale finalmente vincerà. Poi inizierà il periodo di messianico di mille anni (20,2), a cui seguirà un'ultima rivolta delle forze del male, infine totalmente sconfitte (20,7-10).

Nel *Vangelo di Tommaso*, invece, il regno di Dio non è più una realtà storica, sociale e cosmica:

«Dice Gesù: se quelli che vi guidano vi diranno: ecco il regno è nei cieli, gli

uccelli del cielo vi precederanno. Se invece diranno che è sulla terra verranno i pesci del mare vi anticiperanno e il regno di Dio è dentro e fuori di voi. Chi conosce se stesso lo troverà e allora voi arriverete a conoscere che siete figli del padre, il vivente ... (*Tommaso 3, Papiro di Ossirinco 654, 9-21*).

Anche in Paolo la «nuova creazione» (2 Cor 5,17 e Gal 6,15) è un fatto interiore che riguarda solo il singolo come nelle religioni di mistero, anche se in Rom 8,22 appare una aspirazione cosmica alla redenzione. Nella lettera pseudopaolina a *Tito* la «palingenesi», il rinnovamento storico di cui parlava Gesù in Mt 19,28 è diventata solo un fatto puramente interiore che riguarda il singolo: consiste in un rinnovamento interiore tramite lo Spirito santo (Tit 3,5).

Per Gesù l'avvento del regno universale di Dio sulla storia era centrale, mentre il tema della risurrezione era secondario. Gesù parla della risurrezione solo nel dibattito con i sadducei: cf. Mc 12,18-27 // Lc 20,27-33 // Mt 22,23-31. Le predizioni della propria risurrezione (Mc 8,31; 9,31;10,34 // Mt 16,21; 17,19; 20,19 // Lc 9,22; cf. Gv 3,14; 8,27; 12,32.34) potrebbero essere secondarie e redazionali: Cfr. anche il discorso sul segno di Giona che sembra riferirsi alla risurrezione di Gesù (cf. Lc 11,29-32; Mt 12,39-41; 16,4). Quando Gesù dopo la trasfigurazione parla della sua risurrezione (Mc 9,9-10) i tre discepoli sembrano addirittura non capire di cosa si tratti. In tutto il pensiero di Gesù il tema della risurrezione non sembra avere un ruolo sistemico fondamentale.

Ben presto (prima in Paolo prima e poi nel *Vangelo di Giovanni*) il tema della risurrezione divenne prevalente su quello del Regno di Dio. In Paolo, il tema del regno di Dio sembra abbastanza secondario, mentre il concetto centrale, il punto di Archimede di tutto il suo pensare teologico, è la risurrezione: 1 Cor 15,3.

La domanda a cui dovremmo rispondere è allora: Come mai Gesù parla così poco della risurrezione e con un ruolo marginale nel suo pensiero, mentre Paolo ne parla così tanto e con un ruolo così centrale?

C'è una radicale differenza tra regno di Dio e risurrezione.^[17] Gesù predicava il regno di Dio Paolo invece la risurrezione di Cristo. «Il regno di Dio è imminente. Convertitevi e credete all'annuncio» diceva il Gesù del vangelo di Marco (1,14). Paolo invece annunciava: «Gesù è morto per i nostri peccati secondo le Scritture ed è risuscitato secondo le Scritture» (1 Cor 15, 3-5). Gesù annunciava l'intervento di Dio, Paolo la risurrezione di Gesù.

Gesù è tutto concentrato su Dio e il suo intervento e su ciò che bisogna fare nell'attesa del radicale cambiamento che questo intervento provocherà. Quando Dio verrà finalmente a regnare, questo mondo (dominato dall'ingiustizia) sarà necessariamente finito. Paolo è tutto concentrato su Cristo e sulla salvezza che la sua risurrezione ha già portato.

