

John P. Meier

UN EBREO MARGINALE

Ripensare il Gesù storico

1.

Le radici del problema
e della persona

QUERINIANA

dalla rete e gettando di nuovo a mare gli *ágrapha*, i vangeli apocrifi, e il *Vangelo di Tommaso*¹⁷.

Non sorprende che gli studiosi abbiano voluto vedere antiche tradizioni affidabili in alcuni di questi documenti. In realtà, è del tutto comprensibile. Una volta che questi documenti siano dichiarati dipendenti, direttamente o indirettamente, dal Nuovo Testamento per la loro informazione attendibile su Gesù, restiamo solamente – qualcuno direbbe disperati – con i quattro vangeli, più alcune schegge sparse. È assolutamente naturale per gli studiosi – per non parlare dei divulgatori – volere di più, volere altre strade di accesso al Gesù storico. Questo desiderio, comprensibile ma non sempre critico, è, io penso, ciò che ha recentemente portato, in alcuni settori, a un'alta valutazione dei vangeli e dei codici di Nag Hammadi come fonti per la ricerca. Questo è un esempio di un desiderio che diventa guida del pensiero, ma il desiderio è un'illusione. Per buona o cattiva sorte, nella nostra ricerca sul Gesù storico, siamo in gran parte confinati ai vangeli canonici; il *corpus* genuino è esasperante nelle sue limitazioni. Per lo storico è un'irritante limitazione, ma ricorrere al *Vangelo di Pietro* o al *Vangelo di Tommaso* per integrare i nostri quattro vangeli significa allargare il nostro spettro di fonti da quelle difficili a quelle non credibili.

I quattro vangeli sono, davvero, fonti difficili; la loro iniziale selezione dalla rete non significa che siamo certi che essi rappresentino le parole e i fatti storici di Gesù. Intrisi della fede pasquale della chiesa delle origini, altamente selettivi e ordinati secondo diverse prospettive teologiche, i vangeli canonici esigono un accurato esame critico per valutare se offrono informazioni attendibili per la ricerca. Per converso, questo è l'esito positivo del nostro quinto capitolo. Più il nostro centro d'interesse è ristretto al *corpus* dei vangeli canonici e più apprezziamo la natura speciale e altamente teologica di queste fonti limitate, più comprendiamo la pressante necessità di elaborare criteri chiari per discernere cosa si possa giudicare storico nei vangeli. Perciò, nel prossimo capitolo affronteremo il compito di elaborare i criteri di storicità, criteri che poi possiamo applicare alle parole e ai fatti di Gesù come sono presentati nei quattro vangeli.

¹⁷ Questo rilievo è fatto *unicamente* in riferimento alla ricerca sul Gesù storico. Tutti questi documenti hanno grande valore per la storia del cristianesimo antico nel periodo patristico. Sfortunatamente, la cultura americana del XX sec. non è particolarmente interessata alla storia patristica e della chiesa e così alcuni studiosi si sentono costrutti a giustificare la propria ricerca creando legami con il Gesù storico. È questa 'vendita' di ricerca al pubblico e alle accademie americane, basata su fondamenti inconsistenti che io reputo censurabile. Sui vangeli apocrifi, vedi anche HOWARD CLARK KEE, *What Can We Know about Jesus?*, Cambridge University, Cambridge 1990, 28-39.

CAPITOLO SESTO

CRITERI: COME DETERMINARE CIÒ CHE PROVIENE DA GESÙ?

Nei capitoli precedenti abbiamo visto che, nella nostra ricerca sul Gesù storico, dipendiamo, in gran parte, dai quattro vangeli canonici. Poiché questi vangeli sono permeati della fede pasquale della chiesa primitiva e furono scritti da quaranta a settant'anni dopo gli avvenimenti narrati, ci chiediamo: come possiamo distinguere ciò che proviene da Gesù (primo stadio, approssimativamente 28-30 d.C.) da ciò che fu creato dalla tradizione orale della chiesa delle origini (secondo stadio, approssimativamente 30-70 d.C.) e da ciò che fu prodotto dal lavoro editoriale (redazione) degli evangelisti (terzo stadio, approssimativamente 70-100 d.C.)? Troppo spesso libri divulgativi su Gesù colgono e scelgono tra i racconti evangelici in modo casuale e gli autori decidono in qualunque momento che quanto essi reputano ragionevole o plausibile è per ciò stesso storico¹. Libri più tecnici, normalmente, enunciano criteri per valutare il materiale evangelico («criteri di storicità»), ma i criteri talvolta sembrano essere dimenticati quando le pericopi del vangelo sono trattate in dettaglio². In questo capitolo spiegherò accuratamente quali norme di valuta-

¹ Questa è una esposizione schematica del problema. La situazione reale era naturalmente molto più complessa: per es., alcuni discepoli di Gesù possono aver cominciato a raccogliere e sistemare detti di Gesù anche prima della sua morte (primo stadio), e la tradizione orale continuò a svilupparsi durante il periodo della redazione dei vangeli (terzo stadio).

² Anche l'eccellente libro dello storico MICHAEL GRANT non sfugge del tutto a questa tendenza; vedi il suo *Jesus. An Historian's Review of the Gospels*, Scribner's, New York 1977, l'appendice che espone il suo approccio ai criteri (pp. 197-204) è deludente. Ancora più debole riguardo ai criteri è JAMES BREECH, *The Silence of Jesus. The Authentic Voice of the Historical Man*, Fortress, Philadelphia 1983. Anche se il libro a volte usa criteri noti (imbarazzo, discontinuità), l'argomentazione dipende ampiamente dal consenso degli studiosi combinato con intuizioni estetiche sulla letteratura. I risultati non possono essere che molto soggettivi.

³ Questo è il caso anche della prudente opera di B. MEYER, *The Aims of Jesus*, cit. La prima parte del libro (pp. 23-113) spiega il metodo e i criteri di valutazione con grande cura, ma mano a mano che il libro procede una parte sempre più consistente di materiale prodotto dalla teologia redazionale degli evangelisti è dichiarato provenire dal Gesù storico, lasciando il lettore a domandarsi quanto quei criteri siano realmente utili.

zione (cioè, 'criteri') sono utili per determinare quale materiale provenga dal Gesù storico⁴.

Considerata la natura della storia antica in generale e la natura dei vangeli in particolare, i criteri di storicità possono usualmente produrre giudizi che sono solo più o meno probabili; è raro che si possa avere la certezza⁵. Di fatto, poiché nella ricerca sul Gesù storico quasi tutto è possibile, la funzione dei criteri è quella di far passare dal meramente possibile al realmente probabile, di esaminare diverse probabilità e di decidere quale ipotesi è più probabile. Ordinariamente, i criteri non possono sperare di fare di più⁶.

Alcuni studiosi sembrano competere l'un l'altro per vedere chi possa compilare la più lunga lista di criteri⁷. Talvolta può essere all'opera un

⁴ RENÉ LATOURELLE, *Critères d'authenticité historique des Évangiles*, in *Greg* 55 (1974) 609-657, specialmente 618, giustamente mette in guardia dal contondere i criteri con le prove. I criteri sono regole o norme applicate al materiale evangelico per giungere a un giudizio.

⁵ Nella ricerca sul Gesù storico, talvolta la certezza si ottiene più facilmente in merito a circostanze 'secondarie' che riguardo alle parole e ai fatti di Gesù stesso. Per esempio, la testimonianza convertente dei quattro vangeli, degli *Atti degli apostoli*, di Flavio Giuseppe, di Filone, di Tacito e dell'iscrizione di Cesarea Maritima (trovata nel 1961) tendono almeno moralmente, se non scientificamente certo che Poncio Pilato fosse il governatore romano della Giudea negli anni 28-30 d.C. Anche qui, comunque, la certezza morale è in realtà solo un elevato grado di probabilità. Il fatto del governatorato di Pilato non è assolutamente, o metafisicamente certo, perché non è teoricamente o metafisicamente impossibile che Flavio Giuseppe stia sbagliando, o che i riferimenti a Pilato in Filone siano interpretazioni cristiane, o che l'iscrizione di Cesarea Maritima sia una frode. Poiché ognuna di queste possibilità (per non menzionarle tutte insieme) è davvero estremamente improbabile, siamo tuttavia giustificati nel considerare la nostra conclusione moralmente certa, specialmente perché, nella vita quotidiana, costantemente formulano giudizi sicuri e prendiamo decisioni pratiche sulla base di giudizi di alta probabilità. Ogni discorso che parli di 'prova' per il materiale autentico proveniente da Gesù deve essere inteso in questo contesto di gradi di probabilità.

⁶ Talvolta gli studiosi cercano di distinguere tra 'criteri' e 'indici' o anche di sostituire la parola 'indice' a 'criterio'; cfr., per es., R. LATOURELLE, *Critères d'authenticité historique des Évangiles*, cit.; B. MEYER, *The Aims of Jesus*, cit., 86; e RAINER RIESNER, *Jesus als Lehrer* (WUNT 2^a serie, 7), Mohr (Siebeck), Tübingen 1981, 86-96, specialmente 86-87; FRANCESCO LAMBIASI, *L'autenticità storica dei vangeli* (Studi biblici 4), EDB, Bologna 1986, 189-190. Comunque, gli studiosi che preferiscono questa sorta di distinzione non sempre concordano tra loro sul contenuto della distinzione. Talvolta 'criterio' indica ciò che consente un giudizio abbastanza certo, mentre 'indice' suggerisce un più basso livello di probabilità (così Latourelle; Lambiasi aggiunge una terza categoria, cioè il 'motivo', un argomento che indica verosimiglianza). Altri usano indici per singole osservazioni attinenti la questione dell'autenticità, mentre riferiscono criteri a regole più generali (così Riesner). Meyer preferisce lasciar cadere il linguaggio dei 'criteri' a favore degli 'indici'. Personalmente, non trovo grande utilità nelle varie distinzioni o nei cambiamenti terminologici. La mia opinione è che i nostri giudizi sull'autenticità hanno a che fare, per lo più, con un campo di probabilità; non pretendo che l'uso dei criteri che propongo generi una certezza assoluta. Di conseguenza, non vedo la necessità di distinguere tra 'criteri' e 'indici'; in seguito sarà usato il primo termine.

