

Anthologia Claudiana | Paideia

1

Albert Schweitzer

Storia della ricerca sulla vita di Gesù

Premessa all'edizione italiana di
Erich Grässer

Introduzione di
James M. Robinson

Edizione italiana a cura di
Francesco Coppelotti

Claudiana | Paideia
www.claudiana.it

Scheda bibliografica CIP

Schweitzer, Albert

Storia della ricerca sulla vita di Gesù / Albert Schweitzer ; premessa di
Erich Grässer ; introduzione di James M. Robinson

Torino : Claudiana, 2019

776 p. ; 24 cm. (Anthologia ; 1)

ISBN 978-88-6898-210-2

1. Gesù Cristo

232.901 (ed. 22) – Vita di Gesù

Titolo originale:

Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*

© J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1906, 1984⁹

Prima edizione: Paideia, Brescia 1986

© Claudiana srl, 2019

Via San Pio V 15 - 10125 Torino

Tel. 011.668.98.04

info@claudiana.it

www.claudiana.it

Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Traduzione: Francesco Coppellotti

Copertina: Vanessa Cucco

Stampa: Rotobook, San Giuliano Milanese (Mi)

1. Il problema

La teologia tedesca apparirà come evento massimo e unico nella vita spirituale del nostro tempo quando la nostra cultura starà di fronte al futuro come realtà compiuta. Nell'animo tedesco soltanto s'incontrano una compresenza e un intreccio così vivi di pensiero filosofico, sensibilità critica, concezione storica e sentire religioso senza i quali nessuna profonda teologia è possibile.

La ricerca sulla vita di Gesù è l'opera suprema della teologia tedesca. Le sue creazioni sono fondamentali e vincolanti per il pensiero religioso del futuro.

Essa pone nella storia dei dogmi il fondamento negativo del pensiero religioso. Quando descrive come lo spirito greco si sia impadronito delle idee di Gesù ricostruisce qualcosa che doveva divenirci e ci è divenuto estraneo. I suoi sforzi di creare un nuovo dogma ci appaiono di per sé coscienti della loro storicità. È certamente interessante osservare come i pensieri moderni penetrino nel vecchio dogma per produrre, in unione con idee eterne, nuove forme e approfondire il pensiero di coloro in cui questo processo si compie; ma noi viviamo in noi stessi la vera realtà di ciò che qui affrontiamo come storia. Come tutto l'universo si rispecchia nella monade leibniziana, così noi viviamo nella nostra intuizione, anche senza chiara conoscenza storica, gli stadi successivi dell'evoluzione del dogma moderno dal razionalismo fino all'epoca attuale. Questa esperienza spirituale è la vera conoscenza, che è tanto più vera, quanto più noi sentiamo tutto come qualcosa di non definitivo, che si muove faticosamente verso una conclusione che ancora è avvolta nell'oscurità. Non vi è ancora nessun equilibrio fra pensiero moderno e storia, ma sempre solo un compromesso fra un semipensiero e una semistoria. Non sappiamo che cosa sarà questa realtà definitiva che porterà ai secoli futuri vita e regole nuove. Possiamo supporre soltanto che sarà

opera di uno straordinario spirito potente, la ragione e la verità del quale verranno confermati dal rifiuto che noi, che lavoriamo sul non definitivo, gli opporremo, quantunque oggi attendiamo con fiducia la venuta di uno spirito tanto grande da aprire con pieno potere una nuova via al mondo che noi, sui nostri sentieri tracciati a fatica, non riusciamo a far progredire.

È per questo che la storia della ricerca sulla vita di Gesù ha un valore fondamentale superiore alla storia dello studio del dogma antico e dei tentativi del nuovo. L'autocoscienza religiosa non ha mai osato e realizzato nulla di più grandioso. Nella ricerca sulla storia dei dogmi la teologia tedesca ha fatto i conti con il passato; con una dogmatica nuova, creativa ha cercato di vivificare la vita religiosa come conoscenza per il presente; con la ricerca sulla vita di Gesù ha creato per il futuro con una fede pura che crede nella verità senza vederla.

