

INTRODUZIONE AL TERZO VOLUME

## LE RELAZIONI DELL'EBREO GESÙ CON ALTRI EBREI

### 1. L'argomento centrale del terzo volume:

#### Le relazioni dell'ebreo Gesù con altri individui e gruppi ebraici

I lettori pazienti dei primi due volumi di *Un ebreo marginale* si sono imbarcati in un viaggio accuratamente tracciato da questioni preliminari e generali sul Gesù storico a conclusioni più particolari e concrete su questo enigmatico ebreo<sup>1</sup>. Con un passo imperturbabile sono passati da un'iniziale rassegna di metodi e fonti, attraverso gli inizi della vita e del ministero di Gesù, ai principali detti e azioni della sua vicenda pubblica. Dopo che il primo volume di *Un ebreo marginale* aveva delineato lo sfondo, la cronologia e i primi anni di Gesù, il secondo volume metteva a fuoco i detti chiave e i fatti di Gesù: la sua proclamazione del regno di Dio, futuro e presente, e la sua realizzazione di fatti sorprendenti che egli e i suoi discepoli consideravano miracoli. Questa concentrazione sul messaggio e sui miracoli di Gesù è stata intensa ma limitata. Con l'unica eccezione del mentore di Gesù, Giovanni Battista, il secondo volume puntava il riflettore in pieno su Gesù stesso, Gesù solo, Gesù riflesso nel suo messaggio più tipico e nelle sue azioni più stupefacenti.

Questa limitata messa a fuoco preliminare nel secondo volume era un passo necessario, perché il vero significato del simbolo centrale 'regno di Dio' è dibattuto e perché i supposti miracoli di Gesù sono i più controversi di tutti i suoi fatti. Ma ora è tempo di allargare l'obiettivo intorno a Gesù. Nessun essere umano è adeguatamente compreso se è considerato in isolamento da altri esseri umani. Un essere umano diventa pienamente

<sup>1</sup> J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, vol. 1: *Le radici del problema e della persona*, Queriniana, Brescia 2001; *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, vol. 2: *Mentore, messaggio e miracoli*, Queriniana, Brescia 2002.

umano solo entrando in una relazione dinamica di amicizia e amore, inimicizia e odio, controllo, subordinazione e collaborazione con altri esseri umani<sup>2</sup>.

Se questo è vero per gli esseri umani in generale, è certamente più vero per un leader religioso carismatico il cui status e il cui impatto sono determinati dalle sue relazioni sociali. È specialmente vero per un particolare ebreo del sec. I, chiamato Gesù di Nazaret, la cui vita adulta è ampiamente definita nei termini delle sue relazioni con altri individui e gruppi in Palestina<sup>3</sup>. L'adulto Gesù si presenta innanzi tutto unito a un particolare gruppo escatologico, caratterizzato da battesimo e penitenza, un gruppo guidato da uno strano individuo, chiamato Giovanni il Battista.

Attrahendo alcuni discepoli da questo gruppo, ben presto Gesù partì in proprio, con un nuovo messaggio del regno di Dio imminente eppure presente, un messaggio rivolto a tutto Israele. Passando di città in città in un ministero itinerante, Gesù attrasse, tra gli ebrei, circoli ristretti e ampi di seguaci. Egli convinse almeno alcuni che aveva guarito le loro malattie ed espulso i loro demoni. Si impegnò in dispute religiose con altri ebrei devoti e pretese d'insegnare ai suoi correligionari come osservare propriamente la legge mosaica. Nella sua cerchia insegnò ai suoi discepoli speciali forme di preghiera, pratiche e credenze che li contraddistinguevano come un gruppo identificabile nel giudaismo palestinese del sec. I.

Il suo ministero era sorprendente anche perché attraeva un inusuale seguito tra donne di alta e bassa condizione sociale e comprendeva una condivisione di mensa con tipi socialmente e religiosamente 'spregevoli', come esattori delle imposte e 'peccatori'. Tuttavia, non tutti i contatti di Gesù ebbero esito positivo. Alla fine, le sue relazioni più negative si dimostrarono letali. L'aristocrazia sacerdotale in Gerusalemme, capeggiata da Caifa, decise che egli era pericoloso e Ponzio Pilato, il prefetto romano, decise che egli era pericoloso abbastanza per crocifiggerlo.

<sup>2</sup> Quest'idea non è affatto esclusiva della ricerca sul Gesù storico. È un luogo comune, per esempio, in fenomenologia; vedi, p. es., E. STEIN, *On the Problem of Empathy*, ICS, Washington, DC 1989 (or. ted., 1917), 88.116 [trad. it., *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma 1998<sup>2</sup>]. La Stein si basa sull'opera di M. SCHELER, *The Nature of Sympathy*, Yale University, New Haven 1954 (5<sup>a</sup> ed. dell'or. ted., 1948).

<sup>3</sup> Su questo ha spesso insistito Ben Witherington III nei suoi vari libri. Vedi, p. es., *The Christology of Jesus*, Fortress, Minneapolis 1990, 24-25; *The Jesus Quest*, InterVarsity, Downers Grove, IL 1995, 35-36. Per una definizione dei termini di 'gruppo' e 'movimento' da una prospettiva sociologica, vedi A.J. SALDARINI, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society. A Sociological Approach*, Glazier, Wilmington, DE 1988, 309-314. Data la natura limitata e frammentaria delle nostre fonti, termini come 'gruppo' e 'movimento', applicati ai seguaci di Gesù, devono inevitabilmente restare vaghi. Per il problema perenne della definizione di 'setta', vedi la n. 12 *infra*.

L'obiettivo di questa concisa descrizione del ministero pubblico di Gesù è sottolineare una semplice verità. Raccontare la storia di Gesù significa raccontare la storia delle sue varie relazioni: la sua relazione con individui come Pietro o Giuda, con gruppi o seguaci come i discepoli o i dodici e con movimenti ebraici come i farisei e i sadducei. È questo tessuto determinante di relazioni che esamineremo nel terzo volume, un tessuto di relazioni che fin troppo spesso è stato trascurato nelle opere recenti sul Gesù storico. Probabilmente gli americani amano la storia di un eroe solitario che combatte contro le forze maligne di una società. Forse i mezzi di comunicazione semplicemente non possono occuparsi di tutte le complessità del Gesù storico. O, forse lo spirito religioso popolare americano non apprezza un Gesù storico che crea strutture embrionali come la cerchia dei dodici. Qualunque sia la ragione, l'intera gamma delle relazioni di Gesù con gruppi e individui ebrei non ha costituito un interesse centrale per il tipo di ricerca su Gesù propugnato in anni recenti dai mezzi di comunicazione americani. Il terzo volume cerca di correggere lo squilibrio.

