

Parte prima
In che modo conosciamo Gesù?

1

Vedere Gesù: fonti, lenti e metodo

di MARCUS J. BORG

In che modo possiamo conoscere Gesù? Quali sono le nostre fonti, come sono, in che modo le usiamo¹? Per buona parte della storia cristiana, la risposta a queste domande era parsa ovvia. Le nostre fonti? Tutto il Nuovo Testamento e in particolare i quattro vangeli. Come sono? I vangeli erano considerati racconti storici, che riportavano ciò che Gesù aveva detto e fatto, basandosi su testimoni oculari. In che modo le usiamo? Raccogliendo e combinando tutto ciò che dicono riguardo a Gesù. È importante ricordare che non era necessario avere fede per guardare ai vangeli in questo modo: semplicemente, non si vedeva alcuna ragione per fare altrimenti.

Questo modo di considerare il racconto evangelico portò all'immagine canonica di chi Gesù fosse e del perché fosse così importante. Chi era? L'unigenito Figlio di Dio, nato dalla vergine Maria. Il suo scopo? Morire per i peccati del mondo. Il suo messaggio? Multiforme, ma incentrato sull'importanza di credere in lui, dal momento che in gioco c'era la vita eterna.

Negli ultimi due secoli, però, tra gli storici – sia all'interno sia all'esterno della chiesa – questa immagine di Gesù si è dissolta. Non si fanno più risalire i suoi tratti fondamentali al Gesù storico, ma si ritiene che siano frutto del movimento cristiano delle origini, attivo nei decenni successivi alla sua morte. Il Gesù storico non assomigliava molto all'immagine classica che si aveva di lui.

Mentre scrivo queste parole, sono seduto sulla sponda del Mare di Galilea. Sono qui con un gruppo di trenta cristiani che partecipa-

¹ Per una trattazione più diffusa del soggetto di questo capitolo, cfr. il capitolo 8 di M. BORG, *Jesus at 2000*, Boulder (Co), Westview, 1997, pp. 121-147.

no a un pellegrinaggio di educazione spirituale in Israele, guidato da mia moglie Marianne, una pastora episcopaliana. Il mio compito è di fornire un background storico e un commento, e mentre lo faccio spesso mi sento il classico “dissacratore”. Mi trovo a dover dire in continuazione, in riferimento a luoghi sacri associati a Gesù, cose tipo: «Beh, probabilmente non è successo qui» o «Beh, in realtà è probabile che non sia successo affatto». Naturalmente dico anche dell’altro, ma questo è un ritornello continuo.

Per esempio oggi, superando Cana, raccontavo al gruppo che il racconto della trasformazione dell’acqua in vino al banchetto nuziale non è probabilmente un resoconto storico ma piuttosto una storia simbolica. Dove si sarebbe dovuto tenere il Sermone sul monte, ho dovuto dire che è improbabile che Gesù abbia detto quelle cose in maniera così strutturata, anche se ogni singola frase risale con ogni probabilità a lui. A Nazareth, ho detto che molto probabilmente Gesù era nato lì, e *non* a Betlemme.

A volte mi sento un picconatore anche nei miei libri. Una parte sostanziosa di ciò che scrivo è sempre: «Questa vicenda probabilmente non è autentica dal punto di vista storico» o «Gesù probabilmente questo non lo ha mai detto». Tuttavia, per ragioni che spiegherò in seguito, penso che anche il materiale non storico sia molto importante e significativo. Non faccio parte di quegli studiosi – relativamente pochi – che credono che *solo* ciò che è reale dal punto di vista storico abbia importanza.

1. LA NATURA DEI VANGELI

Per ora, comunque, vorrei limitarmi a chiarire per quale motivo la questione venga sollevata così spesso, sia durante i pellegrinaggi in Terra santa, sia nel mio lavoro di studioso di Gesù. Essa è intrinseca alla natura dei vangeli cristiani, la nostra fonte primaria di notizie su Gesù. Due affermazioni sulla natura dei vangeli sono cruciali per capire quale sia il compito storico: in primo luogo, sono una tradizione in divenire; in secondo luogo, sono un misto di storia ricordata e di storia metaforizzata. Entrambe le affermazioni sono fondamentali per lo studio storico di Gesù e delle origini cristiane, ed entrambe devono essere spiegate.

1.1 *I vangeli come tradizione in divenire*

I quattro vangeli del Nuovo Testamento sono il prodotto di una tradizione in divenire. Nei decenni trascorsi tra la morte di Gesù – avvenuta intorno all'anno 30 – e la scrittura dei vangeli nell'ultimo trentennio del I secolo (all'incirca tra il 70 e il 100 d.C.), la tradizione su Gesù si è sviluppata sotto l'azione di molti fattori. In primo luogo, si sentiva il bisogno di adattare le tradizioni su Gesù a nuove situazioni e a nuovi problemi man mano che le prime comunità cristiane si muovevano nel più ampio mondo mediterraneo. Inoltre, le tradizioni su Gesù aumentarono perché l'esperienza del Cristo vivente risorto nella comunità modellò la percezione del significato di Gesù e della sua identità ultima.

In quanto tradizioni in divenire, i vangeli contengono due tipi diversi di materiale: uno risale a Gesù, mentre l'altro è il prodotto delle prime comunità cristiane. Per usare un parallelo archeologico, i vangeli contengono strati più antichi e strati più recenti. I vangeli contengono cioè più di una voce: la voce di Gesù, e le voci delle comunità. La ricerca del Gesù storico comprende il tentativo di separare questi diversi livelli o voci.

1.2 *Storia ricordata e storia metaforizzata*

I vangeli combinano storia ricordata e storia metaforizzata. Con la prima definizione intendo semplicemente dire che alcune cose riportate nei vangeli sono accadute realmente: Gesù ha effettivamente compiuto alcune delle azioni che gli vengono attribuite, così come ha effettivamente pronunciato alcuni dei discorsi che ci sono stati tramandati.

Con la seconda, intendo l'uso del linguaggio metaforico e dei racconti metaforici per esprimere il significato della storia di Gesù². Definisco la *metafora* in senso lato, includendovi simbolo e storia: la categoria comprende perciò metafore isolate, per esempio che Gesù è la luce del mondo, e racconti metaforici, dove è la

² Invece di «storia metaforizzata» avrei potuto dire «storia interpretata», dal momento che la funzione della metafora nei vangeli è l'interpretazione. Preferisco però la prima espressione, poiché il linguaggio dell'interpretazione nei vangeli è prima di tutto metaforico e non ancora concettuale. Con Paul Ricoeur, considero la metafora (o simbolo e storia) come il primo linguaggio dell'esperienza religiosa, seguito dalla concettualizzazione.

storia nel suo insieme a funzionare come una metafora. Il linguaggio metaforico è intrinsecamente non letterale: il suo significato principale è «vedere come», vedere qualcosa come qualcos'altro. Dire che Gesù è la luce del mondo non vuol dire che egli sia effettivamente una luce, ma significa *vederlo* come luce del mondo. Perciò, anche se il linguaggio metaforico non è vero dal punto di vista letterale, può essere vero in maniera potente da un punto di vista non letterale³.

Nel senso in cui utilizzo questa espressione, la «storia metaforizzata» comprende un'ampia varietà del materiale evangelico. Talvolta, un racconto combina insieme storia ricordata e storia metaforizzata. Per esempio, Gesù fu davvero crocifisso, ma i racconti sulla sua morte, come spiegherò nel capitolo 5, sono in larga misura storia metaforizzata: i significati della sua morte sono espressi attraverso metafore, con un linguaggio metaforico. Un altro esempio di storia metaforizzata basata sulla storia ricordata è quello che riguarda i miracoli di Gesù: egli probabilmente restituì davvero la vista a persone cieche, ma il modo in cui questi episodi sono raccontati nei vangeli conferisce ad essi anche un significato metaforico⁴.

La categoria «storia metaforizzata» comprende anche racconti di eventi che molto probabilmente non ebbero mai luogo. Secondo me, l'episodio della trasformazione dell'acqua in vino alle nozze di Cana appartiene alla storia metaforizzata: non credo che abbia all'origine un fatto realmente accaduto. Come la scena di apertura del ministero pubblico di Gesù nel Vangelo di Giovanni, l'autore lo usa (e forse lo inventa) per invitarci a considerare la storia di Gesù nel suo insieme come storia di un banchetto di nozze nel quale il vino non finisce mai e il migliore è tenuto in serbo per la fine.

