

CAPITOLO III.

LE ORIGINI DELLA CESURA TRA INTERPRETAZIONE STORICA E COMPRESIONE TEOLOGICA

1. Fedeltà ed infedeltà al Gesù della storia

Possiamo accostarci correttamente a Gesù di Nazareth solo se cerchiamo i suoi tratti storici nel contesto teologico complessivo nel quale egli è vissuto. Ma volendo leggerne la storia in un orizzonte ermeneutico, siamo arrivati alla conclusione che questo non può limitarsi a comprendere il Gesù pre-pasquale. Il contesto teologico, nel quale la storia di Gesù diviene leggibile, ha sostanzialmente una tripolarità che possiamo indicare come polo retrospettivo, polo dinamico-evolutivo e polo prospettico. All'insegna della fedeltà martiriale, ciò significa che Gesù è il «testimone fedele» dell'amore di Dio, perché guarda retrospettivamente all'alleanza e alla tradizione profetica. Egli è ancora fedele ad una missione e consacrazione messianica, che si realizza dinamicamente attraverso le sue vicissitudini storiche e che abbraccia tutta la sua vita, ma soprattutto l'arco di tempo che va dal Battesimo alla sua morte. Infine è fedele in maniera prospettica, perché coinvolge con il suo agire e con la sua testimonianza anche l'agire dei discepoli, che, proprio perché tali, restano fedeli a lui e alla sua prassi con una martirialità che arriva in alcuni casi alla effusione del sangue.

La testimonianza

[Sviluppare ciò che sulla testimonianza scrive Verweyen, in H. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio*. Compendio di teologia fondamentale, Queriniana, Brescia 2001. La testimonianza radicata nel *traditio* nel duplice senso neotestamentario: consegna di Gesù per noi e trasmissione di questo evento. Sintesi in ciò - secondo l'autore della *demonstratio christiana* e *demonstratio cattolica*.

Ma sulla testimonianza e il suo valore è importante la distinzione di Ricoeur: testimonianza storica, giuridica ed etica.[cf. C. GRECO, *La rivelazione*. Fenomenologia, dottrina e credibilità, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2000, 314 ss.

Nel caso della testimonianza sulla risurrezione sembrerebbero entrare in gioco soprattutto la prima e la terza, senza dimenticare che anche la testimonianza giuridica si annuncia davanti ai tribunali cui sono portati gli apostoli (annota Atti).

La testimonianza è per noi anche fedeltà teologale e quindi è anche fedeltà storica. Raccoglie in un unico orizzonte ermeneutico complessivo passato, presente e futuro e, per questa ragione, non lascia spazio a separazioni, che sono sempre artificiose, tra ciò che è avvenuto prima e ciò che è accaduto dopo della Pasqua. Questa ha costituito un avvenimento che è senza dubbio di grande novità ed ha un carattere propulsore nel dinamismo della fedeltà martiriale, ma non

commento, in chiave storica si trova in: E. HOORNAERT, *A memória do povo cristão*, op. cit. 41ss) oppure alla descrizione dei cristiani che fa Celso (semplici, ignoranti e poveri: *Alethès Logos*, n. 37) che ne vede la somiglianza con Cristo, descritto come un pezzente errante (ivi, n.7 ss) e personaggio che concluse con una morte infame una vita infame (ivi, 93)..

può essere considerata come cesura o soluzione di continuità. È piuttosto motivo di conferma e di slancio ulteriore.

Con questi presupposti, possiamo comprendere la portata dell'affermazione che asserisce che i vangeli raccontano la vera storia di Gesù, non malgrado siano, ma perché sono documenti di fede⁴⁴, di una fede, sia ben chiaro, che non è né semplice adesione intellettuale, né commozione intimistica ed emotiva, ma fedeltà testimoniale. Il coinvolgimento esperienziale dei discepoli è totale ed avviene loro malgrado, vincendo le loro resistenze e i loro pregiudizi. Alla scuola della sequela, anche dopo la scomparsa del Gesù "terreno", essi compresero meglio il significato di espressioni e di gesti di quel Gesù che, se sembrava averli lasciati, restava tuttavia presente con il suo modo di porsi davanti a Dio, alla *torah*, ai profeti, ai piccoli e ai peccatori. Li coinvolgeva ancora, con la "sua" maniera tipica di fare, con la sua libertà e franchezza davanti ai potenti e la sua filiale confidenza con «il Padre».