Inoltre, l'enfasi del terzo volume sulle relazioni di Gesù è necessariamente connesso con un'altra sottolineatura fondamentale, ugualmente trascurata in alcuni recenti lavori sul Gesù storico: la natura essenzialmente ebraica di queste relazioni. Strano a dirsi, in anni recenti, numerosi autori impegnati nella terza ricerca del Gesù storico si sono distinti per la mancanza di focalizzazione sulla ebraicità di Gesù e sulle sue relazioni con altri ebrei. Questo è estremamente singolare, considerando le origini della terza ricerca negli anni settanta e ottanta. Quando la terza ricerca fu avviata, una delle principali caratteristiche, che la distingueva dalla prima ricerca del protestantesimo tedesco del sec. XIX e dalla seconda ricerca (esistenzialista) degli allievi di Rudolf Bultmann negli anni cinquanta e sessanta, era la sua determinazione a considerare con assoluta serietà la ebraicità di Gesù e a collocarlo in pieno entro il giudaismo palestinese del sec. I d.C. Sia Geza Vermes in Inghilterra, sia E.P. Sanders nell'America settentrionale hanno sottolineato questo con i titoli dei loro libri. Di fatto, la trilogia di Vermes suona – del tutto correttamente – come un martellante coro ebreo: *Jesus the Jew*, *Jesus and the World of Judaism* e *The Religion of Jesus the Jew*<sup>4</sup>. Da parte sua, E.P. Sanders riepilogava il suo intero

<sup>4</sup> *Jesus the Jew*, Fortress, Philadelphia 1973 [trad. it., *Gesù l'ebreo*, Borla, Roma 1983]; *Jesus and the World of Judaism*, Fortress, Philadelphia 1983; *The Religion of Jesus the Jew*, Fortress, Minneapolis 1993. Ci conforta il fatto che i volumi sono apparsi a intervalli di dieci anni.

programma con la succinta espressione *Jesus and Judaism*, mentre James H. Charlesworth offriva l'amichevole correttivo di *Jesus within Judaism*<sup>5</sup>.

Tale era la promessa della terza ricerca ai suoi inizi. Essa ha continuato a essere onorata da alcuni studiosi come Dale C. Allison, Bart D. Ehrman, Paula Fredriksen e Bruce Chilton, su questo versante dell'Atlantico, e Jürgen Becker, N.T. Wright e Jacques Schlosser, sull'altro<sup>6</sup>. Tuttavia, specialmente tra alcuni autori, ora o precedentemente, connessi con il Jesus Seminar, l'attenzione alla ebraicità di Gesù raramente costituisce un interesse centrale. Se si guarda alle opere più scientifiche di studiosi come John Dominic Crossan e Burton L. Mack, o alle opere divulgative sensazionalistiche di autori come Robert W. Funk, si trova il Gesù filosofo cinico, o il generico Gesù contadino mediterraneo, o il Gesù rivoluzionario sociale, o il Gesù iconoclasta religioso, mettendo in ombra se non cancellando lo specifico ebreo palestinese del sec. I di nome Gesù<sup>7</sup>. Certo, parole come 'ebreo' e 'giudeo' spesso adornano titoli o sottotitoli di tali lavori e si fanno commenti politicamente corretti sull'importanza

<sup>5</sup> E.P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Fortress, Philadelphia 1985 [trad. it., *Gesù e il giudaismo*, Marietti, Genova 1992]. Molte idee del suo massiccio studio *Judaism. Practice & Belief 63 BCE - 66 CE*, SCM, London; Trinity, Philadelphia 1992 [trad. it., *Il Giudaismo. Fede e prassi (63 a.C. - 66 d.C.)*, Morcelliana, Brescia 1999] sono state incorporate nella sua presentazione più popolare, *The Historical Figure of Jesus*, Penguin, London 1993. La fondamentale rassegna di J.H. CHARLESWORTH, *Jesus within Judaism*, Anchor Bible Reference Library, Doubleday, New York 1988 [trad. it., *Gesù nel giudaismo del suo tempo*, Claudiana, Torino 1998<sup>2</sup>] è stata integrata da molti altri libri scritti o curati da lui. Le collezioni di saggi edita da lui comprendono *Jews and Christians. Exploring the Past, Present, and Future*, Crossroad, New York 1990 e *Jesus' Jewishness*, Crossroad, New York 1991.

<sup>6</sup> D.C. ALLISON, *Jesus of Nazareth Millenarian Prophet*, Fortress, Minneapolis 1998; B.D. EHRMAN, *Jesus Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, Oxford University, Oxford 1999; P. FREDRIKSEN, *Jesus of Nazareth, King of the Jews*, Knopf, New York 1999; B. CHILTON, *Rabbi Jesus*, Doubleday, New York 2000; J. BECKER, *Jesus of Nazareth*, de Gruyter, Berlin/New York 1998; N.T. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, Fortress, Minneapolis 1996; J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, Noesis, Paris 1999. Inutile dire che questi autori differiscono ampiamente tra loro nel determinare *che tipo di ebreo fosse Gesù*. Per il dibattito su che tipo di ebreo fosse Gesù, vedi le osservazioni di M.A. POWELL, *Jesus as a Figure in History*, Westminster/John Knox, Louisville 1998, 169-172; il libro di Powell offre un'utile rassegna delle posizioni di alcuni importanti studiosi impegnati nella terza ricerca. Una rassegna più breve è offerta da C.A. EVANS, *The Third Quest of the Historical Jesus: A Bibliographical Essay*, in *Christian Scholar's Review* 28 (1999) 532-543; vedi anche le riflessioni metodologiche di J.B. GREEN, *In Quest of the Historical Jesus, the Gospels, and Historicisms Old and New*, *ibid.*, 544-560.