⁷ Il lettore che segue i riferimenti bibliografici scoprirà presto una noiosa ripetizione in molta bi-

sottile motivo apologetico: numerosi criteri garantiscono i risultati della nostra ricerca! Studiosi più equilibrati, invece, senza dubbio cercano di verificare il più possibile il materiale difficile. Spesso, comunque, ciò che è naturalmente un singolo criterio è 'smembrato' per creare un certo numero di criteri e quelli che sono criteri al massimo secondari, se non dubbi, sono mescolati a quelli che sono veramente utili. Concordo con Ockham che le categorie non vanno moltiplicate se non è necessario.

biografia. Perciò l'ho limitata a pochi contributi che dicono tutto quanto è utile sulla questione. In aggiunta ai lavori di Latourelle, Riesner e Meyer, vedi CHARLES E. CARLSTON, *A Positive Criterion of Authenticity*, in *BR* 7 (1962) 33-44; HARVEY K. MCKARTHUR, *A Survey of Recent Gospel Research*, in *Int* 18 (1964) 39-55, specialmente 47-51; IDEM, *The Burden of Proof in Historical Jesus Research*, in *Exp Tim* 82 (1970-1971) 116-119; WILLIAM O. WALKER, *The Quest for the Historical Jesus: A Discussion of Methodology*, in *ATR* 51 (1969) 38-56; MORNA D. HOOKER, *Christology and Methodology*, in *NTS* 17 (1970-1971) 480-487; IDEM, *On Using the Wrong Tool*, in *Theology* 75 (1972) 570-581; RUDOLF PESCH, *Jesus Urorigine Italien?* (QD 52), Herder, Freiburg - Basel - Wien 1970, specialmente pp. 135-158; D.G.A. CALVERT, *An Examination of the Criteria for Distinguishing the Authentic Words of Jesus*, in *NTS* 18 (1971-1972) 209-219; FRITZLEO LENTZEN-DEIS, *Kriterien für die historische Beurteilung der Jesusüberlieferung in den Evangelien*, in *Rückfrage nach Jesu* (QD 63), Herder, Freiburg - Basel - Wien 1974, 78-117; NEIL J. McELENEY, *Authenticating Criteria and Mark 7:1-23*, in *CBQ* 34 (1972) 431-460; FRANCESCO LAMBIASI, *Criteri di autenticità storica dei Vangeli sinottici. Rassegna storica e tentativo di sistematizzazione dei contributi di autenticità degli ultimi venti anni (1954-1974)*, dissertazione Università Gregoriana, Roma 1974; IDEM, *Gesù di Nazaret. Una verifica storica* (l'ame della Parola), Marietti, Monferrato 1983, 63-68; E. SCHLIEBESCK, *Jesus*, cit., 81-100; JOSEPH A. FITZMYER, *Methodology in the Study of the Aramaic Substratum of Jesus' Sayings in the New Testament*, in *Jesus aux origines de la christologie* (BETL 40), a cura di J. Dupont, Leuven University - Duculot, Leuven - Gembloux 1975, 73-102; ERNST KÄSEMANN, *Die neue Jesus-Frage*, in *Jesus aux origines de la christologie* (BETL 40), a cura di J. Dupont, Leuven University - Duculot, Leuven - Gembloux 1975, 47-57; D. LUHMANN, *Die Frage nach Kriterien für ursprüngliche Jesusworte - eine Problematik*, in *Jesus aux origines de la christologie* (BETL 40), a cura di J. Dupont, Leuven University - Duculot, Leuven - Gembloux 1975, 59-72; DAVID L. MEALAND, *The Dissimilarity Test*, in *SJT* 31 (1978) 41-50; HELGE KJAER NIELSEN, *Kriterien zur Bestimmung authentischer Jesusworte*, in *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 4 (1979) 5-26; ROMERT H. STEIN, *The 'Criteria' for Authenticity in Gospel Perspectives. Vol. I*, a cura di R. France e D. Wenham, JSOT, Sheffield 1980, 225-263; RICHARD FULLER, *The Criterion of Dissimilarity. The Wrong Tool?*, in *Christological Perspectives*, scritto in onore di H.K. McArthur, a cura di R. Berkey e S. Edwards, Pilgrim, New York 1982, 42-48; GIUSEPPE GILBERTI, *Überlegungen zum neuere Stand der Leben-Jesu-Forschung*, in *MTZ* 33 (1982) 99-115; E. EARLE ELLIS, *Gospel Criticism. A Perspective on the State of the Art*, in *Das Evangelium und die Evangelien* (WUNT 28), a cura di P. Stuhlmacher, Mohr (Siebeck), Tübingen 1983, 27-54; J. BRECHER, *The Silence of Jesus*, cit., 9, 22-26, 66-85; DENNIS POLKOW, *Method and Criteria for Historical Jesus Research*, in *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 26 (1987) 336-356; M. EUGENE BOURKING, *The Historical-Critical Method's 'Criteria of Authenticity': The Beattitudes in Q and Thomas as a Test Case*, in *The Historical Jesus and the Rejected Gospels* (Semina 44), a cura di Charles W. Hedrick, Scholars, Atlanta 1988, 9-44. Per una storia dello sviluppo della riflessione sui criteri, vedi F. LAMBIASI, *L'autenticità storica dei vangeli*, cit., 19-110.

Perciò preferisco distinguere cinque criteri 'principali' dai molti suggeriti. Dopo aver considerato questi cinque, prenderemo in esame cinque criteri 'secondari' (qualcuno direbbe 'dubbi'); alcuni di questi criteri secondari possono a volte offrire una conferma ulteriore a decisioni già prese sulla base dei cinque criteri principali.

Criteri principali

1. IL CRITERIO DELL'IMBARAZZO

Il criterio dell'«imbarazzo» (così Schillebeeckx) o «contraddizione» (così Meyer) concentra l'attenzione su azioni o detti⁸ di Gesù che avrebbero prodotto imbarazzo o creato difficoltà alla chiesa primitiva. Il criterio afferma che difficilmente la chiesa primitiva avrebbe creato del materiale che avrebbe messo in imbarazzo il suo creatore o indebolito la sua posizione nelle discussioni con gli avversari. Piuttosto, materiale imbarazzante proveniente da Gesù avrebbe potuto essere naturalmente soppresso o attenuato in stadi posteriori della tradizione evangelica e spesso questa progressiva soppressione o attenuazione può essere rintracciata nei quattro vangeli⁹.

Esempio fondamentale è il battesimo di Gesù, considerato senza peccato e superiore a Giovanni il Battista, che predicava «un battesimo di

penitenza per la remissione dei peccati»¹⁰. Misterioso, laconico, aspro, Marco racconta l'avvenimento senza una spiegazione teologica del fatto che colui che è superiore, senza peccato, si sottometta a un battesimo destinato ai peccatori (Mc 1,4-11). Matteo introduce un dialogo tra il Battista e Gesù prima del battesimo; il Battista apertamente confessa la sua indegnità a battezzare chi gli è superiore e cede solo quando Gesù gli ordina di farlo perché possa essere compiuto il piano salvifico di Dio (Mt 3,13-17: un passo caratterizzato dalla lingua tipica dell'evangelista). Luca escogita una soluzione sorprendente al problema, narrando l'imprigionamento del Battista da parte di Erode prima di raccontare il battesimo di Gesù; la versione di Luca non dice mai chi battezzò Gesù (Lc 3,19-22). Il radicale quarto evangelista, Giovanni, preso com'era da una contesa con gli ultimi discepoli del Battista, che rifiutavano di riconoscere Gesù come il Messia, utilizza l'espedito radicale di sopprimere del tutto il battesimo di Gesù da parte del Battista; l'avvenimento semplicemente non ha luogo nel vangelo secondo Giovanni. Nondimeno sentiamo parlare della testimonianza resa a Gesù dal Padre e della discesa dello Spirito su Gesù, ma mai ci viene detto quando questa teofania accada (Gv 1,29-34). È del tutto evidente che la chiesa primitiva rimase «perplessa» di fronte a un avvenimento della vita di Gesù che trovava sempre più imbarazzante, tanto che cercò di spiegarlo con vari mezzi, e infine l'evangelista Giovanni lo cancellò dal suo vangelo. È altamente improbabile che la chiesa si sia data pena di creare la causa del proprio imbarazzo.

Un caso simile è l'affermazione di Gesù di non conoscere il giorno e l'ora della fine, nonostante la pretesa dei vangeli che egli sia il Figlio che può predire gli eventi della fine del tempo, compreso il suo ritorno sulle nubi del cielo. Quasi alla conclusione del discorso escatologico in Mc 13, Gesù dice: «Quanto però a quel giorno o a quell'ora, nessuno lo sa, né gli angeli nel cielo, né il Figlio, eccetto il Padre» (Mc 13,32). Non sorprende che alcuni manoscritti greci più recenti eliminino proprio le parole: «né il Figlio», dal detto in Marco¹¹. Un numero ancor più ampio di manoscritti omette: «né il Figlio», nel verso parallelo in Matteo (Mt 24,36), che nella chiesa patristica era usato più largamente di Marco; da qui il desiderio di sopprimere specialmente in Matteo la frase imba-

¹⁰ Sul battesimo di Gesù come caso esemplare per il criterio dell'imbarazzo, vedi J. BREECH, *The Silence of Jesus*, cit., 22-24.

¹¹ I pochi manoscritti che omettono «né il Figlio», in Marco comprendono il codice X (decimo secolo).

⁸ Anche se i criteri sono orientati ai detti di Gesù in particolare, si deve ricordare che essi possono essere applicati anche alle azioni di Gesù. In alcune forme della ricerca, le azioni di Gesù e la loro relazione ai suoi detti sono quasi ignorate. MORTON SMITH, in *Jesus the Magician*, cit., E.P. SANDERS, in *Jesus and Judaism*, cit., e JOSEPH A. FITZMYER, *Methodology*, cit., 73, giustamente protestano contro quest'accentuazione unilaterale. Come nota H. NIELSEN, *Kriterien*, cit., 21, la tradizione delle parole e la tradizione delle opere possono fungere da verifica reciproca. Per una motivazione del perché la tradizione dei detti tende a essere enfatizzata, vedi D. LÜHRMANN, *Die Frage*, cit., 64-65.

⁹ Questo fenomeno è talvolta catalogato come il criterio distinto della «modificazione» o delle «tendenze dello sviluppo della tradizione sinottica». Ciò che trovo valido in questi due criteri l'ho incluso nel criterio di imbarazzo. Per il criterio della modificazione, vedi W. WALKER, *The Quest for the Historical Jesus*, cit., 48; M. BORING, *The Historical-Critical Method's 'Criteria of Authenticity'*, cit., 21. Il criterio è di solito attribuito a ERNST KÄSEMANN, *The Problem of the Historical Jesus*, in *Essays on New Testament Themes* (SBT 41), SCM, London 1964, 15-47, specialmente 37.

razzante¹². Il detto è semplicemente non ripreso da Luca. In Giovanni, non solo non c'è niente di simile, ma il quarto evangelista si preoccupa di accentuare il fatto che Gesù conosce ogni cosa presente e futura e non è mai colto di sorpresa (cfr., per es., *Gv* 5,6; 6,6; 8,14; 9,3; 11,11-15; 13,1-3,11). Ancora una volta è assai improbabile che la chiesa si sia preoccupata di inventare un detto che evidenziava l'ignoranza del suo Signore rispetto, solo per cambiare idea e cercare di sopprimerlo.

Un interessante corollario dipende da questi casi di 'imbarazzo'. Troppo spesso la tradizione orale della chiesa primitiva viene descritta come un gioco nel quale tutto poteva valere, i profeti carismatici riferivano qualunque cosa come parola del Signore Gesù e narratori creavano racconti di miracoli ed esorcismi secondo modelli giudei e pagani. Gli evangelisti avrebbero semplicemente coronato questo processo fortemente creativo, modellando la tradizione orale secondo la propria teologia redazionale. Si ricaverebbe l'impressione che durante la prima generazione cristiana non ci fossero testimoni oculari con una funzione di controllo sulle fantasie fertili, né discepoli della prima ora divenuti poi capi che potessero esercitare qualche controllo sulla tradizione che si sviluppava e neppure fatti straordinari e detti di Gesù che, bene o male, resistevano nella memoria delle persone. Il fatto che si trovi materiale imbarazzante ancora nella redazione dei vangeli ci rammenta che accanto a una spinta creativa ci fu anche uno sforzo di preservare la tradizione evangelica¹³. Di fatto, questo sforzo fu così profondo che una serie di avvenimenti imbarazzanti (per es., battesimo da parte di Giovanni, tradimento di Giuda, rinnegamento di Pietro, crocifissione da parte dei romani) richiesero una riflessione teologica tormentata e varia, ma non, nella maggioranza dei casi, una comoda amnesia¹⁴. In questo senso, il criterio di imbarazzo è impor-

¹² I manoscritti che omettono: «né il Figlio», nella versione matteaana del detto includono i codici K, L, W e la grande maggioranza dei testi posteriori; il primo scriba che cercò di correggere questo testo nel codice sinaitico omise anche la frase.

