

Studi biblici
fondati da Giuseppe Scarpato

195

Dello stesso autore nelle edizioni Paideia:

La condanna del Messia

Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina

Giudei o cristiani?

I gruppi giudaici ai tempi di Gesù

Dal Messia al Cristo

Il processo di Gesù

Giorgio Jossa

Voi chi dite che io sia?

Storia di un profeta ebreo
di nome Gesù

Paideia Editrice

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Jossa, Giorgio

Voi chi dite che io sia? : storia di un profeta ebreo di nome Gesù / Giorgio

Jossa

Torino : Paideia, 2018

363 p. ; 21 cm – (Studi biblici ; 195)

Bibliografia e indici

ISBN 978-88-394-0923-2

1. Gesù Cristo

232.901 (ed. 22) – Vita di Gesù

Tutti i diritti sono riservati

© Claudiana srl, Torino 2018

ISBN 978.88.394.0923.2

Introduzione

È veramente impossibile scrivere una storia di Gesù?

Si può ricostruire la vicenda storica di Gesù di Nazaret? È possibile quindi scrivere una storia di Gesù? Non una vita di Gesù, che in polemica con la maggior parte dei suoi contemporanei anche A. Harnack, il più grande esponente della teologia liberale del XIX secolo, riteneva impossibile (*Vita Christi scribi nequit*), per l'evidente mancanza, sottolineata anche da M. Kähler¹ e ribadita con più forza in seguito da R. Bultmann,² di fonti di carattere realmente biografico (i vangeli

¹ *Il cosiddetto Gesù storico e l'autentico Cristo biblico*, Napoli 1992 (ed. or. *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig 1892), 66: «Per una vita di Gesù non possediamo alcuna fonte che uno storico possa far valere come attendibile e sufficiente. [...] In primo luogo le nostre fonti, cioè i cosiddetti vangeli, stanno lì così isolati che senza di essi non sapremmo proprio nulla di Gesù, sebbene la sua epoca e il teatro della sua vita siano per altro verso assolutamente chiari sotto il profilo storico; egli potrebbe passare per una figura creata dalla fantasia della comunità intorno all'anno 100. Inoltre queste fonti non si possono ricondurre con sicurezza a testimoni oculari. Per di più esse narrano solamente l'ultimo brevissimo periodo della sua vita». Nel titolo del libro di Kähler, dietro i termini resi in italiano con «storico» e «autentico», c'è la contrapposizione tipica della lingua tedesca tra *historisch* e *geschichtlich*.

² *Gesù*, Brescia 1972 (ed. or. *Jesus*, Tübingen 1926), 103: «Io sono indubbiamente del parere che noi non possiamo sapere più nulla della vita e della personalità di Gesù, poiché le fonti cristiane non si sono interessate al riguardo se non in modo molto frammentario e con taglio leggendario, e perché non esistono altre fonti su Gesù». Si ricordi tuttavia che sia Bultmann che Kähler più che l'impossibilità da un punto di vista storiografico tenevano ad affermare l'illegittimità dal punto di vista della fede cristiana di una vita di Gesù.

Gli allievi di Bultmann, e in genere gli autori della cosiddetta «nuova ricerca», pur avendo ripreso l'indagine sul Gesù storico, sono tutti sostanzialmente della opinione di Bultmann. La contesta invece apparentemente D. Flusser, *Jesus*, Genova 1976, 25: «Questo libro è stato scritto con il particolare intento di dimostrare che è possibile scrivere una vita di Gesù. [...] Gesù è il giudeo [di epoca successiva all'Antico Testamento] del quale me-

hanno natura dogmatica, non storica), ma una storia, e più esattamente anzi un rapido schizzo storico, sul tipo di quello famoso che fece a suo tempo H.J. Holtzmann,¹ della sua breve vicenda pubblica (nascita e infanzia sono infatti escluse da questo schizzo, come lo è a maggior ragione la risurrezione)² nei suoi sviluppi essenziali?

glio conosciamo la vita e il pensiero». Ma in realtà, pur attribuendo in maniera poco critica ai vangeli sinottici una attendibilità storica decisamente esagerata, anche Flusser non scrive affatto una vita di Gesù, ma vuole solo presentarne il pensiero. Va ricordato piuttosto che non sempre è della opinione di Bultmann la ricerca contemporanea, che a volte anzi non si limita a scrivere una vita di Gesù ma, col ricorso in particolare alla sociologia religiosa e alla antropologia culturale, tenta di ricostruire anche lo stile di vita e la personalità di Gesù.

¹ *Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, Leipzig 1863, 479-496. Sulla base del Vangelo di Marco, e più esattamente di quella che egli riteneva la prima edizione del Vangelo di Marco, e in una concezione fortemente evolutiva sia della vicenda personale di Gesù sia del suo annuncio del regno e della sua coscienza messianica, l'autore arrivava a distinguere ben sette stadi nella attività di Gesù in Galilea. Uno schizzo totalmente diverso, con la ipotesi di un Gesù non «evolutivo» bensì radicalmente «escatologico», che sarebbe stato in attesa febbrile dell'avvento imminente del regno di Dio; e in quella che è l'unica svolta della sua concezione salvifica, non avendolo visto apparire, avrebbe deciso di forzarne la venuta cercando la morte a Gerusalemme, è quello altrettanto famoso del suo allievo A. Schweitzer, *La vita di Gesù. Il segreto della messianità e della passione*, Milano 2000 (ed. or. *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*, Tübingen-Leipzig 1901), 213-234. Qualcosa di simile a Holtzmann, ma con intenti ancor più limitati, avrebbe fatto invece un secolo più tardi C.H. Dodd, *Il fondatore del cristianesimo*, Torino 1975 (ed. or. *The Founder of Christianity*, New York 1970), 127-178 (127: «Ho tentato un abbozzo, e un'interpretazione, del corso degli eventi, per quanto si può dedurre dai dati dei quattro vangeli. Inevitabilmente tutto ciò è in qualche misura congetturale»). Ma a differenza di Holtzmann, che si appoggiava interamente sul Vangelo di Marco, Schweitzer utilizzava tutti e tre i vangeli sinottici (ma soprattutto Marco e Matteo) e Dodd tutti e quattro i vangeli canonici (compreso quindi, con qualche riserva, quello di Giovanni).