<sup>7</sup> Vedi, tra i molti volumi prodotti dagli attuali o passati membri del Jesus Seminar, le seguenti opere rappresentative: J.D. CROSSAN, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Harper, San Francisco 1991; *Id.*, *Jesus. A Revolutionary Biography*, Harper, San Francisco 1994 [trad. it., *Gesù. Una biografia rivoluzionaria*, Ponte alle Grazie, Firenze 1994]; B.L. MACK, *A Myth of Innocence*, Fortress, Philadelphia 1988; R.W. FUNK, *Honest to Jesus*, Harper, San Francisco 1998; R.W. FUNK ET AL., *The Five Gospels*, Macmillan, New York 1993.

della ebraicità di Gesù. Ma nella maggior parte di questi libri si cercano inutilmente trattazioni dettagliate sui vari movimenti religiosi che si disputavano l'influenza nella Palestina del sec. I (p. es., i farisei, i sadducei e gli esseni) e dei modi in cui Gesù l'ebreo interagiva con essi o reagiva quando dibatteva questioni di pratica e fede giudaiche. Si vede, dunque, perché il duplice interesse del terzo volume – le varie relazioni che definivano Gesù e la natura essenzialmente giudaica di queste relazioni – necessita di un'approfondita esposizione<sup>8</sup>.

## 2. Una mappa per il viaggio attraverso il terzo volume

I primi due volumi di *Un ebreo marginale* hanno tentato di gettare le fondamenta per quest'importante esame dell'ebreo Gesù e delle sue relazioni con il mondo ebraico. La Parte Seconda del primo volume, «Le radici della persona» (1, 191-414), offriva una descrizione preliminare, e inevitabilmente schematica, delle immediate relazioni familiari di Gesù, nonché del contesto linguistico, culturale e politico in cui crebbe nella bassa Galilea nei primi anni del sec. I d.C. Il secondo volume poneva la questione delle relazioni nel ministero pubblico, focalizzando (1) la relazione di Gesù con il suo mentore, Giovanni Battista (2,27-281), (2) la sua relazione con tutto Israele, in quanto gli si presentava come il profeta escatologico che proclamava l'imminente-eppure-presente regno di Dio (2,283-592) e (3) la sua relazione con un grande simbolo ebraico, il profeta Elia operatore di miracoli, sul quale sembrava avere, abbastanza consapevolmente, modellato una buona parte del suo ministero (2,593-1235).

Tuttavia, nonostante questi iniziali indizi di relazioni che aiutano a definire Gesù, la maggior parte dei primi due volumi si concentrava su Gesù stesso: le *sue* origini familiari e culturali, il *suo* messaggio centrale del

<sup>8</sup> Probabilmente, si può congetturare da una certa regola di proporzione inversa perché la specifica ebraicità di Gesù e le sue specifiche relazioni con altri individui ebrei e gruppi ebraici siano state trascurate in alcune recenti opere: nella misura in cui questo duplice aspetto è ignorato, Gesù diventa una conveniente figura ideologica, un modello sociologico, un archetipo junghiano, o una mera cifra su cui si può proiettare qualsiasi programma o agenda si desideri. Il mio interesse primario in tale questione è, come sempre in questo libro, storico, non teologico. Per brevi riflessioni sulle conseguenze teologiche della ebraicità di Gesù, vedi il mio articolo, *The Present State of the 'Third Quest' for the Historical Jesus: Loss and Gain*, in *Bib* 80 (1999) 459-487.

regno, i *suo*i fatti sorprendenti, che tanto lui quanto i suoi seguaci interpretarono come miracoli. Solo alla fine di questi due volumi, dopo che è stato delineato un approssimativo ritratto preliminare di questo particolare ebreo del sec. I<sup>o</sup>, possiamo ora cominciare ad allargare il riflettore per includere gli individui e i gruppi ebrei che interagivano con lui quando percorreva la Galilea e la Giudea, proclamando il suo messaggio del regno e impegnandosi in guarigioni. Ampliando il riflettore, emergono molte questioni correlate: chi andava con Gesù in questi viaggi? Facevano questo semplicemente di loro spontanea volontà o ai suoi ordini? I suoi compagni di viaggio andavano e venivano costantemente, o c'era qualche gruppo relativamente stabile di stretti adepti, come i dodici? Tutti i suoi adepti erano itineranti come lui, o c'erano adepti che restavano a casa e costituivano qualcosa come un sistema di supporto per l'itinerante Gesù e per quelli che lo seguivano letteralmente piuttosto che simbolicamente? Il profeta escatologico Gesù ebbe rapporti pubblici con altri importanti gruppi giudei in Palestina, specialmente farisei, sadducei ed esseni? O era interessato a costituire un gruppo settario, relativamente ristretto, non molto diverso da Qumran? Se c'era un'interazione pubblica con altri gruppi, dove ebbe luogo – Galilea, Gerusalemme, o in entrambe le località? Gli scambi avevano toni per lo più positivi o negativi?

Sono queste – benché la lista non sia completa – le domande alle quali il terzo volume cercherà di dare risposta, per fare di 'Gesù l'ebreo' qualcosa di più di uno slogan politicamente corretto. Le varie e complicate relazioni giudaiche che definiscono Gesù aiuteranno a mettere carne e sangue sulla figura abbastanza scheletrica delineata nei primi due volumi. Per dare ordine – spero non un ordine del tutto arbitrario – al complicato groviglio di relazioni di Gesù, ho scelto di dividere il terzo volume in due parti: (1) le relazioni di Gesù con i suoi seguaci ebrei di vari tipi e (2) le relazioni di Gesù con gruppi e movimenti ebrei in competizione nella Palestina del suo tempo<sup>10</sup>.

La Parte Prima, che tratta delle relazioni, conflittuali e amichevoli, di Gesù con i vari tipi di 'seguaci' (una categoria problematica in se stessa), organizza i gruppi di seguaci, che fluttuavano e senza dubbio si sovrapponevano, in tre cerchi concentrici: (1) il cerchio esterno delle folle che

<sup>9</sup> Vedi il breve schizzo alla fine di *Un ebreo marginale* 2, 1237-1249.