La predicazione di Gesù era escatologica perché l'avvento del Regno di Dio porterà intrinsecamente con sé la fine di *questo* mondo. Certo, anche quella di Paolo è escatologica, perché la risurrezione è un evento che si realizza alla fine di questo mondo, ma la fine è già avvenuta o ha già cominciato a venire con la risurrezione di Gesù. Quindi Paolo guarda non solo al futuro, ma anche al passato, anzi: il suo punto di forza è nel passato. La risurrezione di Gesù, infatti, è l'inizio della risurrezione universale. Se un morto è risorto, significa che sono iniziati i tempi della risurrezione universale: la fine è chiaramente arrivata.

L'evento della risurrezione finale dei morti era uno degli eventi del sistema simbolico concettuale escatologico giudaico. È allora evidente che se la risurrezione viene piazzata prima dell'avvento del Regno di Dio essa finirà per mettere in ombra e soppiantare il regno. Di fatti, in Paolo, Gesù è

concepito come “Signore” *Kyrios*. Un signore che domina già, seppure solo nei cieli. Paolo mantiene la differenza tra regno di Cristo e regno di Dio (1 Cor 15, 23-28). Ma il dominio di Dio sembra essere soprattutto di tipo cosmico: il dominio sulle potenze e soprattutto sulla morte (sconfitta la quale avverrà la fine). In sostanza, anche in Paolo come nell'*Apocalisse*, viene mantenuta la distinzione tra un regno di Cristo nei cieli, in assenza del regno di Dio in terra, a cui succederà poi il regno totale di Dio. Ma, a differenza dall'*Apocalisse* il regno di Dio totale e futuro sembra essere di carattere celeste (esattamente come i corpi della risurrezione sono corpi «celesti» e non «terrestri» secondo Paolo in 1 Cor 15, 40).

La differenza con Gesù è incalcolabile. Per Gesù il perdono dei peccati avviene tramite un rapporto trilaterale tra Dio che perdona l'uomo e l'uomo che perdona il suo prossimo: «rimetti a noi i nostri debiti come noi li abbiamo rimessi ai nostri debitori» (Mt 6,12). Per Paolo, solo con la risurrezione di Cristo i peccati degli uomini sono perdonati da Dio. La frase di Paolo non lascia dubbi: «Se Cristo non è risorto, vana è la vostra fede; voi siete ancora nei vostri peccati» (1 Cor 15, 17). È come se Paolo non conoscesse neppure il *Padre nostro* del quale del resto non c'è alcuna traccia nel suo epistolario. Non è il Gesù storico che rimette i peccati, non è il rapporto trilaterale tra Dio me e il prossimo che cancella il peccato (Mt 6,12), ma la risurrezione di Cristo.

In realtà, Paolo concepisce morte e risurrezione di Gesù come un unico inscindibile atto salvifico operato da Dio. La morte opera la cancellazione dei peccati (espiazione nel suo sangue dice in Rom 3,25), ma se Dio non avesse risuscitato Gesù la sua morte sarebbe rimasta senza significato. La risurrezione mostra che Dio ha dato valore a quella morte, il fatto di essere risuscitato da Dio evidenzia il fatto che anche la sua morte è voluta da Dio e che opera la cancellazione dei peccati.[18]Ma, come R. Penna afferma, il tema delle risurrezione e della giustificazione, legato ad essa, è tipicamente

paolino. Ciò potrebbe significare che è Paolo ad attribuire un inscindibile rapporto tra morte e risurrezione tanto da non poter più isolare la morte e il suo significato dalla risurrezione.

In Giovanni, poi, lo scopo fondamentale della esperienza religiosa non è il regno di Dio, ma è la rinascita (cf. Gv 1,12-13).^[19]Anche in questo modo veniva a perdersi la speranza di un rinnovamento radicale della storia.