³ La metafora afferma e nega insieme: x è y , x non è y . Per fare un esempio ovvio, quando dico: «Il mio amore è una rosa rossa», affermo che il mio amore è una rosa, anche se – naturalmente – il mio amore non è affatto una rosa. E anche se nessuno pensa che io sia innamorato di un fiore, la frase è vista come un'affermazione vera riguardo al mio amore per l'oggetto del mio amore.

⁴ Per chiarire: la sezione centrale del Vangelo di Marco (8,27 - 10,45) tratta la «via» di Gesù e ciò che significa seguirlo. Marco costruisce il racconto con due episodi in cui viene restituita la vista ai ciechi: il cieco di Betsaida in 8,22-26 e il cieco Bartimeo, la cui veemente invocazione è «che io ricuperi la vista». Questa struttura suggerisce che vedere la via di Gesù equivalga a recuperare la vista. Il punto è questo: la sistemazione del materiale da parte di Marco ha come risultato una storia metaforizzata, anche se gli episodi possono avere una base storica.

La stessa cosa vale per i racconti dove Gesù nutre le folle nel deserto con pochi pani e pesci a disposizione: quasi sicuramente non sono resoconti storici, bensì racconti metaforici che si basano sull'immaginario della storia dell'Esodo di Israele. L'associazione di idee ci invita a considerare Gesù come un novello Mosè, ciò che gli accadde come un nuovo esodo e (secondo il Vangelo di Giovanni) Gesù stesso come il pane della vita, la vera manna mandata da Dio per nutrirci nel mezzo del nostro viaggio dalla schiavitù alla vita alla presenza di Dio.

In breve, i vangeli non riportano semplicemente la vita di Gesù, la metaforizzano⁵. Per me, come cristiano, entrambe le cose sono importanti; come storico, il riconoscimento che i vangeli sono una tradizione in divenire che contiene sia storia ricordata sia storia metaforizzata mette in evidenza il mio compito di storico. Inoltre, porta alla distinzione che è stata fondamentale nel moderno studio erudito su Gesù.

2. UNA DISTINZIONE CRUCIALE

Il nome *Gesù* ha due referenti. Da un lato, *Gesù* si riferisce a un uomo del passato: Gesù di Nazareth, un ebreo della Galilea del I secolo. Dall'altro, nella teologia, nella devozione e nel culto cristiani, il nome *Gesù* si riferisce anche a una figura divina del presente: il Cristo vivo e risorto che è uno con Dio.

Questi due referenti sono stati denominati in maniera diversa nella storia dello studio di Gesù: del primo si parla comunemente come «Gesù di Nazareth» o «Gesù della storia» o «Gesù storico»; il secondo è «il Cristo della fede» o «il Cristo biblico» o «il Gesù canonico». La mia terminologia preferita è «Gesù prima della Pasqua» e «Gesù dopo la Pasqua».

Con «Gesù prima della Pasqua» intendo naturalmente Gesù durante la sua vita storica: un popolano della Galilea del I secolo, un personaggio in carne e ossa del passato. Questo Gesù è morto e sepolto, un'affermazione, questa, che non nega la Pasqua, ma riconosce semplicemente che il Gesù «protoplasmatico» non esiste più.

⁵ È importante comprendere che lo stesso Gesù usava metafore e le usava spesso. La presenza della metafora in un detto o in una storia, perciò, non significa di per sé che questi non possano risalire a Gesù.

Con «Gesù dopo la Pasqua» intendo *ciò che Gesù è diventato dopo la morte*. Più precisamente, intendo il Gesù della tradizione e dell'esperienza cristiane. Entrambi i sostantivi, *tradizione* ed *esperienza*, sono ugualmente importanti. Il primo comprende il Gesù della tradizione cristiana in divenire, dallo stadio precanonico, attraverso quello canonico, sino a raggiungere la forma di Credo. Il secondo è il Gesù che i suoi discepoli (nel I secolo e nei secoli a seguire) hanno continuato a sperimentare dopo la sua morte come una realtà vivente, spirituale e, in ultima istanza, divina. Come il Gesù dell'esperienza cristiana, il Gesù dopo la Pasqua è una realtà esperienziale, non solo un articolo di fede.

Tanto il Gesù prima della Pasqua quanto il Gesù dopo la Pasqua sono oggetto di questo libro: la loro relazione reciproca sarà trattata più avanti. Per ora, voglio sottolineare quanto sia importante fare una tale distinzione: se non la si fa, si rischia di lasciarsi sfuggire entrambi.

Questa è stata la mia esperienza. Non ero consapevole di tale distinzione mentre crescevo nella chiesa, per cui mescolavo in un'unica immagine tutto ciò che venivo a sapere di Gesù: episodi narrati nei vangeli, brani da altri testi del Nuovo Testamento, affermazioni di dottrina tratta dai Credi, dagli innari e dalla preghiera. La mia sintesi acritica generò ciò che si potrebbe chiamare «il Gesù composito».

Consideravo Gesù una figura storica, più divina che umana: questo perché davo per scontato che egli fosse ciò che di lui dicevano il Nuovo Testamento e i Credi: Figlio di Dio, Parola di Dio, Sapienza di Dio, messia, Dio vero da Dio vero, nato dal Padre prima di tutti i secoli, della stessa sostanza del Padre, la seconda persona della Trinità. E davo per scontato che egli sapesse di se stesso tutte queste cose.

Inoltre, pensavo che avesse la mente e la potenza di Dio. Era la sua mente divina che gli permetteva di conoscere tutte le cose e di parlare con autorità. Era il suo potere divino a permettergli di compiere azioni spettacolari come moltiplicare i pani e camminare sulle acque.

Ma, a un certo punto, è successo qualcosa: ho smesso di considerare il Gesù storico come un essere umano credibile. Chi sa di essere il divino figlio di Dio (e anche la seconda persona della Trinità) e possiede conoscenza e potere divini non è davvero un essere umano. Dal momento che è più che umano, non è completamente umano. Come ha notato lo studioso sudafricano Albert Nolan, noi spes-

so sottovalutiamo Gesù come personaggio storico⁶. Quando sottolineiamo la sua divinità a scapito della sua umanità, ci dimentichiamo che essere umano straordinario egli sia stato.

Meno ovvio, ma altrettanto importante, fu che smisi di considerare il Cristo vivo e risorto una figura del presente. Dal momento che avevo acriticamente identificato il Gesù divino con il Gesù umano, il Gesù divino divenne una figura del passato: era stato per un po' su questa terra, ma nulla più. Per più o meno trent'anni, Gesù, un essere divino, aveva calpestato questa terra; poi, dopo essere stato risuscitato dai morti, era salito al cielo, dove ora siede alla destra del Padre. Un giorno tornerà, ma per ora non c'è. Gesù era diventato per me una figura divina del passato, non del presente.

Questa incapacità di distinguere tra il Gesù prima della Pasqua e il Gesù dopo la Pasqua rischia di cancellarli entrambi. Quando riusciamo a fare questa distinzione, li abbiamo entrambi.

3. LE MIE LENTI PER VEDERE GESÙ

Il modo in cui consideriamo Gesù è in larga misura frutto delle lenti che usiamo per guardarlo. Perciò descriverò ora le lenti – i fattori intellettuali – che più incidono sul modo in cui vedo Gesù e le origini cristiane. Le principali sono quattro.

La prima lente è l'affermazione fondamentale dello studio moderno di Gesù, ed è stata descritta. Riassumendo, i vangeli sono il prodotto di una tradizione in divenire, e contengono sia storia ricordata sia storia metaforizzata.

La seconda è lo studio dell'ebraismo antico. Come la maggior parte degli studiosi, attribuisco grande importanza al radicamento di Gesù nella propria tradizione. Per non rischiare fraintendimenti, Gesù deve essere interpretato come una figura ebraica, che agiva e insegnava all'interno dell'ebraismo.

La terza è lo studio interdisciplinare di Gesù e delle origini cristiane, specialmente dell'ambiente sociale di Gesù, uno sviluppo recente, molto illuminante, che è oggi uno dei tratti fondamentali del-

⁶ A. NOLAN, *Jesus Before Christianity*, Maryknoll, Orbis Books, 1978, p. 117 (trad. it. *Gesù prima del cristianesimo: un vangelo di liberazione*, Bologna, EDB, 1986).

la rinascita della ricerca su Gesù. Il suo esponente principale è John Dominic Crossan, da cui ho imparato molto⁷.