² In più di una recensione della prima edizione si è lamentata in realtà l'assenza nel mio libro di una trattazione della risurrezione di Gesù. E molti libri sul Gesù storico si concludono in effetti con un capitolo sulla risurrezione. Così in particolare ultimamente il volume collettivo *Key Events in the Life of the Historical Jesus. A Collaborative Exploration of Context and Coherence* edited by D.L. Bock and R.L. Webb, Tübingen 2009. Ma sono gli stessi editori ad avvertire la problematicità di questa decisione. È D. Bock

In genere anche questo viene ritenuto impossibile dagli studiosi, per una ragione molto semplice e apparentemente indiscutibile: la povertà estrema, e più ancora la natura particolare, delle nostre fonti al riguardo. È vero infatti che conosciamo abbastanza bene le condizioni politiche e religiose della Palestina al tempo di Gesù. Alle opere dello storico ebreo Flavio Giuseppe, che restano il documento essenziale per la conoscenza del periodo, si sono aggiunti nel secolo scorso i manoscritti di Qumran, che hanno consentito di ridurre notevolmente la povertà di fonti della storia di Israele per il tempo cosiddetto intertestamentario. E la valorizzazione degli apocrifi dell'Antico Testamento, fino ad alcuni decenni fa assai poco utilizzati a tal fine dagli studiosi, ha contribuito ad accrescere ulteriormente questa conoscenza, che le notevoli scoperte archeologiche dell'ultimo secolo, a Gerusalemme come in Galilea, hanno reso ancora più ricca.

Ma sono le fonti su Gesù, tutte di carattere letterario e tutte in sostanza di provenienza cristiana (quelle giudaiche e pagane, e cioè in particolare Flavio Giuseppe¹ e Cornelio Tacito ad affermare infatti nella conclusione del libro (p. 847): «In un certo senso arrivare alla risurrezione significa andare oltre lo studio del Gesù storico. E questo per due ragioni: 1) Gesù qui non fa nulla, è ritratto come il beneficiario di una azione divina, e 2) i mezzi storici normali difficilmente possono confermare una simile pretesa. Tutto ciò che si può fare è indicare l'impatto dell'avvenimento». Ed è R. Webb a proporre nella introduzione del libro (pp. 39-54) una distinzione molto significativa tra comprensione «metodologicamente naturalistica» e visione «criticamente teistica» della storia, da lui esemplificate rispettivamente con la posizione di E.P. Sanders e quella di N.T. Wright (la presenza di quest'ultima non a caso credo si possa avvertire in più d'uno degli stessi autori del volume). Condividendo sostanzialmente questa sua distinzione tra le due opzioni metodologiche, e la prudenza quindi di Bock sulla legittimità di una trattazione della risurrezione, io ritengo in effetti di dovere aderire alla comprensione *metodologicamente*, e quindi non *ontologicamente*, naturalistica; e di non dover parlare della risurrezione di Gesù. Lo storico non può non riconoscere che i discepoli hanno avuto nella pasqua una esperienza straordinaria dalla quale hanno «dedotto» che qualcosa era avvenuto nella persona di Gesù che essi hanno definito risurrezione. Ma con i «mezzi storici normali», e quindi senza impegnare la propria fede, non può dire quale sia stato il contenuto specifico di questa esperienza.

¹ *Antichità giudaiche* 18,63-64: «In questo periodo visse Gesù, uomo sapien-

to,¹ non offrono quasi nessuna notizia utile), che creano problemi. La tradizione evangelica canonica, non soltanto quella schiettamente teologica di Giovanni, ma anche quella, apparentemente più storica, di Marco, Luca e Matteo, convinta della origine divina, non legata in alcun modo alle circostanze del tempo e dello spazio, della predicazione di Gesù; e determinata quindi non dall'interesse storico, né tanto meno biografico, di ricostruire la vicenda di Gesù, ma dal bisogno schiettamente teologico di comprendere in maniera definitiva e normativa il suo messaggio, se riporta con sostanziale fedeltà (soprattutto attraverso la cosiddetta fonte Q che gli studiosi in genere riconoscono dietro i vangeli di Luca e di Matteo) l'insegnamento di Gesù (privo comunque del suo contesto originario e perciò assai difficile da interpretare), non consente invece di disegnare le coordinate temporali e spaziali necessarie per fare della vicenda di Gesù una esposizione storica. W. Wrede e K.L. Schmidt hanno distrutto per sempre questa possibilità, che la scuola di storia della redazione di

te, se pure bisogna dirlo uomo. Fu infatti artefice di opere straordinarie, maestro di uomini che accolgono con piacere la verità. E attrasse molti Giudei e molti anche del mondo greco. Egli era il Cristo. E quando Pilato, su denuncia degli uomini principali tra noi, lo condannò alla croce, quelli che da prima lo avevano amato non cessarono di amarlo. Egli apparve loro il terzo giorno di nuovo in vita, secondo che i divini profeti avevano predetto di lui queste e mille altre cose meravigliose. E ancora oggi il gruppo di quelli chiamati da lui cristiani non è scomparso» (tr. di M. Simonetti). Si ricordi che almeno tre passi di questo *testimonium Flavianum* («se pure bisogna dirlo uomo», «egli era il Cristo» e «egli apparve loro il terzo giorno di nuovo in vita, secondo che i divini profeti avevano predetto di lui queste e mille altre cose meravigliose») sono ritenuti dalla maggior parte degli studiosi interpolazioni cristiane (così per esempio J.P. Meier, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, 1. *Le radici del problema e della persona*, Brescia 2001, 63-85).

