



2017 | LXXXIII | 2

Lateranum

FACOLTÀ DI TEOLOGIA

GESÙ CRISTO IL SIGNORE STATO DELLA RICERCA E PROSPETTIVE TEOLOGICHE

ATTI DELLE GIORNATE DI STUDIO DELLA FACOLTÀ DI S. TEOLOGIA
E PER GLI ISTITUTI DI SUPERIORI
DI SCIENZE RELIGIOSE AD ESSA COLLEGATI

Roma, 19-20 ottobre 2016



Lateran University Press

Lateranum

a cura della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università Lateranense

Sito web della rivista / Journal website: <http://press.pul.it/lateranum/index.html>

Direttore / Editor: lateranum-direttore@pul.it

Segreteria / Secretary: lateranum-segreteria@pul.it

Redazione / Editorial Office:

Pontificia Università Lateranense

Facoltà di S. Teologia

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Inviare i libri per recensioni al Direttore / *Send books for review to Editor*

Abbonamenti / Subscriptions:

Lateran University Press

Ufficio Abbonamenti

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Tel. +39 06/69895688 – Fax +39 06/69895501 – E-mail: promozionelup@pul.it

Quote 2017 / Prices 2017:

Abbonamento annuo Italia (3 numeri) / *Annual subscription in Italy:* 75,00 €

Abbonamento annuo Estero / *Annual subscription international:* 120,00 €

Un fascicolo Italia / *Single issue in Italy:* 30,00 €

Un fascicolo Estero / *Single issue international:* 42,00 €

Annata arretrata Italia / *Back volume in Italy:* 90,00 €

Annata arretrata Estero / *Back volume international:* 130,00 €

La rivista ha periodicità quadrimestrale. L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno. I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati presso l'Ufficio Abbonamenti entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

The journal is published three times per year. The annual subscription period begins on 1 January. Issues not received by subscribers must be claimed through the Subscriptions Office no later than 15 days following receipt of the consecutive issue.

Il versamento delle quote degli abbonamenti può essere effettuato con le seguenti modalità / *Payment can be made:*

- tramite il versamento su conto corrente (solo Italia) / *by transfer to this account (only in Italy):*
c.c. n. 76563030

- tramite bonifico bancario / *by bank transfer:*
Banco Posta – Poste Italiane S.p.A. – Direzione Operazioni
IBAN: IT23N0760103200000076563030

- tramite bonifico bancario internazionale / *by international bank transfer:*
IBAN: IT23N0760103200000076563030

BIC-SWIFT: BPPITRRXXX

intestato a / *payable to:*

Pontificia Università Lateranense – Editoria

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

specificando come causale del versamento “Abbonamento Lateranum” e l'annata di riferimento / *specifying as reason for payment “Abbonamento Lateranum” and its respective year.*

www.e-lup.com

ISBN ePUB 978-88-465-1195-9

ISBN PDF 978-88-465-1196-6

© COPYRIGHT 2017 – ISBN 978-88-465-1181-2

ISSN 1010-7215

LATERAN UNIVERSITY PRESS

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

PIAZZA S. GIOVANNI IN LATERANO, 4

CITTÀ DEL VATICANO

LATERANUM

Rivista internazionale
a cura della Facoltà di S. Teologia
della Pontificia Università Lateranense

Fondata nel 1934 come Collana di Studi
dal 1976 periodico quadrimestrale

G. Lorizio (Italia) - Direttore

Redazione

A. Sabetta (Italia) e P. Sguazzardo (Italia) - Segretari

R. Dodaro (Stati Uniti), G. Pulcinelli (Italia),
A. Schütz (Germania), G. Tangorra (Italia), L. Žak (Slovacchia)

Comitato scientifico

N. Ciola (Italia), Ph. Chenaux (Svizzera), M. Cozzoli (Italia),
R. Gerardi (Italia), A. Lameri (Italia), N. Loda (Italia),
L.M. De Palma (Italia), A. Pitta (Italia)

Identità e missione

La rivista pubblica articoli, note, recensioni e segnalazioni in conformità alla propria *missio* istituzionale di presentare a livello internazionale la ricerca scientifica dei docenti della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, attività impostata nello spirito e secondo le indicazioni del Concilio Vaticano II, sviluppata nell'ottica di un ampio confronto interdisciplinare e realizzata con il desiderio di contribuire al *dialogus salutis* della Chiesa con la cultura.

La rivista accoglie, inoltre, contributi dei docenti degli Istituti teologici di tutto il mondo che a vario titolo sono associati alla stessa Facoltà, dei docenti esterni che partecipano ai progetti delle Aree di ricerca lateranensi, come anche di quegli studiosi ai quali la Direzione della rivista rivolge un invito a collaborare, in virtù dell'originalità e dell'alta qualità del loro lavoro scientifico.

Essa è indirizzata agli specialisti in discipline teologiche, bibliche, patristiche e storiche, aspirando tuttavia a entrare in dialogo con tutti coloro che si interessano sia degli argomenti appartenenti alla ricca tradizione del vivere e sapere cristiano, sia delle prospettive interpretative che tale tradizione offre, in vista della ricerca di soluzioni teoretiche e pratiche alle grandi problematiche e alle istanze del mondo contemporaneo.

Il contenuto di *Lateranum* è indicizzato (completamente o parzialmente) o fatto oggetto di abstracts analitici nei seguenti strumenti di ricerca:

Elenchus bibliographicus - Ephemerides Theologicae Lovanienses (Leuven - Belgique)

Dialnet (Fundación Dialnet, Universidad de La Rioja - España)

Index theologicus (Eberhard Karls Universität Tübingen - Deutschland)

BIBP (Bibliographic Information Base in Patristics - Canada)

BILDI (Katholisch-Theologische Fakultät Innsbruck - Österreich)

Progetto Riviste online (a cura di F. Testaferri, Italia)

CIAPh - Centro Italiano dell'*Année Philologique* (Univ. degli Studi di Genova, Italia)

ACNP - *Catalogo Italiano dei Periodici* (Università di Bologna, Italia)

Religion and Philosophy Collection

Identity and mission

The journal publishes articles, notes and book reviews in conformity with its own *mission* to share and disseminate, at an international level, the scholarly research and reflections of the Faculty of Theology at the Pontifical Lateran University. Adhering to the spirit and directives of the Second Vatican Council, this activity provides a broad interdisciplinary approach with the intent of contributing to the *dialogus salutis* of the Church and culture.

The journal invites contributions from instructors at associated theological faculties throughout the world and also from outside instructors who collaborate with the various research projects of this University, and finally from scholars who are invited by the Editor to contribute, in view of the originality and high quality of their scholarly work.

The journal serves a readership specialised in theological, biblical, patristic and historical disciplines, as it aspires to enter into dialogue with all who are interested in arguments pertaining to the rich tradition of the Christian way of living and knowing, as well as with all who are concerned with the interpretative possibilities that this tradition offers in the search for theoretical and practical solutions to the great problems and demands of the contemporary world.

The contents of *Lateranum* are indexed (completely or partially) or abstracted in the following resources:

SOMMARIO

Editoriale	289
Relazioni	
ROMANO PENNA, <i>Il Gesù storico e la riformulazione del messianismo</i>	295
JOHN P. MEIER, <i>Disputed Questions about the Synoptic Parables: Reflections on Volume Five of A Marginal Jew</i>	313
GIUSEPPE PULCINELLI, <i>L'autenticità gesuana delle parabole evangeliche e la loro rilevanza per la cristologia: da A. Jülicher (1886-89) a J.P. Meier (2016)</i>	329
DANIEL MARGUERAT, <i>Judaïté et singularité de Jésus de Nazareth</i>	357
GIORGIO JOSSA, <i>Due svolte decisive della vita di Gesù. Dalla minaccia del giudizio all'annuncio del regno; dall'annuncio del regno al rinnovo dell'alleanza</i>	373
ANTONIO PITTA, <i>I frammenti cristologici prepaolini. Bilanci e prospettive di ricerca</i>	387
GIUSEPPE LORIZIO, <i>Logos, Word, Parable. A Metaphysical Instance for Theology</i>	405
NICOLA CIOLA, <i>La rilevanza del nesso storia-fede per la cristologia sistematica. Alcuni punti fermi</i>	431
JOHN P. MEIER, <i>The Distinction between Christology and the Quest for the Historical Jesus</i>	461
GIUSEPPE PULCINELLI, <i>Primo orientamento bibliografico per lo studio del Gesù storico</i>	477
Indice	497

EDITORIALE

Il presente fascicolo raccoglie i contributi che biblisti e teologi speculativi hanno presentato in occasione delle Giornate di studio sul tema *Gesù Cristo il Signore. Stato della ricerca e prospettive teologiche* che si sono tenute nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense (PUL) nei giorni 19-20 Ottobre 2016, alle quali sono intervenuti oltre a docenti “lateranensi” altri studiosi ben noti a livello internazionale, il Prof John Meier dell’Università di Notre Dame (Indiana) negli Stati Uniti, il Prof. Daniel Marguerat dell’Università di Losanna, il Prof. Giorgio Jossa dell’Università Federico II di Napoli.

Gli *obiettivi* delle due giornate di studio e il *metodo di lavoro* sono stati i seguenti.

- Per quanto riguarda gli *obiettivi*, il tema *Gesù Cristo il Signore. Stato della ricerca e prospettive teologiche* è ben specificato dal sottotitolo.

Si parte dallo stato della ricerca sul Gesù storico, ma non per iniziare sempre da capo; esiste una letteratura a dir poco scoraggiante, anche per i più eruditi. Nelle nostre Giornate si sono trattati alcuni argomenti che la ricerca storica ha consegnato, ma per farne emergere la rilevanza per la fede. In altre parole ci si è prefissi di studiare il rapporto tra *gesuologia* e *crisologia*, nella convinzione che la ricerca storica include un dato essenziale, e cioè: *è la fede di chi è stato testimone, che ci consegna il Gesù appartenuto alla storia*. Vi è dunque un primo obiettivo imprescindibile, indagare circa il nesso tra quella storia e la fede suscitata dal Nazareno. L’indagine sul rapporto tra *fase gesuana* e *fase crisologica* è considerato in alcuni aspetti peculiari della figura di Gesù di Nazaret; così anche ad un rapido sguardo al modo in cui i contributi delle due Giornate sono stati congegnati, balza subito all’occhio quali sono i temi che sono stati qui trattati: il *messianismo* del tutto particolare di Gesù, la *giudaicità* “sui generis” della sua Persona e della sua Causa, la peculiarità del suo *metodo parabolico*, il *destino* assolutamente paradossale nel contesto del suo popolo e anche la *confessione di fede* in lui che non è solo il frutto di un’interpretazione cristiana posteriore, ma *già interiore al personaggio e alla sua vicenda terrena*.

- Riguardo al *metodo di lavoro* che ha guidato la nostra ricerca, vanno fatte un paio di osservazioni.

Anzitutto ci si è mossi nell'orizzonte di una *sincera affidabilità* della ricerca effettuata con il metodo storico-critico. Non basta riconoscerne la necessità, senza poi servirsene volta per volta o diffidarne interiormente. Una fonte di equivoco è spesso data dal fatto che non si danno per acquisiti taluni punti fermi della ricerca storica, come per esempio il fatto dell'interpretazione del ministero di Gesù secondo l'orizzonte escatologico. Cioè non si esplicita in tutte le sue conseguenze che qui si tratta di un'escaton "realizzantesi" che sfocia nel mistero della sua persona, e perciò un'escatologia che racchiude la cristologia e l'ecclesiologia. Tutto questo, si intende, secondo uno sviluppo che eviti sterili contrapposizioni.

Un esegeta italiano scomparso prematuramente Mons. Vittorio Fusco, vescovo di Nardò-Gallipoli, in un'importante conferenza tenuta all'Istituto Biblico di Roma dal titolo *Passato e futuro nella ricerca del Gesù storico* per i 90 anni di quella istituzione¹ richiamava l'attenzione sul bisogno di una serenità e fiducia dello studioso credente nell'affrontare le problematiche inerenti alla ricerca storica su Gesù, precisamente come fu per i pionieri di questa ricerca come Padre Marie-Joseph Lagrange o il Card. Agostino Bea, o Oscar Culmann il quale era convinto che nei vangeli non si deve distinguere tra ciò che è "autentico" e ciò che è "secondario", perché tutto è "secondario" e tutto è, nello stesso tempo, "autentico". Non è autentico un 'nucleo' più o meno esteso, infatti la comunità quando ha modificato, ha operato ciò, sempre per trasmettere il messaggio di Gesù.

Si è voluto, in questa nostra ricerca, seguire questo stile nella convinzione – come ha sostenuto il compianto Vittorio Fusco – che «critica storica e interpretazione teologica non si pongono dunque in alternativa. Una prospettiva di fede, decisamente cristologica, ha orientato la ricerca di tanti studiosi, ma ciò non significa che la fede si sia sostituita alla ricerca storica; la fede ha stimolato, ha alimentato la razionalità storica, senza minimamente svuotarla delle esigenze metodologiche che le sono proprie»².

La seconda osservazione, sempre riguardo al metodo di lavoro delle due giornate, i cui contributi ora vengono pubblicati, è lo sforzo messo in campo tra colleghi già nei colloqui precedenti, circa la necessità di un'interazione tra biblisti e teologi speculativi. Come risulta dalla concatenazione dei diversi con-

¹ Cf. V. Fusco, *Passato e futuro nella ricerca del Gesù storico*, in *Acta Pontificii Instituti Biblici* 1998-1999, 605-613. La conferenza fu pronunciata l'8 maggio 1999 due mesi prima della sua morte avvenuta l'11 luglio 1999.

² *Ivi*, 613.

tributi, sono presenti due relazioni che si prefiggono proprio questo: indagare circa la ricaduta della ricerca sul Gesù storico per la teologia fondamentale e per la cristologia. Queste specifiche discipline, devono solo stare ad osservare i risultati della ricerca che avviene altrove o esercitano una funzione di stimolo propulsore per una saggia ermeneutica nel corso della ricerca medesima?

Su questo e altri temi ci si è soffermati ad indagare e discutere nelle due giornate di studio, compreso la Conferenza pubblica la sera del 19 ottobre 2016 nell'Aula Magna della PUL che il Prof. Meier ha pronunciato per la diocesi e la città di Roma e che ora viene pubblicata a chiusura del presente fascicolo.

L'auspicio è che la pubblicazione di tutte le ricerche qui presentate possano rafforzare i lettori affinché la fatica della ricerca storica e del concetto aiutino a crescere in un rapporto più vivo e interiore con Gesù Cristo il Signore.

Nicola Ciola

RELAZIONI

IL GESÙ STORICO E LA RIFORMULAZIONE DEL MESSIANISMO

Romano Penna*

Il senso di questo intervento, detto in breve, consiste nel considerare la dimensione messianica del Gesù storico come crocevia e biforcazione tra la speranza messianica del giudaismo e la fede messianica del cristianesimo. Il messianismo giudaico è la matrice o punto di partenza, quello gesuano è il punto mediano che fa da filtro di scomposizione, dal quale deriva il dato cristiano come sbocco o punto di arrivo.

1. Il messianismo giudaico

Il pensiero messianico, com'è noto, non appartiene alla tradizione culturale greco-romana. Non fa eccezione neppure il canto virgiliano sulla restaurazione dei *saturnia regna*¹, dove il discusso accenno alla *nova progenies* che viene dall'alto del cielo (denominata *puer*), se non è una metafora del tempo che ricomincia il suo ciclo, si riferisce verosimilmente al figlio (ma sarebbe poi stata una figlia) che Marco Antonio avrebbe generato con Ottavia, sorella di Ottaviano, dopo il patto di Brindisi stipulato tra i due triumviri nel 40 a.C. e che, suggellato da quel matrimonio, si pensava avrebbe posto fine a ogni contesa riportando Roma all'età dell'oro². Benché dopo il IV secolo si sia cercato di dare una lettura cristiana di quei versi³, la distanza dalla conce-

* Docente emerito di *Esegesi del Nuovo Testamento*, Facoltà di S. Teologia, PUL.

¹ Nella *IV Egloga*, vv. 6-8, Virgilio canta l'inizio di una nuova era: «Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo. / Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna, / iam nova progenies caelo demittitur alto. / Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum / desinet ac toto surget gens aurea mundo, / casta fave Lucina» («Nasce di nuovo il grande ordine dei secoli. Già torna la Vergine, tornano i regni di Saturno, già una nuova stirpe scende dall'alto del cielo. Tu, casta Lucina [dea del parto], sii propizia al figlio nascituro per cui per la prima volta cesserà l'età delle armi e sorgerà quella dell'oro»).

² Sull'insieme, cf. N. D'ANNA, *Mistero e Profetia. La IV egloga di Virgilio e il Rinnovamento del mondo*, Lionello Giordano, Cosenza 2007.

³ Ma va precisato che nella figura virgiliana della *Vergine* i commentatori vedono la vergine Astrea, dea della giustizia, di cui si legge che aveva abbandonato gli uomini a causa dei loro delitti (cf. OVIDIO,

zione messianica si conferma, se non altro, con l'idea di un ritorno indietro alla protologia (cf. i verbi *redit, redeunt*) che sostituisce quella ebraica di una prospettiva escatologica⁴.

In effetti, il messianismo è sostanzialmente un fenomeno interno al giudaismo ed esprime la speranza in un futuro radioso per il popolo d'Israele, e non solo, verso «nuovi cieli e nuova terra» (*Is* 65,17; 66,22; *2Pt* 3,13; *Ap* 21,1) con l'intervento mediatore di un personaggio inteso come ultimo rappresentante e luogotenente di Dio⁵. Per la verità nell'Israele antico esisteva un messianismo senza Messia, secondo cui alla fine dei tempi sarebbe intervenuto Dio stesso ad operare in prima persona la redenzione completa di Israele, oltre che del cosmo intero. Il concetto profetico di “giorno del Signore” (*Am* 5,18-20; *Gl* 2,1.11; 3,4; *Abd* 15; *Sof* 1,7.14-18; 2,2-3; *Zac* 14,1; *Mal* 3,23) esprime appunto l'attesa di questo intervento divino per la purificazione di Israele (cf. *Is* 4,4-5) e l'instaurazione di una novità cosmica.

Tuttavia, recuperando l'idea della svolta operata da Davide nella storia del popolo di Israele, prese sempre più corpo l'idea di un personaggio caratterizzato con i tratti regali di un discendente di quel re, che era stato il primo ad essere stato unto come tale (cf. *ISam* 16,13: «Samuele prese il corno dell'olio e lo unse [ebr. *yimšah*] in mezzo ai suoi fratelli»)⁶. La nostalgia della monarchia portò anche dopo l'esilio babilonese a parlare dell'Unto per eccellenza (detto in ebraico *māšīah*, in aramaico *m^ešīhā'*, in greco *messias*), sia decantando Betlemme come luogo di provenienza di «colui che deve essere il dominatore in Israele» (*Mic* 5,1), sia anche, secondo un preciso riferimento storico a Zorobabele, come colui che «ricostruirà il tempio del Signore» (*Zac* 6,12).

Metamorfosi I, 149-150: «Virgo caede madentes ultima caelestium terras Astrea reliquit», «La vergine Astrea per ultima tra gli dèi abbandonò gli uomini, che si erano macchiati di assassinio».

⁴ Del resto, tutt'altro che una prospettiva positiva del divenire umano, la mitologia greco-romana aveva strutturato la successione dei tempi in almeno quattro età regredenti da una gloriosa età dell'oro a una sciagurata età del ferro, passando attraverso l'argento e il bronzo (cf. ESiodo, *Le opere e i giorni* 109-202 [che tra la terza e la quarta pone anche una età degli eroi]; OVIDIO, *Metamorfosi* I, 89-131), eventualmente da ripercorrere di nuovo da capo, specie secondo la filosofia stoica, con una rigenerazione o palingenesi/*ekpyrosis*/apocatastasi (cf. S.V.F. II, 596.620.625).

⁵ Cf. P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, SEI, Torino 1994, 357-384; Id., *Il messianismo ebraico dalle origini al II secolo d.C.*, in E. NACAMULLI - S. ROSSO - E. TURCO (a cura di), *Storia di un rapporto difficile. Ebrei e Cristiani nell'età antica*, Amicizia Ebraico-Cristiana, Torino 2003, 59-79; inoltre: J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Fortress, Minneapolis (MN) 1992; J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, Doubleday, New York (NY)-London 1995; G.S. OEGEMA, *The Anointed and his People. Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba*, Academic Press, Sheffield 1998; K.E. POMYKALA, *Messianism*, in J.J. COLLINS - D.C. HARLOW (eds.), *Dictionary of Early Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids (MI)-Cambridge 2010, 938-942.

⁶ Va precisato che in senso cronologico il primo era stato Saul (cf. *ISam* 10,1), ma Davide è stato il primo in senso assiologico, cioè il principale, l'iniziatore di una serie che considerava lui come l'Unto per eccellenza.

Si impose così come tipica e fondamentale la figura di un davidide e quindi di un re, che già Isaia qualifica chiaramente come «germoglio di Iesse» (*Is* 11,1) e Geremia come «un germoglio giusto per Davide [...] un discendente che siederà sul trono della casa d'Israele» (*Ger* 33,15-17; cf. *Am* 9,11: «Rialzerò la capanna di Davide»). Ma spetterà piuttosto a una tradizione letteraria posteriore sviluppare questa tematica⁷. Così i tardivi e apocrifi *Salmi di Salomone* (verso la metà del sec. I a.C.) per primi designeranno esplicitamente questo germoglio come «figlio di David» (17,21a), oltre che come “servo” e “unto del Signore” (17,21b.32; 18,5.7). La necessità di un personaggio del genere, benché emersa in epoca tarda, era ritenuta doverosa e inevitabile, sia perché la dinastia degli Asmonei (165-35 a.C.) aveva instaurato una monarchia irregolare, non essendo essi discendenti di Davide (cf. *Sal.Salom.* 17,6: «Hanno fondato per sé una monarchia a causa della loro alterigia, hanno devastato il trono di David con tracotante cambiamento»), sia perché a Gerusalemme nel 63 a.C. era entrato come conquistatore il romano/pagano Pompeo che aveva persino profanato il Tempio (cf. 8,15: Dio «fece venire colui che sta ai confini del mondo, che colpisce con violenza, ha deciso la guerra contro Gerusalemme e la sua terra»)⁸. Pur tralasciando le varie figure di “rivoluzionari” aspiranti alla regalità, sorti tra il sec. I a.C. e I d.C.⁹, ancora la rabbinica *Pregghiera delle 18 Benedizioni* (detta *Tefillâ*, “pregghiera” per eccellenza, o *Amidâ* perché recitata stando “in piedi”), probabilmente già recitata nel Tempio, alla 15^a *b^e rakâ* invoca YHWH perché restauri presto il regno di Davide¹⁰. Tuttavia, nel pensiero ebraico del periodo persiano (538-333 a.C., cioè nel periodo compreso tra Ciro e Alessandro Magno) cominciarono ad apparire altri tipi di figure, per così dire anch'esse “messianiche”, caratterizzate da inediti tratti superumani e comunque sganciate dalla discendenza davidica¹¹. Queste figure sono essenzialmente quattro: - un profeta escatologico, identificabile sia con Elia che era stato rapito in cielo (cf. *2Re* 2,11-13; *Mal* 3,23-24; e *IEn.* 90,31 con il curioso

⁷ Cf. K.E. POMYKALA, *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism. Its History and Significance for Messianism*, Scholars, Atlanta (GA) 1995: la sua conclusione è che nel giudaismo del Secondo Tempio non ci fu alcuna continua, diffusa o dominante attesa di un messia davidico; cf. anche M. DE JONGE, *Messiah*, in *The Anchor Bible Dictionary*, 4, 777-788 specie 786ss.

⁸ Cf. M. LANA, *Salmi di Salomone*, in P. SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, II, UTET, Torino 1989, 41-146.

⁹ Si vedano i testi di FL. GIUSEPPE riportati in R. PENNA, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane. Una documentazione ragionata*, EDB, Bologna 2012⁶, 23-28.

¹⁰ Cf. in generale R. LANGER, *Jewish Liturgy: A guide to Research*, Rowman & Littlefield, London 2015, 116-125 (*The Amidah*); e in specie R. KIMELMAN, *The Messiah of the Amidah: A Study in Comparative Messianism*, in *JBL* 116 (1997), 2, 313-320.

¹¹ Sull'insieme, cf. il citato K.E. POMYKALA, *Messianism*, 938-942; in specie sulla complessa messianologia di Qumran, cf. F. GARCIA MARTINEZ, *Esperanzas mesianicas en los escritos de Qumran*, in: F. GARCIA MARTINEZ - J. TREBOLLE BARRERA, *Los hombres de Qumran*, Trotta, Madrid 1993, 187-222.

simbolismo di un caprone che si trova in cielo) sia anche con Mosè (con il suo preannuncio in *Dt* 18,15-18, riecheggiato a Qumran in *4QTestim* 5-8); - il patriarca pre-diluviano Enoc, che era stato anch'egli sottratto alla morte (cf. *Gen* 5,24) ed era diventato figura centrale di un'ampia letteratura apocrifia detta appunto "enochica"¹²; - il sacerdote Melchisedeq (cf. *Gen* 14,17-24; *Sal* 110,4), il quale, presente nei manoscritti di Qumran (cf. *11QMelch*; *4QFlor* 1,10-13), dà corpo a una sorta di inedito messianismo sacerdotale¹³ contrapposto al deprecato Sommo Sacerdozio gerosolimitano del tempo¹⁴; - il Figlio dell'uomo annunciato in *Dan* 7,13-14 e poi ampiamente presente nel cosiddetto "Libro dei vigilanti" dell'apocrifo *Enoch etiopico* 37-71¹⁵. A parte va pure elencata almeno come discutibile la figura dell'isaiano Servo sofferente (cf. *Is* 52,13-53,12), il cui impatto sulle attese messianiche del giudaismo del Secondo Tempio però è piuttosto problematico¹⁶. Eventuali interpretazioni messianiche di *Is* 53 nel giudaismo pre-cristiano sono incerte, e al più si può citare qualche eco nei manoscritti di Qumran. Qui per esempio si legge: «Espierà per tutti i figli della sua generazione [...] proferiranno ogni sorta di infamie contro di lui» (*4Q541* fr.9); ma contro chi vuole riferire il passo a *Is* 53, altri lo intendono come riferimento a un normale esercizio cultuale da parte di un sacerdote escatologico (a cui si allude anche in *CD* 14,19)¹⁷.

¹² Cf. L. ROSSO UBIGLI, *La fortuna di Enoc nel giudaismo antico: valenze e problemi*, in *Annali di Storia dell'esegesi* 1 (1984) 153-164.

¹³ Un manoscritto di Qumran siglato *4Q541* delinea una interessante figura escatologica dalle funzioni sacerdotali. Cf. C. GIANOTTO, *Melchisedek e la sua tipologia. Tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche (sec. II a.C. – sec. III d.C.)*, Paideia, Brescia 1984, 64-75.

