

**Giovanni Mazzillo**

## **Corso sul Gesù storico**

Istituto Teologico Calabro, Catanzaro

Anno accademico 2007-2008

### **INTRODUZIONE**

Iniziamo questo nostro studio sul Gesù storico con un misto di trepidazione e d'amore. Gesù non è un oggetto qualsiasi da indagare o un argomento su cui discettare. È il centro della nostra fede e colui che con la sua proposta suscita la fede. Persona e soggetto che chiama altre persone ad un rapporto di fiducia e d'amore, come amico e maestro che chiama alla sequela.

La figura di Gesù ha sempre affascinato gli spiriti più sensibili ed inquieti, quelli cioè che non si rassegnano a stringere intorno all'uomo i cerchi dei suoi limiti, ma avvertono l'impellente bisogno di forzarli, per andare oltre ed additare spazi smisuratamente più ampi e realizzazioni finora insperate.

Ha contemporaneamente suscitato la reazione e l'acredine di chi invece non vede praticabili questi impervi sentieri e ritiene piuttosto che l'essere umano non debba essere distolto dalle sue pulsioni più terrene e dai suoi compiti più ordinari ed abituali. Quando l'uomo comincia a sognare oltre le sue possibilità, diventa pericoloso. Lo pensano ancora in tanti e con ideologie, che pur sembrando tanto contrapposte, si radicano in un convincimento comune: l'uomo è per sua natura limitato, essendo un fascio di bisogni o una cera da plasmare. Il dittatore ne può fare carne da macello per le sue guerre, la multinazionale un consumatore istupidito dal "benessere", l'edonista un rassegnato fruitore di quanto la vita stessa offre con i suoi piccoli narcotici di ogni giorno.

A distanza di duemila anni dalla sua vicenda terrena, Gesù rimane ancora sotto processo almeno per due motivi. Il giudizio sulla sua vicenda storica continua ad inquietare molte coscienze. Il carattere innovatore del suo messaggio, quello che insegna all'uomo ad essere più uomo, superando i suoi limiti, è ancora oggetto di istruttoria del «grande inquisitore» de *I Fratelli Karamazov* di Dostoevskij. Nella leggenda dell'autore russo, Cristo, tornato sulla terra, è rinchiuso in prigione dal vecchio inquisitore, cardinale di Siviglia, con questo preciso capo d'accusa: l'aver additato agli uomini una libertà che non possono raggiungere, perché non ne sono capaci. Dando lezione di realismo politico al Cristo sognatore ed idealista, l'inquisitore pronuncia il suo credo: gli uomini sono meschini e di bassa levatura, occorre condurli per mano, giustificandone bisogni e limiti, imbonendoli con un esercizio del potere che tenga conto della loro mediocrità.

I tanti che si sono cimentati con la figura di Gesù o condividono il credo dell'inquisitore, oppure lo ripudiano. Lo condividono quanti, anche in nome di una pretesa umanizzazione di Cristo, hanno tentato di svilirne la forza profetica e sovversiva. Ieri in nome dell'ideologia del

potere, oggi in nome dell'ideologia realistica, che poi altro non è che resa incondizionata al potere. È un realismo che scandalizza, purtroppo, solo in un caso: quando tocca la sfera privata ed affettiva di Gesù o la pubblica decenza di copioni cinematografici mediocri. Non turba ugualmente le coscienze, quando invece pretende di ricacciare il Cristo nel *cliché* dell'idealista disilluso o del salvatore metastorico, che riconcilia solo le anime e nulla più. A costoro non riesce difficile credere in Cristo. Riesce invece impossibile credere in ciò che Gesù ha realmente creduto.

Al contrario, quelli che danno credito solo al Gesù della storia, alle sue speranze ed alla sua passione per un mondo nuovo e per un'umanità rinnovata, hanno talvolta lo sguardo lungimirante, ma il respiro corto. Appaiono incalzati non solo dalla loro quotidiana fatica del vivere, ma anche dal rimprovero tacito o palese di chi paradossalmente rinfaccia proprio loro di umanizzare troppo la figura di Cristo, mettendo in ombra la sua trascendenza. Ora però nulla sembra più incatturabile della "trascendenza", non essendo questa, per definizione, monopolio di nessuno.

A noi basta ritenere che Colui che ci trascende infinitamente perché Figlio di Dio, è contemporaneamente il maestro più accreditato che possiamo avere per imparare a percorrere il viottolo della trascendenza dell'uomo. Ci insegna che non ci sono due trascendenze, ma che noi uomini di carne e di sangue, di delusioni e di progetti, di memoria e di futuro siamo continuamente sospinti, proprio da quel Gesù della storia, che rimane il Cristo della fede, al superamento dei limiti di oggi.

Cristo non è soltanto il trascendente, ma è anche la via del nostro autotrascenderci. Il suo appello alla fede si concretizza nel credere che l'uomo è chiamato a superarsi continuamente e che non la mediocrità e l'indifferenza, ma la grandezza e l'amore coraggioso e oblativo ne impastano la sua struttura esistenziale. Trascendersi è non rassegnarsi ai limiti che oggi ci condizionano e ci opprimono, ma adoperarsi perché siano infranti.

La conseguenza di quanto andiamo dicendo si può sintetizzare schematicamente nella formula: la fede nel Cristo esige che noi crediamo in ciò in cui lo stesso Gesù ha creduto. Non essendo possibile, come vedremo, separare il Cristo della fede dal Gesù della storia, la fede di quanti confessano, come Pietro, «Tu sei il Cristo» comporta la disponibilità a seguirlo sulla *sua* strada. È una strada che dobbiamo conoscere e della cui storicità non dovremo più dubitare. Per queste ragioni, la ricerca storica su Gesù diventa indispensabile. Per il credente la vicenda umana di Gesù, che è inestricabilmente vicenda teologale e vicissitudine storica, non è indifferente. Costituisce, al contrario, la giustificazione storica di scelte da compiere oggi nella nostra storia ed in questo nostro mondo.

Comunemente, parlando di Gesù lo indichiamo indifferentemente con il nome di *Gesù* o con il nome di *Cristo*. Ma, da come si sarà già compreso, i due nomi esprimono aspetti diversi. "Cristo" sta ad indicare il Cristo risorto e oggetto della fede della Chiesa, colui che fu predicato e testimoniato dagli apostoli ed è indicato dalla teologia paolina come il Capo del corpo che è la Chiesa. È l'unto del Signore, il *messia*, che realizza le profezie fatte ad Israele ed è adorato come il Figlio di Dio, il Vivente, ininterrottamente presente nella comunità dei credenti.

"Gesù" sta invece ad indicare la realtà storica di Gesù di Nazareth, colui che passò predicando per la Palestina e del quale, pur non potendosi dire altro che aveva fatto del bene a

tutti, fu chiesta la morte, una morte voluta da coloro che, smascherati nella loro ipocrisia, dovettero produrre falsi testimoni contro di lui.

La ricerca sul Gesù della storia può ben arrivare oggi alla conclusione che il Cristo della fede e il Gesù della storia sono inscindibilmente uniti anche dal punto di vista storico. La connessione dei due termini è stato tuttavia il nodo nevralgico fondamentale sul quale ogni autore ha dovuto pronunciarsi. Da Kähler in poi, la distinzione è diventata separazione, con l'aggiunta di qualificazioni che hanno ristretto i significati ivi espressi, fino ad arrivare ad una cesura invalicabile. Altro è il Cristo in cui crediamo, diceva Kähler, altro è il Gesù della ricerca storica. Il Gesù della storia è completamente differente dal Cristo della fede. L'uno e l'altro sono e devono restare distinti e separati. Ma, in questo modo, siamo ormai davanti ad un'affermazione quasi dogmatica, che implicitamente ed acriticamente si rinviene in molti: l'inconciliabilità dei due.

Pur adoperando, per ragioni di chiarezza, la distinzione didattica tra Gesù e Cristo, è nostro intento dimostrare che i due significati sottostanti alla doppia denominazione non solo non contrastano tra loro, ma non possono reggersi l'uno senza l'altro. Non certamente in forza di un'operazione concettuale, o di analisi di linguaggio, ma a conclusione di una riflessione critica sulla vicenda storica di Gesù, si perviene alla conclusione che la stessa realtà storica di Gesù non è pensabile al di fuori della fede, che costituisce la chiave ermeneutica determinante per poterla aprire e leggere.

Se il risultato del nostro lavoro si può agevolmente sintetizzare nella frase: «Il Cristo della fede è il Gesù della storia», il nostro studio appare per buona parte un confronto con le posizioni critiche che di volta in volta si sono date nella storia della ricerca storiografica su Gesù. Non ci si può sottrarre alla fatica di studiarle e, prendendole sul serio, di vagliarle attentamente. Al di là delle facili affermazioni apologetiche e delle fughe in una fede che pretenderebbe di essere "pura", nascondendo la testa nella sabbia, per paura della verità, noi riteniamo che siamo debitori alla ragione di una credibilità storica della fede stessa. Essa non offusca, ma semmai illumina la figura di Cristo e ce ne fa rivivere il palpito con la trepidante compartecipazione di chi si sente chiamato a seguirne le orme fino in fondo. Vale anche per noi la lezione dell'evangelista Luca, che parla di ogni cura nelle sue ricerche perché gli insegnamenti trasmessi sul Vangelo abbiano la loro stabilità.

Per noi, scoprire la consistenza storica dell'agire di Gesù, del suo vivere e lottare, del suo amare e morire, non potrà che essere un incoraggiamento a seguire ad andare, a cercare nell'oggi germogli di liberazione e salvezza.

Consapevoli di questa forza liberatrice che promana dalla figura di Gesù e con nel cuore le sofferenze, alle quali quotidianamente assistono, i Vescovi latino-americani già nel 1979, avevano dichiarato a Puebla:

«Parliamo di Gesù Cristo. Proclamiamo ancora una volta la verità della fede su Gesù Cristo. Chiediamo a tutti i fedeli di accettare questa dottrina liberatrice»<sup>1</sup>.

Si tratta di un appello destinato a tutti, ma in primo luogo a quanti si definiscono cristiani, perché

---

<sup>1</sup> PUEBLA. Documenti. Testo definitivo, EMI, Bologna 1979, n. 180.

«il loro destino temporale ed eterno è legato alla conoscenza di fede e alla sequela, nell'amore di Colui che con l'effusione del suo Spirito ci rende capaci di imitarlo e che noi chiamiamo, e che è, Signore e Salvatore»<sup>2</sup>.

La nostra ricerca recepisce quest'appello. Per seguire e comunicare meglio il Cristo, occorre conoscerlo. Ma occorre anche conoscere la sofferenza e i problemi di quel popolo sofferente, che, nel terzo mondo e altrove, è simile a quel popolo dove Gesù s'incarnò e visse, morì e risuscitò. La solidarietà con Cristo è solidarietà con la sofferenza dell'uomo. E viceversa, solo la solidarietà con il sofferente ci abilita a comprendere "dal di dentro" la persona e la ricchezza di Gesù, il Cristo. Anche noi, come i cristiani dei popoli tormentati e oppressi, in solidarietà con le sofferenze e i problemi del popolo sofferente

«sentiamo l'urgenza di dargli ciò che è specificamente nostro: il mistero di Gesù di Nazareth, Figlio di Dio. Sentiamo che questa è la "forza di Dio" (Rm 1, 16) capace di trasformare la nostra realtà personale e sociale e di incamminarla verso la libertà e la fratellanza, verso la piena manifestazione del Regno di Dio»<sup>3</sup>.

Quelle evidenziate a Puebla, sono linee maestre che indicano l'orizzonte ecclesiale ed umano, culturale e "politico" ove avviene anche la nostra ricerca. Allo stesso modo, registriamo e recepiamo con convinzione l'invito a salvaguardare la ricchezza e l'integrità della figura di Cristo, guardandoci da due pericoli che possono effettivamente incombere su chi a tale ricerca si accinge: l'ideologizzazione di Gesù come puro e semplice *leader* politico e la sua già accennata riduzione di lui ad esperienza di fede meramente intimistica e privata.

La figura di Gesù, per essere ben compresa, è da contestualizzare nell'ambito teologico in cui lo stesso Nuovo testamento e la prima comunità cristiana l'hanno collocata. Attraverso Cristo Dio irrompe nella storia umana e questa diventa «pellegrinaggio degli uomini verso la libertà e la fratellanza»<sup>4</sup> sicché proprio queste, la libertà e la fratellanza, «appaiono ora come una via verso la pienezza dell'incontro con lui»<sup>5</sup>. Annunciare il «vero volto di Cristo significa anche per noi annunciare la «vera e totale» liberazione di tutti gli uomini, di ciascun uomo.