<sup>10</sup> Come vedremo, a volte questa generica catalogazione dev'essere estesa. Per esempio, a che livello o in che senso i samaritani del sec. I possano essere considerati 'ebrei' è oggi ancora dibattuto tra gli esperti. Vedi l'esposizione sui samaritani nel cap. 30.

seguivano Gesù in senso fisico (cap. 24)<sup>11</sup>, (2) il cerchio intermedio dei discepoli che Gesù chiamava a seguirlo in senso sia fisico sia spirituale (cap. 25) e (3) il cerchio interno dei dodici, specificamente scelti da Gesù per simboleggiare la sua missione alle dodici tribù d'Israele e per farli partecipi della sua missione per tutto Israele (cap. 26). Fortunatamente per noi, alcuni membri dei dodici, in particolare Giacomo e Giovanni, i figli di Zebedeo, e Simon Pietro ebbero memorabili incontri personali con la loro guida. Possiamo perciò dare maggiore precisione e profondità al ritratto di Gesù, mettendo in luce le sue relazioni con alcuni individui centrali del suo entourage (cap. 27). Attraverso tutto questo, è importante ricordare – e lo sottolineerò più di una volta – che questo schema preciso di tre cerchi concentrici è un utile modello accademico, non senza basi nella realtà, ma difficilmente riflette quella che sicuramente fu una situazione più fluida e complicata. Come si noterà nella trattazione dei discepoli, certi gruppi come i sostenitori che restavano a casa, che non abbandonarono famiglia e occupazione, e le donne alla sua sequela non rientrano adeguatamente in questa costruzione tripartita.

La Parte Seconda di questo volume esplora l'altro versante delle relazioni di Gesù. Ovviamente, nessuna grande figura storica, specialmente il leader di un gruppo o di un movimento entro una più ampia società, si può comprendere adeguatamente solo esaminando quelli che lo seguivano o erano d'accordo. Rivali, oppositori o partner dissenzienti del leader sono ugualmente – se non più – importanti per un ritratto completo. Perciò, la parte seconda considera i principali gruppi o movimenti ebraici che erano in competizione per l'influenza o il potere (politico, religioso, o l'uno e l'altro), tra gli ebrei palestinesi all'inizio del sec. I d.C. L'influenza religiosa come quella politica era una materia altamente contrastata nella Palestina giudaica del sec. I. Proprio la circostanza che Gesù cercasse di persuadere i suoi compatrioti ebrei ad accettare il suo messaggio e a seguire la sua guida lo poneva inevitabilmente in competizione con altri gruppi religiosi e/o politici. Questo resta vero sia che Gesù fosse personalmente impegnato in controversie con i membri di questi gruppi (come sembra essere il caso con i farisei e i sadducei), sia che si disputasse aderenti da una distanza fisica oltre che ideologica (com'era probabilmente il caso con i residenti a Qumran).

<sup>11</sup> Si ricorda al lettore che i capitoli sono numerati consecutivamente lungo l'intera serie di *Un ebreo marginale*, a partire dal primo volume. Il vantaggio di questo sistema è che, per esempio, il cap. 2 può riferirsi a un unico capitolo nell'intera opera, non a differenti capitoli in differenti volumi.

Senza dubbio i più eminenti tra i rivali di Gesù furono i farisei, se non altro perché costoro, come Gesù, erano attivi tra le persone comuni e frequentemente conquistavano il loro rispetto, se non la loro totale sottomissione. Per la loro speciale posizione tra la gente comune, i farisei sarebbero risultati fondamentali per la sopravvivenza e la futura forma dell'ebraismo. Il grande problema al riguardo è che le origini precise, la natura, le credenze e le pratiche dei farisei costituiscono oggi un argomento fortemente dibattuto tra gli studiosi ebrei e non. Di conseguenza, la trattazione della relazione del Gesù storico con i farisei storici richiede una lunga disquisizione sulle pratiche e le credenze dei farisei. A questa ricerca sui farisei storici è dedicata gran parte del cap. 28, che affronta anche l'ulteriore complicazione derivante dal fatto che i farisei potrebbero essere stati inseriti in un secondo tempo in racconti di dispute nelle quali gli antagonisti di Gesù erano originariamente anonimi.

C'è tuttavia almeno una discreta quantità di materiale sui farisei. Molto più scarsa è la presenza dei sadducei nei vangeli. Questo è naturale, dal momento che i ricchi, aristocratici sadducei, in gran parte di stirpe sacerdotale e concentrati in Gerusalemme, non erano attivamente in competizione per la stima e l'influenza tra la gente comune nello stesso modo in cui lo erano i farisei. Di conseguenza, essi non dovrebbero aver interagito con Gesù tanto frequentemente quanto i farisei. Più problematico ancora è il fatto che, non avendo lasciato alcuna auto-descrizione o letteratura propria, i sadducei sono stati condannati a essere descritti solo dai loro oppositori. Tuttavia, nonostante la loro natura oscura e le loro rare apparizioni nel Nuovo Testamento, qualcosa si può dire sulla loro interazione con Gesù, grazie alla curiosa disputa sulla risurrezione generale dei morti, conservata in *Mc* 12,18-27 parr. (cap. 29). Nella misura in cui molti sommi sacerdoti erano probabilmente simpatizzanti dei sadducei, il gruppo tornerà, benché in una differente categoria, quando arriveremo all'arresto e all'esecuzione di Gesù nel quarto volume.

Una volta superati i farisei e i sadducei, le cose diventano ancora più confuse, perché ci restano diversi gruppi marginali d'israeliti (cap. 30). In alcuni casi, qualsiasi interazione diretta tra questi gruppi e Gesù è o altamente discutibile o piuttosto limitata. Qui nel cap. 30 – a modo di operazione di 'rastrellamento' – includo la questione fortemente dibattuta degli esseni in generale e dei residenti a Qumran in particolare, come pure una mescolanza di gruppi la cui relazione con il Gesù storico risulta essere di poco peso o inesistente: samaritani, scribi, erodiani e zeloti.

Con questi gruppi sparsi completiamo la nostra rassegna sui vari circoli di ebrei che interagirono o possono aver interagito con Gesù durante il



suo ministero pubblico. È impressionante rendersi conto che spesso siamo lasciati con generalizzazioni su gruppi generici. Relazioni personali dinamiche con individui designati con un nome, come Simon Pietro, Giacomo e Giovanni, o Maria Maddalena, sono poche e a grandi intervalli – e si trovano quasi interamente sul versante dei seguaci piuttosto che dei rivali e degli oppositori. Non siamo in condizione, prima della fine della vicenda di Gesù, di dare il nome a singoli oppositori che interagiscono con Gesù e sono conosciuti da fonti esterne al Nuovo Testamento: Anna, Caifa e Pilato.