¹⁴ Negli studi sul Gesù storico non ha avuto fortuna l'ipotesi di I. KNOHL, *Il messia prima di Gesù. Il servo sofferente dei Rotoli del Mar morto*, Mondadori, Milano 2001 (cf. anche E. NODET, *Le Fils de Dieu. Procès de Jésus et Évangiles*, Cerf, Paris 2002, 184-188), secondo cui l'esseno Menahem (di cui parla FLAVIO GIUSEPPE, *Ant.* 15, 372-379, come amico del re Erode il Grande) sarebbe l'autore e il protagonista di due inni di Qumran (*4Q427* fr. 7, col. I-II) che parlano della esaltazione divina di un personaggio sofferente in quanto ucciso dai Romani nel 4 a.C.

¹⁵ Cf. S. CHIALÀ, *Libro delle parabole di Enoch. Testo e commento*, Paideia, Brescia 1997, specie 303-340 (*Il "figlio dell'uomo": evoluzione di un'espressione*).

¹⁶ Problematica è l'interpretazione di questa figura anonima già all'interno dello stesso testo isaiano, dove potrebbe avere dei tratti riferibili o a individui (Geremia? Ciro? ogni giusto?) o a una collettività (Israele? il popolo dei giusti?). L'interpretazione messianica sarà chiara soprattutto nel relativamente tardo Targum Jonathan, il cui cap. 53 potrebbe risalire agli anni immediatamente precedenti l'insurrezione di Bar Kochba nel 132-135 d.C.; cf. J. ADNA, *Der Gottesknecht als triumphierender und interzessorischer Messias. Die Rezeption von Jes 53 im Targum Jonathan untersucht mit besonderer Berücksichtigung des Messiasbildes*, in B. JANOWSKI - P. STUHLMACHER (Hg.), *Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte*, Mohr, Tübingen 1996 (= 2010), 129-158.

¹⁷ Così J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star*, 124-126; F. GARCIA MARTINEZ - J. TREBOLLE BARRERA, *Los hombres de Qumran*, 201; e M. HENGEL, *Zur Wirkungsgeschichte von Jes 53 in vorchristlicher Zeit*, in B. JANOWSKI - P. STUHLMACHER (Hg.), *Der leidende Gottesknecht*, 49-91 specie 69-75. Si potrebbero anche prendere in considerazione il greco della LXX e l'apocrifo *Test.Ben.* 3,8 (dove Giacobbe dice al figlio Giuseppe che in lui si sarebbe realizzata la profezia [cronologicamente posteriore!]: «Colui che è senza

In ogni caso, al tempo di Gesù è ben attestata una speranza messianica dalle forti connotazioni nazionali politico-terrenistiche, con una loro realizzazione tanto storica quanto escatologica. Ed è una prospettiva che si trova attestata persino nel giudaismo ellenistico e precisamente in Filone Al., sia pure raramente, in un paio di testi da considerarsi messianici: «Verrà un uomo, dice l'oracolo, che guiderà degli eserciti e farà guerra e sottometterà nazioni grandi e popolose, con il sostegno da parte di Dio» (*De praemiis* 95); «Un giorno uscirà tra voi un uomo che dominerà molti popoli e la sua regalità aumentando ogni giorno si eleverà altissima» (*De vita Mosis* 1,289)¹⁸. Un dato è sufficientemente chiaro e importante ai nostri fini, ed è che secondo il *mainstream judaism* al volgere dell'era il Messia, non certo quello regale, non è destinato alla sofferenza¹⁹.

2. L'inedita coscienza messianica di Gesù

Gesù di Nazaret rappresentò un punto di svolta, che finì per essere uno scandalo all'interno del giudaismo e, inizialmente, anche all'interno del gruppo dei suoi discepoli che quel giudaismo comunque condividevano per appartenenza. L'originalità di Gesù in materia di messianismo è oggi riconosciuta da parte ebraica come innegabile, almeno nel senso che «egli fu un apocalittico e un profeta che proclamava l'imminenza del regno di Dio»; e certamente da questo punto di vista «l'impulso unitario verso governo messianico e profezia messianica non era mai stato combinato insieme in una singola figura di messia prima di Gesù»²⁰. Ma un giudizio del genere dovrebbe tenere in maggior conto un paio di fattori: sia il fatto che la *basi-*

macchia si contaminerà per i trasgressori della Legge e colui che è senza peccato morirà per gli empi»; ma il testo è rielaborato da mani cristiane: cf. M. RESE, *Überprüfung einiger Thesen von Joachim Jeremias zum Thema des Gottesknechtes im Judentum*, in *ZTHK* 60 [1963] 21-41).

¹⁸ È comunque curioso notare che in Filone Al. il verbo *chriō* ricorre solo quattro volte (cf. *De fuga* 110; *De vita Mosis* 2,150; *De specialibus legibus* 1,231.233) ma mai con un'accezione messianica.

¹⁹ Sul discusso testo di *4Q285* fr.5,4 (*whmytw nšy' h'dh šmh*), da tradursi con tutta probabilità non: «Uccideranno il Principe della comunità, germoglio di Davide», ma: «Lo ucciderà il principe della comunità, germoglio [di Davide]», cf. C. MARTONE, *Un testo qumranico che narra la morte del Messia? A proposito del recente dibattito su 4Q285*, in *Rivista Biblica* 42 (1994) 329-336; e M.G. ABEGG, *Messianic Hope and 4Q285*, in *JBL* 113 (1994) 81-91. Inoltre, con riferimento alla vicenda di Bar Kokhba, c'è chi suggerisce che un Messia di Efraim guerriero divenne un messia morente (così J. HEINEMANN, *The Messiah of Ephraim and the Premature Exodus of the Tribe of Ephraim*, in *HThR* 68 [1975] 1-15).

²⁰ Così H. LENOWITZ, *The Jewish Messiahs. From the Galilee to Crown Heights*, University Press, Oxford 1998, 34-35 («the impulse toward messianic rule and that toward messianic prophecy had never been combined in a single messiah figure prior to Jesus»); l'Autore esamina una serie di una ventina di figure messianiche sorte in Israele a partire da Gesù di Nazaret fino R. Menahem Mendel Schneerson di Lubavitch (morto a New York in un quartiere di Brooklyn nel 1994).

leia di Dio annunciata da Gesù non era solo un dato del futuro ma già anche del presente²¹, sia il fatto che bisognerebbe studiare meglio la sua identità messianica secondo una eventuale dimensione davidica²².

Come punto di partenza si potrebbe adottare il criterio ermeneutico di Eusebio di Cesarea, secondo cui bisogna necessariamente calcolare il fattore di una *praeparatio evangelica*, in quanto «le cose realizzate nei fatti si accordano con le dichiarazioni degli antichi»²³. Ma le cose si complicano per il fatto che nel caso di Gesù (e non solo nel suo) le *stories* che lo riguardano, da una parte sono successive a lui, e, dall'altra, esse comunque condizionano la ricostruzione della sua *history* che è a loro anteriore²⁴.

Si impone a questo proposito una impresa necessaria e insieme difficile: quella di distinguere la rilettura messianica che di Gesù fanno le posteriori fonti evangeliche (sinottiche e giovanee) e la concezione messianica risalente alla specifica fase gesuana. Ma nel caso della messianicità di Gesù le cose si complicano ulteriormente, poiché, sia pure all'interno della fase gesuana, bisogna ancora distinguere tra la comprensione messianica che di lui ebbero tanto la gente quanto i discepoli e invece la personale consapevolezza che egli ebbe di se stesso. In proposito è inevitabile constatare una diastasi, una divergenza, nella quale sta tutta la peculiarità del nostro discorso. Facciamo quindi una distinzione fondamentale.

2.1. La altrui percezione della messianicità di Gesù

Va anzitutto constatato che la qualifica di *Christós* nei racconti evangelici, su un totale di 56 ricorrenze del vocabolo, non si trova mai sulla bocca di Gesù, se non una volta sola²⁵ e per di più non pubblicamente ma nel chiuso del tribunale sinedrino, sia nella forma indiretta di una risposta: «Io lo sono» (*Mc* 14,61) o «Tu l'hai detto» (*Mt* 26,64), sia persino in termini negativi e svianti:

²¹ Si veda per esempio J. SCHLOSSER, *Le règne de Dieu dans les dits de Jésus*, I-II, Gabalda, Paris 1980, specie II.

²² In proposito è interessante lo studio di Y. LEVIN, *Jesus, 'Son of God' and 'Son of David': The 'Adoption' of Jesus into the Davidic Line*, in *JSNT* 28 (2006) 415-442, secondo cui *Mt* 1-2 e *Lc* 1-2 applicano a Gesù come figlio di Davide, pur rimanendo figlio di Dio, il concetto di adozione (estraneo al giudaismo) conforme alla legge romana e vigente nella famiglia imperiale giulio-claudia.

²³ EUSEBIO DI CESAREA, *Praep. evang.* I,1,1: *taís tôn palaiôn fónais tà dià tòn érgōn apotelésmata syntréchein epideiknýmenon*.

²⁴ Cf. la chiarificante distinzione di S. BYRSKOG, *Story as History – History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, Mohr, Tübingen 2000.

²⁵ Lasciamo da parte l'altra sola volta in cui Gesù parla di altri: «Molti infatti verranno nel mio nome dicendo "Io sono il Cristo" e trarranno molti in inganno» (*Mt* 24,4; ma nei testi paralleli di *Mc* 13,6 e *Lc* 21,8 quegli altri dicono soltanto «Sono io»).

«Anche se ve lo dico, non mi crederete» (Lc 22,67; Gv 10,25). È vero che anche i vari rivoltosi, in certo senso “messianici”, insorti tra il sec. I a.C. e il sec. I d.C., documentati dallo storico ebreo Fl. Giuseppe, non pretendevano direttamente di impersonare il Messia, non usando mai questo termine. Ma lo storico ci informa doppiamente sul fatto, sia che alcuni ambivano esplicitamente l'onore regale (*basileiou timēs*) reclamando esplicitamente il diadema (*diádēma*) o la regalità (*basileia*)²⁶, sia che qualcuno di loro si presentò come «profeta» capace di compiere azioni straordinarie²⁷, mentre invece non risulta che alcun sacerdote abbia rivendicato per sé una qualche qualifica messianica²⁸ né che altri abbia preteso di essere il Figlio dell'uomo danielico e tantomeno di svolgere il ruolo messianico di Servo sofferente.

Una cosa è certa, ed è che perlomeno i discepoli più stretti di Gesù pensarono che egli fosse un messia di tipo politico e comunque terreno, come semplicemente confessa Simon Pietro secondo Mc 8,29 («Tu sei il Cristo») o secondo Lc 9,20 («Il Cristo di Dio»), a parte la dichiarazione ampliata di Mt 16,16 («Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente»). Ancor più esplicita è questa comprensione da parte dei figli di Zebedeo, Giacomo e Giovanni, che gli chiedono spudoratamente: «Maestro, vogliamo che tu faccia per noi ciò che ti chiederemo [...] Facci sedere uno alla tua destra e uno alla sinistra nella tua gloria» (Mc 10,35-37); del resto, poco prima tra i Dodici era sorta la disputa su chi di loro fosse il più grande (cf. Mc 9,33-34). Le rispettive risposte di Gesù (cf. Mc 10,38: «Non sapete quello che chiedete...»; 9,35: «Se qualcuno vuole essere primo, sarà ultimo di tutti e servo di tutti») fanno capire all'evidenza che si trattava di un deprecabile fraintendimento²⁹. Fuori poi della cerchia dei discepoli, la gente in generale pensa piuttosto a una identità profetica di Gesù come se fosse il redivivo Giovanni Battista o Elia o Geremia o comunque uno dei profeti (cf. Mt 16,14 parr.) o semplicemente «il profeta che deve venire nel mondo» (Gv 6,14; cf. 1,21.25 7.40.52)³⁰; in questa tipologia acquista un

²⁶ Così rispettivamente Simone in Perea durante il regno di Erode il Grande (Bell. 2,57), Giuda figlio di Ezechia in Galilea dopo la morte di Erode il Grande (Ant. 17,272), Atronge in Giudea dopo la morte dello stesso Erode (Ant. 17, 278-279).

²⁷ Così in Giudea Teuda negli anni 44-45 con la pretesa di aprire il fiume Giordano (cf. FLAVIO GIUSEPPE, Ant. 20,97) e un anonimo egiziano negli anni 53-55 con la promessa di far cadere le mura di Gerusalemme (cf. Ib. 20, 169-170); inoltre, nel contesto della rovina del Tempio a opera dei Romani Fl. Giuseppe parla di un «falso profeta» che diceva di salirvi per ricevere i segni della salvezza, cosa che invece comportò la morte di seimila persone (cf. Bell. 6, 283-285).

²⁸ Anzi Giovanni il battista, che era di famiglia sacerdotale, lo nega recisamente (cf. Gv 1, 19-21).

²⁹ È pur possibile che, oltre ad ambizioni politiche, i discepoli pensassero ad essere dei consulenti nel giudizio finale oppure ad essere tra gli ospiti più onorati nel banchetto messianico (cf. B. VAN IERSEL, Marco, Queriniana, Brescia 2000, 304).

³⁰ Altrove nel Quarto Vangelo si legge semplicemente di “un profeta” (4,19; 9,1). Cf. J.D.G. DUNN, *Messianic Ideas and their influence on the Jesus of history*, in J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Messiah*, 365-381 specie 368.

rilievo particolare la figura del profeta “unto” secondo *Is* 61,1-2 («lo Spirito del Signore mi ha unto/échristén me»), che Gesù nella sinagoga di Nazaret riferisce a se stesso con attinenza alla sua missione di annunciatore dell’«anno di grazia del Signore» (*Lc* 4,17-21)³¹. Quanto poi all’ammissione che Gesù fa della propria messianicità davanti al Sommo Sacerdote Caifa, questa viene da lui stesso direttamente collegata con la figura del Figlio dell’uomo che viene sulle nubi del cielo e siede alla destra di Dio³². Il contesto narrativo è quello del suo provocatorio intervento polemico all’interno dell’area templare (cf. *Mc* 11,15-18 parr.), che poteva suggerire la rivendicazione di una superiore autorevolezza messianica³³. Certo la dichiarazione di fronte a Caifa era molto forte, e fu inevitabilmente considerata come una bestemmia. Ma va preso atto che Gesù connette questa identità messianica, non ad una qualche impresa politico-militare di carattere nazionalistico magari anti-romano come se si trattasse di un messia regale (che probabilmente non avrebbe scandalizzato), bensì la associa ad una dimensione meta-storica ed escatologica di giudice rappresentante di Dio stesso (combinando insieme i testi di *Dan* 7,13 e di *Sal* 110,1). In più, Gesù fa questa confessione, non solo nell’imminenza della sua passione, ma sapendo bene che una tale confessione avrebbe aggravato la propria posizione giudiziaria e dunque concentrando l’attenzione proprio sulla passione stessa come facente parte essenziale della propria identità³⁴.

2.2. L’autoconsapevolezza messianica di Gesù

Il dato storico inconfutabile è che Gesù rifiutò la qualifica di *Christós* riferita a sé. Questo dato è ben noto secondo la categoria del *segreto messianico*,

³¹ Oltre ai Commenti, cf. G.K.-S. SHIN, *Die Ausrufung des endgültigen Jubeljahres durch Jesus in Nazareth. Eine historisch-kritische Studie zu Lk 4,16-3*, Lang, Bern-Frankfurt-New York (NY) 1989.

³² Così almeno secondo i Sinottici. In *Gv* invece Gesù parla della propria regalità davanti a Pilato, ma con la precisazione: «Il mio regno non è di questo mondo» (*Gv* 18,36), intendendo paradossalmente una regalità consistente nel «dare testimonianza alla verità» (*Gv* 18,37); proprio per questo egli era sfuggito alla folla che dopo la moltiplicazione dei pani voleva «farlo re» pur dopo aver riconosciuto in lui «il profeta» (*Gv* 6,14-15); cf. i Commenti (di misconoscimento parla R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, II, Paideia, Brescia 1977, 45; di abbaglio X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell’evangelo secondo Giovanni*, II, Paoline, Cinisello Balsamo [MI] 1992, 146; e di fraintendimento S. GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni*, Città Nuova, Roma 2008, 278).

³³ Cf. la discussione in R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, I, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 69-78.

³⁴ Cf. M. KARRER, *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels*, Vandenhoeck, Göttingen 1991, 348ss; M. KREPLIN, *Das Selbstverständnis Jesu. Hermeneutische und christologische Reflexion. Historisch-kritische Analyse*, Mohr, Tübingen 2001, 106-108; C. FOCANT, *L’évangile selon Marc*, Cerf, Paris 2004, 552-553.

attestata soprattutto in *Mc* e invalsa fin dal 1901 a opera di Wilhelm Wrede³⁵. La rinuncia a questo titolo appare chiarissima nei Sinottici in rapporto ad almeno due interlocutori.

In primo luogo, Gesù dà una risposta probabilmente inattesa alla domanda perplessa di Giovanni Battista: «Sei tu colui che deve venire o dobbiamo aspettare un altro?» (cf. *Mt* 11,2-6; *Lc* 7,18-23). La risposta di Gesù è sostanzialmente positiva sulla propria identificazione con «colui che deve venire», ma con una correzione di prospettiva, cioè con un rimando non a opere gloriose, bensì alla sua attenzione verso i sofferenti di vario genere. In proposito Gesù cita *Is* 61,1 («Mi ha mandato a portare il lieto annuncio ai poveri...»), come leggiamo anche nei manoscritti di Qumran: «...i cieli e la terra ascolteranno il suo Messia/*mšyḥw* [...] perché curerà i feriti e farà rivivere i morti e darà l'annuncio agli umili» (4Q521 Fr. 2 col. II, righe 1 e 12), dove peraltro il soggetto dei verbi («curerà, farà rivivere, colmerà, guiderà», ecc.) è propriamente «il Signore/*'dny*». Evidentemente si tratta di una identità messianica insolita, tanto che Gesù proclama beato chi non avesse trovato in lui motivo di scandalo³⁶.

In secondo luogo, Gesù pronuncia un ammonimento perentorio a non parlare di lui nei termini messianologici consueti. Il monito è rivolto non solo ai demoni (cf. *Mc* 3,11-12), ma soprattutto ai suoi compagni più stretti dopo la confessione di Pietro a Cesarea di Filippo: «Allora intimò/*diesteilato* [*Mc* 8,30: *epetimēsen*; *Lc* 9,21: *epetimēsas*] ai discepoli che non dicessero a nessuno che egli era il Cristo» (*Mt* 16,20 parr.). Si può ben discutere su quanto di redazionale ci sia in queste parole, ma la discussione riguarda più la loro collocazione all'interno della rispettiva struttura narrativa che non l'effettiva loro gesuanità³⁷; e ciò è tanto più vero in quanto essa è garantita dal cosiddetto criterio dell'imbarazzo, visto che gli evangelisti non temono di annotare la magra figura fatta da Pietro che inaspettatamente rimprovera Gesù dissociandosi dalla sua prospettiva di sofferenza, essendone poi rimproverato a sua volta (cf. *Mt* 16,22-23; *Mc* 8,32-33)³⁸.

Infatti in tutti e tre i Sinottici segue la predizione della passione espressa in termini drammatici (cf. *Mt* 16,21; *Mc* 8,31; *Lc* 9,22), che sarà poi ripetuta

³⁵ Cf. l'edizione italiana: W. WREDE, *Il segreto messianico nei vangeli. Contributo alla comprensione del Vangelo di Marco*, D'Auria, Napoli 1996. Si possono vedere i termini della discussione sul tema in R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, II, 341-344.

³⁶ Si vedano i Commenti di U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, II, Benziger, Zürich 1990 (tr. it. Paideia, Brescia 2010), 163-170; F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*, I, Benziger, Zürich 1989 (tr. it. Paideia, Brescia 2005), 373-376; inoltre: R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, I, 68.

³⁷ Cf. M. KREPLIN, *Das Selbstverständnis Jesu*, 335-338.

³⁸ Su questo tipo di criterio, cf. J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, I, Queriniana, Brescia 2001, 160-164 (il criterio è esposto come primo in una serie di dieci).

altre due volte (cf. rispettivamente *Mt* 17,22-23; 20,17-19; *Mc* 9,31; 10,32-34; *Lc* 9,44; 18,31-33). È su questa predizione che cade l'accento del racconto ed è dunque ben evidente che Gesù non si riconosce nelle categorie messianiche del giudaismo contemporaneo. Egli infatti, come scrive Robert Gundry, «modifica radicalmente le usuali attese giudaiche del Cristo predicando la sua passione e risurrezione»³⁹ o, come precisa Camille Focant, «è soltanto nella condizione di crocifisso che il Messia potrà essere confessato come Figlio di Dio (15,39)»⁴⁰.

In più, con il *loghion* di *Mc* 12,35-37 Gesù, citando *Sal* 110,1 («Disse il Signore al mio Signore...»), distingue tra il Messia come figlio di Davide e come suo Signore, per dire che «la filiazione davidica del Messia, pur non essendo rifiutata, dà una visione parziale delle cose, dovendo essere corretta con l'idea di una certa superiorità del Messia rispetto a Davide»⁴¹. Questa visione delle cose è tanto più eloquente in quanto Gesù si esprime così dopo il suo intervento contro i rivenditori nell'area templare, come per mettere in dubbio la collocazione del Messia nell'orizzonte delimitato dall'autorità di Mosè e della Torà⁴².

Non prendo qui in considerazione la complessa questione dell'identità messianica della figura de "il figlio dell'uomo". Questo costrutto è usato ampiamente da Gesù e solo da lui, e ritengo che più che mai nel suo impiego da parte degli evangelisti si sia esercitato un marcato intervento redazionale che, per dirla in chiarificanti termini inglesi, distanzia assai la *story* dalla *history*⁴³.

Ritengo invece significativi, ai fini della identificazione della dimensione messianica di Gesù, i fattori della sua itineranza congiunta a un peculiare statuto di povertà⁴⁴. La rilevanza di questi fattori è senza confronti, poiché non solo nessuno dei maestri in Israele ha mai adottato un comportamento del genere presentandosi invece come stanziali, ma pure i già accennati rivoltosi del

³⁹ R.H. GUNDRY, *Mark. A Commentary of his Apology of the Cross*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1993, 428.

⁴⁰ C. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, 315.

⁴¹ *Ivi*, 467; cf. anche J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, Noesis, Paris 1999, 237: Gesù «minimise considérablement l'importance de la filiation davidique du messie».

⁴² Cf. R. PESCH, *Il vangelo di Marco*, II, Paideia, Brescia 1982, 380. In ogni caso, la relativizzazione della filiazione davidica del Messia, nell'intenzione dell'evangelista, va a favore della sua filiazione divina (così J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, II, Benziger, Zürich 1979 [tr.it. Cittadella, Assisi 2007], 171).

⁴³ In proposito, oltre alla sintesi in R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, I, 139-149, si vedano soprattutto M. KREPLIN, *Das Selbstverständnis Jesu*, 83-197 e specialmente M. CASEY, *The Solution to the 'Son of Man' Problem*, T&T Clark, London-New York (NY) 2009, che ritiene autentici sei testi (*Mc* 2,28; 9,12; 10,45; 14,21; *Mt* 11,19; 12,32) come auto-designazioni di Gesù sulla base della formula aramaica *br'nš* riferibile semplicemente a colui che parla o ad altri uomini in generale.

⁴⁴ Si vedano le sagge osservazioni di G. THEISSEN, *Jesus as an Itinerant Teacher: Reflections from Social History on Jesus' Roles*, in J.H. CHARLESWORTH - P. POKORNY (eds.), *Jesus Research: An International Perspective. The First Princeton-Prague Symposium on Jesus Research, Prague 2005*, Eerdmans, Grand Rapids (MI)-Cambridge 2009, 98-122.

tempo avevano un ben altro stile: solo dello schiavo Simone in Perea durante il regno di Erode il Grande si legge che «andava in giro» (*periiōn*) ma lo faceva «alla testa dei briganti che aveva raccolti»⁴⁵, mentre degli altri si dice che convincevano molta gente e comunque accoglievano quanti volevano unirsi a loro⁴⁶. In tutti questi casi si parla di persone armate dedite al saccheggio e disposte al confronto militare, mentre nulla di tutto questo è attestato a proposito di Gesù, che al contrario richiede una totale povertà come distacco sia dai familiari sia dalle ricchezze.

Si comprende perciò almeno in parte la proposta avanzata negli scorsi anni '80 di spiegare il caso-Gesù sulla falsariga dei filosofi cinici⁴⁷. Vengono infatti richiamati i seguenti elementi comuni: l'itineranza, un'*audience* fatta di gente ordinaria, la preferenza per la povertà e l'avversione al potere, l'estrema sobrietà nel proprio abbigliamento, la pratica del celibato, l'attuazione di azioni simboliche, persino la limitazione delle esequie, e poi la destinazione universale del messaggio, compresa la semplicità del messaggio stesso. A proposito di quest'ultimo vengono chiamati in causa, tra gli altri, questi motivi: il porsi controcorrente, l'invito a cambiare vita, l'inutilità dei privilegi ereditati, la necessità di portare frutti, la sopportazione di ogni contrarietà, la confidenza nella divinità, il sottrarsi alla vendetta, l'esercizio generoso della pietà verso gli altri, il non voler giudicare, ecc. In ogni caso, e in realtà, l'ipotesi dell'influsso cinico non ha fatto breccia nella ricerca sul Gesù storico. Al contrario, essa ha suscitato una forte opposizione⁴⁸ basata tra l'altro sul fatto che l'ipotesi gonfia troppo alcuni pochi dati, per non dire dell'incomparabile predicazione della *basileía* di Dio e della prospettiva di chi è venuto «non per essere servito ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti» (*Mc* 10,45)⁴⁹.

In conclusione, è difficile smentire il fatto secondo cui Gesù di Nazaret nell'Israele del suo tempo rappresentò un caso davvero eccezionale e si può sintetizzare la sua autoconsapevolezza con la categoria forse generica ma pertinente al suo caso personale di «agente escatologico»⁵⁰. E non si può che con-

⁴⁵ FLAVIO GIUSEPPE, *Bell.* 2,57.

⁴⁶ Cf. FLAVIO GIUSEPPE, *Bell.* 17,279; 18,86; 20,97.167.

⁴⁷ Così G.F. DOWNING, *Christ and the Cynics: Jesus and others Radical Preachers in First-Century Tradition*, ISOT, Sheffield 1988; ID., *Cynics and Christian Origins*, T&T Clark, Edinburgh 1992.

⁴⁸ Cf. H.D. BETZ, *Jesus and the Cynics: Survey and Analysis of a Hypothesis*, in *Journal of Religion* 74 (1994) 453-475; P.R. EDDY, *Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis*, in *JBL* 115 (1996) 449-469; e J.P. MEIER, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus – 3. Companions and Competitors*, Doubleday, New York (NY)-London 2001, 90-91.

⁴⁹ Sulla portata di questo testo e in generale sull'atteggiamento di Gesù di fronte alla propria morte, rimando a R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, I, 160-173.