¹ *Annali* 15,44,3. Raccontando l'episodio famoso dell'incendio di Roma del 64 e la successiva persecuzione dei cristiani da parte di Nerone, Tacito ricorda soltanto che sotto l'impero di Tiberio Gesù (che egli chiama Cristo) era stato messo a morte dal governatore romano della Giudea Ponzio Pilato: «L'autore di questo nome, Cristo, era stato mandato al supplizio sotto l'impero di Tiberio dal procuratore Ponzio Pilato». Pilato in realtà, come ha rivelato l'iscrizione di Cesarea Marittima, ma avevano già sospettato vari studiosi, non era procuratore, ma prefetto.

H. Conzelmann e W. Marxsen, rivalutando il ruolo di autori, e non soltanto di redattori, degli evangelisti, e il carattere quindi schiettamente letterario della loro opera, avrebbe escluso addirittura per principio. Wrede ha mostrato che per gli elementi essenziali della sua esposizione il racconto di Marco, su cui si basavano le ricostruzioni di Holtzmann e dei teologi liberali del XIX secolo, non poggia su una effettiva conoscenza della vicenda storica di Gesù da parte dell'evangelista, ma ha carattere squisitamente dogmatico.¹ Schmidt ha aggiunto che la cornice cronologica e geografica del suo racconto è quasi sempre puramente artificiale. Solo per gli ultimi giorni a Gerusalemme si può tentare sulla base di Marco e degli altri vangeli canonici un minimo di ricostruzione storica.² E scrivendo dal punto di vista di una storia della redazione Marxsen è arrivato ad affermare che nel Vangelo di Marco anche i dati geografici hanno soltanto un significato teologico. Marco scrive sì un «vangelo galilaico», ma la Galilea ha in lui una funzione non storica, ma anzitutto teologica.³

Gli avversari di Gesù, farisei, scribi e sommi sacerdoti, che

¹ W. Wrede, *Il segreto messianico nei Vangeli. Contributo alla comprensione del Vangelo di Marco*, Napoli 1996 (ed. or. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen 1901).

² K.L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, Berlin 1919, v: «La più antica tradizione di Gesù è tradizione di 'pericopi', tradizione quindi di singole scene e di singoli detti, che in massima parte sono stati tramandati all'interno della comunità senza precisa indicazione cronologica e topografica. Molto di ciò che appare cronologico e topografico è soltanto la cornice che è stata aggiunta ai singoli quadri»; 303: «La storia della passione richiede un'altra valutazione letteraria. Essa è l'unica parte dei vangeli che fornisce elementi locali e temporali, anzi giorno e ora. È del tutto chiaro che qui fin dall'inizio si intendeva fornire un racconto continuo».

³ W. Marxsen, *L'evangelista Marco. Studi sulla storia della redazione del Vangelo*, Casale Monferrato 1994 (ed. or. *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Göttingen 1956), 70-71: «Marco scrive un 'vangelo galileano'. [...] Per Marco però la Galilea ha una portata non anzitutto storica, bensì teologica, come luogo della parusia che verrà presto. [...] Il fatto dunque che Marco scriva un vangelo galileano non è dovuto a un interesse 'storico-geografico'. Si potrebbe parlare invece, forse, di un interesse 'escatologico-geografico'».

costituiscono il contesto storico più immediato della sua azione e predicazione, e dovrebbero fornire quindi l'aiuto principale per la comprensione della sua vicenda, sono presentati in particolare nei vangeli canonici in maniera così negativa e stereotipata da apparire a volte quasi caricaturale. Sono tipi letterari, che incarnano una precisa verità teologica dei loro autori ma è semplicemente impensabile che la loro immagine corrisponda alla realtà storica.

E i vangeli apocrifi (quelli di Tommaso e di Pietro soprattutto, che possediamo il primo per intero, il secondo in maniera consistente, ma anche i pochi passi trasmessi dai padri della chiesa e i rari frammenti di papiro superstiti dei vangeli cosiddetti giudeocristiani, degli ebioniti, dei Nazareni e degli Ebrei) non offrono quasi nessuna notizia utile per una ricostruzione storica. Benché alcuni studiosi ritengano di poter ritrovare in questi vangeli tradizioni e informazioni storicamente attendibili, la maggior parte è convinta che per il carattere tardivo e tendenzioso degli uni, frammentario degli altri, ci sia ben poco in essi da utilizzare a questo scopo.