In conclusione, il cristianesimo è una religione che marginalizzerà l'attesa di Gesù in un regno di Dio storico e cosmico e marginalizzerà anche le risposte di quei seguaci di Gesù che mantenevano l'aspetto politico, storico e giudaico del concetto di regno di Dio. È una religione per la quale il regno di Dio non è più il concetto, l'aspirazione centrale e fondamentale. È un sistema religioso in cui l'attesa della realtà imminente si attenua ed è prevalentemente sostituita dalla salvezza già avvenuta con Gesù Cristo e dalla salvezza ultraterrena concepita spesso come un fatto che si verifica immediatamente dopo la morte.

Anche in questo caso, Gesù non può essere considerato il fondatore del cristianesimo, nonostante che il cristianesimo mantenga un contatto con il concetto di regno di Dio, seppure in una maniera fortemente spiritualizzata e destoricizzata rispetto a Gesù e a diverse correnti dei suoi seguaci (ad esempio i millenaristi).

6. Perché i seguaci di Gesù non si sentirono sconfitti alla morte di Gesù e dalla mancata venuta del Regno di Dio?

Abbiamo anche visto che nonostante la sua morte i seguaci di Gesù non si sentirono sconfitti, ma anzi diedero vita ad una intensa opera di predicazione. Comprendere perché i suoi discepoli non si dispersero e, anzi, diffusero tenacemente il loro messaggio è di assoluta importanza.

La certezza dei discepoli derivava dalla convinzione che la fine fosse già iniziata e che il processo di avvento del regno fosse ineludibile? Oppure la

loro certezza si basava sulla convinzione che Gesù fosse risorto, come forse avvenne per Paolo e per molti teologi proto-cristiani? Tutte le loro certezze si basavano su Gesù e su ciò che egli aveva detto, fatto e predetto oppure si basavano su convinzioni che anche Gesù condivideva?

La mia ipotesi è che ciò che legava i vari gruppi di seguaci a Gesù era non solo il rapporto con lui come persona, ma soprattutto con un aspetto centrale del suo messaggio e con un modo di mettere in pratica questo messaggio che era assolutamente fondamentale. Ciò che legava i seguaci di Gesù a Gesù non era una fede in lui, ma la fede che egli aveva in Dio. I seguaci di Gesù mantennero il punto fondamentale della azione e predicazione di Gesù: la certezza che Dio stesse per intervenire. Essi impararono da Gesù una fortissima concentrazione teo-logica. La continuità tra i gruppi di seguaci di Gesù e Gesù non è primariamente cristologica, ma teo-logica.[20]

Ma la certezza che Gesù aveva in Dio non era astratta e teologica: si centrava soprattutto nella pratica religiosa della preghiera e delle esperienze di contatto soprannaturale con Dio.

Gesù fu per i suoi discepoli maestro di contatto con le forze soprannaturali: la visione, l'estasi, la rivelazione, il viaggio celeste, la trasmissione della *dynamis* soprannaturale che rende in grado di compire guarigioni. La continuità tra i seguaci di Gesù e il loro maestro fu quindi anche e soprattutto di carattere culturale. Fu una continuità nella pratica culturale del contatto con il soprannaturale.[21]

7. Come organizzare le comunità di seguaci. Le prime comunità. Da movimento interstiziale a *ekklêsia*. [22]

I seguaci di Gesù - almeno ad un certo punto - si organizzarono in «chiese», *ekklêsiai*. Come ogni forma sociale, anche le *ekklêsiai* ebbero bisogno di un'organizzazione interna e di sistemi di rapporto reciproco. Su questo tema Gesù non aveva lasciato alcuna indicazione.[23] Il motivo sta nel fatto che

Gesù non voleva fondare una sua organizzazione religiosa, posto che sognava ben di più: la conversione di tutta l'umanità, Giudei e gentili, nel regno di Dio futuro. Lo scopo finale di Gesù era quello di annunciare il regno di Dio. Il suo intento era portare il regno di Dio nella situazione concreta, di lavoro, di famiglia, di rapporti interpersonali. Gesù non è un leader religioso che chiede di andare in un particolare luogo (o tempo) per incontrarlo, ma chiede che si debba incontrarlo in qualsiasi luogo o tempo. Egli vuole rendere possibile l'intervento di Dio mediante uno stile di vita e situazioni in cui sono abolite o sospese tutte le relazioni e attività che tendono a costruire una realtà che rendono impossibile un intervento di Dio.