La quarta è lo studio interculturale della religione. All'approccio interdisciplinare di Crossan e altri, aggiungo lo studio dell'esperienza religiosa (le sue varietà e i suoi effetti) e dei tipi delle figure religiose conosciute in maniera interculturale. Sottolineo in special modo l'esperienza religiosa estatica e gli stati straordinari di coscienza a essa associati. Perciò, la peculiarità del mio ritratto di Gesù all'interno della disciplina è dovuta al peso che io do all'esperienza religiosa estatica e ai suoi effetti.

4. L'IMPORTANZA DELLA VISIONE DEL MONDO

Un altro fattore incide in modo sostanziale sul modo in cui vediamo Gesù: la nostra visione del mondo. Può essere considerata una quinta lente, ma è meglio considerarla una "macrolente" che incide su tutto ciò che vediamo. La visione del mondo è per ciascuno l'immagine basilare di «ciò che è», di ciò che è reale e di ciò che è possibile⁸.

Le persone hanno una propria visione del mondo. Tutti noi viviamo la nostra vita sulla base di ciò che crediamo reale e possibile. Anche le culture ne hanno una; anzi, uno degli elementi fondamentali di una cultura è la sua visione del mondo⁹, e per questo ne esistono un'infinità.

Tuttavia, parlando in generale, le visioni del mondo appartengono principalmente a due categorie: laiche e religiose. Secondo la visione del mondo laica, esiste solo «questo», intendendo con «questo» il mondo visibile della nostra esperienza ordinaria. Secondo la visione del mondo religiosa, esistono «questo» e «più di questo». Il «più di questo» è stato variamente denominato, immaginato e con-

⁷ Per un più ampio sviluppo del suo approccio interdisciplinare, cfr. J.D. CROSSAN, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1991.

⁸ Per un discorso più esauriente di questo soggetto, cfr. il mio saggio *Root Imagery and the Way We See*, in: *Jesus in Contemporary Scholarship*, Valley Forge (Pa), Trinity Press International, 1994, pp. 127-139.

⁹ Di solito, gli individui condivideranno la visione del mondo della propria cultura; il processo di socializzazione implica l'interiorizzazione dell'interpretazione della realtà della propria cultura.

cettualizzato; io lo chiamerò semplicemente «il sacro». Una visione religiosa del mondo considera la realtà radicata nel sacro; dal punto di vista laico, una base sacra non esiste.

Il mondo moderno è dominato dalla visione laica, che cominciò a emergere durante l'illuminismo, nel XVII e XVIII secolo, con la nascita della scienza moderna. Chiamata talvolta «visione del mondo newtoniana» o semplicemente «visione del mondo moderna», considera la realtà una questione di materia ed energia, tempo e spazio, e l'universo come un sistema chiuso di causa ed effetto, che opera secondo leggi naturali. Questa visione del mondo conquistò l'Occidente in un lampo, soprattutto a causa degli stupefacenti risultati ottenuti dalla scienza e dalla conseguente tecnologia. All'inizio del XX secolo era ormai divenuta la visione del mondo della cultura di massa occidentale, e la maggior parte di noi è cresciuta all'interno di essa.

Come tutte le visioni del mondo, essa funziona nella nostra mente in maniera quasi inconscia, influenzando ciò che crediamo possibile e ciò a cui prestiamo attenzione¹⁰. È nociva soprattutto per la religione: riduce la realtà a un mondo spazio-temporale fatto di materia ed energia, rendendo la stessa nozione di Dio dubbia e problematica. Riduce la verità ai fatti verificabili scientificamente o attendibili storicamente¹¹. Solleva dubbi profondi su tutto ciò che non rientra nei suoi schemi, tra cui fenomeni religiosi comuni come preghiera, visioni, esperienze mistiche, episodi straordinari, guarigioni inspiegabili.

Questa visione del mondo ha influenzato profondamente il moderno studio di Gesù e della Bibbia. Non tutti gli studiosi si muovono al suo interno, ma essa è stata la prospettiva prevalente in epoca moderna. Se ci accostiamo alla figura di Gesù da questo punto di vista, ci troveremo a ridurre di molto ciò che di lui possiamo considerare seriamente. Molto sarà quello che lasceremo da parte, compresa l'importanza di Dio per Gesù, concentrandoci invece su ciò che, secondo il nostro modo di vedere, ha senso.

¹⁰ Cfr. W.T. STACE, *Religion and the Modern Mind*, Filadelfia, Lippincott, 1952, p. 10: «Nella maggioranza delle persone [la visione del mondo] opera non vista, come un indistinto background, nella loro mente, quindi inavvertita perché data per scontata».

¹¹ Per usare l'appropriata espressione di Huston Smith, ciò ci ha fatto diventare «fondamentalisti dei fatti». Cfr. il suo saggio in M. BORG, *Jesus at 2000* cit., pp. 116-117.

Così è stato per me. C'è stato un lungo periodo della mia vita in cui la moderna visione del mondo funzionava nella mia testa come uno spartiacque definitivo tra ciò che poteva e ciò che non poteva essere preso sul serio. Il processo era stato graduale: educato da cristiano a metà del Novecento, sono cresciuto con entrambe le visioni del mondo, quella religiosa e quella laica. All'inizio dell'adolescenza, quella laica aveva cominciato a mettere in difficoltà quella religiosa e, intorno ai vent'anni, il problema si era fatto grave; anzi, il pensiero laico aveva soppresso quello religioso.

Oggi, considero le cose in maniera diversa. Intorno ai trent'anni, ho preso coscienza di come avessi accettato la moderna visione del mondo in maniera acritica, inconsapevole e totale. Mi resi conto di come molte culture, nella storia dell'umanità, avessero visto le cose in maniera completamente diversa¹², e del fatto che si verificassero episodi, dimostrati, che andavano ben al di là di ciò che la moderna visione del mondo era disposta ad ammettere. Sono diventato consapevole di come anche la nostra visione del mondo moderna non sia altro che una costruzione culturale relativa, il prodotto di una particolare epoca della storia umana. Sebbene sia ancora dominante nella cultura occidentale, confido che presto essa parrà tanto arcaica e bizzarra quanto quella tolemaica¹³.

Questo cambiamento nel mio modo di ragionare ha fatto sì che mi fosse nuovamente possibile prendere Dio sul serio. Sono convinto che il sacro sia reale. Considero la realtà molto più misteriosa di quanto affermi la moderna visione del mondo (o qualunque altra). Non conosco con precisione i limiti del possibile, anzi sono convinto che alcune cose non possano verificarsi; tuttavia, credo anche che il mondo moderno imponga limiti troppo stretti. Tutto ciò ha influito profondamente sul mio lavoro di storico che si occupa di Gesù e delle origini cristiane: oggi posso prendere sul serio molte più cose della tradizione.

¹² Per un'analisi eccezionalmente sottile del contrasto tra la visione del mondo moderna e quella di qualunque altra cultura storica, cfr. H. SMITH, *Forgotten Truth*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1976, 1992².

¹³ È già successo nella scienza postmoderna. Anzi, si potrebbe argomentare che la scienza postmoderna e la religione non solo concordano sul fatto che ci sia un «più di questo», ma anche sul fatto che questo «di più» sia *meraviglioso*. Cfr. H. SMITH, *Forgotten Truth* cit., cap. 5.

5. METODO: GLI STRATI ANTICHI E IL CONTESTO

Costruire un'immagine di Gesù – lo scopo della ricerca sulla sua figura storica – presuppone due passi cruciali. Il primo è capire che cosa si possa davvero far risalire a lui; il secondo è contestualizzare questo materiale nella patria ebraica del I secolo.