La figura di Gesù delle nostre fonti, che è il Gesù «cristiano», non il Gesù «ebreo» (nessuno studioso serio condividerebbe oggi il giudizio sui vangeli sinottici dato nel 1972 da D. Flusser nella *Encyclopaedia Judaica*: «Il Gesù ritratto in questi tre vangeli è il Gesù storico»), è dunque una figura senza tempo. E la ricerca sul Gesù storico, anche l'attuale cosiddetta «terza ricerca» che si presenta come squisitamente storica, non teologica (ma lo è davvero?), non ritiene infatti quasi mai di poter scrivere la storia di Gesù. Con l'eccezione di pochi autori di provenienza nordamericana, che ancora ritengono di poter parlare di una vita di Gesù (J.D. Crossan, M.J. Borg, P. Fredriksen), come ai tempi della teologia liberale, questa ricerca si limita a presentare i vari aspetti della sua personalità (così fanno per esempio G. Theissen e G. Barboglio: il Gesù carismatico, il Gesù profeta, il Gesù guaritore, il Gesù poeta, il Gesù maestro, il Gesù fondatore di un culto, il Gesù martire) o le sue prese di posizione nei confronti dei diver-

si elementi della religiosità del tempo (così fanno per esempio E.P. Sanders e J.P. Meier: Gesù e il regno, Gesù e i miracoli, Gesù e la legge, Gesù e il tempio), senza alcuna preoccupazione di inserire quegli aspetti e queste prese di posizione nello sviluppo storico della sua azione e predicazione (e non soltanto fornendone quindi quella che è pur sempre una interpretazione teologica, non una ricostruzione veramente storica, ma rinunciando anche a darne una immagine non frammentaria, ma realmente unitaria, che leghi i vari aspetti e le diverse prese di posizione tra loro).¹ J.P. Meier e J.D.G. Dunn si preoccupano anzi di escludere esplicitamente questa possibilità.² Anche a voler accogliere l'ipotesi delle due fonti (il Van-

¹ Oppure si limita a fornire preziose indicazioni metodologiche sul carattere della ricerca e sull'uso delle fonti, come nella tavola rotonda sul Gesù storico tenutasi a Roma nel 2009. E. Norelli, C. Gianotto, M. Pesce, *L'enigma Gesù*, a cura di E. Prinzivalli, Roma 2010.

² J.P. Meier, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, 2. *Mentore, messaggio e miracoli*, Brescia 2002, 172-173, 1244: «Che Gesù abbia mutato e sviluppato le sue idee e la sua condotta durante il ministero pubblico è altamente probabile; in *che cosa* sia consistito esattamente tale cambiamento e come esso abbia avuto luogo, oggi non possiamo saperlo. Teorie fantasiose sull'evoluzione della consapevolezza di Gesù e della sua prassi ministeriale non servono che a vendere libri»; J.D.G. Dunn, *La memoria di Gesù* 1, Brescia 2006, 341: «Sarebbe un errore voler ricondurre particolari insegnamenti a fasi particolari della missione di Gesù. Quando quindi si passerà a esaminare più da vicino la tradizione di Gesù, in generale non si cercherà di argomentare sulla base della cronologia o dell'ubicazione di insegnamenti e atti di Gesù». Nei cinque volumi del primo e nei tre (in italiano) del secondo la vicenda storica di Gesù è infatti praticamente assente. È una decisa presa di posizione nei confronti di quegli autori (pochi per la verità) che ancora ritengono di poter cogliere uno sviluppo nella azione e nella predicazione di Gesù. Ed è una presa di posizione indubbiamente giustificata dalla disinvoltura eccessiva con cui alcuni studiosi (dal vecchio O. Holtzmann, che spostava arbitrariamente i passi dei vangeli sulla base quasi sempre di supposti sviluppi psicologici della coscienza di Gesù, al più recente P.W. Hollenbach, con le sue quattro fasi della personalità di Gesù: Gesù il penitente, Gesù il discepolo di Giovanni, Gesù il battezzatore, Gesù il guaritore) hanno ritenuto di poter cogliere tale sviluppo e ordinare cronologicamente i vari episodi della vicenda di Gesù. Ma è una presa di posizione che a me sembra troppo drastica e rinunciataria. Lo sviluppo che tutti gli studiosi riconoscono tra la predicazione di Gesù e la tradizione evangelica non può, e anzi non deve, essere stato preceduto da un qualche sviluppo nella predicazione stessa di Gesù? E questo sviluppo non può essere in alcun

gelo di Marco e la fonte dei detti Q) per la soluzione della questione sinottica (il rapporto letterario che esiste tra i vangeli di Marco, Luca e Matteo), o a voler attribuire valore storico ad alcuni vangeli apocrifi (soprattutto il Vangelo di Tommaso), come è oggi opinione diffusa tra gli studiosi, o a voler riconoscere maggiore attendibilità storica alla memoria dei testimoni oculari, come suggeriscono S. Byrskog e R. Bauckham, i testi in nostro possesso si presentano con una dimensione narrativa così povera e frammentaria e con un carattere teologico così evidente che sembra proprio impossibile, anche partendo da quelle fonti, e anche soltanto nei suoi sviluppi essenziali, scrivere una storia di Gesù.

Ma una domanda sembra imporsi in maniera abbastanza naturale, almeno a chi sia storico, e non esegeta e teologo, di professione: la giusta diffidenza nei confronti delle operazioni esegetiche delle *Vite di Gesù* della teologia liberale del XIX secolo (tutte fondate sulla attendibilità storica del Vangelo di Marco) impedisce veramente qualunque tentativo di ricostruire nelle sue linee essenziali la storia di Gesù? O accanto alla necessaria consapevolezza delle difficoltà poste dai testi (anche quelli di Marco e Q) a un tentativo del genere non c'è in questa posizione (in maniera in realtà contraddittoria, data l'impostazione dichiaratamente storiografica, non teologica, della ricerca attuale) un'ultima resistenza a inserire totalmente Gesù nella storia, e un residuo quindi inconsapevole di impostazione dogmatica? Non si rischia infatti in questo modo di continuare a dare l'impressione che Gesù sia un personaggio fuori, e al di sopra, del tempo, come volevano in fondo i due grandi storici della teologia liberale J. Wellhausen e A. Harnack e come hanno sostanzialmente ripetuto tutti i migliori studiosi della cosiddetta nuova, o seconda, ricerca?¹ modo riconosciuto? Sono proprio sicuri i due autori che non ci sia nulla da dire in proposito? Che non si possa mai collocare un suo insegnamento in un tempo e in un luogo particolari? E che non si possa quindi individuare alcun cambiamento nelle idee di Gesù?

