

Gesù e i vangeli

Uno dei problemi che inevitabilmente si presentano a chi studia il Gesù storico consiste nel decidere come soppesare e valutare le tradizioni contenute nei vangeli, specialmente nei sinottici, ma anche nei vangeli extracanonici e nei detti. In poche parole, come possiamo usare i materiali normalmente presentati dai vangeli e farne uno strumento per guardare al di là di loro e gettare uno sguardo su quello sfuggente personaggio che è Gesù, a cui essi rendono testimonianza? È un po' come praticare l'archeologia. Gli archeologi cominciano dalla fine, dalla superficie del *tell*, per poi procedere all'indietro nel tempo quanto più scavano in profondità e determinano la stratigrafia del sito. I vangeli sono come dei *tell* letterari. Cominciamo dalla fine, dalla forma canonica del testo, ma lavoriamo all'indietro per individuare le forme anteriori degli elementi della tradizione che troviamo nei testi evangelici. Si tratta di un procedimento pieno problemi e di incertezze, che fornisce soltanto risultati discutibili. Come continuare in questo studio è il tema del presente capitolo.

1. TRADIZIONI ORALI IN TESTI SCRITTI: L'ENIGMA DEI VANGELI

Come Schweitzer aveva immaginato, i vangeli sono essenzialmente delle collezioni di tradizioni orali e di fonti scritte, riorganizzate dagli autori dei vangeli. Ciò significa che ciascun elemento della tradizione (detto «pericope») ha con ogni probabilità una storia anteriore al suo uso nei vangeli e tale storia ha lasciato la sua impronta sul testo. In altri termini, ogni testo ha contenuto diversi strati di tradi-

zione laminati assieme per costituire il testo che compare nella narrazione dei vangeli. Nella misura in cui quelle tradizioni recavano l'eco di usi precedenti, un testo può parlare con molteplici voci. Un esempio può illustrare il problema nonché uno degli strumenti usati per affrontarlo.

Prendiamo il ben noto episodio di Gesù che guarisce i dieci lebbrosi (Lc. 17,11-19). Quel racconto può contenere tre strati di tradizione racchiusi nel testo come oggi ci si presenta. Al centro del testo è un racconto di guarigione:

episodio centrale di guarigione 17,12-14 (i dieci)

Nel nocciolo dell'episodio di guarigione, il più antico strato delle tradizioni contenute nel testo, dieci lebbrosi avvicinano Gesù implorando guarigione. Gesù dice loro di andare al Tempio e mostrarsi ai sacerdoti per avere nel reparto lebbrosi la conferma della loro guarigione, e poiché i dieci ritengono che egli li guarirà, partono. Come ricompensa della loro fede in Gesù e della loro convinzione che egli li avrebbe guariti, essi sono effettivamente purificati mentre vanno a Gerusalemme. A questo strato della tradizione i dieci sono indifferenziati. Tutti credono e tutti sono guariti. L'elemento centrale della guarigione ha tutte le caratteristiche che si trovano nella tipica forma di un racconto di miracolo. La storia introduce i supplici e il guaritore (v. 12), poi descrive la loro invocazione d'aiuto e la risposta del guaritore (vv. 13-14a). Per finire, la storia narra il risultato dell'incontro (v. 14b). Così com'è si tratta di una storia di miracolo completa in sé, il cui punto centrale sono i dieci lebbrosi.

Nello stadio successivo della tradizione un determinato lebbroso è separato dagli altri e singolarizzato. Ecco l'ampliamento dell'episodio.

episodio centrale di guarigione 7,12-14 (i dieci)
 primo ampliamento 7,15.16a.17 (i nove)

Nell'episodio centrale di guarigione, tutti e dieci i lebbrosi avevano fiducia che Gesù li guarisse e che la loro fede sarebbe stata ricompensata ma, nel primo ampliamento, uno dei lebbrosi «vedendo che era purificato» (17,15) tornò a prostrarsi ai piedi di Gesù ringraziandolo per essere stato guarito. Queste sono le azioni di un credente che confessa la sua fede in Gesù; il che lascia intendere che la gua-

rigione è stata trasformata in una parabola della fede. Una cosa è l'essere guariti e un'altra ben diversa è «vedere» che si è stati guariti e riconoscere l'origine della guarigione. Gesù pone allora due domande: «I dieci non sono stati tutti purificati? Dove sono gli altri nove?». Tutte e due trasformano la condizione dei nove da credenti fedeli fiduciosi che Gesù li guarirà, in ingrati beneficiari della grazia. Adesso sui nove viene gettata una luce negativa. Perché? Quale contesto storico o quale cambiamento nella situazione della chiesa può spiegare questa diversa accentuazione? Una risposta sarebbe che la chiesa lottava contro il fenomeno per cui molti ottenevano la guarigione nelle riunioni delle chiese domestiche, ma pochi tornavano per diventare membri della comunità che li aveva guariti¹. Essi continuavano la loro vita senza rendersi conto di essere stati guariti e ignorando colui che aveva dato loro la guarigione. Quest'ultima non suscitava gratitudine e discepolato. Se questa è la spiegazione del problema, la chiesa delle origini potrebbe avere ampliato l'episodio della guarigione per trasformarlo in una riflessione sui problematici rapporti tra guarigione e ingratitudine.

Quando Luca ricevette quei materiali, li destinò a uno scopo ancora diverso, aggiungendo altre cose a una tradizione già in crescita e riorientando l'episodio per comunicare un altro messaggio.

episodio centrale di guarigione	17,12-14	(i dieci)
primo ampliamento	17,15.16a.17	(i nove)
ampliamento lucano	17,11.16b.18,19	(il decimo)

Luca aggiunse il v. 10 come connettivo per inserire questo episodio nel suo racconto del viaggio di Gesù (9,51 - 19,44). Poi riorientò ancora una volta la storia spostando la precedente accentuazione dai nove lebbrosi ingrati all'unico lebbroso riconoscente, che identificò in un samaritano (v. 16b). Il motivo di tale identificazione si può trovare nella terza, lunga domanda che Gesù formula al v. 18: «Non si è trovato nessuno che sia tornato a dar gloria a Dio, tranne questo straniero [*allogenēs*]?»). Possiamo chiederci perché Luca abbia trasformato il samaritano riconoscente in uno «straniero». Una possibile risposta è che Luca scriveva per una vasta cerchia di lettori di origine pagana e può aver usato il racconto della guarigione dei lebbro-

¹ Vedi H.D. BETZ, *The Healing of the Ten Lepers (Luke 17,11-19)*, JBL, 90 (1971), pp. 314-328.

si come un paradigma per mettere in mostra la fede degli estranei e dei cristiani etnici, come quelli per i quali scriveva. Così facendo, Luca offre ai suoi lettori un'occasione per situare se stessi nel quadro dei racconti della tradizione di Gesù.