Siamo nel cuore della storia universale. Venne un uomo per dominare il mondo; dominò per il bene e per il male come la storia testimonia; distrusse il mondo nel cui seno era nato; la vita spirituale della nostra epoca sembra inabissarsi con lui, poiché egli guida idee ormai svanite e schiere di spiriti immuni dalla morte alla lotta contro il nostro pensiero e annienta di nuovo il vero e il bene che il suo spirito crea in noi, perché non può dominare il mondo. In quanto unico grande e unico vero continua a dominare in un mondo di cui ha negato la permanenza e questo dominio costituisce il fenomeno originario del contrasto fra verità spirituale e verità naturale che sta a fondamento di ogni vita e che in lui è divenuto storia.

Solo di primo acchito l'assoluta indifferenza del cristianesimo primitivo per la vita del Gesù storico è strabiliante. Quando Paolo, in nome di coloro che comprendono i segni dei tempi, non intende conoscere il Cristo secondo la carne, esprime per la prima volta quell'impulso all'autoconservazione che per secoli guiderà poi il cristianesimo, il quale sentiva che l'introduzione del Gesù storico avrebbe dato origine a qualcosa di nuovo che non era previsto nemmeno nei pensieri del Signore stesso e avrebbe portato alla luce una contraddizione la cui soluzione costituiva un problema universale.

Perciò il cristianesimo primitivo ha agito giustamente quando

ha voluto vivere solo nel mondo futuro con il Cristo che viene e ha conservato del Gesù storico solo sentenze, alcuni miracoli, morte e resurrezione. È scampato così alla suddetta lacerazione e ha conservato l'unità della sua concezione negando al tempo stesso il mondo e il Gesù storico. E noi lo ringraziamo perché conseguentemente ci ha tramandato soltanto vangeli e non biografie di Gesù e perché così possediamo l'idea e la persona il più possibile libere da limiti storici ed epocali.

Ma la permanenza del mondo negò e superò di per sé quella unità e riuscì a fare del Cristo sovramondano e del Gesù storico di Nazaret un'unica personalità insieme storica e atemporale. Questa fu l'opera dello gnosticismo e della cristologia del Logos, che, pur in contrasto nel perseguire la stessa meta, concordano nel dissolvere totalmente il Gesù storico nell'idea sovramondana. Quest'evoluzione, fondata sulla rinuncia all'escatologia, reintrodusse sì il Gesù storico nell'orizzonte cristiano, ma in un contesto che supponeva al tempo stesso la negazione e il superamento del diritto e dell'interesse per la ricerca sulla sua vita e sul suo essere storico.

La teologia greca fu nei confronti del Gesù storico, come vive nascosto nei vangeli, tanto indifferente quanto la vecchia teologia escatologica. Di più: essa fu pericolosa per lui poiché creò un nuovo evangelo insieme soprannaturale e storico e si può affermare che, per fortuna, già allora i sinottici erano così consolidati nella loro struttura da non poter più venir soppiantati dal quarto vangelo. E la chiesa, spinta dall'intrinseca necessità del contrasto che determinò l'inizio della sua azione, fu costretta a porre l'uno accanto all'altro, come se costituissero un'unità, due evangeli contrastanti.

Quando nel concilio di Calcedonia l'Occidente vinse l'Oriente, con la dottrina delle due nature dissolse l'unità della personalità sventando in tal modo l'ultima possibilità del ritorno al Gesù storico. La contraddizione divenne legge. Alla realtà umana venne concesso quanto sembrava necessario per garantire alla realtà storica il suo diritto. La formula tenne così prigioniera con l'inganno la vita e impedì che le guide spirituali della Riforma concepissero l'idea di ritornare al Gesù storico.