¹ Si vedano i passi di Wellhausen e di Harnack citati sotto, nei quali il primo definisce Gesù «un miracolo divino nel suo tempo e nel suo ambiente», un

Non si mostra insomma una sostanziale carenza di senso storico? E non si fa ancora una volta un discorso di carattere teologico? Meier ha scritto giustamente che «tracciare un ritratto di Gesù completamente separato o opposto al giudaismo e al cristianesimo del I secolo significa semplicemente collocarlo fuori della storia».¹ Ma a negare ogni possibilità di riconoscere sviluppi e cambiamenti nella predicazione di Gesù non si corre lo stesso rischio? E non è questa, alla fine, una maniera più sottile per ribadire che l'unica interpretazione legittima della figura di Gesù è quella teologica dei vangeli canonici e non quella storica? Di nessun altro personaggio storico (e Gesù fino a prova contraria lo è) si rinunciarebbe in effetti *a priori* a ripercorrere la storia.² E inevitabile è il sospetto che induca a farlo la convinzione di fede che Gesù non può dover nulla alle circostanze storiche, e soprattutto non può aver cambiato opinione.

E ci sono in realtà vari motivi per fare questo tentativo di delineare uno schizzo storico essenziale della vicenda di Ge-

uomo dunque, e un ebreo, che non deve nulla al contesto storico in cui è vissuto, e il secondo afferma che a un esame approfondito la maggior parte dei fili che legano Gesù alla storia del suo tempo si rivelano privi di importanza. E si ricordi l'acuto giudizio che dette E. Lohmeyer nella sua recensione al libro, peraltro bellissimo, di R. Bultmann su Gesù: *Theologische Literaturzeitung* 52 (1927) 433: «È in certo senso un libro su Gesù senza Gesù»; 439: «Ciò che questo libro certamente è e vuole essere, lo è non come documento di conoscenza storica, ma come testimonianza di apologetica religiosa». ¹ *Un ebreo marginale* 1, cit., 166.

² Almeno in un caso del resto lo si è sempre fatto: ed è quello dell'atteggiamento di Gesù di fronte alla propria morte. A parte rare eccezioni, come quella di A. Schweitzer, si è sempre ritenuto infatti che l'eventualità di una morte violenta, e la riflessione quindi sul senso della propria morte, si sono imposte a Gesù solo gradualmente. V. per esempio quanto scriveva già un autore che pur tendeva ad attribuire fin dall'inizio a Gesù la consapevolezza della ineluttabilità del suo fallimento come H. Schürmann, *Regno di Dio e destino di Gesù. La morte di Gesù alla luce del suo annuncio del regno*, Milano 1996, 83: «Insieme a gran parte della critica crediamo di poter considerare acquisito il fatto che già molto presto Gesù dovette prevedere la possibilità della sua morte violenta. Quanto più si avvicinava alla sua fine, tanto più chiaramente le esperienze storiche gli imponevano questa *possibilità*, che divenne via via *probabilità*, per prendere alla fine la forma di *certezza morale*». Ma su questo tornerò più avanti.

sù. Anzitutto perché, nonostante la mancanza di ordine del racconto di Marco che già nell'antichità fu rilevata dal vescovo di Gerapoli Papia,¹ ci sono nel suo vangelo dei punti di svolta così evidenti e significativi (il distacco di Gesù da Giovanni Battista, la scelta della Galilea per la sua predicazione, il successo dei miracoli e i contrasti con i farisei, la decisione di salire a Gerusalemme, l'accento alla eventualità di una morte vicina, il riferimento alla venuta del Figlio dell'uomo, l'ultima cena con i discepoli, il processo e la condanna a morte) che è impossibile per lo storico non chiedersi se essi siano stati semplicemente costruiti dal loro autore (e Marco sia quindi, come tuttavia non sembra, un vero genio letterario) o abbiano invece un reale fondamento nella vicenda stessa di Gesù così come l'aveva conservata e trasmessa la memoria delle comunità (e non dimentichiamo che, se si ammette, come io credo si debba fare, l'esistenza, dietro il testo di Marco, da 14,1 a 16,8, di un racconto più antico della passione, un primo abbozzo di storia di quella vicenda, scritto probabilmente a Gerusalemme per fini missionari da un «ellenista» che l'aveva vissuta direttamente, Marco lo aveva già dinanzi a sé; e può aver costituito il nucleo iniziale dal quale egli è partito per il suo racconto). E poi perché la mancanza di ordine del vangelo (come anche, ma con maggiore difficoltà, quella di Q) può essere in alcuni casi (quello stesso, vedremo, del Figlio dell'uomo) spiegata, e quindi anche corretta, dallo studioso.²

¹ Come ricorda Eusebio di Cesarea nella sua *Storia ecclesiastica* (3,39,15), riportandone la testimonianza: «Marco, divenuto interprete (ἑρμηνευτής) di Pietro, scrisse con precisione, ma senza ordine, tutto quel che ricordava delle cose dette o fatte dal Signore. Non aveva infatti udito il Signore né aveva seguito lui ma più tardi, come ho detto, Pietro. Questi dava i suoi insegnamenti secondo le necessità, ma senza fare una esposizione ordinata (σύνταξις) delle parole del Signore, sicché Marco non sbagliò in nulla scrivendo le cose come le ricordava. Di una sola cosa infatti ebbe cura: di non tralasciare nulla di quel che aveva udito e di non introdurre in esso alcunché di falso».