¹³ Come nota R. STEIN, *The 'Criteria' for Authenticity*, cit., 227, un'altra indicazione della forza conservatrice della tradizione su Gesù è che parecchi dei principali problemi che la chiesa primitiva incontrò non si presentano mai nei detti di Gesù; un caso vistoso è l'assenza di ogni esplicita dichiarazione di Gesù sulla questione della circuncisione dei gentili. In una lettera inviata in data 13 ottobre 1990, David Noel Freedman mostra un' analogia veterotestamentaria. Per lo storico (gli storici) deuteronomista(i), Ezechia e Giosia furono i due migliori re di Giuda dopo Davide. Le loro sconfitte militari, che sollevano domande sul fatto che YHWH remunerò il giusto, non sono negate ma piuttosto spiegate teologicamente in un modo abbastanza contorto.

¹⁴ La mia clausola: «nella maggioranza dei casi», prende atto della soppressione del battesimo di Gesù nel quarto vangelo.

tante per lo storico, ben al di là dei singoli dati che può aiutare a verificare.

Come tutti i criteri che esamineremo, comunque, il criterio dell'imbarazzo ha i suoi limiti e deve sempre essere usato in combinazione con gli altri criteri. Una limitazione interna al criterio di imbarazzo è che casi ben definiti di tale imbarazzo non sono numerosi nella tradizione evangelica; un ritratto completo di Gesù non potrebbe essere tracciato con così pochi dati. Un'altra limitazione dipende dal fatto che ciò che noi oggi potremmo considerare imbarazzante per la chiesa primitiva non lo era necessariamente ai suoi occhi. Un primo esempio è il «grido di abbandono» di Gesù dalla croce: «Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?» (*Mt* 15,34; *Mt* 27,46; le parole sono una citazione di *Sal* 22,1). A prima vista, questo sembra un chiaro caso di imbarazzo; il lamento poco edificante è sostituito in Luca dalla fiduciosa raccomandazione di Cristo che affida il proprio spirito al Padre (*Lc* 23,46) e in Giovanni da un grido di trionfo: «È compiuto!» (*Gv* 19,30).

La questione non è però così semplice. Certo, il grido di abbandono non si accorda con gli argomenti teologici posteriori di Luca o Giovanni, ma studi di critica della forma del racconto della passione mostrano che gli stadi più antichi della tradizione della passione usavano i salmi di supplica dell'Antico Testamento, specialmente i salmi del giusto sofferente, come mezzo primario per l'interpretazione teologica della narrazione¹⁵. Raccontando la storia della passione di Gesù con le parole di questi salmi, la narrazione presentava Gesù come colui che portava a compimento il modello veterotestamentario del giusto sofferente, messo a morte dagli empí, ma sorretto e risuscitato da Dio. Allusioni, piuttosto che citazioni dirette di questi salmi, sono inserite lungo il racconto della passione. Un

¹⁵ Cfr., per es., C.H. DODD, *According to the Scripture*, Collins - Fontana, London 1965, 96-103 [trad. it., *Secondo le scritture*, Paideia, Brescia 1972, 120-132]. EDUARD SCHWEIZER, *Lordship and Discipleship* (SBT 28), Altenson, Naperville (IL) 1960, 34, sostiene che «per la chiesa primitiva il primo libro della passione di Gesù era costituito dai salmi del giusto sofferente. Questo è vero anche per il vangelo secondo Giovanni». Anche se Lothar Ruppert critica Schweizer per una trattazione indifferenziata e uniforme dell'Antico Testamento, dei testi pseudoepigrafici e dei testi rabbinici, la sua tesi conferma quanto io sostengo. Cfr. L. RUPPERT, *Jesus als der leidende Gerechte?* (SBS 59), KBW, Stuttgart 1972, 58: «il motivo del giusto sofferente è dominante nella più antica forma del racconto della passione. [...] Il motivo ci indirizza [...] alla tradizione della comunità primitiva». Questa monografia è a sua volta una forma ampliata dell'ultimo capitolo di un'altra opera: L. RUPPERT, *Der leidende Gerechte* (FB 5), Echter - KBW, Würzburg 1972. RUDOLF PESCH ha accettato questa teoria nel suo commento al racconto della passione in Marco; vedi il suo *Das Markusevangelium. II Teil* (HTKNT 11/2), Herder, Freiburg - Basel - Wien 1977, 25 [trad. it., *Il vangelo di Marco. Parte seconda*, Paideia, Brescia 1982].

buon esempio è la spartizione degli abiti di Gesù. Le parole del *Sal* 22,19 diventano parte della narrazione in *Mc* 15,24, *Mt* 27,35 e *Lc* 23,34; solo Giovanni segnala le parole come citazione della Scrittura (*Gv* 19,24).

Dunque, dal punto di vista della critica della forma, non stupisce che le drammatiche parole iniziali del *Sal* 22 costituiscano il vertice della cifissione e le ultime parole di Gesù nel vangelo secondo Marco. Il grido non è, in alcun modo, poco edificante o addirittura scandaloso come i lettori moderni potrebbero pensare. I salmi di supplica dell'Antico Testamento rivolgono spesso vigorosi lamenti a Dio; il loro forte – per le nostre orecchie, irriverente – appello a Dio esprime non il dubbio né la disperazione, ma il dolore di chi crede totalmente che un Dio insolitamente silenzioso può intervenire per salvare, se vuole. La grande amarezza del lamento, paradossalmente, riafferma la vicinanza che l'orante sente a questo Dio che osa affrontare con tale audacia. Dall'esilio babilonese ad Auschwitz, pii ebrei hanno usato le parole del *Sal* 22 e altre suppliche, senza essere accusati dai loro correligionari di empietà o disperazione.

Chiarite le radici del racconto della passione nei salmi di supplica, come pure l'audace appello a Dio in quei salmi – ben conosciuti dai primi cristiani giudei, ma spesso in seguito dimenticati – non c'è motivo di credere che i primi cristiani (giudei che conoscevano bene le loro Scritture) ritenessero il «grido di abbandono» imbarazzante. Che sulla croce Gesù abbia effettivamente pronunciato oppure no *Sal* 22,1, il criterio dell'imbarazzo, preso da solo, non basta a stabilire la storicità di quelle parole. Non è impossibile che tutte le «ultime sette parole» – compreso il «grido di abbandono» – rappresentino l'interpretazione teologica della chiesa delle origini e degli evangelisti. Questa è però una questione che affrontiamo in seguito. Qui importa affermare che il criterio dell'imbarazzo – come ogni altro criterio – non deve essere invocato in modo superficiale o da solo.

2. IL CRITERIO DELLA DISCONTINUITÀ

Strettamente collegato al criterio dell'imbarazzo¹⁶, il criterio della discontinuità (chiamato anche di dissomiglianza, di originalità, o di doppia

irriducibilità) si concentra su parole o fatti di Gesù che non possono derivare né dal giudaismo del tempo di Gesù né dalla chiesa primitiva dopo di lui¹⁷. Esempi proposti spesso sono la sua radicale proibizione di ogni giuramento (*Mt* 5,34,37, ma cfr. *Gc* 5,12), il suo rigetto del digiuno volontario per i suoi discepoli (*Mc* 2,18-22 e par.) e forse la sua totale proibizione del divorzio (*Mc* 10,2-12 e par.; *Lc* 16,18 e par.).

Questo criterio è contemporaneamente il più promettente e il più malleabile. Norman Perrin lo ritiene il criterio fondamentale, la base di ogni ricostruzione, poiché ci fornisce un minimo sicuro di materiale con cui lavorare¹⁸, ma il criterio non è senza oppositori. Morna Hooker lamenta che il criterio presupponga ciò che non possediamo: una sicura e completa conoscenza del giudaismo del tempo di Gesù e del cristianesimo subito dopo di lui e di ciò che avrebbero o non avrebbero potuto dire¹⁹.

La sua obiezione ci rammenta la sana modestia richiesta a ogni storico che studia la scena religiosa della Palestina del I sec. Eppure il lavoro storico-critico degli ultimi due secoli ha fatto notevoli progressi nella conoscenza del giudaismo e del cristianesimo del I sec. Inoltre, non si può trascurare l'evidente differenza tra la conoscenza su Gesù, da una parte, e la conoscenza del giudaismo e del cristianesimo del I sec., dall'altra. Possediamo documenti del I sec. provenienti direttamente da movimenti più recenti – Qumran, Flavio Giuseppe e Filone per il giudaismo; la maggior parte del Nuovo Testamento per il cristianesimo – per tacere di importanti ritrovamenti archeologici. Non abbiamo documenti di questo tipo provenienti direttamente da Gesù. Di fatto, l'opera del professor Hooker sul titolo Figlio dell'uomo presuppone che noi conosciamo qualcosa dell'antico giudaismo e del cristianesimo e possiamo applicare tale conoscenza ai problemi emergenti. Senza dubbio le nostre attuali conclusioni esigeranno opportune correzioni da parte delle future generazioni di studiosi, ma, se attendessimo di avere una piena conoscenza tale da escludere-

¹⁷ Nel suo magistrale saggio (*The Historical-Critical Method's 'Criteria of Authenticity'*, cit., 17-21), M. BORING evidenzia il problema metodologico se parlare di materiale che può esser derivato dal giudaismo o dal cristianesimo oppure di materiale che deve aver avuto questa derivazione. Penso sia conveniente parlare in termini di possibilità.

¹⁸ N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, cit., 39-43.

¹⁹ M. HOOKER, *Christology and Methodology*, cit., 480-487; IDEM, *On Using the Wrong Tool*, cit., 370-381. E. ELLIS, *Gospel Criticism*, cit., 31, lamenta il fatto che il criterio di discontinuità suppone «che un canale della tradizione evangelica o un oracolo profetico cristiano non avrebbero potuto usare un'idea o un'espressione unica».

¹⁶ Collegato, ma non riducibile alla discontinuità; in questo dissenso da D. POLKOW, *Method and Criteria*, cit., 341.

re una successiva revisione, rimanderemo tutta la ricerca neotestamentaria alla parusia²⁰.

Un'obiezione più seria è che il criterio di discontinuità, invece di assicurarci un minimo su Gesù, finisce per darci una caricatura, separando Gesù dal giudaismo che lo influenzò e dalla chiesa che da lui fu influenzata. Gesù fu un ebreo del I sec., di cui la chiesa primitiva onorò e trasmise fatti e detti²¹. Una rottura completa con la storia religiosa a lui immediatamente precedente o successiva è *a priori* inverosimile. Infatti, se fosse stato così 'discontinuo', unico, tagliato fuori dal flusso della storia prima e dopo di lui, sarebbe stato praticamente incomprensibile a chiunque. Essere un maestro efficace (come Gesù sembra essere stato per ammissioni di quasi tutti gli studiosi) significa adattarsi alle idee e alle posizioni del proprio uditorio, anche se l'intenzione è quella di cambiare queste idee e queste posizioni. Senza dubbio, per quanto Gesù fosse originale, per essere un maestro e un comunicatore di successo deve essersi sottoposto ai vincoli della comunicazione, i vincoli della sua situazione storica²². Tracciare un ritratto di Gesù completamente separato o opposto al giudaismo e al cristianesimo del I sec. significa semplicemente collocarlo fuori della storia.