Questo esempio mostra quanto possa essere complicata una narrazione apparentemente semplice. In questo caso un singolo testo può contenere tre distinti strati di tradizione, ciascuno dei quali si riferisce a una diversa questione. Se si dovesse inserire detto testo in uno studio sul Gesù storico, occorrerebbe utilizzarlo con prudenza, perché non è chiaro se i due ampliamenti rispecchino le tradizioni di Gesù o quelle della chiesa protocristiana. L'accento posto sui samaritani, per esempio, si può trovare nel testo perché Luca ve lo ha inserito, oppure perché esisteva già nelle precedenti tradizioni su Gesù. Perciò il primo problema che ci si presenta con i vangeli sta nel fatto che le loro narrazioni e i detti che riportano possono rispecchiare diversi strati della tradizione e, appunto perciò, devono essere analizzati con circospezione. Facendo uso della critica delle forme e della critica storica delle tradizioni, ci si può riuscire, tenendo conto che qualsiasi valutazione critica del genere è soggetta a dibattito e a discussione².

Se i vangeli sono composti di materiali che riflettono la loro storia precedente, è possibile usarli per ricostruire il Gesù storico ragionando e inferendo a ritroso, cioè partendo dal testo che possediamo per risalire alle sue forme anteriori. Nel suo classico studio sulle parabole di Gesù, Joachim Jeremias definiva il problema come «il tornare dalla chiesa primitiva a Gesù»³. Anche in questo caso un esempio potrà servire a mostrare come funziona quel procedimento. Essendo già fornita di un'interpretazione, la parabola del seminatore (Mc. 4,1-9 // Mt. 13,1-9; Lc. 8,4-8) può costituire un esempio di come

² La critica delle forme e la critica storica delle tradizioni esercitano funzioni analoghe. La critica delle forme analizza le forme orali o letterarie in cui sono state trasmesse le tradizioni dei vangeli, mentre la critica delle tradizioni studia il modo in cui le tradizioni si sono sviluppate nel tempo. Vedi P. H. DAVIDS, *Tradition Criticism*, e C.L. BLOMBERG, *Form Criticism*, in: J.B. GREEN, S. MCKNIGHT (a cura di), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Downers Grove, InterVarsity Press, 1992, pp. 243-250, 831-834 (in italiano, si suggerisce il lavoro di alta divulgazione di Rudolf BULTMANN, *La storia dei vangeli sinottici*, Cosenza, Giordano editore, 1996; inoltre, per un discorso più generale, vedi C. AUGIAS, M. PESCE, *Inchiesta su Gesù*, Milano, Mondadori, 2006 [N.d.R.]).

³ J. JEREMIAS, *The Parables of Jesus*, New York, Charles Scribner's Sons, 1963⁶, pp. 11-114 (trad. it. *Le parabole di Gesù*, Brescia, Paideia, 1967, pp. 11-135).

la chiesa delle origini si sia appropriata e abbia applicato una parabola di Gesù (Mc. 4,13-20 // Mt. 13,18-23; Lc. 8,11-15). Il linguaggio allegorico dell'interpretazione della parabola indica molto nettamente che esso risale alle chiesa primitiva. La chiesa leggeva la storia del seminatore come un testo riguardante i quattro modi diversi in cui le persone ricevono o respingono il vangelo. Il duro sentiero diventava il simbolo di quegli uditori della Parola la cui risposta veniva bloccata da Satana. Il terreno roccioso rappresentava coloro il cui entusiasmo iniziale diminuiva al sorgere della persecuzione, cosicché essi diventavano dei seguaci per la buona stagione, ma presto scomparivano. Il terreno con le spine rappresentava quelli che non potevano distaccarsi dai valori e dal sistema di privilegi dell'impero romano e quindi si allontanavano. Il buon terreno simboleggiava coloro che odono e accettano la Parola e pertanto diventano discepoli fecondi e produttivi. La parabola, nel mettere in luce le quattro risposte più comuni, si presenta come una precisa allegoria dei diversi risultati che derivano dal seminare la Parola in un mondo ostile. Si tratta di un modo di leggere la parabola che Jeremias definiva «psicologico» o «esortativo»⁴, poiché era centrato sulle motivazioni e sulle reazioni umane, pur facendo appello alla chiesa perché perseverasse nel suo lavoro nonostante i risultati scoraggianti.

Il problema che si presenta con questa lettura della parabola è dato dal fatto che essa sembra presupporre qualche cosa di simile a una chiesa incaricata di una missione nel mondo. Tutto ciò si addice al sorgere della chiesa protocristiana dopo la risurrezione, ma non descrive affatto la situazione del Gesù storico. Inoltre è molto importante osservare che le narrazioni orali (e Gesù raccontava le sue parabole, non le scriveva) di solito funzionano per triadi. L'interpretazione della parabola usa uno schema quadruplici per interpretarla; sebbene ciò non sia impossibile, è poco probabile. Possiamo vedere la parabola come un discorso orale organizzato su uno schema ternario? La risposta è: sì, è possibile. Vista in tal modo, la parabola contiene due sequenze di tre, delineate qui di seguito.

tre semine fallite	tre risultati promettenti
la semina/inizio	il raccolto/fine
il duro sentiero (v. 4)	1. trenta volte (v. 8c)
il terreno roccioso (vv. 5-6)	2. sessanta volte (v. 8c)
le spine (v. 7)	3. cento volte (v. 8c)

⁴ Ivi, pp. 149-151 (trad. it. cit., p. 178).

La parabola di Gesù presenta due scene: *l'inizio* (la semina) e *la fine* (il raccolto). La lettura allegorica della parabola si concentra invece sulla durevole esperienza della chiesa nel tempo *intermedio*, che è appunto il periodo di cui la parabola orale non parla. C'è un'altra notevole singolarità: la sezione dedicata alla seconda parte del seme (vv. 5-6) è più lunga delle altre due sezioni. Perché mai? Molto probabilmente perché l'autore del vangelo cerca di spiegare l'orticoltura palestinese a gente estranea. Perciò include una spiegazione sugli strati rocciosi che giacciono sotto il suolo e fanno seccare il seme che cade nel terreno poco profondo che li sovrasta.