² Quella di Q con maggiore difficoltà perché, come giustamente afferma D. Lührmann, *Die Logienquelle und die Leben-Jesu-Forschung*, in A. Lindemann (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, Leuven 2001, 205, e come quasi tutti gli studiosi riconoscono a proposito delle parole di

Sappiamo infatti dalla scuola di storia delle forme di K.L. Schmidt, M. Dibelius e R. Bultmann, una scuola che non è affatto «naufregata» (il termine è di W. Stegemann), come da troppe parti (vedi per esempio R. Gundry e K. Berger) oggi si sostiene, che molti detti di Gesù (per esempio quelli cui accennerò diffusamente in seguito di *Mc.* 2,27; 7,15 e 9,1) sono stati trasmessi inizialmente da soli e vanno quindi interpretati indipendentemente dal loro attuale contesto letterario (come dirò più avanti, a proposito di *Lc.* 11,20 / *Mt.* 12,28, sull'uso di questo contesto bisogna essere infatti molto prudenti: il contesto letterario attuale aiuta a comprendere il pensiero degli evangelisti, ma non quello di Gesù); come sappiamo che quando ha scritto il suo vangelo Marco aveva già davanti a sé tutta una serie di fonti e tradizioni: non solo, come ho detto, un breve racconto della passione, ma anche probabilmente alcune raccolte di controversie e un libretto di miracoli. E queste fonti e tradizioni (ad es. le cinque controversie di *Mc.* 2,1-3,6) possono aver condizionato Marco con il loro carattere e le loro formulazioni (ad es. gli accenni al Figlio dell'uomo di *Mc.* 2,10 e 2,28) e possono soprattutto avere impedito a Marco di mantenere coerentemente l'ordine storico originario che lo studioso può tentare invece di ricostruire.

Gesù della raccolta, «la riduzione e tipizzazione del contesto narrativo in Q dà loro una certa assenza di tempo, più certamente che in Marco». E non è accettabile (oltre che in parziale contraddizione con l'altra citata sopra) l'affermazione di J.D.G. Dunn, *Cambiare prospettiva su Gesù. Dove sbaglia la ricerca sul Gesù storico*, Brescia 2011, 31, secondo il quale «Q dimostra che gli insegnamenti di Gesù non solo erano stati ricordati dai suoi primi discepoli, ma erano stati organizzati in forme che riflettevano la provenienza locale e temporale in cui erano sorti, ed avevano perdurato in quella forma». Ma eccessiva è d'altra parte l'affermazione di D.C. Allison, *Cristo storico e Gesù teologico*, Brescia 2012, 136, per il quale, se «è ancora possibile raccogliere gruppi di detti tematicamente collegati e interpretarli sulla base di quel che per altri versi si sa del ministero di Gesù», il senso dei singoli aforismi normalmente ci sfugge perché il contesto è «perso per sempre» (il testo inglese ha tuttavia un meno forte «the original audience has dispersed»). Il tentativo di ricollocare le parole di Gesù nel loro contesto primitivo, identificando in particolare il loro luogo di origine (la Galilea o Gerusalemme) e i loro diversi destinatari (la gente, i discepoli o gli avversari) può, e deve, in alcuni casi essere fatto.

Ma soprattutto: non è questo orientamento prevalente degli studi contemporanei in evidente contraddizione con le premesse metodologiche dell'attuale ricerca storica su Gesù, tutta protesa a ricostruire la figura del Gesù ebreo, pienamente inserito nel contesto giudaico dell'epoca? Quando gli autori di quelle che si è convenuto di chiamare un po' frettolosamente la prima e la seconda ricerca sul Gesù storico (come ci ricorda insistentemente M. Pesce, ricerche sul Gesù storico esistevano già prima di H.S. Reimarus, soprattutto nella cultura ebraica) sottolineavano lo scarso legame, o addirittura il radicale contrasto, di Gesù con la tradizione giudaica, questa non era infatti se non l'inevitabile conseguenza dei loro presupposti metodologici. Quando per esempio Wellhausen e Harnack, dopo aver riconosciuto, da grandi storici quali erano, formati alla scuola di E. Schürer, il legame della predicazione di Gesù con quella tradizione, aggiungevano contraddittoriamente che a uno sguardo più attento quel legame appariva però insignificante (Wellhausen, come è noto, aveva inserito nella sua storia giudaica un capitolo su Gesù. Per lui «Gesù non era un cristiano ma un giudeo». E tuttavia fu «un miracolo divino nel suo tempo e nel suo ambiente» e «si può ritenere il non giudaico, l'umano, più caratteristico in lui del giudaico»;¹ per Harnack è ovvio che «non si può comprendere la predicazione di Gesù [...] se non la si considera nell'insieme delle dottrine giudaiche del suo tempo». E tuttavia «la predicazione di Gesù ci porterà subito, in pochi ampi passaggi, ad un'altezza da cui la sua connessione con il giudaismo appare ormai trascurabile, e dove la più parte dei fili che lo legano alla 'storia del suo tempo' divengono privi di importanza»;² la contraddizione era facilmente spiegabile. Nasceva dalla esigenza teologica di quegli autori, in evidente contrasto con la loro sensibilità storica, di attribuire a Gesù una totale originalità nei confronti di un giudaismo ritenuto or-

¹ J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin ²1911, 102-103; *Israelitische und Jüdische Geschichte*, Berlin ²1901, 389.