In questa prospettiva teologica, che diventa anche nei suoi seguaci prassi teologale, la contrapposizione tra Gesù e la chiesa nascente appare piuttosto artificiosa, o perlomeno non ancora illuminata dalla stessa ermeneutica. Si può ancora parlare di un «Gesù prima del cristianesimo»⁴⁵, a patto che ciò non riproponga, aggravandola, la frattura tra Gesù e questo contesto teologale, bensì allo scopo di sgombrare il terreno da preconcetti. Come giustamente è scritto,

«è possibile accostarsi a Gesù senza alcuna idea preconcepita *su di lui*, ma non è possibile accostarsi a lui senza alcuna precomprensione di nessun genere. La mente completamente aperta è una mente vuota, che non può comprendere alcunché. Dobbiamo avere un riferimento, un punto di vista o una qualsivoglia prospettiva, se desideriamo vedere e comprendere qualcosa»⁴⁶.

È un argomento che ritorna, almeno come interrogativo, anche in chi nega radicalmente una continuità tra Gesù e la chiesa successiva, quella che lo avrebbe messo sotto sequestro e, concentrando tutte le sue energie nell'adorazione e nel culto di lui, sarebbe oggi la negazione più grave e lo scherno più feroce mai subito da un qualsiasi pensiero⁴⁷. Ma anche chi ammettesse questo travisamento totale di Gesù, non potrebbe non sottoscrivere che senza il cristianesimo

«probabilmente Gesù sarebbe stato dimenticato, i suoi discepoli si sarebbero sprecati e dispersi nelle tenebre ... azioni e istituzioni buone, nonché azioni e istituzioni cattive del cristianesimo, non risulterebbero registrate in nessun manuale di storia, e Gesù avrebbe così avuto davvero ragione. Il suo regno non sarebbe stato di questo mondo. Chi osa dire cosa sarebbe stato meglio?»⁴⁸.

Tutto il ragionamento fin qui condotto ci riporta ad un interrogativo di fondo non più eludibile: in che misura può restare fedele alla storia di Gesù colui che in maniera del tutto pregiudiziale voglia sottrarre la sua ricerca storica ad ogni contestualità di fede? E ancora: se la fede non è schermo, ma via di accesso al Gesù di Nazareth, che cosa può portare di nuovo alla questione sul Gesù storico il contributo di chi parte da prospettive che escludono, per principio, proprio questa fede? Pur ammettendo che l'istituzione ecclesiale di oggi sia per lo più lontana

⁴⁴ È un contesto teologico complessivo, che ci presenta la vicenda di Gesù non più come quella di un eroe solitario, in lotta contro tutti e contro tutto, ma in una rete interattiva e interrelazionale. Dicendo ciò, non si toglie nulla all'inaudita novità del suo messaggio e del suo agire, ma si ha solo uno schema di riferimento, un substrato ed una prospettiva per intendere la sua originalità e la sua fedeltà, così come si comprende la fedeltà e la peculiarità della primissima comunità cristiana.

⁴⁵ A. NOLAN, *Gesù prima del cristianesimo*, op. cit., 103ss. che rimanda a G. VON RAD, *The Message of the Prophets*, London 1968.

⁴⁶ *Ivi*, 10.

⁴⁷ L'affermazione è di M. Horkheimer e si trova nei *Taccuini 1950-1969*.

⁴⁸ *Ivi*.

dalla prassi teologale di Gesù e dei suoi primi seguaci, non è forse vero che tale prassi costituisce, pur sempre, un motivo insopprimibile di richiamo alla fedeltà e alla conversione? E non è appunto la persistenza di tale richiamo il segno di una fedeltà nonostante le tante infedeltà?

La risposta a questi interrogativi non potrà avvenire che alla fine di una riproposizione della questione sul Gesù storico, partendo fin da quelle origini, nelle quali si è posta con tale intensità e sistematicità. In questo capitolo vedremo pertanto gli antesignani, in epoca moderna, della questione storica di Gesù, cercando di valutare il contributo da essi dato ed i limiti del loro tentativo. Ma avremo, parimenti, modo di confrontarci con le domande che sono qui affiorate.

2.1. Elementi di continuità e di discontinuità nella critica storica di H. S. Reimarus

Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) tratta il problema della storicità di Gesù nel contesto della difesa della «religione naturale» di stampo illuminista. Il suo manoscritto, di quattromila pagine, si trova nella biblioteca civica di Amburgo, città dove l'autore visse, insegnando lingue orientali. Solo una parte della sua opera fu pubblicata, e per giunta sotto anonimato, a cura di G. E. Lessing, nei *Frammenti dell'anonimo di Wolfenbüttel*, che comprendono: riflessioni di carattere generale (*Della tolleranza verso i deisti, Della denigrazione della ragione dai pulpiti, Impossibilità di una rivelazione che tutti gli uomini possano credere in una forma stabilita*); studi sull'Antico Testamento (*Il passaggio degli Israeliti attraverso il Mar Rosso, Che i libri dell'Antico Testamento non sono stati scritti allo scopo di rivelare una religione*) e studi riguardanti Gesù (*Sulla storia della risurrezione e Dello scopo di Gesù e dei suoi discepoli*)⁴⁹.