Ci sono altre indicazioni che fanno pensare a una presentazione orale della parabola. I verbi seguono uno schema preciso: il seme è seminato; un predatore si introduce; una violenta conclusione ne consegue. Rendendoci conto di questo processo, possiamo ricostruire la storia del terreno roccioso in modo che rientri nello schema delle altre due porzioni di semenza, nel qual caso si configurerebbe così: «un'altra parte cadde sul terreno roccioso e il sole sorse e la fece seccare». Lo schema è il seguente⁵:

<i>schema</i>	<i>primo seme</i>	<i>secondo seme</i>	<i>terzo seme</i>
semina	il seme cade	altro seme cade	altro seme cade
comparsa di un predatore	arrivano uccelli	sorge il sole	crescono le spine
conclusione violenta	lo divorano	è bruciato	è soffocato

La parabola orale solleva dei problemi. Perché compare la violenza in una parabola apparentemente bucolica come la semina? Se la parabola si riferisce al seminare il regno di Dio, evidentemente quel regno ha dei nemici; e se Gesù la racconta quale riflessione sulla sua propria missione, come immaginava Jeremias, significa senz'altro che egli ha dei nemici disposti a usare la violenza per vanificare o distruggere la sua opera (vedi pure Mc. 3,6). Se invece la parabola è un modo indiretto per parlare della resistenza contro il regno di Dio, o per lo meno contro il regno di Dio proclamato da Gesù, essa in tal caso dice una parola di speranza dinanzi a un'opposizione crescente.

⁵ Questo schema mi è stato suggerito per la prima volta dall'articolo di Th. WEEDEN, *Recovering the Parabolic Intent in the Parable of the Sower*, JAAR, 47 (1979), n. 1, 1979, pp. 97-120.

La semina può sembrare una causa persa, ma Dio garantirà un abbondante raccolto. Questo tema teologico rende più intenso il contrasto tra le scene della parabola.

Una cosa pare ovvia. Se questa ricostruzione della parabola del seminatore è possibile, risulterebbe che la parabola aveva uno scopo abbastanza diverso da quello per cui veniva usata nella chiesa delle origini, ma mostrerebbe pure che è possibile ricostruire una parabola di Gesù operando all'indietro a partire dal testo del Vangelo di Marco. Naturalmente, l'interprete che segue questa procedura deve anche proporre un contesto in cui la parabola abbia un senso. In tal caso si tratterebbe di una situazione di conflittualità in cui la posta in gioco è abbastanza alta da giustificare un ricorso alla violenza o da mantenere una minaccia di violenza. Diventa dunque importante identificare quali siano le parti in conflitto e quali i problemi su cui si contrappongono, in modo tale da dar loro un senso per gli anni Venti e Trenta del I secolo in Galilea e in Giudea. Jeremias pensava di aver compiuto quell'impresa nel leggere la parabola in termini escatologici, ossia in riferimento alla venuta del regno di Dio. Per Jeremias, le parabole annunciano la «grande promessa»⁶ secondo cui, nonostante le apparenze, il regno di Dio è vicino. A distanza di tempo dallo splendido lavoro di Jeremias, risulta evidente che il suo modo di leggere la parabola era al servizio di una più ampia e complessiva visione del ministero di Gesù e che egli era convinto di aver trovato quel più vasto quadro nell'annuncio della venuta del regno di Dio proclamata da Gesù. Con il passare del tempo la chiesa si orientò verso una lettura psicologica ed esortativa della parabola, che però ne perdeva di vista il significato escatologico, sebbene permanesse una continuità fra la parabola di Gesù e la sua appropriazione da parte della chiesa protocristiana. Le due versioni della parabola collocano la semina del regno di Dio (o della Parola) in un contesto di conflitto, di opposizione e persino di ripulsa; e ambedue proclamano una fiducia fondata sulla promessa di Dio di concedere un magnifico raccolto pur nelle circostanze più difficili.

⁶ Jeremias ha organizzato le parabole attorno a un gruppo di temi teologici situati in un contesto escatologico; uno di essi lo ha chiamato «la grande promessa» e ha collocato la parabola del seminatore in questa categoria. Altri temi erano: oggi è il giorno della salvezza; la grazia di Dio per i peccatori; l'imminente catastrofe; può essere troppo tardi; la sfida del momento; il discepolato realizzato. Vedi J. JEREMIAS, *op. cit.*, pp. 115-219 (trad. it. cit., pp. 174-190).

Nella parabola esaminata, il problema di risalire dal testo di Marco a quanto aveva detto Gesù è facilitato dal fatto che Marco ha riportato tanto la parabola (4,1-9) quanto l'interpretazione della chiesa (4,13-20). Talvolta la parabola e la sua interpretazione sono sovrapposte l'una all'altra dall'abilità artistica del singolo evangelista, e ciascuno di loro⁷ è suscettibile di avere il proprio programma, in rapporto o meno con la situazione del Gesù storico. Un secondo esempio mostrerà come la prospettiva dell'autore di un vangelo possa modellare un determinato testo e perché se ne debba tener conto quando si vuol precisare che cosa risalta a Gesù e che cosa rispecchi il punto di vista dell'evangelista. La parabola della vedova e del giudice (Lc.18,1-8) illustra perfettamente questo problema. Il nucleo della parabola di Gesù si trova nei vv. 2b-5. Ma Luca vi ha aggiunto un'introduzione che definisce il significato della parabola per i suoi lettori (v. 1), poi vi aggrega alcuni altri detti (vv. 7-8) che sono ulteriori tentativi di precisarne e limitarne il significato. Inoltre aggiunge ancora un commento connettivo che collega quei detti alla parabola (v. 6). Tale commento comincia con una tipica formula aggiuntiva («E il Signore disse»). La definizione di Gesù come «il Signore» crea l'impressione che quelle siano le parole che il Risorto rivolge alla chiesa e non le parole del Gesù storico. Se Luca avesse voluto attribuire quelle parole a Gesù, avrebbe probabilmente usato la frase «ed egli disse» oppure «e Gesù disse». Schematizzando la parabola e la sua rielaborazione da parte di Luca, si ha quanto segue:

schema lucano	v. 1
<i>formula di collegamento 1 (egli disse)</i>	v. 2a
parabola di Gesù	vv. 2b-5
<i>formula di collegamento 2 (e il Signore disse)</i>	v. 6a
commento connettivo	v. 6b
domanda sul ritardo della giustificazione (<i>parousia</i>)	v. 7
<i>formula di collegamento 3 (io vi dico)</i>	v. 8a
dichiarazione rassicurante	v. 8b
generalizzazione conclusiva ed esortazione implicita	v. 8c

⁷ Gli autori dei vangeli vengono spesso chiamati «evangelisti». Tale designazione indica che essi si preoccupavano di proclamare un messaggio teologico mediante i loro scritti. Vedi Giov. 20,31: «Ma questi [fatti] sono stati scritti affinché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e affinché, credendo, abbiate vita nel suo nome».