La struttura itinerante, volontaria ed interstiziale ci fa pensare che siamo lontani da un livello associativo di tipo istituzionale. Nel libro *L'Uomo Gesù*, Adriana Destro e io scrivevamo: «Gesù voleva rivolgersi a tutta la popolazione di Israele per prepararla a entrare nel futuro regno di Dio tramite un radicale rinnovamento della vita quotidiana delle case».[24] Gesù non aveva intenzione di fondare una propria associazione svincolata dai luoghi e dalle forme sociali (i nuclei domestici, in particolare) in cui si svolgeva la vita della gente.

Ci si può allora domandare come mai il vangelo di *Matteo* attribuisca a Gesù la celebre frase rivolta a Simon Pietro: «Tu sei Pietro e sopra questa chiesa edificherò la mia chiesa (*ekklêsia*)» (Mt 16,18). Questa frase è stata infinite volte utilizzata per sostenere che Gesù voleva fondare la chiesa, una realtà religiosa ben distinta e autonoma. Bisogna, però, anzitutto rendersi conto che buona parte dell'esegesi riconosce che questa frase non è di Gesù, ma è stato l'autore del *Vangelo di Matteo* che gliela ha attribuita circa cinquant'anni dopo la sua morte. Bisogna attribuire questa frase e il breve brano in cui è inserita (Mt 16,16-19) all'iniziativa di *Matteo* (che del resto è il solo a riportarla).[25] La frase difficilmente può essere stata pronunciata da Gesù. Il *Vangelo di Marco*, quello di *Luca* e quello di *Giovanni* citano ben più

di un centinaio di frasi, parabole, e discorsi di Gesù, ma la parola “chiesa” (*ekklêsia*) non vi appare mai. Anche il *Vangelo di Matteo* cita una quantità notevole di frasi di Gesù e non mette mai sulla sua bocca questa parola, salvo in due casi. Il primo è quello appena citato. Il secondo è molto più articolato ed eloquente: “Se il tuo fratello commette una colpa, va’ e ammoniscilo fra te e lui solo; se ti ascolterà, avrai guadagnato il tuo fratello; se non ti ascolterà, prendi con te una o due persone, perché ogni cosa sia risolta sulla parola di due o tre testimoni. Se poi non ascolterà neppure costoro, dillo alla chiesa (*ekklêsia*); e se non ascolterà neanche la chiesa, sia per te come un Gentile e un pubblicano” (Mt 18,15-17). In questo secondo brano *Matteo* si riferisce a un’organizzazione comunitaria che non esisteva quando Gesù era vivo. Sta immaginando una situazione tipica del suo tempo, l’ultimo quarto del I secolo, in cui ormai comunità si sono formate e sono previsti meccanismi di comportamento interno. All’epoca di *Matteo* la parola “chiesa” era ormai molto usata. Appare, difatti, massicciamente negli scritti canonici del [Nuovo Testamento](#) che parlano della vita delle comunità dei seguaci di Gesù, alcuni decenni dopo la sua morte. La troviamo ad esempio nelle lettere attribuite a Paolo (più di 60 volte). È in questo clima storico che le diverse comunità cominciano a porsi il problema della propria legittimità e del proprio collegamento con l’autorità di Gesù. È vero che il passo di *Matteo* 16,18 è uno di quei testi, non il solo, che attribuisce a Pietro una funzione particolare. Ma non mancano testi che attribuiscono a Giacomo o a Tommaso funzioni particolari». [26] Nei decenni successivi alla morte di Gesù si sviluppò un dibattito su a chi dovesse essere attribuita autorità e ciò significa che mancavano parole chiare di Gesù sull’argomento.

