

La storicità dei vangeli

«Rassegna storica a 40 anni dalla *Dei Verbum* e dalla *Sancta Mater Ecclesia*»

Bernardo Estrada

Pontificia Università della Santa Croce (Roma)

1. Due documenti

La Costituzione *Dei Verbum* sulla rivelazione divina dice al n. 19 che la Chiesa «afferma senza esitazione la storicità» dei quattro vangeli. Nel primo schema del documento, *De fontibus revelationis*, che si era presentato all'inizio delle sessioni ai padri conciliari, c'erano tre punti dedicati ai vangeli con i seguenti titoli: «il valore storico dei vangeli», «sulla verità degli avvenimenti del Signore» e «sulla verità delle parole del Signore». Lo schema poggiava su un concetto piuttosto ristretto di storicità e di ispirazione – poi arricchito e chiarito nella stessa *Dei Verbum* – che non permetteva un adeguato accesso ai diversi metodi di studio sui vangeli impiegati da cattolici e protestanti da qualche decennio. Inoltre si faceva perno sulla fede per presentare il carattere storico dei vangeli, indicando che la Chiesa *credidit et credit* alla loro storicità.

Allorché la Commissione mista elaborò il primo schema *De divina revelatione*, il *credidit et credit* fu sostituito dal *tenuit et tenet*¹, facendo vedere che non si tratta di una verità di fede in senso assoluto; anche se tocca la sfera della fede, l'argomentazione poggia preponderantemente sulla ragione².

¹ Lo schema venne presentato ai padri il 24 maggio 1963. Cfr. F. GIL HELLIN (ed.), *Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione DEI VERBUM*, Città del Vaticano 1993, 132-133. Comunque, nello schema IV del 13 novembre 1965, presentato per la votazione finale, si ribadì ulteriormente – su indicazione di Papa Paolo VI – il carattere storico mediante l'aggiunta della frase *quorum historicitatem incunctanter affirmat*. Cfr. L. RANDELLINI, *Il Nuovo Testamento*, in U. BETTI et AL., *Commento alla Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione*, Milano 1967, 209.

² Cfr. J. R. SCHEIFLER, *Los Evangelios*, in L. ALONSO SCHÖKEL – A. M. ARTOLA (edd.), *La palabra de Dios en la historia de los hombres*, Bilbao 1991, 526.

Ma è a partire dal secondo schema³ che la parte dedicata ai vangeli acquisisce una più estesa configurazione. Nel corpo di *Dei Verbum* 19 si parla non solo di ciò che fece e disse Gesù mentre trascorreva la sua vita fra noi uomini, ma si mette in evidenza la continuità con la primitiva comunità cristiana, che prolungò il messaggio del Figlio di Dio nella predicazione apostolica, consegnandone il contenuto ai quattro vangeli. Tale cambiamento si è verificato grazie alla comparsa, nel frattempo, di un documento che andò a modificare e ad arricchire il testo della costituzione conciliare; esso rappresenta una svolta nello studio sull'origine e sulla formazione dei vangeli. Si tratta dell'Istruzione *Sancta Mater Ecclesia* pubblicata dalla Pontificia Commissione Biblica il 21 aprile del 1964⁴. Il Cardinale Bea, membro sia della Commissione mista per l'elaborazione della *Dei Verbum* che della Commissione Biblica, si era adoperato alla sua pubblicazione in modo da poter fornire ai padri conciliari un materiale utile per la discussione dello schema. Contemporaneamente, veniva pubblicato il suo studio sulla storicità dei vangeli sinottici⁵, dove si notava il suo ruolo di protagonista nella formazione e nella stesura dell'istruzione sui vangeli, servita come intelaiatura e base per l'elaborazione dei numeri 18 e 19 del documento conciliare⁶.

I due documenti, la *Sancta Mater Ecclesia* e la *Dei Verbum*, mettevano in rilievo la preoccupazione da parte del Magistero di far risaltare il carattere storico della rivelazione e, di conseguenza, di trovare punti di convergenza all'interno del materiale evangelico fra il Gesù storico e il Cristo della fede⁷. Questi documenti hanno condotto a ciò che si potrebbe chiamare una teologia della storia⁸. Nelle loro asserzioni si sottolinea il raggiungimento di un traguardo nel processo di studio del testo evangelico già avviatosi con la critica moderna.

³ Del 14 luglio del 1964. Cfr. F. GIL HELLIN, *Dei Verbum*, 2.

⁴ Istruzione della Pontificia Commissione Biblica *De historica Evangeliorum veritate* «*Sancta Mater Ecclesia*», 21.04.1964, EB 644-659.

⁵ Cfr. A. BEA, *La storicità dei vangeli sinottici*, in CivCatt 115/II (1964) 417-436; *Il carattere storico dei vangeli Sinottici*, in CivCatt 115/II (1964) 526-545. Poco dopo apparve come libro con il titolo *La storicità dei vangeli*, Brescia 1965, pubblicato poi in cinque lingue.

⁶ Cfr. L. RANDELLINI, *Il Nuovo Testamento*, 206s.

⁷ Difatti il documento preparato per il sinodo dei vescovi di 1967 aveva anch'esso un paragrafo intero intitolato. *Historicitas: Jesus "Historice" et Christus "fidei"*. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Come impostare oggi il problema del Gesù storico?*, in CivCatt 120/II (1969) 447.

⁸ Cfr. F. GUILLÉN ARMENDÁRIZ, *Anuncio del Evangelio e historicidad de los Evangelios, pro manuscripto*, Roma 1997, 18.

2. La ricerca storica di Gesù

Poco più di due secoli prima, nel 1778, avveniva la pubblicazione postuma dei *Wolfenbüttelsche Fragmente* di H. S. Reimarus⁹ da parte del suo amico G. H. Lessing. A partire da quel momento le premesse su cui basava l'interpretazione dei vangeli sono state capovolte. Reimarus era dell'idea che il Gesù della storia e il Cristo della rivelazione non sono la stessa cosa, e cercò d'isolare la figura di Gesù liberandola da ogni sovrapposizione dogmatica che, secondo lui, avrebbe deformato la sua immagine. I suoi scritti sono sorti all'insegna dell'illuminismo¹⁰, l'allora nascente corrente di pensiero, che si fondava su una netta contrapposizione fra fede e realtà terrene. Mediante un metodo esclusivamente storiografico, Reimarus cerca di spiegare i fenomeni miracolosi e soprannaturali narrati nei vangeli. Davanti all'insuccesso che, secondo lui, avrebbe determinato la fine di Gesù, i discepoli avrebbero rubato il cadavere ed ingannato il popolo, creandone così una figura messianica.

A partire da Reimarus, che possiamo considerare l'iniziatore, la ricerca sulla vita di Gesù¹¹ avrà come caratteristica l'indagine storica e l'ermeneutica razionalista¹². Esse domineranno tutti gli studi del XIX secolo, e i risultati derivati saranno i più svariati. Ai primi dell'Ottocento gli esponenti dell'analisi storiografica dei vangeli risentono di un dogmatismo non indifferente; essi, infatti, pretendono di scrivere una vita di Gesù secondo i fatti della cronaca ma senza intaccare la sua immagine dogmatica, in modo da offrire soltanto un «supplemento storico» alla sua vita raccontata nei vangeli¹³. Ma da lì si passa alla spiegazione razionalistica di Paulus¹⁴, che sembra sollecitata da un pregiudizio non di certo lungimirante. Le interpreta-

⁹ Il più conosciuto di questi «frammenti» (che comprendevano quattromila pagine all'incirca!) è il settimo, intitolato *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*. Cfr. anche la versione inglese, *The Goal of Jesus and His Disciples*, tradotta e commentata da G. W. BUCHANAN, Leiden 1970.

¹⁰ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *La persona di Gesù Cristo nei quattro vangeli*, Brescia 1995, 16.

¹¹ Questo punto di partenza viene segnato nella grande opera di A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, Tübingen 1906, pubblicata inizialmente col titolo *Von Reimarus zu Wrede*. Noi useremo l'edizione italiana, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Brescia 1986.

¹² Cfr. J. GNILKA, *Gesù di Nazareth, Annuncio e storia*, Brescia 1993, 17.

¹³ I principali esponenti di questo primo razionalismo sono J. G. HERDER, *Von Gottes Sohn, der Welt Heiland*, Riga 1797; F. V. REINHARD, *Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf*, 1830; E. A. OPITZ, *Geschichte und Charakterzüge Jesu*, Jena-Leipzig 1812; J. A. JACOBI, *Die Geschichte Jesu für denkende und gemüthvolle Leser*, Waltershausen 1816.