Immaginiamo, tanto per discutere, che nel XVI sec. Martin Lutero avesse trasmesso tutti i suoi insegnamenti oralmente e che questi fossero stati messi per iscritto solo successivamente dai suoi discepoli. Se escludiamo dalla documentazione delle parole e delle opere di Lutero tutto quanto potrebbe essere parallelo in autori cattolici tardomedievali a lui precedenti o in teologi luterani del XVII sec. a lui posteriori, quanto rimarrebbe? e questo sarebbe un ritratto rappresentativo di Lutero?

²⁰ Per critiche alla posizione di Hooker, vedi D. MEALAND, *The Dissimilarity Test*, cit., 41-50; H. NIELSEN, *Kriterien*, cit., 10-11.

²¹ L'insistenza sulle relazioni di Gesù con il giudaismo del suo tempo è comune nella ricerca contemporanea ed è ben documentata da DANIEL J. HARRINGTON, *The Jewishness of Jesus: Facing Some Problems*, in *CBQ* 49 (1987) 1-13. È sirano che anche studiosi scettici parlino di «trasmettere la tradizione di Gesù», e si impegnino nella critica della tradizione, ma se ci fu davvero una completa rottura nella storia tra Gesù e i primi cristiani, allora non si può parlare di trasmissione della tradizione. Comunque si definisca l'esatta relazione tra Gesù e la chiesa primitiva, è un fatto storico, messo in discussione da quasi nessuno studioso, che poco dopo la morte di Gesù alcuni giudei, comprese persone che erano state i suoi seguaci più intimi durante il suo ministero pubblico, si riunirono per venerarlo e celebrarlo come Messia e Signore, per rievocare e trasmettere i suoi insegnamenti e per diffondere i suoi insegnamenti tra altri giudei.

²² Questo punto è sostenuto esaurientemente da A.E. HARVEY, *Jesus and the Constraints of History*, Westminster, Philadelphia 1982; cfr. in particolare pp. 1-10. La scarsa attenzione prestata a questo punto è una delle debolezze di J. BRECHT, *The Silence of Jesus*, cit. (cfr., per es., p. 10).

Di conseguenza, anche se il criterio di discontinuità è utile, dobbiamo guardarci dal presupporre che automaticamente ci fornisca ciò che fu centrale, o almeno abbastanza rappresentativo, dell'insegnamento di Gesù. Concentrarsi solo su quelle che possono essere state le 'idiosincrasie' di Gesù comporta sempre il pericolo di evidenziare ciò che fu sorprendente, ma forse periferico nel suo messaggio²³. Specialmente con questo criterio, sono vitali le indicazioni complementari e rettificatrici di altri criteri.

Naturalmente, la stessa necessità di bilanciamento e correzione rimane vera per l'insistenza sulla continuità del Gesù storico con il giudaismo e il cristianesimo primitivo. Nel caso del giudaismo, in particolare, dobbiamo sempre porre la domanda: con quale tipo o partito o tendenza del giudaismo Gesù fu 'continuo' in un determinato detto o in una determinata azione? Inoltre, proprio come non possiamo decidere che Gesù *deve* essere stato in discontinuità con il giudaismo dei suoi tempi, in questa o quella questione, così non possiamo decidere *a priori* che *deve* essere stato d'accordo con il giudaismo in ogni cosa. La storia ha i suoi Lutero e Spinoza. È sorprendente, per esempio, leggere il giudizio riassuntivo di E.P. Sanders sulla storicità dell'affermazione di Gesù che tutti i cibi sono puri (*Mc* 7,15). Senza entrare in argomentazioni dettagliate, Sanders semplicemente dichiara: «In questo caso il detto attribuito a Gesù [...] mi sembra troppo rivoluzionario per essere stato pronunciato da Gesù stesso»²⁴. In un certo senso, Sanders accoglie semplicemente l'opinione di Perrin sul primato del criterio di discontinuità e la rigira completamente. Invece di dire: «se è discontinuo, deve provenire da Gesù», abbiamo ora: «se è discontinuo, non può provenire da Gesù». Ovviamente, il dogmatismo, in entrambe le direzioni, deve cedere il passo a un attento esame delle singole affermazioni.

Un problema ulteriore che spesso scompiglia il criterio di discontinuità è di natura terminologica. Gli studiosi affermano che questo criterio isola ciò che è 'unico' di Gesù. 'Unicità' è un concetto sfuggente nell'indagine storica. In un certo senso, Beethoven può essere proclamato un 'ge-

²³ Così giustamente W. WALKER, *The Quest for the Historical Jesus*, cit., 48: «Aspetti singolari non sono necessariamente gli aspetti più caratteristici»; cfr. M. BORN, *The Historical-Critical Method's 'Criteria of Authenticity'*, cit., 21. Potremmo aggiungere che anche ciò che era sorprendentemente caratteristico nel messaggio di Gesù potrebbe non essere stato al centro del suo messaggio.

²⁴ E.P. SANDERS, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies*, SCM - Trinity, London - Philadelphia 1990, 28.

nio unico' nella musica, ma questo non significa affatto che singoli aspetti della sua musica non si possano trovare in compositori come Bach, prima di lui, o Mahler, dopo di lui. Di fatto, se è abbastanza difficile per un individuo come Beethoven essere 'eccezionalmente' differente da chiunque lo abbia preceduto, è davvero troppo esigere anche che sia 'eccezionalmente' differente da tutti quelli che lo seguono. Chi è dotato di talento difficilmente potrebbe controllare questo e quanto più è eminente tanto più avrà imitatori²⁹. Probabilmente, l'unicità di Beethoven dev'essere invece situata nella speciale configurazione della sua personalità, del suo lento, della sua produzione e della sua carriera, considerati come un tutto in un particolare contesto storico, piuttosto che in ogni aspetto della sua opera considerato isolatamente.

Qualcosa di simile si potrebbe dire dell'unicità di Gesù. Quando ci si occupa di un singolo detto o fatto di Gesù, forse è meglio parlare di ciò che è «straordinariamente caratteristico» o «inusuale» nello stile del parlare o dell'agire di Gesù, invece di affermare l'unicità a ogni piè sospinto. Questa distinzione è importante soprattutto quando trattiamo espressioni caratteristiche come: «Amen, io vi dico», o: «Abbà», rivolto a Dio nella preghiera. Poiché non siamo molto bene informati sulle pratiche religiose popolari giudeoaramaiche e sul vocabolario dell'inizio del I sec. in Galilea, è opportuna prudenza nell'avanzare affermazioni. Similmente, quando ci occupiamo delle azioni pubbliche di Gesù, può essere più saggio parlare di «quali cose Gesù fece» (per es., esorcismi, guarigioni), invece di asserire che un racconto particolare ci presenta esattamente ciò che Gesù fece in un'occasione particolare. La stessa distinzione si può applicare alla tradizione dei detti considerata nel suo insieme. Possiamo avere qualche speranza di imparare il messaggio fondamentale di Gesù, il «genere di cose» che usualmente o tipicamente diceva (la *ipsissima vox*)³⁰. Di fatto, eventualmente, possiamo affermare di recuperare le sue parole esatte (gli *ipsissima verba*).

²⁹ Questo problema mi fu indicato in una lettera del 15 ottobre 1990 da David Noel Freedman. Per Freedman, per essere unico «è sufficiente essere chiaramente diverso dai predecessori. Ciò che accade in seguito non cambia tale condizione».

³⁰ Cfr. R. STEIN, *The Criteria for Authenticity*, cit., 228-229.

3. IL CRITERIO DELLA MOLTIPLICE ATTESTAZIONE

Il criterio della molteplice attestazione (o «sezione trasversale») si concentra su quei detti o fatti di Gesù che sono attestati in più di una fonte letteraria indipendente (per es., Marco, Q, Paolo, Giovanni) e/o in più di una forma o genere letterario (per es., parabola, racconto di disputa, racconto di miracolo, profezia, aforisma)³¹. La forza di questo criterio è accresciuta se un determinato motivo o tema è presente sia in fonti letterarie differenti sia in forme letterarie differenti³². Una ragione per cui gli studiosi affermano così facilmente che Gesù parlò in qualche modo del regno di Dio (o regno dei cieli) è che la frase si trova in Marco, in Q, nella tradizione speciale matteana, nella tradizione speciale lucana e in Giovanni³³, con echi in Paolo, nonostante il fatto che 'regno di Dio' non sia un modo di esprimersi preferito da Paolo³⁴. Nello stesso tempo, la frase si trova in vari generi letterari (per es., parabola, beatitudine, preghiera, aforisma, racconto di miracolo). Ammesso che quest'ampio spettro di testimoni in differenti fonti e generi provenga prevalentemente dalla prima generazione cristiana, diventa estremamente difficile sostenere che questo materiale sia semplicemente creazione della chiesa³⁵.

³¹ La precisazione di «indipendente» è importante. Il fatto che la confessione di Pietro che Gesù è il Messia sia riferita in Marco, Matteo e Luca non soddisfa il criterio della molteplice attestazione, poiché Matteo e Luca dipendono da Marco per la narrazione fondamentale (benché Matteo possa aver fatto affidamento su una tradizione distinta per la lode di Gesù e l'incarico a Pietro in 16,17-19). C'è solo una fonte *indipendente* per il nucleo della storia. Se si volesse ampliare l'orizzonte a «una qualsivoglia professione di fede che Pietro avrebbe rivolto a Gesù in un momento critico del ministero pubblico», allora potrebbe essere usato *Gv* 6,66-71, ma non potremmo più parlare di una confessione di fede di Pietro in Gesù in quanto Messia, sia la localizzazione sia il contenuto della professione di fede nel vangelo secondo Giovanni sono differenti.

³² Alcuni considerano la molteplice attestazione nelle fonti e la molteplice attestazione nelle forme come due differenti criteri. Come D. POLKOW, *Method and Criteria*, cit., 341, penso che siano da trattare insieme sotto un unico criterio.

³³ Ancora una volta devo sottolineare che non accetto l'esclusione a priori di Giovanni come possibile fonte per la conoscenza del Gesù storico; vedi W. WALKER, *The Quest for the Historical Jesus*, cit., 54.

³⁴ Quelli che accettano il *Vangelo di Tommaso* copio come ulteriore fonte indipendente lo aggiungono, naturalmente, a questa lista (così M. BORING, *The Historical-Critical Method's Criteria of Authenticity*, cit., 13,25,28; più prudentemente, H. McARTHUR, *The Burden of Proof*, cit., 118. Per il mio scetticismo al riguardo, vedi i miei rilievi al *Vangelo di Tommaso* nella trattazione del materiale di Nag Hammadi come fonte di conoscenza sul Gesù storico (capitolo quinto, paragrafo 3).

³⁵ H. McARTHUR, *The Burden of Proof*, cit., 118, afferma che i seguenti motivi sono testimoniani da tutti e quattro gli stadi della tradizione sinottica (cioè, Marco, Q, M e L): la proclamazione del regno

Se si passa da motivi e frasi generali a detti e fatti specifici, non ci si può usualmente attendere un così ampio campo di attestazione. Eppure, detti fondamentali come le parole di Gesù sul pane e sul vino nell'ultima cena (Mc 14,22-25; 1 Cor 11,23-26; cfr. Gv 6,51-58) e la proibizione del divorzio (Mc 10,11-12; Lc 16,18 [= Q]; 1 Cor 7,10-11) si trovano in due o tre fonti indipendenti³². Inoltre, possiamo trovare ancora 'riferimenti incrociati' fra detti che trattano un particolare argomento e azioni di Gesù che pure toccano quell'argomento: per es., detti sulla distruzione del tempio di Gerusalemme e la 'purificazione' profetica del tempio da parte di Gesù. L'esempio della distruzione del tempio è tanto più efficace se notiamo che sia i detti sia l'azione drammatica sono testimoniati in più di una fonte e di un contesto (per es., Mc 13,2; 14,58; Gv 2,14-22, specialmente v. 19).