L'agire di Gesù è da cogliere, di conseguenza, in una contestualità complessiva che è insieme culturale e spirituale, teologica ed antropologica, o, se si vuole, mistica e politica<sup>6</sup>, come un agire liberante che riconcilia l'uomo con Dio e con il suo stesso cuore, con le sue radici e il suo ambito umano e cosmico. È pertanto un agire di pace che avviene con la predicazione e le opere.

Per chi parte da una prospettiva di fede, il peccato è vinto da Cristo e tutta la sua vita storica è una lotta al peccato. Ma occorre subito aggiungere che alcune forme di peccato, allora come oggi, non si *danno per vinte*. Gesù infatti sperimenta l'incredulità e il rifiuto, l'odio e la persecuzione sistematica che arriva alla sua eliminazione fisica.

Proprio allora Gesù comprende e reimposta la sua vita all'insegna di quella del «servo sofferente di Jahvé». Intraprende l'ultimo suo cammino come cammino di donazione senza

<sup>2</sup> *Ivi*.

<sup>3</sup> *Ivi*, n. 180.

<sup>4</sup> *Ivi*, n. 188.

<sup>5</sup> *Ivi*.

<sup>6</sup> Usiamo quest'espressione nel senso più vasto in cui è adoperato, per esempio, nell'opera scritta in onore di J. B. Metz, in: E. SCHILLEBEECKX, *Mystik und Politik*. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft, Mainz, 1988. La sequela di Gesù, da una parte, e, proprio per questo, l'impegno storico- concreto, dall'altra, fanno sì che il cristiano viva in questa bipolarità dove nessun apice del Vangelo viene lasciato cadere. Mistica e politica sono qui garanzia di fedeltà e di radicalità evangelica.

riserve, respingendo la tentazione del potere politico e del ricorso alla violenza, anche a quella semplicemente difensiva. Il primo gruppo dei discepoli e degli apostoli è coinvolto in questo cammino di Gesù e con fatica e sofferenza apprende la rinuncia all'odio e l'affermazione dell'amore, anche nell'ora suprema della sconfitta e delle tenebre.

Vogliamo essere fedeli anche noi a questa lezione che ci viene dal cammino di Gesù. Siamo convinti che questa fedeltà passa anche attraverso la fatica di una ricerca seria e documentata, con gli strumenti critici e riflessivi, che adoperiamo, perchè siamo persuasi che non possono che aiutarci a salvaguardare il vero volto di Gesù. Così siamo convinti che, nella riscoperta della sua sequela, siamo alla scuola di chi con la sua vita e la sua storia è stato un «facitore di pace», un'affermazione di amore, «amore che abbraccia tutti gli uomini. Amore che privilegia i piccoli, i deboli, i poveri. Amore che riunisce e introduce tutti ad una fratellanza, capace di aprire la strada di una nuova storia»<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> PUEBLA, cit., n. 192.

# CAPITOLO I.

## IL PROBLEMA DEL GESÙ STORICO E LA SUA IMPORTANZA PER LA CRISTOLOGIA

### 1. Chiarificazioni preliminari

#### 1.1. Rapporto tra Cristologia e Gesù storico

La trattazione del Gesù storico si colloca nell'ambito della *teologia fondamentale*, come un corso che fa da cerniera tra la critica storica e la cristologia.

Cristologia significa discorso su Cristo: è la dottrina su di lui e contemporaneamente la sistemazione scientifica di questa complessa materia. Non si tratta però di un discorso arido né di una ricerca storiografica, ma di una riflessione sistematica su di un dato di fede, su ciò che non è soltanto testimonianza del passato, ma tuttora creduto dalla comunità cristiana. È una riflessione che avviene sulla base della fede in Cristo da parte della comunità cristiana.

Il corso sul Gesù storico, invece, tratta ciò che costituisce questa stessa base, ciò che è antecedente alla comunità cristiana, prima ancora della adorazione di Gesù come Figlio di Dio. Il Gesù storico è il nucleo storico fondamentale di questa fede in lui. Essendo Gesù la persona umanamente esistita all'origine di questa fede, è non solo importante, ma indispensabile conoscere la sua esistenza storica e la sua storia. Vale a dire come gli altri hanno agito nei suoi confronti (per esempio, Ponzio Pilato, i farisei, i sadducei, i discepoli ecc.) e come egli ha vissuto la sua storicità esistenziale, il suo progetto storico. In pratica ciò che Gesù ha fatto di se stesso, come egli si è posto davanti alla sua vita, alla sua missione, alla sua morte.

Per attingere questa storicità di Gesù passando per la sua concezione esistenziale e teologica, è necessario indagare tanto sul suo messaggio, che sulle motivazioni del suo agire. Occorre cercare di conoscere il contesto esperienziale della sua vita, considerando il suo insegnamento non estraneo, ma incarnato nel suo vissuto. Solo in questo modo potremo arrivare ai presupposti storici della cristologia, fornendo ad essa non già una giustificazione razionale, perché la fede si giustifica da se stessa, ma una fondazione, una credibilità ed una ragionevolezza previa, ciò di cui sia la fede sia la teologia hanno sempre bisogno.

In ogni caso, se la cristologia non può fare a meno della ricerca storica su Gesù, per avere una consistenza ed una solidità effettiva, il corso sul Gesù storico, pur restando in un ambito eminentemente critico, non si contrappone, ma si apre alla confessione cristologica. Come avremo modo di vedere, la fede non preclude l'indagine critica, ma è strumento e via alla comprensione critica.

#### 1.2. Il problema del Gesù storico: l'accessibilità della storia di Gesù

Quando si vuole attingere il Gesù della storia, il problema che affiora è quello delle fonti. Noi che viviamo a oltre venti secoli dalla sua morte, disponiamo di pochissime e scarse fonti non scritturistiche (dette «canoniche») attestanti qualcosa della storia di Gesù. I capisaldi che vi si possono raccogliere non vanno al di là di questi: esistenza di Gesù al tempo di Tiberio,

crocifissione e morte sotto il procuratore Ponzio Pilato, nascita di una nuova religione che risale a lui. Le fonti non fanno nessun riferimento alla sua storicità esistenziale, anche se ci danno preziose, per quanto minimali, informazioni. Si tratta di fonti pagane e giudaiche. Tra quella pagane ricordiamo Tacito, Svetonio, Plinio il Giovane, Luciano, alcuni accenni dell'imperatore Adriano e di un certo Mara Bar-Serapion.

Tacito negli *Annales* (libro III, cap. XV) a proposito dei cristiani, accusati da Nerone di aver incendiato Roma, scrive: «Il fondatore di questa setta, un certo Cristo, era stato condannato a morte sotto il regno di Tiberio dal procuratore Ponzio Pilato».

Svetonio nell'opera *Vite dei Cesari* (*Claudio*, 25, 4) riferendo di alcuni disordini provocati da una comunità di Giudei convertiti, accusa Cristo di esserne stato la causa, adoperando l'espressione «*impulsore Chresto*», per indicarne l'ispiratore.

Plinio il Giovane nella sua lettera a Traiano (Epistola, X, 96-97) intorno all'anno 112-113 d.C. chiede all'imperatore istruzioni sul da farsi con i cristiani dell'Asia Minore, che diventavano sempre più numerosi. Riassume la loro condotta con le parole: «Il culto di questa setta consiste nel cantare un carne in onore di un certo Cristo, quasi fosse un Dio».

Luciano nel suo libro *De morte peregrini* dà notizia di Gesù, deridendolo sfacciatamente. Infine sono reperibili notizie frammentarie sui cristiani e su Cristo in due lettere dell'imperatore Adriano al proconsole dell'Asia Minucio Fundano (125 d.C.) e nella lettera di un certo Mara Bar-Serapion, nella quale si parla di un «saggio» ucciso dagli Ebrei, che per questa ragione sarebbero stati spogliati del loro regno.

Tra le fonti giudaiche ricordiamo innanzi tutto Giuseppe Flavio. Si tratta di una testimonianza molto controversa, perché ritenuta rimaneggiata da qualche copista cristiano che avrebbe corretto l'originale di Giuseppe. Questi scriveva presso la corte imperiale le *Antichità Giudaiche*, nel 93 d. C., con l'intenzione di mettere in buona luce la storia giudaica. Nel suo testo, chiamato *testimonium flavianum* (*Ant.* 18, 3, 3) compaiono attualmente queste espressioni:

«In questo tempo visse Gesù, un uomo saggio, se pure lo si può chiamare uomo. Egli era infatti autore di opere sorprendenti e maestro di uomini che accettavano con piacere la verità. E attirò a sé molti Giudei e molti dei Greci. Egli era il Messia. Quando Pilato, su accusa dei nostri maggiori, lo condannò alla croce, coloro che lo avevano amato all'inizio non cessarono di aderire a lui. Il terzo giorno egli apparve di nuovo vivo, poiché i santi profeti avevano predetto ciò e innumerevoli altre cose meravigliose su di lui. E fino ad oggi non è venuta meno la tribù di coloro che da lui son detti Cristiani»<sup>8</sup>.

I critici diffidano di questa versione, ritenendola un'interpolazione o almeno un rimaneggiamento, a causa della professione di fede nel messia in essa contenuta, cosa che era ben lontana dalle intenzioni di Giuseppe Flavio. Il tempo ha confermato questi sospetti, perché nel 1972 nella *Storia universale di Agabio* si è scoperta un'altra versione, molto più succinta e distaccata di Giuseppe Flavio, che sembrerebbe essere il testo originale, senza alcuna alterazione. Essendo Agabio vescovo, non si può supporre che egli abbia ommesso espressioni così favorevoli su Gesù come quelle che sono nel testo precedentemente noto. Ecco la sua versione:

---

<sup>8</sup> E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo I*, Paideia, Brescia 1985, 529; sulle fonti cfr. anche R. FABRIS, *Gesù di Nazareth. Storia e interpretazione*, Cittadella Ed., Assisi 1983, 35-63 e V. MESSORI, *Ipotesi su Gesù*, Torino 1977(15.a), 236-240.

«In quell'epoca vi fu un saggio, chiamato Gesù, la cui condotta era buona; le sue virtù furono riconosciute e molti giudei e delle altre nazioni si fecero suoi discepoli. Pilato lo condannò alla morte di Croce, ma quelli che si erano fatti suoi discepoli predicarono la sua dottrina. Essi raccontarono che egli era apparso loro dopo tre giorni dalla sua crocifissione e che era vivo. Forse egli era il Cristo riguardo al quale i profeti avevano detto cose prodigiose»<sup>9</sup>.

C'è una seconda testimonianza in Giuseppe Flavio nella stessa opera, che riferisce di Giacomo, «fratello di Gesù, detto il Cristo», ma è una testimonianza che non aggiunge nulla di nuovo a quanto già si è detto.

L'approfondimento delle altre fonti giudaiche che parlano di Gesù non ha apportato grandi novità<sup>10</sup>. I testi che hanno qualche riferimento a lui non vanno al di là del IV secolo e gli autori non escludono che si tratti di qualche altro Gesù (*Jeshù* o *Jehoshua*), nome piuttosto ricorrente nel mondo giudaico, e quindi non necessariamente indicante Gesù Cristo.

In conclusione, le fonti pagane e giudaiche ci rivelano alcuni elementi della storia di Gesù, ma non la sua storicità che qui chiamiamo, per intenderci, esistenziale, e che è ciò che a noi sta maggiormente a cuore. Sono le uniche voci al di fuori del Nuovo Testamento, con il quale non contrastano, pur nella loro essenzialità. Si tratta di fonti che sono concordanti tra loro e possono anche costituire la base, o lo scheletro essenziale, di ciò che ci viene riferito dagli scritti neotestamentari. Tuttavia, proprio questi ultimi possono e devono essere considerati autentiche fonti storiche, anche se ci resta da sgombrare il terreno su una pregiudiziale di fondo: la sua inattendibilità, perché di parte e perché già impregnata della fede in Cristo.