¹⁴ Cfr. H. E. G. PAULUS, *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums*, Heidelberg 1828.

zioni ch'egli fornisce dei miracoli e degli eventi soprannaturali sfiorano infatti un'ingenuità tale da rivelare una mente poco aperta alle realtà trascendenti¹⁵, nonostante la sua vasta cultura.

Facendo una rapida panoramica del percorso storico scandito dalle «vite» di Gesù menzionate da Schweitzer, vediamo che lo stesso si sofferma particolarmente su quella scritta da Strauss¹⁶, a cui dedica una lode speciale¹⁷, in mezzo ai soliti e frequenti elogi che distribuisce lungo la sua consistente opera. Non è di poco conto che una delle prime opere di Strauss sia una critica alla *Vita di Gesù* di Schleiermacher col significativo titolo *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte*¹⁸, che mostra già la profonda impronta che i principi illuministici avevano lasciato nel pensiero filosofico-teologico della Germania dell'Ottocento. Ma fu certamente la sua *Leben Jesu* a suscitare tante perplessità, critiche e discussioni¹⁹. L'opera scorre su due binari paralleli: la storia e il mito. La storia serve a raccontare i particolari della vita terrena di Gesù che culmina nella sua passione e morte; il mito spiegherebbe il nocciolo autentico della tradizione evangelica, dal battesimo fino alla risurrezione, come due porte, una d'ingresso e l'altra di uscita, e fra le due, le vie tortuose della spiegazione naturale. Per lui il mito sarebbe nient'altro che l'espressione storica delle convinzioni religiose formatesi nella leggenda e affermatesi in una personalità terrena. Certamente Strauss non aveva badato alle conseguenze che uno scritto simile poteva generare; ma a lui non interessava lo svuotamento della vita storica di Gesù, bensì la liberazione personale dalle idee religiose e dogmatiche.

Nella personalità storica di Gesù ci sarebbe l'umanità di Dio quale idea suprema del pensiero umano. Non è difficile intravedere Hegel dietro questo ragionamento, dove fa confluire la sua concezione di mito. Quest'ultimo deriverebbe dal ricordo creativo di Gesù fra gli uomini, suscitato dall'idea di un'umanità divina. Un ricordo così sarebbe per Strauss ciò che è reale nella persona di Gesù, ciò che dura per sempre ed è immune da ogni critica.

¹⁵ A. SCHWEITZER, *Storia*, 125, fa una calda difesa di PAULUS, volendo far vedere in lui uno «spirito universale»; ma la spiegazione delle guarigioni, dei miracoli di natura e della risurrezione di Gesù sembrano rivelare un ben altro pensiero.

¹⁶ D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*, 2 voll., 1835.

¹⁷ Basterebbero queste frasi per confermarlo: «come opera letteraria la prima vita di Gesù di Strauss appartiene alle opere più perfette che la letteratura universale conosca», A. SCHWEITZER, *Storia*, 158.

¹⁸ Il sottotitolo è *Eine Kritik des Schleiermacherschen Lebens Jesu*, 1865.

¹⁹ A. SCHWEITZER, *Storia*, 759-763 presenta in appendice 60 scritti suscitati dalla «vita» di STRAUSS.

L'altro punto focale nel periodo della «prima ricerca» è Renan²⁰ che, a differenza di Strauss, non prevedeva di sviluppare una nuova concezione dogmatica sulla base della storia. La sua opera è una vita di Gesù liberale, bella dal punto di vista letterario e vivace nelle descrizioni dei paesaggi della Palestina, anche se non poche volte sfiora il *kitsch*. Persino Schweitzer parla di «orrende cadute di gusto»²¹. La figura di Gesù che trapela dalla sua narrazione è quella di un uomo, certamente buono ed attraente nel modo di parlare e d'insegnare, ma in definitiva spoglio da qualsiasi carattere soprannaturale. Non poteva essere altrimenti, visto che allora la corrente predominante di pensiero si muoveva sulla scia di Harnack, vero fautore del protestantesimo liberale. Per Harnack il cristianesimo poggierebbe su tre realtà, allo stesso modo che tre punti formano un piano: la paternità divina, la fraternità fra gli uomini e il valore infinito della persona umana²². Davanti ad una tale impostazione si deve dire che «il cristianesimo esige qualcosa di più di un Gesù protestante liberale per essere spiegato»²³.

Chi si avvicina alla figura di Gesù con il freddo distacco dello storico non può dare risposte alla questione riguardante il mistero della sua persona, «la forza che irradia da lui, il vivo potere delle sue parole e delle sue azioni, la potenza coinvolgente del suo patire e morire»²⁴. Ed è appunto quello che è accaduto alla sfilza di autori – elencati nel libro di Schweitzer – che hanno preteso di vedere nei vangeli un approccio a Gesù prettamente storico-biografico. Le idee che si erano fatte di Gesù, avanzate in base a condizionamenti filosofici e visioni del mondo un po' soggettive, riflettevano piuttosto il carattere e la personalità di colui che scriveva²⁵.

Di fronte a loro però si leva la voce di Wrede²⁶, a cavallo fra il XIX e il XX secolo. Per la prima volta propone una soluzione teologica alla vita di Gesù raccontata nei vangeli; prendendo spunto dal testo di Marco, Wrede scorge nel segreto mes-

²⁰ E. RENAN, *La vie de Jésus*, Paris 1863.

²¹ A. SCHWEITZER, *Storia*, 272.

²² Cfr. A. HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1901.

²³ Cfr. R. MORGAN, *Günther Bornkamm in England*, in D. LÜHRMANN – G. STRECKER (edd.), *Kirche. Festschrift für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag*, Tübingen 1989, 499.

²⁴ R. SCHNACKENBURG, *La persona di Gesù Cristo*, 19.

²⁵ A questo riguardo è molto significativa la critica di TYRRELL al pensiero liberale personificato in HARNACK: «Il Cristo che vede Harnack, contemplando 19 secoli di oscurità cattolica, è soltanto il riflesso di un volto protestante liberale contemplato nel fondo di un pozzo profondo», G. TYRRELL, *Christianity at the Crossroads*, London 1909, 49.

²⁶ Cfr. W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen 1901.

sianico la chiave di lettura del secondo vangelo. Nemmeno Marco, considerato il principale testimone della ricerca liberale²⁷, sarebbe libero dalla teologia²⁸. Lo stesso Schweitzer, alla fine del suo lavoro, suggerisce una risposta all'interrogativo sollevato dalla ricerca sulla vita di Gesù: si tratta dell'«escatologia conseguente», presa in prestito da Weiss²⁹. E tale soluzione non poteva che mettere su quella «prima ricerca» una pietra tombale³⁰, il cui epitaffio dice: «strano destino quello della ricerca sulla vita di Gesù. Partì per trovare il Gesù storico pensando di poterlo collocare nel nostro tempo così come egli è, come maestro e come salvatore. Spezzò le catene che da secoli lo tenevano legato alle rocce della dottrina ecclesiastica (!), gioì quando la vita e il movimento penetrarono la sua figura e quando vide l'uomo storico Gesù venirle incontro. Egli tuttavia non si fermò, passò davanti al nostro tempo, lo ignorò e ritornò nel suo»³¹. E dopo aver manifestato il suo scetticismo davanti agli sforzi precedenti per «trattenere» Gesù nella propria epoca, Schweitzer preferì lasciarlo come «un morto che ritornò al suo tempo». La sua opera ha evidenziato i limiti di ciò che chiamava «teologia razionalistica, liberale e moderna»³².

Questo vecchio metodo critico, nella sua ricerca dei «fatti positivi», riuscì ad eliminare tutto ciò che poteva essere attribuito alla fede e all'esperienza della Chiesa. Trascurando l'intenzione degli evangelisti, che era proprio indirizzata alla testimonianza della rivelazione di Dio e alla dimostrazione del valore salvifico della morte di Gesù, hanno tolto quello che di più prezioso si trovava negli scritti evangelici.

Da parte sua l'argomentazione cattolica dell'Ottocento, di carattere apologetico, cercava di dimostrare la storicità dei vangeli impiegando gli stessi ragionamenti di

²⁷ È interessante osservare come nella Prussia di Bismark si raccomandava la lettura e diffusione del vangelo di Marco come il più adatto al *Kulturkampf*. Loro invece non si rendevano conto della grande portata teologica del secondo vangelo. Cfr. W. R. FARMER, *Bismark and the Four Gospels, 1870-1914*, in F. VAN SEGBROEK et AL. (edd.), *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck*, III, Leuven 1992, 2494-2496.