Harvey K. McArthur era così preso dalla forza del criterio della molteplice attestazione da asserire che si tratta del criterio «più oggettivo» e dovrebbe avere il primo posto³³, ma anche McArthur ammetteva che la molteplice attestazione non è un indicatore infallibile di storicità. Nel singolo caso non è *a priori* impossibile che un detto inventato anticamente da una comunità cristiana o da un profeta rispondesse alle necessità della chiesa tanto perfettamente da entrare rapidamente in un certo numero di differenti stadi di tradizione³⁴. Così pure il mero fatto che un detto ricor-

di Dio da parte di Gesù, la presenza di discepoli intorno a Gesù, miracoli di guarigione, un legame con Giovanni Battista, l'uso di parabole, l'interesse per gli emarginati, specialmente gli esattori delle tasse e i peccatori, un'etica radicale, l'enfasi sul comandamento dell'amore, una richiesta ai discepoli di praticare il perdono, scontri con i suoi contemporanei sull'osservanza del sabato, detti sul Figlio dell'uomo e la parola ebraica: «*amen*» usata per introdurre detti di Gesù.

³² Non mi preoccupo di elencare le 'eliminazioni' di aggiunte e modifiche fatte dalla tradizione orale e dal redattore finale, dal momento che considero questi giudizi una parte necessaria dell'uso del criterio di molteplice attestazione. Si potrebbe forse dire che questi giudizi sono semplicemente 'criteri preliminari' che precedono l'uso dei 'criteri principali' (così D. POLKOW, *Method and Criteria*, cit., 342-345), ma la pratica effettiva del metodo storiocritico mostra che, in ogni modo lungo il processo, costantemente si esaminano e si revisionano i giudizi su modificazioni apportate dalla tradizione orale e dal redattore.

³³ H. McARTHUR, *A Survey of Recent Gospel Research*, cit., 48; IDEM, *The Burden of Proof*, cit., 118. Egli lo colloca al primo posto in consapevole opposizione all'insistenza di Perrin sul criterio di discontinuità. R. STEIN, *Criteria*, cit., 230, concorda con McArthur.

³⁴ G. PETZKE presenta questo aspetto piuttosto recisamente nel suo articolo *Die historische Frage nach den Wundern Jesu*, in NTS 22 (1975-1976) 180-204, specialmente 183; non c'è ragione per pensare che qualcosa sia più affidabile storicamente perché è riportato «un certo numero di volte» (*mehrfach*). L'uso di Petzke di frasi come: «un certo numero di volte», e «molteplici ricorrenze nella primitiva tradizione cristiana», segnalano una debolezza nella sua argomentazione. Petzke non sembra prendere abbastanza sul serio il peso di una pluralità di primitive fonti letterarie *indipendenti* e di

ra soltanto in una fonte non è una prova che non fu pronunciato da Gesù³⁵. Per esempio, l'invocazione aramaica «*Abbà*» («mio caro Padre»), ricorre sulle labbra di Gesù solo una volta in tutti e quattro i vangeli (Mc 14,36), eppure molti critici la attribuiscono su altre basi al Gesù storico. Ancora una volta, dobbiamo ricordare che nessun criterio può essere usato meccanicamente o isolatamente; una convergenza di differenti criteri è il migliore indicatore di storicità.

4. IL CRITERIO DELLA COERENZA

Il criterio della coerenza (o accordo o conformità) può essere assunto solo dopo che una certa quantità di materiale storico è stata isolata con i precedenti criteri. Il criterio della coerenza sostiene che altri detti e fatti di Gesù che sono ben congruenti con i preliminari «dati fondamentali» stabiliti usando i nostri primi tre criteri hanno una buona probabilità di essere storici (per es., detti riguardanti la venuta del regno di Dio o dispute con avversari sull'osservanza della legge). Come si può facilmente vedere, questo criterio, per natura sua, è meno probante dei tre dai quali dipende³⁶. Poiché non potremmo concepire il cristianesimo più antico come totalmente separato o differente dallo stesso Gesù, non c'è ragione per cui non potrebbero essere stati creati detti che echeggiavano fedelmente sue parole 'autentiche'. In senso lato, questi detti derivati potreb-

una pluralità di generi letterari, tutti atti a trasmettere una singola tradizione fissa. A un certo punto, con un ondeggiare retorico, traslascia la questione dell'attestazione in un certo numero di tradizioni indipendenti, osservando che non possiamo essere certi su quali primitive fonti cristiane fossero indipendenti. Però, continua ad analizzare la storia della guarigione del «ragazzo epilettico» (Mc 9,14-29 e par.) basandosi sulla teoria delle due fonti.

³⁵ Così giustamente D. POLKOW, *Method and Criteria*, cit., 351.

³⁶ Ovviamente, le conclusioni tratte dal criterio di coerenza valgono quanto i dati fondamentali da cui dipendono. C. CARLSTON, un grande sostenitore dell'uso positivo di questo criterio, lo utilizza per discernere le parabole autentiche di Gesù: esse si accordano ragionevolmente bene con la richiesta fondamentale escatologica di conversione che era caratteristica del messaggio di Gesù. (*A Positive Criterion*, cit., 33-34). Questo è vero, a condizione che non si sia d'accordo con esegeti revisionisti i quali affermano che il messaggio fondamentale di Gesù non fu essenzialmente escatologico (per es., Marcus J. Borg) o che la conversione non ebbe un grande ruolo nella predicazione di Gesù (per es., E.P. Sanders). Così, si vede la vitale importanza di essere il più sicuri possibile circa i dati fondamentali, definiti dai primi tre criteri, prima di procedere con il criterio di coerenza.

bero essere considerati 'autentici' nella misura in cui veicolano il messaggio del Gesù storico³⁷, ma non possono essere considerati 'autentici' in senso tecnico, cioè, provenienti effettivamente da Gesù stesso³⁸.

Nonostante questo limite, il criterio della coerenza ha una certa positiva utilizzazione, vale a dire, l'ampliamento di una base di dati già stabilita. Si deve, comunque, essere cauti nell'usarlo negativamente, cioè, per dichiarare un detto o un'azione non autentici perché non sembrano coerenti con parole o fatti di Gesù già dichiarati autentici su altre basi. Difficilmente Gesù sarebbe unico tra i grandi pensatori o *leaders* della storia mondiale se i suoi detti e le sue azioni a noi sembrassero non sempre totalmente coerenti³⁹. Inoltre, dobbiamo ricordare che l'antico pensiero semitico, molto più della nostra tradizione occidentale o della logica aristotelica, si compiacceva di affermazioni paradossali che mettevano in tensione gli opposti (anche ai nostri giorni, professori americani ed europei sono spesso sconcertati quando scoprono che studenti asiatici, anche molto intelligenti, non accettano il principio filosofico occidentale di non contraddizione). Inoltre Gesù era un predicatore popolare che si rivolgeva a un'ampia gamma di uditori in occasioni particolari con grande abilità oratoria; cercheremo inutilmente nelle varie espressioni del suo insegnamento il tipo di presentazione sistematica che ci si attende da una trattazione scritta⁴⁰. Di conseguenza, il dibattito tra quegli studiosi che sottolineano la natura escatologica del nucleo del messaggio di Gesù e quelli che ritraggono Gesù che insegna una tradizione sapienziale priva di ogni orientamento escatologico può essere fuori luogo. Non si capisce perché la predicazione di Gesù non avrebbe potuto contenere elementi sia della escatologia apocalittica sia della sapienza tradizionale israelitica. Gesù e i suoi contemporanei avrebbero potuto essere sorpresi dall'accusa (molto

³⁷ H. NIELSEN, *Kriterien*, cit., 14.

³⁸ Vorrei chiarire che è in questo senso tecnico e ristretto che uso la parola 'autentico' trattando dei criteri di stonicità; cfr. R. STEIN, *The 'Criteria' for Authenticity*, cit., 228. La parola non deve essere utilizzata per indicare che, dal punto di vista della fede, quanto la tradizione orale o la redazione finale hanno apportato ai nostri vangeli è meno ispirato, normativo o vero.

³⁹ Cfr. M. HOOKER, *Christology and Methodology*, cit., 483; R. STEIN, *The 'Criteria' for Authenticity*, cit., 250.

⁴⁰ Queste considerazioni dovrebbero rendere cauti nel dichiarare a priori che Gesù probabilmente non avrebbe potuto parlare del regno di Dio come presente e, insieme, futuro, o che non avrebbe potuto profetizzare insieme la venuta del Regno e la venuta del Figlio dell'uomo. È un dato di fatto che gli evangelisti, e probabilmente le tradizioni evangeliche prima di loro, hanno fatto proprio questo. Né le lettere di Paolo autentiche sono totalmente prive di paradossi che per alcuni sono evidenti contraddizioni.

moderna e accademica) che un tale messaggio era contraddittorio e incoerente. In breve, il criterio di coerenza ha un certo valore positivo, ma il suo uso negativo, per escludere del materiale come non autentico, dev'essere accolto con molta cautela.

5. IL CRITERIO DEL RIFIUTO E DELL'ESECUZIONE

Il criterio del rifiuto e dell'esecuzione di Gesù è assai differente dai primi quattro criteri⁴¹. Non indica direttamente se un determinato detto o fatto di Gesù è autentico. Piuttosto orienta la nostra attenzione al fatto storico che Gesù subì una fine violenta per mano dei capi giudei e romani, interrogandosi su quali parole e fatti storici di Gesù possano spiegare il suo processo e la sua crocifissione come «re dei giudei»⁴². Anche se non concordo con quelli che trasformano Gesù in un violento rivoluzionario o in un sobillatore politico, gli studiosi che preferiscono un Gesù rivoluzionario hanno dei buoni motivi. Un semplice poetastro che passava il suo tempo a raccontare parabole o storielle giapponesi, un dotto esteta che giocava con il decostruzionismo nel I sec., o un mife Gesù che diceva semplicemente alla gente di guardare i gigli del campo: un tale Gesù non minaccerebbe nessuno, proprio come non minaccia nessuno il professore universitario che lo crea. Il Gesù storico minacciò, disturbò e irritò la gente, dagli interpreti della legge, passando per l'aristocrazia sacerdotale di Gerusalemme, fino al prefetto romano che alla fine lo processò e lo crocifisse. Quest'enfasi sulla fine violenta di Gesù non è solo un'ottica imposta alla documentazione della teologia cristiana. Per osservatori esterni come Flavio Giuseppe, Tacito e Luciano di Samosata⁴³, uno dei fatti più sorprendenti riguardanti Gesù fu la sua crocifissione o esecuzione capitale da parte di Roma. Un Gesù le cui parole e i cui fatti non gli avessero alienato la gente, specialmente i potenti, non è il Gesù storico.

⁴¹ Di conseguenza non direi che è semplicemente «il dato storico risultante, mostrato da disomogeneità [...] modificazione [...], imbarazzo [...], incongruità [...] e potenziale ermeneutico» (D. POLKOW, *Method and Criteria*, cit., 340). A p. 341, Polkow alla fine elenca l'esecuzione come una mera variante della discontinuità (o disomogeneità); cfr. D. LÜHRMANN, *Die Frage*, cit., 68.