Luca ha preso la parabola di Gesù (vv. 2b-5) e le ha dato la forma di un'esortazione rivolta alla chiesa affinché perseveri nella preghiera di fronte al ritardo dell'affermazione finale di Dio (talvolta chiamata *parousia*, che significa «apparizione» del Signore). Ciò risulta chiaro fin dalla formula iniziale di Luca (v. 1), nella domanda posta dal Signore (v. 7) e nella parola di rassicurazione (v. 8a). La vedova della parabola deve servire come modello di perseveranza nella preghiera e illustra a che cosa possa somigliare la «fede sulla terra». Ma l'interpretazione che Luca dà della parabola pone alcuni problemi, specialmente per il modo in cui presenta Dio come un «giudice ingiusto» (o iniquo) che «non teme Dio e non ha rispetto per la condizione umana» (traduzione nostra). Come può Dio non temere Dio? Peggio ancora, nella misura in cui il giudice è visto quale immagine di Dio, la parabola mostra Dio stesso come qualcuno che indugia e rinvia quando gli si fa una richiesta e non come un Dio che «renderà giustizia con prontezza». Inoltre, i detti e le domande aggiunti alla parabola si trovano in una certa tensione con la parabola stessa. È assai probabile che il ragionamento di Luca sia dal minore al maggiore. Se un giudice iniquo finirà per rispondere alla vedova disperata, quanto più Dio risponderà alle preghiere dei fedeli.

Volendo usare la parabola della vedova e del giudice come proveniente da Gesù, occorre eliminare la riformulazione di Luca e le sue preoccupazioni, in modo da potersi domandare che cosa una parabola su una vedova che si rivolge a un giudice di un tribunale della Torah possa rivelare sulle condizioni prevalenti in Galilea o in Giudea al tempo di Gesù, come vedremo più avanti. Per poterlo fare dovremmo conoscere la condizione sociale delle vedove, la natura del «sistema dei tribunali» e la funzione della Torah nella vita degli abitanti dei villaggi della Galilea. Dovremmo anche sapere perché una vedova ricorre a un tribunale senza essere appoggiata da qualche membro maschio della famiglia e qual è la questione che essa prospetta al giudice. Dovremmo sapere altresì chi è il giudice e che cosa significa che «non temeva Iddio e non aveva riguardo per nessuno». Rispondere a tali quesiti ci condurrebbe a leggere la parabola come uno stereotipo del debole (la vedova), che chiede giustizia alla porta della città contro un ingiusto sistema che minaccia la sua vita, e di un giudice più interessato a sollecitare una bustarella che ad amministrare la giustizia. Tuttavia, la parabola ci presenta una vedova che non soltanto rifiuta di essere ridotta al silenzio, ma che proclama la sua an-

goscia in modo che tutti la sentano e, così facendo, obbliga il giudice – contro la sua natura – a operare con giustizia. Questo modo di intendere la parabola è lontanissimo dall'interpretazione di Luca, che ne fa un modello di perseveranza nella preghiera, ma può permetterci di gettare uno sguardo sul mondo del Gesù storico. Se eliminiamo l'inquadramento che ne dà Luca, dovremo immaginarne un altro cui si adatti la nuova interpretazione della parabola.

Prima di trasformare la parabola in un fatto di cronaca, dobbiamo ricordare che una parabola non è il resoconto giornalistico di un particolare avvenimento, ma è una creazione immaginaria. Tuttavia, anche le parabole rispecchiano le realtà del mondo sociale in cui vengono raccontate e la loro narrazione conterrà dei riflessi riconoscibili delle realtà sociali e delle situazioni famigliari. Se non lo facessero, non sarebbero affatto dei mezzi di comunicazione efficaci. Appunto perciò le parabole possono permetterci di dare uno sguardo su situazioni tipiche e su stereotipi di personaggi del I secolo e, se usate con prudenza e sostenute da materiale che le avvalorì, possono fornirci elementi per una riflessione storica.

2. I CRITERI DI AUTENTICITÀ

Come dimostrano i tre esempi illustrati in precedenza, è possibile operare a ritroso, cioè risalire dai vangeli all'epoca di Gesù, sebbene i risultati di tale lavoro rimangano sempre provvisori e discutibili. Ma la critica delle forme e la critica della storia delle tradizioni non sono gli unici strumenti atti a definire ciò che possiamo far risalire al Gesù storico. Molti studi sull'insegnamento di Gesù discutono dei criteri da adottare per classificare i materiali della tradizione che lo riguarda, ma non è sempre facile identificarli e applicarli. La difficoltà di mettere in opera criteri di autenticità si può percepire in un articolo di Robert Funk⁸, noto in tempi recenti soprattutto per il suo impegno nel fondare il discusso *Jesus Seminar*. Questo collettivo di studi ha dato per lo meno due importanti contributi alla ricerca sul Gesù storico. In primo luogo i suoi membri hanno compilato una li-

⁸ Vedi R.W. FUNK, *Rules of Evidence*, in: R.W. FUNK, M. SMITH, *The Gospel of Mark. Red Letter Edition*, Sonoma, Pleridge Press, 1991, pp. 29-52.

sta esauriente dei detti di Gesù e di quelli attribuitigli, dopodiché hanno cercato di valutare quei detti applicando loro i criteri di autenticità. Nel suo saggio, Funk ha identificato sei criteri dimostrativi di cui si è servito il *Jesus Seminar*: 1) «l'arguzia e la saggezza di Gesù»; 2) «la prova orale»; 3) «la prova scritta»; 4) «l'attestazione»; 5) «la narrazione»; e 6) «le regole generali»⁹. Quel saggio non è soltanto un sommario, ma mostra pure le difficoltà che si incontrano quando si cerca di sviluppare dei criteri di autenticità. La prima categoria – «l'arguzia e la saggezza di Gesù» – illustra perfettamente questi problemi. In quel paragrafo Funk definisce otto controlli che si possono applicare ai detti di Gesù.

1. La prova orale: «Gesù diceva cose che erano brevi, provocatorie e memorabili».
2. La prova della forma: «Le forme discorsive di Gesù che meglio si ricordavano erano gli aforismi e le parabole».
3. Un parlare caratteristico: «Gesù parlava in un modo caratteristico».
4. Controtendenza: «I detti e le parabole di Gesù si contrapponevano alle tendenze religiose e sociali».
5. Rovesciare e vanificare: «I detti e le parabole di Gesù sorprendono e scandalizzano; esse, tipicamente, invitano a un rovesciamento dei ruoli e a vanificare le aspettative normali e correnti».
6. Stranezza, umorismo e paradosso: «I detti e parabole di Gesù si caratterizzano spesso per esagerazione, umorismo e paradosso».
7. Immagini vivaci e applicazioni non specificate: «Le immagini usate da Gesù sono concrete e vivaci, i suoi detti e parabole sono solitamente metaforici e senza un'applicazione specifica».
8. Un saggio tranquillo e modesto: «Solitamente Gesù non inizia un dialogo o un dibattito, né si propone di guarire le persone; emette raramente delle dichiarazioni o parla di se stesso in prima persona»¹⁰.

Persino una veloce lettura di questi criteri mostra come non si tratti di una semplice serie di regole applicate imparzialmente. Sono, in parte, l'enumerazione di conclusioni a proposito di chi era Gesù e probabilmente rispecchiano qualche aspetto del più ampio quadro che Funk usa per capirlo. Per lui, Gesù era un creatore di discorsi, si esprimeva con aforismi arguti e raccontava vivaci parabole, di solito con una tendenza controculturale. Egli era, secondo Funk, qualche cosa

⁹ Ivi, p. 29.