Così come aveva già fatto a proposito del passaggio del Mar Rosso, Reimarus coglie anche nel Nuovo testamento le contraddizioni e la mescolanza di elementi diversi. Opera una chiara distinzione tra il contenuto della predicazione di Gesù e il contenuto della predicazione degli apostoli e, con l'ausilio delle sue conoscenze storiche sul mondo mediorientale, individua alcuni tratti della originaria predicazione di Gesù, che egli indica nel particolarismo giudaico e nell'attesa escatologica della venuta imminente del Regno di Dio. Secondo Reimarus, Gesù e i suoi apostoli avrebbero ripetutamente tentato di dare attuazione pratica a quest'avvento, raccogliendo il popolo d'Israele intorno alla figura biblica del «figlio di Davide». Ma tutto fu vano, perché Gesù non solo non fu seguito, ma fu messo a morte.

Fu così che gli apostoli sottrassero il suo cadavere e lo nascosero in un luogo noto soltanto a loro e solo dopo cinquanta giorni, per ragioni di sicurezza, cominciarono a predicare che egli era risorto e che presto sarebbe ritornato.

2.2. Le reazioni alla critica di Reimarus

La pubblicazione dei *Frammenti* di Reimarus suscitò, com'era ovvio, reazioni apologetiche molto accese. La sua opera aveva mostrato l'interconnessione tra il problema storico e il problema letterario ed aveva indicato nello scioglimento di questo nodo la soluzione del quesito sulla vita di Gesù. Aveva però allargato la questione, fino a proporre tesi che sono preconcrete. Gli autori che si proposero di confutare l'anonimo di Wolfenbüttel non potevano tuttavia ormai

⁴⁹ Cfr. A. SCHWEITZER, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Paideia, Brescia 1986, 85-100. nascosero in un luogo noto soltanto a loro e solo dopo cinquanta giorni, per ragioni di sicurezza, cominciarono a predicare che egli era risorto e che presto sarebbe tornato.

ignorare la questione letteraria. A loro modo, cercarono di affrontare quel groviglio di problemi storici e letterari con tentativi piuttosto maldestri, che andarono dall'apologetica teologica «del-sì-e-del-ma», come fu chiamata da A. Schweitzer, all'impresa di compilare vite di Gesù di stampo razionalista. Qualcuno, come J. S. Semler, escogitò la teoria di un doppio linguaggio presente nella predicazione di Gesù e degli apostoli: uno di carattere figurato e materiale, preso dal mondo giudaico, l'altro sovrasensibile e spirituale (proprio quello che l'anonimo non avrebbe inteso o voluto intendere), e con ciò pretese di liquidare le contraddizioni presenti nei vangeli⁵⁰. Ma ci fu anche una fioritura di ricostruzioni della vita di Gesù con quello stesso metodo razionalista inaugurato da Reimarus, che, però, non arrivando a controbilanciare criticamente le sue affermazioni, tentavano una spiegazione e volgarizzazione dei detti e della gesta di Gesù, cercando di renderli accettabili il più possibile. Allo stesso modo, cominciarono a pullulare le vite romanzate di Gesù. La forzatura dei testi, l'artificiosità delle spiegazioni e la mediocrità di queste vite di Gesù di tipo razionalista e di fattura romanzata sono state messe così ben in risalto dalla vivace e arguta critica di Schweitzer, che non credo ci sia più nessuno disposto a prenderle sul serio⁵¹.

Ad un livello letterariamente e scientificamente più dignitoso si collocano invece l'opera di K. A. Hase e di F. E. D. Schleiermacher. Il primo fa un bilancio sul materiale prodotto ed esamina la legittimità cristiana di alcune spiegazioni razionaliste; il secondo cerca un'alternativa al dualismo tra il Gesù storico che scadeva nell'ebionitismo tirrenista, e il Cristo dogmatico dello spiritualismo docetista⁵². A questo periodo appartiene anche la prima opera sull'argomento di D. F. Strauß, che vuole essere una risposta a Schleiermacher e contiene linguisticamente una divisione, divenuta poi fatale per la teologia: *Il Cristo della Fede e il Gesù della storia*.