⁴² Su questo criterio, vedi E. SCHILLEBECKX, *Jesus*, cit., 97 [trad. it., 93]; W. WALKER, *The Quest for the Historical Jesus*, cit., 55.

⁴³ Cfr. la trattazione delle loro tesi nei capitoli terzo e quarto.

Criteri secondari (o dubbi)

6. IL CRITERIO DEGLI INDIZI ARAMAICI

Joachim Jeremias e molti suoi discepoli puntano agli indizi di vocabolario, grammatica, sintassi, ritmo e rima aramaici nella versione greca dei detti di Gesù, come segnali di un detto autentico. Usato negativamente, questo criterio metterebbe in dubbio l'autenticità di un detto che non sia facilmente traducibile dal greco in aramaico⁴⁴. A prima vista, questo criterio sembra scientifico, poiché poggia su un ampio spettro di dati filologici sviluppati nel XX sec. da esperti di aramaico come J. Jeremias, Matthew Black, Geza Vermès e Joseph Fitzmyer.

Eppure questo criterio non è esente da seri problemi. Prima di tutto, i primi cristiani erano in buon numero giudei palestinesi la cui lingua nativa era lo stesso aramaico che parlava Gesù. Questi giudeocristiani di lingua aramaica continuarono a esistere in Palestina durante il I sec. Presumibilmente, se altrove nel mondo mediterraneo i cristiani svilupparono e talvolta crearono detti di Gesù, i giudei di lingua aramaica in Palestina fecero lo stesso⁴⁵. Supponiamo, quindi, che alcuni studiosi stiano tentando di scoprire un substrato aramaico di un particolare detto greco nei nostri vangeli. Anche se hanno successo, come possono distinguere solo in base all'aramaico un detto pronunciato per la prima volta in aramaico da Gesù nel 29 d.C. da un detto pronunciato per la prima volta in aramaico da un giudeocristiano nel 33 d.C.? Il solo fatto che il detto abbia un substrato aramaico non offre alcun criterio per fare una tale distinzione. Il problema è ulteriormente complicato dalla circostanza che la chiesa di Gerusalemme, fin dalle sue origini, utilizzava sia la lingua aramaica che quella greca (cfr. gli ellenisti in At 6). La traduzione in greco

⁴⁴ Anche se Gesù può aver conosciuto e perfino usato il greco (per es., durante il suo processo davanti a Pilato), non c'è alcuna indicazione che la tradizione dei detti nei nostri vangeli fosse radicata, almeno in parte, in detti pronunciati da Gesù in greco (così correttamente J. FITZMYER, *Methodology*, cit., 87). Per una panoramica generale delle lingue usate in Palestina al tempo di Gesù, cfr. JOSEPH A. FITZMYER, *The Languages of Palestine in the First Century A.D.*, in *A Wandering Aramean. Collected Aramaic Essays* (SBLMS 25), Scholars, Missoula (MT) 1979, 29-56; cfr. *infra*, pp. 244-269.

⁴⁵ Per un'osservazione simile, cfr. W. WALKER, *The Quest for the Historical Jesus*, cit., 43.

dei detti di Gesù, dunque, non si verificò solo in uno stadio recente della tradizione⁴⁶.

In secondo luogo, il mero fatto che un particolare detto greco possa essere facilmente ritradotto in aramaico - o, al contrario, solo con grande difficoltà - non ci dà un'indicazione sicura che il detto esistesse originariamente in aramaico o in greco. Un detto aramaico potrebbe essere tradotto con grande abilità in un greco elegante da un traduttore che tende a un'equivalenza funzionale più che a una versione letterale⁴⁷. Un altro detto aramaico potrebbe essere stato tradotto da un altro traduttore in una maniera letterale, rigida. La modalità con cui i due detti potrebbero essere ritradotti in aramaico potrebbe portare il critico poco accorto a giudicare del tutto erroneamente che il primo detto non esisteva in aramaico mentre il secondo sì. A complicare il problema, c'è il fatto che molti cristiani di lingua greca conoscevano molto bene la traduzione greca dell'Antico Testamento, i Settanta, e potevano imitare il greco biblico dei Settanta, dando così un colorito semitico alla loro composizione che era originariamente in greco. Tale può essere stato il caso del vangelo secondo Luca⁴⁸. A confondere ancora di più la situazione, va notato che, negli ultimi decenni, gli studiosi sono diventati sempre più consapevoli che le forme neotestamentarie che una volta consideravamo 'semitismi' (cioè, vocabolario o grammatica che mostrano un'influenza ebraica o aramaica) possono, in realtà, riflettere la normale *koine* greca tipica dello strato meno colto della popolazione⁴⁹.

⁴⁶ R. RIESNER, *Jesus als Lehrer*, cit., 93.

⁴⁷ Si deve essere particolarmente attenti a questa possibilità nel caso di un detto che ricorre solo in Matteo o Luca. Non è impossibile che un detto aramaico fosse stato già tradotto in un inebriante greco semitico durante lo stadio orale della tradizione speciale lucana e che poi abbia ricevuto una forma greca più elegante quando Luca lo incorporò nel suo vangelo; cfr. R. RIESNER, *Jesus als Lehrer*, cit., 93.

⁴⁸ Pur non pretendendo di risolvere definitivamente tutti i casi, Fitzmyer sembra incline a spiegare i 'semitismi' lucani, specialmente i suoi 'ebraismi', ammettendo «un grande influsso dei LXX». (JOSEPH A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke [I-IX]* [AB 28], Doubleday, Garden City [NY] 1981, 125).

⁴⁹ Così W. WALKER, *The Quest for the Historical Jesus*, cit., 44; cfr. J. FITZMYER, *Methodology*, cit., 95 (citando R.M. GRANT, *A Historical Introduction to the New Testament*, Harper & Row, New York 1963, 42); IDEM, *The Study of the Aramaic Background of the New Testament*, in *A Wandering Aramean* (SBLMS 25), Scholars, Missoula (MT) 1979, 1-27, specialmente 10-15. La questione dell'esistenza e del numero di semitismi (sia ebraici che aramaici) nel Nuovo Testamento è oggi discussa con vigore. Per una breve storia del dibattito, cfr. ELLIOT C. MALONEY, *Semitic Interference in Marcan Syntax* (SBLDS 51), Scholars, Chico (CA) 1981, 1-25. Le conclusioni di Maloney, riepilogate a pp. 244-245, mostrano quanto complesso e vario possa essere l'influsso semitico. In particolare, egli nota

Jeremias adduce come argomento una particolare forma dell'argomento aramaico⁵¹, mostrando che Gesù tendeva a esporre il suo insegnamento con detti aramaici che avevano un ritmo peculiare, poiché utilizzava strumenti retorici come il parallelismo antitetico, l'allitterazione, l'assonanza e la paronomasia, e si serviva della voce passiva per evitare la frequente menzione del nome di Dio («il passivo divino»)⁵². Anche se tutto questo può essere vero, ci scontriamo ancora con problemi metodologici. Innanzi tutto, l'argomento di Jeremias non può evitare del tutto di entrare in un circolo vizioso. Può dirci ciò che è caratteristico dei detti di Gesù solo se in partenza può presumere che un certo numero di detti sia autentico, procedendo poi a estrarre da essi le caratteristiche che elenca. Certo, un tale elenco potrebbe derivare legittimamente da un lungo processo di separazione, collazione ed esame di detti autentici di Gesù da un punto di vista stilistico, ma un tale elenco non può essere il punto di partenza per decidere quali detti siano autentici; infatti, si dovrebbe supporre ciò che si deve provare⁵³. In secondo luogo, se l'elenco riflette caratteristiche singolari del modo di parlare di Gesù, sarebbe del tutto inusuale che gli antichi maestri e predicatori giudeocristiani in Palestina imitassero lo stile del loro maestro? o Gesù ebbe un monopolio del discorso ritmico e del parallelismo antitetico nella Palestina del I sec.? Gesù fu l'unico maestro dotato di talento e di fantasia tra i giudei e i giudeocristiani di quel periodo? Questioni simili sorgono in merito alla qualità 'poetica' dell'aramaico di Gesù, tanto più che siamo scarsamente informati su come fosse la poesia aramaica della Palestina del I secolo⁵⁴.

Al massimo, dunque, questo criterio delle tracce aramaiche può offrire un ulteriore supporto all'argomentazione per la storicità, ma solo quando il materiale in questione si è già rivelato autentico sulla base di altri crite-

⁵¹ «che molti usi grammaticali nel greco di Marco, che molti interpretano come conseguenza di interferenze semitiche, sono, di fatto, del tutto possibili nel greco ellenistico. [...] D'altra parte, certe costruzioni, che vari autori hanno sostenuto essere accettabili in greco, si sono rivelate assolutamente anormali, o totalmente non attestate nel greco ellenistico, mentre è normale (talvolta solo possibile) la loro presenza in lingue semitiche. Questi sono veri semitismi» (pp. 244-245).

⁵² JOACHIM JEREMIAS, *New Testament Theology. Part One. The Proclamation of Jesus*, SCM, London 1971 [trad. it. cit., 11-49].

⁵³ Se queste caratteristiche linguistiche fossero anzitutto ricavate da detti dimostrati autentici su altre basi e se queste caratteristiche fossero poi applicate a un nuovo gruppo di detti per giudicare della loro autenticità, avremmo una forma del criterio di coerenza. Anche allora, comunque, rimarrebbe il secondo problema metodologico che ho indicato nel testo.

⁵⁴ J. FITZMYER, *Methodology*, cit., 97-98.

7. IL CRITERIO DELL'AMBIENTE PALESTINESE

Molto simile a quello dell'aramaico, il criterio dell'ambiente palestinese afferma che i detti di Gesù che riflettono abitudini concrete, credenze, procedure giudiziali, pratiche commerciali e agricole, o condizioni sociali e politiche della Palestina del I sec. hanno una buona probabilità di essere autentici. Negativamente, un detto che riflette condizioni sociali, politiche, economiche o religiose esistenti solo fuori della Palestina o solo dopo la morte di Gesù deve essere considerato non autentico. Questo criterio è molto più utile a livello negativo. Consideriamo un esempio molto noto, che applica il criterio teologicamente piuttosto che socialmente: parabolico che riflettono una dilatazione della parusia di Gesù, la missione della chiesa ai pagani o le regole per il governo della chiesa e la disciplina ecclesiastica sono creazioni postpasquali, almeno nella loro forma finale evangelica⁵⁵.

L'uso positivo di questo criterio è più problematico, per le stesse ragioni menzionate a proposito del criterio aramaico. La Palestina abitata da cristiani giudei nel 33 d.C. non era affatto differente dalla Palestina abitata da Gesù nel 29 d.C. Pilato rimase prefetto della Giudea fino al 36 d.C., Erode rimase tetarca della Galilea fino al 39 d.C. e Caifa rimase sommo sacerdote fino al 36 o 37 d.C. Le condizioni fondamentali commerciali, sociali e religiose, naturalmente, durarono molto più a lungo. Di conseguenza, la Palestina riflessa nei detti creati da cristiani giudei nel 33 d.C. difficilmente potrebbe differire dalla Palestina riflessa nei detti di Gesù nel 29 d.C.⁵⁶.

⁵⁵ Cit., per es., la trattazione di JOACHIM JEREMIAS, *The Parables of Jesus*, ed. riv., SCM, London 1969, 48-66 [trad. it. cit., 56-79]. Naturalmente, dietro la forma finale di queste parabole evangeliche uno studioso potrebbe scoprire, mediante la critica della forma, una forma più antica senza questi interessi ecclesiastici.