## 2. Il superamento della pregiudiziale di fondo

Il problema della attendibilità delle fonti canoniche investe molteplici piani di riflessione. In primo luogo viene ad essere toccata la modalità della nostra conoscenza storica con la conseguente domanda: possiamo veramente conoscere il Gesù della storia al di fuori dell'ambito dei convincimenti, delle motivazioni, dell'identità spirituale che hanno contrassegnato il suo cammino? In secondo luogo, si tocca un'altra questione relativa alla fede di coloro che hanno vissuto con Gesù e al rapporto che questa fede ha avuto con la fede stessa di Gesù. La domanda che ne consegue suona: la fede dei discepoli, testimoni diretti o indiretti di Gesù nuoce in modo pregiudiziale alla sua conoscenza storica? Essendo testimoni di parte, sono realmente inattendibili a causa della loro fede, oppure, al contrario, sono l'unica via di accesso, proprio tramite la loro fede, alla fede di Gesù e quindi alla sua storicità? Infine rimane interessata in quest'approfondimento una questione di comunicazione e di trasmissione, del tipo: pur ammettendo che la conoscenza di Gesù passi attraverso la testimonianza di quanti ne hanno condiviso l'orizzonte spirituale-esistenziale, che cosa giustifica la fedeltà nella trasmissione da quella generazione alle generazioni successive? Si può sostenere l'attendibilità di ciò che si riferisce a Gesù negli scritti canonici?

Sono questioni che vanno affrontate preliminarmente, perché dalla loro soluzione dipende la risposta al quesito di fondo con cui ci cimentiamo: che cosa possiamo conoscere storicamente di Gesù di Nazareth?

<sup>9</sup> R. FABRIS, *Gesù di Nazareth...*, cit., 45.

<sup>10</sup> Cfr. J. MAIER, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Darmstadt 1978.

*La prima questione* resta nell'ambito della conoscenza storica, perché tocca problemi di euristica storica e delle modalità del conoscere in genere. È strettamente collegata al superamento del paradigma della conoscenza storica di stampo positivista e alla concezione antropologica complessiva sul conoscere e sui suoi presupposti. La riprendiamo sotto il titolo: *dalla concezione archeologica alla concezione antropologica della conoscenza storica*.

*La seconda questione* riguarda l'attendibilità storica delle fonti, particolarmente delle fonti antiche. Tocca pertanto i diversi modi di scrivere la storia e l'uso delle fonti da parte degli storici. Ma riguarda anche il modo di intendere l'autenticità storica del materiale evangelico. Sintetizzeremo le risposte a queste domande sotto il titolo: *dalla concezione quantitativo-statica alla concezione qualitativo-dinamica delle testimonianze sul Gesù storico*.

*La terza questione* investe la teoria della comunicazione, per ciò che riguarda l'osmosi comunicativa ed i dinamismi interrelazionali tra Gesù ed i suoi discepoli. Investe, parimenti, l'ermeneutica ed il campo più specifico e tecnico dell'investigazione critica sulla effettiva trasmissione tra l'esperienza conoscitiva dei discepoli e gli scritti canonici. La tratteremo nel paragrafo: *La fedeltà storica nella fedeltà della primitiva comunità cristiana*.

## **2.1. Dalla concezione archeologica alla concezione antropologica della conoscenza storica**

Il Vangelo, letto nella sintonia spirituale dei suoi estensori, colpisce, già ad una prima lettura, per il misto di dolore e di gioia che pervade le sue pagine, particolarmente quelle che raccontano la passione e le apparizioni di Cristo dopo la sua morte. I fattori che sono alla base di questo afflato umano-spirituale sono tanti. Ma qui gioverà ricordarne almeno due: la *memoria della sofferenza* e la sua *rilettura in chiave salvifica*.

In altre parole: la passione vissuta con la lucidità della distanza di luogo e di tempo, e la comprensione di essa in un unico mistero di dolore e di vittoria sullo stesso dolore.

A nostra volta, in questa prospettiva, anche noi possiamo leggere nella sofferenza di Gesù quella che oggi sale da interi continenti tormentati ed oppressi, da regioni povere e sottosviluppate, come pure dalle interlinee e dalle lacune della storia ufficiale, così penosamente infarcita di guerre, di morti e di sofferenze inaudite, quanto ostentatamente piena dei nomi e delle opere dei vincitori.

La voce dei vinti e dei caduti, spenta ieri nel sangue e quella degli inermi, soffocata oggi dal bavaglio dei potenti, parlano nel silenzio di Gesù davanti a quell'uomo che si autodefinisce "Potere", potere terribile di inchiodarlo alla inutilità di un abbozzo di storia, al progetto di umanità nuova violentemente abortito sul nascere. Ma è un'inutilità solo apparente, perché le mani di quel vinto si strappano dalla condanna e diventano punto di riferimento centrale della storia, anche se restano per sempre segnate da ferite incancellabili nella carne e nella memoria, storia di sofferenza che brucia nel presente<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Il problema del valore della sofferenza passata non è astratto ed evanescente, perché costa sacrifici umani. È stato recepito dal dibattito filosofico contemporaneo. Walter Benjamin, da ebreo vissuto in un'epoca di feroci barbarie contro gli ebrei, ne aveva parlato nei termini di una incancellabile presenza, che lo storico ha la responsabilità e la capacità di rinnovare (cfr. W. BENJAMIN, *Geschichtsphilosophische Thesen*, Frankfurt 1965, 93). J. Habermas, pur apportando dei correttivi, sostanzialmente concorda con le intuizioni di Benjamin sul carattere trasformatore della realtà che ha la sofferenza passata (cfr. J. HABERMAS, *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Frankfurt 1973, 302-344). H. Marcuse ritiene la memoria storica un fattore determinante per il cambiamento del presente. Cf. H. MARCUSE, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt 1968, 228; IDEM, *Der eindimensionale*

«Il crocifisso, Lui è vivente», annunciano Marco, Matteo e Giovanni. Luca aggiunge che i segni dai quali i discepoli riconoscono Gesù sono quelli della passione<sup>12</sup>.

Proprio Lui è vivente, colui che porta le piaghe inflittele dai potenti, dei quali parla la storia, quella dalla memoria corta, che così facilmente dimentica le vittime, come altrettanto facilmente esalta i vincitori. Gli evangelisti vedono le cose diversamente. Il loro modo di fare storia è esemplare. Quel progetto di umanità che si era creduto definitivamente schiantato, riemerge con vigore. La memoria, si afferma, non può essere solo dolore, ma diventa essa stessa levatrice di storia, in quanto si alimenta di questo dolore. È lì non solo per impedire nuove crocifissioni, ma per ricordare che il crocifisso è vincente e per ricordare, ogni volta che si parlerà di lui, anche la responsabilità dei suoi crocifissori, quella di aver abusato del potere: «patì sotto Ponzio Pilato».

Noi sosteniamo qui che si tratta di un problema che è insieme teologico e storico. Nella teologia tradizionale non ci sono dubbi. La sofferenza e l'esperienza del dolore non sono inutili, ma hanno un valore che le integra nella sofferenza di Cristo e nella sua dinamica salvifica. La comunione dei santi e la partecipazione del singolo cristiano al mistero della passione, della morte e della risurrezione di Cristo sono punti qualificanti della teologia. Tutto questo non è solo un conforto per chi soffre e per chi vede soffrire, nei casi in cui effettivamente ogni aiuto e lenimento della sofferenza sono umanamente impossibili. È un atto così fondamentale e radicale, che esige conseguenze pratiche ed immediate, proprio nell'ambito dello *scrivere la storia*, dal momento che coloro che la "fanno" ne sono spesso le vittime.

La storia della Chiesa, e la storia in genere, non possono non tenerne conto. I fatti sembrano gli stessi, ma ciò che cambia è fondamentale almeno quanto i fatti: è la loro chiave interpretativa, l'orizzonte ermeneutico, in quanto contesto sociologico situativo, che, come la ricerca scientifica va dimostrando ogni giorno di più, è decisiva ai fini della comprensione dei fatti<sup>13</sup>.

Chi scrive la storia si trova in una situazione simile a quella di chi deve scrivere un articolo per un giornale su un fatto realmente accaduto. A cominciare dalla opzione se il fatto debba essere raccontato o no, alla selezione dei tanti dettagli, alcuni dei quali devono essere per forza di cose (ed interessi redazionali) tralasciati, dalla sottolineatura di altri, per finire con il commento più o meno esplicitamente dichiarato di "interpretazione personale", tutto insomma rimane avvenimento interpretato. «Le opinioni separate dai fatti» può solo suonare come una trovata giornalistica. I giornalisti sono i primi a sapere che tale assunto non corrisponde alla realtà. Non c'è possibilità di separare i fatti dalle interpretazioni.

Così è per la ricerca storica, che, possiamo concludere, ha un valore non meramente archeologico, ma innanzi tutto antropologico. Non inventaria solo i documenti del passato (la

---

*Mensch*, Neuwied 1968, 117). In campo teologico il valore sovversivo della sofferenza del passato è stato tematizzato soprattutto in: J.B.METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz, 1980(3.a), 87 ss.

<sup>12</sup> Cfr. Mc 16, 6: "Jesoùn zeteite tòn nazarenòn ton estaumònnon: 'égherte" (cercate Gesù il nazareno il crocifisso: è risorto) cfr. anche Mt 28, 5-6. In una delle apparizioni lucane, il Risorto insiste perché i discepoli osservino le sue mani ed i suoi piedi (Lc 24, 39 ss). Nel doppio dialogo di Tommaso, prima con gli altri discepoli e poi con Gesù, riportato dal Vangelo di Giovanni, si parla del segno dei chiodi e del dito da mettere in questo segno (Gv 20, 24-27).

<sup>13</sup> Il rapporto tra storico e contesto situazionale, sociologico del fatto storico è stato abbastanza investigato dalla Sociologia. Cfr. T. ABEL, *The Nature and Use of Biograms*, in *The American Journal of Sociology* LIII, 2, (1947), AA.VV., *Storia e sociologia*, (a cura di P. Crespi), Celuc, Milano 1974; AA.VV., *La nuova storia*, (a cura di J. Le Goff), Mondadori, Milano 1980. Altro materiale bibliografico (ragionato) si può rinvenire in: F. FERRAROTTI, *Storia e storie di vita*, Laterza, Bari 1981.

cui enumerazione e selezione non sfuggirebbe comunque alle scelte soggettive dello storico), ma cerca di attingere il contesto umano complessivo che rende comprensibile il fatto del passato. In questa operazione, affascinante e delicata, scrivere la storia significa non solo visitarla, ma riviverla e farla rivivere.

Ma c'è di più. La riflessione critica sulla ricerca storica sembra aver dimostrato, e con buon fondamento, che senza un campo di interpretazione, in cui il fatto storico è stato "vissuto", già all'epoca in cui ha avuto luogo, il fatto stesso è impensabile. Ricreare allora quell'orizzonte contestuale, avvicinandovisi il più possibile, è la condizione indispensabile per non violentare i fatti e la interpretazione degli stessi agenti storici del passato.

L'ermeneutica non deve spaventare nessuno. Aiuta a ricostruire la storia e resta l'unico mezzo, la sola mediazione che abbiamo a disposizione, per entrare in sintonia con ciò che nel tempo è lontano da noi, anche se bisogna dire che essa non è ancora tutto. Rimane infatti ancora da stabilire chi ha il diritto di praticarla. Gli oppressi, i vinti, il crocifisso "fanno" la storia, ma dal momento che non saranno direttamente loro a poterla "scrivere", a raccogliercela dovranno essere quelli che insieme con loro l'hanno vissuta e sono scampati, o almeno quelli che sono in una sintonia esistenziale e spirituale tale, da poterla recepire in modo adeguato.

Gli scrittori di storia sono gli scampati, sopravvissuti per poterla raccontare oppure quanti si trovano nello stesso orizzonte interpretativo dei sopravvissuti, non come osservatori disincantati, ma come partecipi, cioè come quelli che solidarizzano con i primi, ne sposano la causa, ne diventano portavoce e narratori.