2.3. Valutazione dell'opera di Reimarus

In una valutazione più serena dell'opera di Reimarus, si noterà che l'autore individua con lucidità quello che è il presupposto primo di ogni ulteriore critica e su cui si fonderà la «storia delle forme»: la confluenza di molte e spesso incontrollabili tradizioni nel testo canonico. Reimarus elabora pertanto una base scientifica, che, dal punto di vista letterario, ha, per la sua epoca, una notevole originalità ed un indubbio valore. Non riesce tuttavia ad essere altrettanto critico verso l'orizzonte culturale in cui si muove, quello del razionalismo, che esclude, in maniera preconcepita, qualsiasi possibile intervento di Dio nella storia umana. La sua critica contro qualsiasi fede in ogni forma di rivelazione resta essa stessa nell'ambito di una fede precisa: solo ciò che si può spiegare con la ragione assurge al valore della verità. Di conseguenza, Reimarus avanza una spiegazione affrettata ed immotivata di tutto ciò che va oltre la sua lettura rigorosamente razionalista. I miracoli non sono mai avvenuti, afferma, anche se, proprio grazie ad alcune guarigioni realmente effettuate da Gesù, gli apostoli hanno voluto dare una giustificazione soprannaturale e persino divina alla sua storia.

La pur doverosa reazione nei confronti di Reimarus non deve comunque indurci nell'errore di liquidarlo come semplice polemista che voglia solo affermare il deismo, di cui è innegabilmente intrisa la sua concezione religiosa. Reimarus ha infatti il merito di aver colto alcuni tratti del

⁵⁰ Già secondo il titolo, l'opera, apparsa nel 1779, un anno dopo la pubblicazione curata da Lessing, vuol essere una risposta ai frammenti dell'anonimo, (*Beantwortung der Fragmente eines Ungeannten, insbesondere vom Zweck Jesu und seiner, Jünger*).

⁵¹ Cfr. A.SCHWEITZER, *Storia della ricerca...*, op. cit.101-135.

⁵² *Ivi*, 136, che menziona *Das Leben Jesu zunächst für akademische Studien* (1829) di Hase, e *Das Leben Jesu* (1864) di Schleiermacher.

mondo teologico in cui viveva Gesù e di aver tentato una ricostruzione della sua storia alla luce di esso. Ha commesso l'errore di intendere l'escatologia, da cui muoveva Gesù, in modo riduttivo, come messianismo davidico-politico. Inoltre, non avendo altra soluzione storica che spiegasse l'attesa escatologica degli apostoli successiva a quella di Gesù, ha proposto come chiave della loro continuità l'artificiosa e gratuita sottrazione del suo cadavere. Ciononostante, egli sembra aver intuito che la storicità di Gesù non possa essere separata in maniera netta da una continuità ideale ed intenzionale tra Gesù ed i suoi discepoli, pur negando con decisione ogni ulteriore continuità tra questa figura di Gesù e quella del cristianesimo successivo.

3.1. La storia di Gesù nell'ermeneutica mitologica di D. F. Strauß

David Friedrich Strauß (1808-1874) è il fondatore ed il maggiore rappresentante di quella che è stata chiamata la «scuola mitica», perché inquadra e dà una spiegazione della vicenda di Gesù all'interno del mondo in cui nascono e si evolvono le grandi idee religiose. L'appellativo *mitico* riceve in questo contesto una connotazione non negativa, non indica il prodotto mistificante della sempre ricorrente affabulazione religiosa. Ma, in una concezione fondamentalmente idealista, esprime il mondo ideale, frutto del pensiero di uno spirito onnipotente, che rende coscienti gli esseri umani della loro vera natura.

Conquistato dal poderoso impianto del sistema idealista di Hegel, Strauß elaborò il suo primo progetto editoriale consistente in una storia delle idee del cristianesimo primitivo come criterio per il dogma, oggetto della teologia, una disciplina che l'autore pure insegnò, alternandola alla filosofia, fino a quando non fioccarono le inesorabili censure che lo radiavano dall'insegnamento universitario di Tubinga. Il motivo del provvedimento fu la pubblicazione con la quale egli rispondeva all'opera di Schleiermacher, dando alle stampe la sua *Vita di Gesù*⁵³. A ciò fecero seguito vere persecuzioni, alimentate da circoli pietisti, persino nella città di Zurigo dove si era tentata una sua riabilitazione. L'opera doveva essere, secondo le intenzioni dell'autore, il prologo alla storia delle idee del dogma, che fu conclusa successivamente⁵⁴.