Era necessario scuotere il dogma prima di poter ricercare di

nuovo il Gesù storico, prima di poter concepire in genere l'idea della sua esistenza. Oggi a noi sembra ovvio che egli sia qualcosa di diverso dal Gesù Cristo della dottrina delle due nature. E non possiamo più comprendere come sia stato travagliato il parto della visione storica della vita di Gesù. Quando era già stato riportato in vita portava ancora le bende della morte come accadde a Lazzaro – le bende del dogma delle due nature. Nella prefazione alla sua prima vita di Gesù, Hase (1829) racconta che un buon vecchio signore che aveva sentito parlare del suo progetto gli consigliò di trattare in una prima parte della natura umana di Gesù e in una seconda di quella divina. Ciò era ingenuo. Ma quest'ingenuità non nasconde forse un presentimento dell'enorme sconvolgimento che la ricerca sulla vita di Gesù avrebbe preparato per il futuro, un presentimento che coloro che ad essa attendevano non avevano nella stessa misura? E per fortuna non l'avevano, perché altrimenti come avrebbero trovato il coraggio per continuare a lavorare?

L'indagine storica sulla vita di Gesù non è partita dal puro interesse storico, ma ha cercato il Gesù della storia come colui che poteva aiutarla nella lotta di liberazione dal dogma. Poi, una volta liberata dal *πάθος*, ha cercato il Gesù storico così come era comprensibile al proprio tempo. Per Bahrdt e Venturini Gesù è lo strumento di un ordine segreto. Entrambi scrivono sotto l'impressione della grandiosa attività dell'Ordine degli Illuminati alla fine del XVIII secolo. Per Reinhard, Hess, Paulus e gli altri interpreti razionalisti Gesù è il meraviglioso rivelatore della vera virtù che concorda con la ragione. Così ogni epoca successiva della teologia ha trovato i suoi pensieri in Gesù e non avrebbe potuto farlo rivivere altrimenti.

E non le epoche soltanto si ritrovarono in lui: ogni singolo lo creò secondo la sua propria personalità. Non vi è nessuna impresa storica più personale dello scrivere una vita di Gesù. Nessuna vita prende forma se non si infonde in essa tutto l'odio o tutto l'amore di cui si è capaci. Quanto più intenso l'amore, quanto più forte è l'odio, tanto più viva è la figura che ne nasce. È possibile infatti scrivere una vita di Gesù anche con odio, e le vite di Gesù più grandiose sono scritte con odio: quella di Reimarus, l'autore del Frammento di Wolfenbüttel, e quella di David Friedrich

Strauss. Non si trattava tanto di un odio contro la persona quanto contro il nembo soprannaturale con cui si fece avvolgere e che veramente l'avvolse. Questi autori vollero rappresentarlo come un uomo semplice, strappargli gli abiti sfarzosi di cui era vestito e gettargli di nuovo sulle spalle gli stracci con i quali aveva camminato per la Galilea.

Proprio perché odiavano hanno visto nella storia nel modo più chiaro e hanno portato avanti la ricerca più di tutti gli altri messi insieme. Senza il loro scandalo la scienza non si troverebbe oggi dove effettivamente è. «È necessario che gli scandali accadano: ma guai all'uomo a causa del quale lo scandalo accade». Reimarus sfuggì alla maledizione tenendo per sé lo scandalo per tutta la vita, nel silenzio. Solo dopo la sua morte Lessing ne pubblicò lo scritto *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger* (*Sullo scopo di Gesù e dei suoi discepoli*). Su Strauss, però, che a ventisette anni espose al mondo lo scandalo, la maledizione si compì mandandolo in rovina per la sua vita di Gesù; ma egli non cessò di andarne orgoglioso sebbene essa fu la fonte di ogni sua disgrazia. Venticinque anni più tardi, nella prefazione ai Dialoghi di Ulrich von Hutten,¹ scrive: «Potrei portare rancore al mio libro poiché mi ha fatto molto male (e giustamente, gridano i pii). Mi ha escluso dall'attività dell'insegnamento pubblico che mi piaceva e per la quale forse possedevo anche talento; mi ha strappato ai rapporti naturali e me ne ha imposti di innaturali; ha chiuso il corso della mia vita nella solitudine. E tuttavia, se penso che cosa mai sarebbe stato di me se avessi taciuto la parola che mi era stata posta nell'anima, se avessi represso i dubbi che lavoravano in me — allora benedico il libro che esteriormente mi ha di certo danneggiato, e in modo grave, ma ha conservato l'intima sanità dello spirito e dell'animo per me e, posso sperare, anche per qualcun altro».