⁵⁰ Così J.D.G. DUNN, *Gli albori del cristianesimo – 1. La memoria di Gesù – 1. La missione di Gesù*, Paideia, Brescia 2006, 740-743: «Messia regale/figlio di Davide era una categoria carica di significato

cordare con Daniel Marguerat che nella *Prefazione* al libro dell'israeliano Dan Jaffé, *Gesù l'ebreo*, scrive: «Ciò che sconcerta lo storico è il suo fallimento nell'incapsulare Gesù in una delle categorie disponibili all'interno dell'ebraismo palestinese del I secolo [...] Gesù di Nazaret è inclassificabile»⁵¹.

3. La nuova fede messianica post-pasquale

Con gli eventi pasquali si verificò un fatto quanto mai singolare e interessante sul piano storiografico: l'impiego del nome di *Christós*, «Unto/Cristo», che il Gesù terreno aveva praticamente sempre evitato, diventa il modo normale di definirlo e identificarlo da parte delle prime comunità di credenti in lui⁵². Ed è del tutto probabile che questa denominazione, sia pure eventualmente associata alla comprensione giudeo-cristiana di lui come «il Santo e il Giusto» (*At* 3,14)⁵³, abbia preceduto qualunque altro titolo cristologico, diventando addirittura un nome proprio che poteva sostituire quello anagrafico di «Gesù». Ne sarà testimone ancora Plinio il Giovane all'inizio del II secolo, quando dirà dei cristiani di Bitinia che si radunavano *ante lucem carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem*⁵⁴. Ma già le prime comunità pre-paoline degli anni 30 del I secolo, da cui Paolo aveva imparato a formulare la nuova fede e la tramandava da parte sua (cf. *1Cor* 15,3: «Vi ho trasmesso ciò che anch'io ho ricevuto»), confessavano che «Cristo morì per i nostri peccati», dove il greco *Christós* non è preceduto dall'articolo (come fa lo stesso Paolo sia pur personalizzando la formulazione: «Cristo morì per noi» in *Rom* 5,8), che ne avrebbe significato la dimensione titolare⁵⁵.

escatologico, ma era un significato che Gesù avrebbe potuto accettare per la propria missione? Evidentemente no. [...] Come titolo messianico non poteva essere ignorato [...] ma come definizione di ruolo indirizzava nella direzione sbagliata. Non meraviglia quindi che quando i primi cristiani lo usarono per Gesù, lo fecero trasformandone completamente il significato corrente». Si veda anche M. DE JONGE, *God's Final Envoy. Early Christology and Jesus' Own View of His Mission*, Eerdmans, Grand Rapids (MI)-Cambridge 1998.

⁵¹ In D. JAFFÉ, *Gesù l'ebreo*, Jaca Book, Milano 2010, 23.

⁵² Oltre a P. FREDRIKSEN, *De Jésus aux Christs. Les origines des représentations de Jésus dans le Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1992, specie 201-312, cf. in particolare G. JOSSA, *Dal Messia al Cristo. Le origini della cristologia*, Paideia, Brescia 1989; W. HORNBURY, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, SCM, London 1998.

⁵³ Cf. C. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, Desclée, Paris 1997, specie 125-161.

⁵⁴ PLINIO IL GIOVANE, *Epist.* 10,96,7.

⁵⁵ L'uso dell'articolo avrebbe evidenziato la dimensione titolare dell'appellativo, come avevano fatto sia Pietro a Cesarea di Filippo (cf. *Mc* 8,29 parr.) sia lo stesso Gesù davanti a Caifa (cf. *Mt* 26,63 parr.), e come fa lo stesso Paolo in altri passi, comunque minoritari, delle sue lettere: infatti, su 273 ricorrenze del vocabolo nelle sue lettere autentiche, solo 40 volte esso è preceduto dall'articolo (in *Rom* 9,3.5; 14,10.18; 15,3.7.19; 16,16; *1Cor* 1,13.17; 6,15; 9,12; 10,4.9.16; 11,3; 12,12; 15,15; *2Cor* 1,5; 2,12; 3,4; 4,4; 5,10.14; 8,9; 9,13; 10,1.5; 11,3; 12,9; *Gal* 1,7; 5,24; 6,2.12; *Fil* 1,15.17.27; 3,18; *1Tes* 3,2).

Con questa qualifica riconosciuta a Gesù di Nazaret si voleva certamente riprendere ciò che essa comportava per il giudaismo e quindi dichiarare che ormai «è arrivata la fine dei tempi» (*ICor* 10,11; cf. *Gal* 4,4)⁵⁶. Ma il fatto sorprendente è che una tale qualifica messianica di Gesù veniva collegata in prima battuta, non con la gloria della risurrezione, bensì con l'ignominia della crocifissione. Infatti, come scrive Paolo agli inizi degli anni 50, l'importante era che «non venisse svuotata la croce del Cristo» (*ICor* 1,17), la quale risultava inevitabilmente «scandalo per i giudei e stoltezza per i gentili» (*ICor* 1,23), come a dire che ormai per la nuova fede pasquale l'idea di Messia era inscindibilmente legata all'evento della croce e al sangue che ne scaturì (cf. *Rm* 3,25; 5,9; inoltre: *Ef* 1,7; 2,13). E se, sul piano del criterio scatenante la fede dei discepoli, il primo posto era stato occupato dai cosiddetti fatti del terzo giorno, sul piano dell'ermeneutica circa l'identità e l'efficacia salvifica di Gesù il primo posto veniva ad essere indiscutibilmente occupato dalla sua morte in croce. Non per nulla, come aveva già evidenziato uno studio di mezzo secolo fa, il titolo di *Christós* nei primi scritti cristiani viene collegato con degli «Heilsbegriffe» o con locuzioni ecclesiologiche o con espressioni di esortazione etica⁵⁷, a cui bisogna aggiungere le dichiarazioni di portata mistica circa la identificazione con lui da parte del battezzato (cf. *Rom* 6,5.8; *Gal* 2,20; *Fil* 1,21; *Col* 3,3-4)⁵⁸: tutto ciò rappresenta sicuramente un insieme di elementi che non avevano nulla da spartire con il giudaismo.

Certamente questo insieme di cose non rappresentò una improvvisazione. Diversi fattori inducono onestamente a pensare che lo stesso Gesù terreno abbia lasciato trapelare la coscienza di una identità perlomeno forte e comunque irriducibile ai comuni canoni giudaici del tempo, pur senza necessariamente condividere subito la tesi che fosse tout court “uguale a Dio” come sostiene uno studio recente⁵⁹. Come osservano giustamente Theissen e Merz, «nessuno diventa messia, o Figlio di Dio, o *Kyrios*, [solo] perché risorge dai morti. La nascita della cristologia è comprensibile soltanto partendo dal presupposto che già prima di Pasqua fosse oggetto di discussione una rivendicazione (im-

⁵⁶ Cf. R. PENNA, *Pienezza del tempo e teologia cristiana della storia*, in *Communio* 162 (1998) 71-84.

⁵⁷ Così W. KRAMER, *Christos Kyrios Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden*, Zwingli, Zürich-Stuttgart 1963, specie 131-148.

⁵⁸ Cf. M.J. THATE - K.J. VANHOOZER - C.R. CAMPBELL (eds.), *“In Christ” in Paul. Explorations in Paul's Theology of Union and Participation*, Mohr, Tübingen 2014.

⁵⁹ Così S. GRINDHEIM [giovane luterano norvegese, professore al Trinity Evangelical Divinity School di Deerfield, Illinois], *God's Equal. What Can We Know about Jesus' Self-Understanding?*, T&T Clark, London 2011 (219: «Jesus spoke and acted with an authority that only God was thought to have»); la tesi è ripresa ultimamente in Id., *Faith in Jesus: The Historical Jesus and the Object of Faith*, in *Biblica* 97 (2016) 79-100.

plicita, evocata o esplicita)»⁶⁰, eventualmente confermata e legittimata dopo la Pasqua⁶¹!

La rilettura in chiave messianica della persona e del ruolo di Gesù cominciò dunque subito con la Pasqua. E costituì un paradosso. Infatti essa, da una parte, comportò un distanziamento nei confronti, non solo del giudaismo a motivo dell'idea di un messia mortificato, ma anche nei confronti dei discepoli pre-pasquali, che non riuscivano a concepirlo in questi termini, e dello stesso Gesù storico a motivo del linguaggio specificamente messianologico da lui evitato e ora esplicitamente accolto, mentre, dall'altra, la rilettura ecclesiale rappresentò comunque una continuità con il Gesù terreno dal punto di vista, se non lessicale, certamente concettuale, della sua connessione tra messianismo e sofferenza.

Ma l'operazione continuò su larga scala, come denota per esempio il Vangelo secondo Matteo che già nel primo capitolo offre una interpretazione messianica di un passo profetico (cf. *Mt* 1,23: «Ecco, la vergine concepirà e partorerà un figlio e lo chiameranno Emanuele» = *Is* 7,14 LXX), il cui testo ebraico all'origine non aveva alcuna portata messianica⁶², acquisendola semmai in forma molto sbiadita soltanto con la versione greca dei LXX⁶³. Tuttavia, la rilettura cristologica dell'AT conobbe sorti diverse, a seconda che i vari autori erano interessati o meno a confrontarsi direttamente con il popolo d'Israele. Non per nulla, il citato passo matteo appartiene a una composizione databile solo all'ultimo quarto del primo secolo. Ed è interessante osservare, invece, che san Paolo, una generazione prima, non aveva affatto questa preoccupazione, visto che egli, a parte qualche rara allusione implicita (cf. *Sal* 110,1 in *Rom* 8,34), sorprendentemente non cita mai neanche un solo testo dell'AT in senso messianico per fondare né la divinità di Cristo né la funzione soteriologica della sua morte né l'evento della sua risurrezione! Il fatto è che la dizione greca *Christós*, che nel linguaggio giudaico presupponeva un'area semantica ben precisa, non poteva essere collegata né alla divinità di un uomo né alla sua morte in croce e quindi neppure a una sua risurrezione⁶⁴.

⁶⁰ G. THEISSEN - A. MERZ, *Il Gesù storico. Un manuale*, Queriniana, Brescia 1999, 671. In ogni caso, il minimo che si possa dire è che di fronte a Gesù si deve conservare una "open mind" perché lo scetticismo non è affatto più neutrale o oggettivo della fede (cf. N.T. WRIGHT, *Simply Jesus*, HarperOne, New York 2011, 59).

⁶¹ Non c'è quindi da stupirsi se qualcuno ritiene che «we should hold a funeral for the view that Jesus entertained no exalted thoughts about himself» (C. ALLISON JR., *Constructing Jesus. Memory, Imagination, and History*, Baker Academic, Grand Rapids [MI] 2010, 304).

⁶² Tra i vari studi in merito, cf. R. GELIO, *Il vaticinio della nascita dell'Emmanuele (Is 7,14): dalla lettura storico-temporale a quella regale-messianica*, in I. SANNA (a cura di), *Gesù Cristo speranza del mondo. Miscellanea in onore di M. Bordoni*, PUL-Mursia, Roma 2000, 47-64.

⁶³ Cf. G.S. OEGEMA, *The Anointed and his People*, 43-47.

⁶⁴ Per sviluppi più ampi, cf. M. KARRER, *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitel*, 48-71.

Ed è altrettanto sorprendente osservare che una pagina come quella di *Is* 53 sulla figura del Servo Sofferente, che sarebbe stata quanto mai adatta a fondare biblicamente la fede cristiana nella dimensione espiatrice della morte di Gesù, invece non viene mai chiamata in causa. Tutt'al più la si ritrova nel testo piuttosto tardo della lettera *IPt* 2,22-25 (probabilmente contemporanea del vangelo matteo) e per di più solo come utilizzo diretto di alcune espressioni di quel passo, ma senza alcuna formula di citazione (come «sta scritto...»), che avrebbe avuto un esplicito valore argomentativo⁶⁵. Probabilmente in questa omissione ha giocato un ruolo il fatto che quella figura isaiana non aveva un rilievo messianico, oltre alla sua irrilevanza in ambito greco-romano.

In effetti sono piuttosto i testi giudeo-cristiani di ambito siro-palestinese a utilizzare l'A.T. in funzione cristologica. Lo si vede all'evidenza nel genere degli inni: mentre quelli delle comunità cristiane di ambito ellenistico non dimostrano un particolare ricorso alle Scritture antiche (cf. *Fil* 2,6-11; *Col* 1,15-20; *Ef* 1,3-14; *ITim* 3,16), quelli invece che tradiscono un *Sitz im Leben* più giudaizzante attingono a piene mani nel patrimonio linguistico veterotestamentario (cf. *Lc* 1,46-55; 1,68-79; 2,29-32; *Ap* 5,9-10)⁶⁶.

Una cosa è sicura: i cristiani delle prime generazioni non si sono sentiti di fare a meno dell'impiego delle antiche Scritture d'Israele⁶⁷, sulle quali di fatto si basa il linguaggio della speranza giudaica e per derivazione quello della fede cristiana nel Messia. L'Antico Testamento infatti rappresentò comunque una sorta di *réservoir* del linguaggio cristologico, valendo come Scrittura normativa a cui rifarsi per esprimere anche linguisticamente la propria fede⁶⁸.

Un'ultima osservazione si impone, ed è che i seguaci della nuova fede, se non furono essi stessi a denominarsi *christianoí*, non rifiutarono ma accolsero di buon grado questa designazione almeno a partire dagli anni 80 del I secolo (cf. *At* 11,26)⁶⁹. Ed è sempre utile ricordare che essa chiama in causa non il nome proprio di colui che si può considerare l'iniziatore, se non il fondatore, del nuovo movimento messianico (come avviene per gli "erodiani" o i "cesariani"), ma un suo titolo, anzi il suo appellativo primario e distintivo. Infatti,

⁶⁵ Cf. J.H. ELLIOTT, *IPeter*, Doubleday, New York (NY)-London 2000, 541; sugli echi del testo isaiano nel NT, cf. *ibid.*, 545-550.

⁶⁶ Cf. R. PENNA, *Da Israele al cosmo: Ampliamenti dell'orizzonte cristologico nello sviluppo dell'innografia neotestamentaria*, in P. CODA (a cura di), *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, PUL-Mursia, Roma 1997, 49-66.

⁶⁷ Vedi in generale il documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (del 2001), che però non dedica un paragrafo specifico alla cristologia. In particolare, cf. G. SEGALLA, *La cristologia del Nuovo Testamento. Un saggio*, Paideia, Brescia 1981, 23-67; R. PENNA, *Appunti sul come e perché il Nuovo Testamento si rapporta all'Antico*, in *Biblica* 81 (2000) 95-104.

⁶⁸ Cf. D.B. CAPES, *Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology*, Mohr, Tübingen 1991.

⁶⁹ Si veda lo *status quaestionis* in D. MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli*, I, EDB, Bologna 2011, 472-473.

“Signori” e “Figli di Dio” erano molti nel mondo mediterraneo (e lo riconosce anche Paolo in *ICor* 8,5), ma il “Messia/Unto/Cristo” poteva essere ed era uno solo! E se è vero che in ambito greco l’insolito termine *Christós* poteva facilmente confondersi con quello più diffuso e generico di *chrēstós*, come attestano fonti letterarie ed epigrafiche dei primi secoli (cf. anche la variante testuale in *IPt* 2,3)⁷⁰, tuttavia l’aggettivo derivato fu accettato e divenne tradizionale, compreso il sostantivo astratto *christanismós*⁷¹. Vennero così evitate le designazioni, pur anch’esse attestate, di “Galilei”⁷² o di “Nazorei”⁷³. Del resto, dire *cristiani/christianoí* equivale a designare alla greca quelli che all’ebraica si direbbero e si dicono *messianici/m^ešihîm*, tuttora presenti all’interno del popolo ebraico⁷⁴.

In conclusione, possiamo dire che la “speranza” messianica tipica dell’ebraismo si è modificata in una “fede”, che è tipica del cristianesimo, tale che la prospettiva verso il futuro si trasformò nella concezione di un passato, quello del Gesù storico, che giunge a connotare il presente⁷⁵. Si tratta dunque di una vera riformulazione del messianismo, che, inizialmente attuata da Gesù di Nazaret, continuò e maturò nelle comunità a lui successive e da lui contrassegnate. Sicché si verificò storicamente un doppio scandalo: prima quello del Gesù terreno, che parlò e si comportò in forme extra-ordinarie, anzi provocatorie, pur senza utilizzare la categoria di Messia (cf. *Mt* 11,6; 15,12; 16,23; 26,31), e poi quello delle sue comunità post-pasquali, che invece impiegarono proprio quella categoria applicandola inopinatamente a lui in quanto crocifisso (cf. *Rm* 9,33; *ICor* 1,23; *Gal* 5,11)! Così si passò dalla speranza alla fede: fede

⁷⁰ Cf. O. MONTEVECCHI, *Nomen christianum*, in R. CANTALAMESSA - L.F. PIZZOLATO (a cura di), *Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, Vita e Pensiero, Milano 1979, 485-500.

⁷¹ A partire da IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ai Magnesii* 10,1.3; poi CLEMENTE AL., *Stromati* 7,1.1.3; ORIGENE, *Contro Celso* 3,12.13.

⁷² Così in *At* 2,7; poi EPITTETO, *Diatr.* 4,7,6; e anche GIULIANO L’APOSTATA, *Contra Galileos*.

⁷³ In *At* 24,5; e TERTULLIANO, *Contro Marcione* 4,8; per non dire dell’Isis di oggi, che in Iraq marchia le case dei cristiani con la lettera N (= *Nazarat* nel Corano).

⁷⁴ Si vedano gli odierni “ebrei messianici”, in ebraico *meshichîm* (in inglese *Jews for Jesus*), presenti sia in Israele sia negli USA: solo da qualche decennio essi costituiscono un movimento che riconosce la messianicità di Gesù di Nazaret pur non facendo parte di alcuna chiesa storica; cf. Y. ARIEL, *Judaism and Christianity Unite! The Unique Culture of Messianic Judaism*, in E.V. GALLAGHER - W.M. ASHCRAFT (eds), *Jewish and Christian Traditions. Introduction to New and Alternative Religions in America*, Greenwood Publishing Group, Westport (CT) 2006; C. COLONNA, *Gli Ebrei Messianici – Un segno dei tempi*, Fede & Cultura, Verona 2009; e la Tesi di Dottorato da parte di S. TOCCACELI, *Giudeo-cristianesimo ed ebraismo messianico*, Università di Urbino, Anno accademico 2013-2014.

⁷⁵ Questa constatazione, a mio parere, fonda l’originale concezione cristiana, secondo cui il canone biblico al primo posto annovera il Nuovo Testamento più che non l’Antico! Ritengo perciò del tutto scorretta la tesi del talmudista californiano D. BOYARIN, *Il vangelo ebraico. Le vere origini del cristianesimo*, Castelvecchi, Roma 2012, secondo cui l’eventuale «creatività di Gesù o dei suoi successivi discepoli [...] si trova in tutta la sua ricchezza e il suo fascino all’interno del mondo testuale e intertestuale ebraico» (139).

rivolta ad una persona e alla sua vicenda che, se pur culminante con il condivisibile tema giudaizzante di una glorificazione, ritiene però non tanto come provvisorio punto di passaggio quanto come dato costitutivo una donazione totale di sé, propria di chi «avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò *eis télos*, fino alla fine / fino all'estremo» (*Gv* 13,1; cf. *Gal* 2,20).

Romano Penna
romano.penna@gmail.com
via Aurelia Antica, 284
00165 Roma

DISPUTED QUESTIONS ABOUT THE SYNOPTIC PARABLES: REFLECTIONS ON VOLUME FIVE OF *A MARGINAL JEW*

*John P. Meier**

Introduction

In January of 2016, the fifth volume of my series, *A Marginal Jew*¹, appeared in the United States. Italian, French, and Spanish translations are due to appear in the coming year. Volume Five is dedicated to a single question: which parables in the Synoptic Gospels can, with moral certainty or reasonable probability, be attributed to the historical Jesus? My contrarian answer has already generated a certain amount of debate in the United States, along with some misunderstanding of why I treat the parables the way I do. To understand my approach to the parables, it would perhaps be helpful to begin this essay by stepping back for a moment and situating Volume Five within the overall project of *A Marginal Jew*.

“In the beginning” – *en archē, bēřēšīt* – I intended to write a single volume on the historical Jesus as a prolegomenon to a commentary on the Gospel of Matthew. But then, contrary to my original plans, Volume One of *A Marginal Jew* itself turned into a prolegomenon for a larger study of the historical Jesus. Surely, I thought, I can complete the project with a large second volume. Well, despite the 1,118 pages of Volume Two, the second volume covered only John the Baptist, Jesus’ key message of the kingdom of God, and the miracle stories. Volume Three likewise fell short of the finish line, comprising only the Jewish followers and opponents of Jesus. I hoped that Volume Four would definitely be the end, until, as in Romans 5:20, the Law slipped in to increase not tres-

* Full professor of *Catholic Theology* at Notre Dame University (Indiana).

¹ J.P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus* (Anchor Yale Bible Reference Library; 5 vols.; Yale University, New Haven 1991, 1994, 2001, 2009, 2016). The first three volumes were originally published by Doubleday in New York. The subtitles of the five volumes are *The Roots of the Problem and the Person*; *Mentor, Message, and Miracles*; *Companions and Competitors*; *Law and Love*; and *Probing the Authenticity of the Parables*.

passes but pages. And so the whole of Volume Four wound up dealing with the thorny problem of Jesus' relation to the Mosaic Torah.

It was at this point that, with clenched teeth, I made a solemn vow: Volume Five would be the last volume. If a Pentateuch was good enough for Moses, it was good enough for me. Volume Five would encompass the three final enigmas surrounding the historical Jesus: the riddle-speech of his parables, the riddle-speech of his self-designations (a better label than "titles"), and the final riddle of his death. But then, for better or for worse, after finishing my treatment of the parables – which was supposed to be only the first part of Volume Five – I sent the manuscript off to my editors at Yale University Press for some initial feedback. Once again, my hopes were dashed when my editors decided that my approach to the parables was so novel that it needed to be published now, with Volume Six to follow. I at first resisted, but after some Roman flea-market bargaining, I agreed to a Volume Five dedicated solely to the Synoptic parables of Jesus.

1. Transition

In the end, it may have been for the best. If the parables had been squashed into another mammoth volume alongside Jesus' self-designations and his death, the parables would have had a hard time vying for attention. As a separate volume, the parables, with my somewhat provocative theses about them, will not get lost in the crowd. Indeed, in the United States, Volume Five had already created so much initial controversy that in November of 2016, at the annual meeting of the Society of Biblical Literature, held in San Antonio, Texas, Volume Five was a focal point of discussion by a panel which included such distinguished parable scholars as Dr. John Dominic Crossan and Dr. Amy-Jill Levine.

All of this background brings us to the key question: What exactly are my contrarian views on the parables, which have stirred up opposition in some quarters? In this essay, I would like to present, step by step, a summary of what I call, with a nod to Friedrich Nietzsche, my "Seven Unfashionable Theses" on the Synoptic parables of Jesus. Taken together, they highlight what I consider the Grand Illusion of parable research in the 20th century, a Grand Illusion made possible by the unholy alliance of parable research with the quest for the historical Jesus.

2. The Seven Unfashionable Theses

Permit me, then, to unpack this less-than-modest claim about the Grand Illusion by quickly explaining my seven unfashionable theses, moving from

the least controversial to the most. In what follows, I will both summarize the positions I take in Volume Five and add some additional observations that reflect initial responses to my views².

Thesis One is fairly obvious, though often passed over in silence. New Testament scholars widely and wildly disagree on how many parables of Jesus there are in the Synoptic Gospels. The reason for this disagreement is simple: scholars do not agree on what constitutes a parable of the Synoptic Jesus. To give some examples: popular, main-line books on the parables range from 29 to 53 parables, with a recent German compendium clocking in at 104, with the inclusion of the *Coptic Gospel of Thomas* and the *Agrapha*³. Behind this grand variation lies a further disagreement on how we moderns distinguish between a simple metaphor, a similitude, and a full-blown parable (the German *Bild*, *Gleichnis*, and *Parabel*). If we probe the reason for this fuzziness in terminology, I would contend that we are ultimately led back to the wide range of meanings found in the Hebrew noun *māšāl* and its standard Septuagint translation, *parabolē*.

Actually, the difficulty of defining the meaning of “parable” or *māšāl* reaches all the way back to complex arguments over the roots of different Hebrew verbs. Putting aside the verb *māšāl* that means “to rule,” we need to focus instead on the like-sounding verb *māšāl* (which is a denominative verb, formed from the noun *māšāl*). Depending on what part of the verb system you are dealing with, the verb *māšāl* can mean (1) to formulate a wise saying, or (2) to utter a proverb, or (3) to recite derisive verses. But the matter gets more complicated when we notice that in other forms, this same verb can mean “to be like” or “to compare.” Notice, then, behind this wide range of meanings lie two basic ideas that are not the same: “to recite a proverb” and “to draw a comparison.”

We are not surprised, then, that the noun *māšāl* is also confusing in its breadth of meaning: proverb, axiom, aphorism, wise saying, riddle, an object of mockery, a song of mockery (i.e., a taunt song), a byword – but also a comparison or similitude. Once again, behind this spectrum lie two basic meanings: proverb or saying on the one hand and comparison or similitude on the other. Contrary to what some lexicographers claim, these two basic meanings are not the same thing. The Book of Proverbs contains some proverbs that do

² Here I summarize and update my presentation of the seven theses in Chapter 37 of *A Marginal Jew*, 5, 30-88. I refer the interested reader to the bibliographies and further explanations contained in the end notes of that chapter as well as in the *Appendix*, 377-86. So as not to encumber this essay, I do not repeat them here.

³ Twenty-nine parables are treated by B.B. SCOTT, *Hear Then the Parable*, Minneapolis, Fortress 1989; 53 by A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2 vols. Mohr, Freiburg 1888, 1889; 104 by R. ZIMMERMANN ET AL. (eds.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007.

not involve any comparison or metaphor, and metaphorical statements are not necessarily proverbs. Not surprisingly, we find the full range of these various meanings of *māšāl* in the wisdom literature of the Jewish Scriptures (what Jews call Tanak). What is not often noticed, though, is that New Testament commentators often jump somewhat hastily from this sapiential context of *māšāl* to Jesus' use of parables in the Synoptics. Therein lies a basic mistake that muddies the waters of New Testament parable research. It is to dispute this leap of logic that I pose Thesis Two.

Thesis Two states that the wisdom *māšāl* of the Jewish Scriptures is not the prime source or analogue of those parables that are *most characteristic of and particular to* the Synoptic Jesus within the New Testament corpus. Notice my language here: the parables that are *most characteristic of and particular to* the Synoptic Jesus: these are not simple one- or two-line proverbs, aphorisms, or similitudes, genres that are found in the Gospel of John, the Pauline epistles, and other New Testament books – though notably without the label *parabolē*. The parables peculiar to the Synoptic Jesus are metaphors or similitudes that have been stretched out into short stories with at least an implicit beginning, middle, and end – in other words, a mini-narrative with at least an implicit, and sometimes an explicit, plot line. By way of a brief justification of this initial definition of Synoptic parable as *narrative* parable, I would underline two facts: (1) This narrative type of *māšāl* is the genre that is most frequently designated by the Greek noun *parabolē* in the Synoptics. Other meanings of *parabolē* (e.g., a proverb, an enigmatic aphorism, a puzzling ruling about *hālākā*, or the meaning of a similitude) are scattered and infrequent. (2) This narrative type of *māšāl* is the kind of *parabolē*-speech that is unique to the Synoptic Jesus within the New Testament. While these narrative parables are widespread in all three Synoptic Gospels, they are notably absent in the rest of the New Testament, including the Gospel of John. The same is true of the Greek noun *parabolē*, except for two occurrences in the Epistle to the Hebrews (where the meaning of the noun is quite different).