Le conseguenze, nel nostro caso specifico sul Gesù della storia, sono facili da immaginare. Gli evangelisti, che appena alcuni decenni fa erano ritenuti i meno attendibili, perché testimoni "di parte", sono quelli che meglio di altri hanno recepito l'orizzonte ermeneutico in cui è vissuto Gesù e sono pertanto i più abilitati a scriverne la storia. Certamente, non ci si può sottrarre al problema se essi abbiano effettivamente voluto compiere una scrittura storica o siano stati semplici "collezionisti" di notizie e di frammenti rinvenuti in tradizioni precedenti, difformi e disomogenee. Ma è una questione della quale ci interesseremo successivamente. Ciò che qui ci sta maggiormente a cuore è la conclusione che non si può scrivere la storia, senza essere in essa coinvolti. Cade pertanto l'obiezione, proveniente dal positivismo storico, dell'inattendibilità delle fonti canoniche, sol perché fanno parte di un contesto di fede e quindi di un orizzonte interpretativo che snaturerebbe i fatti medesimi. L'obiezione risente di una concezione che noi abbiamo chiamato archeologica della storia: quella di chi tratta i fatti umani come semplici reperti del passato, senza cuore, né pensiero, senza partecipazione e senza fede.

Scrivere la storia è per noi afferrare ciò che la qualifica come tale, cioè come fatto umano, in tutta la sua complessità e nella sua pregnanza antropologica: ciò la contraddistingue da un'operazione puramente notarile e meccanica, perché essa cerca invece di ricostruire la interrelazione dei fatti con gli agenti e con il mondo interiore ed esteriore nei quali essi vivevano. Se è stato giustamente scritto che il cristianesimo non può esistere senza memoria<sup>14</sup>, e quindi senza storia, occorre aggiungere che la memoria del popolo cristiano contiene nella sua struttura fondamentale il fatto e la sua interpretazione, l'avvenimento e la fede. L'uno non può esistere senza l'altra.

---

<sup>14</sup> E. HOORNAERT, *A memória do povo cristão*, Petropolis 1986, 17ss.

## 2.2. Dalla concezione quantitativo-statica a quella qualitativo-dinamica sulle testimonianze canoniche

Strettamente collegato con quanto già detto è il valore che si dà alle testimonianze canoniche su Gesù, in particolare a quelle evangeliche. Le posizioni sono state molteplici. Vanno da un fissismo cronachistico (tutto ciò che i vangeli raccontano è avvenuto nello stesso modo con cui è raccontato) ad un dissolvimento storico di carattere redazionale-teologico (i vangeli non hanno alcuna attendibilità storica: luoghi, fatti, riferimenti sono espedienti teologici in funzione di una tesi che si vuol dimostrare).

La posizione di chi ritiene la narrazione evangelica una cronaca storicamente attendibile in tutti i suoi dettagli non è sostenibile. La pluralità dei racconti e le contraddizioni esistenti su non pochi particolari dimostrano che non era nell'intenzione degli evangelisti riprodurre in maniera cronologicamente e geograficamente esatta i fatti così come si erano svolti, né fornire informazioni precise ed univoche sui tanti personaggi che popolano il Vangelo.

L'esattezza storica in senso strettamente cronachistico è, del resto un'esigenza moderna. Non era conosciuta, né praticata, nemmeno dagli storici classici più accreditati. Gli stessi Tucidide e Tacito, solo per richiamare i più famosi storici dell'antichità greca e latina, pur riportando fedelmente i fatti di cui erano a conoscenza, non avvertivano nessuno scrupolo nel mettere sulla bocca dei loro personaggi storici discorsi, di fatto materialmente composti da loro, ma che tuttavia erano in armonia con il tenore delle testimonianze di cui disponevano. La fedeltà storica non era riprodurre un fatto in modo materialmente documentaristico, riportandolo tra virgolette, così come oggi si può riprodurre un discorso con il magnetofono o un fatto con la cinepresa. Lo stesso Cesare, quando raccontando le sue imprese militari, riporta, per esempio, i discorsi tenuti ai soldati, non riproduce in maniera quantitativamente precisa e minuziosa le parole effettivamente pronunciate, ma piuttosto il loro senso complessivo. E tuttavia si tratta dello stesso Cesare che è insieme personaggio storico e storico di se stesso.

Se la critica storica accetta senza problemi la correttezza di questo procedimento degli antichi storici, ciò significa che ammette che il criterio quantitativo e documentaristico (che si potrebbe chiamare quantitativo-statico) non solo non è sempre praticabile, ma non è indispensabile per l'attendibilità delle fonti. Ci sembra piuttosto che a questo sia subentrato un nuovo criterio, che si potrebbe chiamare qualitativo-dinamico. Grazie ad esso i fatti, pur non essendo materialmente ed esattamente riprodotti, non vengono travisati, ma sono riproposti in un corretto contesto ermeneutico, dinamico e qualitativo, che non li falsifica, ma nemmeno li idolatra nella loro fisica materialità.

Nel campo che ci interessa più da vicino, le discordanze evangeliche su alcuni particolari<sup>15</sup>, la lacunosità su altri punti non secondari della vicenda di Gesù<sup>16</sup>, il quasi ostentato disinteresse

---

<sup>15</sup> Si tratta di incongruenze nella cronologia dei fatti: ad esempio, la guarigione del lebbroso in Marco (1, 40-45: agli inizi della vita pubblica) e in Matteo (8, 1-4: dopo il discorso della montagna); la predicazione di Nazareth in Matteo (13, 53-58: dopo il discorso delle parabole), in Luca (4, 16-30: all'inizio dell'attività pubblica di Gesù) e in Marco (6, 1-6: dopo la risurrezione della fanciulla dodicenne). Diversità di collocazione di alcuni detti di Gesù: valga come esempio il "Padre nostro", collocato da Matteo nel discorso della montagna (Mt 6, 9-13) e da Luca nella circostanza dell'orazione di Gesù (Lc 11, 1-4). Diversità sul numero dei personaggi: ad esempio, Matteo generalizza ed ha più personaggi, dove gli altri ne hanno uno solo. È il caso dei ciechi di Gerico guariti (due in Matteo: 20, 29-34; uno in Marco: 10, 46-52 e in Luca: 18, 35-43) e dei ladroni che deridevano Gesù sulla croce (in Matteo sono entrambi: 27, 44; e così pure in Marco: 15, 32; in Luca invece è uno soltanto: 23, 39-40).

<sup>16</sup> Il carattere lacunoso dei racconti evangelici balza subito agli occhi. Nei sinottici, ad esempio, lo stesso vangelo dell'infanzia manca completamente in Marco e presenta, soprattutto in Matteo, un vistoso silenzio sul tempo che precede la vita

sull'esattezza cronologica e topografica non pregiudicano l'attendibilità storica degli evangelisti. Né ha portato molto lontano lo sforzo di quanti hanno cercato di armonizzare le discrepanze accennate. Il concordismo degli esegeti che nei primi decenni del secolo scorso cercavano di dare una ragione, con non poche forzature e supposizioni inverosimili, delle discordanze evangeliche, è ormai definitivamente superato<sup>17</sup>. Dimostra tuttavia lo sforzo, intellettualmente e teologicamente corretto, di non abdicare dall'*intelligenza della fede* capitolando in un fondamentalismo fideistico che ritiene inutile e persino dannosa ogni ricerca storica su Gesù.

Quest'ultima posizione è davvero nociva. Ritorna di tanto in tanto nella storia della Chiesa e spesso si allea con i sostenitori della posizione acritica, che ritiene i fatti narrati dai Vangeli materialmente e documentaristicamente riprodotti e quindi inattaccabili e indubitabili.

### 2.3. La fedeltà storica nella fedeltà della primitiva comunità cristiana

La reazione apologetica non si è sempre espressa nel rifiuto netto della critica storica o nel concordismo. Spesso si presenta nelle vesti di una posizione che sta a metà strada tra l'apologetica che rifiuta i risultati della critica storica positivista e quella che accetta una sorta di compromesso con questa. È una posizione che potremmo chiamare parzialmente critica, perché accetta i presupposti positivistic della ricerca storica e va alla ricerca di un Gesù della storia scrostato dei tratti teologici e dogmatici della fede post-pasquale. Ammette, cioè, che altro è il dato di fede e altro è il nucleo storico ivi sottostante. Anche se afferma con vigore una stretta continuità tra i due, non mette in discussione la premessa euristica che ritiene storicamente attendibile solo ciò che è scevro di fede e quindi non rimaneggiato dalla credenza post-pasquale.

La conseguenza è che bisogna aprire dei varchi attraverso la barriera della fede pasquale per attingere il Gesù storico nella sua purezza originaria. Gli strumenti che vengono messi in atto per quest'operazione sono molteplici e li esamineremo nei capitoli successivi. Si tratta comunque di strumenti di critica letteraria e contestuale, di confronti ambientali e linguistici, di criteri di somiglianza e di dissomiglianza, di esplorazione delle situazioni esistenziali e storiche in cui la giovane comunità cristiana è venuta a trovarsi e dei conseguenti appelli ad alcuni detti di Gesù o avvenimenti della sua storia.

Lo sforzo compiuto in questo campo è notevole, sia sul versante evangelico sia su quello cattolico, ed i risultati sembrano essere oggi più che apprezzabili. Sostanzialmente si arriva, attraverso questa via, a cogliere non pochi aspetti importanti della storia di Gesù, anche se rimane la preclusione metodologica di fondo alla fede stessa come fonte comprimaria e coesistente di veridicità storica. Di conseguenza, questi autori parleranno pur sempre della cesura pasquale e di un Gesù della storia ben distinto, se non separato, dal Cristo della fede, ed adopereranno espressioni linguistiche, reperite in prevalenza nel mondo tedesco, che indicano questa distinzione-separazione. Così si parlerà di «gesuano» per ciò che si riferisce al Gesù precedente alla Pasqua e di «cristologico» per ciò che si riferisce alla fede ad essa successiva; di «storiografico» (o *historish*) per ciò che si riferisce all'ambito della storia vera e propria e di

---

pubblica di Gesù. Inoltre nei sinottici non si racconta nulla delle nozze di Cana, al tempo della permanenza di Gesù in Galilea dopo il suo battesimo, né del viaggio a Gerusalemme per la Pasqua e della conseguente prima attività di Gesù in Giudea e del ritorno in Samaria (cfr. capitoli 2-4 di Giovanni).

<sup>17</sup> Si trattava di un concordismo dettato ancora da una visione quantitativa e cronachistica, simile a quella di chi riteneva, agli inizi del secolo, di poter raccordare la creazione dei sette giorni con le corrispondenti ere geologiche della terra.

«storico» (dal termine *geschichtlich*) per ciò che riguarda la storicità esistenziale del singolo credente in Cristo e della stessa comunità cristiana.

A nostro modo di vedere, non si può essere concordisti o apologetici nel senso tradizionale del termine, perché indubbiamente le fonti evangeliche risentono di alcune impostazioni redazionali e teologiche differenti. Ma non si deve, per questo motivo, nemmeno accettare acriticamente la premessa di fondo che considera la fede un impedimento, uno schermo al Gesù della storia. La comunità cristiana primitiva può ben essere considerata come il luogo della trasmissione di una fede determinante per il Gesù della storia e, come tale, come sede di legittimazione e di autenticità storica.

La fedeltà della prima comunità cristiana, quella dove ha avuto luogo la pluriforme redazione del Vangelo, è garanzia di fedeltà storica già per il fatto che la sua fede non nasceva dal nulla, né costituiva un rivestimento teologico di una realtà precedente (quella di Gesù) teologicamente asettica, ma perché si innestava in un contesto teologico precedente e ne afferrava la continuità pur con le precisioni ulteriori e gli inevitabili sviluppi teologici.

Sembra essere vicina a questa concezione la posizione di E. Schillebeeckx, il quale parla della comunità credente primitiva come via di accesso al Gesù della storia. Egli scrive infatti:

«L'esperienza delle prime comunità cristiane, indissolubilmente legata al contatto diretto con Gesù, e più tardi, attraverso la "memoria Jesu", al contatto col Signore, è dunque la matrice del nuovo testamento come testo scritto. Ed è proprio questo che ci rende storicamente accessibili le prime comunità cristiane con la loro esperienza; esse costituiscono, storicamente, l'accesso più legittimo a Gesù di Nazaret. Ciò che il Gesù della storia ci lasciò non è in prima istanza una specie di riassunto o brandelli di predicazione sul Regno di Dio avvenire, né un kerygma o una serie di "ipsissima verba et facta", ossia un resoconto esatto delle sue azioni storiche o un certo numero di direttive e parole sagge che con qualche certezza possano isolarsi dai vangeli. Ciò che egli ci lasciò - solo per quello che era, faceva e diceva, semplicemente comportandosi da questo determinato uomo - fu un movimento, una comunità viva di credenti consapevoli di essere il nuovo popolo di Dio, la "raccolta" escatologica di Dio, non un "resto santo", ma le primizie della raccolta di tutto Israele e infine dell'intera umanità: un movimento di liberazione escatologica fatto per raccogliere tutti gli uomini, per portarli all'unità. *Shalom universale*»<sup>18</sup>.