¹⁰ Ivi, pp. 30-35.

di simile a un campione sportivo del I secolo, o a uno showman di successo che se ne esce con una battuta sullo stile di vita occidentale. Trasferite questa funzione sociale nella Palestina del I secolo e Gesù comincia a somigliare a un saggio cinico, a un mezzobusto abituato a sorprendere e frustrare il suo uditorio. Tuttavia, se questa immagine di Gesù può risultare attraente per Funk e altri, è problematica quando la si applica a Gesù di Nazareth, nella Galilea del I secolo.

L'esempio seguente chiarirà il problema. Funk distingue tra proverbi e aforismi. I proverbi rispecchiano la saggezza collettiva e corrente, mentre gli aforismi esprimono «la visione di un singolo, un'autorità personale»¹¹. Marcus Borg fa una distinzione analoga tra una saggezza convenzionale e un'altra più radicale e sovversiva¹². Tanto Funk quanto Borg danno per scontato che Gesù si debba ricollegare con una saggezza sovversiva e con l'autorità personale e l'intuizione individuale degli aforismi. Ma Gesù girava per i villaggi, le cittadine e le campagne della Galilea, rifugi della vita contadina, in cui la saggezza convenzionale, svalutata e disprezzata dai commentatori moderni, era invece apprezzata e coltivata come parte della «tradizione minore» che orientava la vita dei villaggi e forniva le indicazioni per sopravvivere in un mondo di oppressione. Se Gesù godeva di una qualche credibilità nei villaggi e nelle cittadine della Galilea è perché esprimeva il significato della Torah in modi conformi alla «tradizione minore» popolare e alle tradizioni correnti di Israele, che strutturavano la vita della gente. È poco probabile che una voce individualistica e radicale potesse essere tenuta in considerazione e seguita nella cultura paesana della Galilea. È altresì difficile immaginare come un «saggio tranquillo e modesto», che non attaccava conversazione con la gente, potesse essere ricordato per certi tipi di discorso contrari al suo carattere o incompatibili con esso. Stravaganza e paradosso non paiono forme di discorso particolarmente modeste, né il desiderio di scandalizzare e frustrare senza uno scopo ben preciso sembrano particolarmente adatte a un saggio. In poche parole, i discorsi di Gesù e il carattere attribuitogli non pare si adattino l'uno all'altro.

Per complicare ulteriormente la questione, i criteri di Funk sembrano contraddirsi a vicenda. Il suo settimo controllo delle prove suggerisce che Gesù parlasse usando vivide immagini, ma senza una

¹¹ Ivi, p. 31.

¹² M. BORG, *Meeting Jesus Again For the First Time. The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith*, San Francisco, HarperCollins, 1994, pp. 69-95.

specifica o esplicita applicazione. In tal caso, come può Funk concludere che i detti e le parabole di Gesù andassero in controtendenza o invitassero a un rovesciamento dei ruoli o ancora mettessero in questione le aspettative correnti? Sono tutte applicazioni esplicite e specifiche. L'umorismo, l'esagerazione e il paradosso – in quanto forme di discorso – implicano di solito un qualche genere di applicazione. Si tratta, almeno in parte, di venire al dunque o di afferrare il *clou* di un discorso. Perché mai le parole di Gesù sarebbero state «stimolanti» o «memorabili» se non avevano alcun particolare rapporto con il mondo dei suoi ascoltatori? Sarebbe stato più probabilmente dimenticato o ignorato. Tuttavia, i criteri esposti da Funk hanno un senso se egli ha immaginato che Gesù fosse qualcuno di simile a un filosofo cinico ebreo, elaborando poi i propri criteri in funzione di tale precedente convinzione; ma, da un punto vista metodologico, ciò significa mettere il carro davanti ai buoi. Funk e il *Jesus Seminar*, a quanto pare, sostengono di condurre una ricerca empirica e di costruire induttivamente un'immagine di Gesù a partire dagli elementi di prova che risultino genuini dopo essere stati valutati secondo i criteri di autenticità. Parrebbe che, dopotutto, il *Jesus Seminar* segua il consiglio di Schweitzer: avanzare delle ipotesi e saggiarle. Ma ciò non dovrebbe sorprenderci: è quello che facciamo tutti quando studiamo il Gesù storico.

Un modo più sfumato di affrontare la questione dei criteri è stato proposto da Dennis Polkow¹³. Dopo aver esaminato un buon numero di tentativi intesi a identificare e definire criteri adeguati, egli concentra il contenuto di più di venticinque criteri in otto titoli e li suddivide in tre livelli di importanza:

- | | |
|----------------------|------------------------------|
| Criteri preliminari: | 1. scartare la redazione |
| | 2. scartare la tradizione |
| Criteri principali: | 1. dissomiglianza |
| | 2. coerenza |
| | 3. attestazione molteplice |
| Criteri secondari: | 1. contesto palestinese |
| | 2. stile |
| | 3. consenso tra gli studiosi |

¹³ D. POLKOW, *Method and Criteria for Historical Jesus Research*, SBLSP, 1987, pp. 336-356. Vedi inoltre B. CHILTON, Craig. A. EVANS (a cura di), *Authenticating the World of Jesus*, Leida, E.J. Brill, 1999, nonché il volume connesso, sempre curato da entrambi, *Authenticating the Activities of Jesus*, Leida, E.J. Brill, 1999.

Il significato di questi otto criteri si può capire applicandoli ai testi che già abbiamo studiato in precedenza: la guarigione dei dieci lebbrosi (Lc. 17,11-19), la parabola del seminatore (Mc. 4,1-9) e la parabola della vedova e del giudice (Lc. 18,1-8). Scartare la redazione significa eliminare il lavoro redazionale degli autori dei vangeli. Nella guarigione dei dieci lebbrosi ciò si riferisce alle aggiunte di Luca all'episodio della guarigione, con la sua insistenza sul samaritano che era tornato per ringraziare (Lc. 17,11.16b.18.19). Questo materiale rispecchia le preoccupazioni di Luca. Scartare la tradizione si riferisce agli strati intermedi della tradizione, che si trovano tra Gesù e l'autore del vangelo. Nell'episodio dei dieci lebbrosi si tratta del primo ampliamento della guarigione, che sposta l'attenzione dai dieci ai nove (Lc. 17,15.16a.17). Nella parabola del seminatore la redazione marcana è visibile in 4,1.2.3a.9. Scartare la tradizione riguarda la seconda parte del seme (4,5.6), in cui si cerca di spiegare l'agricoltura della Palestina a un uditorio non palestinese. Scartare la redazione, nella parabola della vedova e del giudice, significa eliminare le aggiunte lucane (18,1.2a.6-8), sebbene alcune domande di 18,6-8 possano risalire a una fonte pre-lucana e costituirebbero uno scartare la tradizione.