What is often not noticed is that the analogue of Jesus' narrative parables is found nowhere in the wisdom books of Tanak. Rather, the analogue is found primarily in the *Nēbī'im*, both the Former and the Latter Prophets, not in the *Kētūbīm*. Granted, some of the parables in the *Nēbī'im* are not spoken by figures we would call prophets, (e.g., Jotham's fable in Judges 9:8-15, the parable of the woman of Tekoa in 2Sam 14:4-8, and the mocking reply of King Jehoash to King Amaziah in 2 Kgs 14:9-10). But in the Former Prophets, certainly the most famous example of a narrative parable is in fact found in the mouth of a prophet, namely, Nathan, who speaks the judicial parable of the ewe lamb to the adulterous King David (2Sam 12:1-12). A prophet appears again as

the teller of a judicial parable to a king in 1 Kgs 20:39-42, where Ahab is rebuked by a prophet. However, there is one curious “disconnect” between these parables in the Former Prophets and those of Jesus: none of the parables in the Former Prophets, even Nathan’s comparative narrative, is labeled a *māšāl* in its immediate literary context. This disconnect leads us to *Thesis Three*.

Thesis Three notes that it is in the writing prophets (alias the Latter Prophets) that we find (1) a notable expansion of the genre of comparative short story used in argumentation about key events in Israel’s history and (2) the use of *māšāl*-vocabulary to designate this type of speech. A prime example of the development of the genre in a judicial context is the song of the vineyard in Isa 5:1-7. But even here the story is called a *šîr*, a song, not a *māšāl*. It is rather in the prophet Ezekiel that the metaphorical narrative addressing Israel with both warning of judgment and promise of blessing expands to its greatest length, often as grand allegories. And it is in Ezekiel that this comparison via narrative is explicitly labeled a *māšāl*. Indeed, in various verses like Ezek 17:2, God orders the prophet (I ask the reader to excuse my over-literal translation of the Hebrew): “Son of Man, riddle a riddle and parable a parable to the house of Israel”. Here the verb *māšāl* and the noun *māšāl* are used side by side, with the added specification that the allegorical narrative to follow has a riddle-like character, a *hîdâ*. Interestingly, to translate *hîdâ* the Septuagint at this point uses the Greek noun *diēgēma*, a “narrative,” underlining the literary genre used to convey the puzzling comparison. In addition, Ezekiel’s type of *māšāl* also functions as a prophetic oracle foretelling Israel’s future. It is intriguing that a very different type of prophet uses a *māšāl* in the same way in a different section of Tanak. The prophet Balaam in Numbers 23-24 calls his symbolic oracle about Israel’s future a *māšāl* as well. In fact, Balaam yokes the noun *māšāl* with another noun, *nē’ûm*, a common word for a prophetic utterance or oracle. Thus, alongside the Former and Latter Prophets, the Pentateuch gives us an example of *māšāl* (each time translated as *parabolē* in the Septuagint), with the meaning of a prophetic utterance employing figurative speech to prophesy Israel’s future.

What we have seen so far in these first three theses, taken together, forms the basis for the key step in my argument that we take in *Thesis Four*.

Thesis Four states that the Synoptic Jesus who tells narrative parables stands primarily not in the sapiential but in the prophetic tradition of the Jewish Scriptures. Hence Jesus, the spinner of narrative parables, should be described not in terms of Jesus the sage or Jesus the wise man but Jesus the prophet. This unfashionable assertion contradicts a large swath of parable research in the last three to four decades. From conservative exegetes like Ben Witherington to members of the Jesus Seminar like John Dominic Crossan, the parables of

Jesus have been treated as prime examples of Jesus as wisdom teacher or sage⁴. In light of what we have just seen, this seems to be an error in assigning categories. As I have argued throughout the first four volumes of *A Marginal Jew*, the historical Jesus presented himself to his fellow 1st-century Palestinian Jews first and foremost as the miracle-working Elijah-like prophet of the end time⁵. To be sure, Jesus taught proper halakic observance in matters like divorce, oath taking, and the sabbath, and he spoke many a sapiential bon mot – Law and wisdom being very much intertwined in Late Second Temple Judaism.

But as I have tried to show in the first four volumes of *A Marginal Jew*, the category that integrates the most important aspects of his activity as well as its denouement is *eschatological prophet*. Developing the narrative *māšāl* out of the traditions seen in the Former and Latter Prophets, Jesus the prophet told striking short stories with figurative language meant to tease the mind into active thought and personal decision – all within the larger context of prophetic conflict with the ruling classes at a critical moment in Israel’s history. If Jesus sees himself as the eschatological prophet, it is hardly surprising that many of his parables carry an eschatological tone. However, to try to make *all* the Synoptic parables speak directly and primarily of the grand history of God’s dealings with Israel or the consummation of that history in the kingdom of God is to force them onto a Procrustean bed. For instance, some of the so-called “example stories” specific to Luke – notably the parables of the Good Samaritan and the Rich Fool – do not operate on such a grand scale⁶. Indeed, some of them, like the Rich Fool, blend sapiential themes with the prophetic, as indeed did Amos or Jeremiah. The Synoptic parables do not reflect a Jesus-One-Note.

By the way, as you may have noticed by now, I have purposely kept my definition of a Synoptic parable as simple and perhaps even as vague as possible. To summarize: a parable of the Synoptic Jesus is a striking short story that employs a metaphor or similitude stretched out into a narrative that is puzzling enough to tease the mind into active thought and personal decision. It is this intentionally “unspecific” definition of parables that leads us to *Thesis Five*.

Thesis Five states that any attempt to define Jesus’ parables in greater detail than my vague definition, that is, any attempt to define the parables with a laundry list of supposedly essential characteristics, threatens to introduce qualifications that are true of some but not of all the Synoptic parables. This

⁴ See B. WITHERINGTON III, *Jesus the Sage. The Pilgrimage of Wisdom*, Fortress, Minneapolis 1994; J.D. CROSSAN, *The Historical Jesus*, Harper, San Francisco 1991.

⁵ See, for instance, my summary statement in *A Marginal Jew*, 2, 1041-1047.

⁶ For my treatment of the parable of the Good Samaritan, see *A Marginal Jew*, 5, 199-209; and the parable of the Rich Fool, *ibid.*, 131-145.

mistake of over-defining sometimes flows from presuming what is to be proven. A critic will decide prematurely which parables come from the historical Jesus and then proceed, perhaps unconsciously, to define parables in general from the vantage point of the chosen ones. A partial list of such questionable characteristics – or put, bluntly, fallacies – includes the following:

Fallacy 1 holds that Jesus' parables always draw upon events of everyday peasant life or the cycle of nature in Palestine. Not always. Such a description is hardly true of the court intrigue in the Matthean parable of the Unforgiving Servant or of the wheeling and dealing over big money in the parable of the Talents (alias Pounds). It is hardly true of the parable of the Wedding Feast, when a king, in the midst of final preparations for the banquet, slaughters all the invited citizens from a city that he proceeds to burn to the ground. (This sounds more like Game of Thrones than daily peasant life in Palestine.) One could easily multiply examples.

Fallacy 2 holds that Jesus' parables are always *fictional* narratives. Not always. It is hardly a fiction that, in 1st-century Palestine, sowers went out to sow their seed, that various amounts of seed fell in less than optimum soil and so failed to yield edible produce, while at least in very good years, an abundant harvest would result from the seed that fell on good ground. Granted, Jesus will often employ hyperbole in his stories, but that does not make the basic story fictional. If hyperbole automatically turned a narrative into fiction, then many curricula vitae of professors at American universities would qualify as fiction. The same point holds for the parables of the Mustard Seed, the Leaven, and the Seed Growing by Itself. Apart from some hyperbole, these parables speak of what does in fact happen on a regular basis.

Fallacy 3 holds that Jesus' parables are always subversive of traditional religious beliefs, upending them with surprise endings or, alternately, posing puzzling stories that resist any specific interpretation. Indeed, at times Jesus turns into a postmodern professor or deconstructionist critic or perhaps a Zen master, intent on bewildering his students in a class on theory or koans. Apart from the obvious anachronism involved in such a portrait, the claim of Fallacy 3 is demonstrably false. For example, the special Lucan parable of the Rich Fool is Jesus' recycling of a traditional truth inculcated by Old Testament sages and prophets, by intertestamental literature, and by Greco-Roman philosophy. One finds variations on the theme in Proverbs, Qoheleth, and especially Ben Sira. Actually, if we imagine Jesus telling the parable of the Rich Fool to an audience of pious Jews nurtured on the spirituality of their Scriptures, then Jesus, far from peddling short stories with surprise-endings to subvert traditional religious expectations, actually affirms them. An "attack on world," in the sense of a verbal attack on the world of traditional religious ideas, this parable

is not. The same is true of a whole range of parables, including the Sower, the Seed Growing by Itself, the Mustard Seed, the Leaven, the Barren Fig Tree, the Tower Builder, and the Warring King. To be sure, there *are* parables with surprise endings, e.g., Matthew's parable of the early and late workers in the vineyard and Luke's parables of the Good Samaritan and the Prodigal Son. But I would maintain that a simple counting of parables would show that these surprise-ending parables do not typify the Synoptic parables in general. So much, then, for fallacious definitions of the Synoptic parables.

In *Thesis Six*, we come to a much more contentious position. In my view, the claim that the parables in the *Coptic Gospel of Thomas* represent a tradition independent from and perhaps earlier and more reliable than the Synoptic tradition of parables is highly questionable. The argument for Thesis Six needs to be made on both a general and a specific level. The general observations about the *Coptic Gospel of Thomas* that incline me to be skeptical were laid out in Volume One of *A Marginal Jew*⁷. But these need to be supplemented by detailed exegetical studies of individual logia. That is what I have undertaken in the last few years with a series of essays published in various periodicals and *Festschriften*⁸.

But such initial probings are hardly adequate to solve the problem. Hence in Volume Five of *A Marginal Jew* I lay out a more extensive set of probes. To make sure my findings are not distorted by drawing examples from only one stream of the Synoptic tradition, I examine sayings from every Synoptic source: Mark, Q, Mark-Q overlaps, the special Matthean material and the special Lucan material, and at least one case where the same basic unit is found in both special M and special L material. In addition, to ensure that I do not "load the dice" by focusing on only one or two literary genres, a whole range of literary forms is examined, including some preserved in the Greek fragments of the *Gospel of Thomas* in the Oxyrhynchus papyri as well as in the Coptic text from Nag Hammadi. Apart from the parables, the Gospel texts I choose as test cases exemplify a wide range of genres: proverbial sayings with an eschatological thrust, wisdom sayings, missionary instructions to the disciples, a beatitude, a christological statement about Jesus' mission, a saying about the cost of discipleship, and a pronouncement story (or chreia). Nine such cases,

⁷ See J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, 1, 124-139.

⁸ See J.P. MEIER, *The Parable of the Wicked Tenants of the Vineyard: Is the Gospel of Thomas Independent of the Synoptics?*, in C.W. SKINNER – K.R. IVERSON (edd.), *Unity and Diversity in the Gospels and Paul*. Frank Matera Festschrift, SBL, Atlanta 2012, 129-45; Id., *The Parable of the Wheat and the Weeds (Matthew 13:24-30): Is Thomas's Version (Logion 57) Independent?*, in *JBL* 131 (2012) 715-32; Id., *Is Luke's Version of the Parable of the Rich Fool Reflected in the Coptic Gospel of Thomas?*, in *CBQ* 74 (2012) 528-547.

all from outside the parable tradition, are analyzed, each time with the result that dependence on one or more Synoptic Gospels seems to be the more likely hypothesis. It is only then that I turn to the literary form of narrative parables, with one example taken again from each source. For strategic reasons, a few more parables are left to be analyzed in later chapters of Volume Five. But inside this chapter dedicated to the *Coptic Gospel of Thomas*, six Thomasine logia from the parable tradition are tested, again with the judgment of “dependent” being the more likely conclusion.

Now, one must be careful about stating the upshot of all this testing. Since I do not test every single saying in *Thomas* that has a Synoptic parallel (which would be about half of the 114 logia), I cannot exclude the possibility that some stray saying in *Thomas* might come from an independent tradition – though I have yet to run across a convincing argument for such a phenomenon. My probes aim rather at shifting the burden of proof. After seeing so many cases where *Thomas* is dependent, both inside and outside the parable tradition, it is up to a scholar claiming the independence of a particular logion to provide weighty proof for such a claim. Speaking personally, I have yet to see this challenge met. Now, I admit that, if I were totally alone in my opinion about *Thomas*’ dependence, I might feel somewhat insecure about my findings. But from the beginning of research on *Thomas*, various scholars have taken the “dependence” position. More recently, two noted experts, Simon Gathercole of Cambridge University in England and Mark Goodacre of Duke University in the United States, have published a series of articles and now a number of books, putting the dependence point of view on very solid ground⁹.

I have spent so much time on *Thomas* because one’s judgment about its dependence on the Synoptics is important for my final and most contentious thesis, the one about the Grand Illusion in parable research to which all the others theses have been leading.

Thesis Seven brings us at long last to the ultimate goal of this lecture. In a nutshell, Thesis Seven states that relatively few of the Synoptic parables can be shown with a good deal of probability to go back to the historical Jesus. In other words, relatively few of the parables can meet the test of the criteria that other sayings and deeds of Jesus are supposed to meet. Yet all too often in past scholarship, the parables, unlike other Gospel logia, have gotten a free pass.

Well, why do they get such special treatment? In part, at least, I think we can credit the enormous influence of the giants of parable research, especially

⁹ See in particular, S. GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas. Introduction and Commentary*, Brill, Leiden-Boston 2014; M. GOODACRE, *Thomas and the Gospels. The Case for Thomas’s Familiarity with the Synoptics*, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2012.

Adolf Jülicher, Joachim Jeremias, and C.H. Dodd. If you think this claim is inflated, I suggest you try a little experiment. Read the first few pages of each author's key book on the parables and notice the common credo that you find there, the source of the Grand Illusion about the parables.

For example, right at the beginning of his monumental, two-volume work, Jülicher proclaims: «We find no basis for denying the genuineness of the Gospel parables in general; on the contrary, we are compelled to attribute to them a relative authenticity; almost without exception they have a genuine kernel that goes back to Jesus himself. This principle hardly seems to need a defense»¹⁰. Similarly, Dodd begins his classic book with the affirmation: «The parables are perhaps the most characteristic element in the teaching of Jesus. [...] They have upon them [...] the stamp of a highly original mind. [...] Certainly there is no part of the Gospel record which has for the reader a clearer ring of authenticity»¹¹. Not to be outdone, Jeremias declares at the beginning of his famous parable book, «The student of the parables of Jesus may be confident that he [or she] stands upon a particularly firm historical foundation. The parables are a fragment of the original rock of tradition... in reading the parables we are dealing with a particularly trustworthy tradition, and are brought into immediate relation to Jesus»¹². (Notice how the parables seem to acquire an almost sacramental or eucharistic quality.) In his recent encyclopedic work on the parables, Kyle Snodgrass simply repeats this perennial wisdom flowing from Jülicher and affirmed by most scholars since. Notice in particular the sweeping, universal claim of Snodgrass: «Everyone admits that the parables are the surest source we have of Jesus' teaching»¹³. Apparently I don't count as part of everyone.

The remarkable thing about these affirmations – and they could easily be multiplied from many other parable books – is that they all appear at the *beginning* of the author's book, not at the end. They are not the conclusion of the exegesis laid out in each work. They are the indisputable starting point for all that follows. One can almost hear the insistently repeated *Credo, Credo*, from Beethoven's *Missa Sollemnis*. Here we have the Grand Illusion about the Synoptic parables. Need we be surprised that the rest of each of these parable books winds up confirming the stance that the opening pages proclaimed with unwavering certitude? As so often turns out to be the case, the supposed

¹⁰ A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, I, 11.

¹¹ C.H. DODD, *The Parables of the Kingdom*, Collins, London 1961, 13 (revised edition).

¹² J. JEREMIAS, *The Parables of Jesus*, SCM, London 1963, 11-12 (English translation of 6th German edition, 1962).

¹³ K.R. SNODGRASS, *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2008, 565.

quest for the historical Jesus in these books is actually a historically informed christology. The latter is a worthy endeavor, but it should not be confused with the former.

Let me be clear: I am not disputing that the historical Jesus used parables in his teaching. We have multiple attestation for that statement, and it coheres perfectly with Jesus' role as prophet and teacher, standing in a tradition that reaches back to the prophets in Tanak while foreshadowing metaphors and stories that we will find later in the rabbis of the Talmud and Midrashim. Thus, I do not question the fact that Jesus taught in parables – though I would point out that we cannot be sure whether the parables were the most common or characteristic form of Jesus' teaching, since we are not in a position to discern the proportion of parable material in relation to the other forms of teaching used by the historical Jesus.

But once we descend from the general assertion that Jesus taught in parables to the particular judgment that this or that specific parable comes from Jesus, we are in trouble. Which criteria can be invoked to support such a claim?

The criterion of multiple attestation of independent sources works for very few parables. The Mustard Seed is the one clear example of a parable preserved in both Mark and Q. In addition, I argue in Volume Five that the parable of the great Supper (alias the Wedding Banquet), and the parable of the Talents (alias the Pounds) come not from Q but from separate M and L traditions and hence enjoy multiple attestation¹⁴. But that, I think, is it for multiple attestation of independent sources. Here one can see the importance of deciding that the *Coptic Gospel of Thomas* does not represent an independent source for the parables. If *Thomas* were independent, we would have multiple attestation for nine more parables. One can appreciate why scholars as different as Jeremias, Funk, and Crossan would rally around the cause of *Thomas*' independence. It gives them the multiple attestation they need and otherwise lack for nine key parables. In my view, here the wish is father of the thought, of the consensus, and of the books.

Well, what of the criterion of embarrassment? As parable research shows, what one clever exegete can make shocking and embarrassing, another can render bland. But what of the relatively few cases where shock value seems to be indisputably present because a dubious character is extolled? The problem here is that the prime example of such a clear shock-effect – at least for the putative original audience – would be the Good Samaritan. Unfortunately, at

¹⁴ See *A Marginal Jew*, 5, 253-273 and 278-306.

least for the poor Samaritan, I spend a good amount of time in Volume Five arguing that this parable comes neither from Jesus nor from the early Christian bearers of the oral tradition but rather from Luke himself. Be that as it may, Jesus was not the only religious figure in the 1st century A.D. capable of making shocking statements. Paul in his epistles and John the seer in the Book of Revelation know how to disturb or repel with their imagery.

Well, what about the criterion of discontinuity? The distinguished expert on parables, Bernard Brandon Scott, tried to use the criterion of discontinuity to argue preemptively for a presumption of authenticity for Synoptic parables in general. But the argument he uses from discontinuity does not hold up under scrutiny. Contrary to what many Jewish scholars say about Tanak, Scott claims that «the parable genre does not appear in the Hebrew Bible»¹⁵. So much for Nathan and Ezekiel. Strange to say, Scott's argument is largely based on the fact that the short narrative fictions in Tanak that scholars often call parables do not use the distinctive formula "it is like" or a similar phrase. But the same absence of "it-is-like-language" is found in many of Jesus' Synoptic parables. More often than not, Luke, for example, does not use any introductory formula employing a phrase such as "it is like." Indeed, sometimes the parable is not called a parable. It is largely due to Matthew's redactional tendency that we automatically associate phrases such as "it is like" with the parables.

A different type of argument from discontinuity takes an esthetic, artistic, or romantic approach. Jesus' parables supposedly display greater literary genius than any Jewish parables before or after him. One wonders whether this esthetic judgment is equally true of the Prodigal Son and the Seed Growing by Itself. One also wonders whether the rabbis of the Talmud or of Modern Orthodox Judaism would agree with our esthetics. The greater problem is that, at this point, we have strayed into the realm of *de gustibus* – and perhaps of crypto-apologetics.

A final form of the argument from discontinuity points out that no other writing in the New Testament and indeed in other Christian works of the 1st and 2d centuries contains narrative parables similar to those of the Synoptic Jesus. This is certainly true of Paul or of John the evangelist. The problem with this argument is that it tells us nothing about the creativity of the key players handing on the tradition of the parables in the first decades after 30 A.D. Here we should pause and ask ourselves: What are we implying when we claim that a particular parable goes back to the historical Jesus? We are implying that one

¹⁵ B.B. SCOTT, *Hear Then the Parable*, 63-64.

or more “ear-witnesses” of Jesus’ public ministry heard this parable, remembered it, and repeated it in the circle of disciples and then in the early church. This parable continued to be repeated – with no doubt various permutations in oral performances – down to the time it was recorded in one of the Synoptics, if not before.

Now, are we to suppose that the original disciples who spent two to three years listening to and repeating Jesus’ parables during his ministry never learned anything from Jesus about how to construct a striking parable? Was Jesus really such a poor teacher? Or are we to think that the original disciples were as dense as Mark makes them out to be? The problem with the whole argument from discontinuity, when applied to parables, is that we are dealing with a group of tradition bearers who necessarily existed – if any of the parables is authentic – but about whom we know next to nothing. In particular, we know nothing about how creative they were and to what extent they may have composed parables in imitation of the ones they received from Jesus or Jesus’ “ear witnesses.”

Well, do any of the other criteria apply? Certainly not the criterion of Jesus’ final fate, that is, his passion and death. Some parables may have annoyed some people. But one can hardly imagine the legal accusation placed above Jesus’ head on the cross reading “Jesus of Nazareth, Spinner of Parables”. Pilate couldn’t have cared less. As for the criterion of coherence, this criterion highlights the fact that Jesus’ use of parables makes sense when placed within the grand tradition that stretches from Nathan to the rabbis. But this tells us nothing about the authenticity of any one particular Synoptic parable.

In sum, very few of the parables can satisfy the criteria of historicity that we expect other sayings of Jesus to satisfy if they are to be judged authentic. Actually, if one reads major commentaries on the parables one can discern a tacit, backhanded admission of this situation. Quite often the question of a parable’s authenticity is answered with a blanket observation such as «various interpreters across the spectrum have concluded that [this parable] is authentic»¹⁶. Thus, we have multiple attestation of modern critics. Alternately, we are told that there is really no good reason to exclude this parable from the proclamation of Jesus, thus reviving the unsubstantiated presumption in favor of authenticity.

The grand theme of this lecture, then, is that, *contra* Jülicher, Dodd, and Jeremias, and all the scholars who have accepted their *credo* as their unquestioned starting point, there is no such presumption in favor of authenticity. To

¹⁶ A.J. HULTGREN, *The Parables of Jesus*, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2000, 361.

the question, how do we know that this particular parable comes from the historical Jesus, my answer is, in many cases, we don't and we can't. Needless to say, I am not claiming that in most cases I can prove the opposite, namely, that a particular parable definitely does not come from Jesus (though I think that the Good Samaritan, the Wheat and the Weeds, and the Ten Bridesmaids are good candidates for such proof). Rather, as was often the case when dealing with the miracle tradition in Volume Two of *A Marginal Jew*, we are left with a galling but honest judgment of *non liquet* (not clear either way)¹⁷. All the consensus to the contrary – a consensus launched and sustained by the enduring works of Jülicher, Dodd, and Jeremias, splendid books that I still honor and use – all the consensus to the contrary proves nothing.

Some may find this negative conclusion disappointing or depressing. Personally, I think that, disappointing or not, a conclusion that speaks truth to the Grand Illusion about parables sets us free from a basic misunderstanding about what a purely empirical quest for the historical Jesus can establish. It also makes crystal clear the distinction between such a quest and Christian faith in Jesus Christ, especially when the latter is developed by systematic thought into a formal christology. The Church receives all the parables of the Synoptic Gospels, like the rest of Scripture, as the inspired word of God, a word truly spoken to the Church by the crucified and risen Jesus, acting through the Holy Spirit that he has sent to inspire the Scriptures as well as to guide the Church in interpreting the Scriptures. To take a concrete example: on Holy Saturday night, we read and revere the first chapter of Genesis not because we think it is an accurate scientific account of the origin of this third planet from the sun but because it is the inspired word of God revealing to us who God is, how he acts, and what he intends for us human beings as part of his good creation. Likewise, when we read a Synoptic parable at Mass as the Gospel of the day, we receive and revere this parable as the word of God not because John Meier or John Dominic Crossan or any other professor can demonstrate by historical argument that this parable was actually spoken by a Jew named Jesus of Nazareth around the year 28 A.D. in Palestine. We receive this parable as the word of God, indeed, as the word of Jesus, because it is part of the Gospel message inspired by the crucified and risen Jesus through his Spirit speaking to his Church. This inspired text of the Gospel reveals to us who Jesus is and how he deals with us with a clarity and depth that none of Jesus' disciples could have experienced during the public ministry – precisely because, as John 7:39 stresses, the Holy Spirit had not yet

¹⁷ See *A Marginal Jew*, 2, 509-1038.

been given since Jesus had not yet been glorified (cf. John 2:22; 12:16). But, at this point, I begin to enter into the subject matter of my next essay, “The Distinction between Christology and the Quest for the Historical Jesus”. To paraphrase Jesus in his Sermon on the Mount (Matt 6:34), sufficient for the day is the essay thereof.

John P. Meier
meier.10@nd.edu
Department of Theology
130 Malloy, University of Notre Dame, IN 46556

L'AUTENTICITÀ GESUANA DELLE PARABOLE EVANGELICHE E LA LORO RILEVANZA PER LA CRISTOLOGIA: DA A. JÜLICHER (1886-89) A J.P. MEIER (2016)

Giuseppe Pulcinelli*

Introduzione

Non si intende qui fare una storia dell'interpretazione delle parabole evangeliche – esistono ormai molte pubblicazioni che assolvono egregiamente questo compito¹ – ma soltanto esaminare se e come i maggiori studiosi delle parabole si sono posti la domanda sulla autenticità gesuana di esse e quindi sul contributo che le parabole possono fornire alla ricostruzione del *Gesù storico*², in particolare del suo insegnamento.

A questo proposito diciamo subito che non si è mai messa in dubbio la seguente affermazione, tante volte ripetuta, come un dato incontrovertibile: «Gesù ha parlato in parabole» (cf. *Mc* 4,33-34, *Mt* 13,34) o forse più precisamente: «Gesù insegnava preferibilmente attraverso le parabole»; e di conseguenza si aggiungeva – il più delle volte senza fornire una adeguata argomentazione – che esse costituiscono una via privilegiata per avvicinarsi alla predicazione e

* Docente Incaricato di *Introduzione alla Sacra Scrittura*, Facoltà di S. Teologia, PUL.