²⁸ Cfr. H. SCHÜRMANN, *Zur aktuellen Situation der Leben-Jesu-Forschung*, in *GuL* 46 (1973) 300-310 (301).

²⁹ Cfr. J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1900; cfr. anche J. WEISS, *Das älteste Evangelium*, Göttingen 1903; A. SCHWEITZER, *Storia*, 494-550.

³⁰ Cfr. G. SEGALLA, *La terza ricerca del Gesù storico e il suo paradigma postmoderno*, in R. GIBELLINI (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia 2003, 227.

³¹ A. SCHWEITZER, *Storia*, 744s.

³² Ciò che sorprende, e viene messo in evidenza da J. JEREMIAS, *Il problema del Gesù storico*, in *Gesù e il suo annuncio*, Brescia 1993, 16, è il fatto che SCHWEITZER, avendo denunciato le immagini fantasiose che costoro creavano di Gesù, abbia potuto soccombere nello stesso errore.

tipo storiografico che sarebbero serviti per accedere a Gesù³³. Anche se nell'antichità cristiana era sorto l'interrogativo sulla diversità dei vangeli e sul loro modo di raccontare la storia di Gesù³⁴, non si era riusciti ad arrivare alle radici del problema. Più avanti, nel medioevo, ci fu un approccio al testo evangelico che si potrebbe denominare «di fede»: non soltanto si aveva la certezza soprannaturale di riscontrare nei vangeli gli eventi che hanno scandito la storia della salvezza, ma si accettavano anche in maniera assoluta, con piena fiducia nella rivelazione scritta, tutte le parole e i fatti contenuti nel testo come veramente accaduti. Tanto questo ragionamento quanto quello che Schweitzer aveva messo in luce pretendevano di studiare la vita di Gesù da una sola prospettiva, quella storico-biografica, ben adatta per altri tipi di opere letterarie³⁵.

Davanti a questa *impasse* serviva un approccio diverso, un approccio che partisse dalla teologia. È il momento della scuola critico-formale, quella dei postulati di Bultmann (e in una certa misura di Dibelius e Schmidt) dove, più che i fatti, ciò che conta è la parola che si fa realtà, nell'ambito della predicazione come evento fondamentale della struttura letteraria dei vangeli. Anche se la critica moderna addita Kähler³⁶ come precursore della teologia del *kerygma* e come colui che ha esplicitamente indicato nel vangelo le due figure del Gesù storico e del Cristo della fede, non dobbiamo dimenticare che quella distinzione – quando non separazione – era già accennata in Strauss. Ma le sue conseguenze ultime appaiono soltanto nel pensiero di Bultmann. Penso che non siamo ancora riusciti a farci carico della portata e dell'influenza dei suoi postulati negli studi neotestamentari del XX secolo³⁷. La sua concezione della fede postpasquale e della capacità creativa della comunità cristiana primitiva aprono un fossato che separa inevitabilmente la vita della Chiesa nascente da quella di Gesù.

Come presupposti del suo approccio kerygmatico abbiamo, da una parte, la con-

³³ Cfr. L. STEFANIAK, *De Novo Testamento ut christianismi basis historica*, in DT(P) 61 (1958) 113-130. I tre argomenti impiegati per ribadire la loro storicità erano: *authenticitas, integritas, veracitas*. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Come impostare oggi il problema del Gesù storico?*, in CivCatt 120/II (1969) 447-463 (448).

³⁴ Cfr. specialmente AGOSTINO, *De consensu evangelistarum*, in *Opere* X/1, Roma 1996.

³⁵ A ragione afferma SEGALLA che sarebbe un errore compiere la ricerca nei vangeli, sia con l'intenzione di negare la loro storicità che di confermare. G. SEGALLA, *Gesù Rabbi ebreo di Nazaret e Messia crocifisso*, in StPat 30 (1993) 463-515 (486).

³⁶ Cfr. M. KÄHLER, *Der sogennante historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, München 1961³ (prima edizione, Leipzig 1892).

³⁷ Cfr. A. LINDEMANN, *Rudolf Bultmann e il suo influsso sulla teologia e sulla Chiesa*, in RdT 44 (2003) 5-30.

clusione alla quale approda Schweitzer dopo la sua lunga ricerca³⁸; e dall'altra, i postulati della scuola della storia delle religioni (*religionsgeschichtliche Schule*), che pretendeva trovare le radici della fede cristiana – tanto lontana, secondo loro, dal pensiero moderno – nelle idee mitologiche del mondo ellenistico-romano, con il loro *pantheon* pieno di eroi esaltati fino alla divinizzazione. Da lì sarebbe sorto il titolo di *kyrios* applicato a Gesù Cristo³⁹. Così la predicazione cristiana avrebbe sublimato la sua figura, proclamandolo come Figlio di Dio. Il materiale narrativo del vangelo, dunque, era stato plasmato in forma di leggenda e le storie di Gesù avrebbero avuto in parte la loro origine nel culto cristiano.

Ciò che Bultmann scrisse per la prima volta nel 1926, nel suo *Jesus*: «sulla vita e sulla personalità di Gesù non possiamo sapere praticamente nulla»⁴⁰, è infatti una netta radiografia del suo pensiero. Anche se quelle parole, benevolmente interpretate da alcuni studiosi, vennero riferite all'evoluzione della sua personalità e al suo sviluppo psicologico⁴¹, in contrasto con le «vite di Gesù» del XIX secolo, è innegabile l'esistenza del postulato bultmanniano sul *kerygma* come separato da Gesù stesso e dalla comunità prepasquale⁴².

Il suo approccio a Gesù può avvenire soltanto mediante la fede. Non esistono per lui altre vie: «la fede cristiana esiste solo da quando esiste un *kerygma* cristiano che annuncia Gesù Cristo come crocifisso e risorto, come atto escatologico di Dio. Questo avvenne per la prima volta nell'annuncio della primitiva comunità cristiana e non nella predicazione di Gesù»⁴³.

Nella sua precomprensione – impiegando un termine a lui gradito – c'è una specie di difficoltà metodologica nell'accettare che la storia, i fatti, possano far parte dei vangeli, il cui scopo è teologico-salvifico. L'unica storia – *Geschichte* – che

³⁸ Cfr. H.-P. MÜLLER, *Albert Schweitzer und Rudolf Bultmann*, in ZThK 93 (1996) 101-123.

³⁹ Cfr. W. BOUSSET, *Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, Göttingen 1913, e poi R. BULTMANN, *Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1949.

⁴⁰ «Freilich bin ich der Meinung, dass wir vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können, da die christlichen Quellen sich dafür nicht interessiert haben, ausserdem sehr fragmentarisch und von der Legende überwuchert sind, und da andere Quellen über Jesus nicht existieren», R. BULTMANN, *Jesus*, Tübingen 1951, 11 (tr. it. Gesù, Brescia 1984³, 9).

⁴¹ Così W. SCHMITHALS, *75 Jahre: Bultmanns Jesus-Buch*, in ZThK 98 (2001) 39. Lo stesso autore, nella postfazione all'edizione italiana (*Gesù*, 178s.) afferma che Bultmann contestava soltanto la possibilità di ricostruire la vita di Gesù e la sua personalità, senza parlare della dottrina, delle intenzioni e della sua opera.

⁴² La teologia critica bultmanniana rinnega la propria storia e «si ritira dalle burrasche nella fortezza tranquilla del kerygma, dell'annuncio del Cristo», J. JEREMIAS, *Il problema del Gesù storico*, 18.

⁴³ R. BULTMANN, *Theologie des neuen Testaments*, Tübingen 1984⁹, 2 (nostra traduzione).

Bultmann accetta all'interno della narrazione evangelica è quella che sgorga dalla decisione personale, dall'atto di fede. Il fatto «mitico», accaduto nell'antichità, diviene attuale mediante la mia affermazione di fede, e acquisisce nuove categorie, si smitizza e si fa presente nella storia umana⁴⁴.

Bultmann riteneva di aver posto i sigilli sulla tomba preparata da Schweitzer: alla teologia kerygmatica non interessava né serviva la figura storica di Gesù; bastava sapere che era esistito. E così da due impostazioni diverse si arrivava alla stessa rigida e magra deduzione. Ma una conclusione così radicale non poteva reggere a lungo; non si può, infatti, considerare sbagliato il tentativo di conoscere Gesù di Nazaret nella sua apparizione storica, di impossessarsi delle sue parole e azioni. La Chiesa primitiva fin dagli inizi annunciò come Risorto, come Messia e Salvatore, colui che era stato crocifisso sotto Ponzio Pilato, evitando qualsiasi idealizzazione⁴⁵.