La prospettiva di Gesù era, però, molto diversa: egli non pensava all’organizzazione di un proprio organismo autonomo, ma al rinnovamento di tutto il popolo di Israele in attesa della nuova realtà che Dio avrebbe di lì a poco instaurato. D’altra parte il vangelo di Matteo mette in bocca un futuro e non un passato o un presente. Gesù non dice su questa pietra ho edificato

la mia *ekklêsia*, né “edificio” ora, ma “edificherò” (*oikodomêsô*): Matteo era quindi consapevole che Gesù non aveva costruito alcuna *ekklêsia* durante la sua attività. Si trattava di una prospettiva futura. Anche quindi se si prende alla lettera questa frase di Matteo e la si attribuisce a Gesù, l’esistenza e la costruzione di una *ekklêsia* non fa parte della pratica di vita di Gesù.

Gesù non fonda una chiesa nel senso che non forma un *centro di potere* (normativo e fondativo) al quale siano attribuite appunto le funzioni di legiferare, di ordinare, condannare, punire e neppure garantire la salvezza (anche per il vangelo di Giovanni è solo il Gesù risorto che attribuisce ai discepoli il potere di rimettere i peccati). In Matteo le frasi attribuite a Gesù sulle chiavi del regno riguardano chiaramente solo il futuro.

Il fatto che non fonda una comunità significa che Gesù non ha bisogno di assegnare funzioni e compiti che la strutturino. Il suo compito non è quello di organizzare una società su nuove basi.

Non organizza neppure nuovi luoghi di culto. Gesù frequenta le sinagoghe e in esse agisce in modo inconsueto, ma non crea delle alternative per i suoi adepti, delle occasioni di culto diversi, nuove sinagoghe.

Solo, quando si formano le prime comunità di seguaci di Gesù, dopo la sua morte, nascono le cosiddette *ekklêsiai*, strutture più organizzate e a base locale. Le troviamo ad esempio menzionate esplicitamente in Paolo e negli *Atti degli apostoli*.

Dopo la morte di Gesù, il rapporto diretto faccia a faccia con Gesù non è più possibile. Il rapporto personale con il leader che accorpava le persone attorno a sé viene sostituito da un rapporto con un culto e con un’organizzazione comunitaria, la *ekklêsia*, un’organizzazione con un corpo di credenze e di pratiche. La novità strutturale consiste nel fatto che al rapporto *bilaterale* Gesù-*oikos* si sostituisce un *rapporto trilaterale*: predicatore itinerante, *ekklêsia*, *oikos*. È una terza forma sociale, prima

inesistente, che appare sulla scena: la *ekklêsia*.

La *ekklêsia*, tuttavia, ha un'altra logica sociale rispetto al movimento di Gesù. La differenza fondamentale tra le chiese primitive e la forma sociale scelta da Gesù sta nel venire meno del rapporto negli spazi non strutturati (interstiziali) che il movimento di Gesù instaurava con le forme sociali che strutturano la società e soprattutto con l'*oikos*. Si può dire, in sintesi, che cambia la prassi di vita e cambia l'intreccio organizzativo. Il cambiamento è subito radicale, ma si evidenzia nella sua logica sociale solo gradatamente e per fasi.

8. I diversi cristianesimi cercano in Gesù un fondamento

In conclusione, Gesù può intendersi non tanto come fondatore, ma come *all'origine* dei diversi tipi di cristianesimo, da due punti di vista differenti. Anzitutto, a lui, come origine, si sono rifatti i non Giudei che hanno visto in lui un salvatore universale, un essere divino incarnato, portatore dell'adorazione dell'unico Dio e di un'etica sublime, principio di trasformazione morale e sociale. Certo il Gesù a cui questi non-Giudei fanno riferimento è un Gesù profondamente degiudaizzato. Ma vi è anche un altro motivo. All'inizio, il movimento era semplicemente un movimento di attesa del regno. Quanto più il regno tardava a venire, tanto più ci si concentrava su Gesù stesso. È così quindi che il cristianesimo, religione dei non-Giudei, intende fondarsi proprio su di lui.