Ci rimangono l'essenziale dell'episodio di guarigione (Lc. 17,12-14) e due parabole (Mc. 4,3b-8 con una versione semplificata di 4,5-6, e Lc. 18,2b-5) a cui si possono applicare i criteri principali. Il criterio della dissomiglianza afferma che, per essere autenticamente di Gesù, un detto o una parabola deve risultare talmente caratteristico da non rispecchiare né gli insegnamenti del giudaismo del I secolo, né la teologia della chiesa delle origini; deve presentare una duplice dissomiglianza. Norman Perrin ha modificato questo criterio, osservando che il materiale dev'essere dissimile dalle «sottolineature caratteristiche» del giudaismo o della chiesa primitiva¹⁴. Per esempio, la parabola del seminatore e quella della vedova e del giudice sono differenti dalle parabole rabbiniche contemporanee. La chiesa protocristiana, poi, non usava le parabole nel suo insegnamento. Perciò le parabole di cui parliamo (e, per estensione, molte altre parabole di Gesù) superano l'esame della dissomiglianza, per lo meno per quanto riguarda la forma. Ma l'insegnamento «del Signore» in Lc. 18,1.6-8 rispecchia le preoccupazioni della chiesa delle origini che cercava

¹⁴ N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, New York, Harper & Row, 1967, p. 39.

di comprendere la propria durevole funzione nella storia, alla luce dell'evidente «ritardo della *parousia*».

Molti studiosi hanno osservato che il criterio della dissomiglianza, se applicato in modo rigoroso, darebbe un singolare ritratto di Gesù, perché sottolineerebbe soltanto la sua discontinuità nei riguardi della fede in cui era stato allevato, ossia il giudaismo del I secolo, mentre le teologie che si sviluppavano nella chiesa primitiva erano pur sempre ispirate al suo insegnamento. Per correggere la tendenza a concentrarsi soltanto sugli elementi di discontinuità tra Gesù e il suo ambiente, N.T. Wright ha proposto un doppio criterio di somiglianza e dissomiglianza¹⁵. Con ciò egli intende dire che un detto o una parabola devono distinguersi sufficientemente dal giudaismo di base e dagli insegnamenti della chiesa delle origini, per mostrare la presenza e il contesto specifici di Gesù, ma essere al tempo stesso abbastanza simili al giudaismo e al protocristianesimo, per mostrare come l'insegnamento di Gesù si connetta con specifiche tematiche ebraiche e con la teologia in via di sviluppo nella chiesa primitiva. In altre parole, come possiamo precisare il debito di Gesù verso il giudaismo in modo da vedere in quale misura il suo insegnamento ne costituisca uno sviluppo e vi sia al tempo stesso strettamente collegato, e come possiamo vedere il suo insegnamento in quanto contributo all'elaborazione della teologia della chiesa delle origini? La parabola del seminatore può fornirci una buona illustrazione di questa versione allargata del criterio di dissomiglianza. La voce del profeta escatologico che proclama la venuta del regno di Dio è la voce stessa di Gesù (dissomiglianza). Tuttavia, la frase «regno di Dio» si trova nel suo giudaismo di base (somiglianza) ma non nei modi in cui Gesù la utilizza (dissomiglianza). La parabola fu adottata dalla chiesa primitiva che vedeva l'annuncio del regno di Dio da parte di Gesù (dissomiglianza) come analogo alla sua seminazione della «Parola» (il vangelo) nella storia, e ai tipici modi in cui la Parola veniva ricevuta o respinta (somiglianza). Da questo punto di vista, gli insegnamenti di Gesù diventano esempi della normale dimensione della discontinuità, pur nel quadro della continuità che caratterizza il processo storico, specialmente in periodi di effervescenza e di confusione.

L'altro criterio di primaria importanza è la molteplice attestazione. I materiali che abbiamo studiato si trovano in più di uno strato

¹⁵ Vedi N.T. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis, Fortress Press, 1990, pp. 131-133.

della tradizione? A prima vista pare che la parabola del seminatore si trovi tre volte in quanto parte di una triplice tradizione (la si trova infatti nei tre vangeli sinottici). Ma se Matteo e Luca hanno utilizzato Marco come loro fonte, la parabola vale solo come la si trova in Marco, in quanto Matteo e Luca ne hanno utilizzato soltanto la versione marciana. Tuttavia, la parabola del seminatore si trova pure nell'extracanonico *Vangelo di Tommaso* (9), un vangelo copto del II secolo scoperto in Egitto. La parabola del seminatore risponde dunque al criterio della molteplice attestazione. Viceversa, l'episodio dei dieci lebbrosi (Lc. 17,11-19) e la parabola della vedova e del giudice (Lc. 18,1-8) si trovano soltanto in Luca. Sono «specifici materiali lucani»¹⁶.

Il terzo criterio principale è la coerenza. I materiali di cui stiamo parlando sono coerenti con altri materiali che risultino autentici in base al criterio di dissomiglianza? Questo terzo criterio è stato introdotto in una certa misura, perché un'applicazione rigorosa di quello di dissomiglianza avrebbe lasciato al ricercatore una quantità piuttosto ridotta di materiale. In quale modo aumentare il materiale da prendere in considerazione? Una risposta consiste nel prendere il nocciolo duro del materiale ottenuto con il criterio della doppia dissomiglianza e aggiungervi altri detti che di per sé non avrebbero potuto superare quel criterio, ma che sono coerenti con i materiali che invece lo hanno superato. Nel caso di cui ci occupiamo, possiamo sostenere che gli speciali materiali lucani siano coerenti con la parabola marciana del seminatore o con altro materiale rispondente al criterio di dissomiglianza? Questo terzo criterio è evidentemente problematico, perché non è sempre chiaro che cosa significhi o che cosa aggiunga al nocciolo del materiale «autenticamente» di Gesù. Se coerenza vuol dire aggiungere soltanto del nuovo materiale che ripeta ciò che è già stato espresso nel gruppo dei detti adottati in base al

¹⁶ Il dibattito sui criteri dà per scontata la soluzione generalmente accettata a proposito dei rapporti tra i vangeli sinottici (Matteo, Marco e Luca). In base a tale soluzione, Marco è il vangelo più antico; Matteo e Luca lo hanno usato, ma non si sono serviti l'uno dell'altro. Inoltre, Matteo e Luca hanno in comune circa 200-250 versetti, che non si trovano in Marco. Perciò gli studiosi ritengono che tali versetti, che concordano *verbatim* o quasi, siano stati tratti da una fonte comune di detti messi per iscritto, chiamata Q (dal tedesco *Quelle*, «fonte»). Infine, Matteo e Luca avrebbero ciascuno dei materiali loro propri, che non si rinvengono altrove e che vengono designati (in modo molto originale!) come speciale M (per Matteo) e speciale L (per Luca).

criterio di dissomiglianza, perché occuparsene? Se viceversa, quel criterio significa che si può aggiungere nuovo materiale che allarghi ciò che viene detto nel nocciolo duro, non può darsi forse che, nel nocciolo accettabile dei detti, lo storico contrabbandi qualche altro materiale non rispondente al criterio di dissomiglianza e così eluda quest'ultimo? Se si deve aggirare il criterio della dissomiglianza, forse esso non è così utile come si era pensato che fosse. La riformulazione proposta da Wright, come «doppio criterio di somiglianza e dissomiglianza», offre una struttura più flessibile e realistica per valutare il materiale della tradizione di Gesù e può rendere superfluo il criterio della coerenza.