¹ Ad iniziare da quella di Adolf Jülicher, che vi dedica 120 pagine nella sua opera (vedi sotto per la presentazione della sua opera, nota 4 [I. 203-322]): dagli scritti apostolici fino ai suoi contemporanei); passando per E. JÜNGEL, *Paolo e Gesù. Alle origini della cristologia*, Paideia, Brescia 1978 (Tübingen 1972⁴; I. ed. 1962), 108-171 (che parte da Jülicher); inoltre, H. WEDER, *Metafore del Regno. Le parabole di Gesù: ricostruzione e interpretazione*, Paideia, Brescia 1991 (Göttingen 1984³; I. ed. 1978), 15-74; W.S. KISSINGER, *The Parables of Jesus: a History of Interpretation and Bibliography*, Scarecrow Press, Metuchen (NJ)-London 1979 (1-230); W. HARNISCH (Hg), *Gleichnisse Jesu. Positionen der Auslegung von Adolf Jülicher bis zur Formgeschichte*, Darmstadt 1982; V. FUSCO, *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù*, Borla, Roma 1983, 14-47; K.R. SNODGRASS, *From Allegorizing to Allegorizing: A History of the Interpretation of the Parables of Jesus*, in R.N. LONGENECKER (ed.), *The Challenge of Jesus' Parables*, Eerdmans, Grand Rapids (MI)-Cambridge 2000, 3-29; D.B. GOWLER, *What are They Saying about Parables?* Paulist, Mahwah (NJ) 2000; R. ZIMMERMANN (Hg), *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008; U. MELL, *Die neutestamentliche Gleichnisforschung 100 Jahre nach Adolf Jülicher*, in *ThR* 76 (2011) 37-81 (Teil I), *ThR* 78 (2013) 431-461 (Teil II).

² Forse non è inutile ricordare la differenza tra il concetto di Gesù storico (“Gesù oggetto di storia”, o degli storici) e il Gesù terreno (“Gesù soggetto di storia”), a volte infatti c'è il rischio di confondere. Ad esempio la chiesa dai suoi inizi fino all'illuminismo (quando ancora non esisteva questa distinzione) non poteva essere interessata al “Gesù storico”, mentre lo è sempre stata al Gesù terreno.

al pensiero del Gesù terreno (si veda più avanti per valutare la portata di questa affermazione). E quindi il loro studio approfondito da parte di tanti esegeti è stato motivato in gran parte proprio da questa convinzione.

Ma la critica storica degli ultimi due secoli ha sempre più messo in evidenza che le fonti che abbiamo – per più del 90% costituite dai vangeli sinottici – non consentono un accesso immediato al Gesù terreno, e che risalire da questo materiale alle parole autentiche di Gesù è sempre un'impresa ardua e insicura (ma non di meno affascinante!). Questa constatazione non poteva non riguardare anche le parabole³.

1. Jülicher (1886-89; 1910²) – Dodd (1935; 1936²) – Jeremias (1947; 1952²)

Per la nostra indagine partiamo dal monumentale lavoro di Adolf Jülicher, dell'Università di Marburg, *Die Gleichnisreden Jesu* (la prima parte vide la luce nel 1886 – quindi 130 anni fa – il completamento dell'opera, con la seconda parte, avvenne nel 1889; poi pubblicate in un unico volume, di quasi mille pagine, nel 1910)⁴, che giustamente viene considerato il fondamento della ricerca moderna sulle parabole; in effetti con lui inizia l'ermeneutica in chiave prettamente storica, poiché egli si pone come finalità quella di ricercare le parabole pronunciate da Gesù stesso, liberandole dalle aggiunte successive e dalle contestualizzazioni che si trovano nei vangeli sinottici, e soprattutto dalle interpretazioni allegoriche apportate dalla chiesa (già a partire dagli evangelisti stessi) nel corso della sua storia fino a quel momento. Bisogna subito dire che tutta la ricerca scientifica successiva sulle parabole in pratica viene a identificarsi con la storia delle diverse ricezioni dell'opera di Jülicher, e fino ai nostri giorni il dibattito tra gli specialisti non può esimersi dal chiamarlo in causa⁵. Come già detto sopra non intendiamo entrare in questo dibattito di tipo ermeneutico⁶, ma limitarci all'aspetto della autenticità gesuana secondo Jülicher.

³ Cf. G.G. PORTON, *The Parable in the Hebrew Bible and Rabbinic Literature*, in A.J. LEVINE - D.C. ALLISON JR. - J.D. CROSSAN (eds.), *The Historical Jesus in context*, Princeton University Press, Princeton (NJ)-Oxford 2006, 206-221; 210: «For centuries scholars have assumed that we can get close to Jesus' personality, and perhaps his own words, through the parables, and as noted, Jesus most likely would have used parables as a form for teaching his message to his fellow Jews. However, moving back from the material we now find in the Gospels to Jesus' actual words is a perilous journey».

⁴ A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu. Teil I: Die Gleichnisreden Jesu im allgemein – Teil II: Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1910² (testo mai tradotto in altre lingue).

⁵ Cf. il volume commemorativo, U. MELL (Hg.), *Die Gleichnisreden Jesu 1899-1999. Beiträge zum Dialog mit Adolf Jülicher*, De Gruyter, Berlin-New York (NY) 1999.

⁶ Quasi tutti i testi segnalati alla nota 1, dedicano ampio spazio alla critica dell'opera di Jülicher; segnaliamo come particolarmente significative le pagine dedicategli da Jüngel.

A tale riguardo, ancor prima che venisse elaborata la *Formgeschichte* classica (“storia delle forme”, o dei generi letterari)⁷ egli ne anticipa alcuni elementi, mentre, fornendo il suo punto di vista sull’approccio ai vangeli canonici, si avvicina alla cosiddetta “teoria delle due fonti” sulle dipendenze dei sinottici tra loro, che già stava facendosi strada nel mondo scientifico⁸.

Ebbene, fin dalla prima pagina del primo capitolo, tutto dedicato a trattare il tema dell’autenticità delle parabole (*Die Echtheit der Gleichnisreden Jesu*, I, 1-24), egli afferma: «Nei lavori storici la cosa più importante è la critica delle fonti». In quest’ottica, nel ricercare il nucleo solido delle parole di Gesù, egli dedica ampio spazio alla questione di ciò che nei vangeli deriva dall’apporto testuale proveniente dalla predicazione della chiesa, da lui considerato generalmente un impoverimento rispetto a quello⁹. Le parabole, egli scrive, «non sono state pronunciate da Gesù così come noi le leggiamo adesso. Esse sono state tradotte, spostate e invertite al loro interno. [...] Senza un esame accorto non si può mai identificare la voce di Gesù con quella degli evangelisti. Tuttavia la nostra impresa, quella di incontrare Gesù stesso nelle sue parabole, non è senza speranza. Non abbiamo motivo di mettere in dubbio l’autenticità delle parabole evangeliche, al contrario, siamo portati a riconoscere loro una relativa autenticità; quasi senza eccezioni esse contengono un nucleo autentico che risale a Gesù stesso»¹⁰.

A questo punto Jülicher riporta le opinioni degli autori, anche quelli più critici sulla storicità dei vangeli, i quali ritengono comunque che le parabole contengano i pronunciamenti più autentici di Gesù¹¹.

Infine fornisce due principali argomenti di storicità (oggi preferiamo parlare di “criteri”). Tenendo presente che i detti di Gesù furono trasmessi per molto

⁷ Cf. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Mohr, Tübingen 1933 (I. ed. 1919); R. BULTMANN, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964⁶ (I. ed. 1921).

⁸ Cf. i lavori di C.H. WEISSE e di C.G. WILKE del 1838, poi ripresi e diffusi da H.J. HOLZMANN, *Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, Engelmann, Leipzig 1863. Jülicher stabilisce quest’ordine di precedenza tra i vangeli: 1. Marco, 2. Matteo e Luca (che utilizzano altre fonti), 3. Giovanni (A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden. Teil I. 2*; cf. poi 194-202: qui si afferma che è inutile cercare le parabole nel Quarto Vangelo, 202; cf. anche 115-117); in ogni caso «l’autenticità di tutte le parole figurate attribuite a Gesù non è affatto dimostrata. Al contrario, la nostra prima affermazione è questa: le parabole dei vangeli non vanno senz’altro considerate uguali a quelle pronunciate da Gesù» (I. 2).

⁹ «Non ho bisogno di evidenziare che questi cambiamenti raramente sono da considerare dei miglioramenti e perfezionamenti» (*ivi*, I. 8). Naturalmente qui emerge una certa presunzione – non rara in molti esponenti di quella che fu chiamata la “Tübinger Schule”, ma non totalmente assente anche in alcuni studiosi di oggi – quella cioè di comprendere Gesù, le sue parole, meglio dei suoi primi seguaci e degli evangelisti.

¹⁰ *Ivi*, I. 11.

¹¹ Prima di numerosi altri, egli cita F.C. BAUR (*Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen 1860²), e l’affermazione di D.F. STRAUSS: «in der Hauptsache [Le parabole, riferite alle sette di Mt 13], nächst der Bergrede, zum Echtesten gehören was uns von Aussprüche Jesu geblieben ist» (*Das Leben Jesu. Für das deutsche Volk*, Bonn 1864, 254). Cf. A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden*, I, 8.

tempo soltanto oralmente, egli fa notare che al contrario delle parole, più facilmente sottomesse alla falsificazione, i racconti parabolici, fondati su elementi immaginifici, o vengono cassati oppure sostanzialmente conservati. Il secondo argomento è quello della doppia discontinuità (anche se lui non lo chiama così), cioè la diversità delle parabole gesuane da quelle giudaiche (AT e rabinismo), e l'assenza di questo genere letterario nei testi della chiesa antica¹². Conclude poi questo capitolo: «Non intendiamo attestare con leggerezza l'autenticità di ogni singola parabola [...] tuttavia ci avviciniamo ad esse con un buon presupposto, che esse cioè fanno parte del materiale più sicuro e meglio tramandato che abbiamo del parlare di Gesù [...]. [Gli evangelisti avevano] una falsa concezione dell'essenza e dello scopo di questo parlare in parabole [...], [cosicché] il tipo di insegnamento offerto dalle parabole non poté essere stato creato da loro [...]. Le parabole evangeliche risalgono a Gesù stesso»¹³ ed hanno un'applicazione concreta, legata alle situazioni del suo ministero.

Grandi meriti vanno riconosciuti all'opera pionieristica di Jülicher, che ha liberato le parabole dalle deformazioni dell'esegesi allegorica, reinserendole nel contesto della vita reale di Gesù¹⁴. Poi però, per quanto riguarda il "guadagno" cristologico di tale ricerca, bisogna riconoscere che esso fu piuttosto scarso: assecondando la prospettiva illuministica, per Jülicher Gesù rimane di fatto un modello etico, un generico «apostolo del progresso»¹⁵, che con le sue parabole annunciava al massimo un «vero umanesimo religioso», un «saggio che esprimeva le sue massime morali ed una teologia semplificata con delle immagini e dei racconti che s'imprimevano nella memoria»; in questi termini si esprimeva J. Jeremias su Jülicher¹⁶ (su Jeremias si veda sotto), per cui quest'ultimo «ha compiuto solo la metà del lavoro»¹⁷, dal momento che ha trascurato il fatto che le parabole sono fondamentalmente concentrate sull'annuncio escatologico del Regno di Dio, e quindi sono altamente significative per la cristologia.

Quest'ultima affermazione ricalca il filo conduttore della ricerca compiuta da Charles Harold Dodd¹⁸, dell'Università di Oxford e poi di Cambridge, il quale concorda con le affermazioni di Jülicher sulla fedeltà delle parabole alla

¹² Cf. *ivi*, I, 22-23.

¹³ *Ivi*, I, 24. Per altre affermazioni che vanno nella stessa direzione, cf. I, 149.150; anche II, 1.

¹⁴ Anche se, preso dalla sua foga di escludere l'autenticità di ogni parabola che presenta elementi allegorici, attribuisce alla comunità cristiana e non a Gesù la parabola dei vignaioli omicidi (cf. *Mc* 12,1-8 e *parall.*); cf. *ivi*, II, 385-406 (spec. 405-406).

¹⁵ *Ivi*, II, 483.

¹⁶ J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, Paideia, Brescia 1973² (Göttingen 1965⁷, I ed. 1947), 19.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ C.H. DODD, *Le Parabole del Regno*, Paideia, Brescia 1976² (I ed., London 1935).

predicazione autentica di Gesù¹⁹, però insiste proprio sul fatto che il messaggio centrale di Gesù era il Regno di Dio e che la sua dimensione escatologica – lui parla di una “realized eschatology”²⁰ – è cioè intrinsecamente legata al suo ministero e alla sua morte: «Gesù [ha] annunciato sia che il Regno era già arrivato sia che egli sarebbe stato ucciso. La mancanza di un parallelo a questo fatto nel pensiero giudaico non è un argomento contro la sua verità storica; [...] l’annuncio che il Regno di Dio è già venuto rompe i vecchi schemi escatologici e fa posto a idee nuove»²¹. Nello studio delle parabole pertanto dobbiamo attenderci che esse «abbiano stretta attinenza con l’attuale situazione di crisi nella quale si trovavano sia Gesù che i suoi ascoltatori, così che quando ci chiediamo quale sia la loro applicazione dobbiamo in primo luogo considerare non i principi generali, ma la situazione concreta in cui esse furono narrate»²². A questo scopo, applicando alcuni criteri della *Formgeschichte*, Dodd dedica tutto un capitolo a illustrare ciò che è avvenuto durante la trasmissione delle parabole²³, per cui il testo che ci è pervenuto riflette la situazione concreta che stava vivendo la comunità degli inizi e non più quello originario di Gesù; in alcuni casi secondo Dodd è possibile rintracciare tale *Sitz im Leben* originario, anzi egli dimostra – in base all’esempio della parabola dei talenti/mine (*Mt* 25,14-30; *Lc* 19,12-27) – che nelle parabole si possono individuare addirittura tre diversi *Sitz im Leben*, quello del Gesù terreno, quello della chiesa nascente e quello degli evangelisti²⁴; per cui, facendo il cammino a ritroso, è possibile individuare la concreta situazione nel ministero di Gesù. Riguardo infine allo specifico apporto cristologico, valga quanto egli scrive nella conclusione: «le parabole ci presentano [...] l’interpretazione che Gesù stesso diede del proprio ministero»²⁵.

¹⁹ Così comincia il suo libro: «Le parabole sono forse l’elemento più caratteristico dell’insegnamento di Gesù Cristo quale ci è tramandato nei vangeli [...] nessuna altra parte dei racconti evangelici ha per il lettore una nota più chiaramente autentica di queste storie che colpiscono l’immaginazione e si fissarono nella memoria in modo tale da essere sicuramente tramandate» (*ivi*, 15).

²⁰ Cf. *ivi*, 51; 185.

²¹ *Ivi*, 76; da notare che per spiegare in questo modo il senso della morte di Gesù Dodd ricorre al concetto paolino del significato della morte di Gesù (cf. *ivi*, 74-75); egli conclude così questo capitolo del suo libro dedicato al Regno di Dio: «Questo è il “mistero del Regno di Dio”: non solo che l’*eschaton*, ciò che appartiene propriamente al regno del “totalmente altro”, è ora concretamente presente, ma ancor più che lo è sotto la specie paradossale della passione e della morte del rappresentante di Dio. Dietro o dentro la piega paradossale degli avvenimenti si trova l’eterna realtà del Regno, la potenza e la gloria del Dio benedetto» (*ivi*, 77).

²² *Ivi*, 28, dove continua: «Compito dell’interprete sarà allora quello di trovare, se possibile, la posizione di una parabola nella situazione contemplata dai vangeli e quindi l’applicazione che si proporrebbe ad uno che fosse in quella situazione» (*ibidem*, con rimando a A. T. CADOUX, *The Parables of Jesus*, 1930).

²³ Cf. *ivi*, 107-145.

²⁴ Cf. *ivi*, 138-145.

²⁵ *Ivi*, 185.

Joachim Jeremias, dell'università di Göttingen, prosegue sulla stessa strada tracciata da Dodd, al quale riconosce, con il suo lavoro di ricostruzione del *Sitz im Leben* originario, di aver aperto una nuova epoca nell'interpretazione delle parabole; allo stesso tempo però critica la sua visione di "escatologia ridotta", che influisce anche sulla sua esegesi, indebolendola²⁶. Per Jeremias le parabole esprimono in modo particolare la natura escatologica della predicazione di Gesù, per cui il Regno di Dio è in un processo di realizzazione nel suo ministero²⁷. Riguardo alla storicità, per Jeremias «Chi si occupa delle parabole di Gesù così come ci vengono riportate dai primi tre vangeli poggia su un terreno storico particolarmente solido; esse sono, in un certo modo, parte della *roccia primordiale della tradizione*»²⁸. Sempre nell'introduzione al suo libro esprime chiaramente che il suo intento è quello di risalire alla voce originaria di Gesù (*ipsissima vox*)²⁹, liberando le parabole dalle loro sovrapposizioni redazionali. Bisogna tener presente infatti che le parabole che troviamo nei vangeli «hanno una duplice collocazione storica», una è quella situazionale «ogni volta unica del quadro dell'attività del Maestro», l'altra è quella situazionale del vissuto della chiesa primitiva: di questa diversità occorre tener conto, per cui «molti detti di Gesù, come pure molte parabole, devono essere enucleati dall'ambiente vitale e culturale della chiesa primitiva e reinseriti possibilmente nella situazione originaria della vita di Gesù, se vogliamo ascoltare il suono schietto delle sue parole»³⁰.

Allo scopo di risalire «dalla chiesa primitiva a Gesù» (questo il titolo del secondo capitolo del suo libro, 25-139), egli delinea dieci «leggi di trasformazione» che hanno influenzato il processo della tradizione delle parabole fino allo stato attuale: 1. la traduzione dalla lingua materna aramaica a quella greca; 2. il cambiamento di immagini nel passaggio all'ambiente ellenistico; 3. gli abbellimenti; 4. l'influsso dell'AT e delle narrazioni popolari; 5. il cambiamento dell'uditorio; 6. l'impiego delle parabole nella periphrasi ecclesiale; 7. l'influsso della situazione ecclesiale (ad es. il ritardo della parusia); 8. l'allegorizzazione; 9. raccolte e fusioni di parabole; 10. contesto redazionale³¹.

Un elemento carente nell'impostazione di Jeremias – che emerge anche da questa lista – è il trascurare il ruolo attivo dei singoli evangelisti, i quali certa-

²⁶ Cf. J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, 22.

²⁷ «Il tempo della salvezza è cominciato! Ciò però significa che le parabole attualizzate da parte di Gesù sono azioni cherigmatiche. Esse dimostrano che Gesù non soltanto ha proclamato il messaggio delle parabole, ma le ha vissute ed incarnate nella sua persona. "Gesù non annuncia soltanto il messaggio del Regno di Dio, egli nello stesso tempo lo è" (cit. da C. MAURER, in *Judaica* 4 [1948] 147)» (*ivi*, 279).

²⁸ *Ivi*, 9 (corsivo nostro).

²⁹ Cf. *ivi*, 23; 139.

³⁰ *Ivi*, 25-26 (tutti i passi citati tra virgolette).

³¹ Cf. il riassunto finale, *ivi*, 138-139.

mente non erano meri compilatori di tradizioni ecclesiali precedenti, ma con la loro opera esprimevano le loro specifiche prospettive teologiche³². In ogni caso, secondo Jeremias per l'autenticità della parabole non è decisiva soltanto la differenza dalla tradizione ecclesiale, ma – ancora più che per Dodd – anche l'impossibilità di farle derivare dal giudaismo: «Le parabole di Gesù, inoltre, sono qualcosa di completamente nuovo. Nessuna parabola ci è stata tramandata da tutta la letteratura rabbinica anteriore a Gesù, all'infuori di due metafore di Hillel»³³. Dunque soprattutto con Jeremias (che riprende il pensiero di Dodd) si sviluppa l'idea che porterà poi alla precisazione di quel criterio di storicità detto della “doppia discontinuità”³⁴ che sarà molto utilizzato specialmente nella cosiddetta “seconda ricerca” del Gesù storico³⁵. L'opera di Jeremias – diversamente da quella di Jülicher – venne tradotta in molte lingue, riscosse un notevole apprezzamento, e così anche il suo approccio venne seguito da molti altri studiosi delle parabole, influenzando così la ricerca del Gesù storico³⁶.

Questa ricerca basata sulla *Formgeschichte* continuò e venne per così dire “estremizzata” in ambiente nord-americano specialmente dal *Jesus Seminar*, un gruppo di studio fondato nel 1985 da Robert W. Funk presso il Westar Institute (in Salem, Oregon), che si propose come scopo quello di stabilire le parole e i fatti autentici di Gesù. Il risultato – raggiunto con una sorta di vota-

³² Inoltre egli attribuisce in modo acritico troppa affidabilità al Vangelo di Tommaso, cf. *ivi*, 26.84.93.

³³ *Ivi*, 10.

³⁴ Per una discussione di questo criterio, cf. ad es.: J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. I. Le radici del problema e della persona*, Queriniana, Brescia 2008⁴ (New York 1991), 164-168; G. THEISSEN - A. MERZ, *Il Gesù storico. Un manuale*, Queriniana, Brescia 1999 (Göttingen 1999²; I. ed. 1996), 148-152 (che si basa su G. THEISSEN - D. WINTER, *Die Kriterienfrage und der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*, Academic Press Fribourg, Freiburg-Göttingen 1997). Per una ponderata discussione sui criteri, cf. E. MANICARDI, *Criteri di storicità e storia di Gesù oggi*, in *RSB* 2 (2005) 27-54. Per una panoramica molto ampia sulla metodologia nello studio del Gesù storico, cf. T. HOLMÉN - S.E. PORTER, *Handbook for the Study of the Historical Jesus. Volume 1: How to Study the Historical Jesus*, Brill, Leiden-Boston (MA) 2011 (in particolare: S.E. PORTER, *The Criteria of Authenticity*, 695-714 [sulla “dissimilarity”]: 710-712).

³⁵ Cf. ad es. la ripresa e lo sviluppo di questo criterio da J.D. CROSSAN, *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*, Harper & Row, New York (NY) 1973, spec. 4-6 («the “criterion of dissimilarity” will be applied here to the form as well as to the content of Jesus words», 6).

³⁶ Cf. ad es.: H. CONZELMANN, *Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition*, in *ZThK* 54 (1957) 277-296, 284: «Dal punto di vista metodologico è necessario iniziare dalle parabole se vogliamo abbracciare un sicuro complesso di autentica tradizione. In esse troviamo non soltanto le asserzioni di Gesù sul regno di Dio, ma soprattutto la correlazione tra quest'ultimo e la sua stessa persona. La predicazione e l'autoesegesi formano una indissolubile unità»; J. DUPONT, *Il metodo parabolico di Gesù*, Paideia, Brescia 1990² (Paris 1977): «le parabole di Gesù non sono separabili dalle situazioni di vita in funzione delle quali sono state immaginate [...] l'unica esegesi valida è quella che è attenta al loro condizionamento storico» (*ivi*, 77); «(nelle parabole) Gesù lascia trasparire la coscienza che ha di se stesso» (*ivi*, 79).

zione democratica su ciascun detto o fatto di Gesù, colorando in modo diverso i versetti, dal rosso al rosa, al grigio e al nero, secondo il grado di probabilità, dal massimo al minimo – furono due volumi, pubblicati rispettivamente nel 1993 e nel 1998³⁷. Funk, che già nel passato si era occupato molte volte delle parabole, nel 1994 pubblicò in un articolo a parte una lista di 22 parabole, giudicate autentiche dal *Jesus Seminar*³⁸, tra cui due che si trovano unicamente nell'apocrifo Vangelo di Tommaso³⁹: di fatto in questo tipo di ricerca venne attribuito un elevato valore storico a questo testo come anche ad altre fonti extraevangeliche, un valore in alcuni casi considerato addirittura superiore agli stessi vangeli canonici.

Non è difficile cogliere i principali punti deboli di questa impostazione: oltre alla criticità di quest'ultimo presupposto (l'esagerato valore storico dei vangeli apocrifi), risulta arbitrario il separare i detti dai fatti e dal loro contesto, altrettanto si dica per l'uso dei criteri di storicità, e soprattutto l'affidare il giudizio al voto di maggioranza di un gruppo eterogeneo (circa 150-200 persone, di cui soltanto alcune decine del mondo accademico).

2. Weder (1978) – Fusco (1983) – Theissen-Merz (1996)

Di ben altro tenore e rilevanza per la nostra indagine, su come i maggiori studiosi delle parabole si sono posti la domanda sulla autenticità gesuana delle parabole e quindi sul contributo che esse possono fornire alla ricostruzione del

³⁷ Cf. R.W. FUNK - R.W. HOOVER (eds.), *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, Macmillan, New York (NY) 1993 ("cinque" vangeli, in quanto si diede pari affidabilità a quello di Tommaso); per i "fatti" di Gesù segui poi: R.W. FUNK (ed.), *The Acts of Jesus: The Search for the Authentic Deeds of Jesus*, Harper, San Francisco (CA) 1998. Per quanto riguarda le parabole, in particolare si veda E.F. BEUTNER (ed.), *Listening to the Parables of Jesus, Jesus Seminar Guide*, Polebridge Press, Santa Rosa (CA) 2007.

³⁸ Ripubblicato in R.W. FUNK, *Jesus The Silent Sage*, in ID., *Funk on Parables, Collected Essays*, Polebridge Press, Santa Rosa (CA) 2006, 165-169. Riguardo al giudizio sull'autenticità delle parabole: «Although the gospel have probably not preserved the actual words of Jesus, it is entirely possible that the evangelists have retained the original plot in most cases» (ivi, 165).

³⁹ Questo l'elenco (nella traduzione abbiamo privilegiato il titolo più usuale in italiano; "VgTm" sta per Vangelo di Tommaso): 1. Il lievito (*Lc* 13,20-21; *Mt* 13,33; *VgTm* 96,1-2); 2. Il samaritano (*Lc* 10,30-35); 3. L'amministratore astuto (*Lc* 16,1-8a); 4. Gli operai nella vigna (*Mt* 20,1-15); 5. Il granello di senape (*VgTm* 20,2-4; *Mc* 4,30-32; *Lc* 13,18-19; *Mt* 13,31-32); 6. La moneta perduta (*Lc* 15,8-9); 7. La pecora perduta (*Lc* 15,4-6; *Mt* 18,12-13; *VgTm* 107,1-3); 8. Il tesoro (*Mt* 13,44; *VgTm* 109,1-3); 9. Il figlio prodigo (*Lc* 15,11-32); 10. Il giudice corrotto (*Lc* 18,2-5); 11. Il banchetto (*VgTm* 64,1-11; *Lc* 14,16-23; *Mt* 22,2-13); 12. La perla (*VgTm* 76,1-2; *Mt* 13,45-46); 13. L'assassino (*VgTm* 98,1-3); 14. Il servo spietato (*Mt* 18,23-34); 15. I vignaioli omicidi (*VgTm* 65,1-7; *Lc* 20,9-15; *Mt* 21,33-39; *Mc* 12,1-8); 16. Il ricco stolto (*VgTm* 63,1.3; *Lc* 12,16-20); 17. I talenti/mine (*Mt* 25,14-28; *Lc* 19,13-24); 18. L'uomo forte (*Mc* 3,27; *Mt* 12,29; *VgTm* 35,1-2; *Lc* 11,21-22); 19. Il fariseo e il pubblicano (*Lc* 18,10-14); 20. Il seme che cresce da sé (*Mc* 4,26-29); 21. Il seminatore (*Mc* 4,3-8; *Mt* 13,3-8; *VgTm* 9,1-5; *Lc* 8,5-8); 22. La giara vuota (*VgTm* 97,1-4). Ivi, 165-166.