Il problema riguardante l'affidabilità storica della comunità credente si può risolvere solo se si ammette una ininterrotta continuità tra contesti teologici che non sono paralleli, né giustapposti, ma sono l'uno in riferimento all'altro. Sono anzi uno stesso contesto teologico che si esprime attraverso moduli diversi e che chiariscono, volta per volta, contenuti già impliciti in quelli precedenti. Per intenderci, il contesto di fede (e quindi teologico) in cui Gesù agiva e parlava, contiene già quello dei suoi discepoli e lo condiziona storicamente. Il contesto complessivo è tale che la fede di Gesù e quella dei suoi discepoli interagiscono e costituiscono lo sfondo ermeneutico storicamente autentico per la scrittura della "storia" di Gesù.

Essa è scritta a più mani già durante la vita di Gesù ed è riscritta da quanti l'hanno vissuta con lui nella loro predicazione viva, prima ancora della definitiva redazione finale. Il Vangelo è in questo caso, come si vedrà meglio in seguito, non un'invenzione degli evangelisti, ma lo strumento di trasmissione e di fedeltà storica che la comunità si dà per essere fedele al Gesù della storia, anche quando questi verrà ad essere adorato come Figlio di Dio.

<sup>18</sup> E.SCHILLEBEECKX, *Gesù. La storia di un vivente*, Queriniana, Brescia 1980 (3.), 41.

## CAPITOLO II. PREGIUDIZIALE INTERPRETATIVA ED ORIZZONTE TEOLOGICO COMPLESSIVO

### 1. Interpretazione affidabile ed interpretazione arbitraria sul Gesù storico

Le note introduttive sull'interpretazione potrebbero aver sollevato il problema se ogni interpretazione non sia per caso arbitraria e quindi non affidabile. Si potrebbe fare questo ragionamento: se non esiste fatto senza interpretazione e se ogni interpretazione è soggettiva, ogni interpretazione diventa arbitraria. Occorre qui sgombrare il terreno da ogni eventuale frainteso di questo genere, perché un errore iniziale di questa portata comprometterebbe i risultati di qualsiasi ricerca storica, condannandola inesorabilmente all'arbitrarietà e al relativismo agnostico.

L'obiezione è solo apparentemente ineccepibile. Nasconde una concezione di ciò che è "reale" non più sostenibile, per la semplice ragione che l'interpretazione non è un'opinione intercambiabile con un'altra ad essa contraria, ma è parte costitutiva dello stesso fatto storico. Fa parte di questo ed ha, per intenderci, una funzione simile a quella del lievito nella pasta. Ne è la sua fermentazione e il suo dinamismo. Come tale è pienamente *reale* e quindi non opinabile<sup>19</sup>. Il relativismo, che pregiudica l'autenticità storica, perché, al più, può arrivare ad una rassegnata convinzione che su alcuni argomenti non ci saranno mai certezze, è fuori luogo. C'è pur sempre la possibilità di interpretazioni arbitrarie, ma a noi è sufficiente asserire che non ogni interpretazione è necessariamente arbitraria, sol perché è un'interpretazione.

Nel caso della ricerca su Gesù, le interpretazioni degli autori, di cui si viene a conoscenza, sono senza dubbio molto numerose e molto diverse tra loro<sup>20</sup>. Si potrebbero raccogliere sotto diverse denominazioni. Ci sono interpretazioni che sottolineano soltanto aspetti particolari della vicenda di Gesù, con una specifica attenzione non già alla vicenda storica in sé, ma al suo significato. È il caso di alcuni autori contemporanei, che non entrano nel merito diretto ed immediato della problematica storica, ma solo della valenza antropologicamente significativa che Gesù ha per l'uomo di ogni tempo. Sono interpretazioni interessanti e testimoniano la fondamentale venerazione nei confronti di Gesù, anche da parte di non cristiani o non credenti in una religione ufficiale o esplicita. Diventano arbitrarie nella misura in cui escludono

<sup>19</sup> Evito volutamente la contrapposizione oggettivo/soggettivo del linguaggio comune, perché essa è fuorviante. Identifica l'oggettivo con ciò che è al di fuori del soggetto e quindi ha un'idea della realtà come di una entità non manomessa dall'uomo che crea ed interpreta. Ha del soggetto un'idea negativa, perché lo ritiene vittima di visioni sempre distorte, perché parziali e di parte.

<sup>20</sup> Ciò a cui faremo esplicito riferimento è solo una parte del materiale vastissimo esistente. Ascolteremo alcune di queste voci nella ricostruzione storica, avvertendo fin d'ora che saranno citati solo gli autori più noti, che sono quelli che hanno affrontato con maggior rigore critico la questione. Sulle tante interpretazioni o anche angolazioni particolari extracristiane di oggi, sulla figura di Gesù, si rimanda ad H. Waldenfels. L'autore riporta le interpretazioni di filosofi quali Jaspers e Bloch, Machovec e Kolakowski (che, potremmo sintetizzare, a nostra volta, ritengono Gesù colui che ha additato il livello più alto dell'essere uomini), di pensatori ebrei, quali Buber, Ben-Chorin e Lapide (per i quali Gesù è rispettivamente il "grande fratello", il "fratello ebreo", il "non catalogabile"). Di notevole interesse è anche lo spazio dedicato all'interpretazione delle grandi religioni mondiali, quali l'Islamismo, l'Induismo, il Buddhismo. Cfr. H.WALDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, E.Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 258-291.

l'autenticità dell'interpretazione di fede, non nel senso che si debba obbligatoriamente condividere la stessa fede cristiana, ma piuttosto perché la vicenda storica di Gesù non è concepibile al di fuori della fede.

Ci sono invece altre interpretazioni, che vogliono collocarsi al di dentro della ricerca storica, ma che, nonostante le attestazioni di imparzialità critica, tradiscono ben presto l'opinabilità, se non la precomprensione ideologica da cui muovono.

### 1.1. L'interpretazione spiritualista

Siamo, per esempio, dinanzi a un caso di interpretazione preconcepita, laddove si vuole destoricizzare la vicenda di Gesù e ridurre tutta la sua predicazione e la sua vita a una sorta di avventura meramente intimistica. Secondo questa concezione, Gesù avrebbe pensato solo all'aspetto interiore dell'uomo e della religione. Si sarebbe interessato esclusivamente dell'anima e della salvezza spirituale, lasciando ad altri ogni preoccupazione di carattere storico o sociale. Per quanto ingenua possa sembrare, è un'interpretazione più diffusa di quanto si creda.

Raccoglie consensi non solo tra alcuni studiosi<sup>21</sup>, ma anche tra molti cristiani e in ambienti ecclesiastici, anche ai nostri giorni. A smentire una simile concezione basterebbe ricordare che l'antropologia biblica nella quale si muove Gesù, è di natura completamente diversa dalla nostra. Ha un concetto rigorosamente unitario dell'uomo e non separa la spiritualità dalla vita, la predicazione dalla prassi, la materia dallo spirito, come invece ci ha insegnato a fare la nostra cultura greco-occidentale.

L'ermeneutica spiritualista non è fedele alla realtà storica di Gesù. Pretende di salvaguardarla da ogni inquinamento ideologico, senza riuscirci, perché ha un vizio di fondo: identifica il contesto teologico profetico con l'ideologia e immagina di restare neutrale escludendo la componente politico-religiosa della condanna a morte di Gesù. Ora proprio quest'aspetto non si può in alcun modo espungere dalla storia del Nazareno, perché questa resterebbe incomprensibile. Rimarrebbe infatti priva del suo contesto teologico complessivo, nel quale la messianicità di Gesù brilla della luce tragica e gloriosa della sua passione. Senza significato politico-religioso, non c'è significato teologico, per la semplice ragione che questi due costituiscono un unico significato, come testimonia, in modo inequivocabile, la stessa iscrizione della condanna: «Gesù nazareno re dei Giudei».

Del resto, chi pensa di arrivare ad una interpretazione teologica di natura esclusivamente spirituale, non di rado sostiene un'ermeneutica della morte di Gesù di carattere schiettamente

---

<sup>21</sup> Una simile interpretazione non è quasi mai formulata in termini così espliciti. È al fondo, però, di alcune letture che ritengono, ad esempio, la povertà ed i poveri, che pure sono così importanti nei vangeli, entità meramente morali e spirituali. Come a dire: Gesù non si è interessato dei poveri storicamente tali, ma solo di quanti, pur avendo dei beni, erano distaccati da essi. Sulla concezione della povertà come virtù coltivata spiritualmente cfr. A. GELIN, *Die Armen, sein Volk*, Mainz 1957.

Così, in H.J. HOLTZMANN, *Die Synoptiker*, Tübingen 1901 e S.C. INGELAERE, *La parabole du jugement dernier (Mt 25, 31-45)*, in: RHPR 1 (1970) 23-60, gli "ultimi" non sarebbero altro che i discepoli di Cristo nei confronti dei quali saranno giudicati i pagani. Accentuazioni spiritualistiche si trovano anche in Bultmann. Cfr. R. BULTMANN, art. *Penthos*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Kittel) VI (1959), 40-43. Cfr. inoltre: L. GOPPELT, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen, 1981, 130ss.

antisemita. Ritiene il popolo giudaico responsabile della condanna di Gesù e in nome di ciò può arrivare ad un'ideologia razzista<sup>22</sup>.

La morte di Gesù è invece la logica conseguenza di una prassi tutta tesa alla realizzazione degli obiettivi della consacrazione profetica: «mi ha mandato a portare il lieto annunzio ai miseri (*anawim*), a fasciare le piaghe dei cuori spezzati, a proclamare la libertà degli schiavi, la scarcerazione dei prigionieri, a promulgare l'anno di misericordia del Signore» (Is 61, 1-2). Si tratta di una prassi "teologica" che però si qualifica come prassi profetica e messianica ed acquista anche una valenza socio-politica. Gesù l'assume in pieno e ne fa il suo progetto teologale-esistenziale, come dimostra il discorso inaugurale di Nazareth, nel quale egli dichiara di essere venuto ad adempiere una simile profezia (Lc 4, 16-21). Gesù ritrova la sua missione in questa missione, così come identificherà la sua sorte in quella del servo di Dio sofferente, nell'imminenza della sua tragica fine. Condividerà fino in fondo la sorte dei poveri e degli emarginati, fino a morire come un reietto in mezzo ai rifiutati dalla società. Tutta la sua vita può essere passata al setaccio delle beatitudini e dell'intero discorso della Montagna (Mt 5, 1- 47). Gesù ha di fatto realizzato quanto aveva predicato.

Non c'è atto o gesto di Gesù che contraddica un solo apice o iota del suo discorso programmatico. Dalla misericordia intensa e solidale verso i disperati e i peccatori fino al perdono e all'amore per i nemici, dalla resistenza al male con il bene all'abbandono sofferto al Padre, tutto in lui dimostra che la sintesi tra amore del Padre e amore dell'uomo, tra teologia e profezia, tra tensione mistica e trasformazione politica non solo è possibile, ma è l'unica via che egli ha storicamente percorso, nei giorni in cui è passato tra noi.