Degli altri tre criteri secondari, il più utile può essere il contesto palestinese. In origine lo si applicava al linguaggio. Il greco dei detti e delle parabole di Gesù rispecchia l'influenza di aramaismi e di semitismi? Ma Charles Carlston ha allargato quel criterio fino a includervi la realtà sociale della Palestina all'osservare che

una parabola autentica rispecchia o concorda con le condizioni (sociali, politiche, ecclesiastiche, linguistiche ecc.) prevalenti durante il ministero terreno di Gesù, anziché (e, in qualche caso, anche) con quelle dominanti nella chiesa dopo la risurrezione¹⁷.

Se detti o parabole rispecchiano il contesto palestinese degli anni Venti e Trenta del I secolo, vanno esaminati attentamente. Negli esempi che abbiamo usato, se la parabola del seminatore riflette le tensioni che circondavano la proclamazione del regno di Dio da parte di Gesù e le conseguenti minacce di violenza che a suo tempo lo condussero alla croce, allora deve essere presa sul serio come parabola di Gesù. Analogamente, se la parabola della vedova e del giudice rivela certe dinamiche sociali operanti in Galilea e in Giudea, merita anch'essa di essere seriamente considerata. Ovviamente, il mero fatto che le parabole possano rispecchiare le circostanze storiche in cui era immersa l'attività pubblica di Gesù non significa trattarsi di materiale autenticamente proveniente da lui. In realtà, molte condizioni simili, sociali, politiche ed economiche, valgono per tutto il I secolo. Ciò rende difficile sapere con certezza se abbiamo davanti a noi dei materiali corrispondenti all'epoca di Gesù o a un periodo posteriore. Perciò questo criterio deve essere applicato assieme ad altri.

¹⁷ Ch.E. CARLSTON, *A Positive Criterion for Authenticity?*, Bib. Res. (1951), p. 34.

Il criterio dello stile è stato inteso da Jeremias nel senso che egli poteva identificare «le caratteristiche della *ipsissima vox Jesu* [la voce stessa di Gesù]»¹⁸. James Breech applicava questo criterio, in modo assai simile, nella sua ricostruzione di alcune delle parabole di Gesù¹⁹. Come abbiamo già osservato, Funk si richiama al medesimo criterio per identificare «l'arguzia e la saggezza tipiche di Gesù». Se torniamo a rivolgere la nostra attenzione alle due parabole che abbiamo studiato, potremmo chiederci se è possibile discernere uno stile ben caratteristico delle parabole, una voce che non sia né quella di Marco né quella di Luca, ma che risalga a Gesù. La questione è importante. Cerchiamo di scoprire le parole stesse di Gesù (*ipsissima verba Jesu*) o di identificare le caratteristiche del suo discorso? Come tutti i criteri, anche questo può implicare un ragionamento vizioso. Uno studioso potrebbe affermare come postulato una voce caratteristica e poi usarla come criterio in base al quale valutare il materiale.

Infine, Polkow identifica il «consenso tra gli studiosi» come l'ultimo dei criteri secondari. Il detto o la parabola sono largamente accettati da studiosi di diversi orientamenti come risalenti al Gesù storico? I problemi che questo criterio presenta sono evidenti. Prima di tutto, che cosa vale come consenso? Quanti studiosi, e in base a quale lista, saranno necessari per affermare che c'è consenso? In secondo luogo, come tenere conto dei costanti spostamenti di consenso che fanno parte normalmente del lavoro dello studioso? Ciò che viene considerato autentico in una certa epoca può essere ritenuto apocrifo in un'altra. Per esempio, se leggiamo la parabola del seminatore attraverso la lente interpretativa adottata dalla chiesa delle origini, possiamo ritenere che la parabola sia, appunto, una creazione di quella chiesa. Ma se la leggiamo come una proclamazione del regno di Dio, possiamo allora considerarla come una parabola di Gesù. Infine, il consenso degli studiosi è in funzione della visione del mondo degli autori citati. Per esempio, alcuni di loro possono liquidare l'episodio della guarigione dei dieci lebbrosi in base al fatto che, nella realtà, tali guarigioni non avvengono né possono avvenire. Altri possono sostenerne l'autenticità in base a una determinata comprensione della funzione dei guaritori tradizionali nelle società agrarie, oppure in base a considerazioni cristologiche.

¹⁸ Vedi J. JEREMIAS, *The Prayers of Jesus*, Londra, SCM Press, 1967, pp. 108-115.

¹⁹ Vedi J. BREECH, *The Silence of Jesus*, Filadelfia, Fortress Press, 1983, pp. 81-85.

I criteri di autenticità possono essere degli strumenti utili per vagliare e classificare i materiali della tradizione su Gesù, ma non sono criteri oggettivi e tutti quanti implicano dei circoli viziosi. Dobbiamo necessariamente formulare dei presupposti che orientino le nostre indagini, perché se non avanziamo delle ipotesi, non avremo alcun ampio quadro di riferimento in cui inserire fatti e informazioni. Ciò significa che i criteri non sono delle guide per una ricerca induttiva o empirica sulle tradizioni di Gesù, ma ci stimolano a formulare delle domande a proposito di quei materiali e a sottoporli a un minuzioso esame. Il fatto che i criteri abbiano un valore limitato non implica che ne siano del tutto privi. Fanno parte di un impegno più vasto.