“Gesù storico”, è il lavoro di Hans Weder, dell’università di Zurigo, che dedica tutto il terzo capitolo della sua opera proprio a questo tema⁴⁰.

Dal punto di vista della ricerca storica Weder ritiene che i criteri di autenticità, in particolare quelli della discontinuità e della coerenza, «consentono di raggiungere quel grado di verosimiglianza che è sufficiente nell’ambito delle possibilità storico-critiche. Nella maggior parte dei casi è possibile ricostruire le parabole originarie di Gesù in misura soddisfacente⁴¹. [...] Certamente dopo la pasqua (la comunità cristiana) modificò le parabole di Gesù, ma resta significativo che essa volle trasmettere *quel materiale*»⁴².

Weder sottolinea il fatto che in tutte le fonti cristiane, a partire dai testi canonici, la figura del Gesù terreno «è considerata unicamente nell’orizzonte del suo significato kerygmatico in quanto Cristo risorto. Fare astrazione da quest’ultimo significherebbe far violenza alle fonti leggendole in maniera contraria alla loro stessa autocomprensione»⁴³.

Egli parla di “cristologia esplicita”, che è quella rinvenibile nell’apporto specifico della comunità la quale reinterpreta le parabole alla luce della pasqua, e che comunque è fondata sull’interpretazione teologica data da Gesù stesso attraverso le parabole (la vicinanza di Dio al mondo che si fa evento con la sua persona e il suo ministero)⁴⁴; «La cristologia esplicita dell’interpretazione postpasquale appartiene necessariamente alla teologia implicita delle parabole di Gesù»⁴⁵.

In questo modo Weder dà un importante contributo al superamento di una separazione troppo drastica tra il Gesù storico e il Cristo del kerygma, restituendo al testo l’importanza della sua ricezione, considerata attraverso la sua *Wirkungsgeschichte* (“storia degli effetti”). In sostanza le riletture e riscritture delle parabole nella chiesa nascente – poi cristallizzatesi nei vangeli – non vanno viste come in Jeremias unicamente come un ostacolo da rimuovere per giungere al Gesù o addirittura alla sua *ipsissima vox*, sono invece testimonian-

⁴⁰ Cf. H. WEDER, *Metafore del regno*, 325-357.

⁴¹ Forse qui è un po’ eccessivo l’ottimismo di Weder: effettivamente diversi suoi critici, non sempre a torto gli hanno rimproverato la tendenza a ricondurre a Gesù tutte le parabole.

⁴² *Ivi*, 350-351 (corsivo nel testo).

⁴³ *Ivi*, 350.

⁴⁴ Cf. *ivi*, 325-328. 327: «[alcune volte] la comunità riuscì a interpretare le parabole cristologicamente non intendendole più come parabole sul regno di Dio, bensì su Gesù Cristo» (corsivo nel testo); cf. 120: «Dopo la pasqua, le parabole del regno di Dio divengono parabole su Gesù, [...] Ne consegue la tesi che l’interpretazione cristologica, in quanto conseguenza necessaria alla svolta storica della croce alla resurrezione, costituisce l’interpretazione più adeguata delle parabole di Gesù».

⁴⁵ *Ivi*, 350. Di cristologia “di Gesù”, implicita nelle sue parabole, parla Segalla in suo lungo articolo, ricco di spunti anche metodologici, cf. G. SEGALLA, *Cristologia implicita nelle parabole di Gesù*, in *Teologia* 1 (1976) 297-337; a tale proposito egli cita in particolare lo studio di J. DUPONT, *Les implications christologiques de la parabole de la brebis perdue*, in *Gregorianum* 49 (1968) 265-287.

za di quel lavoro di trasmissione che implica l'ermeneutica pasquale, e quindi l'ottica di fede, senza la quale non ci sarebbe nessuna *traditio*. Naturalmente rimane legittimo e vantaggioso cercare di ricostruire le parabole originarie – e in questo il lavoro di Weder rimane un punto di riferimento – tuttavia questo è soltanto uno degli obiettivi, non di meno essenziale, per considerare e valorizzare la storia della tradizione nella sua interezza⁴⁶.

Vittorio Fusco (Pontificia Facoltà Teologica – Napoli), con alcuni suoi ampi studi e i numerosi articoli ad esse dedicati, è da considerare uno dei più grandi studiosi delle parabole⁴⁷ (purtroppo rimasto poco conosciuto nella ricerca di lingua inglese e tedesca). I suoi contributi in questo campo, spesso innovativi, riguardano sia l'interpretazione complessiva delle parabole (offrendo una loro più precisa definizione) sia l'uso della metodologia e criteriologia storico-esegetica, che vale anche per il tema del Gesù storico in generale.

Per il nostro tema faccio riferimento alla sua opera principale, *Oltre la parabola*.

Iniziamo dicendo che Fusco si distingue da Jeremias, quando questi con troppa sicurezza, dopo aver eliminato il sostrato dovuto alla chiesa postpasquale, ritiene di aver individuato nella parabola il nucleo originario di Gesù: la realtà delle cose è più articolata⁴⁸; inoltre egli ammette che alcune parabole possono essere di origine ecclesiastica: a questo riguardo secondo lui bisogna ridimensionare il giudizio (già di Jülicher) che nessun altro all'infuori di Gesù sarebbe stato capace di coniarle⁴⁹. «Resta comunque ben fondata la valutazione globale di una notevole storicità del materiale parabolico. Per numerose parabole risulta applicabile il criterio della discontinuità (si pensi per esempio a quelle che riflettono il conflitto di Gesù con i suoi avversari [...]); per molte altre entrano in gioco quelli della coerenza o della implicazione, incentrata sull'annuncio del Regno e la chiamata alla conversione. Inoltre, proprio i ritocchi apportati alle parabole attestano la preesistenza di un nucleo anteriore e

⁴⁶ Cf. V. FUSCO, postfazione a H. WEDER, *Metafore del regno*, 380.

⁴⁷ Cf. il già citato, V. FUSCO, *Oltre la parabola*, si veda inoltre ID., *Parola e Regno. La sezione delle parabole (Mc 4,1-34) nella prospettiva marciiana*, Morcelliana, Brescia 1980; ID., *Parabola-Parabole*, in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GHIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 1081-1097. Per la bibliografia completa di Fusco, cf. E. FRANCO (ed.), *Mysterium Regni. Ministerium Verbi. Scritti in onore di mons. Vittorio Fusco*, EDB, Bologna 2001, 27-36.

⁴⁸ «S'impone sempre un dubbio, almeno metodico, sulla corrispondenza tra la parabola attuale e quella originaria, e l'esigenza di procedere ad una ricostruzione. La possibilità di questa ricostruzione non va né data per scontata, né all'opposto ritenuta praticamente impossibile [...]. [a questo proposito] si aprono buone possibilità di risalire alla situazione fronteggiata [da Gesù] attraverso la parabola» (V. FUSCO, *Oltre la parabola*, 174).

⁴⁹ Cf. *ivi*, 170.

l'atteggiamento "conservatore" dei trasmettitori, che hanno preferito rielaborare anziché creare ex novo»⁵⁰. Oltre a questi criteri, Fusco ritiene che secondariamente si può far ricorso anche ad altri, più estrinseci, come l'affinità con altre parabole evangeliche, o con quelle rabbiniche, la corrispondenza con i grandi temi dell'insegnamento non parabolico di Gesù (evitando però il rischio della circolarità degli argomenti)⁵¹.

«La Chiesa, sin dall'inizio, in molti casi non ha potuto limitarsi a ripetere le parabole così come le aveva pronunciate Gesù [...], essa ha dovuto introdurre qualcosa di "nuovo" per dare a quelle parabole un senso nelle situazioni che era chiamata a vivere»⁵². Il lavoro di ricostruzione di tipo storico-letterario, è necessario, molto utile al fine di evidenziare quella inevitabile discontinuità tra Gesù e la chiesa, non va però assolutizzato, con il rischio di tagliare l'unica strada che collega a Gesù stesso⁵³. Prendendo il caso della parabola del seminatore e dell'aggiunta ecclesiale della spiegazione dei vari terreni in *Mc* 4,14-20, Fusco sostiene che essa è una sorta di commento-attualizzazione che serve alla chiesa affinché eviti di pensare che la distinzione dei terreni e la divisione tra suoli buoni e cattivi riguardi soltanto il passato di Israele che rifiuta Gesù: il nuovo commento aiuta la chiesa «a comprendere che la divisione si ripropone ininterrottamente e passa anche al suo interno. È un caso in cui proprio la fedeltà all'intenzione di Gesù esige la riformulazione, mentre una conservazione puramente materiale, in una situazione mutata (nel nostro caso l'esistenza di una comunità cristiana organizzata e sociologicamente distinta da Israele) avrebbe rischiato di tradursi in infedeltà e alterazione»⁵⁴. Certamente quest'ultima osservazione vale anche per altre parabole. «È importante dunque notare che questo sforzo di valorizzare anche le riletture successive non va visto come antitesi allo sforzo di recuperare quanto meglio possibile la forma e il senso della parabola originaria [...]. Non solo l'uno non può essere ottenuto senza l'altro, ma l'uno deve aiutare a cogliere meglio l'altro, nell'unità di un processo che è sempre al tempo stesso trasmissione ed interpretazione, nella comunità ecclesiale dell'Evangelo»⁵⁵.

Riguardo specificamente alla portata cristologica delle parabole in generale, Fusco afferma: «La lettura cristologica esplicita che avrà luogo dopo la Pasqua non sarà un'alterazione ma un portare alla luce quello che era già

⁵⁰ *Ivi*, 171; cf. anche 181.

⁵¹ Cf. *ivi*, 175.

⁵² *Ivi*, 169.

⁵³ Cf. *ivi*, 176-177.

⁵⁴ *Ivi*, 183; cf. anche 186.

⁵⁵ *Ivi*, 189. Su questo tema, cf. D. MARGUERAT, *La parabole, de Jésus aux évangiles: une histoire de réception*, in J. DELORME (éd.), *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles*, Cerf, Paris 1989, 61-88.

presente in maniera più nascosta». Nel caso particolare della parabola dei vignaioli omicidi, tale cristologia implicita a livello gesuano può considerarsi *quasi esplicita*⁵⁶.

Ho premesso all'inizio che si sarebbero considerati i maggiori studiosi delle parabole, tuttavia un'opera interessante per il nostro scopo, anche se non è direttamente dedicata ad esse, è quella di Gerd Theissen, dell'Università di Heidelberg, scritta insieme ad Annette Merz (sua alunna, poi professoressa a Utrecht), *Il Gesù storico. Un manuale*, uscito in tedesco nel 1996; il testo infatti riserva tutto un capitolo alle parabole, con il titolo: *Il Gesù poeta: le parabole di Gesù*⁵⁷. E che il manuale recepisca le premesse della cosiddetta «terza ricerca» del Gesù storico, lo si nota fin dall'inizio di questo capitolo, in cui le parabole vengono subito collocate nella tradizione giudaica: «Se è vero che sul piano storico all'interno del giudaismo nel caso di Gesù le parabole sono state composte per la prima volta in notevole abbondanza, egli tuttavia con le sue parabole adottò una forma ampiamente diffusa nel suo tempo. [...] L'indagine scientifica degli ultimi anni ha mostrato che i rabbini attingono al medesimo tesoro di immagini e motivi familiari e di strutture narrative fondamentali, e che le rispettive parabole, se in verità si differenziano sotto alcuni aspetti, sono però altrettante modellazioni diverse di un medesimo genere letterario»⁵⁸ (su questo tema, che tocca il criterio di discontinuità e quello della coerenza, torneremo più avanti, cf. 2.1.).

Il tema della «gesuanità» delle parabole, viene trattato da Theissen-Merz in un *excursus*⁵⁹, da cui riportiamo sintetizzandole, le seguenti affermazioni: le parabole vanno considerate autentiche per la loro «peculiarità storico-letteraria e storico-formale». A tal proposito si sottolinea la loro diversità da altre «forme testuali imparentate nel cristianesimo primitivo» (ad es. *Gv* 10,1ss.; 15,1ss.; *Rm* 11,17ss). Vanno ricondotte al Gesù storico per «la plausibilità del contesto e dell'efficacia». Derivano dalla tradizione giudaica, ma «hanno una loro connotazione specifica». Nello studio della storicità delle parabole non va applicato in maniera rigida il criterio della molteplice attestazione (che trova scarso riscontro, essendo la maggior parte di esse *Sondergut* di *Mt* e *Lc*)⁶⁰, bensì considerare altri argomenti:

⁵⁶ V. FUSCO, *Oltre la parabola*, 161 (per la citazione) e 159 (corsivo nel testo).

⁵⁷ G. THEISSEN - A. MERZ, *Il Gesù storico. Un manuale*, 390-427.

⁵⁸ *Ivi*, 392; cf. 416; alla fine del capitolo si porta l'esempio della parabola degli operai dell'ultima ora (*Mt* 20,1-16), 419-422 (per quando riguarda le differenze con i paralleli rabbinici, cf. 421-422).

⁵⁹ Cf. *ivi*, 416-418.

⁶⁰ «L'assenza, spesso, di un'attestazione plurima non è un argomento contro la loro autenticità, ma piuttosto un argomento per non porlo al vertice di tutti i criteri» (*ivi*, 418).

- *Mc* lascia intendere che Gesù ha pronunciato un numero molto più grande di parabole di quante se ne trovano nei vangeli (cf. *Mc* 4,33; 12,1).
- Quelle contenute nel *Sondergut* di *Mt* e *Lc* mostrano delle tensioni che depongono a sfavore di una composizione da parte degli evangelisti.
- Il Vangelo di Tommaso presenta numerosi paralleli delle parabole sinottiche e altre proprie, a dimostrazione che esisteva una tradizione di tali racconti anche indipendentemente dai sinottici.

Nonostante sia ammissibile che i vangeli contengano composizioni paraboliche create da cristiani ad imitazione di Gesù, tuttavia – così si conclude l'*excursus* – «l'individualità e inconfondibilità della maggior parte delle parabole rende inverosimile una partecipazione notevole da parte di primi cristiani. Perciò resta valido il fatto che le parabole di Gesù sono «la roccia primordiale della tradizione» (J. Jeremias)».

Ancora in campo italiano troviamo in particolare due autori, entrambi scomparsi negli ultimi anni, che, scrivendo un libro di stampo storico su Gesù, dedicano una parte consistente alle parabole. Il primo è Giuseppe Barbaglio (libero ricercatore), nel suo *Gesù ebreo di Galilea*, che intitola così il cap. IX: *Creatore di fictions narrative: le parabole*⁶¹. Anche lui condivide l'opinione comune che «Le parabole sono un campo di ricerca privilegiato per accedere a Gesù di Nazaret»⁶², e a conforto di tale affermazione osserva: «Non solo la presenza di così numerose parabole nella tradizione sinottica e apocrifia, ma anche la loro assenza negli altri scritti cristiani antichi [...] giustifica la fiducia nel loro valore di creazioni del Gesù storico: la chiesa primitiva non si è mostrata creativa in proprio, capace soltanto di conservare, interpretandole a modo suo, come vedremo, le parabole di Gesù, ne ha addirittura capovolto il senso da una parola del tutto comprensibile a parola enigmatica e oscura»⁶³. Per quanto riguarda la cristologia delle parabole, Barbaglio, afferma: «il comportamento e la predicazione del nazareno commentano le sue parabole e queste ne sono la spiegazione»⁶⁴; «le parabole di Gesù offrono immagini dinamiche del suo Dio [...] ma nello stesso tempo vi si rivela una certa immagine di Gesù stesso

⁶¹ Cf. G. BARBAGLIO, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, EDB, Bologna 2002, 299-342.

⁶² *Ivi*, 300. Nella parte in cui discute dei criteri di storicità (75-81) egli afferma: «per quanto riguarda i detti [di Gesù], la ricerca storica [...] deve indagare sui grandi filoni del suo insegnamento escatologico e sapienziale, in particolare delle parabole, e sul loro inserimento nella sua vicenda già studiata negli aspetti generali» (*ivi*, 80).

⁶³ *Ivi*, 302. Il riferimento di quest'ultima affermazione è a *Mc* 4,11 e poi 4,13-20 (la spiegazione della parabola del seminatore).

⁶⁴ *Ivi*, 310.

[nel senso che egli parla] del Dio che le sue parabole rappresentano, egli è il messaggero e il mediatore storico»⁶⁵.

Il secondo è Rinaldo Fabris (Studio Teologico interdiocesano Udine-Gorizia-Trieste), che nel suo libro *Gesù il nazareno*, dedica una ventina di pagine alla parabole⁶⁶. Egli non entra specificamente nella critica delle fonti, delle forme e della redazione di questi testi, ma fa un discorso più generale, fornendo poi dei commenti complessivi ad alcune parabole più rappresentative. Si pronuncia tuttavia per la loro alta affidabilità: «sono un percorso privilegiato per ricostruire il profilo storico di Gesù [...]. Sembra dunque che il raccontare “parabole” sia un tratto distintivo di Gesù “maestro di sapienza”»⁶⁷. Fabris accenna al fattore di conflitto supposto da questi racconti di Gesù: «Le parabole di Gesù sono il suo “manifesto”, in cui si proclama l’evento del regno di Dio. Quelli che lo ascoltano sono posti davanti a una decisione da prendere subito. Devono scegliere pro o contro la prospettiva che Gesù apre loro con la parabola sull’azione di Dio. Questo confronto, che matura nell’orizzonte del regno di Dio, porta Gesù alla condanna di morte in croce». Volendo fare un appunto, proprio questa ultima citazione fa apparire non pienamente adeguato il titolo “maestro di sapienza” attribuito da Fabris a Gesù, dal momento che ad emergere nelle parabole è primariamente il suo carattere profetico.

Altri studi recenti sulle parabole non si soffermano troppo su questo tema⁶⁸, dando per scontato il fatto che le parabole evangeliche siano la fonte migliore per accedere all’insegnamento di Gesù. Snodgrass nel suo grande commentario, sembra farsi portavoce di molti: «With regard to the authenticity of the parables, virtually everyone grants that they are the surest bedrock we have of Jesus’ teaching»⁶⁹.

⁶⁵ *Ivi*, 328.

⁶⁶ R. FABRIS, *Gesù il nazareno*, Cittadella, Assisi 2011, 408-427. Si tratta del completo rifacimento di un suo testo apparso la prima volta nel 1983: *Gesù di Nazareth: storia e interpretazione*.

⁶⁷ *Ivi*, 409; cf. 417: «Le parabole di Gesù [...] hanno la stessa attendibilità storica del suo annuncio inaugurale e della sua fine violenta. Poi 427: «si può ritenere che in questi racconti si abbia il nucleo storicamente più attendibile del messaggio del “maestro di sapienza” della Galilea».

⁶⁸ Hultgren, nel suo ampio commentario alle parabole, premette con una certa enfasi, che le due cose di cui si può essere assolutamente sicuri di Gesù sono che fu crocifisso e che parlò per parabole, esse «sono lo strumento precipuo della rivelazione» (A.J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, Paideia, Brescia 2004 [Michigan 2000], 21); il tema dell’autenticità gesuana non viene trattato separatamente, ma di volta in volta per le singole parabole, che però egli tende sostanzialmente ad attribuire sempre a Gesù.

⁶⁹ K.R. SNODGRASS, *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2008, 21; di nuovo, nella conclusione: «Everyone admits that the parables are the surest source we have of Jesus’ teaching» (656). Anche nel commento propende sempre per la loro autenticità gesuana.

Piuttosto in una linea di sostanziale “indifferenza” rispetto al nostro tema, si situa l'imponente *Compendio delle parabole di Gesù* (1603 pagine nell'edizione italiana), curato da Ruben Zimmermann⁷⁰, Università di Bielefeld e poi Mainz; nella guida alla lettura del *Compendio*, così si limita ad affermare il curatore: «Gesù fu un narratore di parabole [...] Anche la più recente fase della ricerca su Gesù ha di nuovo confermato questa convinzione fondamentale» (a supporto egli cita in nota alcuni recenti studi sul Gesù storico)⁷¹. Naturalmente egli è consapevole che tra le parole di Gesù e la fissazione scritta dei vangeli c'è stato tutto uno sviluppo che ha comportato cambiamenti, riduzioni e ampliamenti, per cui anche per le parabole si può dire che «in alcuni casi è addirittura inverosimile che Gesù possa esserne l'autore»⁷². Allo stesso tempo Zimmermann mette in dubbio che gli esegeti possano fare affermazioni vincolanti sull'autenticità di singole parabole, per poi concludere in modo perentorio: «La ricerca della parabola autentica di Gesù è in linea di principio sbagliata», poiché parte dal presupposto che «il cristianesimo delle origini avrebbe inventato arbitrariamente delle parabole falsificando e contraddicendo la predicazione di Gesù»⁷³. Comunque, come criterio storico richiama quello di plausibilità proposto da Theissen-Merz.

Infine dichiara che il «*Compendio* rinuncia perciò volutamente a tentativi letterari e storici di ricostruzione»⁷⁴ di stadi precedenti (tranne la considerazione della fonte *Q*, la cui consistenza è ormai comunemente accettata). «Nella misura in cui testi di parabole furono attribuiti in fonti bibliche e in altre fonti cristiane primitive a Gesù, essi sono stati accolti in questo *Compendio* senza verificare se, sulla base del contenuto o dell'antichità dello scritto, questa attribuzione possieda una maggiore o minore plausibilità»⁷⁵. Così la conseguenza di tale scelta di fondo è che il *compendio* riprende e commenta ben 104 parabole, non soltanto tutte quelle dei sinottici – anche i più piccoli testi che presentano l'uso di immagini – ma anche quelle del Quarto Vangelo, del Vangelo apocrifo di Tommaso e degli *ágrapha*.

⁷⁰ R. ZIMMERMANN (ed.), *Compendio delle parabole di Gesù*, Queriniana, Brescia 2011 (Gütersloh 2007). Egli se ne occupa poi in un suo contributo successivo: R. ZIMMERMANN, *Gleichnisse als Medien der Jesuserinnerung. Die Historizität der Jesusparabeln im Horizont der Gedächtnisforschung*, in Id., *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu*, 87-121.

⁷¹ R. ZIMMERMANN (ed.), *Compendio delle parabole di Gesù*, 12.

⁷² *Ivi*, 13.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ivi*, 14.

⁷⁵ *Ibidem*.

2.1. Le parabole e il loro contesto giudaico

Dal momento che uno degli elementi specifici della “terza ricerca” del Gesù storico è la sua ricollocazione nell’ambiente giudaico, ciò non poteva non avere conseguenze anche sullo studio delle parabole, come genere letterario presente nell’ambiente giudaico-rabbinico. Di fatto negli ultimi decenni si sono moltiplicati i contributi su questo tema specifico da parte di studiosi sia dal mondo cristiano che ebraico⁷⁶. In questo campo si sono registrate posizioni diametralmente opposte, tra chi esalta l’unicità (e spesso implicitamente la superiorità) delle parabole di Gesù rispetto ai possibili parallelismi dalla letteratura giudaica (cf. ad es. Jülicher, Jeremias), e chi invece tende a collocarle totalmente nello sfondo palestinese, fino a considerare Gesù semplicemente come un ebreo tra altri ebrei narratori di parabole⁷⁷. Prima di menzionare l’interessante raffronto con i testi rabbinici, conviene premettere i precedenti biblici.

Riguardo alla questione della presenza di parabole nell’AT e del loro numero, la risposta naturalmente dipende da che cosa si intende per “parabola”: il termine greco παραβολή – da cui la nostra traslitterazione italiana per indicare quel tipico genere letterario che troviamo nei sinottici (cf. ad es. l’uso del termine in *Mc* 4 e *Mt* 13; 50 volte in tutto il NT) – nella LXX traduce 39 volte l’ebraico *māšāl* della Bibbia ebraica, la cui prima traduzione è «proverbio», che però a seconda dei contesti, può significare «detto, sentenza, esempio, allegoria, enigma» (cose che hanno spesso a che fare con paragone, similitudine), e quindi va a indicare molte cose diverse tra loro. Se però si intende un racconto fittizio (e non una semplice immagine o proverbio) che serve a introdurre i destinatari in una realtà non evidente o a renderla più “ricevibile”, allora il loro numero è alquanto limitato: in genere si converge su questi pochi testi (anche

⁷⁶ Prima del testo di D. FLUSSER, *Die Rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, Herbert Lang, Bern 1981, c’erano stati altri studi su questo *topic*; menzioniamo almeno quello pionieristico – anche se gravato dall’intento polemico – di uno studioso cristiano che ha esaminato in modo sistematico le parabole rabbiniche: P. FIEBIG, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, Mohr Siebeck, Tübingen 1904 (sull’originalità di quelle gesuane: 107-163). Alcuni studi più recenti: P. DSCHULNIGG, *Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament: Die Gleichnisse der PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament*, Peter Lang, Bern-New York (NY) 1988; R.M. JOHNSTON - H.K. MCARTHUR, *They Also Taught in Parables: Rabbinic Parables from the First Centuries of the Christian Era*, Zondervan, Grand Rapids (MI) 1990; B.H. YOUNG, *The Parables: Jewish Tradition and Christian Interpretation*, Hendrickson, Peabody (MA) 1998; C.A. EVANS, *Parables in Early Judaism*, in R.N. LONGENECKER (ed.), *The Challenge of Jesus’ Parables*, 51-75; G.G. PORTON, *The Parable in the Hebrew Bible and Rabbinic Literature*; F. STERN, *A Rabbi Looks at Jesus’ Parables*, Rowman & Littlefield, Lanham (MD) 2006; C. HEZSER, *Rabbinische Gleichnisse und ihre Vergleichbarkeit mit neutestamentlichen Gleichnissen*, in ZIMMERMANN (Hg.), *Hermeneutik der Gleichnisse*, 217-237.

⁷⁷ Cf. ad es. B.H. YOUNG, *The Parables*, 37: «Benché l’evidenza sia frammentaria, è molto più probabile che Gesù abbia usato un metodo d’insegnamento già praticato da altri sapienti giudaici nel suo tempo»; cf. poi in conclusione: «le parabole del vangelo appartengono alla ricca eredità culturale e alle tradizioni popolari del popolo giudaico» (298).

se in essi non ricorre il termine *māšāl* per definirli), dei quali si è totalmente sicuri soltanto sul primo: *2Sam* 12,1-14 (Nathan e Davide); 14,1-11 (spec. vv. 5-8, la donna di Tekoa e Davide); *1Re* 20,26-43 (spec. il v. 39, un profeta condanna Acab); forse *Is* 5,1-7 (la vigna infruttuosa, ma è più un'allegoria) e *Gdc* 9,8-15 (l'apologo di Iotam, ma è più una favola)⁷⁸.