Jeremias faceva notare a questo riguardo che svuotare il messaggio evangelico del *Verbum caro factum est* sarebbe stato un cadere nel docetismo, così come spogliare la vita di Gesù dall'annuncio kerygmatico avrebbe portato all'ebionismo; perciò storia e kerygma sono inseparabili, si sostengono a vicenda come una chiamata e la sua risposta; la prima si trova nella persona e nella missione di Gesù; la seconda scaturisce dalla Chiesa primitiva, che risponde con riconoscenza e lode a Dio manifestando una testimonianza che conduce alla rivelazione⁴⁶.

3. La nuova ricerca e la *Sancta Mater Ecclesia*

Il momento che solitamente viene fissato come la nascita della «nuova ricerca» sul Gesù storico è quello della conferenza di Käsemann⁴⁷ nel 1953. Essa, infatti, era nuova perché cercava di superare l'opposizione *kerygma*-storia⁴⁸. L'accesso a Gesù attraverso la predicazione è possibile; i vangeli accolgono la storia nel *kerygma*, sot-

⁴⁴ Cfr. P. GRECH, *Il Problema del Gesù storico da Bultmann a Robinson*, in *Dei Verbum. Atti della XX Settimana Biblica Italiana*, Brescia 1970, 400s.

⁴⁵ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *La persona di Gesù Cristo*, 19.

⁴⁶ Cfr. J. JEREMIAS, *Il problema del Gesù storico*, 21.

⁴⁷ Cfr. E. KÄSEMAN, *Das Problem des historischen Jesus*, in *ZthK* 51 (1954) 125-153 (tr. it. *Il problema del Gesù storico*, in *Saggi esegetici*, Casale Monferrato 1985, 30-57).

⁴⁸ Non si contrapponeva, infatti, il Gesù storico al kerygma, come aveva fatto la scuola liberale, né il kerygma al Gesù storico, come caratteristico della scuola storico-formale, ma si cercava la continuità fra l'uno e l'altro.

tolineando la continuità di Gesù con il Cristo ed evitando di ridurlo a un mito. Su questi presupposti si cercarono i criteri che permisero di cogliere i singoli eventi storici nei vangeli, specie quello di discontinuità: appartenerebbe a Gesù tutto ciò che non concorda, né con il giudaismo del suo tempo, né con la predicazione della Chiesa primitiva⁴⁹. Alla base di tale metodologia soggiace il desiderio di mettere in risalto l'originalità di Gesù, proveniente – secondo loro – più dall'ambiente ellenistico che da quello giudaico. Quest'ultimo è concepito univocamente come un legalismo interessato ad accumulare meriti per mezzo del compimento della legge. Non è difficile vedere che tale immagine teologica nasce dalla prospettiva della giustificazione per mezzo della *sola fide*⁵⁰.

A partire da questo momento i criteri di storicità acquisiscono la loro cittadinanza nella ricerca storica sui vangeli, con più o meno successo⁵¹. Fusco invece avvertiva sulla necessità di una visione più completa e armonica che non si limiti all'analisi di quei singoli criteri, e che accanto al criterio di discontinuità si proponessero la «via dell'unica spiegazione sufficiente» e la «via della testimonianza». Questi tre percorsi insieme darebbero un'immagine più ricca di Gesù⁵².

L'apporto della «nuova ricerca» non è quello di aver scoperto nuove fonti o avere idee nuove riguardo ai vangeli. La chiave si trova piuttosto nella nozione di storia⁵³. Più che una catalogazione dei fatti nelle categorie del tempo e della causalità, la storia è un evento vissuto che prende forma in modo unico e creativo, coinvolgendo il soggetto in un incontro personale con la realtà stessa. La storia sarebbe un atto d'intenzione nel quale l'*ego* si autorivela. La conoscenza di Gesù attraverso il *kerygma* si fa possibile grazie all'atto di fede che attualizza la sua figura e la rende parte

⁴⁹ Il criterio era già accennato agli inizi del secolo da W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis*, 90s., anche se era apparso embrionalmente negli scritti di P. W. SCHMIDEL, E. HIRSCH, W. HEITMÜLLER: Cfr. J. GNILKA, *Gesù di Nazareth*, 38. BULTMANN accetterà in principio questo criterio, che diverrà il cavallo di battaglia della «nuova ricerca». Ma qualche riserva resta. Non si può sradicare Gesù dall'ebraismo contemporaneo e pensare che non abbia niente a che fare con il primo cristianesimo. Fra l'altro, il criterio di discontinuità potrebbe nascondere un sentimento antiggiudaico, come rileva F. MUSSNER, *Methodologie der Frage nach dem historischen Jesus*, in K. KERTELGE (ed.), *Rückfrage nach Jesus*, Freiburg-Basel-Wien 1974, 132.

⁵⁰ Secondo E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, London 1985, 25-29, le radici di un tale atteggiamento si trovavano già in W. BOUSSET.

⁵¹ Cfr. F. LAMBIASI, *L'autenticità storica dei vangeli*, Bologna 1976. Il libro è un buon studio sui diversi criteri «classici». Cfr. R. LATOURELLE, *L'accès à Jésus par les évangiles: histoire et herméneutique*, Tournai-Montreal 1978.

⁵² Il primo cerca di risalire dai fenomeni alla loro spiegazione, dall'effetto-Chiesa alla causa-Gesù; il secondo criterio fa leva sull'immagine di Gesù che si era formata nella mente dei discepoli, testimoni oculari della sua vita e predicazione. Cfr. V. FUSCO, *Tre approcci storici a Gesù*, in RdT 24 (1983) 311-328.

⁵³ Cfr. J. M. ROBINSON, *A New Quest for the Historical Jesus and other Essays*, Philadelphia 1983, 66-72.

della mia esistenza. Non è difficile scoprire in queste affermazioni la smitizzazione bultmanniana.

Nello stesso periodo sorse fra gli studiosi il metodo della storia della redazione che voleva essere, in un certo senso, una reazione alla precedente *formgeschichtliche Methode*. La *Storia della tradizione sinottica* di Bultmann, infatti, non si era limitata a tracciare una spaccatura fra gli eventi della vita di Gesù e la fede post-pasquale. I documenti sarebbero stati creati dalla fede e dalla predicazione della comunità cristiana primitiva, che avrebbe tramandato oralmente le piccole unità letterarie contenenti i detti e i fatti di Gesù (appunto le «forme»), raccolti e assemblati dagli evangelisti, il cui ruolo non sarebbe quello di autori ma piuttosto di compilatori. Non è questo il momento di mettersi a spiegare un metodo tanto conosciuto, apprezzando nel contempo lo sforzo fatto nell'ambito della diacronia per individuare e classificare le unità letterarie della tradizione presinottica. Meno positivo è il rifiuto aprioristico di qualsiasi realtà soprannaturale, chiamasi miracolo, profezia o proclamazione messianica.

La *redaktionsgeschichtliche Methode*, nata nella metà degli anni '50 – il nome è stato coniato da Marxsen⁵⁴ –, veniva incontro agli interrogativi suscitati dal metodo precedente, cercando di dare una risposta più logica e più consona con la realtà dei vangeli. Non è casuale che i promotori siano nella maggior parte discepoli di Bultmann o vicini alla sua cerchia (così Bornkamm, Conzelmann, Marxsen; altri autori sono Schweizer, Lightfoot, Trilling, Davies, solo per menzionarne alcuni). Gli evangelisti non sono più considerati come semplici raccoglitori di tradizioni, ma veri autori con un'intenzione letteraria e teologica. Ognuno di loro avrebbe disegnato un'immagine di Gesù secondo i destinatari e le circostanze della composizione del proprio vangelo.

Il contributo più importante del metodo della storia della redazione è senza dubbio il ruolo attribuito alla tradizione come fattore determinante prima della composizione scritta dei vangeli. Si prende sul serio il fatto che Gesù, più che scrivere, ha affidato il suo messaggio a una tradizione viva. Ci troviamo davanti a uomini diversi che secondo il loro ambiente e la situazione concreta sono stati sensibili ai vari aspetti dello stesso *kerygma* fondamentale. La pluralità dei testimoni è, infatti, un indice della ricchezza dottrinale del messaggio, e le diverse teologie contribuiscono ad averne una visione più completa e integrata, a raggiungere una teologia *tout*

⁵⁴ Cfr. W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus: Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Göttingen 1956.