3. COLLEGARE ASSIEME I PEZZI PER VEDERE LA FIGURA DEL PUZZLE

Che cosa significano queste discussioni su fatti, ipotesi e criteri, per lo studio del Gesù storico? Esiste forse un modo di integrare le diverse prospettive di cui abbiamo parlato e trovare il cammino per procedere? Crossan ha dedicato grande attenzione alla questione del metodo, e nel suo lavoro *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (Il Gesù storico. La vita di un contadino ebreo mediterraneo) propone di seguire ciò che egli chiama un metodo «triadico», che implica tre livelli di ricerca²⁰. A livello *macrocosmico*, Crossan usa dei modelli multiculturali e multitemporali tratti dall'antropologia e dalla macrosociologia, integrati da studi di aspetti più specifici della cultura palestinese del I secolo, come gli studi sulla vita contadina. A livello *mesocosmico* utilizza studi storici più specificamente dedicati all'epoca e alla regione, come gli scritti di Giuseppe Flavio e i lavori di eruditi moderni, come gli studi di Richard Horsley e di Sean Freyne sulla Galilea. Infine, a livello *microcosmico*, egli lavora con una base di testi specifici da sottoporre ad attento esame. Trattando dei detti di Gesù, Crossan si serve di un elaborato

²⁰ J.D. CROSSAN, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco, HarperCollins, 1991, pp. xxvii-xxiv e le appendici al volume, pp. 427-466.

inventario dei detti, basato sulla sua datazione dei diversi documenti in cui essi si trovano²¹.

Questo nostro lavoro seguirà un procedimento analogo, pur senza servirsi della stratigrafia dei detti di Gesù usata da Crossan. Daremo tuttavia per scontata la soluzione generalmente accettata del cosiddetto problema sinottico. Essa afferma che Marco è stato usato come fonte da Matteo e da Luca, i quali, tuttavia, sono stati composti indipendentemente l'uno dall'altro. I materiali comuni a Matteo e a Luca derivano da una fonte di detti, chiamata Q. Il che vuol dire che Marco e Q sono le fonti primarie usate da Matteo e da Luca; ciascuno dei due, inoltre, contiene materiali che si trovano soltanto nel suo proprio vangelo. Queste altre fonti vengono chiamate L (per i materiali particolari di Luca) e M (per quelli di Matteo). Non è molto originale, ma è facile da ricordare.

Per fornire un'adeguata introduzione al Gesù storico, qualsiasi studio deve usare materiali derivanti da ciascuno dei tre diversi livelli indicati da Crossan. Al più alto livello di astrazione, questo studio si ispirerà a modelli derivanti dall'antropologia culturale e dalla macrosociologia per descrivere la Palestina del I secolo²². Quest'ultima costituiva un esempio di società agraria avanzata, il cui destino politico era determinato in larga misura dalla presenza dell'impero romano: impero aristocratico e potenza coloniale. Questi studi saranno integrati da lavori più direttamente centrati su aree specifiche delle società agrarie e degli imperi aristocratici, come pure da studi su società contadine, sul clientelismo e sui valori propri del mondo mediterraneo, come la questione dell'onore e disonore, e la percezione di limitazioni materiali²³. A un livello successivo, questi contributi sa-

²¹ *Ibid.*

²² Alcune tra le opere principali di cui ci siamo serviti sono le seguenti: T. CARNEY, *The Shape of the Past. Models and Antiquity*, Lawrence, Coronado Press, 1975; G. LENSKI, J. LENSKI, *Human Societies. An Introduction to Macrosociology*, New York, McGraw-Hill, 1982⁴; G. LENSKI, *Power and Privilege. A Theory of Social Stratification*, New York, McGraw-Hill, 1966; J. KAUTSKY, *The Politics of Aristocratic Empires*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1982.

²³ Alcune delle opere principali al riguardo sono le seguenti: K.C. HANSON, D. OAKMAN, *Palestine in the Time of Jesus*, Minneapolis, Fortress Press, 1998; B.J. MALINA, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2001³; J. NEYREY (a cura di), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody, Hendrickson Publishers, 1991; J.J. PILCH, B.J. MALINA (a cura di), *Biblical Social Values and Their Meaning. A Handbook*, Peabody, Hendrickson Publishers, 1993; R. ROHRBAUGH, (a cura di), *The Social Science and New Testament Interpretation*, Peabody, Hendrickson Publishers,

ranno accompagnati da altri studi storici più specifici sulla Palestina del I secolo, di autori antichi come Giuseppe Flavio, o contemporanei come Horsley, Freyne, Ekkehard e Wolfgang Stegemann e altri. Il presente libro utilizzerà pure il lavoro degli archeologi per presentare un quadro quanto più completo possibile del mondo di Gesù. A questo scopo è importante servirsi di larghi modelli, come pure di studi più concentrati sulla Palestina del I secolo²⁴.

Infine, la ricerca del Gesù storico si riduce all'interpretazione di determinati testi. Tutti i materiali menzionati prima saranno utilizzati per dare un significato a testi provenienti dai vangeli e per interpretarli in modo da concorrere allo scopo di presentare una visione coerente dell'opera del Gesù storico. La qualità della torta si scopre assaggiandola, perciò i lettori di questo lavoro dovranno giudicare per conto proprio fino a quale punto siamo riusciti a portare a termine quel progetto. Occorre ricordare che il massimo che ci si può aspettare da uno studio come questo è di presentare una conclusione sostenibile. Senza dubbio in questioni di ricerca storica sull'attività pubblica di Gesù ciò è fuori dalle nostre possibilità. Se tuttavia questo lavoro stimolerà la discussione e la curiosità, avrà dato un modesto contributo al permanente interesse per Gesù di Nazareth.

1996; J.C. SCOTT, *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southwest Asia*, New Haven, Yale University Press, 1976; A. WALLACE-HADRILL, *Patronage in Ancient Society*, Londra, Routledge, 1990.

²⁴ I due studi principali sulla Galilea sono: S. FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1980; R.A. HORSLEY, *Galilee. History, Politics, People*, Valley Forge, Trinity Press International, 1995. In seguito ciascuno degli autori ha pubblicato un volume più facilmente accessibile. Si tratta dei seguenti: S. FREYNE, *Galilee, Jesus and the Gospels. Literary Approach and Historical Investigation*, Filadelfia, Fortress Press, 1988; R.A. HORSLEY, *Archaeology, History and Society in Galilee. The Social Context of Jesus and the Rabbis*, Valley Forge, Trinity Press International, 1996. Più recentemente EKKEHARD e Wolfgang STEGEMANN hanno prodotto una storia sociale del I secolo del cristianesimo intitolata *The Jesus Movement. A Social History of Its First Century*, Minneapolis, Fortress Press, 1999.

Come abbiamo già osservato, Horsley ha cercato di integrare informazioni archeologiche nella sua ricostruzione storica. Ultimamente, dalla collaborazione tra John Dominic CROSSAN e Jonathan L. REED è nato l'interessante volume intitolato *Excavating Jesus. Beneath the Stones, Behind the Texts*, San Francisco, HarperSan-Francisco, 2001. Altri lavori sono: E.M. MEYERS (a cura di), *Galilee Trough the Centuries. Confluence and Cultures*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1999; J.L. REED, *Archaeology and the Galilean Jesus. A Re-examination of the Evidence*, Harrisburg, Trinity Press International, 2000; M. SAWIKI, *Crossing Galilee. Architectures of Contact in the Occupied Land of Jesus*, Harrisburg, Trinity Press International, 2000.