5.1 *Primo passo: distinguere ciò che è antico*

La ricerca presuppone la necessità di distinguere gli strati antichi della tradizione in divenire su Gesù. Che cosa è antico? Che cosa posteriore? Anch'io, come la maggior parte degli studiosi, accetto le seguenti conclusioni riguardo alle nostri fonti su Gesù:

- Paolo è il più antico autore del Nuovo Testamento. Le sue lettere autentiche sono state scritte prima di tutti i vangeli; le prime sono state scritte intorno al 50, e anticipano Marco di almeno vent'anni. Tuttavia, Paolo ci dice ben poco sul Gesù storico, e non è quindi una fonte importante.
- Q è lo strato scritto più antico dei vangeli, e risale agli anni Cinquanta del I secolo. Documento ipotetico, ricostruito dagli studiosi a partire da materiale trovato in Matteo e Luca ma non in Marco, è lungo circa 200 versetti. Si tratta di una lista di insegnamenti attribuiti a Gesù, e contiene poco materiale narrativo. Sia Matteo sia Luca se ne sono serviti nella stesura dei loro vangeli¹⁴.
- Quello di Marco è il più antico dei vangeli pervenutici, ed è stato scritto intorno al 70 d.C. Fornisce la cornice narrativa per gli altri due vangeli sinottici, Luca e Matteo.
Sia Matteo sia Luca avevano a disposizione una copia del Vangelo di Marco mentre scrivevano il loro. Avevano anche una copia di Q, e conoscevano, o hanno creato, altre tradizioni che troviamo nei loro vangeli.
- Il Vangelo di Giovanni è profondamente diverso dai sinottici, e non è una fonte primaria sul Gesù storico. Tuttavia, è una testimonianza fondamentale di ciò che Gesù era diventato nella comunità cri-

¹⁴ Sebbene io accetti l'esistenza di Q, dubito che lo si possa suddividere in vari livelli redazionali (alcuni studiosi parlano di Q1, Q2, Q3). Sono ancora più scettico riguardo alla possibilità di costruire ipotesi ulteriori basandosi su una stratificazione di Q.

stiana delle origini all'interno della quale esso è stato scritto, di cui mi occuperò più avanti.

- Il *Vangelo di Tommaso*, scoperto in Egitto circa cinquant'anni fa, consta (come Q) di un elenco di detti (114 in tutto). Nella forma che ci è nota, *Tommaso* risale probabilmente alla prima metà del II secolo; tendo a considerarlo indipendente dai sinottici, e contenente alcune tradizioni antiche che non si trovano altrove. Tuttavia, non è una fonte importante nel mio lavoro.

Quindi, considero Marco e Q i due documenti principali alla base dei vangeli sinottici. Questo punto di vista, ampiamente accettato, è noto come «ipotesi delle due fonti»¹⁵.

Considerato quanto esposto precedentemente, come fare a stabilire quali fonti sono antiche? In primo luogo, la prova più obiettiva consiste nell'attestazione multipla in due o più fonti indipendenti, almeno una delle quali antica. In pratica, si tratta il più delle volte di una «doppia attestazione», dal momento che le tradizioni con tre o più attestazioni sono relativamente poche. La logica è chiara: se una tradizione compare in una fonte antica *e anche* in un'altra fonte indipendente, allora non solo è antica, è anche improbabile che sia stata costruita ad arte.

In secondo luogo, quando viene stabilita grazie a molte attestazioni l'antichità di un certo nucleo di materiale, testi con un'unica attestazione possono essere accettati se sono coerenti con questo nucleo. La coerenza si può stabilire sulla base di un soggetto comune, o sulla base di una forma comune. Per esempio, molte delle parabole attestate un'unica volta sono accettate come risalenti all'epoca di Gesù perché riflettono una percezione e una voce già stabilite da numerose attestazioni.

Un terzo fattore porta con sé una difficoltà. Si possono distinguere tendenze dimostrabili della tradizione in divenire, cosa che è sia positiva sia negativa: infatti, quando un detto o un episodio riflette tale tendenza, bisogna guardarlo con sospetto, mentre uno che si oppone alla tendenza generale può ben essere storico, residuo di epoche più antiche.

¹⁵ Per un punto di vista minoritario ma significativo che contesta sia la priorità di Marco sia l'esistenza di Q, cfr. W.R. FARMER, *The Gospel of Jesus*, Louisville (Ky), Westminster/John Knox, 1994. Farmer e i suoi colleghi sostengono che quello di Matteo sia il primo vangelo, che Luca si è servito di Matteo, e che Marco li ha utilizzati entrambi (essendo quindi l'ultimo dei sinottici, e non il primo).

5.2 *Secondo passo: il contesto storico*

Il contesto storico è fondamentale, poiché le parole pronunciate e i fatti compiuti acquistano un senso solo se contestualizzati. Significano ben poco, o rimangono comunque ambigui, se vengono separati dal contesto. Lo stesso gesto può avere significati profondamente diversi in culture diverse, e lo stesso detto può significare cose ben distinte in contesti diversi.

Per ricostruire il significato delle cose dette e fatte dal Gesù storico, ciò che è importante non è il contesto letterario dei vangeli, ma quello culturale e sociale. Il contesto in cui porre il materiale antico su Gesù è la società ebraica del primo trentennio del I secolo.

Esistono numerose fonti da cui trarre informazioni sul mondo di Gesù. Parte di ciò che conosciamo viene da fonti letterarie: letteratura cristiana antica, per la maggior parte canonica, ma non solo; letteratura ebraica, sia precedente sia contemporanea a Gesù; e, in misura minore, fonti non ebraiche. Parte di queste fonti proviene dall'investigazione archeologica, parte dallo studio interdisciplinare del suo mondo. Ci sono cose di cui possiamo venire a conoscenza, riguardo a quel mondo, che le fonti antiche non dicono esplicitamente. Per esempio, nessuna delle fonti dice che il mondo di Gesù era quello di una società rurale preindustriale; tuttavia, siamo piuttosto sicuri che lo fosse. Conoscere le dinamiche politiche ed economiche tipiche di questo genere di società può aiutarci a capire meglio il mondo di Gesù. Anzi, conoscere queste caratteristiche fa sì che siamo capaci di riconoscere ciò che, nelle nostre fonti, vi fa riferimento.

Questo non è il luogo adatto per cercare di descrivere il mondo di Gesù in maniera esauriente; mi accontenterò di mettere in risalto come la società ebraica del tempo di Gesù stesse attraversando un periodo di aspre tensioni e di significativi cambiamenti sociali. Israele cadde sotto l'impero romano nel 63 a.C., circa sessant'anni prima della nascita di Gesù. La commistione di leggi romane e influenza culturale ellenica metteva in discussione i modi e le identità tradizionali. Identità etniche si scontravano con visioni più cosmopolite della vita umana. La commercializzazione dell'agricoltura portò all'emigrazione dei contadini, che dovettero lasciare le loro terre. Erano tempi inquieti: le rivolte contro i romani esplosero negli anni intorno alla nascita di Gesù. Quarant'anni dopo la sua morte, la disastrosa guerra degli ebrei contro l'impero di Roma finì con la distru-

zione di Gerusalemme e del Tempio, cosa che cambiò per sempre la tradizione in cui Gesù era nato e vissuto. Gesù visse dunque in un secolo spartiacque, e fece ciò che fece in tale contesto. Tutto ciò di cui possiamo venire a conoscenza è rilevante per ricostruire la sua figura storica.

Dal momento che la maggior parte di questo capitolo è dedicato al modo di scendere sotto la superficie dei vangeli per distinguere il Gesù storico, voglio sottolineare in chiusura che a me, come cristiano, importano tanto il Gesù storico quanto i vangeli canonici¹⁶. Il Gesù prima della Pasqua, per come possiamo conoscerlo attraverso la ricerca storica, è una figura notevole e affascinante, e ciò che intravediamo di lui fa sì che diventi sempre più chiaro cosa significa prenderlo seriamente. Il Gesù canonico ci fa scoprire che cosa egli era diventato nell'esperienza delle prime comunità cristiane intorno alla fine del I secolo. Indipendentemente dalla loro realtà storica, i racconti sul Gesù canonico possono funzionare nella nostra vita come metafore narrative potentemente vere, che formano la visione e l'identità cristiana. Non è una scelta netta: sia il Gesù prima della Pasqua sia quello dopo la Pasqua sono importanti.

Quello che vediamo è perlopiù il risultato di come vediamo. Perciò il modo in cui interpretiamo le fonti, così come le lenti attraverso le quali osserviamo tanto loro quanto il mondo di Gesù, influenzeranno in maniera decisiva ciò che vediamo nella figura dietro i vangeli. Il significato di quanto appena detto diventerà più chiaro, mi auguro, nel resto del libro.

¹⁶ Perciò non concordo con chi sostiene una scelta netta tra i due. Alcuni studiosi di Gesù lo fanno, in maniera implicita o esplicita, affermando che *solo* il Gesù storico è importante; alcuni critici affermano l'opposto, e cioè che *solo* il Gesù canonico è importante, non quello storico.

Conoscere Gesù: fede e storia

di N.T. WRIGHT

Possiamo avere informazioni su Gesù in due modi: attraverso la fede e attraverso la storia.