*court*⁵⁵. Si recupera così l'approccio sincronico, smarritosi nelle discussioni della *Formgeschichte*, che permette di guardare l'opera letteraria come una totalità composta dai singoli elementi strutturanti. I tre momenti della formazione del testo evangelico – Gesù, la tradizione orale, la redazione scritta – sono visti come un completamento della storia delle forme «in avanti» e «all'indietro»⁵⁶.

Più che al metodo, che offre degli aspetti positivi, qualche critica bisogna rivolgerla a coloro che lo impiegano; in questi autori si evidenzia non poche volte lo scetticismo davanti alla tradizione prepasquale, sulla scia dei promotori della storia delle forme. L'accentuazione poi delle discordanze fra gli evangelisti porta ad individuare particolari propri di ognuno di loro che non risalirebbero alla realtà fattuale ma alla loro attività redazionale. Un accento esagerato sul binomio tradizione-redazione porta, come in precedenza, ad un'atomizzazione del testo. Per quanto riguarda i miracoli e i detti messianici, essi trovano spazio nei vangeli ma soltanto come proclamazione della Chiesa, non come storia.

L'istruzione *Sancta Mater Ecclesia* ha saputo cogliere il meglio di questi due metodi menzionati, pur riconoscendo che dietro di loro vi sono pregiudizi filosofici di non poco conto, e realizzando le dovute «filtrazioni»⁵⁷. Per proporre un approccio ecclesiale alla redazione dei vangeli, il testo fa leva sul processo di trasmissione del materiale evangelico, a partire dalla vita e dalla predicazione di Gesù. Di seguito si menzionano gli altri due stadi che avrebbero determinato il processo della loro formazione, vale a dire la predicazione della Chiesa e la messa per iscritto di quell'annuncio salvifico.

Parafrasando la conosciuta frase di Dibelius, *Am Anfang war das Kerygma*⁵⁸, si potrebbe dire che la proclamazione, che si trova alla base dei vangeli, è proprio quella di Gesù, le cui parole e il cui messaggio restarono impressi nella mente dei suoi discepoli. Un tale risultato si ricollega, innanzitutto, al suo modo di insegnare, adattandosi ai bisogni degli ascoltatori. Grazie ai ricordi, gli Apostoli divennero

⁵⁵ Cfr. A. FEUILLET, *Évangiles synoptiques. Vue d'ensemble sur l'histoire de leur exégèse*, in EeV 86 (1976) 641-646 (644).

⁵⁶ Cfr. V. FUSCO, *I problemi dei vangeli oggi*, in M. LACONI et Al. (edd.), *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, Leumann (TO) 1994, 49s.

⁵⁷ Cfr. E. GALBIATI, *L'istruzione della Commissione Biblica sul valore storico dei vangeli*, in BeO 6 (1964) 233-245.

⁵⁸ «Am Anfang aller geistigen Produktion im Urchristentum steht die Predigt, Missions- und Gemeindepredigt, Erzählung und Paränese, Prophetenrede und Schriftauslegung», M. DIBELIUS, *Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und der Johannesevangeliums*, Berlin 1918, 125. Cfr. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Tübingen 1921.

testimoni della sua vita e della sua dottrina, comprendendo che i miracoli e gli altri eventi della vita di Gesù intendevano suscitare la fede in lui e far abbracciare il suo messaggio di salvezza. Conosciamo bene l'importanza del contesto vitale della Chiesa postpasquale – *Sitz im Leben* – nel quale si sono formati i vangeli; ma è possibile risalire anche alla tradizione fino all'ambientazione nella vita e alla predicazione di Gesù. Schürmann, ad esempio, fa notare il clima di orazione delle scene raccontate da Luca a proposito della preghiera di Gesù e del «Padre Nostro»⁵⁹.

In un secondo momento l'istruzione presenta gli Apostoli, araldi della morte e della risurrezione del Signore. Dopo che Cristo, risuscitando dai morti, manifestò la sua divinità, la fede non fece sparire il ricordo degli avvenimenti prepasquali. La risurrezione, infatti, non impediva loro di richiamare alla memoria i detti e i fatti di Gesù. Essa apparve piuttosto come un raggio luminoso che permise di inserirli in una nuova prospettiva, arricchita dallo stesso Risorto che interpretava loro «tanto le parole dell'Antico Testamento come le sue proprie» (cfr. Lc 24,44-45; At 1,3). Nella loro predicazione – che non si è limitata ad un ricordo – essi raccontavano fedelmente la sua vita e ripetevano le sue parole, sempre in rispetto delle esigenze dei vari uditori, «essendo debitori di greci e di barbari, di saggi e di ignoranti» (cfr. Rm 1,14).

Si enuncia, infine, il ruolo degli autori sacri nel consegnare per iscritto la predicazione. I vangeli appaiono come un'opera redazionale che si è servita, in parte, di materiale preesistente. Il loro lavoro comprende la scelta e la sintesi, lo sviluppo e l'interpretazione degli avvenimenti e delle parole, tenendo conto delle circostanze dei fedeli a cui si rivolgevano e dal fine che si proponevano; si parla, in definitiva, di ciò che adesso possiamo chiamare la «teologia» di ciascun evangelista. Una conseguenza di questo fatto sono le divergenze nei passi paralleli e i contesti diversi in cui si trovano, a volte, le stesse parole e gli stessi fatti della vita di Gesù⁶⁰.

La *Sancta Mater Ecclesia* è un buon esempio di come nella Chiesa ci si può avvantaggiare degli apporti positivi degli studi recenti, senza perdere di vista le caratteristiche letterarie e teologiche dei vangeli⁶¹. La vita e l'insegnamento di Gesù Cristo, infatti, non furono raccontati semplicemente allo scopo di conservare un

⁵⁹ Cfr. H. SCHÜRMANN, *Die vorösterlichen Anfänge der Logien Tradition: Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu* in H. RISTOW – K. MATTHIAE (edd.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1961, 342-370.

⁶⁰ Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, Istr. *Sancta Mater Ecclesia*, 2.

⁶¹ Cfr. L. RANDELLINI, *Riflessioni marginali alla Istruzione della PCB del 21 aprile 1964*, in RivBib 13 (1965) 255-287.

ricordo, ma predicati per gettare un fondamento della fede e della vita cristiana. Siamo davanti ad un documento che stabilisce dei chiari punti di riferimento per l'ulteriore ricerca sui vangeli e per la loro verità storica.

4. La «terza ricerca»

Ma ciò non vuol dire che l'approccio a Gesù attraverso i vangeli si sia fermato. Al contrario, nelle ultime decadi si è verificata tutta una serie di contributi che fanno parte della così chiamata «terza ricerca»⁶². In non pochi di essi si radica la convinzione che è possibile conoscere molte cose sulla vita di Gesù e che vale la pena farlo⁶³. Rispetto alla passata era di Bultmann è aumentata la fiducia nell'attendibilità delle tradizioni su Gesù⁶⁴. Sono lontani, e lo sembrano ancor di più, i tempi in cui l'onere della prova spettava a coloro che sostenevano l'autenticità della tradizione nei vangeli.

Uno dei motivi che sta alla base della vitalità di questa ricerca è la gran quantità di materiale ebraico che è venuta alla luce, a partire dai documenti di Qumran e delle scoperte archeologiche in Terra Santa⁶⁵. Anche se non è applicabile a tutti, si nota negli ultimi tempi un certo desiderio di collocare Gesù nel suo ambiente storico-culturale e di collegare l'armonia e la continuità con le diverse correnti del giudaismo del secondo tempio⁶⁶, senza ignorare però l'originalità del suo messaggio⁶⁷. In un certo senso si potrebbe affermare che questa terza ricerca torna a rivalutare ciò che in precedenza erano le premesse del criterio di somiglianza⁶⁸. Al tempo stes-

⁶² Cfr. S. NEILL, N.T. WRIGHT, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*, Oxford (N.Y.) 1988, 379. Sembra essere stato WRIGHT il primo a chiamare questa nuova serie di studi, *Third Quest*.

⁶³ Cfr. G. SEGALLA, *La terza ricerca*, 227s. L'autore sottolinea in primo luogo la varietà delle ricerche senza una matrice comune, a differenza di quelle precedenti.

⁶⁴ Cfr. J. GNILKA, *Gesù di Nazaret*, 43.

⁶⁵ Cf. B. ESTRADA, *A New Approach to the Historical Jesus*, in *The Chapter* (London), May 1995, 14-19.

⁶⁶ Cfr. B. CHILTON - C. A. EVANS - J. NEUSNER (edd.), *Rabbinic Judaism and the New Testament*, Boston 2002.