3.2. L'ermeneutica mitica come sintesi delle ricerche precedenti

Il nucleo fondamentale intorno al quale ruota tutta la ricerca di Strauß sulla vita di Gesù è schiettamente idealista. Gesù rappresenta la concretizzazione storica dell'idea più grande che il pensiero umano possa mai concepire, l'idea della umanità di Dio. La perfezione, aggiunge Strauß, non è tuttavia inerente alla concretezza storica di questa idea, ma è esclusivo appannaggio del pensiero. Da qui deriva la possibilità e la necessità di sottoporre proprio tale realizzazione storica dell'umanizzazione di Dio alla critica scientifica. Nessuna critica storica potrà mai cancellare il fatto che Gesù abbia rappresentato per gli uomini l'umanità di Dio. Il problema è di discernere come ciò sia avvenuto e attraverso quali fatti storici tale idea si sia affermata. Secondo Strauß, non rispondono a queste attese né la ricostruzione storica soprannaturalista, né quella razionalista. Egli propone pertanto il suo metodo, quello mitico, che viene applicato con puntigliosa meticolosità ad ogni avvenimento della vita di Gesù, come sintesi dei due momenti precedenti, dei quali la tesi è costituita dalla lettura soprannaturalista e l'antitesi da quella razionalista.

⁵³ *Das Leben Jesu* (2 volumi), 1935-1936. Cfr. Anche U. REGINA, *La vita di Gesù e la filosofia moderna. Uno studio su D.F. Strauß*, Brescia 1979.

⁵⁴ *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in ihrem Kampfe mit der modernen Wissenschaft*, (840-1841) (La dottrina della fede cristiana nel suo sviluppo storico e nella sua lotta con la scienza moderna).

Un esempio può essere offerto dalla spiegazione del battesimo di Gesù. Il commento tradizionale soprannaturalista ritiene storicamente accaduto tutto il racconto, compresa la rivelazione della messianicità di Gesù dall'alto. Quello razionalista dà una spiegazione razionalmente plausibile di un avvenimento del quale ritiene storico solo l'incontro di Gesù con il Battista e l'eventuale suo battesimo. La spiegazione mitica, invece, mette in luce l'importanza dell'idea della recezione dello Spirito da parte di Gesù, cui farà seguito, in un'evoluzione mitica ulteriore, quella della generazione soprannaturale di Gesù ad opera dello Spirito Santo.

L'opera di Strauß procede con questo metodo e passa in rassegna, tra l'altro, le tentazioni (considerate leggende dai tratti veterotestamentari); la vocazione dei discepoli (costruita sul modello di quella di Eliseo da parte di Elia); le guarigioni (delle quali alcune sono vere, ma che sono tutte funzionali ad un'idea religiosa); la trasfigurazione (che riprende l'idea del volto splendente di Mosè); la risurrezione (la cui redazione evangelica risentirebbe di due strati leggendari: le apparizioni in Galilea e in Giudea).

3.3. Continuità mitica e discontinuità storica

Di fronte alla critica di Strauß, che passa al vaglio dell'idea mitica tutti i momenti della vita di Gesù, i suoi titoli e l'intero vangelo giovanneo, ritenendolo «una saga dell'apparizione di Dio nel mondo», non ha senso intestardirsi in una difesa apologeticamente risentita. Molte delle sue intuizioni hanno mostrato, col senno di poi, un certo valore per l'esegesi successiva, che, con strumenti critici e letterariamente più adeguati, ne ha confermato la validità. Strauß va letto e superato nel contesto culturale idealista nel quale si muove. Per queste ragioni, la sua lettura è dominata dal ritmo della inesorabile triade hegeliana ed ha una spiccata propensione a seguire l'evoluzione delle idee più che ad essere attenta ai fatti storici. Sono questi i veri limiti della sua ermeneutica, che, peraltro, non arriva a quegli estremi di dissolvimento storico di Gesù che i suoi oppositori gli rimproverano. Egli ritiene reale e storica, ad esempio, la coscienza messianica di Gesù e ci sembra possa in qualche modo rendergli giustizia ciò che scrive Schweitzer:

«Affermare che Strauß dissolve la vita di Gesù in un mito è una sciocchezza che, per quanto spesso venga ancora ripetuta da persone che non hanno mai letto la sua opera o l'hanno letta solo superficialmente, non per questo può venire giustificata»⁵⁵.