La mia conclusione è perciò che Gesù, più che fondatore in senso stretto, è all'origine di una molteplicità di tendenze le quali tutte, in modo diverso, cercarono di appellarsi a qualche aspetto della sua azione e del suo messaggio.

In sintesi

In queste pagine ho tentato di rappresentare in modo estremamente

sintetico una serie di nove ipotesi che bisogna affrontare se si vuol cercare di rispondere alla domanda sul ruolo di Gesù nella nascita del cristianesimo. Sul mio sito www.mauropesce.net è possibile accendere una discussione sulle ipotesi presentate in questo articolo.

Note

* Una versione più breve di questo saggio è stata pubblicata in francese: *Jésus, fondateur du Christianisme?*, «Histoire et Religions», 2008, 34-39.

** Professore ordinario presso il Dipartimento di Discipline Storiche, Antropologiche e Geografiche dell'Università di Bologna. Presidente del CISEC - Centro Interdipartimentale di Scienze delle Religioni. www.mauropesce.net.

[1] Le monografie su Gesù e la nascita del cristianesimo sono innumerevoli. Qui cito solo: M. Sachot, *L'invention du Christ. Génèse d'une religion*, Paris Odile Jacob, 1997 (tr. it.: *La predicazione del Cristo. Genesi di una religione*, Torino, Einaudi, 1999); P. Maraval et S. C. Mimouni, *Le christianisme: Des origines à Constantin*, Paris, PUF, 2006. Vedi anche *Come è nato il cristianesimo?*, numero monografico della rivista *Annali di Storia dell'Esegesi* 21 (2004), Bologna, Edizioni Dehoniane. Ho accennato ad alcune opere fondamentali degli ultimi dieci anni, in: *Quando nasce il cristianesimo? Aspetti dell'attuale dibattito storiografico e uso delle fonti*, «Annali di Storia dell'Esegesi» 20 (2003), 39-56 e in *Come studiare la nascita del cristianesimo. Alcuni punti di vista*, in Dario Garriba e Sergio Tanzarella (eds.), *Giudei o cristiani? Quando nasce il cristianesimo?*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2005, 29-51. Cfr. anche e A. Destro – M. Pesce, *Come è nato il cristianesimo*, «Annali di Storia dell'Esegesi» 21 (2004) 529-556.

[2] Questa è la prima tesi-ipotesi di queste pagine.

[3] Sul *già* e il non ancora del regno di Dio in Gesù cfr. G. Theissen-A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1985.

[4] A meno che non si pensi che il regno di Dio consista nel potere che Gesù possiede o nel potere che ogni singolo uomo ha di regnare sul male in se stesso (come sembra pensare il *Vangelo di Tommaso* 3). Ma la predicazione di Gesù mantiene sempre l'idea di un rivolgimento storico e sociale radicale (cfr. le Beatitudini, soprattutto nella versione di *Luca*). Che Gesù ritenga di avere da Dio un potere taumaturgico conferma la sua funzione di preparatore del regno futuro.

[5] Sull'ebraicità di Gesù: E. P. Sanders, *Gesù e il Giudaismo*, Genova, Marietti, 1995 (ed. or. *Jesus and Judaism*, SCM London).

[6] J. Jeremias, *Jesus Verheissung für die Völker*, Franz Delitzsch-Vorlesungen 1953, Stuttgart 1956.