Prima di lui le scoperte sulla vita di Gesù avevano già cambiato il destino di Bahrtdt; e dopo di lui quello di Bruno Bauer.

Per essi, che erano decisi ad aprire la strada anche bestemmiando, si trattava di un compito facile. Gli altri tuttavia che volevano risvegliare Gesù con l'amore per la vita trovano difficile l'essere veraci. L'indagine sulla vita di Gesù fu per la teologia

1. D.Fr. Strauss, *Gespräche von Ulrich von Hutten*, übersetzt und erläutert, Leipzig 1860.

la scuola della veracità. Il mondo non aveva ancora mai visto e non vedrà mai più una lotta così dolorosa e piena di rinunce per la verità come quella che sta racchiusa nelle vite di Gesù degli ultimi cento anni. Bisogna aver letto il succedersi delle vite di Gesù con cui Hase accompagna il corso dell'indagine dagli anni Venti agli anni Settanta del XIX secolo per farsi un'idea di ciò che deve essere costato agli uomini, che hanno vissuto quel periodo decisivo, l'attenersi anche realmente a quella «più audace sincerità nella ricerca» che lo Ienese, nella prefazione alla sua prima vita di Gesù, rivendica per queste ricerche. Si sentono come nostre le lotte in cui pezzo per pezzo egli abbandona cose che, quando si accinse a scrivere quella prefazione, non avrebbe mai pensato di dover abbandonare. E fu una fortuna che il loro animo ne turbasse talvolta lo sguardo critico facendo prendere loro, senza trasformarli in bugiardi, candide nuvole per lontane montagne. Questo fu il destino benevolo di Hase e di Beyschlag.

Il carattere personale dell'indagine sulla vita di Gesù dipende tuttavia dall'essenza stessa del problema e non solo dalla constatazione che soltanto una personalità può risvegliarne alla vita un'altra. Il problema della vita di Gesù non trova analogie nella scienza storica. Nessuna scuola storica ha mai agito sull'indagine di questo problema, nessuno storico di professione ha fatto avanzare la scienza teologica su questo punto. Ogni metodo della ricerca storica fallisce di fronte al carattere estremamente intricato di questo contesto. I criteri della scienza storica normale non sono sufficienti e non è possibile applicare senz'altro il loro procedimento alla vita di Gesù. La ricerca sulla vita di Gesù ha dovuto crearsi da sé il proprio metodo. Nei tentativi succedutisi continuamente gli uni agli altri sono emersi cinque o sei problemi l'uno accanto all'altro che costituiscono insieme il problema fondamentale. Non vi è tuttavia un metodo chiaro per risolvere il problema nella sua complessità, ma si tratta di un continuo sperimentare in base a determinati presupposti guidati da un pensiero che si fonda da ultimo su di un'intuizione storica.

Ciò dipende dalla natura delle fonti sulla vita di Gesù e dalla nostra conoscenza della grande forza ideale della religione dei suoi contemporanei.

Le fonti in sé non sono spregevoli. Se per una volta si rinun-

cia a voler scrivere una vita di Gesù, limitandosi a un'esposizione della sua attività pubblica, si deve ammettere che di poche personalità dell'antichità possediamo un numero così notevole d'informazioni storiche e di discorsi su cui non abbiamo alcun dubbio, come avviene nel caso di Gesù. Per Socrate le cose stanno molto peggio perché il filosofo greco ci viene descritto da scrittori creativi. Con Gesù possiamo avere un rapporto molto più immediato, poiché ci viene presentato da cristiani letterariamente non molto dotati.

Ma a questo punto s'incontra una duplice difficoltà. Le cose dette precedentemente, e questa è la prima difficoltà, valgono solo per i primi tre vangeli ma non assolutamente per il quarto, il quale costituisce un mondo a sé per quanto riguarda carattere, informazioni storiche e contenuto dei discorsi. Il quarto vangelo è scritto dal punto di vista greco, mentre i primi tre dal punto di vista giudaico. E se si potesse procedere ancora oltre e considerare i sinottici e il quarto vangelo, come spesso si è fatto, secondo lo stesso rapporto reciproco con cui si pongono l'uno accanto all'altro Senofonte e Platone come fonti della vita di Socrate, la totale incompatibilità dei dati storici costringerebbe il ricercatore a decidersi fin dal principio per l'una o per l'altra fonte. Vale qui il detto: nessuno può servire due padroni!