⁶⁷ Questo è, a mio avviso, il contenuto essenziale del criterio di plausibilità che propongono G. THEISSEN, A. MERZ, *Il Gesù storico*, Brescia 1999, 149-152. Da una parte, la coerenza e la plausibilità degli effetti; dall'altra, l'individualità e l'originalità di Gesù. La «nuova ricerca» privilegiava il criterio della differenza, per poi sottolineare la continuità. In questo caso viene messa in risalto innanzitutto la coerenza e la continuità, ribadendo poi gli aspetti originali di Gesù.

⁶⁸ Cfr. J. A. Riestra, *Il criterio di somiglianza e la «terza ricerca» del Gesù storico*, in M. A. TABET (ed.), *La Sacra Scrittura, anima della teologia*, Città del Vaticano 1999, 169-185.

so si nota un'apertura verso contesti più ampi e una disponibilità metodologica a muoversi nel campo dell'interdisciplinarietà: certamente non predominano né il razionalismo positivista né la sola teologia kerygmatica, che vengono criticamente ridimensionati⁶⁹.

Nella *Third Quest*, spicca una certa tendenza – o meglio, un desiderio, visto che non in tutti casi è portata a termine – ad essere unificatrice ed integrativa. Da una parte si evita di contrapporre la storia alla teologia; dall'altra, non va separato il Gesù che annuncia la parola, fa dei miracoli e muore in croce, dal Cristo risorto e predicato nella Chiesa primitiva; non si fa una spaccatura, in definitiva, fra il Gesù che è soggetto della storia e Colui che ne è l'oggetto⁷⁰. Racconto e *kerygma* si fondono nell'orizzonte personale di Gesù, pur privilegiando la sua immagine terrena. Il positivismo storico, nella sua valenza antidogmatica, appare attenuato. A ciò si aggiunge l'approccio sociologico, che cerca di individuare nei vangeli un'immagine di Gesù integrata nei diversi movimenti, dei quali era pieno il mondo ellenistico-romano; qualcosa di simile accade con la visione che si può ricavare dal punto di vista dell'antropologia culturale. Segnalerei infine il metodo della critica letteraria che riguarda l'impostazione narrativa e retorica dei vangeli. Un buon esempio di applicazione della tecnica sviluppata dalla scuola narratologica è l'opera di Balaguer⁷¹.

Riguardo alle fonti, esse si rivelano più numerose di prima: oltre ai vangeli canonici si fa ricorso agli scritti apocrifi come i «vangeli» di Tommaso e di Pietro e ad alcuni racconti brevi della passione. Gli scritti della comunità del deserto di Giudea (Qumran) assieme a quelli del giudaismo rabbinico – in parte contemporanei a Gesù, ma redatti nella loro maggior parte dopo la distruzione del tempio – e alle diverse storie di Giuseppe Flavio completano il panorama dei documenti utilizzabili.

Tra l'abbondanza delle pubblicazioni si forma un ventaglio multicolore di teorie e di opinioni, tanto da poter affermare che la «terza ricerca» trova il punto di convergenza nell'epoca in cui si svolge, più che nell'unità e concordanza di pensiero, di metodologia, e ancor meno dei risultati ottenuti. Per Crossan⁷², ad esempio, Gesù appare come un filosofo cinico dell'area del Mediterraneo, più adatto a pronuncia-

⁶⁹ Cfr. G. SEGALLA, *La terza ricerca*, 229.

⁷⁰ Cfr. V. FUSCO, *La ricerca del Gesù storico. Bilancio e prospettive*, in R. FABRIS (ed.), *E la parola di Dio cre-sceva. In onore di C. M. Martini*, Bologna 1998, 488.

⁷¹ Cfr. V. BALAGUER, *Testimonio y tradición en san Marcos*, Pamplona 1990.

⁷² Cfr. J. D. CROSSAN, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco 1991.

re sentenze stoiche e frasi sapienziali che ad annunziare un messaggio escatologico. Secondo lui, Gesù predica un regno ugualitario – vi si intravede il pensiero di Harnack – senza pregiudizi e senza tabù di purità; siede a tavola con tutti e non nega a nessuno il suo potere di guarire. Il suo profilo viene appiattito in tal modo da non permettere di scorgere dei rilievi teologici o soprannaturali⁷³. Qualcosa di simile accade con Mack⁷⁴, che alla figura del saggio cinico aggiunge quella del riformatore sociale itinerante, mentre Borg⁷⁵ ribadisce in Lui il risvolto trascendente, in continuo contatto con l'altro mondo. In tutti c'è una certa enfasi nel togliere valore ai vangeli canonici e darlo invece al «vangelo» copto di Tommaso e agli altri scritti apocrifi⁷⁶. Un punto comune a questi autori appena menzionati è il fatto di appartenere al *Jesus Seminar*⁷⁷, dove il testo è stato fissato da una votazione «democratica», al cui interno non si riscontra la dimensione escatologica, rifiutata aprioristicamente dalla maggior parte dei componenti del seminario. L'osservazione critica di Segalla, indicandovi un metodo che vuol tirare delle conclusioni più ampie delle premesse, è giusta⁷⁸.

Un certo interesse a considerare Gesù all'interno della realtà giudaica esisteva da tempo, e si era già plasmato nell'opera di Flusser⁷⁹. L'autore ha messo in evidenza parecchie sfaccettature della persona di Gesù in concordanza con l'ambiente semitico del suo tempo, collegandolo non soltanto al fariseismo e al rabbinismo, ma anche all'essenismo⁸⁰. In modo parallelo Vermes⁸¹ vuole presentare un Gesù integrato nella società ebraica del suo tempo, e sotto questa prospettiva interpreta i suoi detti e i fatti. Le sentenze, gli insegnamenti e le parabole avrebbero, secondo lui, radici nella tradizione rabbinica del secondo tempio. Persino il suo operare

⁷³ Si badi al modo un po' bizzarro di procedere. Da una parte Crossan respinge ciò che possa oltrepassare l'ambito naturale; dall'altra presenta – come conclusione del suo studio – un Gesù spoglio di qualsiasi punto di contatto con la sfera divina, ma che è allo stesso tempo proposto come oggetto della fede.

⁷⁴ Cfr. B. L. MACK, *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins*, San Francisco 1993. Nella stessa linea F. G. DOWNING, *Christ and the Cynics*, Sheffield 1988.

⁷⁵ Cfr. M. BORG, *Jesus: A New Vision*, San Francisco 1987.

⁷⁶ Cfr. R. AGUIRRE, *Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann*, in EB 54 (1996) 459.

⁷⁷ Cfr. R. W. FUNK, R. W. HOOVER (edd.), *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York 1996, e il libro di FUNK, *Honest to Jesus: Jesus for a New Millenium*, San Francisco 1996.

⁷⁸ Cfr. G. SEGALLA, *La terza ricerca*, 231.

⁷⁹ Cfr. D. FLUSSER, *Jesus*, Jerusalem 1969 (noi useremo la versione italiana, *Jesus*, Brescia 1997).

⁸⁰ D. FLUSSER, *Jesus*, 14.

⁸¹ Cfr. G. VERMES, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospel*, New York 1983.

miracoli imiterebbe il comportamento di alcune figure classiche del talmud, come R. Hanina ben Dosa o R. Honi. Dalla sua opera trapela un Gesù per nulla originale, che si è affacciato al mondo dal profondo della tradizione ebraica in cui era immerso e alla quale si sarebbe assimilato. Secondo Pérez la sua ipotesi non regge, perché Vermes voleva fra l'altro presentare un Gesù tollerante il compimento della legge, mentre le figure rabbiniche che indica come paradigmi del comportamento di Gesù sono invece strettamente esigenti riguardo alla legge mosaica⁸².

Gli apporti di Sanders⁸³ sembrano più consistenti. Alla base della sua ricerca c'è una serie di fatti che l'autore considera incontrovertibili, e sui quali si potrebbe costruire un profilo storico di Gesù. Questi i fatti: 1) fu battezzato da Giovanni; 2) era un galileo che predicò e fece guarigioni; 3) chiamò a sé dei discepoli e ne scelse Dodici; 4) limitò la sua attività a Israele; 5) ebbe una controversia sul tempio; 6) fu crocifisso dai romani, fuori da Gerusalemme; 7) i suoi discepoli continuarono la sua opera, in gruppo, dopo la sua morte; 8) questo movimento si pose in contrasto con una parte del giudaismo contemporaneo⁸⁴. Oltre a quei fatti, Sanders distingue anche altri eventi che nella gamma di verificabilità andrebbero dai «certi» fino ai «non credibili». Quel nucleo di fatti sarebbe per Sanders il punto di riferimento del materiale evangelico. Sorprende un po' che l'autore tenga poco conto dei detti – insegnamenti, controversie e sentenze – perché, secondo lui, non avrebbero grande originalità, e d'altro canto manifesti circa i detti uno scetticismo che sa di bultmanniano.