Percorrendo questa rassegna di vari gruppi ebrei al tempo di Gesù, dovremmo ricordare che, probabilmente, in Palestina la grande maggioranza degli ebrei ordinari non apparteneva ad alcuno dei gruppi sopra indicati. La maggioranza degli ebrei palestinesi si accontentava di praticare i fondamenti della propria religione: circoncisione, osservanza del sabato, prescrizioni alimentari e pellegrinaggio al tempio di Gerusalemme (quando possibile) per le grandi feste, che erano celebrate secondo il calendario religioso comunemente – ma non universalmente – accettato, stabilito dall'aristocrazia sacerdotale. Quali che fossero i loro sentimenti nei confronti di Anna o di Caifa, guardavano al sommo sacerdote che presiedeva in Gerusalemme come alla guida divinamente costituita e rappresentativa della loro nazione, proprio come guardavano al tempio, che egli controllava, come al centro concreto della loro religione. Quanto alle dispute esoteriche sui sottili dettagli dell'osservanza legale, essi non avevano il tempo, la dottrina, né probabilmente l'interesse che alimentava lo zelo dei gruppi religiosi in competizione.

Insieme con gruppi non settari, come i farisei e i sadducei<sup>12</sup>, questi ebrei osservanti ordinari costituivano ciò che vari studiosi chiamano «corrente principale» o giudaismo «comune» nella Palestina del sec. I (e anche nella diaspora)<sup>13</sup>. Questo concetto di corrente principale del giudaismo

<sup>12</sup> In questo contesto intendo 'settario' nel senso proposto da S.J.D. COHEN, *From the Maccabees to the Mishnah*, Library of Early Christianity 7, Westminster, Philadelphia 1987, 125): «Un gruppo piccolo, organizzato, che si separa da un più ampio insieme religioso e asserisce che esso solo incarna gli ideali del gruppo più vasto, perché esso solo comprende la volontà di Dio». Né i farisei né, a fortiori, i sadducei si separarono completamente dalla corrente principale dell'ebraismo che vedeva il suo centro spirituale nel tempio di Gerusalemme. I residenti a Qumran lo fecero.

<sup>13</sup> Sul concetto di «giudaismo comune», vedi E.P. SANDERS, *Judaism. Practice & Belief*, 47-303 [trad. it. cit., 63-419]. Propendo per quest'opinione piuttosto che per quella di Roland Deines, che cerca di riabilitare l'espressione «giudaismo normativo», nel senso che per i comuni ebrei palestinesi prima del 70 d.C. i farisei sarebbero stati i rappresentanti del giudaismo normativo; vedi il suo *Die*

simo non è da confondere con l'idea erronea che a quel tempo ci fosse un qualche giudaismo monolitico 'normativo' o 'ortodosso'. Il giudaismo anche entro la Palestina era notevolmente vario nella dottrina e nella pratica. Collocare insieme farisei e sadducei in questa «corrente principale» del giudaismo significa sottolineare questo punto. Entrambi i gruppi, come pure la massa degli ebrei ordinari, appartenevano a un'ampia, anche se non facilmente definita, corrente principale che conservava le pratiche e le credenze fondamentali della religione ebraica, p. es., il monoteismo, la scelta da parte di Dio d'Israele come suo popolo speciale, il dono di Dio della legge mosaica, la circoncisione, il sabato e le prescrizioni alimentari. La corrente principale del giudaismo guardava al tempio di Gerusalemme come al suo centro culturale e all'aristocrazia sacerdotale come alla sua guida religiosa e (nonostante molte dispute interne) non si allontanava da questo centro e da questa leadership a favore di qualche movimento settario – come accadde, per esempio, a Qumran. Fu a questa corrente principale del giudaismo di Palestina che Gesù si rivolse, questa blandì e ammonì. Di fatto, fu da questa corrente principale del giudaismo che Gesù emerse e fu in relazione a questo giudaismo che Gesù definì il suo ruolo speciale.

Se Gesù provenne da e si definì rispetto a questa corrente principale del giudaismo, in che senso, allora, dovrebbe o potrebbe essere considerato 'un ebreo marginale'? Purtroppo, e contrariamente alla mia espressa intenzione esposta nel primo volume<sup>14</sup>, alcuni critici hanno considerato l'espressione 'un ebreo marginale' come una mia specifica definizione di Gesù, piuttosto che come il mio rifiuto di darle una specifica definizione. Come ho sottolineato introducendo l'espressione nel primo volume, 'un ebreo marginale' intende imitare il parlare enigmatico di Gesù stesso (si pensi semplicemente all'uso fatto da Gesù del titolo Figlio dell'uomo). Lungi dal presentare un'idea cartesiana chiara e distinta di Gesù, 'un ebreo marginale' intende aprire un insieme di questioni. Di fatto, gli stessi sociologi utilizzano 'marginale' in diversi modi<sup>15</sup>. Il primo e più importante significato che do al termine applicato a Gesù sottolinea semplicemen-

*Pharisäer*, WUNT 101, Mohr [Siebeck], Tübingen 1997, 534-555. Sulla tesi di Deines, vedi il mio saggio, *The Quest for the Historical Pharisee*, in *CBQ* 61 (1999) 713-722.

<sup>14</sup> Il lettore deve perdonarmi se ripeto qui ciò che pensavo fosse chiaramente affermato alle pp. 14-18 del primo volume. Il fatto che alcuni critici abbiano frainteso o alterato la mia posizione mi costringe a fare l'esegesi dell'ovvio.

<sup>15</sup> Vedi, p. es., J.E. PERLMAN, *The Myth of Marginality*, University of California, Berkeley/Los Angeles/London 1976.

te che nella letteratura ebraica e pagana del secolo successivo alla morte di Gesù, egli fu al massimo un 'puntino' sullo schermo del radar. La persona che doveva diventare il centro religioso della civilizzazione europea cominciò tanto lontano, alla periferia, da essere a mala pena visibile. Questo paradosso, se non altro, è ciò che l'etichetta 'marginale' intende sottolineare per il lettore.