[7] La frase di Mt 16,16-19 è redazionale. Anzitutto, il termine *ekklêsia* si trova solo due volte in bocca a Gesù e solo in *Matteo*, qui e in un brano (Mt 18,17) che riflette certamente un'organizzazione comunitaria impossibile ai tempi di Gesù. In secondo luogo, *Matteo* consapevolmente parla al futuro: Gesù dice: *edificherò la mia ekklêsia*. E comunque non c'è neppure in *Matteo* un'identificazione tra regno e *ekklêsia*.

[8] M. Pesce, *Le parole dimenticate di Gesù*, Milano, Lorenzo Valla, 2004, 309.705

[9] Giustino crede in un periodo di «mille anni in una Gerusalemme ricostruita», *Dialogo con Trifone*, 80,5. Cfr. Philippe Bobichon, *Justin Martyr. Dialogue avec Thryphon. Édition critique, traduction, commentaire*, 2 voll., Fribourg, Academic Press Fribourg, 2003, 965-968. Anche gli ebioniti

attendevano un regno millenario e così pure un personaggio come Cerinto, di cui ci parlano varie testimonianze cristiane.

[10] Questa è la terza tesi-ipotesi di queste pagine.

[11] Questa è la quarta tesi-ipotesi di queste pagine.

[12] Questa è la quinta tesi-ipotesi di queste pagine.

[13] Su Giustino e l'immagine dei Giudei cfr. J. Lieu, *Image and Reality. The Jews in the World of the Christians in the Second Century*, Edinburgh, T&T Clark, 1996, 103-153.

[14] Vedi i frammenti in F. Bovon - P. Geoltrain, *Écrits apocryphes chrétiens. I*, Paris Gallimard, 1997, 12-22. M. Cambe, *Kerygma Petri* (Corpus christianorum. Series apocryporum 15), Turnhout, Brepols, 2003.

[15] Non a caso Mt 28,19-20 è una parola che *Matteo* attribuisce al Gesù risorto, non alla predicazione di Gesù. Anche Paolo si rifà ad una rivelazione diretta del Gesù elevato al cielo (Gal 2,7).

[16] Questa è la sesta tesi-ipotesi di queste pagine.

[17] Questa è la settima tesi-ipotesi di queste pagine.

[18] Cfr. R. Penna, *Lettera ai Romani. Vol. I*, Bologna, EDB, commento su Rom 4, 24-25 («consegnato per i nostri peccati risuscitato per la nostra giustificazione»), 406-414.

[19] Cfr. A. Destro-M. Pesce, *Come nasce una religione. Antropologia e esegesi del Vangelo di Giovanni*, Bari-Roma, Laterza, 2000.

[20] Questa è la ottava tesi-ipotesi di queste pagine.

[21] A. Destro - M. Pesce, "Continuity or Discontinuity Between Jesus and Groups of his Followers? Practices of Contact with the Supernatural", in: S.

Guijarro-Oporto (ed.), *Los comienzos del cristianismo*, Bibliotheca Salmaticensis. Estudios 284, Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, 53-70.

[22] In questo paragrafo ripeto frasi e teorie che non sono mie, ma del lavoro congiunto di Adriana Destro e mio nel libro *L'uomo Gesù* e nell'articolo di prossima pubblicazione *Inside and outside the Houses. Changes in the role of women from Jesus Movement to Early Christian Churches*.

[23] Questa è la nona tesi-ipotesi di queste pagine.

[24] Destro-Pesce, *L'Uomo Gesù*, 94-96.

[25] J. Gnilka, *Il Vangelo di Matteo. Parte Seconda*, Brescia, Paideia, 75-123.

[26] Destro-Pesce, *Inside and outside the Houses. Changes in the role of women from Jesus Movement to Early Christian churches*, articolo in corso di pubblicazione.

Link

escatologia di Gesù

Nonostante le molteplici monografie e articoli pubblicati negli ultimi cinquanta anni, vorrei ricordare che un'ottima rappresentazione delle diverse interpretazioni dell'escatologia di Gesù si trova ancora in R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Freiburg, Herder, 1965 (4a edizione) (tr. it. *Signoria e Regno di Dio*, Bologna, Il Mulino, 1971). Vi sono libri che non tramontano e mi fa piacere ricordare un'opera che per me ha avuto un significato particolare quasi mezzo secolo fa.