Di solito si cerca di eliminare una delle due sulla base dell'altra, disprezzando qualsiasi commistione come un compromesso. Questa separazione è propria del mondo occidentale degli ultimi tre secoli, così come lo sono la divisione tra religione e politica, l'accantonamento di «Dio» in un remoto paradiso deista (mentre l'uomo è lasciato solo a organizzare il mondo a suo piacimento) e la definizione di *religione* come «ciò che l'individuo fa della propria solitudine»¹. Questi fenomeni del cosiddetto illuminismo hanno creato un clima in cui la storia è stata usata come arma contro la fede, e la fede come fuga dalla storia.

Come Marcus, anch'io sono cresciuto con questa frattura intrinseca alla mia visione del mondo. Si usava un tono diverso per Dio, e anche per Gesù («Nostro Signore»). Affascinato com'ero dalla storia antica, quando mi accostai per la prima volta al Nuovo Testamento, riuscii a integrare al massimo i due mondi con l'appello di Paolo a Nerone. I primi cristiani, si pensa, vivevano in un mondo di fede, elaborando questioni come la giustificazione e la cristologia. La loro teologia non interferiva con la riflessione sulla propria vita comunitaria, e meno ancora con la politica, se non alla lontana².

¹ Definizione del filosofo inglese Alfred North Whitehead [*N.d.R.*].

² Dopo aver scritto questo paragrafo ho scoperto sentimenti molto simili in R.A. HORSLEY, a cura di, *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg (Pa), Trinity Press International, 1997, p. 2.

Ma quando cominciai a studiare Gesù nel suo contesto storico (alla fine degli anni Settanta), iniziai anche a studiare l'ebraismo, non quello idealizzato di cui mi ero occupato in precedenza, dove le persone avevano in testa speranze e idee astratte, ma quello turbolento dei Maccabei e di Erode, delle guerre del 66-70 e del 132-135, di Qumran e Masada. Era un mondo in cui Filone Alessandrino poteva scrivere opere erudite di filosofia e di esegesi, e poi fare da ambasciatore, per conto della propria comunità assediata, presso la corte imperiale. Era il mondo del colto e ambiguo Giuseppe Flavio, il generale aristocratico e lo storico che diceva che il Dio di Israele si stava avvicinando ai romani – e poi lo fece lui stesso. Era il mondo dei rotoli del Mar Morto. Ho cominciato a leggerli, insieme agli scritti pseudepigrafici (una raccolta eterogenea e disparata di scritti ebraici degli ultimi secoli precedenti a Gesù e dei primi secoli a lui successivi), non solo come una collezione di sogni e visioni che codificavano idee teologiche astratte, che potevano essere etichettate sia come anticipazioni della fede cristiana sia come prove di ciò che la teologia cristiana confutava, ma come opuscoli ebraici che usavano il linguaggio del simbolo e del mito per tenere sotto controllo posizioni differenti in una storia politica fondata decisamente sull'aldiquà. Durante queste letture ho incontrato sempre materiale che chiariva Gesù e i testi che parlavano di lui: non ho mai percepito la spaccatura, che mi era familiare, tra storia e fede.

Ci sono voluti molti anni, e diverse crisi esegetiche e personali, per rendermi conto del fatto che questo mondo fatto di fede e di storia era più fedele al resto della vita umana, compresa la mia, di quanto avessi mai osato immaginare. Lo studio delle antiche integrazioni mi ha portato a ipotizzare, e poi a celebrare, analoghe integrazioni contemporanee. Mi ha portato, in altre parole, prima a riconoscere e poi a rifiutare le forme di pensiero tiranniche nel cui mondo diviso ero cresciuto. Mi ha condotto, finalmente, in un ambiente epistemologico fresco, e alle scelte nuove e rischiose di un unico mondo con molte dimensioni interdipendenti.

Considero questo passaggio il momento più liberatorio di tutto il mio sviluppo intellettuale. Ho reagito a diversi tentativi di spingermi di nuovo nel mondo scisso da cui ero uscito – attacchi sferzati, beninteso, da entrambe le parti – con l'impeto di chi non ha alcuna intenzione di farsi rinchiudere ancora in soffitta (la fede separata dalla storia) o in cantina (la storia separata dalla fede). Que-

sto sentimento sarà compreso, forse, da coloro che hanno avuto esperienze simili, di altre liberazioni, per esempio da un cattolicesimo o da un protestantesimo pesantemente tradizionali; tuttavia, dal mio punto di vista, mi sembra che spesso chi strombizza ai quattro venti tali liberazioni non ha fatto altro che scambiare la soffitta con la cantina.

Tutti gli storici fanno congetture teologiche. L'ateismo e l'agnosticismo hanno lo stesso peso della fede: rifiutare di dichiarare la propria posizione o assumere a priori un indiscusso atteggiamento modernista o secolarista è ingenuo, o malizioso, o è una manifesta manovra strategica. Tutti noi vediamo il mondo attraverso le lenti colorate della nostra esperienza personale, del nostro background, delle nostre supposizioni e così via. La storia consiste precisamente nel guardare, *attraverso le proprie lenti*, le prove del passato, cercando di ricostruire il probabile corso degli eventi e le motivazioni dei personaggi coinvolti, difendendo la propria ricostruzione contro le altre, non sulla base della sua coerenza con i nostri presupposti, bensì su basi scientifiche, facendolo con semplicità e cercando di fare chiarezza su altri ambiti di ricerca³. Fa parte del metodo essere disposti a riconoscere che le proprie lenti distorcono quasi certamente il quadro; ed essere pronti a interrogarsi sulle prove, sulla ricostruzione elaborata o sulle teorie dei colleghi ci mette in guardia dalla possibile distorsione della realtà e ci dà la possibilità di pulire o sostituire le lenti incriminate. Coloro che non sono consapevoli di indossare delle lenti faranno indubbiamente maggiore fatica a capire quando devono pulirle. La mia opera principale su Gesù⁴ è cresciuta così tanto proprio perché ero convinto della necessità di lasciare che questo dialogo avvenisse a ogni stadio della ricerca e fosse visibile a ogni livello della discussione.

Il mio punto di vista, secondo il quale giungiamo a conoscere Gesù sia attraverso la storia sia attraverso la fede, è esso stesso il prodotto del tentativo, durato tutta una vita, di fare proprio questo, e ritengo di aver avuto un discreto successo (pur costantemente migliorabile), tale da incoraggiarmi a continuare. Nel corso di questo tentativo ho scoperto, di quando in quando, che il Gesù che conoscevo

³ Cfr. N.T. WRIGHT, *The New Testament and the People of God*, vol. 1 di *Christian Origins and the Question of God*, Minneapolis, Fortress, 1992, pp. 98-109.

⁴ N.T. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, vol. 2 di *Christian Origins and the Question of God*, Minneapolis, Fortress, 1996.

tramite la fede sembrava sempre più diverso dal Gesù che scoprivo attraverso la storia; in questo caso, ho scoperto che sviscerando il problema, trasformandolo qua e là nel complesso e spesso nascosto mondo della riflessione e della conoscenza personale e comunitaria, la fede riusciva a scoprire non solo che le nuove prove storiche, inizialmente sorprendenti, si potevano conciliare, ma anche che si poteva trarne addirittura vantaggio. Alternativamente, in altre occasioni, la fede teneva duro e, studiando la sfida da tutti gli angoli, riusciva a dimostrare che le prove storiche si potevano interpretare altrettanto bene se non meglio in una cornice diversa.

Parte della sfida storica deriva dall'aver lasciato al sospetto un ruolo particolare. Intendo il sospetto nei confronti dei testi stessi, dell'interpretazione dei propri colleghi e, in particolar modo, della propria. Tuttavia, è necessaria una certa cautela. Noi studiosi del Nuovo Testamento siamo così avvezzi a ragionare in un'ermeneutica del sospetto che ci troviamo imprigionati nelle nostre sottigliezze. Se due scrittori antichi si trovano d'accordo su qualcosa, vuol dire che l'uno ha copiato l'altro. Se sembrano scontrarsi, allora uno dei due si sbaglia – o entrambi. Se dicono che un avvenimento porta a compimento una profezia biblica, allora l'hanno arrangiato apposta. Se un avvenimento o un detto concorda con lo schema teologico di uno scrittore, allora lo scrittore lo ha inventato. Se ci sono due resoconti di eventi simili, si tratta di un "doppione" (cioè ha avuto luogo un solo evento); però, se un unico racconto ha qualcosa di strano, gli avvenimenti devono essere stati due e poi essere confluiti in uno solo. E così via. Tutto per dimostrare quanto siamo stati intelligenti, quanto siamo stati scaltri, ad aver stanato la realtà che si celava dietro al testo. Ma, come sa qualunque scrittore che abbia letto le recensioni del proprio libro, a queste analisi spesso sfugge il centro del problema, e non di rado il problema in sé. Se non possiamo capire bene neanche quando condividiamo con l'autore una cultura, un'epoca, una lingua, è molto probabile che le nostre raffinate ricostruzioni dei testi antichi siano in realtà nostre fantasie, prive di qualunque rapporto con la storia, e la facciamo franca solo perché l'autore è morto da secoli e non può controbattere. E il sospetto va ancora bene: esiste anche qualcosa che potremmo definire ermeneutica della paranoia. Qualcuno dice qualcosa; probabilmente ha una ragione per farlo; quindi, se l'è inventato. Anche se siamo ben decisi a evitare un'ermeneutica della credulità, ciò non vuol dire che non esistano

delle verità, o che non si possa sospendere per un attimo l'incredulità, giusto per vedere che cosa succede.