Questo aut-aut non era chiaro fin dal principio, perché è piuttosto un risultato di tutti gli esperimenti finora compiuti.

La seconda difficoltà delle fonti risiede nell'incoerenza di quanto viene offerto. Se i sinottici sono raccolte di aneddoti nel miglior senso storico della parola, il quarto vangelo, invece, come sta scritto nella conclusione, vuole fornire soltanto una scelta di avvenimenti e di discorsi.

Avremmo così un'esposizione della vita pubblica di Gesù con evidenti lacune. Come colmarle? Nel peggiore dei casi con luoghi comuni, nel migliore con la fantasia storica. Solo l'esperimento storico può permettere di comprendere la successione e l'intima connessione dei fatti della vita di Gesù. Si deve una buona volta riuscire a scoprire il contesto della vita pubblica di Gesù, se quanto i sinottici hanno tramandato è veramente tutto quello che è avvenuto nel tempo in cui Gesù è stato insieme ai suoi discepoli. E la ricerca sembra sempre più imporre questo presup-

posto. Se invece quella che i sinottici ci hanno tramandato è solo una serie casuale di episodi, allora si deve per sempre rinunciare ad indagare la vita di Gesù.

Nelle fonti manca qualsiasi accenno all'autocoscienza propria di Gesù e gli avvenimenti ci sembrano quindi privi di un intimo nesso storico, mancando qualsiasi traccia che colleghi le sue azioni e i suoi discorsi. Le fonti forniscono unicamente fenomeni, ma possiamo intenderli storicamente solo cogliendone il nesso intelligibile e comprendendoli come azioni di una personalità determinata. Quanto noi sappiamo dell'evoluzione di Gesù e della sua autocoscienza messianica si fonda su semplici esperimenti ed è valido finché non constatiamo che è impossibile stabilire la corrispondenza con l'insieme dei fatti che ci sono tramandati.

Sulla base delle fonti ci sono buoni motivi per affermare che l'autocoscienza di Gesù ha subito nel corso della sua attività pubblica un'evoluzione; vi sono tuttavia motivi altrettanto validi per negarlo; in entrambi i casi, infatti, si tratta solo di induzioni avanzate in base a piccoli dettagli dell'esposizione, dei quali non sappiamo se siano semplicemente casuali o se invece appartengano effettivamente all'essenza dei fatti. In ogni caso l'asserzione che viene enunciata sulla base dell'esperimento abolisce dati reali che ci vengono dalle fonti. Ogni affermazione implica al tempo stesso una violenza esercitata sul testo.

Per di più le fonti presentano, ognuna allo stesso modo, una grande contraddizione, perché affermano che Gesù si è sentito il messia e descrivono tuttavia la sua vita come se non abbia mai potuto apparire realmente come tale. Stabiliscono quindi un comportamento che non ha assolutamente nulla a che fare con l'autocoscienza ipotizzata. Non appena però le azioni non sono più i fenomeni naturali dell'autocoscienza, l'esatta scienza storica viene meno, poiché resta solo il fatto nella sua unicità.

A questo punto non resta che giungere a conoscere approssimativamente, mediante esperimenti, se Gesù si sia percepito messia, come sostengono le fonti, o, come dobbiamo concludere dalla sua attività pubblica, se non si sia sentito tale; oppure si deve congetturare di quale tipo sia stata la sua autocoscienza messianica, se è stato possibile che sino alla fine le sue parole e il suo agire non ne siano mai stati toccati. È infatti certo che tutti gli ultimi

giorni gerosolimitani diventano incomprensibili se si presuppone che il popolo abbia, anche solo per un attimo, intuito che Gesù potesse ritenersi il messia.

Per conoscere Gesù non possiamo, come facciamo con qualsiasi altra personalità, interrogare le fonti affinché ci dicano come sia stato influenzato dal mondo ideale dei suoi contemporanei.