Anche se il materiale specifico è minimo, non si può dire che Gesù per creare i suoi racconti parabolici non aveva nessun modello biblico a cui ispirarsi; esisteva questo materiale di stampo profetico; quindi nonostante l'originalità nei contenuti delle sue parabole (ad es. il tema del Regno di Dio, del giudizio finale, del discepolato, ecc.), non si può dire che egli abbia inventato *ex-nihilo* il genere letterario "parabola"⁷⁹.

Per quanto riguarda i testi di Qumran e la letteratura giudaica intertestamentaria, c'è poco materiale che possa risultare utile per un confronto con le parabole di Gesù⁸⁰.

Tale confronto invece può essere fatto con grande utilità con le centinaia di parabole rabbiniche che ci sono pervenute⁸¹: per la copiosità, per la forma (introduzione, svolgimento, applicazione), per lo sfondo tematico e le immagini usate, esse presentano effettivamente molte analogie con quelle evangeliche. La prima questione che si pone è però quella della datazione, essendo la

⁷⁸ Altri casi sono dibattuti anche perché nella narrazione le immagini e/o le metafore (o le allegorie) in essi contenuti sono spesso mescolati insieme alla realtà a cui vogliono tendere, cf. *2Re* 14,9s (il cardo e il cedro del Libano); *Ez* 17,3-10 (le due aquile e la vite); *Is* 28,23-29 (la maestria del seminatore); *Pr* 9,1-6 (la sapienza come una brava massaia); cf. anche *Ez* 15,1-8; 16,1-42; 19,2-9.10-14; 21,1-5; 23,2-21; 24,3-14. Mentre Flusser ritiene interessante per il confronto con quelle evangeliche soltanto quella di Nathan e Davide (cf. D. FLUSSER, *Die Rabbinischen Gleichnisse*, 17-19; 146-148), Gerhardsson considera "meshalim narrativi", simili alle parabole evangeliche, questi cinque testi dell'AT: *Gdc* 9,7-15; *2Sam* 12,1-4; *2Re* 14,9; *Is* 5,1-6; *Ez* 17,3-10; cf. B. GERHARDSSON, *The Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels: A Comparison with the Narrative Meshalim in the Old Testament*, in *New Testament Studies* 34/3(1988) 339-363; *ivi*, 343.

⁷⁹ Diversa l'opinione di McArthur-Johnston per i quali il tipico *mashal* parabolico usato da Gesù e dai rabbini non è anticipato nell'AT, ma è una creazione della Palestina del I sec. d.C.; cf. H.K. MCARTHUR - R.M. JOHNSTON, *They Also Taught in parables*, 105. Cf. anche B.B. SCOTT, *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 1989, 13: «Parables has not yet emerged as a genre in the Hebrew Bible»; C. HESZER, *Rabbinische Gleichnisse*, 216 e nota 2.

⁸⁰ A Qumran c'è solo un testo parabolico, che ci è pervenuto frammentario (4Q302 Frag. 2 II, DJD II, 666); ci sono similitudini in *1Enoch*, in *4Maccabei*; qualcosa che assomiglia di più alle parabole evangeliche in *Giuseppe ed Asenet* (12,8), Testamento di Neftali (2,2-4); Testamento di Giobbe (18,6-8) in *4Edsra*, ecc.; cf. le buone pagine di K.R. SNODGRASS, *Stories with Intent*, 42-46.

⁸¹ Per una bibliografia iniziale, cf. sopra, nota 76. Il lavoro più completo per numero di parabole rabbiniche con testo, introduzione, traduzione e commento, è rappresentato dai quattro volumi intitolati *Die Gleichnisse der Rabbinen*, i primi due hanno come curatori C. THOMA e S. LAUER, Peter Lang, Bern 1986 e 1991; il terzo e quarto hanno come curatori C. THOMA e H. ERNST, Peter Lang, Bern 1996 e 2000. Per quelle contenute in *Bereshit Rabbà*, cf. M. ADINOLFI, *I meshalim di Bereshit Rabbà*, in *Rivista Biblica* 29 (1981) 57-67 (presenta 32 testi parabolici); Il libro di H.K. MCARTHUR - R.M. JOHNSTON, *They Also Taught in parables*, parla di 1500 testi da loro recensiti, di cui 325 possono essere attribuiti a rabbini tannaiti; il loro volume ne presenta 125 (cf. *ivi*, 7-10).

loro redazione almeno di un secolo successiva a quella dei sinottici: anche se riportano detti e insegnamenti di maestri ebrei alcuni risalenti al I sec. d.C., si tratta infatti di testi che risultano essere stati scritti tra il II e il VII sec. d.C. In questo senso Gesù è il primo maestro ebreo di cui sappiamo con certezza che all'inizio del I sec. usava le parabole per insegnare⁸².

Nella *Mishnah*, il documento più antico (risale a circa il 200 d.C.), escluso i *Pirque Abot* («i capitoli dei padri»), si contano solo tre testi che presentano paralleli di un certo interesse (*m.Sukkah* 2,9; *mNiddah* 2,5; 5,7), ma sono più che altro semplici similitudini. Tra i *Pirque Abot* (che menzionano anche alcuni maestri ebrei del I sec. d.C.) un certo numero di detti sono similitudini ampliate, affini anche tematicamente a quelle usate da Gesù (cf. *mAbot* 2,15; 3,17.18; 4,16.20; 5,15), ma non presentano una trama sviluppata come nelle parabole narrative dei sinottici. Questo tipo invece inizia a comparire numeroso nella *Tosefta* (intorno al 300 d.C.) poi nel *Talmud* palestinese, nel *Talmud* babilonese, nei vari *Midrashim* e in altre raccolte di detti.

La struttura classica delle parabole rabbiniche prevede questa successione⁸³: 1. il punto che deve essere illustrato, 2. una formula introduttiva, 3. il racconto parabolico, 4. l'applicazione (solitamente introdotta con “perciò” o “così”), 5. una citazione biblica (spesso introdotta da “come sta scritto”); non di rado si può verificare che uno o più elementi di questo schema sia mancante.

Senza scendere troppo nei particolari, si possono fare alcune osservazioni di tipo comparativistico⁸⁴.

A livello redazionale bisogna considerare che generalmente il materiale contenuto nelle parabole rabbiniche ha visto un processo di trasmissione (orale e poi scritto) molto più lungo rispetto a quello che è confluito nei racconti evangelici (dal 30, la morte di Gesù, al 70 d.C., data intorno alla quale fu redatto il vangelo sec. Marco). Inoltre mentre i vangeli si concentrano su una figura – Gesù, i suoi fatti e i suoi detti – i testi rabbinici non presentano nessuna persona in modo particolare, anzi non di rado si tratta di testi anonimi, spesso senza un contesto narrativo (che per altro sarebbe d'aiuto per cogliere il significato del detto o della parabola); più che sulla personalità del maestro, essi si concentrano su ciò che questi insegna, e quasi sempre si tratta di questioni legate alla Torah: di solito le parabole rabbiniche sono per così dire a servizio

⁸² Così anche H.K. McARTHUR - R.M. JOHNSTON, *They Also Taught in parables*, 107: «il primo maestro conosciuto che ha usato le parabole narrative *mashal* è stato Gesù».

⁸³ Cf. *ivi*, 99.

⁸⁴ Cf. G. PORTON, *The Parable in the Hebrew Bible and Rabbinic Literature*, 206-209; D.B. GOWLER, *What are They Saying about Parables?*, 41-56 (spec. 51).

della sua esegesi. A questo proposito alcuni studiosi notano questa differenza, di carattere generale: mentre le parabole rabbiniche tendono a rafforzare le convinzioni tradizionali religiose dei vari maestri e delle comunità, quelle di Gesù presentano in molti casi elementi di contrasto con le autorità religiose costituite e con la società a cui si rivolge⁸⁵.

Riteniamo condivisibile infine la conclusione di Snodgrass: «L'insegnamento parabolico di Gesù non è un *unicum*, ma non abbiamo riscontro che qualcuno prima di lui abbia usato le parabole in modo così frequente e incisivo»⁸⁶. Aggiungiamo, riassumendo quanto detto in questo breve accenno alle parabole rabbiniche, che i rabbini, pur utilizzando lo stesso genere letterario dopo Gesù e indipendentemente da lui, nella stragrande maggioranza dei casi (più dei due terzi⁸⁷) usano le parabole per richiamare e/o spiegare la Torah⁸⁸, ed è questo a marcare la differenza più evidente nei contenuti rispetto a quelle evangeliche⁸⁹.

Dunque per le parabole di Gesù si può parlare senza dubbio di una certa discontinuità o originalità rispetto allo stesso genere letterario usato dai maestri giudei. Tale discontinuità è ancora più facile da evidenziare se si prende in considerazione la letteratura cristiana dei primi secoli, che non fa uso di parabole. Il dato previo è che tale assenza è costatabile già negli altri autori del NT, infatti non si registrano parabole se non nei sinottici⁹⁰. La discontinuità è poi evidente se si guarda ai testi cristiani successivi, apocrifi, padri apostolici e padri della chiesa⁹¹.

⁸⁵ Cf. C.L. BLOMBERG, *Interpreting the Parables*, Intervarsity, Downers Grove (IL) 1990, 65-66; H.K. McARTHUR - R.M. JOHNSTON, *They Also Taught in parables*, 114: «while the rabbinic parables seek to reinforce conventional values, those of Jesus tend to undermine or invert them. The parables of the Rabbis seek to resolve perplexities, but those of Jesus create them»; cf. anche 199.

⁸⁶ K.R. SNODGRASS, *Stories with Intent*, 59. Similmente anche M. HENGEL - A.M. SCHWEMER, *Jesus und das Judentum: Geschichte des frühen Christentums I*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 399: «Jesus hat die Lehrform in Gleichnissen nicht erfunden, aber eine solche Fülle von einem einzigen Lehrer zugeschriebenen Parabeln ist im frühjüdischen Bereich ganz ungewöhnlich».

⁸⁷ Cf. H.K. McARTHUR - R.M. JOHNSTON, *They Also Taught in parables*, 167.

⁸⁸ Anche se Gesù non usa le parabole per illustrare passi della Scrittura, però il riferimento all'AT è presente in diverse sue parabole, ad es. quella dei vignaioli omicidi (allusione a *Is* 5 e citazione del *Sal* 118), quella del buon samaritano (che in *Lc* segue la citazione di *Lv* 19,18 e poi allude a *2Cr* 28,8-15); la pecora perduta (ha un aggancio con *Ez* 34); ecc.

⁸⁹ Istruttivo a questo proposito il confronto che fa il testo di G. THEISSEN - A. MERZ, *Il Gesù storico*, 419-422 (attingendo al lavoro di C. HESZER, *Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt* 20,1-16. *Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg im Rahmen rabbinischer Lohngleichnisse*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990) tra la parabola gesuana degli operai dell'ultima ora (*Mt* 20,1-16) e la parallela rabbinica che si trova in *Sifra* su Levitico 26,9.

⁹⁰ Ci sono soltanto metafore o allegorie (cf. *1Cor* 9,26-27; *Gal* 4,21-31; *Rm* 11,16-21).

⁹¹ Di solito si porta l'esempio della I e II Lettera di Clemente (*1Clem* 23,3-4 e *2Clem* 11,2-5), dove si usa l'analogia delle fasi della crescita della vite come un argomento contro coloro che pensano che tutto

Certamente questo non è un argomento *decisivo* per l'autenticità delle parabole gesuane, tuttavia a nostro avviso non va nemmeno lasciato cadere del tutto, come invece fa Meier⁹².

3. *L'autenticità delle parabole secondo J.P. Meier (2016)*

Il volume di John Paul Meier (University of Notre Dame, Indiana) sulle parabole di Gesù, *A marginal Jew, Vol V. Probing the Authenticity of the Parables*, apparso alcuni mesi fa, è di fatto il primo studio interamente dedicato a questo tema specifico, non quindi l'interpretazione delle parabole o un loro commento (come erano la maggior parte di quelli segnalati sopra), ma *L'autenticità delle parabole messa alla prova* (questo il sottotitolo specifico del volume); esso si pone cioè come finalità specifica quella di testare la loro attribuibilità al Gesù terreno; e tutto questo in funzione del progetto complessivo di Meier, che senza retorica può definirsi grandioso, e cioè il *Ripensare il Gesù storico* (questo è il sottotitolo generale all'opera *Un ebreo marginale*, finora i quattro volumi pubblicati in italiano contano complessivamente circa 3300 pagine, il quinto in inglese, 440), che a sua volta per concludersi prevede almeno altri due volumi (uno sui titoli di Gesù e uno sulla sua passione e morte).

Non intendiamo qui fare la recensione completa al libro (che occuperebbe da sola lo spazio di un altro articolo), né dilungarci sui suoi tantissimi pregi e apporti per la ricerca sul Gesù storico, ma evidenziare soprattutto il cambiamento di paradigma che esso rappresenta nei confronti della presunta attendibilità storica delle parabole⁹³. Riportiamo subito il risultato a cui perviene

continui come prima. In *1 Clem 24, 1-5* si allude alla parabola sinottica del seminatore, ma per un altro intento (il seme che si corrompe e poi rinasce, per indicare la resurrezione). Nei padri apostolici, nel *Pastore di Erma* e nella *Lettera di Barnaba* ricorre il termine παραβολή, ma si tratta di immagini, allegorie e similitudini, non di parabole del tipo di quelle evangeliche, cf. K.R. SNODGRASS, *Stories with Intent*, 51-53. Ciò porta a concludere, come fa H.K. McARTHUR - R.M. JOHNSTON, *They Also Taught in parables*, 108: «They did not know how to compose parables like those of Jesus and the Rabbis».

⁹² Meier afferma di non voler fare il confronto con quelle rabbiniche perché il giudizio in questo caso secondo lui è affidato troppo a criteri soggettivi; il motivo fondamentale (per non doversene occupare e considerarle come un argomento per la discontinuità) è che non si può qualificare come “background” di quelle evangeliche documenti che risalgono a secoli successivi. Inoltre la diversità tra i due tipi di parabole è da ascrivere semplicemente a differenti *Sitz im Leben*. Cf. J.P. MEIER, *A marginal Jew, Rethinking the Historical Jesus. Vol V. Probing the Authenticity of the Parables*, Yale University Press, New Haven (CT) -London 2016, 48 e 76 nota 55.

⁹³ Per cogliere la portata di questo quinto volume, i suoi obiettivi e i criteri della ricerca, occorrerebbe tener presente come premessa specialmente quanto esposto nel I volume (il già citato J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. Vol I: Le radici del problema e della persona*, Queriniana, Brescia 2008⁴; New York 1991: 25 anni fa), sull'impostazione generale, sui criteri e gli obiettivi; segnaliamo in particolare la conclusione della I parte (intitolata: «Perché affannarsi?», 185-190) dove Meier fa la distinzione tra il

Meier e che lui stesso giudica deludente rispetto alle attese⁹⁴: contrariamente a quanto è stato ritenuto finora dai grandi studiosi delle parabole e dai cultori della ricerca del Gesù storico, esse in sostanza *non rappresentano una via privilegiata* per accedere al Gesù terreno⁹⁵; possono per lo più costituire una conferma o un completamento a elementi che erano già emersi in altri ambiti della ricerca, come quelli da lui indagati nei volumi precedenti. Di fatto soltanto quattro delle circa 35-40 parabole che troviamo nei sinottici⁹⁶ presentano i requisiti necessari, in base ai criteri di storicità, per essere attribuite a Gesù.

Tale affermazione, che per molti cultori delle parabole può apparire frustrante, va tuttavia bilanciata da quanto Meier premette nelle prime pagine dello studio, e cioè che se una parabola non presenta alcun elemento che possa costituire un criterio di storicità ciò non prova che essa non possa provenire da Gesù. Se per alcune si può argomentare che molto probabilmente sono ascrivibili alla creatività della chiesa o meglio dell'evangelista (come sostenuto da Meier nel caso della parabola del buon samaritano), molte altre rientrano nel caso intermedio del *non liquet* («non è chiaro»)⁹⁷.

A questo proposito va segnalata una carenza che il lettore può percepire leggendo questo libro, ma comprensibile dalla prospettiva dell'autore (che, ricordiamo, sta cercando soltanto ciò che può contribuire alla causa del Gesù storico), e cioè l'assenza di una trattazione seppur sintetica delle parabole che fanno parte secondo Meier di questa categoria intermedia, ed anche di quelle che più probabilmente sono creazioni degli evangelisti e/o comunità primitiva.

Le quattro candidate all'autenticità, «The Few, the Happy Few» (così il titolo del capitolo ad esse dedicato, che potremmo tradurre: «poche ma buone»)⁹⁸, le uniche a cui dedica un'analisi approfondita (oltre all'esempio

Gesù Cristo per il credente e il Gesù storico per lo storico (186-187) e presenta l'utilità della ricerca sul Gesù storico per la teologia (188): essa va a costituire lo zoccolo duro (anche se piccolo), contro ogni tentativo di addomesticare Gesù, mostrando che egli sfugge ad ogni schema concettuale teologico preconstituito.

⁹⁴ Cf. J.P. MEIER, *A marginal Jew, Vol V. Probing the Authenticity of the Parables*, 231: «I don't like the outcome on the case of the parables [...] despite my own personal inclinations, sober historical inquiry has led me to a wildly unpopular conclusion: only four Synoptic parables are likely candidates when it comes to the judgment of "authentic"».

⁹⁵ Cf. *ivi*, 366.

⁹⁶ Come si sa il numero varia a seconda della definizione che i vari autori danno alla parabola; per esemplificare con alcuni autori citati in questo studio: Jülicher discute 53 parabole, Dodd ne conta 32, Jeremias 41, Fusco 35, Snodgrass 38, Meier 33.

⁹⁷ Cf. J.P. MEIER, *A marginal Jew, Vol V. Probing the Authenticity of the Parables*, 5.190. Ovviamente va tenuta presente la distinzione tra canonicità del testo biblico (fattore teologico) e la ricerca della verità storica: ci si muove su due piani diversi, con criteri e metodologie diverse. Il testo di Meier si pone sul piano storico, non teologico, cf. *ivi*, 10; se è così – e non abbiamo motivi per dubitarlo – però ci si chiede perché i suoi volumi riportano tutti l'*imprimatur* ecclesiastico.

⁹⁸ Cf. *ivi*, 230-362.

di segno opposto, quella del buon samaritano, per mostrarne la non autenticità), sono:

1. Il granello di senape, che è riportata da tutti e tre i sinottici (*Mc* 4,30-32 e parall.), in questo caso Meier argomenta che si tratta di una sovrapposizione tra *Mc* e *Q* (e avremmo perciò la duplice attestazione), inoltre soddisfa anche il criterio della coerenza con il messaggio escatologico e il ministero di Gesù profeta. A livello della predicazione di Gesù emerge questo messaggio: malgrado le apparenze, il Regno è presente e cresce, il contrasto è evidente tra i suoi inizi e i suoi sviluppi; tali sviluppi implicano il raccogliere e radunare l'Israele disperso. È una profezia messa in parabola⁹⁹.
2. I vignaioli omicidi, anch'essa presente in tutti e tre i sinottici (*Mc* 12,1-11 e parall.), in questo caso però la parabola non soddisfa il criterio della molteplice attestazione (*Mt* e *Lc* avrebbero ripreso da *Mc*), ma quello dell'imbarazzo (è impensabile che la chiesa primitiva avrebbe creato questo racconto metaforico facendolo terminare con la tragica morte del figlio [Gesù], senza indicare il riscatto [resurrezione]; le due conclusioni in *Mc* 12,9 + 10-11 sono aggiunte della chiesa proprio per contrastare tale imbarazzo), e quello della discontinuità (quasi tutti i racconti neotestamentari sulla morte di Gesù riportano il dato della sepoltura, assente invece nella parabola).

A livello del Gesù terreno si può dedurre che Gesù *cambia* qualcosa in questa rappresentazione piuttosto tradizionale della storia della salvezza (già presente in Geremia, ma non solo): Dio non manda un ennesimo profeta, ma il proprio figlio; allo stesso tempo Gesù avverte i suoi avversari che egli sa che cosa lo aspetta, e tuttavia non desiste; egli vede il proprio destino iscritto nel piano salvifico di Dio e ne rappresenta il culmine¹⁰⁰.

3. Per quanto riguarda quella del banchetto, presente in *Mt* e *Lc* (*Mt* 22,2-14; *Lc* 14,16-24), secondo Meier si tratta della stessa parabola che però – poiché presenta differenze accentuate – non risalirebbe a *Q* ma alle singole fonti proprie di *Mt* e *Lc* (*M* e *L*), ergo, anche qui avremmo la molteplice attestazione di fonti indipendenti.

Gesù come profeta escatologico avverte i suoi compatrioti israeliti che il suo messaggio è così urgente perché questo è l'invito finale da parte di Dio al suo popolo, e decisiva per la loro partecipazione al banchetto sarà la loro risposta a Gesù¹⁰¹.

⁹⁹ Cf. *ivi*, 231-240; spec. 239.

¹⁰⁰ Cf. *ivi*, 240-253; spec. 250.

¹⁰¹ Cf. *ivi*, 253-278; spec. 271-272 (vi può essere anche un accenno all'inclusione dei gentili).

4. La stessa argomentazione sull'autenticità vale per la parabola dei talenti/delle mine (*Mt* 24,14-30; *Lc* 19,11-27). A livello gesuano la parabola è una esortazione – con avvertimento – rivolta ai suoi discepoli ad affrontare liberamente la sfida di lasciare tutto e di seguirlo; insieme alla grazia sovrabbondante c'è anche la possibilità di venire condannati per aver rifiutato la richiesta contenuta nel dono. Gesù può averla pronunciata più volte, anche con uditori diversi, per richiamare Israele a compiere la sua vocazione di essere l'Israele del tempo finale¹⁰².

3.1. Osservazioni e questioni aperte

Un punto di domanda, che richiederebbe ben altro spazio di discussione, e che quindi ci limitiamo ad accennare solamente, riguarda la metodologia storica applicata da Meier (che non vale soltanto per questo volume sulle parabole), e che comprende quei criteri di storicità comunemente conosciuti e perfezionati negli ultimi decenni; egli li riformula nell'introduzione a questo ultimo volume (dopo averli già presentati nei precedenti), suddividendoli in primari e secondari. Riporto i criteri primari: 1. l'imbarazzo; 2. la discontinuità; 3. la molteplice attestazione; 4. la coerenza; 5. Il criterio del rifiuto e dell'esecuzione¹⁰³. Meier li applica in modo scrupoloso e imparziale (per quanto è possibile ad uno studioso onesto), e tuttavia a nostro giudizio emerge la tendenza ad una applicazione pedissequa e separata dei singoli criteri, e nel contempo a conferire un'eccessiva importanza al criterio della molteplice attestazione¹⁰⁴. Certamente quest'ultimo è un criterio oggettivo, poco soggetto a interpretazioni arbitrarie, tuttavia *di per sé* esso dimostra soltanto l'antichità di un dato fatto proprio da diversi ambienti cristiani, non necessariamente la sua autenticità gesuana¹⁰⁵, per questo andrebbe sempre usato insieme ad altri criteri, cercando le possibili convergenze. A tal riguardo Meier rifiuta esplicitamente la possibilità di individuare un criterio unificante che possa fare da aggregatore per gli altri, in particolare egli si pone in modo critico verso quello proposto da

¹⁰² Cf. *ivi*, 278-310; spec. 309-310.

¹⁰³ Poi altri criteri, secondari (o dubbi): tracce dell'aramaico nelle parole di Gesù, l'ambientazione socio-religiosa di tipo palestinese, la vivacità della narrazione marciaria; cf. tutta la presentazione (cf. *ivi*, 1-29).

¹⁰⁴ Questa tendenza rispecchia la sua convinzione di fondo: «[it] will probe to be the most important of the criteria when it comes to evaluating the historicity of any given parable» (*ivi*, 56).

¹⁰⁵ Cf. G. BARBAGLIO, *Ebreo di Galilea*, 77-78; J.H. CHARLESWORTH, *The Historical Jesus: How to ask Questions and remain Inquisitive*, in T. HOLMÉN - S.E. PORTER (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, 91-128, *ivi* 103; S.E. PORTER, *The criteria of authenticity*, in *ivi*, 712.

Latourelle¹⁰⁶ e Lambiasi¹⁰⁷, chiamato della *spiegazione necessaria*¹⁰⁸, e quello della *plausibilità* degli effetti esercitati da Gesù (e della plausibilità storica rispetto al contesto) proposto da Theissen-Winter¹⁰⁹, mentre sembra non conoscere quello della *spiegazione sufficiente*, proposto da Fusco¹¹⁰. Ovviamente resta sempre difficile cercare di fare sintesi su queste proposte e individuare un percorso operativo che riscuota il consenso degli studiosi delle fonti nel ricostruire il Gesù storico¹¹¹, tuttavia proprio queste discussioni permettono, se non di ottenere risposte chiare, almeno di affinare sempre più le domande.

In ogni caso Meier stesso conclude la sua disamina dei criteri di storicità ormai consolidati osservando giustamente che la loro applicazione concreta rimane comunque *più arte che scienza*¹¹². Ciò significa che permane sempre un sufficiente margine di discrezionalità nella loro applicazione, per cui ogni studioso sui singoli casi può giungere anche a conclusioni diverse a partire dagli stessi dati¹¹³.

A questo proposito, vorremmo proporre come esempio la parabola della pecora perduta e ritrovata (*Mt* 18,12-14; *Lc* 15,4-7; si trova inoltre negli apocrifi *Vangelo di Tommaso* 107 e nel *Vangelo della Verità* 31-32), che Meier non analizza e quindi considera non avente i requisiti per l'autenticità¹¹⁴. Di fatto però ciò che egli afferma delle parabole del banchetto e dei talenti/mine lo si può

¹⁰⁶ Cf. R. LATOURELLE, *Critères d'authenticité historique des Évangiles*, in *Gregorianum* 55 (1974) 609-637, spec. 628.

¹⁰⁷ Cf. F. LAMBIASI, *L'autenticità storica dei vangeli*, EDB, Bologna 1986², spec. 140.

¹⁰⁸ Meier dedica un'ampia nota alla critica di questo criterio; la sua obiezione principale – insieme ad altre – è che esso eventualmente può funzionare ed essere utile *soltanto alla fine del processo*, quando si sono raccolti ed esaminati «pezzo per pezzo attraverso singoli detti, fatti e motivi contenuti nei vangeli» (J.P. MEIER, *Un ebreo marginale*, I, 182 nota 66).

¹⁰⁹ Cf. G. THEISSEN - D. WINTER, *Die Kriterienfrage und der Jesusforschung*. Poi riproposto in modo sintetico in G. THEISSEN - A. MERZ, *Il Gesù storico*, 149-152. La critica di Meier verte soprattutto sulla vaghezza del termine “plausibile” e sul fatto che tale criterio si può facilmente confondere con quello classico della coerenza con la cultura e l'ambiente giudaico; cf. J.P. MEIER, *A marginal Jew*, Vol V, 18-19.