A noi sembra che il significato teologico della vita e della morte di Gesù costituisca una sintesi inscindibile tra l'aspetto più propriamente "spirituale" e quello socio-politico di tutto il suo agire. Il significato teologico è chiaramente storico in entrambi i sensi: Gesù trasforma la storia, per gli effetti redentivi della sua vicenda e perché tocca i gangli storici del potere religioso e politico del quale muore vittima<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Sulla condanna e l'esecuzione della pena capitale come evento storico, e quindi come atto politico, si è espresso anche Giovanni Paolo II: "Storicamente responsabili di questa morte sono gli uomini indicati dai vangeli, almeno in parte, per nome... Tuttavia non si può allargare questa imputazione oltre la cerchia delle persone veramente responsabili" (OSSERVATORE ROMANO, 20.9.1988 p. 4). Il Papa cita il Vaticano II: "Se autorità ebraiche con i propri seguaci si sono adoperate per la morte di Cristo, tuttavia quanto è stato commesso durante la sua passione, non può essere imputato né indistintamente a tutti gli Ebrei allora viventi, né (tantomeno) agli Ebrei del nostro tempo" (Dichiarazione, *Nostra Aetate*, 4). È molta netta, a questo riguardo, la posizione di chi sia dal versante giudaico, che dal versante storico-giuridico ha affrontato il processo di Gesù. P. Lapidè, un uomo chiave nel dialogo tra Ebrei e cristiani in Germania, dimostra, ad esempio, il carattere funzionale dell'accusa del "deicidio" per la persecuzione degli Ebrei che fu inizialmente culturale, e successivamente cruenta fino ad arrivare agli orrori del nazismo. Cfr. P. LAPIDÈ, *Wer war schuld an Jesu Tod?*, GTB Siebenstern, München-Hamburg, 1988 (*Chi fu colpevole della morte di Gesù?*). Di grande interesse è lo studio: AA.VV., *Der Prozeß gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung*, Herder Verlag, Freiburg 1988. Ne sono autori: J. Blank, I. Broer, J. Gnilka, F. Lentzen-Deis, K. Müller, W. Radel, H. Ritt, G. Schneider. Gli studiosi sostengono la tesi che la morte di Gesù fu voluta dai Sadducei detentori del potere nel tempio in computa con il potere delle forze d'occupazione romane. Cfr. anche: PUBLIK-FORUM, 5 (1988) 21-22, dove Lapidè recensisce uno studio di un giurista, il quale sostiene che il processo del Sinedrio non ha avuto luogo, ma solo quello davanti a Pilato: W. FRICKE, *Standrechtlich gekreuzigt. Personen und Prozess des Jesus aus Galiläa*, Mai Verlag Buchschlag, 1988.

<sup>23</sup> Sul significato politico e teologico della morte di Gesù, cfr. B.FERRARO, *A significação política e teológica da morte de Jesus*, Ed. Vozes, Petropolis, 1977; cfr. anche R.FABRIS, *Gesù di Nazareth. Storia e interpretazione*, Cittadella, Assisi 1983, 202-204: sull'identità di Gesù e 270-316 sulla morte in croce.

## 1.2. L'interpretazione zelota

Sul versante opposto dell'interpretazione spiritualista, si colloca quella che ritiene Gesù e i suoi discepoli appartenenti alla cerchia degli zeloti, un movimento contemporaneo a Gesù, sorto intorno a Giuda di Galilea e che si proponeva la liberazione della Palestina dal dominio romano, attraverso l'insurrezione armata. La reazione romana nei loro confronti era stata durissima. Giuda il Galileo era stato crocifisso insieme con duemila seguaci, perché di questo movimento non restasse più traccia. Le conseguenze di quest'eccidio e la tassazione romana sempre più esosa avevano però ottenuto l'effetto contrario. Gli zeloti, pur restando in clandestinità, non solo continuavano ad esistere, ma erano artefici di agguati ed omicidi. Il loro accanimento contro i dominatori nasceva soprattutto da motivi religiosi. Tra questi c'era in primo luogo la certezza che la terra santa appartenesse ai Giudei, perché data direttamente da Dio al suo popolo, e pertanto non solo l'occupazione, ma tutte le sue espressioni (tassazione, diffusione dell'immagine dell'imperatore ecc.) costituivano una gravissima bestemmia contro il nome di Dio.

I sostenitori dell'interpretazione zelota situano tutta la storia di Gesù, con la predicazione del regno di Dio, la chiamata dei discepoli, l'ingresso in Gerusalemme, la purificazione del tempio e la crocifissione, pena tipica dei ribelli e facinorosi, nel contesto di questo movimento integralista. Fanno riferimento alle tracce rimaste nei Vangeli di un rapporto di Gesù con il movimento zelota<sup>24</sup> e spiegano le testimonianze evangeliche aventi carattere indubabilmente pacifico e contrario alla rivolta violenta<sup>25</sup>, con la volontà degli evangelisti di cancellare ogni traccia del carattere cospirativo dalla storia di Gesù, per non compromettere i cristiani in un'epoca in cui erano già in atto le prime persecuzioni. L'iniziatore di quest'operazione di ripulitura della tradizione sarebbe stato Marco, che, scrivendo da Roma, avrebbe coniato il famoso detto «rendete a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio» (Mc 12, 17) e avrebbe disegnato una figura pacifista e antipolitica di Gesù, per mettere le comunità cristiane in buona luce presso le autorità imperiali<sup>26</sup>. In realtà, secondo autori come Eisler e, in maniera più problematica, anche Brandon, Gesù sarebbe stato uno zelota e la sua fine, in seguito alle accuse politiche mosse contro di lui, ne sarebbe la prova più evidente.

Senza addentrarci in una discussione sulle testimonianze bibliche, per confutare l'interpretazione zelota, basti qui ricordare che le distanze da quel movimento non sono state prese da Marco, ma dallo stesso Gesù, che certamente non avrebbe potuto accettare la tesi del nazionalismo estremo, tipico degli zeloti, né quello del loro sprezzante rifiuto nei confronti di

<sup>24</sup> Ci sono punti di contatto innegabili, come ha dimostrato L'opera di: O. CULMANN, *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit*, Tübingen 1970 (trad. italiana: *Gesù e i rivoluzionari del suo tempo*, Morcelliana, Brescia). Tra questi, l'appartenenza di Simone, detto appunto lo zelota, e probabilmente di Giuda Iscariota (che alcuni interpretano come "sicario") e forse di Giacomo e Giovanni ("i figli del tuono") a quel movimento; come pure la radicalità di alcuni temi della predicazione di Gesù e la purificazione del tempio. A ciò sarebbe da aggiungere che Giuseppe Flavio presenta il movimento messo in atto da Gesù come movimento zelota.

<sup>25</sup> Contro l'appartenenza agli zeloti sta innanzi tutto l'affermazione " Il mio regno non è di questo mondo" fatta da Gesù davanti a Pilato (Gv 18, 36) e tutto ciò che testimonia una coscienza messianica con modalità opposte a quella zelota (ad esempio, l'ingresso in Gerusalemme sull'asino e non sul cavallo del trionfatore, l'insistenza sul perdono e sull'amore dei nemici, il rimprovero a Pietro, per aver usato la spada, il rifiuto di diventare re, ecc.). Sulle dichiarazioni esplicite per una prassi di pace contro la violenza cfr. Mt 5, 9; 5, 39ss; 5, 43-48(Lc 6, 27-36); Mt 26, 52ss.

<sup>26</sup> È l'opinione che si trova in: G.F. BRANDON, *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967 (tr.it. *Gesù e gli Zeloti*, Rizzoli, 1983). Cfr. anche: R. EISLER, *The Messiah Jesus and John the Baptist* (1931), dove si sostiene chiaramente la tesi che Gesù fosse uno zelota, e gli studi di M. Hengel: M. HENGEL, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 nach Christus*, Köln 1961; IDEM, *Was Jesus Revolutionär?* Stuttgart 1970; sullo stesso piano di ricerca si colloca O. CULMANN, *Dieu et César*, Neuchatel 1956 (tr. it. *Dio e Cesare*, Comunità, Ivrea).

peccatori, pubblicani, samaritani e pagani. Se è vero che tra i suoi discepoli qualcuno proveniva dalla cerchia degli zeloti o aveva avuto contatti con loro, è altrettanto vero che tra questi c'era anche uno come Matteo, l'esattore delle tasse e quindi una figura particolarmente disprezzata da essi. Inoltre il nerbo profetico del messaggio e dell'agire di Gesù ha un orizzonte molto più ampio che quello di una riscossa patriottica. La sua identificazione con l'unto del Signore lo faceva sentire «servo del Signore» ed inviato a tutti gli afflitti, i diseredati e i rei.

«Per questo, Gesù, - scrive, a ragione Gutiérrez, - più rivoluzionario degli zeloti, difensori nati nell'obbedienza letterale alla Legge, insegnerà un atteggiamento di libertà spirituale di fronte ad essa. D'altra parte, per Gesù il regno è, prima di tutto, un dono; solo partendo da ciò si capisce il senso della partecipazione attiva dell'uomo per quanto riguarda la sua venuta. Gli zeloti, invece, erano portati a vederlo come frutto del loro sforzo. Gli è che, per Gesù, l'oppressione e l'ingiustizia non si limitano a una situazione storica determinata; le loro cause sono più profonde e non potranno essere veramente eliminate se non si va alla radice stessa della situazione: la rottura della fraternità e della comunione fra gli uomini ... La liberazione offerta da Gesù è universale e integrale, fa saltare le frontiere nazionali, attacca la base dell'ingiustizia e dello sfruttamento ed elimina le confusioni politico-religiose, senza limitarsi, per questo, ad un livello puramente spirituale»<sup>27</sup>.

Il vero problema è allora l'alternativa al Gesù zelota. Certamente non basta dire che egli non è stato tale. La sua morte di croce dimostra che egli ha avuto conflitti gravi con il potere e con i gruppi di potere del suo tempo. Il suo messaggio e la sua prassi sono sovversive, proprio perché delegittimano l'assolutezza del potere, tanto di natura religiosa che di natura più prettamente politica. Le due condanne sono plasticamente evidenti: Gesù è condannato dal Sinedrio e dal tribunale romano. Entrambi i poteri si sono sentiti minacciati, perché sconvolti da un messaggio e da un agire che propugnavano rapporti non più impostati sulla disuguaglianza gerarchica e sulla coercizione, ma su un modo fraterno ed egualitario di vivere, in nome del Dio dell'alleanza e della giustizia.

### 1.3. Gesù, il trasgressivo

La tesi che viene qui ad affacciarsi sembrerebbe quella di una interpretazione di Gesù come del grande trasgressivo. Egli sarebbe colui che ha infranto ogni legge ed ogni tabù, affrancando soprattutto gli spiriti, tenuti sotto il peso di una legge e di tradizioni opprimenti. Una simile ermeneutica è stata effettivamente proposta ed è nata in un ambito di antropologia culturale, che ha saputo individuare il nuovo ed il carattere dirompente della prassi di Gesù, rispetto all'ambiente giudaico del suo tempo.

In questa prospettiva, Ida Magli presenta l'originalità e la forza innovativa di Gesù rispetto alla cultura e alla concezione del sacro del suo tempo, in quanto strumenti di differenziazione e di dominio dell'uomo sull'uomo in genere e dell'uomo sulla donna in particolare<sup>28</sup>.

Il carattere trasgressivo della vicenda di Gesù consisterebbe nella delegittimazione completa delle strutture che reggono il sacro e che sono comuni a tutte le società e le religioni, con la conseguenza di una messa in crisi di tutto il sistema religioso e di tutto il potere ad esso strettamente connesso. Gli esempi non mancano nei vangeli. Vanno dalla contestazione del valore sacrale della stessa famiglia e dei vincoli del sangue, al superamento della impurità legale, al rapporto di Gesù con i peccatori, con le donne e con gli emarginati di ogni genere. È una rottura basata sulla scoperta del valore in-compiuto e in-finito che Gesù coglie in ogni

<sup>27</sup> G. GUTIERREZ, *Teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1981 (4.), 229-230.

<sup>28</sup> I. MAGLI, *"Gesù di Nazareth". Tabù e Trasgressione*, Rizzoli, Milano 1983.

essere umano, che il potere vorrebbe coartare, ma contro il quale egli afferma tale insopprimibile dignità.

L'ermeneutica antropologica prospettata ha molti punti interessanti e certamente coglie alcuni dei nodi del conflitto di Gesù con il potere, dal quale è ripudiato ed eliminato, data la pericolosità delle sue idee considerate radicali e destabilizzanti. Ha però il difetto di essere riduttiva. Non riesce infatti a cogliere la complessità teologica di questo stesso conflitto, che se appare come trasgressione, è nondimeno anche fedeltà suprema ad una «Alleanza» e ad una «Legge» ad essa collegata. Per ogni ebreo essa non era semplicemente un codice di norme legali e comportamentali, ma era anche l'espressione di un'alleanza, con Dio, fonte di vita e di benedizione. Gesù sa e proclama di essere venuto a dare compimento proprio a questa alleanza. Perciò lotta strenuamente contro coloro che l'avevano ridotta a un codice di norme e di tradizioni aberranti, che nulla avevano più a che fare con la pratica della giustizia e della misericordia. Sono questi i valori che Gesù propugna, riprendendo e portando alle estreme conseguenze la tradizione profetica. Ma è proprio questo contesto complessivo che deve essere tenuto presente. La critica religiosa di Gesù non è quella di un illuminista anzitempo, è il cuore stesso della *torah*, e della profezia.