⁵⁶ Cit. anche le osservazioni di W. WALKER, *The Quest for the Historical Jesus*, cit., 44, che aggiunge: «Molti apparenti riflessi della vita palestinese, comunque, possono derivare dall'Antico Testamento o da altra letteratura giudaica o possono meramente riflettere una normale conoscenza dell'area da parte di uno scrittore o di un traduttore della tradizione».

8. IL CRITERIO DELLA VIVACITÀ DELLA NARRAZIONE

Nei racconti dei vangeli, la vivacità e i dettagli concreti – specialmente quando i dettagli non sono rilevanti per l'intento principale del racconto – sono talvolta considerati indicatori di un resoconto fatto da testimoni oculari. Benché nell'uso di questo criterio non fosse acritico come alcuni dei suoi seguaci, Vincent Taylor era incline ad accettare i dettagli vivaci, concreti nel vangelo secondo Marco come segni del suo alto valore storico³⁵. Fedele alla primitiva tradizione orale, Marco ebbe lo speciale vantaggio di ascoltare la predicazione di Pietro³⁶. Taylor stesso è consapevole dell'obiezione fondamentale a questo criterio: ogni narratore abile può conferire vivacità a qualunque racconto, per quanto non storico. Se la vivacità e i dettagli concreti fossero di per sé prove di storicità, molte grandi novelle avrebbero dovuto essere dichiarate libri storici³⁷.

In risposta a questa obiezione, Taylor dapprima ammette che alcuni dettagli concreti possono in realtà essere il risultato della redazione mariana. Taylor comunque procede affermando due punti: (1) alcuni dettagli sembrano non servire affatto nella narrazione ed evidentemente sono inclusi da Marco semplicemente perché erano nella tradizione; (2) più importanti: un certo numero di episodi chiave nel vangelo, episodi perfetti per la loro organizzazione drammatica, sono sorprendentemente insufficienti e privi di dettagli concreti: per es., la scelta dei Dodici (3,13-19b), il sospetto della famiglia di Gesù che sia impazzito (3,21), il complotto dei sacerdoti (14,1-2) e il tradimento di Giuda (14,10-11). Taylor sostiene che la presenza di queste narrazioni, concise benché importanti, mostri che Marco non indulse a una massiccia riscrittura creativa; nel complesso, alcune narrazioni sono laconiche e altre dettagliate perché così si trovavano nella primitiva tradizione orale che Marco ha fedelmente seguito³⁸.

³⁵ VINCENT TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark*, Macmillan - St. Martin's, London - New York 1966, 135-149.

³⁶ *Ibid.*, 148. Altri commentatori di tendenza conservatrice scelgono una pista simile; cfr., per es., WILLIAM L. LANE, *The Gospel According to Mark* (NICNT), Eerdmans, Grand Rapids 1974, 10-12. La dipendenza di Marco da Pietro è difesa anche da MARTIN HENGEL, *Studies in the Gospel of Mark*, Fortress, Philadelphia 1985, 50-52.

³⁷ A complicare ulteriormente la questione va osservato che ciò che riteniamo un indizio sicuro di novella storica – la creazione di un dialogo o l'uso di personaggi non storici – era ammissibile in antichi scritti storici. Di conseguenza nell'antica letteratura, le linee di confine tra ciò che considereremmo storico e la novella storica sono confuse.

³⁸ Quest'immagine di Marco come di un redattore che ha conservato ampie quantità di tradizione

L'argomentazione di Taylor oggi non sembra così forte come poteva apparire all'inizio degli anni cinquanta. La critica della redazione e la critica contemporanea della narrazione ci hanno insegnato ad apprezzare Marco come autore di talento, che può avere le sue ragioni teologiche e artistiche per alternare narrazioni scarse e altre dettagliate³⁹. Inoltre, non tutti i critici riconoscono una diretta dipendenza di Marco dalla predicazione di Pietro. Se, invece, Marco si è semplicemente servito di tradizioni orali giunte a lui da molte fonti, perché non attribuire la vivacità di certe pericopi all'abilità di alcuni antichi predicatori o narratori cristiani, spiegando i dettagli irrilevanti con la natura di una composizione orale, disordinata in confronto a una scritta? Forse, la vivacità narrativa ci porta, al di là di Marco, alla sua tradizione orale; ma può portarci fino a Gesù stesso?

Un ulteriore problema sorge pure dalle narrazioni succinte che Taylor trova in Marco. La struttura concisa e lineare di particolari racconti di disputa, di miracolo e degli apoftegmi può essere conseguenza non della loro natura non storica, ma proprio del fatto che corrispondono bene a una particolare forma o genere. Questo chiaro: «corrispondono», può aver provocato lo 'snellimento' di alcuni avvenimenti storici all'"essenziale" di un particolare genere nella tradizione. In breve, proprio come la vivacità in se stessa non prova la storicità, così pure non è necessariamente astorica una narrazione scarsa, scheletrica.

Così, come con gli altri criteri secondari che abbiamo considerato finora, questo criterio non può mai fungere da argomento principale per la storicità. Al massimo, può confermare l'impressione già creata da uno o più criteri principali.

primitiva è stata rilanciata e portata alle estreme conseguenze da RUDOLF PESCH, *Das Markusevangelium* (HTKNT II/1-2), Herder, Freiburg - Basel - Wien 1976, 1977; cfr., per es., 1, 63-67; 2, 1-23 [trad. it., *Il vangelo di Marco*, 2 voll., Paideia, Brescia 1980-1982, vol. I, 123-129; vol. II, 18-52].

³⁹ In netta opposizione al ritratto di Marco come redattore conservatore sono gli approcci di critica della redazione rappresentati dalla maggioranza degli autori in WARNER H. KELBER (ed.), *The Passion in Mark*, Fortress, Philadelphia 1976, e gli approcci retorici, narrativi e strutturali, rappresentati, per es., da JOANNA DEWEY, *Markan Public Debate* (SBLDS 48), Scholars, Chico (CA) 1980; ROBERT M. FOWLER, *Leaves and Fishes* (SBLDS 54), Scholars, Chico (CA) 1981; JACK DEAN KINGSBURY, *The Christology of Mark's Gospel*, Fortress, Philadelphia 1983; VERNON K. ROBBINS, *Jesus the Teacher*, Fortress, Philadelphia 1984; ed ELIZABETH STRUTHERS MALBON, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*, Harper & Row, San Francisco 1986.

9. IL CRITERIO DELLE TENDENZE DI SVILUPPO DELLA TRADIZIONE SINOTTICA

A questo punto cominciamo a considerare criteri che, a mio parere, sono assai discutibili. I critici della forma, come Bultmann, pensavano di poter isolare le leggi di sviluppo enuro la tradizione sinottica. Per esempio, mentre la tradizione sinottica si sviluppava da Marco a Matteo e Luca, ci fu, presumibilmente, una tendenza a rendere i dettagli più concreti, ad aggiungere alle narrazioni nomi propri, a cambiare il discorso indiretto in citazione diretta e a eliminare parole e costruzioni aramaiche. Bultmann asseriva che, una volta scoperte, analizzando i mutamenti nei vangeli sinottici, queste leggi che regolavano la trasmissione della tradizione, esse possono essere applicate allo sviluppo della tradizione redatta da Marco e Q⁶⁶. Per estensione, alcuni critici hanno suggerito che queste leggi potrebbero aiutarci a ricostruire avvenimenti originali o detti provenienti da Gesù.

Comunque, nel suo insieme, il tentativo di formulare le leggi dello sviluppo della tradizione sinottica e poi di applicarle alla primitiva tradizione orale è dubbio. Prima di tutto, non si può stabilire che tali leggi fisse esistano. Come E.P. Sanders ha mostrato, possiamo trovare esempi della tradizione che diventano più lunghi e più brevi, di discorsi che diventano sia diretti che indiretti e di nomi propri che vengono tralasciati come pure aggiunti. Le tendenze vanno in entrambe le direzioni⁶⁷. Inoltre, anche se potessimo scoprire leggi stabili tra i vangeli sinottici, ciò riguarderebbe il rapporto tra il vangelo redatto da Marco e due altri scrittori, Matteo e Luca. Se e in quale misura queste leggi possono essere applicate allo studio orale premarciano della tradizione evangelica non è affatto chiaro⁶⁸. A mio parere, l'uso negativo che si può fare di un criterio basato sulle 'ten-

⁶⁶ RUDOLF BULTMANN, *The New Approach to the Synoptic Problem*, in *Existence and Faith*, Meridian Books - World, Cleveland - New York 1960, 34-54, specialmente 41-42 (= JR 6 [1926] 337-362); similmente nel suo *The Study of the Synoptic Gospels*, in RUDOLF BULTMANN - KARL KUNDSIN, *Form Criticism*, Harper & Row, New York 1962, 32-35; e nel suo *The History of the Synoptic Tradition*, 307-317 (= *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, cit., 335-346).

⁶⁷ E.P. SANDERS, *The Tendencies of the Synoptic Tradition* (SNTSMS 9), Cambridge University, Cambridge 1969.

⁶⁸ Sull'intero problema della differenza fra tradizione orale e scritta, cfr. WERNER H. KELBER, *The Oral and the Written Gospel*, Fortress, Philadelphia 1983. Io penso, comunque, che Kelber esageri il divario tra le forme orali e scritte del vangelo.

denze' è discernere la tendenza redazionale di ciascun evangelista ed escludere dalla considerazione quei detti o quelle narrazioni che sono massicciamente caratterizzate dal vocabolario e dalla teologia tipici dell'evangelista.

10. IL CRITERIO DELLA PRESUNZIONE STORICA

Questo criterio ci porta nel pieno del dibattito su chi graviti l'onere della prova: dalla parte del critico che nega la storicità o dalla parte del critico che l'afferma? I critici che mettono l'accento sui decenni tra gli avvenimenti originali e la stesura dei nostri vangeli, come pure sugli ovvi casi di modificazione o creazione da parte della tradizione orale o degli evangelisti, concludono che chiunque sostenga di isolare un detto o un'avvenimento autentici di Gesù deve affrontare l'onere della prova⁶⁹. All'opposto, i critici che mettono l'accento sul fatto che i testimoni oculari del ministero di Gesù erano i capi nella chiesa primitiva e sul fatto che in ogni indagine storica si dà credito agli antichi resoconti storici fino a prova contraria, concludono che l'onere della prova è a carico di coloro che vogliono screditare come non autentico un particolare detto o avvenimento («*in dubio pro tradito*»). Questo viene chiamato, da Neil J. McEleney, il criterio della presunzione storica⁷⁰. Se accettato, potrebbe tagliare il nodo gordiano in casi in cui gli argomenti sono ben bilanciati e il risultato finale sembra permanentemente dubbio.

Comunque, il senso comune e le regole dell'argomentazione logica sembrano essere dalla parte di critici come Willi Marxsen e Ben Meyer, i quali

⁶⁹ Così N. PERIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, cit., 39; «da natura della tradizione sinottica è tale che l'onere della prova ricade sull'affermazione di autenticità» (quest'affermazione è intesa in senso corsivo nel libro di Perin). H. McARTHUR, *The Burden of Proof*, cit., 118-119, tenta una posizione di compromesso: inizialmente l'onere è su chi afferma l'autenticità, ma, se un motivo particolare è sostenuto da tre o quattro fonti sinottiche (molteplice attestazione), allora l'onere passa alla persona che nega la storicità.