Per noi, il problema è vedere quanto Strauß abbia contribuito ad allargare il fossato tra il Gesù storicamente vissuto e la fede riposta in lui dai suoi seguaci e quanto invece, paradossalmente, abbia contribuito a saldare in un unico orizzonte ideale, e quindi teologico, la fede personale *di* Gesù e la fede *in* lui riposta dagli altri. A prima vista sembrerebbe che la sua sia più una demolizione che una ricerca storica in tal senso. In realtà, la sua opera ha tuttora notevole importanza proprio in ciò che sembra avere di più corrosivo: la genesi e l'evoluzione mitica delle idee religiose che sorreggono la vicenda di Gesù. Grazie all'impulso dato da Strauß, in un contesto culturale libero dalle sue premesse idealiste, sarà proprio la continuità teologica (e non più mitica) tra Antico e Nuovo Testamento e quella ancora più decisiva tra il mondo ideale-teologico di Gesù e quello dei suoi discepoli, che consentirà di sbloccare la ricerca storica dalla situazione di stallo, provocata anche dall'opera di Strauß.

⁵⁵ A. SCHWEITZER, *La storia della ricerca...*, cit., 174.

4. La scuola critica e le sue ramificazioni

Si può ritenere Reimarus caposcuola dell'interpretazione critica e Strauß caposcuola dell'ermeneutica mitica, la quale, nonostante le gravi opposizioni iniziali, ebbe una notevole risonanza anche dopo la morte del suo fondatore.

L'interpretazione critica si manifesta in molteplici forme. Per ragioni di chiarezza, possiamo indicare con il termine *scuola critica a carattere letterario-oggettivo* quella affermata soprattutto in area di lingua tedesca e *scuola critica a carattere psicologico-narrativo* quella affermata in primo luogo nell'area francese. Con la prima espressione, intendiamo l'operazione critica condotta sulla base di un'analisi testuale e con tendenza a dare spiegazioni razionali di oggettività causale ai fatti narrati dai vangeli. Con la seconda intendiamo la tendenza a dare a quegli stessi fatti spiegazioni di natura psicologica e soggettiva. Limitandoci per adesso alla scuola critica di area tedesca, possiamo parlare di due grandi tendenze ivi presenti. La prima cerca di conciliare il dato della fede con le argomentazioni razionaliste, la seconda porta fino alle estreme conseguenze l'impostazione di Reimarus.

Rientra nel primo caso chi, come Schleiermacher, ritiene, ad esempio, che la risurrezione possa essere indifferentemente interpretata come rianimazione da uno stato di morte apparente oppure come ritorno alla vita. Per le fede, secondo questa posizione, anche la rianimazione di un cadavere non costituisce un problema, giacché, argomenta Hase, Dio ha potuto servirsi anche della morte apparente per manifestare il suo intervento provvidenziale. Piuttosto è in contraddizione con la fede cristiana l'ipotesi di una sottrazione del cadavere di Gesù per simulare una risurrezione mai avvenuta. Similmente alla risurrezione, anche gli altri miracoli sono spiegati dagli stessi autori con avvenimenti di carattere non soprannaturale, dei quali però Dio si sarebbe ugualmente servito come «cause intermedie» per portare a compimento i suoi disegni.

H. E. G. Paulus poteva affermare, in questo contesto, che le narrazioni miracolose non erano affatto importanti nei vangeli ed aggiungeva:

«Come sarebbero vuote la meditazione divina e la religione se il bene dipendesse dal credere o dal non credere nei miracoli!»,

infatti:

«il miracoloso di Gesù è egli stesso, il suo animo di una santità serena e pura, tuttavia davvero umano, offerto all'imitazione e all'emulazione degli spiriti umani»⁵⁶.

Anche in questo caso, come si può notare, si tenta ancora un salvataggio della fede, nonostante la negazione dell'autenticità storica del testo evangelico, soprattutto sinottico.

Arriva a ben altre conclusioni l'interpretazione critica radicale, la quale inizialmente si propone di dimostrare l'origine letteraria di quei tratti storici ancora ammessi dai moderati, ma finisce con negare ogni effettiva continuità tra la fede giudaica e quella di Gesù e dei suoi discepoli.

⁵⁶ Così in *Das Leben Jesu als Grundlage einer Geschichte des Urchristentums* (1928), cit. da A.SCHWEITZER, *La storia della ricerca...*, cit., 128.

4.1. Il dissolvimento di ogni continuità nell'interpretazione letterario-oggettiva

Tra i rappresentanti dell'ala radicale tedesca, basterà ricordare Bruno Bauer, che arriva alla teoria della dipendenza letteraria dal vangelo di Giovanni. Mette in luce il carattere unitario ed i pregi narrativi ed estetici del quarto vangelo, ma vede sempre più sfuocati i riferimenti storici, fino a negare la storicità di quasi tutto il materiale redazionale. La storia di Gesù sembra dissolversi del tutto nel secondo studio pubblicato dall'autore, che, dopo la *Critica della storia evangelica di Giovanni*, aveva posto mano alla *Critica della storia evangelica dei sinottici*⁵⁷.