Io propongo quindi una storia a tutto campo, da un lato, e una fede a tutto campo, dall'altro. Credo che ciò voglia dire vivere nello scomodo mondo reale, dove le cose non si sfidano l'un l'altra in compartimenti stagni ma si incontrano, si mescolano, si fondono, si interrogano a vicenda, si girano intorno, si supportano e si discreditano reciprocamente, esaminano le basi l'una dell'altra e si accingono a demolirsi o a ricostruirsi, un momento sembrano inseparabili e il momento dopo si fanno la guerra. Dopotutto, ci rendiamo conto di come ciò sia inevitabile se riflettiamo su che cosa voglia dire davvero fare storia, e su che cosa sia la fede o, almeno, la fede cristiana.

Uno dei tratti distintivi del riunire il mondo della fede e quello della storia, e del riconoscere che altre persone l'avevano fatto (in particolare gli ebrei del I secolo), è il potersi render conto del modo in cui noi, e loro prima di noi, usiamo il linguaggio per occuparci di entrambe le cose allo stesso tempo. George Caird, con cui sia Marcus sia io abbiamo scritto la nostra tesi di specializzazione, sosteneva in un famoso libro che quando le persone si trovano faccia a faccia con una realtà ultima e personale, questo evento «può essere interpretato adeguatamente solo attraverso le lenti del mito e dell'escatologia»⁵. Entrambe sono, secondo Caird, varietà della metafora. Tuttavia, egli sostiene anche che dire che una particolare porzione del linguaggio è «mitologica» o «escatologica» non significa assolutamente escludere il riferimento a persone reali, eventi reali, storia reale. Significa, invece, adornare quella storia, quelle persone, con un'importanza che un resoconto semplice e disadorno non potrebbe dare. Permettendo una storia *tout-court*, o una «verità» completamente separata dalla storia, si finirebbe per cedere e ammettere che il mondo diviso dell'illuminismo, dopo tutto, ha vinto: o la soffitta o la cantina.

Come procedere, dunque, nel nostro compito? Come appaiono la fede e la storia cercando di raggiungere questi obiettivi?

Prendiamo la storia. Ritengo scontato che gli storici di tutti i tempi desiderano ardentemente, sognano, bramano le *prove*. Ogni singola monetina, ogni iscrizione mezza cancellata, ogni frammento di papiro è prezioso. A chi importa se le prove vengono da una setta

⁵ G.B. CAIRD, *The Language and Imagery of the Bible*, Grand Rapids, Eerdmans, 1997², p. 271.

«eretica»? Se è una prova, la vogliamo. Se ciò vale per tutti gli storici, vale soprattutto per chi si occupa di antichità, per chi spesso deve mettere insieme frammenti casuali e formulare ardite ipotesi su interi decenni di cui pochissimo è sopravvissuto. Quando si tratta di Gesù, abbiamo parecchie prove su un livello e poche, preziose, su un altro livello. Disponiamo di una certa quantità di materiale prodotto da seguaci dichiarati di Gesù, e molto poco prodotto da altri. Ogni nuovo indizio, di qualunque provenienza, è benvenuto e viene studiato, setacciato e utilizzato in tutto il suo potenziale.

Lo storico che si occupa di Gesù, usando tutto il materiale a sua disposizione e desiderando ardentemente di averne di nuovo, cercherà di rispondere a domande di questo tipo: Cosa si può sapere riguardo a Gesù? In che modo appartiene al suo mondo (il mondo dell'antichità greco-romana e, in particolare, dell'ebraismo del I secolo)? Quali erano i suoi scopi, e fino a che punto li ha raggiunti? Per quale motivo è andato incontro a una morte prematura? E infine, ma non meno importante, perché un movimento a lui fedele è sorto poco dopo la sua morte, in una forma che era insieme simile e diversissima da quella degli altri movimenti contemporanei? Queste sono domande che *tutti* gli storici, e non solo quelli cristiani, si devono porre, e tutti intendono usare gli stessi dati per rispondervi. Il punto fondamentale quindi è: i dati che abbiamo ci offrono, così come sono disponibili, un quadro coerente e sensato dal punto di vista storico? E se no, in che modo li possiamo valutare? Quali dati ci avvicinano a Gesù, e quali ci allontanano da lui?

Le fonti disponibili non ci offrono un quadro coerente. Il Gesù delle fonti canoniche è sotto certi aspetti piuttosto diverso dal Gesù di alcuni documenti non canonici (come, per esempio, i codici di Nag Hammadi). Entrambi i Gesù sono ancora diversi dal ritratto velato di Gesù del materiale rabbinico posteriore. E poi ci sono i Gesù di Tacito, di Giuseppe Flavio e altri ancora. Come possiamo decidere? In che modo dobbiamo utilizzare le prove?

Quasi tutti gli storici sono ancora convinti che tanto più il materiale è antico, tanto più ci può condurre al cuore dei fatti storici. Questo presupposto è ben lungi dall'essere sempre valido, ma per il momento lo seguiremo. Esso ci introduce nel vecchio problema riguardo a quelle fonti che, qualunque sia il pregiudizio di partenza, giocano un ruolo fondamentale, e cioè i vangeli sinottici (Matteo, Marco e Luca).

Da tempo gli studiosi del Nuovo Testamento concordano nell'affermare che, per risalire dalle fonti a Gesù stesso, bisogna prima risolvere il problema della relazione letteraria tra questi vangeli, cosa notoriamente complicata. (La questione dei rapporti tra i vangeli sinottici e quello di Giovanni, e dei rapporti tra questi quattro e quello di Tommaso è più complicata ancora.) Se hanno usato delle fonti (o si sono usati tra di loro), possiamo pensare di ricostruirle?

Spesso si intraprendono ulteriori livelli di investigazione. Prima della stesura dei vangeli e delle loro fonti, il materiale circolava probabilmente in forma orale, che può essere studiata nei termini dei suoi probabili scenari. Si può presumere che, quando gli evangelisti usarono le loro fonti, abbiano selezionato, adattato e arrangiato il materiale. Si può ipotizzare uno sviluppo in tre fasi: 1) il conferimento di una forma alle tradizioni orali preletterarie; 2) la raccolta delle tradizioni orali in fonti letterarie; 3) la raccolta e la redazione di queste fonti letterarie in vangeli conclusi. Come se tutto ciò non fosse già abbastanza complesso, si suppone frequentemente che bisognerebbe studiare ipotetici ulteriori livelli di tradizione su Gesù inframezzati a questi tre.