Altri significati, comunque, devono essere ulteriormente indagati. In alcuni suoi insegnamenti e pratiche, dal rifiuto del digiuno volontario e del divorzio agli ammonimenti simbolici circa la distruzione del tempio, Gesù sembrava intenzionato a marginalizzare se stesso, almeno dal centro del potere in Gerusalemme, se non anche rispetto ai più devoti ebrei. Alla fine, Caifa e Pilato lo marginalizzarono con la vergognosa morte per crocifissione. In questi e in altri possibili significati di 'marginale' va sottolineato che in nessun modo il termine intende negare, attenuare o mettere in discussione l'essenziale ebraicità di Gesù. Per fare un'analogia approssimativa: in un senso, i residenti a Qumran erano stati cacciati ai margini, socialmente e politicamente, dai governanti in Gerusalemme; in un altro senso, essi si erano volontariamente marginalizzati rispetto a quello che consideravano un Israele apostata. Tuttavia nessuno metterebbe in discussione l'intensa e profonda natura giudaica della comunità di Qumran. Come vedremo, Gesù era un tipo di ebreo abbastanza differente dalla media di Qumran. Tuttavia, entrambi incarnavano in modi del tutto differenti il paradosso di un individuo intensamente ebreo eppure marginalizzato da o rispetto ai centri istituzionali del potere ebraico. Esploreremo gli aspetti di questo paradosso nel presente volume, ma un bilancio finale deve attendere la fine della storia nel quarto volume.

### 3. Un promemoria sulle regole del percorso

La metodologia adottata in *Un ebreo marginale* è stata esposta nella Parte Prima del primo volume (pp. 7-190) e riassunta all'inizio del secondo volume (pp. 12-16). Ma anche le voraci menti che hanno smaltito le 1664 pagine (!) di testo e note nei primi due volumi potrebbero gradire un breve promemoria circa lo scopo di quest'opera e il metodo con cui ci muoviamo verso questo scopo.

Lo scopo di quest'opera è un profilo ragionevolmente affidabile del

Gesù storico. Non appena fatta questa illusoriamente semplice affermazione si deve aggiungere un avvertimento: il 'Gesù storico' non deve essere ingenuamente identificato con la realtà totale di Gesù di Nazaret, cioè tutto quello che Gesù insegnò, disse, fece e sperimentò durante la sua vita, o anche solo durante il suo ministero pubblico. La totalità della vita di Gesù, o anche semplicemente un resoconto ragionevolmente completo della sua vita, è impossibile da ricostruire oggi, considerando l'ampia distanza temporale e la scarsità di fonti disponibili<sup>16</sup>.

Diversamente dal 'Gesù reale', il 'Gesù storico' è quello che possiamo recuperare o ricostruire usando gli strumenti scientifici della ricerca storica moderna. Il 'Gesù storico' è, così, una costruzione scientifica, un'astrazione teorica di studiosi moderni che coincide solo parzialmente con il reale Gesù di Nazaret, l'ebreo che effettivamente visse e operò nella Palestina del sec. I d.C.

Se il Gesù storico non è il Gesù reale, non è neppure il 'Gesù teologico', investigato dai teologi secondo i loro propri metodi e criteri. In altre parole, la ricerca del Gesù storico deve essere accuratamente distinta dalla cristologia, cioè, dalla riflessione teologica sistematica su Gesù Cristo in quanto oggetto della fede cristiana. Per illustrare ciò che una ricerca *storica*, distinta da quella *teologica*, deve implicare, ho proposto la fantasia di un 'conclave non papale': un cattolico, un protestante, un ebreo e un agnostico – tutti onesti storici competenti sui movimenti religiosi del sec. I – sono chiusi nelle viscere della biblioteca dell'Harvard Divinity School, sottoposti a una dieta spartana e senza il permesso di emergere prima di aver elaborato un documento unanime su Gesù di Nazaret.

Un requisito essenziale di questo documento dovrebbe essere il fatto che esso sia basato su fonti e argomenti puramente storici. Le sue conclusioni dovrebbero essere aperte a verifica da parte di ciascuna e di tutte le persone leali che usino i mezzi della moderna ricerca storica. Senza dubbio, questo documento unanime soffrirebbe di una limitata messa a fuoco, di una visione frammentaria, forse anche di qualche distorsione. Certamente non pretenderebbe di presentare una completa, tanto meno ulti-

<sup>16</sup> Per una comprensione del 'Gesù reale' effettuata in ambito teologico e cristologico piuttosto che in quello storico, vedi L.T. JOHNSON, *The Real Jesus*, Harper, San Francisco 1996; cfr. il suo *Living Jesus*, Harper, San Francisco 1999. Per esempio, a p. 142 di *The Real Jesus*, Johnson afferma che «il 'Gesù reale' per la fede cristiana è il Gesù risorto...». Non ho problema con una tale definizione quando si opera nell'ambito della fede e della teologia; vedi, p. es., *Un ebreo marginale* 1, 186. Ma, come segnalai in quel passo, c'è un altro senso di 'reale', proprio della moderna ricerca storica (cfr. *Un ebreo marginale* 1, 25-30), che Johnson sembra non voler ammettere nel caso speciale di Gesù di Nazaret.

mativa e definitiva, interpretazione di Gesù, della sua opera e delle sue intenzioni<sup>17</sup>. Tuttavia, offrirebbe almeno un fondamento comune accademicamente rispettabile e un punto di partenza per il dialogo tra persone di diverse fedi o senza fede.

Per dare un esempio concreto di ciò che questo implicherebbe: il conclave non papale – o quasi ogni ricercatore del Gesù storico – potrebbe ammettere che Gesù «fu crocifisso sotto Ponzio Pilato e patì la morte». Sebbene queste parole siano quelle del cosiddetto credo niceno-costantinopolitano della chiesa cattolica, formulate nel secondo concilio ecumenico (Costantinopolitano I, nel 381 d.C.), esse sono tuttavia, se prese isolatamente, un'equilibrata affermazione di un fatto storico. Esse sono affermate o insinuate da Flavio Giuseppe e Tacito, come pure da molti differenti strati delle tradizioni del Nuovo Testamento. Non occorre essere un credente per affermare questa breve narrazione degli avvenimenti. Ciò che il conclave non papale – o qualunque storico che operi *semplicemente come storico* – non potrebbe affermare è una forma leggermente più ampia della citazione dallo stesso credo: vale a dire, che Gesù «per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo..., fu crocifisso sotto Ponzio Pilato per noi, [e] patì [la morte]»<sup>18</sup>. «Per noi uomini», «per la nostra salvezza» e «per noi» sono tutte espressioni della fede e della cristologia cristiana, che affermano l'effetto salvifico della vita e della morte di Gesù. Diversamente dalla semplice affermazione della crocifissione e morte di Gesù sotto Ponzio Pilato, quest'affermazione più lunga non è, in linea di principio, aperta all'investigazione empirica e alla verifica da parte di un qualunque osservatore neutrale. Conseguentemente non è un'affermazione che cade sotto la visuale dei ricercatori del Gesù storico o che può es-