⁷⁰ N. MCELENEY, *Authenticating Criteria*, cit., 445-448; cfr. Z. LULLIS, *Gospels Criticism*, cit., 32. L'uso semplicistico e indifferenziato che McEleney fa dei termini «cronista» e «storici» (pp. 446-447), mentre discute dei vangeli, non ispira fiducia. Come osserva correttamente R. LATOURELLE, *Criteria d'autenticità*, cit., 618, questo 'criterio' di fatto esprime un atteggiamento dell'esegeta di fronte al testo, piuttosto che un criterio; similmente, F. LAMBIASI, *L'autenticità storica dei vangeli*, cit., 101.137-138.

affermano ciò che è ovvio: l'onere della prova è semplicemente a carico di chiunque tenti di provare qualcosa⁶⁷. In effetti, questo significa che i critici devono ammettere un'irritante, ma realistica terza colonna per votare: «non è chiaro» (*non liquet*). Ci saranno sempre alcuni casi difficili in cui nessun criterio si applica o in cui differenti criteri si applicano, ma vanno in direzioni opposte. Questi enigmi non possono essere risolti dal *deus ex machina* del criterio della presunzione storica. Nel caso complesso dei vangeli canonici, un simile criterio semplicemente non esiste⁶⁸.

⁶⁷ Vedi B. MEYER, *The Aims of Jesus*, cit., 83-277, n. 8, in cui cita WILLI MARXSEN, *The Beginning of Christianity: A Study of Its Problems*, Fortress, Philadelphia 1969, 8. M. HOOKER, *Christology*, cit., 485, si esprime in modo simile, benché ella tenda a mettere da parte l'intero problema perché non proficuo. Questo approccio di buon senso sembra preferibile alla sottile distinzione che F. LAMBIASI tenta di fare tra dubbio scettico sistematico e dubbio metodologico dinamico (*L'autenticità storica dei vangeli*, cit., 229).

⁶⁸ R. LATOURELLE, *Critères d'autenticité*, cit., 628, sostiene che il più importante dei criteri fondamentali, benché spesso ignorato, è il criterio della «spiegazione necessaria» (*explication nécessaire*). In realtà, invece di essere un criterio valido per giudicare il materiale speciale dei quattro vangeli, questo «criterio» è più simile all'argomento per la migliore spiegazione, che è una delle forme fondamentali di ogni argomentazione storica (C. MCCULLAGH, *Justifying Historical Descriptions*, cit., 15-44). In una direzione simile, F. LAMBIASI, *L'autenticità storica dei vangeli*, cit., 140, considera il criterio della spiegazione necessaria fondamentalmente come principio della ragione sufficiente, un principio filosofico trascendente. Anche se si accetta l'interpretazione di Latourelle di questo criterio della spiegazione necessaria, il criterio non è però di molta utilità per il progetto che in questo libro è immediatamente davanti a noi. (1) Il criterio della spiegazione necessaria cerca di dare una spiegazione coerente e sufficiente di un considerevole insieme di fatti o dati, ma molta parte di questo libro consiste nell'indagare pezzo per pezzo attraverso singoli detti, fatti e motivi contenuti nei vangeli. Si spera che emerga una discreta quantità di dati abbastanza certi, ma il criterio, se minimamente utile, lo sarà solo alla fine di questo processo. (2) Il criterio cerca di raggruppare tutti i fatti in un insieme armonioso. Questo scopo, comunque, suppone una coerenza tra i dati che può essere verificata alla fine del processo, ma metodologicamente non può essere presunta all'inizio. (3) Una rassegna di un campione rappresentativo di libri sul Gesù storico mostra che esegeti di ogni tendenza sostengono di aver trovato la vera spiegazione coerente, che illumina tutti i fatti su Gesù: era un fanatico apocalittico (Albert Schweitzer), un rabbino e un profeta che chiamò a una decisione esistenziale (Rudolf Bultmann), un mago onnesuale contrario alla legge (Morton Smith), un catalizzatore di rivoluzione sociale non violenta (Richard A. Horsley), o un uomo carismatico dello Spirito che fondò un movimento di rivitalizzazione (Marcus J. Borg), per citare solo poche «spiegazioni necessarie». Ognuno degli autori appena citati sostiene di aver offerto una spiegazione coerente che integra tutti i dati che considerano storici. Se si devono discutere le varie spiegazioni di questi autori, bisogna dapprima volgersi ai loro giudizi sulla storicità delle singole parti della tradizione su Gesù, sull'interpretazione delle singole parti e solo dopo cominciare a discutere il significato dell'insieme. (4) Quando Latourelle applica il criterio della spiegazione necessaria, sembra già operare come teologo nell'area della teologia fondamentale o dell'apologetica. È un'assunzione legittima, ma deve seguire, non precedere, il nobile lavoro dello storico e dell'esegeta. Tutti siamo attratti da inviti a un approccio «olistico» (così W. WALKER, *The Quest for the Historical Jesus*, cit., 54-56), ma finché non avremo almeno una vaga idea di quali parti possano essere qualificate come appartenenti all'insieme storico, un approccio «olistico» rimane un ideale distante.

Conclusione

La nostra rassegna indica che cinque criteri proposti per la storicità o l'autenticità sono realmente validi e meritano di essere classificati come criteri principali: imbarazzo, discontinuità, molteplice attestazione in fonti o forme, coerenza e rifiuto ed esecuzione di Gesù. Ho evidenziato i limiti e i problemi inerenti a ciascun criterio, per evitare che qualche singolo criterio sembri la chiave magica capace di aprire tutte le porte. Solo un attento uso di un certo numero di criteri combinati, con la disponibilità a una mutua correzione, può produrre risultati convincenti⁶⁹.

Nonostante la loro sopravvalutazione in alcuni ambienti, i criteri delle tracce aramaiche, dell'ambiente palestinese e della vivacità della narrazione non possono produrre, di per sé, argomenti probatori, anche quando tutti e tre sono usati insieme. Possono valere come criteri secondari, di supporto, per rafforzare le conclusioni ottenute da uno o più criteri principali. Infine, i criteri delle tendenze della tradizione sinottica e della presunzione storica sono, ad ogni fine pratico, inutili⁶⁸.

Come più di un uggioso ricercatore ha rimarcato prima, l'uso di validi criteri più che una scienza è un'arte, che richiede sensibilità ai singoli casi più che un'applicazione meccanica⁶⁹. Non si dirà mai abbastanza che una tale arte usualmente produce solo vari gradi di probabilità, non un'assoluta certezza. Come abbiamo già visto, però, questi giudizi di probabilità sono comuni in ogni indagine riguardante la storia antica e la ricerca del Gesù storico non è un caso speciale. Poiché la certezza morale non è che un grado molto alto di probabilità e poiché per lo più regoliamo la nostra

⁶⁹ Ho ommesso dalla considerazione due ulteriori criteri suggeriti da M. BORGING, *The Historical-Critical Method's 'Criteria of Authenticity'*, cit., 23-24: (1) una plausibile *Traditionsgeschichte* e (2) la potenzialità ermeneutica. (1) Il criterio di una plausibile *Traditionsgeschichte* cerca di redigere una genealogia delle varie forme di un detto. Anche se questo è uno scopo lodevole, non lo considero pratico per molti dei detti nella tradizione su Gesù. Anche quando viene tentata, la ricostruzione della storia della tradizione rimane assolutamente ipotetica. (2) Il criterio della potenzialità ermeneutica considera la varietà di forme generate dalla forma originale e si domanda quale fosse quest'originale capace di generare una tale varietà. Di nuovo, la ricerca è valida e lodevole, ma, data la scarsità di dati, credo che i risultati siano necessariamente molto soggettivi e difficilmente probatori.

⁶⁸ L'unica eccezione qui è l'uso negativo del criterio delle tendenze redazionali di un evangelista. ⁶⁹ Così, per es., H. McARTHUR, *A Survey*, cit., 57; W. WALKER, *The Quest for the Historical Jesus*, cit., 53 (che estende l'osservazione alla storiografia in generale); e M. BORGING, *The Historical-Critical Method's 'Criteria of Authenticity'*, cit., 35-36.

vita e pronunciamo molti dei nostri giudizi teorici e pratici sulla base di una certezza morale, non dobbiamo ritenere i risultati della nostra ricerca insolitamente fragili o incerti. Non sono fragili o incerti più di molti altri aspetti della nostra vita.⁷⁰

CAPITOLO SETTIMO

CONCLUSIONE DELLA PRIMA PARTE: PERCHÉ AFFANNARSI?

L'importanza della ricerca del Gesù storico

Nella prima parte di questo libro ci siamo imbatuti in una terminologia complessa (il Gesù reale, storico, storiografico, terreno), con fonti difficili (i vangeli canonici, Flavio Giuseppe, Tacito, il *Talmud*, i vangeli apocrifi) e scomodi criteri di autenticità. Esausto alla fine di ciò che è solo un'introduzione, un lettore esasperato potrebbe domandare: perché affannarsi? dato che abbiamo visto quanto sia difficoltosa la ricerca e quanto esili sembrino i suoi risultati, perché impiegare tanto tempo e tanta fatica su un ipotetico Gesù il cui profilo rimane tanto confuso?

Strano a dirsi, questa resistenza alla ricerca viene molto più spesso da cristiani impegnati che da agnostici o da cristiani 'fontani'. Questi ultimi gruppi hanno regolarmente la curiosità propria degli *outsiders* a spronarli, se non altro per giustificare il fatto che si resta fuori. L'umanista agnostico o laico è abbastanza abituato a esaminare affermazioni provenienti da ogni ambito, per quanto strano, e così non ha imbarazzo a esaminare dati e interpretazioni su Gesù.

È piuttosto il devoto credente a sentire molto spesso che la ricerca è nella migliore delle ipotesi uno spreco di tempo e nella peggiore una minaccia alla fede. In questo campo si trovano strani compagni: fedeli seguaci di Rudolf Bultmann e accaniti fondamentalisti. Per opposte ragioni giungono alla stessa conclusione: la ricerca sul Gesù storico è irrilevante o addirittura dannosa per la genuina fede cristiana. Per il fedele discepolo di Bultmann, la ricerca è sia teologicamente illegittima che storicamente impossibile. Teologicamente, la ricerca induce i cristiani a provare la propria fede con una ricerca umana, cioè con una nuova forma di giustificazione per le opere. Storicamente, le fonti sono semplicemente troppo scarse, frammentarie e teologicamente determinate per consentire un ritratto completo. I fondamentalisti¹ si oppongono alla ricerca per la ragione

⁷⁰ Potrei aggiungere qui che, naturalmente, ogni studioso deve essere in dialogo con i suoi o le sue colleghi/e e rispettosamente attento al loro consenso sull'autenticità dei vari materiali evangelici. Comunque, non sarei incline, come fa D. POLKOW, *Method and Criteria*, cit., 355, a trasformare il consenso degli studiosi in un ulteriore criterio. Per coerenza nei confronti di Polkow, si deve notare che egli afferma che il consenso degli studiosi può solo essere un criterio corroborante e può essere usato solo quando tutto il resto è stato detto e fatto. Mi chiedo, tuttavia, se si possa definire propriamente un criterio. Uno studioso deve essere preparato in ogni momento, a causa della forza di dati e argomenti, ad andare contro il consenso degli studiosi in alcune questioni. L'eccessiva fiducia accordata al consenso degli studiosi indebolisce dall'inizio l'intero approccio di J. BRECKI, *The Silence of Jesus*, cit., 9.

¹ Come è ovvio dalla recente storia della chiesa negli Stati Uniti, il fondamentalismo non è limitato solo ai protestanti. I cattolici americani ne hanno sviluppato proprie specie.