Se tutto funzionasse e gli studiosi si trovassero d'accordo, sarebbe perfetto. Ma non funziona, gli studiosi non si accordano, e non è perfetto affatto. Nonostante molte parole, un secolo di ricerche non ha portato neanche lontanamente all'accordo su questi tre livelli principali, per non parlare delle ipotesi ulteriori. Perciò:

1. esistono dozzine di proposte diverse su come analizzare le forme della tradizione antica e su quali elementi della vita della chiesa delle origini essa possa riflettere. Nessuna può contare su un accordo generalizzato;
2. esistono almeno due teorie importanti, sviluppate con coerenza e del tutto incompatibili riguardo le fonti letterarie dei vangeli sinottici: a) la maggior parte degli studiosi continua a ritenere che Marco fu scritto per primo, e che dietro ai passi in cui Matteo e Luca si richiamano l'uno all'altro – ma non a Marco – ci sia una fonte chiamata Q. Una rumorosa minoranza all'interno di questo gruppo afferma di distinguere diversi gradi dello sviluppo di Q; molti altri, tuttavia, pur credendo fermamente nell'esistenza di Q, offrono spiegazioni radicalmente differenti della sua origine o, ancora, considerano tutte queste ulteriori teorie quanto meno improbabili (come Marcus); b) una minoranza, tuttavia, ritiene che

Matteo fu scritto per primo e che su di lui si basarono tanto Marco quanto Luca (negando così l'esistenza di Q). Ancora, molti di coloro che concordano con la maggioranza che vede in Marco il primo evangelista, concordano anche con la minoranza che ritiene che le sovrapposizioni tra i passaggi di Matteo e Luca non ripresi da Marco siano spiegabili più con l'uso di Matteo da parte di Luca che con l'esistenza di una fonte comune;

3. molte teorie tra loro incompatibili riguardano dove, quando e perché i vangeli sinottici hanno raggiunto la loro forma definitiva. Dal momento che non c'è accordo riguardo alle fonti, non c'è accordo neanche sul come e sul perché gli evangelisti le abbiano usate. Se, per esempio, partiamo dal presupposto che Matteo abbia usato Marco, possiamo discutere la teologia di Matteo sulla base della sua revisione di Marco; se non pensiamo che le cose siano andate così, ciò è impossibile;
4. naturalmente, se non c'è accordo su come la tradizione si sia sviluppata, neanche a grandi linee, non è possibile che ci sia accordo sui livelli intermedi.

Uno dei motivi di questa continua situazione di impasse è che spesso tali domande vengono sollevate – e vengono proposte soluzioni – senza mai perdere d'occhio le possibili conseguenze per le questioni cosiddette secondarie su Gesù. La teoria di Q nacque come risposta conservatrice allo scetticismo radicale del XIX secolo; infatti forniva, secondo i suoi propugnatori, una fonte antica e affidabile per i detti di Gesù. Oggi, tuttavia, alcuni di coloro che la appoggiano lo fanno nella speranza di riuscire, isolando un ipotetico «Q antico», a offrire una visione di Gesù e del cristianesimo delle origini radicalmente alternativa a quella che nasce dalla tradizione sinottica nel suo insieme. In modo simile, l'anteriorità di Marco è stata usata talvolta per affermare che la chiesa delle origini conservava la memoria del corso della vita di Gesù, almeno a grandi linee; l'anteriorità di Matteo viene talvolta presentata come il modo di assicurare l'autenticità di alcuni detti (parole, per esempio), che altrimenti sarebbero sospetti, poiché compaiono in un'unica fonte, per di più tarda. Eccetera, eccetera, eccetera.

Tutte queste problematiche, tuttavia, vanno considerate in un contesto più ampio, che fa parte dell'ancora più ampia questione: perché è nato il cristianesimo, e perché ha preso la forma che cono-

sciamo? Ciò comporta tutta una serie di domande su Gesù e Giovanni il Battista; su Paolo, Giovanni, sul *Vangelo di Tommaso*; sulla natura del materiale sinottico e sulla maniera in cui ha raggiunto la forma che ha adesso. Il modo per risolvere tutti questi problemi, sia che abbiano a che fare con Gesù sia che abbiano a che fare con le fonti, è ancora una volta il metodo scientifico di ipotesi e dimostrazione.

Sembra che ci sia ancora una certa confusione sul funzionamento di questo metodo, che io ho cercato di utilizzare coscienziosamente durante tutto il mio lavoro di storico. Il ricercatore, dopo un periodo di totale e spesso frastornante immersione nei dati, riemerge con un'ipotesi, un grande affresco dove tutto quadra. L'ipotesi viene proposta ed esposta nei minimi dettagli. La si mette alla prova sulla base di tre criteri: dà un senso ai dati, così come sono? È dotata di un livello accettabile di semplicità, o addirittura di una certa raffinatezza? Fa luce su aree di ricerca diverse da quella designata? La storia è un po' diversa rispetto alle discipline scientifiche propriamente dette, non perché utilizzi un metodo differente o ponga domande diverse, quanto piuttosto perché non esiste un accordo generale su cosa vuol dire «dare un senso» ai dati o su quale sia il livello appropriato di semplicità. La vita reale, che la storia si propone di descrivere, è spesso disorganica e caotica, piena di incongruenze e contraddizioni.

Questo metodo è piuttosto diverso da quello proposto normalmente in alcune cerchie di studiosi di Gesù, dove si suggerisce che il metodo giusto per studiare Gesù sia scomporre il materiale nei vari componenti, da testare poi in base a certe regole. Solo dopo aver fatto ciò si può ricostruire il puzzle di quanto si è scoperto e vedere a quale genere di quadro coerente può dare luogo. Questo modo di procedere, apparentemente scientifico, nasconde due ipotesi non dimostrate: a) l'idea che ci fossero frammenti isolati di materiale su Gesù, che circolavano e si sviluppavano nella chiesa delle origini, separati dai brani narrativi; b) una teoria piuttosto ben sviluppata riguardo a Gesù e alla chiesa delle origini, che indica le regole per valutare il materiale.

Tuttavia, se vogliamo essere precisi e compiere sino in fondo il nostro dovere di storici, dobbiamo ammettere che *tutti* i pezzi del puzzle, incluse le domande su Gesù e le domande sulle fonti, fanno parte dell'ipotesi generale. Non siamo nella posizione di poter ri-

solvere prima una parte del puzzle, e poi usarla come base d'appoggio per affrontare il resto. In particolare, nonostante ripetute assicurazioni, non siamo nella posizione di risolvere prima la questione delle fonti sinottiche usandole poi per ricostruire Gesù. Come ho sostenuto altrove, possiamo affermare con più sicurezza che Gesù di Nazareth era un profeta ebreo che annunciava il regno di Dio, mentre sappiamo ben poco della storia delle tradizioni che hanno portato alla produzione dei vangeli così come li conosciamo⁶. E possiamo riempire questa immagine di Gesù un passo dopo l'altro, come ho cercato di dimostrare nei miei libri, tenendo in conto sempre più prove, in un'ipotesi sempre più sviluppata riguardo a Gesù stesso e alle origini cristiane, *compresa la stesura dei vangeli*. La coerenza e la semplicità del quadro che ne scaturisce, la sensazione che sia basato sui dati, e la luce che getta su molte altre aree, ci permette di affermare con relativa sicurezza che era proprio così, o che comunque era molto simile. A prescindere dal fatto che la mia ricostruzione sia accettata in tutti i particolari, questo è il metodo che tutti noi, come storici, dobbiamo usare quando ci accostiamo allo studio della figura di Gesù.

Inoltre, non possiamo porre in anticipo la questione di quanto materiale del vangelo appartenga a un periodo posteriore a quello di Gesù stesso, ammesso che esista. Non possiamo, cioè, *dare per scontato*, prima di averlo ricostruito, che buona parte del materiale dei vangeli sia stata inventata dalla chiesa delle origini e quindi affermare implicitamente, partendo da quel presupposto, che chiunque se ne salti fuori con una proposta storica su Gesù in grado di comprendere la maggior parte dei dati non può essere considerato uno storico serio. Questo è proprio il genere di mossa che compiono i paradigmi minacciati per proteggersi da un cambiamento imminente, una specie di protezione intorno alla Torah cruciale. Certo, la chiesa delle origini ha usato e modellato i racconti del vangelo per i suoi scopi; tuttavia, non possiamo sapere se i suoi componenti si sono inventati di sana pianta qualche episodio e, nel caso, quale. Solo se presupponiamo una certa visione di Gesù – in altre parole, solo se decidiamo segretamente la questione prima di cominciare – possiamo ritenere di saperlo. Naturalmente ciò capita spesso, in particolar mo-

⁶ Cfr., per esempio, N.T. WRIGHT, *Doing Justice to Jesus: A Response to J.D. Crossan "What Victory? What God?"*, in: "Scottish Journal of Theology" (Princeton e Yale), L, n. 3, 1997, pp. 359-379.

do a opera di chi è ancora legato a una vecchia visione liberale di «Gesù il maestro», il quale (diversamente da molti leader dei movimenti ebraici del I secolo) sarebbe stato scioccato dal pensiero di considerarsi, per esempio, messia. Più precisamente, non posso sapere in anticipo che esiste un enorme abisso tra Gesù così com'era (il «Gesù prima della Pasqua», nel linguaggio di Marcus), e il Gesù che ha conosciuto e di cui ha parlato la chiesa (il «Gesù dopo la Pasqua»). Al massimo possiamo sperare di giungere ad alcune conclusioni di questo tenore, ma non possiamo farne il nostro metodo storico.