² A. Harnack, *L'essenza del cristianesimo*, Brescia 1980, 74-75.

mai privo di qualunque forza creativa. Una originalità che doveva essere cercata in quello che la predicazione di Gesù aveva di «eternamente valido», e cioè negli aspetti morali, «umani», del suo insegnamento, non in quello che appariva «storicamente condizionato», e cioè nei riferimenti dogmatici al giudaismo del tempo (il messianismo e l'escatologia).¹

E quando gli studiosi di scuola bultmanniana, tutti esegeti e teologi, non storici, affermavano che il Gesù più autentico era quello che si allontanava e si contrapponeva al giudaismo del tempo, e che per riconoscerlo bisognava perciò nell'esame delle fonti fare affidamento soprattutto sul criterio cosiddetto di dissomiglianza (o di discontinuità), che ammette l'autenticità dei detti di Gesù solo se privi di qualunque parallelo nel giudaismo del tempo, anche questo nasceva soltanto dalla esigenza teologica di affermare con ancora più forza l'originalità di Gesù, che li portava a dare del giudaismo una valutazione interamente negativa e a servirsi della storia solo per confermare questa convinzione. La predicazione di Gesù, interamente fondata sulla idea della misericordia puramente gratuita di Dio nei confronti dell'uomo, era per loro la più netta antitesi della pretesa giudaica (farisaica) di affermazione di sé implicita nel valore salvifico attribuito alla osservanza della legge. E dunque è già con Gesù che nasce quella nuova forma religiosa che sarebbe diventato il cristianesimo. O, detto diversamente, e come avrebbe intitolato pochi

¹ È veramente sintomatico che quando, con *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* di J. Weiss, cominciò a disegnarsi nel 1892 una rivalutazione profonda della apocalittica che spingeva necessariamente a chiedersi se la predicazione di Gesù dovesse qualcosa a questa corrente importante del giudaismo del tempo, uno degli ultimi rappresentanti della teologia liberale, W. Bousset, che in seguito avrebbe anch'egli rivalutato l'apocalittica, replicò immediatamente alla nuova tendenza degli studi con un polemico libretto intitolato *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich*, Göttingen 1892, nel quale tra l'altro affermava che «nel tardo giudaismo non vi è alcuna reale forza viva, alcuno spirito creativo» (p. 38). Due anni soltanto più tardi, nella *Israelitische und Jüdische Geschichte*, Wellhausen avrebbe presentato del resto un Gesù totalmente isolato dal contesto giudaico, con un rapporto del tutto esteriore con la escatologia e il messianismo giudaici.

anni più tardi un suo piccolo e fortunato libro il grande esegeta inglese C.H. Dodd, è senza alcun dubbio Gesù il fondatore del cristianesimo.¹

Ma se Gesù è un giudeo, e non può essere realmente compreso se non all'interno della tradizione giudaica, come giustamente afferma la ricerca attuale, allora, anche se la sua predicazione non è durata, come alcuni studiosi sostengono, all'incirca tre anni, ma, come io credo, poco più di un anno, i rapporti che ha avuto con gli ambienti giudaici del tempo e gli eventi stessi da cui è segnata la sua vicenda non possono non avere esercitato una diretta, e decisiva, influenza su di lui. Il Gesù che inizia la sua attività pubblica come discepolo e collaboratore del movimento penitenziale di Giovanni Battista nel deserto meridionale della Giudea non può essere semplicemente lo stesso del Gesù che più tardi annuncia ai pescatori e ai contadini della Galilea la venuta imminente del regno di Dio. Il successo straordinario delle guarigioni dei malati e degli esorcismi dei demoni, in cui a Gesù, nella visione apocalittica della storia che, come vedremo, gli era caratteristica, appariva sconfitto il potere di Satana, non può d'altra parte non averlo fatto riflettere ulteriormente sul senso della sua missione e sul ruolo stesso della sua persona. E se Gesù è

¹ Si pensi soltanto al noto articolo di E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*: Zeitschrift für Theologie und Kirche 51 (1954) 125-153, ora anche in E. Käsemann, *Saggi esegetici*, a cura di M. Pesce, Casale Monferato 1985, 30-57, che ha dato origine alla «nuova ricerca» e che era interamente fondato sulla convinzione della possibilità di riconoscere gli elementi caratterizzanti della predicazione di Gesù attraverso il criterio della sua discontinuità rispetto alla tradizione giudaica (e l'elemento più evidente di questa discontinuità che caratterizza la predicazione di Gesù era individuato ovviamente nelle cosiddette antitesi del discorso della montagna).