Fra gli otto fatti Sanders sceglie il quinto come azione simbolica e come punto determinante per gli altri: la cacciata dei mercanti dal tempio è per lui segno della restaurazione escatologica di Israele, che per Gesù sarebbe stata imminente. In questo caso il parallelismo con Schweitzer è chiaro: da una parte c'è una ricerca storica positivista, limitata ai soli fatti; e dall'altra, l'escatologia come via di soluzione per la missione di Gesù, che – in tutti e due i casi – si sarebbe sbagliato nel pensare che la svolta escatologica avrebbe dato origine al regno che Dio voleva instaurare con la sua venuta⁸⁵. Ciononostante, Sanders ha avuto il merito di pre-

⁸² Cfr. M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Textos rabínicos en la exégesis del Nuevo Testamento*, in *EstBib* 61 (2003) 475-498 (479).

⁸³ Cfr. E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism (Gesù e il giudaismo)*, Genova 1992, e anche il più recente *Gesù, la verità storica*, Milano 1995).

⁸⁴ Cfr. E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, 11.

⁸⁵ Difatti SANDERS si sente obbligato a staccarsi dalla posizione di SCHWEITZER, cercando di giustificare il proprio punto di vista: *Jesus and Judaism*, 327-330. Per una critica, cfr. G. SEGALLA, *Gesù, Profeta escatologico della restaurazione di Israele?*, in *StPat* 40 (1993) 83-102 (99s.).

sentare un giudaismo contemporaneo a Gesù più ricco e svariato, che permette una migliore conoscenza del suo *milieu*.

Volendo cercare un filo conduttore in questo gruppo di studiosi nell'area del giudaismo, forse lo si trova nel privilegiare il versante socio-culturale e religioso-politico come alveo dove si può meglio individuare la figura di un Gesù integrato in quell'ambiente vitale. Nel caso di Sanders si privilegia l'aspetto fattuale anziché quello del suo messaggio. Quei fatti convergono a creare un'immagine di Gesù che non ha nessun contrasto serio col giudaismo, e che in fondo non ha detto cose originali⁸⁶. Sanders afferma inoltre che non si trova in Gesù alcuna opposizione esplicita alla legge⁸⁷. Il punto debole di questa tesi è quello di escludere la singolarità di Gesù, come si è già visto con Vermes⁸⁸.

Sia in questi autori che cercano nell'ambiente giudaico il filo di Arianna che porterebbe alla figura e alla personalità di Gesù, che in coloro che prediligevano in Lui le sentenze e la filosofia di matrice stoica, il risultato che si intravede è quello di un profeta sociale anziché escatologico. Ognuno dei loro approcci sembra un po' riduzionistico, in quanto la loro analisi esclude altri punti di vista e, a volte, la cornice che viene fornita dai vangeli stessi, senza la quale si ottengono soltanto dei pezzi frammentari che non riescono a ricavare un'immagine autentica di Gesù. Inoltre, trattandosi non poche volte di uomini di fede che studiano i testi della rivelazione, si aspetterebbe un'apertura verso la cristologia neotestamentaria, dove si considera Gesù come vero uomo, sì, ma al tempo stesso come Colui che è aperto al trascendente, che compie nella sua vita la volontà di Dio e manifesta la Divinità nelle sue parole e nelle sue opere.

Meier⁸⁹ lo vede invece come annunciatore di un regno escatologico, come taururgo, maestro, profeta e restauratore di Israele. Nell'attesa della pubblicazione del quarto volume, dove parlerà dell'identità di Gesù e degli «enigmi» attorno alla sua figura – a dire il vero si attendeva che lo facesse già nel terzo, dedicato invece ai discepoli e agli oppositori –, si nota una certa riserva verso le situazioni della sua

⁸⁶ Per Sanders nessuna delle realtà della vita di Gesù è unica: né i miracoli, né la non violenza, né la speranza escatologica e nemmeno le promesse agli emarginati. Pur riconoscendo il suo insegnamento come «profondo, percettivo e creativo», finisce per negare l'autenticità delle parabole, peraltro accettata da non pochi studiosi. Cfr. E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, 319s.

⁸⁷ Cfr. E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, 325.

⁸⁸ Cfr. G. SEGALLA, *Gesù, Profeta escatologico della restaurazione di Israele?*, in StPat 40 (1993) 83-102.

⁸⁹ Cfr. J. P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus* I, New York 1994; II, 1997; III, 2001. Userò l'edizione italiana, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico* I, Brescia 2001; II, 2002; III, 2003.

vita che toccano la sfera della Cristologia⁹⁰. Altri libri, infine, presentano delle immagini di Gesù così particolareggiate, tanto da poterle definire stravaganti⁹¹.

Una menzione a parte merita l'ultimo libro di Dunn⁹², dove fra l'altro vengono analizzati non pochi degli ultimi studi su Gesù nei vangeli. L'autore sa di trovarsi di fronte ad una pluralità di fonti e di tradizioni che permettono di risalire fino alla persona di Gesù, sapendo che la predicazione della Chiesa apostolica ha conservato i ricordi e i detti del Nazareno, mettendoli posteriormente per iscritto. Scrive Dunn che alla base del testo si trova «l'impatto» di Gesù prima della pasqua, il carattere della sua personalità, la forza del suo insegnamento e l'influsso straordinario che ha esercitato sui discepoli e sugli ascoltatori, tanto da lasciar fortemente impresso tutto ciò nei loro pensieri e nella loro memoria: «le tradizioni dei vangeli forniscono un limpido ritratto del Gesù ricordato (dai suoi discepoli) e fanno vedere con abbastanza chiarezza l'impatto esercitato da Gesù sui primi seguaci».

Non si pretende affermare, secondo Dunn, che i testi evangelici conservino in maniera pedissequa le parole di Gesù, mediante una fissazione quasi letterale nella mente dei discepoli, per poterle consegnare poi per iscritto. L'ipotesi che poggia su una tale fedeltà – riflesso degli insegnamenti rabbinici ai tempi di Gesù –, è generalmente apprezzata dalla scuola scandinava⁹³. Essa è senz'altro utile per considerare alcune pericopi e alcuni passi circoscritti nei vangeli. Allo stesso tempo aiuta a determinare il contesto in cui si svolsero alcuni dialoghi, insegnamenti e miracoli. A

⁹⁰ MEIER pone come ambientazione ideale (I,7) per l'elaborazione del libro, ciò che chiama «un conclave non papale», dove un cattolico, un protestante, un giudeo e un agnostico – tutti storici onesti e competenti – si trovano a studiare Gesù di Nazaret per dire cose su cui tutti siano d'accordo. Più avanti (I,42) afferma che a ragione del metodo scientifico utilizzato deve esser messa tra parentesi la conoscenza di fede. Tale atteggiamento ha il pericolo di rifiutare le conseguenze di fede dei fatti e dei detti contenuti nel vangelo. Difatti, un pensiero «neutro» finisce per mettere in dubbio delle verità sostanziali: nel primo volume MEIER sostiene come luogo probabile di nascita Nazaret (I,237), e poi lo riafferma in maniera assoluta nel terzo (III,613); quell'ipotesi era stata formulata per la prima volta da RENAN. Qualcosa di simile accade attorno all'ipotesi sui fratelli di Gesù (I,324s.). Ciononostante, è aperto ai miracoli (II,722-754).

⁹¹ Basterebbe citare B. THIERING, *Jesus the Man: A New Interpretation from the Dead Sea Scrolls*, New York 1992, e A. N. WILSON, *Jesus*, London 1992.

⁹² Cfr. J. D. G. DUNN, *Jesus Remembered*, Grand Rapids-Cambridge 2003.

⁹³ GERHARDSSON sostiene che non esistono tradizioni sostanziali su Gesù al di fuori dei vangeli, all'interno dei quali ci sono dei testi e non soltanto delle idee; ci sarebbero poi due modi per la trasmissione dei testi: quello haggadico, con alterazioni, e quello in cui il testo è mantenuto fedelmente; quest'ultimo sarebbe il caso dei testi di Gesù e su Gesù nei vangeli: Cfr. B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala 1961; anche B. GERHARDSSON, *The Gospel Tradition*, Lund 1986, e soprattutto la sua ultima opera, *The Reliability of the Gospel Tradition*, pref. di D. A. HAGNER, Peabody/Mass. 2002. Cfr. anche H. RIESENFELD, *The Gospel Tradition*, Oxford 1970.

mio avviso, esse non riescono a spiegare la genesi del messaggio e della predicazione di Gesù nella sua globalità. Nel libro di Dunn si osserva invece come quei detti e fatti del Maestro vengono conservati, grazie all'impatto immediato e originale di Gesù nella tradizione sinottica e più ampiamente nei quattro vangeli, conservando un'unità sostanziale di contenuto assieme alle particolarità teologiche e alle caratteristiche proprie di ogni evangelista.