Nell'ermeneutica antropologica sembra essere lacunoso quest'aspetto profetico e teologico che congiunge insieme la fedeltà a Dio e la pratica della giustizia verso i suoi prediletti: i poveri, le vedove, gli orfani e quanti soffrono una situazione di minorità. Il comportamento di Gesù non è solo di rottura culturale e di sovvertimento culturale, ma è agire teologale: prassi di misericordia e di perdono. È un agire saldamente e fundamentalmente impiantato nell'agire del Dio della Bibbia. Il continuo riferimento di Gesù al Padre, a colui che è chiamato con inaudita confidenza «abbà», la proclamazione di un regno di Dio, che coinvolge inequivocabilmente questo Padre, l'appello alle Scritture: («è stato detto agli antichi») e ai profeti, con la coscienza di essere di tutto ciò l'interprete più fedele («ma io vi dico»), sono elementi storici di grande rilevanza. Non si può compiere su Gesù un'analisi di tipo esclusivamente culturale e sociologico, per cercare di afferrarne i tratti storici. Una simile indagine resta solo alla superficie, arrivando al più a descrivere l'impatto dell'agire di Gesù e il carattere sovversivo del suo messaggio. Tralasciando l'orizzonte teologico per seguire solo quello sociologico, non si arriva alla storicità di Gesù.

Non arrivano pertanto a cogliere questa integrità storica né il libro di Ida Magli né altri tentativi simili, nei quali la storia di Gesù è presentata nei suoi effetti più spettacolari, sicché Gesù appare come il sovversivo o il cospiratore, il trasgressivo o l'asociale, l'amico dei violatori della legge e dei criminali<sup>29</sup>. Anche in questo caso il nucleo di quella storia non è attinto, perché in essi si esclude già in partenza ciò che in Gesù è determinante per la sua storia: il contesto teologico e la sua coscienza teologale.

#### 1.4. Gesù, il predicatore mendicante

Anche l'ermeneutica di Gesù nel contesto del movimento dei mendicanti della Palestina dell'epoca, si muove in una prospettiva sociologica, che pur tenendo presenti i risultati dell'indagine biblica, compie un'analisi dei ruoli e dei comportamenti, dei fattori e delle funzioni condizionanti la società e da essa condizionati.

<sup>29</sup> Così, ad esempio, è interpretata la storia di Gesù in: A. HOLL, *Jesus in schlechter Gesellschaft*, DTV, München 1974 (*Gesù in cattiva compagnia*), dove si trova l'inquietante titolo "la criminalità di Gesù", con l'avvertenza che "criminale" è chi trasgredisce le norme sociali e le prescrizioni di carattere legale e penale (ivi 21-23).

In quest'ottica, si pone la tesi di G. Theissen, il quale sostiene che gli inizi del cristianesimo sono nel «movimento di Gesù» (*Jesusbewegung*), nel più grande contesto di un vasto movimento di mendicanti e di emarginati che interessò la zona geografica siro-palestinese nei primi decenni dell'era cristiana<sup>30</sup>.

È determinante per l'elaborazione di questa interpretazione il «radicalismo errabondo» (*Wanderradikalismus*) degli inizi del cristianesimo. Carismatici erranti e apoliti itineranti sarebbero stati determinanti non solo per la diffusione, ma anche per la fondazione del cristianesimo. Costoro non facevano altro che continuare il movimento itinerante di Gesù, che aveva chiamato alla sequela mendicanti come il cieco Bartimeo, del quale si dice che seguiva Gesù (Mc 10, 52). Non si trattava tuttavia, secondo Theissen, di una classe di piccoli e poveri, ma di gente sradicata, che non trovava spazio culturale e religioso, né spazio fisico nella Palestina del tempo. Era un movimento di rinnovamento in cui confluivano emigranti, esiliati, ladroni, appartenenti a gruppi di resistenza patriottica e profeti. Si trattava di gruppi di emarginati, che, similmente ai filosofi cinici della Grecia, avevano tagliato dietro di sé ogni radice familiare e territoriale.

La tesi di Theissen è stata, ci sembra, a ragione, criticata da W. Stegemann, il quale afferma che Gesù non ha chiamato a sé possidenti in crisi e rinunciatari travagliati da problemi di identità e di coscienza, ma piuttosto uomini realmente privi di beni o di riconoscimento sociale e religioso. W. Stegemann cerca di acquisire anche il motivo sottostante alle ermeneutiche che presentano la povertà come una rinuncia volontaria. L'interpretazione cinica, o comunque etica dei poveri, suggerisce, è sempre preferita, perché più comoda: rende possibile che anche i ricchi possano essere discepoli di Gesù, senza che essi si pongano il problema della condivisione dei loro beni:

«forse è proprio il nostro benessere che può farci ritenere la povertà dei primi seguaci di Gesù come effetto di una rinuncia da loro fatta. Non perché non vogliamo, ma perché non possiamo immaginarci che gli aderenti a Gesù appartenessero, come lo stesso Gesù, ai più poveri tra i poveri, alla gente piccola (*kleine Leute*) della Palestina»<sup>31</sup>.

Nel complesso, ci sembra che W. Stegemann cerchi di integrare i risultati dell'indagine storico-sociale con quelli della ricerca biblica e, che, in virtù di ciò, riesca ad essere più vicino al contesto storico di Gesù di Nazareth. La conoscenza dei punti acquisiti dall'indagine biblica sono però, suo malgrado, anche il suo punto debole. Pur sottolineando la storicità di elementi «gesuani» molto importanti, anche quest'autore rimane legato alle premesse di fondo della «storia delle forme», che non solo distingue, ma separa sul piano storico il Gesù pre-pasquale dal Cristo della fede, il Gesù storico dal Cristo teologico.

Per arrivare a una autenticità storica che sottragga gli elementi pre-pasquali all'arbitrarietà delle tante e mutevoli letture, di cui qui abbiamo riportato alcuni esempi più significativi, non resta che una sola strada percorribile: la lettura integrale della vicenda di Gesù, quella che include il dato sociologico e l'interpretazione teologica, la prassi esistenziale e la motivazione ideale, in un'unità senza discontinuità tra l'agire teologicamente informato di Gesù e quello a lui cristologicamente ispirato della primitiva comunità cristiana.

<sup>30</sup> G. THEISSEN, *Soziologie der Jesusbewegung*. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums, in: *Theologische Existenz heute* (194), München 1977.

<sup>31</sup> W. SCHOTTROFF-W. STEGEMANN, *Der Gott der kleinen Leute*. Sozialgeschichtliche Auslegungen. Neues Testament, München 1979, 118.

## 2. Natura ideologica della cesura pasquale e natura teologica della lettura evangelica

La tanto asserita discontinuità tra il Gesù della storia e il Cristo della fede, nasconde una precomprensione ideologica simile a quella che W. Stegemann rimproverava a Theissen. La radicalità evangelica metterebbe seriamente in discussione il nostro *status quo* di benestanti occidentali, i nostri privilegi e anche un certo equilibrismo, che armonizza le esigenze della sequela con la nostra posizione sociale personale e quella delle nostre chiese di appartenenza. Su questa conclusione, un teologo evangelico come Stegemann concorderebbe con noi. La domanda è fino a che punto la nostra situazione attuale non determini, pregiudicandola, anche l'impostazione ermeneutica complessiva con la quale la quasi totalità dell'esegesi sostanzialmente concorda, cioè la cesura pasquale. Ora, è proprio essa che ci allontana sempre più dal Gesù dalla storia, e ne stempera l'attualità, dissolvendo quel contesto complessivo che lega la sua vita e la vita della chiesa, non solo sul piano dottrinale, ma anche sul piano esistenziale e storico.

La continuità tra cristologia pre- e post-pasquale (l'una indiretta o implicita, l'altra diretta o esplicita) ha trovato i suoi sostenitori in teologi sistematici, che, a ragione, ne hanno messo in risalto l'ininterrotto sviluppo senza radicali innovazioni, come approfondimento senza evoluzione, nella coscienza della chiesa primitiva, tra predicazione di Gesù, *kerygma* e asserzione dogmatica<sup>32</sup>. Resta tuttavia per buona parte da compiere l'applicazione dello stesso principio di continuità agli aspetti più propriamente storici che oltrepassano il varco della pasqua. Se è ormai acquisita una continuità dogmatica e quindi teologica, è venuto il momento di cogliere la stessa continuità anche sul versante storico-pragmatico, perché, senza dubbio, la continuità teologica è anche continuità teologale.

Con queste premesse, noi pensiamo di motivare l'espressione «continuità teologale della lettura evangelica», volendo indicare una continuità non solo dottrinale, relativamente alla figura del Maestro, ma anche relativamente alla sua sequela. In questo modo la parzialità delle letture proposte sarà superata dalla globalità del contesto teologico e si potrà motivare l'agire del discepolo con quello del Maestro e quello del Maestro con quello del Dio dei profeti, degli umili e dei derelitti. Certamente, questi due passaggi richiedono criteri e contenuti di continuità che ne garantiscano la ininterrotta fedeltà. I criteri sono quelli in parte già esposti e in parte ancora da approfondire, e si possono raccogliere intorno al metodo della continuità teologale.

### 2.1. La continuità attraverso «l'esperienza fondamentale» del Nuovo Testamento

E. Schillebeeckx si pone il problema di una esperienza unificante le tante forme espressive delle interpretazioni neotestamentarie ed arriva alla conclusione che essa può essere riassunta nell'esperienza della salvezza di un Dio che si è impegnato con l'uomo e che gli resta fedele fino al dono del Figlio. Egli scrive:

«Se la salvezza cristiana è una salvezza di uomini e per uomini - uomini che hanno uno spirito, un cuore, un sentimento una corporeità, uomini che sono riferiti alla natura per costruire il loro proprio mondo di vita, ma sono riferiti anche gli uni agli altri per accettarsi reciprocamente nella giustizia e nell'amore e costruire una società nella quale possano vivere da uomini in modo umano (...) -

<sup>32</sup> Cfr., ad esempio, W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1981 (4.a), particolarmente pp.40-45; B. FORTE, *Gesù di Nazareth, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia*, Ed. Paoline, Roma 1981, particolarmente pp. 88-152. Cfr. anche: M. SERENTHA', *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di cristologia*, LDC Torino 1986 (2.a), soprattutto il cap.2. Dall'annuncio "di" Gesù all'annuncio "su" Gesù, e il 3. *La cristologia dei sinottici*, ivi pp. 92-105.

dovremo immediatamente concludere che la salvezza cristiana non potrà essere soltanto 'salvezza dell'anima', ma sanità, integrità dell'uomo, dell'individuo in tutti i suoi aspetti, e nella società in cui egli vive. La salvezza cristiana comprende dunque anche degli aspetti ecologici, sociali e politici, benché non si esaurisca in essi. Certo la salvezza cristiana è anche qualcosa di più, ma è anche questo ...»<sup>33</sup>.

Confessa anche lui:

«Anche ai nostri giorni sentiamo che alcuni cristiani proclamano che la fede cristiana riguarda soltanto il cuore, la conversione personale e che Gesù ci ha invitati a trasformare il cuore, all'interiorità, non a riformare le strutture che rendono schiavi gli uomini».

Tuttavia conclude:

«Una più precisa analisi delle mediazioni storiche nella Scrittura ci mostra che questa unilateralità non è cristiana, ma è soltanto una mezza verità biblica».

L'esperienza fondamentale del Nuovo Testamento ci consente, secondo Schillebeeckx, di raccogliere in unità le diverse formulazioni interpretative ivi presenti, parlando di fedeltà a Dio e al Gesù della storia, da un lato, e di fedeltà all'uomo di sempre, dall'altro<sup>34</sup>. In questo contesto, la fondamentale importanza della conoscenza storica di Gesù è unanimemente riconosciuta e, sebbene in genere si neghi la possibilità di una ricostruzione dell'evoluzione biografica o psicologica di Gesù, si è almeno d'accordo su questo: per una dogmatica cristologica, come del resto per tutta la teologia, è essenziale

«riavere nuovamente presenti i tratti originari del suo messaggio, della sua prassi di vita, del destino della sua vita e, quindi, della sua persona, tratti che nel corso dei secoli sono stati così spesso offuscati e sfigurati»<sup>35</sup>.