La spiegazione rigidamente letteraria avanzata da Bauer, lo porta a negare la storicità anche di fatti e dei tratti dottrinali giudaici del vangelo di Marco. Ciò costringe a formulare per la prima volta con chiarezza l'«ipotesi marciiana», secondo la quale il vangelo di Matteo e quello di Luca altro non sarebbero che rimaneggiamenti e dilatazioni di quello di Marco. Ciò porta anche a dire che una coscienza messianica in Gesù non c'è mai stata. Una simile idea, afferma Bauer, è solo una maschera che autori come Strauß ed Hengstenberg hanno imposto a Gesù, attingendola in un repertorio, tra l'altro molto confuso, del giudaismo più tardivo. Stando così le cose, il programma di Bauer è quello di salvare l'«onore di Gesù», restituendolo ad un rapporto vitale ed immediato con la storia. Sembrerebbe allora che la storia sia attinta per un'altra via. Tuttavia non facciamoci illusioni: la storia è qui intesa idealisticamente come il mito dell'innesto della realtà umana con quella divina, quel mito dalla potenza così rivoluzionaria, che, secondo Bauer, è riuscito a scalzare anche l'impero romano.

4.2. La rottura di ogni continuità storica nell'ermeneutica psicologico-narrativa

La problematica relativa al Gesù storico nasce e si afferma, come si sarà notato, in Germania e in area esclusivamente evangelica. Ciò non esclude che il problema sia stato avvertito anche altrove. In ogni caso le riposte avanzate in campo cattolico risultano principalmente ancora di carattere apologetico. Inoltre, se la libertà di pensiero e di ricerca ebbe prezzi così alti in un ambiente oggettivamente più liberale, qual era quello evangelico, che emarginò con la proscrizione dall'insegnamento alcuni degli autori qui ricordati, essa non era nemmeno pensabile nel cattolicesimo di quell'epoca storica. Del resto, tutta la questione, da Reimarus in poi, era nata con una connotazione prevalentemente polemica ed antidogmatica. La ricerca di «come fossero veramente andate le cose»⁵⁸, in una concezione della storia di stampo positivista, si poneva per sua natura contro l'interpretazione di fede, ritenuta falsificatrice per principio.

Al di fuori della Germania, il problema cominciò a circolare e ad accendere gli animi in Francia, anche qui in un contesto pregiudizialmente antidogmatico, per iniziativa di autori che muovevano da un aperto dissenso verso la Chiesa istituzionale. Tra questi ricordiamo soprattutto Ernest Renan, la cui *Vita di Gesù*, del 1863, suscitò un dibattito dai toni spesso esasperati e non per nulla contenuti nell'alveo della ricerca e del confronto storico. Si potrebbe aggiungere che ce n'era sufficiente motivo, data la conclusione cui Renan perveniva. Era tuttavia una conclusione, che se da una parte raccoglieva alcuni capisaldi della critica tedesca, nondimeno risentiva di una impostazione artistico-estetica, che poneva il problema su basi

⁵⁷ La prima opera fu pubblicata a Brema nel 1840 con il titolo *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*; la seconda a Berlino tra il 1841-1842, in tre volumi. L'opera di Bauer proseguì impavida, nonostante le difficoltà incontrate, con la successiva *Kritik der Apostelgeschichte* (*Critica degli Atti degli Apostoli*) del 1850 e la *Kritik der paulinischen Briefe* (*Critica delle lettere paoline*) del 1850-1852, alle quali sono da aggiungere le altre opere riportate e valutate criticamente in: A. SCHWEITZER, *La storia della ricerca...*, op. cit., 226ss.

⁵⁸ L'espressione è di L. Ranke ed è riportata in: B. FORTE, *Gesù di Nazareth...*, op. cit., 105.

nuove. Fermo restando anche per Renan il principio di una totale cesura tra la vera storia di Gesù e quella trasfigurata dal dogma, questi descrive la vita di Gesù con una particolare attenzione all'elemento ambientale, coreografico e psicologico della narrazione evangelica, aiutandosi con le impressioni da lui ricevute visitando i luoghi della Palestina.