Qual era il mondo ideale del giudaismo in quel tempo? Non vi è risposta chiara. Non sappiamo se l'attesa messianica fosse un patrimonio comune o soltanto una religione di conventicole, poiché non aveva nulla a che fare con il mosaismo come tale e non vi era nessuna connessione organica fra la dottrina dell'osservanza della legge e l'attesa del futuro. Di più, se la speranza escatologica era un bene comune, si trattava della speranza profetica o di quella apocalittica? Conosciamo le attese messianiche dei profeti, conosciamo l'immagine apocalittica come è stata disegnata da Daniele e, al suo seguito, da Enoc e il Salterio di Salomone, prima di Gesù, dalle Apocalissi di Esdra e di Baruc, nel periodo successivo alla distruzione di Gerusalemme. Non sappiamo tuttavia quale delle due fosse patrimonio popolare o quale figura ideale derivasse dalla loro unione. Conosciamo ancora soltanto la forma dell'escatologia presente nei vangeli e nelle lettere di Paolo, cioè la forma costruita nella comunità in base all'apparizione di Gesù. Ma queste tre forme – la profetica, la targiudaica-apocalittica e la cristiana – non si riesce a comporle.

E se anche riuscissimo ad accertare qualcosa di più esatto sulle attese messianiche popolari del tempo di Gesù, non sapremo quale forma queste abbiano assunto nell'autocoscienza di colui che si ritenne messia e che pensò non fosse ancora giunta l'ora nella quale avrebbe dovuto manifestarsi come tale. Sappiamo soltanto come queste attese si presentassero dall'esterno come attesa del messia e del suo tempo, ma tutti i dati non ci soccorrono più quando ci chiediamo come queste attese si siano manifestate dall'interno, nell'attività dell'autocoscienza del messia. Noi non abbiamo nessuna psicologia del messia. Gli evangelisti non sanno nulla di tutto ciò poiché Gesù non ha loro detto nulla in merito; le fonti sulla vita spirituale dell'epoca parlano solo dell'attesa escatologica e quindi, sulla forma dell'autocoscienza messianica di Gesù, sono possibili soltanto congetture.

L'esperimento storico subentra necessariamente alla ricerca storica perché questo è il carattere del problema. È naturale quindi che il cammino attraverso la ricerca sulla vita di Gesù ci offra dapprima l'immagine di un disordine senza limiti. Una serie di esperimenti si ripetono e subiscono sempre nuove modifiche dovute ai condizionamenti che dipendono dalle nuove acquisizioni delle scienze ausiliarie. I più non sospettano nemmeno di non fare nient'altro che ripetere un esperimento che è già stato realizzato più volte prima di loro. Altri ne prendono coscienza con loro grande stupore: così ad esempio Wrede, il quale ammette di proseguire un pensiero di Bruno Bauer ma con la piena coscienza del suo obiettivo.² Se il vecchio Reimarus ritornasse tra noi potrebbe tranquillamente giocare il ruolo del ricercatore più moderno, poiché la sua opera si basa sull'esclusiva valorizzazione dell'escatologia, come ci riappare per la prima volta in Johannes Weiss.

Su questi problemi la ricerca compie incomprensibilmente balzi in avanti per poi di nuovo arrestarsi per lungo tempo. Se si prendono in esame le vite di Gesù pubblicate non vediamo nessun progresso da Strauss fino agli anni Novanta. Una serie di problemi singoli ha assunto tuttavia una formulazione più determinata e ha fatto progredire, improvvisamente, la questione complessiva.

Manca di fatto qualsiasi criterio per giudicare i lavori che vengono discussi. Non sono le esposizioni razionali che ricostruiscono scrupolosamente il testo in ogni dettaglio quelle che hanno portato avanti la ricerca, ma al contrario proprio le opere bizzarre che procedono con i testi in modo forzato. Uno storico infatti sa ricreare storicamente la realtà quando coglie l'impossibile e non quando allinea l'una accanto all'altra molte cose che ritiene possibili – solo perché scrive bene e non vi è nessuno che lo confuti; anche i fatti sulla carta non si scontrano l'uno con l'altro come avviene nella realtà. Le esposizioni di Reimarus e di Bruno Bauer si dimostrano sbagliate; sono fantasticherie. Eppure la loro acuta comprensione di un determinato problema, che li ha resi ciechi per tutto il resto, nasconde una potenzialità storica molto

2. W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen 1901, 280-282.

maggiore di quella presente nelle opere ben circostanziate di Beyschlag e di Bernhard Weiss.