## 2.2 La prassi della libertà profetica

Precisando ulteriormente i tratti storici della prassi e della predicazione di Gesù, questi si possono interpretare come prassi e annuncio di libertà. Sono la prassi e l'annuncio che scaturiscono da un'opzione fondamentale compiuta da Gesù e drammaticamente espressa all'inizio e alla fine della sua esistenza nelle tentazioni del deserto e nella prova del Getsemani: la scelta di compiere fino in fondo la volontà del Padre. La consapevolezza di questa missione profetica e messianica, diventa in Gesù spazio illimitato di libertà interiore ed esteriore, sicché B. Forte ha potuto parlare della libertà di Gesù nel suo stile di vita povera, nel rapporto con il mondo politico-sociale del tempo e con la tradizione religiosa d'Israele<sup>36</sup>.

È una sintesi che sembra anche a noi valida, ma che giustifica ed esige, d'altro canto, una prassi di libertà e una proclamazione liberante dell'evangelo anche da parte del discepolo di Gesù. Fedeli alle consegne del Maestro, i suoi seguaci dovranno saper dire con la *parresìa*, la franchezza, di Pietro e degli Apostoli degli Atti: «Bisogna ubbidire a Dio piuttosto che agli uomini» (At 5, 29). Su questa scia, la continuità teologale è obbedienza a Dio e ad atto continuo

<sup>33</sup> Questa e le seguenti due citazioni sono tratte da E. SCHILLEBEECKX, *La questione cristologica*. Un bilancio, Queriniana, Brescia 1980, 75-76.

<sup>34</sup> Anche altri teologi concordano su questo metodo basilare chiamato da H. Küng "concordanza ermeneutica di fondo" o delle "due fonti", perché tiene insieme la rivelazione di Dio nella storia di Israele e in quella di Gesù (prima fonte) e la sempre rinnovantesi esperienza della salvezza degli uomini di ogni epoca (seconda fonte). Cfr. H. KÜNG, *Teologia in cammino. Un'autobiografia spirituale*, Mondadori, Milano 1987, 122.

<sup>35</sup> H. KÜNG, *Teologia in cammino*, cit., 126.

<sup>36</sup> B. FORTE, *Gesù di Nazareth...*, cit. 236-254.

di liberazione. Che questa realtà possa essere espressa nei termini teologici di un vangelo come «messaggio di libertà ed una forza di liberazione»<sup>37</sup> o nel linguaggio secolare che parla di Cristo come «contestatore, riformatore, rivoluzionario e liberatore»<sup>38</sup>, ciò non muta i connotati storici dell'agire di Gesù, fa solo notare la differenza delle interpretazioni. In ogni caso, la prassi di Gesù è liberante. Lo è in un modo complessivo, che riguarda la liberazione di tutto l'uomo e di tutti gli uomini. Tale prassi è non solo storicamente, ma anche teologicamente fondata. A ciò tende la prassi di Gesù, a ciò deve tendere quella dei suoi discepoli, in continuità teologica con la sua.

### 2.3. Gesù, il «testimone fedele»

L'ermeneutica che ci sembra più sostenibile, perché insieme complessiva e teologicamente e storicamente corretta, quindi al riparo da ogni ideologia e di ogni fuga spiritualista, si potrebbe enucleare intorno a Gesù come il «testimone fedele». Riprendendo l'espressione su Gesù dal libro dell'Apocalisse, che lo indica proprio così (*o mǎrtys o pistòs*, Ap 1,5), si possono evidenziare i due contenuti di questa formula, a partire dalla testimonianza. Testimonianza come fedeltà a Dio e come fedeltà all'uomo, come due facce di un'unica fedeltà da parte di colui che è Figlio di Dio e Figlio dell'uomo. Si tratta di una fedeltà che esprime adeguatamente l'originalità e la singolarità di Gesù, perché è nello stesso tempo fedeltà all'Antica Alleanza, della quale egli ritiene che «non passerà neppure un iota o un segno» (Mt 5, 17) e fedeltà alla sua umanità e a quella del suo popolo, in quanto popolo di Dio che si estende anche i non Ebrei, per i quali alla fine egli sa di offrire interamente la sua vita. Martirio come fedeltà suprema, per un'alleanza che è per tutti e non per un ristretto numero di persone.

La fedeltà di Gesù è fedeltà alla tradizione profetica perché già questa riassume il cuore della legge. Secondo la teologia profetica, prima e dopo l'esilio, Dio è colui che agisce con carità e giustizia, in quanto *la salvezza si presenta con le caratteristiche dell'amore, teso al ristabilire il diritto e l'equità* di fronte a situazioni di oppressione e di iniquità. Così la salvezza definitiva è l'instaurazione di una giustizia completa, della «giustizia eterna», per la quale Dio stesso agisce e chiama gli uomini ad agire<sup>39</sup>.

Al compimento della giustizia Dio chiama, d'altro canto, anche quanti sono legati a lui con l'alleanza. «Ricerca la giustizia» equivale, in non pochi testi, all'aiuto concreto ed immediato da prestare alle categorie più indifese e più oppresse, come ad esempio «soccorrere l'oppresso, aiutare l'orfano, prendersi cura delle vedove» (Is 1, 17; cfr. 33, 15).

Nei Sinottici Gesù torna insistentemente sul tema dell'amore e del servizio vicendevole come adempimento della *torah*, cioè di quella Legge che è soprattutto alleanza e patto amichevole tra Dio e il suo popolo. Si tratta di un'alleanza nella quale Gesù paga più di tutti gli altri, versando il suo sangue, il sangue della *nuova alleanza* (Lc 22, 14; cfr. Mc 14, 24-25; Mt 26, 28). Tutto ciò è in accordo con il cuore del discorso della Montagna, che consiste nella pratica di una carità che, per essere a misura di Dio e del suo regno, deve superare la giustizia degli scribi e dei farisei (Mt 5, 20). Qui Gesù pone le superiori esigenze della nuova giustizia ed inaugura l'annuncio

<sup>37</sup> Istr. *Libertatis Nuntius*, Introduzione: AAS 76 (1984), 876, citata anche in: *Libertà cristiana e liberazione*. II Istruzione della Congregazione della Dottrina della Fede sulla Teologia della Liberazione, 43.

<sup>38</sup> Questi termini sono riportati in: L. BOFF, *Jesus Cristo libertador. Ensaio de Cristologia crítica para o nosso Tempo*, Vozes, Petropolis 1983 (9.a), 254-265, accanto ad altri che vedono in Cristo il «punto omega dell'evoluzione, «conciliazione degli opposti», «archetipo della individualizzazione più perfetta», «nostro fratello maggiore», «Dio degli uomini e Dio con noi».

<sup>39</sup> Cfr. Dan 9, 24.

solenne della «buona notizia» (*euangèlion*). Beati sono quelli che Gesù chiama come destinatari della salvezza, della *zedaqà* di Dio e del suo regno: le vittime dell'ingiustizia e della prepotenza degli uomini. Al regno terreno, che disumanizza i rapporti e crea poveri, emarginati, perseguitati ed uomini curvi che piangono davanti ai loro ingiusti oppressori, Gesù contrappone un regno che non è secondo la logica di questo mondo e tuttavia è il più umano che possa esistere, perché in esso viene resa giustizia e viene data speranza, gioia di vivere ed affrancamento. Viene offerta la liberazione ai poveri della terra, poiché questi sono oggetto della predilezione di Dio (Mt 5, 1-12; cfr. anche Mt 25, 31-46, dove la realtà del regno è espressa dal fatto che «il re» in persona, Gesù, giudicherà gli uomini dalla loro prassi nei confronti del più piccolo dei suoi fratelli).

Nel Vangelo di Giovanni Gesù è l'esempio vivente, oltre che il maestro insuperabile, di questa nuova giustizia. È colui che lava i piedi ai suoi fratelli e discepoli, che egli non esita a chiamare amici, tanto cari ed importanti, da offrire la sua vita per loro (Gv 15, 13-15).

È un tema che ritroviamo negli Atti degli Apostoli e nell'epistolario paolino, dove alla risposta della fede segue immediatamente una conversione che viene indicata come condivisione dei beni (oggi diremmo solidarietà concreta), assistenza come cura dei bisogni e concreto intervento nei confronti di chi soffre<sup>40</sup>.

La scelta preferenziale per i poveri, prima ancora di essere fatta propria dalla chiesa, secondo le parole di Giovanni Paolo II<sup>41</sup>, è stata fatta da Cristo, che, raccogliendo l'eredità profetica della *zedaqà* (che è insieme giustizia e santità), ha visto la sua missione come adempimento della promessa. Una missione, che, come si è già detto, Gesù ha interpretato come lieto annuncio ai poveri e affrancamento degli oppressi. Egli stesso si è fatto povero, è nato ed è vissuto come tale ed è morto come il più povero tra i poveri<sup>42</sup>. Ma la motivazione di tutto ciò è la fedeltà all'alleanza e alla tradizione profetica, così come la fedeltà alla prassi teologale di Gesù giustifica l'agire dei primi cristiani, i quali inizialmente sono in prevalenza dei poveri, (gli *ebionim* dei Salmi e dei Profeti) e, come si è visto, tengono in gran conto la prassi della solidarietà e della condivisione<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Si rileggano At 2, 42-47; 4, 32-37, dove appare, è vero, una presenza di cristiani più facoltosi, che hanno dei beni e perfino terreni, ma dove è altrettanto chiaro che la solidarietà verso i più poveri rende urgente una prassi di condivisione. Lo stesso tema si trova in Paolo, per es. in Gal 2, 10; 1 Cor 16.1ss; 2 Cor 8; Rm 12, 8; 15, 26-27, Gc 2, 1-11; 5, 1-6.

<sup>41</sup> Già il 21.12.1984 Giovanni Paolo II nel *Discorso ai cardinali e alla curia romana* ricordava che la chiesa *aveva solennemente* proclamato di far sua l'opzione preferenziale per i poveri, una scelta successivamente ripresa in molte occasioni, tra cui la *Laborem exercens* (n.8) e la *Sollicitudo Rei Socialis* (n.42). Il fondamento conciliare, che collega l'agire di Cristo con l'agire della chiesa si trova nella *Lumen Gentium*, che scrive: «Come Cristo...è stato inviato dal Padre ad annunciare la buona novella ai poveri, a guarire quelli che hanno il cuore affranto, a cercare e salvare ciò che era perduto (Lc 19, 10): così pure la chiesa circonda d'affettuosa cura quanti sono afflitti dall'umana debolezza, anzi riconosce nei poveri e nei sofferenti l'immagine del suo fondatore povero e sofferente, si premura di sollevarne l'indigenza, e in loro intende di servire il Cristo» (n. 8).

<sup>42</sup> Le espressioni paoline che parlano della "kenosi", come annichilamento di Cristo (Fil 2, 5-8; 2 Cor 8, 9) risentono di una certa spiritualizzazione del concetto di povertà e tuttavia si fondano su un dato effettivo. I vangeli dell'infanzia, i logia sulla povertà, il non aver pietra dove posare il capo (Lc 8, 58), la fine di Gesù crocifisso tra malfattori, fuori di Gerusalemme dimostrano la concretezza della povertà con cui egli è vissuto.

<sup>43</sup> Uno dei nomi con cui venivano chiamati i primi cristiani palestinesi era "i poveri" (dall'ebraico 'ebionim', in greco i 'ptokòì di Mt 5, 3 e Lc 7, 20) (cfr. REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM, VOL II, 1117, voce *Christennamen*. Il concetto di povertà era ancora legato a condizioni di oggettiva minorità materiale, culturale, o religiosa, così come era stato per i discepoli di Gesù. La setta ereticale degli Ebioniti, di cui parlano Giustino (PG 6, 142-144) ed Ireneo (*Adversus Haereses*, I, 26, 2) è considerata da alcuni come lo sviluppo della frangia più conservatrice e più rigorosamente monoteista dei cristiani palestinesi, che non riuscì ad accettare Gesù come Figlio di Dio: cfr LThK (*Lexikon Für Theologie und Kirche*), 633-634, voce *Ebioniten*. In ogni caso, la povertà effettiva della comunità cristiana primitiva (non solo palestinese) non si può negare, se si pensa alla spiritualità della diaspora, del non avere fissa residenza che si trova in alcuni scritti neotestamentari (cfr. 1 Pt 1, 17; 2, 11-12: un interessante