L'elemento fascinoso, la suggestione e l'attesa psicologica, tipica della fede, sono per Renan ingredienti fondamentali per darsi una ragione delle narrazioni evangeliche. Riprendendo l'espressione di Goethe, per il quale «il miracolo è il figlio prediletto della fede», egli ritiene in perfetta buona fede, a differenza di Reimarus, il racconto della risurrezione ad opera dei discepoli nei confronti di Gesù. Lo giudica inevitabile, giacché l'ammirazione somma e l'amore incondizionato che essi nutrono verso Gesù, li porta a trasfigurarne la figura nei loro cuori, fino a ritenerlo veramente risorto. Alla sua morte essi non si sarebbero dati per vinti e il loro amore, unitamente al silenzio e al fascino del luogo in cui si erano riuniti, avrebbero loro dato la certezza che Gesù era vivo, perché risorto. Ne avrebbero avvertito la presenza, e da allora in poi lo avrebbero ritenuto e lo avrebbero predicato risorto.

Sarebbe perfino troppo facile smascherare gli artifici letterari di Renan, per confutare la sua tesi di fondo, quella di una sublimazione soprannaturale della persona di Gesù, del quale l'autore non cessa di mettere in risalto la forza carismatica. Ciononostante, come gli fu rimproverato dalla teologia critica francese della scuola di Strasburgo e dagli stessi critici tedeschi, il Gesù di Renan sembra essere privo di coscienza etica, cioè di quella coscienza teologica, della quale gli stessi vangeli hanno conservato tracce indelebili. Per J. Guitton l'interpretazione di Renan è una sintesi tra una scelta critica preconcepita ed i suoi particolari stati d'animo⁵⁹. Senza voler arrivare a sottoscrivere in pieno un simile giudizio, comunque polemico e che potrebbe essere applicato ad ognuno che ponga mano ad un'opera storica, si può comunque concludere che ciò di cui difetta la *Vita di Gesù* dell'autore francese, che aveva lasciato il seminario alla vigilia del suddiaconato, è proprio l'orizzonte teologico ed etico, di cui si parlava. L'autore appare tutto preso dall'enfasi della psicologia religiosa e sociale e finisce con il trascurare ciò che invece in Gesù è fondamentale, per comprendere non solo le ragioni della fede che egli suscita, ma anche le sue intime convinzioni e motivazioni.

5. Punti di arrivo comuni alla scuola critica e alla scuola mitica

Anche gli altri autori francesi successivi a Renan risentono della stessa lacuna. Alfred Loisy (1857-1940), esponente del modernismo francese, pur attaccando gli argomenti e la ricostruzione storica di Renan, nell'opera *Il Vangelo e la Chiesa*, affermava la necessaria esistenza di un nucleo storico intorno al quale era cresciuto il dogma cristologico, ma, ciononostante, sosteneva che di Gesù si conosceva ben poco, ad accezione del particolare fascino da lui esercitato su particolari categorie di persone dalle anime turbate ed inquiete. Altri, invece, come Guignebert, ipotizzavano una ermeneutica meramente socio-politica di Gesù, simile a quella da noi già vista in Brandon e in altri.

Sul piano storico, insomma, la scuola critica, sia che parta da considerazioni di oggettività testuale o di fattualità causale, sia che tenti di motivare la fede in Gesù con la psicologia religiosa e soggettiva, arriva alle stesse conclusioni, espresse con incisività da Guignebert:

«Questo profeta che al massimo aveva suscitato una curiosità venata di simpatia tra i proletari di Galilea, fu uno di quei tanti pretendenti più o meno degni di fiducia, che Israele, di tanto in tanto,

⁵⁹ J. GUITTON, *Gesù*, Marietti, Torino 1964 (2.a), 62.

vedeva spuntare tra le sue file. Il suo fallimento è stato totale ... Egli si è dunque ingannato. La verosimiglianza, la logica, richiedevano che il suo nome, la sua opera cadessero nell'oblio, al pari di quelli di tanti altri che in Israele avevano creduto di essere qualcuno»⁶⁰.

Sono conclusioni che condividono anche autori che erano partiti dalle premesse della cosiddetta scuola mitica. Era la scuola di chi cercava in Gesù la rappresentazione storica delle grandi idee filosofico-religiose, fino ad arrivare a ritenere questo personaggio storico il dispiegamento dello Spirito infinito nel finito. Era stato il tentativo di teologi della scuola di Tubinga come Baur e Strauß. Ma la stessa tendenza, riveduta e corretta, si manifesterà in altri autori a noi più recenti, come Bultmann e alcuni esistenzialisti, protesi principalmente a cercare in quella storia il senso ultimo della realtà esistenziale dell'uomo e della sua collocazione e decisione davanti a Dio. In ogni caso, la scuola mitica e i suoi epigoni hanno tentato di cogliere nel Gesù storico più la nostra storicità che non quella del diretto interessato.

⁶⁰ Citato da J. QUITTON, ivi 67.