<sup>17</sup> Non diversamente dalla formattazione di un disco rigido nei computer, che consente vari livelli di formattazione, la scrittura della storia e della biografia, per quanto in qualche grado sempre interpretativa, consente vari livelli d'interpretazione. La raccolta stessa di dati e l'emissione di un giudizio quanto alla loro storicità implicano un certo 'basso livello' d'interpretazione. Oltre questo inevitabile basso livello, *Un ebreo marginale* tenta per quanto possibile di lasciare da parte ogni interpretazione ulteriore di Gesù e di far emergere la sua opera gradualmente e naturalmente dalla convergenza dei dati giudicati storici. In particolare, *Un ebreo marginale* non intende imporre ai dati alcuna griglia interpretativa predeterminata, sia essa politica, economica o sociologica. Queste griglie possono risultare utili in uno stadio successivo d'interpretazione, ma nella ricerca sul Gesù storico non generano dati concernenti Gesù, né risolvono il problema della storicità dei dati. Certo, *Un ebreo marginale* opera con dei presupposti, ma si tratta dei presupposti generali della storiografia.

<sup>18</sup> Le espressioni fondamentali (comprese le parole che affermano l'effetto soteriologico della morte di Gesù) sono in greco *tòn d' hēmās tūs anthrōpus kài dià tēn hēmetēran sōtērian katēlthonta ek tōn uranōn... staurōbēnta tē hypēr hēmōn epì Pontíu Pilātu kài páthonta...* Una versione leggermente espansa di questo credo è regolarmente usata nella Messa domenicale nelle chiese cattoliche.

sere da loro affermata nella loro qualità di storici – benché alcuni ricercatori, se sono cristiani, crederanno su altre basi che l'affermazione è vera<sup>19</sup>.

Passando dalle definizioni alle fonti: come il primo volume ha mostrato, ci sono davvero poche fonti per la conoscenza del Gesù storico al di là dei quattro vangeli canonici. Paolo e Flavio Giuseppe offrono poco più che piccole notizie. Le affermazioni che i vangeli apocrifi posteriori e il materiale di Nag Hammadi forniscano un'informazione storica indipendente e attendibile su Gesù sono largamente fantasiose<sup>20</sup>. Alla fine, lo storico rimane con il difficile compito di setacciare attraverso i quattro vangeli la tradizione storica. Il compito è di fatto difficile, perché questi documenti sono tutti prodotti di chiese cristiane nella seconda metà del sec. I d.C. Scritti tra quaranta e settant'anni dopo la morte di Gesù, essi sono carichi della fede cristiana in Gesù, Signore risorto della chiesa. Conseguentemente, solo un accurato esame del materiale evangelico alla luce dei criteri di storicità (cioè, regole per giudicare ciò che è storico) può sperare di produrre risultati attendibili.

Nella ricerca sul Gesù storico, cinque criteri si sono dimostrati particolarmente utili:

(1) Il criterio dell'*imbarazzo* individua materiale evangelico che difficilmente potrebbe essere stato inventato dalla chiesa primitiva, poiché tale materiale creava imbarazzo o difficoltà teologiche per la chiesa anche durante il periodo neotestamentario (p. es., il battesimo di Gesù da parte di Giovanni). Per fare un esempio che vedremo nel terzo volume: il criterio d'imbarazzo rivela che varie donne sole di fatto viaggiarono con il celibe Gesù e i suoi discepoli maschi, in diversi itinerari di predicazione in Galilea.

(2) Il criterio della *discontinuità* evidenzia parole e fatti di Gesù che non possono derivare né dal(i) giudaismo(i) del tempo di Gesù né dalla chiesa primitiva (p. es., il rifiuto di Gesù del digiuno volontario). Per fare un esempio dal volume 3: in *Mc* 12,26, nella disputa con i sadducei sulla fede nella risurrezione generale dei morti, il singolare appello di Gesù a *Es* 3,6 («Io sono il Dio di Abramo, il Dio d'Isacco e il Dio di Giacobbe») è discontinuo rispetto sia alle argomentazioni rabbiniche sia a quelle del cristianesimo primitivo a favore della risurrezione.

(3) Il criterio della *molteplice attestazione* si concentra su detti e fatti di Gesù attestati in più di una fonte letteraria indipendente (p. es., Marco,

<sup>19</sup> Per i recenti dibattiti sulla relazione del Gesù storico con la fede cristiana e con la cristologia, vedi la rassegna di W.P. LOEWE, *From the Humanity of Christ to the Historical Jesus*, in *TS* 61 (2000) 314-331.

<sup>20</sup> Gli argomenti a sostegno di questa tesi sono esposti in *Un ebreo marginale* 1, 106-156.

Q, Paolo o Giovanni) e/o in più di una forma o genere letterario (p. es., detti di Gesù sul costo del discepolato più narrazioni della sua perentoria chiamata di diversi discepoli). Per esempio, che Gesù proibisse il divorzio si basa sulla testimonianza indipendente di Marco, Q e Paolo. Che di Gesù, durante la sua vita, si ritenesse che avesse dato la vista al cieco è documentato da un detto in Q e da narrazioni in Marco e Giovanni. Per fare un esempio dal terzo volume: che Gesù avesse un discepolo di nome Simone che ricevette anche il secondo nome o soprannome *Kēpā'* (= Cefa, Pietro, 'la roccia') è attestato da Marco, da Giovanni, dalla tradizione matteana speciale, dalla tradizione lucana speciale e da Paolo in *Gal* e *1Cor*.

(4) Il criterio della *coerenza* entra in gioco solo dopo che una certa quantità di materiale storico è stata isolata con altri criteri. Il criterio della coerenza sostiene che detti e fatti di Gesù che si accordano bene con i dati essenziali stabiliti con gli altri criteri hanno una buona possibilità di essere storici. Un esempio dal terzo volume: la creazione da parte di Gesù di una cerchia più intima di dodici discepoli, simboleggiante i dodici patriarchi e/o le tribù d'Israele, è coerente con l'idea che Gesù aveva di sé, di profeta escatologico come Elia, inviato a riunire tutto Israele negli ultimi giorni.