Questo per quel che riguarda la storia. Che cosa possiamo dire, invece, riguardo alla fede vera e propria, a quella fede cristiana a tutto campo di cui ho già parlato? Che cos'è e che genere di conoscenza di Gesù può fornire? Fin dall'inizio è stato implicito nel cristianesimo che il credente «conosc[e] Cristo»⁷; Gesù, come il buon pastore, conosce il suo gregge, che a sua volta conosce lui⁸. Ciò viene regolarmente descritto nei termini propri di qualunque relazione interpersonale: i credenti sono consapevoli della presenza di Gesù, del suo amore, della sua guida e consolazione, dei suoi rimproveri, e forse anche della sua risata. Sono consapevoli di avere a che fare con una personalità riconoscibile, diversa, spesso sconcertante e imprevedibile, sempre pronta ad amare e a essere amata, forte e capace di dare forza, fedele e a cui si deve fedeltà. Questa consapevolezza è di regola creata e rafforzata attraverso determinate attività, come il culto, la preghiera, i sacramenti, la sofferenza, la lettura delle Scritture, la fratellanza cristiana, la riflessione sul mondo in quanto creato e redento in e per mezzo di Gesù Cristo, e forse, in particolare, attraverso il servizio verso i bisognosi, coloro nei quali i cristiani pensano di incontrare Gesù in maniera speciale.

Allo stesso tempo, come in ogni relazione, ci possono essere problemi, equivoci e difficoltà. Quasi tutti i cristiani raccontano di aver sperimentato, di tanto in tanto, un senso di lontananza, o addirittura di aver sentito un apparente abbandono da parte di Gesù. Gli insegnanti cristiani e i direttori spirituali hanno da tempo riscontrato che ciò può accadere quando si verificano uno o più fattori, come depressione, stanchezza, ribellione, peccato, disinformazione, false aspettative, e così via. Ma può accadere in maniera del tutto slegata

⁷ Fil. 3,10.

⁸ Giov. 10,14.

da questi motivi, e possono esserci momenti in cui non si può fare altro che attendere nelle tenebre. Tuttavia, dopo l'attesa spesso giunge una nuova «conoscenza». Non è semplice «credenza»: se è naturale dire «Credo che stia piovendo» se siamo in casa con le tende chiuse, lo è meno dirlo bagnati fradici nel bel mezzo di un acquazzone, se non ironicamente. Per molti cristiani spesso conoscere Gesù è un po' come nel secondo esempio: essere immersi nel suo amore e nella sfida della sua chiamata, e non soltanto immaginare di sentirlo come gocce di pioggia sul cristallo di una finestra lontana (per molti, naturalmente, la norma è quest'ultima, allusioni, promesse, inviti).

Ma che cosa significa «conoscere» qualcuno? Considerato quel che sono gli esseri umani, si tratta di un bel mistero. Chiaramente, «conoscere» qualcuno è ben diverso dal sapere qualcosa *su* di lui o di lei. Quando «conosciamo» una persona (che è diverso dal conoscere, per dire, l'altezza della Torre Eiffel), noi sottintendiamo un qualche tipo di relazione, qualche intesa reciproca. Siamo abituati l'uno all'altro, possiamo anticipare il modo in cui l'altro reagirà, soppesiamo con cura i suoi desideri, le sue speranze e le sue paure. Potremmo anche essere giunti a conoscere gli elementi principali attraverso uno studio attento e imparziale, ma quando diciamo che «conosciamo» qualcuno, sappiamo che questa conoscenza è il risultato di una frequentazione faccia a faccia.

Quando qualcuno sostiene di «conoscere» Gesù di Nazareth in questo senso, sta facendo un'affermazione precisa anche per quel che riguarda altre cose: l'esistenza di un mondo non limitato dallo spazio e dal tempo, l'esistenza di Gesù all'interno di quel mondo, la possibilità che esistano esseri umani che hanno accesso a quel mondo e che questo sia realmente vero per loro. Questi affermano di conoscere una determinata persona, una persona particolare e riconoscibile, all'interno di quel mondo, e che si tratta di Gesù. Questa conoscenza è quella a cui si riferiscono molte persone, me incluso, quando diciamo di conoscere Gesù «per fede».

E, in questa conoscenza, giungiamo a conoscere delle cose anche *riguardo a* Gesù: nel contesto della relazione personale, scopriamo meglio chi è Gesù, com'è, che cosa lo rallegra e che cosa lo addolora, che cosa desidera e che cosa non lo interessa, che cosa offre e che cosa sfida le persone a fare. E, nocciolo di tutto ciò, meno facile da esprimere ma importantissimo, ci si confronta con un amore radica-

to nell'azione storica e nella passione, un amore che ha compiuto per noi qualcosa di cui avevamo disperatamente bisogno e che non avremmo saputo procurarci da soli.

Nel dire queste cose mi espongo, naturalmente, alla furia ermeneutica dei modernisti, che diranno che ho rinunciato all'obiettività, e dei postmodernisti, secondo i quali si tratta di una soddisfazione dei desideri. Allo stesso modo, so che molti diranno che le persone hanno usato la parola *Gesù* per denotare figure così diverse una dall'altra che il rischio di illudersi è forte. Io tutto questo lo so. Tuttavia, proprio qui la storia viene in aiuto alla fede. Il Gesù che io conosco nella preghiera, nei sacramenti, nei volti dei bisognosi, è il Gesù che incontro nei documenti storici – compreso, naturalmente, il Nuovo Testamento, letto non tanto così come la chiesa mi ha insegnato a leggerlo, quanto piuttosto con la mia consapevolezza storica pienamente operativa. Il Gesù il cui amore sembra essere più profondo, e che mi prende più di qualunque amore umano (e ho la fortuna di essere circondato da molto amore umano) converge pienamente con il Gesù che ho cercato di descrivere da un punto di vista storico nel capitolo 12 di *Jesus and the Victory of God* e, più brevemente, nel capitolo 6 di questo libro: il Gesù che si è trovato ossessionato da una vocazione ebraica del I secolo, quella di andare dove il mondo soffriva e prendere quel dolore su di sé. Man mano che scopro più cose *riguardo* al Gesù storico, mi rendo conto che la mia conoscenza di lui basata sulla fede ne viene corroborata e completata. Queste conoscenze sono indivisibili. Capisco perché alcuni si sentono portati a distinguere il Gesù della storia e il Cristo della fede, ma non credo che i primi cristiani facessero una distinzione di questo tipo e non vedo il bisogno di farla io. Questo Gesù di cui parlo viene ancora a incontrarci, talvolta invitato e talvolta no, talvolta nonostante le porte chiuse di un'epistemologia limitata, sempre riconoscibile dai segni dei chiodi. E così egli solleva buona parte delle questioni che il resto di questo libro esaminerà.

La storia, quindi, impedisce che la fede diventi fantasia; la fede a sua volta impedisce alla storia di diventare mera antiquaria. La ricerca storica, essendo sempre provvisoria, non può porre il veto alla fede; può però porre questioni spinose a cui la fede, per mantenere la propria integrità come fede *cristiana*, deve sforzarsi di rispondere, e rispondendo può magari crescere. La fede, essendo soggetta alle stravaganze della personalità e della cultura, non può porre il ve-

to all'impresa storica (non può dire semplicemente «Non mi piace il Gesù che descrivete, quindi state sbagliando»), ma può porre alla storia domande difficili, non ultime quelle sull'ampio soggetto delle origini del cristianesimo, e la storia può essere il modo migliore per cercare di rispondervi.

Mi rendo conto che tutto ciò significa che la domanda a cui questo capitolo ha cercato di rispondere – riguardo a *come* conosciamo notizie su Gesù – interagisce in molti modi con il resto del libro, che tratta di *che cosa* conosciamo riguardo a Gesù. Non possiamo trovare un terreno neutro, una teoria della conoscenza, una teoria della conoscenza-di-Gesù, che possa essere stabilita indipendentemente dall'oggetto. La storia e la fede (considerando la *fede* nella sua accezione più ampia, come qualunque visione del mondo o presupposto metafisico) hanno bisogno l'una dell'altra a ogni livello, soprattutto a questo. Ciò mi fa supporre che la stessa categoria della conoscenza sia un ramo di un'altra categoria, e cioè che, come in certi brani ebraici, «conoscere» sia parte di «amare» piuttosto che il contrario. Tuttavia, dal momento che questo è un libro su Gesù, e non sull'epistemologia, dovremo rinunciare per ora a trattare tale argomento.