E non è certamente un caso che, allontanandosi anche in questo dal suo maestro, lo stesso Käsemann riprendesse le posizioni della teologia liberale sul carattere non apocalittico della predicazione di Gesù, sostenendo che l'attesa ardente della fine imminente avrebbe trovato spazio in lui solo all'inizio della sua attività perché, guardando al complesso della sua azione e predicazione, «è difficile non avvertire i gesti e le parole di Gesù come contraddizione nei confronti di questo inizio». *Sul tema dell'apocalittica cristiana primitiva*, in E. Käsemann, *Saggi esegetici*, cit., 109. Gesù non poteva avere nulla a che fare con l'apocalittica.

rimasto fino all'ultimo un giudeo praticante, che frequentava la sinagoga e il tempio, la critica degli scribi e dei farisei per quello che ad essi appariva un suo comportamento poco rigoroso nei confronti della osservanza della legge mosaica non può non averlo spinto a chiarire il suo pensiero sul valore della legge. Così come il fallimento sostanziale della sua predicazione in Galilea e l'ostilità crescente delle autorità giudaiche nei suoi confronti non possono non averlo spinto a Gerusalemme a prese di posizione diverse e assai più dure di quel che aveva fatto in Galilea; e non possono non averlo messo di fronte al problema della inevitabilità di una morte violenta, e della necessità quindi di dare una spiegazione a questa morte all'interno della sua missione. Perché allora, pur consapevoli della sua estrema difficoltà, non dovremmo tentare di fare sulla predicazione stessa del Gesù storico, per distinguere in essa un prima e un dopo, la Galilea e Gerusalemme, quella operazione di ricerca del *Sitz im Leben* delle singole tradizioni che facciamo tranquillamente sui testi dei vangeli, per distinguere in essi il Gesù storico dal Cristo delle comunità?

So bene che questo è un modo oggi abbastanza inusuale di presentare la vicenda di Gesù; e può apparire come una semplice ripresa di quel «movimento della vita di Gesù» (come lo chiamava ironicamente Kähler) del XIX secolo che fu già inesorabilmente stroncato da A. Schweitzer. Sulla necessità di distinguere il Gesù storico dal Cristo dei vangeli in maniera più drastica di quanto non faceva la troppo teologica «nuova ricerca» sembra esserci, a dire il vero, un consenso molto largo nella ricerca contemporanea. Non sono molti, in effetti, gli studiosi che approverebbero la «svolta» di K. Berger che, riprendendo sostanzialmente le affermazioni citate sopra di M. Kähler e di R. Bultmann (ma oggi piuttosto di J. Ratzinger)¹ sulla impossibilità di raggiungere la figura storica di Ge-

¹ *Gesù di Nazaret*, Milano 2007, 18: «Ho voluto fare il tentativo di presentare il Gesù dei vangeli come il Gesù reale, come il 'Gesù storico' in senso vero e proprio. Io sono convinto, e spero che se ne possa rendere conto anche il lettore, che questa figura è molto più logica e dal punto di vista stori-

sù al di là dei vangeli canonici, e quindi sulla arbitrarietà di ogni tentativo del genere, propone nuovamente di rinunciare alle sottigliezze della ricerca storico-critica sulla figura di Gesù per accogliere come storicamente autentiche soltanto le interpretazioni che ne hanno dato tutti i vangeli, anzi l'intero Nuovo Testamento (che non è più evidentemente una ricerca del Gesù storico, ma appunto una teologia del Nuovo Testamento).¹ Come non sono molti, credo, a condividere la posizione di J.D.G. Dunn che, convinto che la fede dei discepoli non nacque soltanto dopo la pasqua ma esisteva già prima della morte di Gesù, e che solo attraverso questa fede dei discepoli si possa veramente risalire a Gesù, ritiene che non ci sia alcun Gesù storico dietro il Cristo dei vangeli; perché non c'è nessun Gesù che non sia anche un Cristo della fede.²

co anche più comprensibile delle ricostruzioni con le quali ci siamo dovuti confrontare negli ultimi decenni. Io ritengo che proprio questo Gesù – quello dei vangeli – sia una figura storicamente sensata e convincente». Sulle preoccupazioni per la fede, a mio parere ingiustificate, che hanno spinto Ratzinger a fare questo tentativo tornerò brevemente nella conclusione.

¹ K. Berger, *Gesù*, Brescia 2006, 10: «Interpreto il Nuovo Testamento – e cioè attraverso una serie di osservazioni che si integrano a vicenda e le più disparate esperienze con *tutti* i vangeli»; 11: «Parto dal presupposto dell'*estraneità dei testi* [...]. Non voglio dunque coprire o eliminare, a forza di interpretazioni, la ricchezza religiosa dei testi, bensì farla agire proprio nella sua diversità. Se quindi su singoli avvenimenti o affermazioni di Gesù ci sono racconti diversi, questo non è motivo di dubitare profondamente della loro autenticità, bensì un segnale di grande ricchezza spirituale»; 49: «*Fino a prova contraria i racconti del Nuovo Testamento sono da considerarsi come storicamente autentici (nel senso dello storico)*». Che questo rappresenti una svolta nei confronti delle sue precedenti ricerche è l'autore stesso ad affermarlo. Cf. anche, per una posizione analoga, G. Gaeta, *Il «Gesù moderno»*, Torino 2010. Ma, come è particolarmente evidente da queste citazioni di Ratzinger e di Berger, la sfiducia nelle effettive possibilità del metodo storico-critico e la conseguente rinuncia alla ricerca del Gesù storico portano fatalmente a sostenere che l'unica figura «reale» di Gesù è quella dei vangeli canonici. Ma possono storici e non credenti accettare questo punto di vista? E non esiste invece un Gesù che poiché soddisfa le esigenze critiche dello storico può essere accettato anche da un non credente?

² J.D.G. Dunn, *Cambiare prospettiva su Gesù*, cit., 66: «La ricerca dovrebbe partire dall'apriori storico che Gesù ebbe un *effetto di fede* sui suoi discepoli, e che l'unico modo di accostarsi *storicamente* a Gesù passa *attraverso* quell'effetto». *La memoria di Gesù* 1, cit., 142: «L'idea che si possa guar-