(5) Invece di giudicare singoli detti o fatti di Gesù, il criterio del *rifiuto e dell'esecuzione di Gesù* considera il più ampio modello del ministero di Gesù e si domanda quali parole e fatti concordino e spieghino il suo processo e la sua crocifissione. Un Gesù le cui parole e azioni non minacciassero o non si alienassero la gente, specialmente i potenti, non è il Gesù storico. Un esempio dal terzo volume: l'abilità di Gesù di attrarre grandi folle entusiaste, specialmente durante il pellegrinaggio a Gerusalemme per le grandi feste come Pasqua, aiuta a spiegare perché Caifa e Pilato lo abbiano sempre più considerato un personaggio pericoloso che era meglio eliminare prima che rappresentasse una minaccia decisiva all'ordine pubblico.

Si può fare appello anche a diversi criteri secondari, ma usualmente solo come sostegno o conferma per i criteri primari. Questi criteri secondari (qualcuno direbbe dubbi) includono tracce di lingua aramaica nei detti di Gesù ed echi dell'ambiente palestinese degli inizi del sec. I in cui Gesù visse. Ancora più deboli (qualcuno direbbe inutili) come criteri sono la natura vivace e concreta di una narrazione e le supposte tendenze generali della tradizione sinottica nel suo sviluppo.

Data la difficoltà insita nella chiarificazione e nell'applicazione di questi criteri, non sorprende che alcuni studiosi mettano da parte l'intera

questione del metodo e dei criteri. Essi preferiscono «cavarsela in qualche modo»<sup>21</sup>. Eppure ogni studioso impegnato nella ricerca del Gesù storico opera di fatto con qualche metodo e con dei criteri, per quanto non sviluppati e non esaminati. Il pericolo nel 'cavarsela in qualche modo' è che facilmente si comincia a trarre dai dati la conclusione che si vuole, piuttosto che la conclusione garantita dai dati. L'importanza di criteri applicati metodicamente ai dati è che possono forzare chi ricerca a trarre conclusioni non previste e forse non desiderate.

Per esempio, è stato il peso delle prove più che il desiderio personale che mi ha costretto a ritenere che il famoso testo «Tu sei Pietro» di Mt 16,18-19 rappresenti una tradizione post-pasquale e non parole del Gesù storico pronunciate durante il suo ministero pubblico. Allo stesso modo, il peso delle prove mi ha portato ad affermare la fondamentale storicità dell'argomentazione di Gesù con i sadducei sulla risurrezione dei morti, anche se originariamente avevo dubitato circa la natura storica di questo

<sup>21</sup> Geza Vermes proclama il suo rifiuto della «metodologia» e la sua preferenza per il «cavarsela in qualche modo» in *The Religion of Jesus the Jew*, Fortress, Minneapolis 1993, 7. Il problema è, comunque, che qualunque ricerca scientifica, che non sia totalmente erratica, opera con determinate regole, siano o meno riconosciute, definite e pensate. Il pericolo di non riflettere sul proprio metodo e sui propri criteri diventa evidente quasi immediatamente nell'opera di Vermes. (1) Egli implicitamente opera con il criterio della molteplice attestazione delle fonti, ma non usa il criterio appropriatamente. Per esempio, per mostrare che Gesù era un osservante della legge culturale, Vermes (p. 18) afferma che «tutti i tre vangeli sinottici riferiscono che dopo aver curato un lebbroso, egli [Gesù] gli ingiunse di presentarsi a un sacerdote per la verifica»; Mc 1,44 viene citato come prova. Tuttavia, a giudizio della maggior parte dei commentatori, le versioni matteana e lucana dell'episodio sono semplicemente adattamenti teologici del racconto marciano. C'è, dunque, una sola fonte indipendente che attesta l'avvenimento storico. I paralleli matteano e lucano certamente attestano ciò che Matteo e Luca pensavano di Gesù, ma non forniscono una prova indipendente per la storicità dell'avvenimento. (Anche se si preferisse l'opinione che Marco dipenda da Matteo, ci sarebbe ancora una sola fonte indipendente). (2) Vermès usa anche qualcosa come una combinazione dei criteri di imbarazzo e discontinuità (p. 17). Comunque, quando si usa questo criterio, bisogna essere molto attenti a far appello al materiale rabbinico. Sfortunatamente, Vermes è libero e disinvolto in maniera sconcertante nell'utilizzare non solo la Mishnà (redatta nel 200 d.C. circa) ma anche la Toseftà, i vari midrash e targum e anche il Talmud di Gerusalemme (redatto nella prima metà del sec. V) e il Talmud babilonese (redatto nella prima metà del sec. VI, raggiungendo la sua forma finale nel sec. VIII). L'uso di materiale rabbinico per comprendere il giudaismo (i giudaismi) agli inizi del sec. I d.C., è problematico, come bene ha evidenziato Jacob Neusner in particolare, ma di ciò Vermes non tiene adeguatamente conto (pp. 7-10). Si veda invece l'accurata valutazione della questione – benché difficilmente accettabile in tutti gli aspetti – in E.P. SANDERS, *Jewish Law from Jesus to the Mishna. Five Studies*, SCM, London; Trinity, Philadelphia 1990); ID., *Judaism. Practice & Belief* [trad. it. cit.]; C.A. EVANS, *Mishna and Messiah 'In Context': Some Comments on Jacob Neusner's Proposals*, in *JBL* 112 (1993) 267-289; e, in risposta a Sanders ed Evans, J. NEUSNER, *Mr. Sanders' Pharisees and Mine*, in *SJT* 44 (1991) 73-95; ID., *The Mishna in Philosophical Context and Out of Canonical Bounds*, in *JBL* 112 (1993) 291-304.



particolare racconto di disputa. Insomma, la mia esperienza durante la stesura di questi tre volumi mi ha convinto che, per quanto la metodologia e i criteri siano argomenti che stancano, sono vitali nell'impedire al critico di vedere nei dati quanto ha già deciso di vedere. Le regole del percorso non sono mai eccitanti, ma provvedono a farci muovere nella giusta direzione. È ora tempo per noi di muoverci nella direzione della relazione di Gesù con i suoi seguaci ebrei e i suoi rivali ebrei.