Schnackenburg pensava di trovare una soluzione nella distinzione tra *Herrschaft* e *Reich Gottes*, tra signoria e regno, e nell'attribuzione a Gesù soprattutto della funzione, prima dell'avvento del giudizio finale e del regno, dell'offerta del perdono.

[Indietro](#)

Il regno di Dio

Con questa ipotesi vorrei spingere la riflessione a prendere una decisione circa il tipo di concezione a cui Gesù fa riferimento quando parla di regno di Dio. Nella ricerca attuale e passata sono state presentate diverse ipotesi (non ho qui intenzione di richiamare l'ampissimo dibattito, cito solo come esempio di opinione differente: M. Hengel - A. M. Schwemer (eds.), [Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt](#), Tübingen, Mohr, 1991). A sembra più convincente fare appello al libro di Daniele perché esso offre una interpretazione dei rapporti tra Israele e la dominazione territoriale dei non-Giudei. In *L'uomo Gesù* (p. 208) Adriana Destro ed io abbiamo ipotizzato «Gesù era un ebreo che rimase estraneo alle aspirazioni e ai modi di vita introdotti dalla romanizzazione. Di fronte alla potenza culturale di Roma fece appello all'elemento più intimo e più forte della sua cultura, cioè all'idea del potere assoluto del Dio giudaico e alla necessità che Dio regnasse prendendo possesso di tutta la terra».

[Indietro](#)

Il libro di Daniele e il libro di Enoch

E' vero che nel *Libro di Daniele* vi sono diverse concezioni del regno di Dio. *Daniele* 1–6 parla dello schema dei quattro regni a cui succederà un regno di Dio *terreno* (Dan 2:44; cf. Dan 7). In Dan 4,25 sembra parlare di un regno di Dio di tipo diverso, un regno eterno che è superiore a qualsiasi regno umano. Infine, in 7-12 riappare lo schema dei quattro regni seguiti dal quinto regno terro che però è attribuito da Dio al Figlio dell'Uomo. *Daniele* quindi offre uno schema per interpretare il rapporto tra i gentili e Israele in cui finalmente Dio prenderà possesso della terra e offre al giudeo la speranza di un dominio universale senza fine. Daniele offre al lettore una visione degli ultimi tempi in cui venga finalmente risolta la contraddizione del dominio dei Gentili su Israele (che sembra smentire la verità del Dio di Israele). Anche il *Libro di Enoch* presenta una visione della storia finale, l'idea del regno di Dio e la funzione regale e/o messianica del Figlio dell'Uomo. Ma queste idee appaiono più disperse e meno unitariamente fuse in una chiara visione della storia universale. In *1 Enoch* 1-36 (cosiddetto libro dei Vigilanti) si parla di Dio re in un periodo finale paradisiaco (9:4; 25:7; 12:3; 25:3–5; 27:3). Anche in *1 Enoch* 84,42–90 Dio è re della terra oltre che di tutto l'universo. In *1 Enoch* 90,20 abbiamo il giudizio finale di Dio, il trono di Dio nella terra di Israele e una trasformazione della terra che sembra implicare la risurrezione. Cf. anche *1 En.* 93,1–10; 91,12–17). Infine nel Libro delle parabole il Signore degli Spiriti intronizza il Figlio dell'Uomo (68,1; 62,5; cf. 69,29), che ha funzione di messia, re, giudice e distruggerà tutti i re della terra (46,4–5; 48,4–5; 62–63). Mi sembra che, molto più del *Libro di Enoch* il libro di Daniele offrisse un quadro generale per situare le speranze religiose di Israele in un contesto politico.

[Indietro](#)