E tuttavia nella ricerca sulla vita di Gesù è possibile infine scoprire nei contorni incerti una linea progressiva, quando ci si sia abituati a cercare determinate caratteristiche in queste pubblicazioni che disordinatamente appaiono e scompaiono.

Due periodi spiccano di per sé: quello precedente Strauss e quello successivo a Strauss. Il problema del miracolo domina il primo periodo. Come può l'esposizione storica trovare un *modus vivendi* con gli avvenimenti soprannaturali? Strauss risolve il problema: gli avvenimenti soprannaturali non fanno parte dell'esposizione storica, ma sono componenti mitiche delle fonti. La strada è così aperta. Accanto alla questione del soprannaturale altri problemi erano stati colti in maniera oscura: Reimarus aveva accennato alle concezioni escatologiche contemporanee; Hase nella sua prima vita di Gesù (1829) cercava di esporre uno sviluppo dell'autocoscienza di Gesù.

Una conoscenza chiara era tuttavia impossibile poiché si continuava ad operare ingenuamente presupponendo l'armonia tra i sinottici e il quarto vangelo e non si sentiva ancora la necessità di tracciare un quadro storicamente comprensibile della vita di Gesù. Anche su questi problemi fu Strauss a portare chiarezza. Si trattava però di una chiarezza solo temporanea, che venne offuscata dalla nuova ipotesi marciiana che guadagnava terreno. Furono i Tubinghesi a prospettare una secca alternativa. E fu poi Holtzmann a stabilire un giusto rapporto con l'ipotesi marciiana.

Accanto a queste discussioni sulle questioni preliminari di carattere letterario emerge a poco a poco il problema storico fondamentale della vita di Gesù. Si comincia con il chiedersi quale importanza attribuire al mondo ideale dell'escatologia. Questo problema solleva implicitamente anche quello dell'autocoscienza di Gesù, che è intimamente connesso con il primo, sebbene in un primo momento non si intuisse la stretta relazione fra i due. All'inizio degli anni Novanta si crede di possedere nella soluzione data al doppio problema una conoscenza storica in certo qual modo sicura del decorso esterno e interiore della vita di Gesù. A questo punto Johannes Weiss riprende la concezione di Reimarus e ridà un valore radicale all'escatologia. Non si era ancora tro-

vato un accordo su questa soluzione, quando Wrede rinnova il tentativo di Bauer e di Volkmar di liberarsi totalmente dell'elemento messianico nella vita di Gesù.

Da questo momento la ricerca sulla vita di Gesù attraversa di nuovo una fase di intensa attività che si esprime in due soluzioni contrapposte: quella storica e quella letteraria. Queste possono essere così riassunte: fra la coscienza messianica di Gesù e le sue parole e azioni non messianiche si dà una contraddizione che può essere o risolta o semplicemente spiegata. Nel primo caso si coglie questa coscienza messianica nella sua verità e si riconosce quindi che Gesù non ha potuto agire in modo diverso da quello narratoci dai vangeli; nel secondo caso si nega la realtà della sua autocoscienza messianica, si afferma il carattere non messianico delle sue parole e delle sue azioni e si considera l'autocoscienza messianica come l'isciversi della più tarda fede della comunità nella sua vita storica. La seconda ipotesi ritiene che gli evangelisti abbiano attribuito a Gesù pretese messianiche perché la comunità lo considerava il messia, ma così facendo sono entrati in contraddizione con se stessi perché hanno raccontato la sua vita come effettivamente era, cioè come la vita di un profeta che non si riteneva il messia. Si tratta insomma di stabilire se l'incomprensibile della personalità storica di Gesù stia nella storia stessa o solo nell'esposizione delle fonti.