La tradizione orale permette da una parte di appoggiarsi su un contenuto sostanziale e nel contempo stabile, mentre dall'altra la diversità della stessa tradizione è garanzia della sua vitalità e ricchezza⁹⁴. Rifacendosi alla tradizione si vuol trovare in Gesù – e questo è, a mio avviso il maggior pregio dell'opera – Colui la cui missione è scandita da una serie di avvenimenti, dove ognuno di loro è illustrato da racconti e insegnamenti. Tale tradizione si sarebbe sviluppata nella cerchia dei discepoli e nelle riunioni della Chiesa primitiva, benché non fosse ancora letterariamente documentata.

5. Conclusione

Due documenti fungono da pietre miliari nel descrivere l'atteggiamento della Chiesa davanti al carattere storico dei vangeli; l'istruzione *Sancta Mater Ecclesia* e la costituzione *Dei Verbum*. Lo stretto legame fra di esse si riflette nel fatto che entrambe offrono essenzialmente lo stesso insegnamento riguardo all'origine dei vangeli, anche se quest'ultimo ha un carattere più solenne e universale. Per questa causa il contenuto della *Dei Verbum* è breve, stringato e incisivo. L'istruzione della Pontificia Commissione Biblica, invece più ampia ed esplicativa, si sofferma su quei particolari storici che hanno permesso l'approfondimento della conoscenza sulla formazione dei vangeli. La pubblicazione dei due documenti ha favorito la ricerca su Gesù, che dopo il concilio è stata ripresa con particolare slancio. A partire da quel momento è stata aperta una via di accesso che non passa soltanto attraverso la storia. Il genere letterario «vangelo», infatti, unico in quanto intreccio di storia e teologia, di racconto del passato e esperienza del presente, è veramente adatto a conoscere la natura stessa dell'evento cristiano.

Negli ultimi anni la ricerca teologica si è resa conto che non si può non tener

⁹⁴ «The tradition show us *how* Jesus was remembered; its character strongly suggests again and again a tradition given its essential shape by regular use and reuse in oral mode», J. D. G. DUNN, *Jesus Remembered*, 335.

conto dell'indagine storica su Gesù. Difatti l'esigenza storica è iscritta nelle stesse testimonianze del Nuovo Testamento, e senza una reale fattualità l'evento cristiano si ridurrebbe ad un mito. Al tempo stesso si è arrivati ad una conoscenza più accurata della storia e del suo metodo, che non prescinde mai dal soggetto, dalle sue aperture e dai suoi punti di vista: la persona che scrive la storia fa parte di essa⁹⁵.

I criteri di storicità utilizzati negli anni '50, ridimensionati nelle ultime decadi, hanno dato adito a dei criteri più globali e complessivi riguardo alla vita e alla missione di Gesù. Sono determinanti in Lui due cose: il suo comportamento terreno, le sue parole e le sue azioni affiancati al suo destino, alla morte in croce e alla risurrezione. Soltanto le due realtà fuse insieme danno un'immagine adeguata di «Gesù Cristo», poiché il Gesù terreno non va inteso senza il Cristo risuscitato, così come per la Chiesa primitiva il Crocifisso e il Risorto non è altri che Gesù di Nazaret. È utile la distinzione delle due dimensioni nella persona del Verbo incarnato, mentre è semplicemente inaccettabile la loro separazione.

In quest'unione di fenomeno storico e di presente sovrastorico, colto con la fede e operante in ogni tempo, c'è del resto una tensione: come possono i dati storici, irrimediabilmente concreti, essere uniti e fatti coincidere con la fede la cui comprensione riposa su un altro piano⁹⁶? L'unica risposta possibile sgorga dall'*extra nos* della salvezza; dal fatto che Dio è intervenuto nella storia umana per realizzare la sua opera salvifica. E il momento decisivo di quell'intervento si è attuato in Gesù di Nazaret. Accanto alla ricerca «storica» la teologia afferma senza esitazioni l'importanza di Colui che visse in Palestina nel primo secolo della nostra era, è stato crocifisso sotto Ponzio Pilato ed è risorto dai morti.

La redenzione che Gesù è venuto a portare è una salvezza attuata nell'evolversi storico dell'umanità⁹⁷. Al di là dei limiti segnati dalla vita e dalla morte, dall'apparizione e dalla scomparsa della specie umana, il regno di Dio, che assume nella sua pienezza tutto il contenuto della storia, può dare un significato assoluto al processo di cui è parte costitutiva, proprio perché entra nella storia come ultrastorico. Nella persona di Gesù la natura umana raggiunge la sfera divina. Parallelamente l'ordine temporale, che è come il «corpo» dello spirito umano nella terra, è «risuscitato nella gloria» della realtà eterna: il processo storico ha questo destino supremo⁹⁸.

⁹⁵ Cfr. B. MAGGIONI, *«Impara a conoscere il volto di Dio nelle parole di Dio». Commento alla «Dei Verbum»*, Padova 2001, 121s.

⁹⁶ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *La persona di Gesù Cristo nei quattro vangeli*, Brescia 1995, 17s.

⁹⁷ Cfr. G. SEGALLA, *Gesù, Profeta escatologico*, 102.

Il rifiuto della presenza del soprannaturale nella storia eliminerebbe l'intera cornice che fa possibile un'adeguata comprensione dei vangeli. Togliendo l'aspetto essenziale delle narrazioni concernenti la salvezza portata dal Figlio di Dio, una nuova generazione di studiosi si vede costretta ad intraprendere altre vie di accesso per la conoscenza di Gesù. Una tale posizione di stallo stenta a comprendere che, racchiusa nei fatti ma al di là di essi, si scopre la realtà del mistero⁹⁹.

I primi cristiani erano interessati a verificare se i fatti raccontati – di grande importanza per la loro vita – fossero o no accaduti, proprio perché la vita di Gesù era qualcosa di reale, di verificabile. Tuttavia i vangeli non sono paragonabili a resoconti di cronaca perché il loro scopo è innanzitutto quello di nutrire la fede. Con Giovanni si potrebbe affermare che le tradizioni sui detti e sui fatti di Gesù sono state scritte, «perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome»¹⁰⁰. Esse sono un intreccio inscindibile di storia e di interpretazione, certamente non classificabile dentro i canoni della storiografia moderna.

Ma la proclamazione del vangelo non si è limitata all'annuncio originario della primitiva comunità cristiana. Ogni volta che esso viene proclamato provoca una crisi nella Chiesa, sia nell'ambito dell'esperienza personale che di quella comunitaria. Da tale crisi Dio suscita una nuova creazione in cui si manifesta la «pienezza dei tempi», contrassegnata dalla venuta del regno di Dio. La storia diventa adesso, e non soltanto alla fine dei secoli, il luogo dove si manifesta l'ordine della redenzione e della rivelazione. Con Dodd si può dire che ogni situazione storica è in grado di essere assunta nel piano della storia «sacra»¹⁰¹.

Tutto ciò che viene raccontato e tramandato nei vangeli è così intrecciato alla risposta di fede della comunità da non potersi separare da quanto è accaduto in quel tempo. La figura di Gesù è vicina e comprensibile soltanto a chi accoglie apertamente nella fede le sue parole e si sente coinvolto nelle sue azioni, accompagnandolo nel cammino della passione e della morte. Al contrario, senza la fede cozza contro un muro di enigmatica oscurità. Un atteggiamento freddo e distaccato davanti ai vangeli riflette solo il condizionamento pregiudiziale di chi non vuole

⁹⁸ Cfr. C. H. DODD, *Storia ed Evangelo*, Brescia 1976, 145.

⁹⁹ Cfr. D. A. HAGNER, *An Analysis of Recent 'Historical Jesus' Studies*, in *Religious Diversity in the Græco-Roman World: A Survey of Recent Scholarship*, Sheffield 2001, 105.

¹⁰⁰ Gv 20,31.

¹⁰¹ Cfr. C. H. DODD, *Storia ed Evangelo*, 144.

accettare la realtà presente dietro i fatti accaduti. I vangeli mostrano la portata della loro storicità, allorché si prende sul serio l'immagine e l'interpretazione di Gesù che essi ci offrono.