Quest'alternativa domina tutte le ricerche degli anni successivi ed esige di essere risolta. Può tuttavia intendere realmente il problema solo chi è in grado di seguirne chiaramente la genesi ripercorrendo il decorso della ricerca sulla vita di Gesù; può giudicare e valutare le nuove pubblicazioni in quest'ambito solo chi sa in quali forme siano già comparse una volta.

Stranamente però sono rari gli studi che si occupano della ricerca sulla vita di Gesù. Hase nella sua prima vita di Gesù del 1829 parla dei tentativi che si sono compiuti prima di lui; nella sua *Fortbildung des Christentums (Perfezionamento del cristianesimo)* del 1840, Friedrich von Ammon, uno dei più famosi ricercatori in questo campo, riferisce sulle «eccellenti biografie di Gesù degli ultimi cinquant'anni».³ Nel 1865 G. Uhlhorn com-

3. Dr. Christoph Friedrich von Ammon, *Fortbildung des Christentums*, Leipzig 1840, IV, 156 ss.

bina le vite di Gesù di Renan, Schenkel e Strauss; nel 1876 Hase, nella sua *Geschichte Jesu* (*Storia di Gesù*), dà l'unica esposizione storica completa della letteratura inerente la ricerca sulla vita di Gesù;⁴ nel 1892, nella sua prima conferenza, Uhlhorn parla di Keim, Delff, Beyschlag e Weiss;⁵ nel 1898, in un breve saggio, W. Frantzen descrive il movimento della vita di Gesù a partire da Strauss;⁶ nel 1899 e nel 1900, sulla *Theologische Rundschau*, Baldensperger offre un panorama delle ultime pubblicazioni;⁷ il libro di Weinel, *Jesus im neuzebnten Jahrhundert* (*Gesù nel diciannovesimo secolo*), analizza naturalmente solo alcune opere classiche; la conferenza di Otto Schmiedel su *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung* (*I problemi principali della ricerca sulla vita di Gesù*, 1902) offre soltanto un disegno a grandi linee.⁸

Le opere citate, insieme alle cose che si possono leggere sparse qua e là nelle storie della teologia, sono tutto quanto è disponibile sull'argomento. Manca un tentativo che cerchi di portare ordine nel caos delle vite di Gesù. Hase le ha poste genialmente l'una accanto all'altra, ma non è stato in grado né di raggrupparle secondo principi interni né di giudicarle adeguatamente. Per lui, Weisse è un epigono di Strauss e Bruno Bauer un visionario sconsiderato. D'altra parte da dove avrebbe potuto ricavare un principio di classificazione in base alla ricerca sulla vita di Gesù del suo tempo? Oggi la ricerca poststraussiana è giunta ad una conclusione relativa, che si concreta nel tentativo di combinare la soluzione letteraria con quella escatologica, e ha scoperto la meta che guidava il suo cammino. Sembra giunto quindi il momento d'impostare il problema nella sua effettiva attualità, di ricostruire geneticamente la successione delle opere per dare un'esposizione storico-sistematica della ricerca sulla vita di Gesù. Si tratta

4. Hase, *Geschichte Jesu*, Leipzig 1876, 110-162. La seconda edizione del 1891 non aggiunge nulla alla prospettiva della prima.

5. *Das Leben Jesu in seinen neueren Darstellungen*, 1892, cinque conferenze.

6. W. Frantzen, *Die «Leben-Jesu»-Bewegung seit Strauss*, Dorpat 1898.

7. *Theologische Rundschau* 2 (1899) 59-67; *Theologische Rundschau* 3 (1900) 9-19.

8. Lo studio di Soden, *Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu* del 1904, appartiene solo entro certi limiti a questo tipo di riflessione, poiché non espone i problemi come via via emergono nelle vite di Gesù.

dunque di esporre plasticamente tutti i tentativi compiuti, di non liquidarli con slogan o classificazioni tradizionali e di sottolinearne invece l'effettivo contributo al riconoscimento del problema, sia nel caso in cui i contemporanei ne abbiano preso atto, sia nel caso in cui l'abbiano ignorato. Accadrà così che molte famose vite di Gesù, gloriose per le loro numerose edizioni, appariranno piccola cosa e altre invece, passate inosservate, si riveleranno grandi. La verità giunge così dopo il successo e fa giustizia.