¹¹⁰ Cf. V. FUSCO, *La ricerca del Gesù storico. Bilancio e prospettive*, in R. FABRIS (ed.), *La Parola di Dio cresceva. Studi in onore di C.M. Martini nel suo 70° compleanno*, EDB, Bologna 1998, 487-519, spec. 508-513; «A mio avviso questo [della spiegazione sufficiente] dovrebbe essere riconosciuto come il criterio-principe, al quale si riconducono [...] per diventare realmente efficaci, sia quello della “molteplice attestazione”, sia quello della “coerenza”, sia [...] quello della discontinuità» (*ivi*, 512).

¹¹¹ Segnaliamo la buona discussione e la proposta di un “modello operativo” in E. MANICARDI, *Criteri di storicità e storia di Gesù oggi* (*ivi*, 41-54).

¹¹² Cf. J.P. MEIER, *A marginal Jew*, Vol V, 19 (corsivo nostro).

¹¹³ Come Meier stesso ammette, cf. *ivi*, 355 nota 152.

¹¹⁴ Meier sospetta che alcune altre parabole – oltre alle quattro – provengono da Gesù, il problema è che ritiene di non essere in grado di dare sostanza a questo sospetto, cf. *ivi*, 371. «If some other scholar can find a legitimate way to move more parables over to the “authentic” column in our list, I would be delighted» (*ibidem*).

agevolmente trasporre anche per questa parabola¹¹⁵. È praticamente sicuro che si tratta della stessa parabola nelle due versioni di *Mt* e *Lc*, tuttavia nel confronto emergono molte differenze, alcune di esse notevoli¹¹⁶. Certamente alcune di queste differenze si possono attribuire ad interventi redazionali (ciò viene sottolineato da coloro che sostengono la provenienza da *Q*), ma la loro copiosità e soprattutto alcune variazioni testuali che non mutano il senso fanno fortemente dubitare che la parabola provenga da *Q*. Quindi, al di là della presenza incerta in altre fonti indipendenti come i due apocrifi, è sostenibile per la parabola in questione la validità della molteplice attestazione delle fonti, *M* e *L*¹¹⁷.

Inoltre il contesto che ci presenta *Lc* (cf. *Lc* 15,1-3) può ben rispecchiare la situazione in cui Gesù più volte si è venuto a trovare con i suoi avversari (cf. ad es. *Mt* 2,17 e paralleli): quindi da questo lato si può richiamare il criterio della coerenza, mentre dall'altro si può invocare quello della discontinuità da parte di Gesù per il suo atteggiamento controcorrente verso i peccatori rispetto all'ambiente religioso del suo tempo. Dunque con buone ragioni si può sostenere l'autenticità gesuana di questa parabola, con rilevanti e preziose indicazioni per la cristologia: «La coscienza di Gesù, non solo di andare controcorrente, ma di rappresentare la premura stessa di Dio nei confronti dei lontani e dei perduti, in contrasto con chi si accontenta della propria presunta giustizia»¹¹⁸.

Un ultimo rilievo che scegliamo di fare riguarda la definizione di parabola che propone Meier: a nostro avviso da essa non si ricava un elemento peculiare presente in molte parabole narrative di Gesù, che non intendono tanto comunicare un messaggio, come sottolinea Meier¹¹⁹, quanto provocare un effetto

¹¹⁵ Così anche K.R. SNODGRASS, *Stories with Intent*, 98-99.

¹¹⁶ All'inizio *Mt* e *Lc* hanno due formule introduttive interrogative diverse; in *Mt* la pecora «si smarrisce», invece in *Lc* è il pastore che la «perde»; in *Mt* ci si trova «sui monti», in *Lc* «nel deserto»; in *Mt* il pastore «cerca» la pecora e «se la trova» gioisce, mentre in *Lc* la cerca «finché la trova» (è sicuro di trovarla) e, «quando la trova» gioisce. Inoltre soltanto *Lc* menziona il gesto del pastore che prende la pecora sulle spalle. *Mt* sottolinea per quell'una una gioia che è maggiore che per le altre novantanove; solo *Lc* menziona la convocazione di amici e vicini per condividere la gioia. Infine molto diversa è la contestualizzazione della parabola nei rispettivi vangeli.

¹¹⁷ Così ad es. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, Vol. 3, Paideia, Brescia 2013 (Neukirchen-Vluyn 1997) 45; I.H. MARSHALL, *Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, Paternoster Press, Exeter 1978, 601; K.R. SNODGRASS, *Stories with Intent*, 104.

¹¹⁸ Così R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù in Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, I. *Gli inizi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 104-105. Cf. anche lo studio già citato di J. DUPONT, *Les implications christologiques de la parabole de la brebis perdue*, dove si offrono anche indicazioni metodologiche per verificare l'autenticità gesuana (cf. *ivi*, 336-338).

¹¹⁹ J.P. MEIER, *A marginal Jew*, Vol V, 33: «Le parabole del Gesù storico sono brevi storie comparative [...] memorabili [usate da lui] per attirare i suoi compatrioti (*fellows*) israeliti nel suo modo di vedere il mondo, per educarli, e spingerli a riconsiderare le loro vite e i valori di fronte ad una crisi. Per la loro natura sconcertante, [...] trasmettono in un modo particolarmente potente la sua proclamazione profetica a Israele.

nell'uditore, per spingerlo a prendere posizione; a questo scopo esse si servono di un meccanismo linguistico di tipo dialogico-argomentativo, come è stato messo ben in luce soprattutto da Fusco¹²⁰, e che si rivela fondamentale per cogliere l'essenza stessa delle parabole di Gesù; misconoscendolo – come afferma Fusco – «ci si preclude la possibilità di individuare proprio in esso gli elementi di continuità e di discontinuità che collegano, al tempo stesso distinguono, le parabole di Gesù dalle loro riletture e riscritture postpasquali»¹²¹, e quindi viene a mancare un apporto significativo per la ricerca dell'autenticità delle parabole.

Riassumendo: stando al risultato e all'interpretazione che Meier presenta nel suo lavoro, si può e si deve continuare ad attestare il fatto storico che Gesù ha usato le parabole per insegnare. Ciò che non si può stabilire con certezza, a causa della mancanza del supporto dei criteri di storicità per molte di esse, è che Gesù ha insegnato questa o quella determinata parabola¹²². Meier stesso sintetizza in appena due pagine il guadagno per la gesuologia rappresentato dalle quattro “sovravvissute” al vaglio della critica¹²³. Coerentemente egli conclude affermando che – contrariamente alla generale convinzione tradizionale – le parabole di fatto non apportano un grande contributo alla ricostruzione del Gesù storico. In paragone con tutto ciò che possiamo sapere di Gesù anche senza di esse (il rimando è ai suoi volumi precedenti)¹²⁴, le parabole autentiche, poche e slegate tra loro, hanno una rilevanza molto limitata, con un apporto secondario e modesto¹²⁵.

Il punto di vista di Meier rappresenta effettivamente un'inversione di tendenza, per cui si potrebbe addirittura giungere a sostenere la tesi opposta, che cioè il fatto di trovarci di fronte ad una parabola debba suscitare più dubbi che certezze riguardo alla sua autenticità gesuana.

Come tali, esse detengono e comunicano un contenuto e intenzionalmente si rivolgono ad un popolo specifico in un momento culminante della sua storia»; «nonostante il loro aspetto giocoso, le parabole di Gesù non sono affatto un intrattenimento ozioso, ma strumenti specializzati per insegnare [...] sono una modalità attraverso la quale Gesù trasmette in modo avvincente e inculca con forza il messaggio che egli proclama anche in discorsi non parabolici» (*ivi*, 34); cf. anche 37.41 e 60-62 (si tratta dell'ampia nota 14).

¹²⁰ Cf. V. FUSCO, *Parabola-Parabole*, 1085-1988.

¹²¹ V. FUSCO, postfazione a H. WEDER, *Metafore del regno*, 388.

¹²² J.P. MEIER, *A marginal Jew, Vol V*, 366-367: «The parables do not provide the most secure road or easiest way into the teaching of the historical Jesus. This is not to deny that Jesus taught in parables; there is sufficient multiple attestation for that basic fact, supported as well by the criterion of coherence. What all too often lacks the support of multiple attestation – or any other criterion of historicity – is that Jesus taught this or that particular parable [...] many of the parables necessarily lie in the literary limbo of *non liquet* [...] at least some of the Synoptic parables most probably [are] creation of [...] evangelists».

¹²³ Cf. *ivi*, 373-375. Cf. sopra, quando abbiamo trattato singolarmente le quattro parabole ritenute autentiche.

¹²⁴ Meier spiega così anche perché il volume sulle parabole viene dopo gli altri: era prima necessario produrre il quadro generale in cui collocarle, cf. *ivi*, 372. Già Dodd già aveva avuto questa intuizione, cf. C.H. DODD, *Le parabole del Regno*, 34.

¹²⁵ Cf. J.P. MEIER, *A marginal Jew, Vol V*, 375.

Conclusione

Questa rassegna degli studi degli ultimi cento anni e oltre sull'autenticità gesuana delle parabole ha mostrato come tale campo della ricerca sia rimasto sempre molto vivace e dinamico, caratterizzato più o meno esplicitamente dal suo costante rapporto con l'ambito più generale del Gesù storico, ultimamente connotato dalla cosiddetta "terza ricerca". A questo ambito puntavano in fondo i continui tentativi di ricostruzione delle parabole o dei loro *Sitz im Leben* "originali": provare cioè l'autenticità storica delle parabole al fine di risalire al Gesù terreno. Alla luce della critica tali tentativi non di rado si sono rivelati poco solidi e troppo influenzati da presupposti più o meno arbitrari dei singoli studiosi, per cui si è diventati generalmente più prudenti nell'assumere posizioni nette e distinte. Complessivamente si può rilevare che l'ottimismo iniziale (cf. Jülicher, Dodd, Jeremias) è stato ridimensionato, e a volte – come nel caso di Meier – frustrato.

L'importanza dell'affermazione, «Gesù parlava in parabole», che anche Meier fa, verrebbe molto ridimensionata se ci limitassimo a considerarne autentiche soltanto quattro; almeno si dovrebbe correggerla, e se applicassimo un'interpretazione minimalista, dire: «Alcune – rare – volte, Gesù ha parlato in parabole»! (ma non è ciò che sostiene Meier). E questo vorrebbe dire inficiare l'attendibilità gesuana di un terzo dei detti di Gesù, un materiale davvero notevole.

Fatte invece le dovute considerazioni – alcune delle quali abbiamo provato a esporre sopra – riteniamo che sia possibile bilanciare le posizioni più estreme e continuare a studiare dal punto di vista storico le parabole per coglierne l'originalità e la ricchezza che provengono da Gesù (cf. Fusco e Theissen): senza di esse molto del Gesù terreno ci sarebbe precluso.

Le parabole rimangono, se non *la via privilegiata*, comunque *una via imprescindibile* per l'accesso al Gesù terreno e alla sua cristologia.

Giuseppe Pulcinelli
pulcinelli@pul.it
Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

JUDAÏTE ET SINGULARITÉ DE JÉSUS DE NAZARETH

*Daniel Marguerat**

1. Prologue méthodologique

Une précaution méthodologique s'impose au seuil de mon exposé. De quel Jésus parlons-nous ici ? Du Jésus historique opposé au Christ de la foi ? Du Jésus terrestre « tel que l'ont vu ses contemporains » ? Du « vrai Jésus » exhumé du passé, opposé au miroir déformant de ses interprètes ? Quel est le statut épistémologique de l'« objet Jésus » au centre de notre recherche ?

John P. Meier a défendu la neutralité intellectuelle de la quête du Jésus de l'histoire et plaidé pour une « purely empirical, historical quest for Jesus that prescind from or brackets what is known by faith »¹. Empirique ne veut pas dire objectif, mais quelle différence entre les deux ? Je comprends cette éthique de la recherche historique comme un appel à se prémunir des penchants idéologiques qui influenceraient positivement ou négativement le cours de l'analyse ; mais il faut aussi le prendre comme un appel à détecter le cadre de pensée qui a influé sur la fixation de la mémoire chrétienne dans les textes anciens. Car, qu'appelons-nous « Jésus historique », sinon le produit de la lecture interprétative des sources par un historien ? L'investissement de la subjectivité (ou si l'on préfère : l'investissement d'une conception déterminée de la réalité) intervient à un double niveau, dans la fixation d'une mémoire du passé dont attestent les sources, d'une part, et dans l'interprétation de celles-ci par l'historien, d'autre part. Les deux pôles de ce processus, le document lu et l'opération de lecture, sont concernés : comment l'« événement Jésus » a-t-il été lu dans les sources ? Et comment les sources sont-elles lues par l'historien ?

Sur la posture de l'historien, je reste marqué par la position de ce maître que fut Henri-Irénée Marrou et son aveu de l'irréductible subjectivité de

* Professeur honoraire de *Nouveau Testament*, Université de Lausanne.

¹ J.P. MEIER, *The Present State of the "Third Quest" for the Historical Jesus : Loss and Gain*, in *Bib* 80 (1999) 463.

l'historien. Sans rien lâcher de l'esprit critique et de la rigueur nécessaire à la quête historique de la vérité, Marrou invite l'historien à aborder son sujet avec « sympathie », car cette disposition d'esprit, dit-il, est « source et condition de la compréhension »². Il ajoute : « Par opposition à l'objectivisme strict du vieux positivisme, qui eût aimé pouvoir réduire le comportement de l'historien à un regard glacé et comme indifférent sur un passé mort, l'histoire nous est apparue comme le fruit d'une action, d'un effort en un sens créateur, qui met en jeu les forces vives de l'esprit, tel qu'il est défini par ses capacités, sa mentalité, son équipement technique, sa culture : *l'histoire est une aventure spirituelle où la personnalité de l'historien s'engage tout entière...* »³. Quelle magnifique vision : l'historiographie comme aventure spirituelle où l'imagination parle autant que la rigueur⁴ ! On pourrait ajouter, devant la grande diversité des « Jésus » que nous livrent les tenants de la 3^e quête : une aventure aussi philosophique, sociale et politique. Mais retenons la leçon de Marrou : cette subjectivité de l'historien est à la fois limite et condition de sa quête.

Qu'en est-il de l'autre pôle du processus historiographique : les sources ? Qu'en est-il des documents qu'interprète l'historien ? Il faut à ce stade revisiter le concept de mémoire, qui s'est imposé depuis plus de vingt ans dans la quête du Jésus de l'histoire. Il est invoqué, cependant, dans deux perspectives très différentes. La première est celle du *Jesus remembered* (Birger Gerhardsson, Samuel Byrskog, Richard Bauckham, James D.G. Dunn⁵). Contre la *Formgeschichte*, il est affirmé que l'impulsion originaire de la tradition n'est pas le besoin des communautés pour le culte ou la catéchèse, mais l'impact laissé par la personne de Jésus sur son entourage. Cet « effet Jésus » a déclenché un processus mémorial que les tenants de ce courant voient se déployer de façon linéaire et continue de Jésus à l'écriture des évangiles. La continuité de cette transmission est considérée comme garante de la fiabilité de la tradition.

² H.-I. MARROU, *De la connaissance historique* (1954), Seuil, Paris 1975, 93.

³ *Ivi*, 197.

⁴ G. THEISSEN et A. MERZ l'ont bien formulé : « Alle Jesusdarstellungen enthalten ein konstruktives Element, das über die in den Quellen enthaltenen Daten hinausgeht. Historische Imagination schafft mit ihren Hypothesen ebenso eine "Fiktionalitätsaura" um die Gestalt Jesu wie die religiöse Imagination des Urchristentums. Denn hier wie dort ist eine kreative Vorstellungskraft am Werk, entzündet durch dieselbe historische Gestalt. [...] Wissenschaftliche Jesusdarstellungen sind von solchen Ideen geleitete Konstrukte historischer Imagination : relativ willkürfreie, an Quellen korrigierbare und in ihren Vopraussetzungen durchschaubare Gebilde » (*Der historische Jesus*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2011⁴, 31).

⁵ Voir B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript*, Eerdmans, Grand Rapids 1998 ; S. BYRSKOG, *Jesus the only Teacher*, Almqvist and Wiksell, Stockholm 1994 ; *Story as History – History as Story*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000 ; R. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses*, Eerdmans, Grand Rapids 2006. J.D.G. DUNN, *Jesus Remembered*, Eerdmans, Grand Rapids 2003 ; *Id.*, *Remembering Jesus*, in *ZNT* 20 (2007) 54-59.

Un autre courant se nourrit des travaux de Maurice Halbwachs sur la mémoire collective⁶, remis à l'honneur plus récemment par Jan Assmann. Assmann différencie la mémoire communicationnelle, qui se partage entre contemporains, de la mémoire culturelle, qui « transforme l'histoire factuelle en objet du souvenir [...] et] prend une force normative et formative durable »⁷. Assmann parle d'une « mnémohistoire » (ou histoire de la mémoire), qu'il définit comme « la théorie de la réception appliquée à l'histoire »⁸. La mnémohistoire postule que la lecture des sources ne nous met pas en contact avec le passé comme tel (les *bruta facta* chers au positivisme), mais avec un passé déjà interprété. Les traditions anciennes auxquelles nous avons accès nous livrent une vision du passé structurée par un agenda culturel et religieux. Le passé, dit encore Assmann, « n'est pas un donné objectif, mais une reconstruction collective »⁹. L'accès au « Jésus terrestre », dans la pureté originelle à laquelle rêvaient les historiens positivistes, nous est donc irrémédiablement barré. Les sources sont des témoignages, et en tant que tels des lectures interprétatives du réel. On notera en passant qu'à ce titre, les écrits d'un historien rationaliste du premier siècle sont a priori aussi suspects de subjectivité que les témoignages croyants. Le scepticisme religieux d'un Polybe n'est pas un filtre idéologique moins déformant que la posture croyante des évangélistes¹⁰.

Ces deux approches de la mémoire ne sont néanmoins pas exclusives l'une de l'autre, à mes yeux. J'estime que le courant du *Jesus remembered* a raison sur le déclenchement du processus de mémoire et l'impact du « phénomène Jésus ». Je suis plus sceptique sur la linéarité qu'il postule dans la tradition de Jésus, compte tenu de sa très grande diversité. L'approche de la mémoire collective selon Maurice Halbwachs et de la mnémohistoire de Jan Assmann me paraît être dans le vrai d'un point de vue épistémologique. La quête du Jésus de l'histoire ne consiste pas à reconstruire un « vrai Jésus » derrière les sources qui en témoignent. Elle consiste plutôt à s'interroger devant les sources sur un « Jésus mémoré », fruit de la mémoire sociale des premiers chrétiens¹¹. Cette interrogation implique une fusion des horizons entre le monde passé, tel qu'il

⁶ Voir surtout M. HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), Albin Michel, Paris 1994.

⁷ J. ASSMANN, *La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Aubier, Paris 2010, 45, 47.

⁸ Id., *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Flammarion, Paris 2003, 238-241 (original anglais : 1997).

⁹ Id., *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, Beck, München 2007³, 115 (« keine objektive Gegebenheit, sondern eine kollektive Rekonstruktion », ma trad.).

¹⁰ J'aborde cette question plus en détail dans mon article : *Faut-il opposer Jésus historique et Christ de la foi?*, in D. MARGUERAT, *Jésus et Matthieu*, Bayard-Labor et Fides, Paris-Genève 2016, 89-108.

¹¹ Avec J. SCHRÖTER, *Jesus und die Anfänge der Christologie*, Neukirchener, Neukirchen 2001, 35.

a structuré et régulé la mémoire de Jésus, et le monde de représentation dans lequel vit l'historien et qui structure sa quête. La vision du monde qu'a l'historien dans le présent est en effet totalement investie dans sa reconstruction du système culturel et du cadre normatif qui ont généré la mémoire chrétienne déposée dans ses sources. C'est en ce sens que l'on constate, je le dis sans trop d'ironie, que le « Jésus » reconstruit par l'historien ressemble souvent étrangement au portrait idéal de l'historien lui-même.

Pour reprendre les appellations que j'ai citées au début de ce prologue méthodologique, je dirais que le « Jésus terrestre » est l'individu Yeshouah de Nazareth, le « Jésus réel » hors d'atteinte de la rétrospection historique. L'ambition de livrer le « vrai Jésus » doit être laissée au catalogue des illusions positivistes et à la littérature de kiosque. Le « Jésus historique » est le produit du labeur de l'historien. Il est au mieux *un Jésus possible*, un modèle heuristique, une fiction historiographique falsifiable. On sait depuis Paul Ricoeur que la fiction est une dimension incontournable de toute reconstruction historiographique¹².

2. La judaïté de Jésus retrouvée

L'investissement de la représentation du monde de l'historien dans la lecture de ses sources n'est nulle part aussi spectaculaire que dans l'évaluation du rapport de Jésus au judaïsme.

Ce qu'on a appelé la *première quête* du Jésus historique a le plus souvent considéré Jésus comme un prototype de chrétien en le détachant de son milieu originaire. L'attention au contexte culturel et religieux du judaïsme du premier siècle n'était pas au programme. Même Ernest Renan, dans sa remarquable *Vie de Jésus* de 1863, ne détonne pas. Renan a pourtant fait œuvre de pionnier en faisant de l'archéologie et de l'étude du milieu naturel en Palestine la clef de lecture de son personnage. Renan investit sa remarquable connaissance du Proche-Orient pour dresser le portrait d'un Jésus romantique à la pensée douce et pacifique. Quant à son rapport avec le judaïsme, voilà ce qu'il écrit : Faut-il dire « que Jésus doit tout au judaïsme et que sa grandeur n'est pas autre chose que la grandeur du peuple juif lui-même ? [...] Sans doute, Jésus sort du judaïsme ; mais il en sort comme Socrate sortit des écoles de sophistes, comme Luther sortit du moyen âge [...]. On est de son siècle et de sa race, même quand on proteste contre son siècle et sa race. *Loin que Jésus soit le continuateur du*

¹² Voir par ex. *De l'interprétation*, in P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1986, 11-35.

judaïsme, ce qui caractérise son oeuvre c'est la rupture avec l'esprit juif »¹³. L'argument est subtil. La douceur de Jésus consono selon Renan avec la douceur des paysages de Galilée, mais c'est pour mieux marquer la différence et la rupture avec « l'esprit juif ».

La *deuxième quête* est dominée, on le sait, par l'usage méthodologique du critère de dissimilarité formulé en 1953 par Ernst Käsemann, et qui attribue au Jésus historique ce qui peut n'être « ni déduit du judaïsme, ni attribué à la chrétienté primitive »¹⁴. L'effet de ce critère est connu. Il a été ravageur, car il a isolé Jésus autant de son milieu culturel (en amont) que de la postérité de son action (en aval). Il a été heureusement tempéré par le critère de plausibilité historique, qu'a notamment formulé Gerd Theissen¹⁵.

La dite *troisième quête* marque à cet égard un changement total de paradigme. L'appellation « troisième quête » est d'ailleurs sujette à caution, car elle recouvre une nébuleuse de chercheurs aux résultats très divergents qui vont du prophète millénariste (Allison) au philosophe cynique (Crossan), du guérisseur charismatique (Borg) au révolutionnaire pacifique (Horsley), du rabbi (Flusser) au prophète de renouveau (Theissen), etc. Or, outre le recours à la sociologie, ces chercheurs ont un point en commun : l'affirmation de la judaïté de Jésus.

Marquée par ses *a priori* théologiques, la deuxième quête opposait à un judaïsme légaliste, rigoriste, étriqué et tatillon, un Jésus vu comme le héros libre d'une religion du cœur. Elle s'accordait à penser que Jésus avait substitué à l'argutie juridique de la *halakah* une religion de l'intériorité et une morale de l'intention. Mais cette image a volé en éclats sous la pression de nouvelles études conduites sur le judaïsme du second Temple. Il est apparu qu'avant la catastrophe de 70, le judaïsme a vécu d'une diversité, d'un fourmillement de tendances, d'une pluralité reconnue et acceptée¹⁶. Le judaïsme du second Temple arborait un degré poussé de sectarisation, dans lequel le rapport à la Torah et au Temple assumait entre les diverses factions un rôle identitaire. Dans l'avènement de cette nouvelle image d'un judaïsme pluriel au temps de Jésus, l'exploitation des manuscrits de Qumrân a joué un rôle tout aussi décisif que la mise au jour d'une forte hellénisation de la Palestine à la période

¹³ E. RENAN, *Vie de Jésus* (1863), Calmann-Lévy, Paris 1867¹³, 471.

¹⁴ E. KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesus* (1954), in Id., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1964, 205 (ma trad.).

¹⁵ G. THEISSEN - D. WINTER, *The Quest for the plausible Jesus. The Question of Criteria*, Westminster John Knox, Louisville 2002, 201-225.

¹⁶ Un livre récent montre la persistance d'une diversité au sein du judaïsme au-delà du premier siècle : *Les judaïsmes dans tous leurs états aux Ier-IIIe siècles (Les judéens des synagogues, les chrétiens et les rabbins)*, Cl. CLIVAZ, S.C. MIMOUNI, B. POUDERON (éds), Brepols, Turnhout 2015.

gréco-romaine¹⁷. L'apport d'érudits juifs tels que Jacob Neusner, Geza Vermès, David Flusser et Daniel Boyarin nous a offert un regard plus fin sur la littérature rabbinique. Le résultat fut de faire émerger une image de Jésus où les conflits – indéniables – avec ses contemporains ne sont pas interprétés comme des conflits *avec* le judaïsme, mais des conflits *à l'intérieur* du judaïsme.

Le maître à penser est ici Ed P. Sanders, dont les travaux ont exercé sur la troisième quête une influence considérable¹⁸. La thèse de Sanders est que Jésus, sur la question de la Torah, s'engage dans un débat interne au pharisaïsme et en respecte parfaitement les règles ; son exégèse de la Torah évolue à l'intérieur du débat interprétatif qui est constitutif de la foi juive, sans rompre aucunement avec lui. Selon Sanders, la seule position de Jésus que ne ratifierait pas un rabbi pharisien est d'admettre les pécheurs dans la grâce sans l'exigence préalable de la conversion¹⁹.

Deux exemples suffisent à illustrer son propos. Tout d'abord *les conflits autour du sabbat*, dont la fréquence est attestée par la tradition synoptique (Mc 2,23-28 ; 3,1-6 ; Lc 13,10-17 ; etc.). La suspension occasionnelle du chômage sabbatique prescrit par la Torah n'est pas un souci propre à Jésus, mais une question largement débattue dans le judaïsme ancien. Lors des guerres maccabéennes du II^e siècle avant J.-C., mille juifs se laissèrent décimer au cours d'une attaque perpétrée un jour de sabbat (1 M 2,29-41). L'avis prévalut depuis lors que même si c'était sabbat, il était licite de se défendre, voire de tuer. Sur la question de savoir s'il était permis de retirer ce jour-là un animal tombé dans un puits, les Esséniens disaient non alors que les pharisiens approuvaient. Jésus ne fait qu'étendre cette tolérance admise pour la sauvegarde de la vie à toute détresse d'autrui : « Ce qui est permis le jour du sabbat, est-ce de faire le bien ou de faire le mal ? » (Mc 3,4).

Second exemple : *Mc 7,15*. Ce logion est traditionnellement reçu comme le congédiement, de la part de Jésus, de toute légitimité à la purification rituelle : « Il n'y a rien d'extérieur à l'homme qui puisse le rendre impur en pénétrant en lui, mais ce qui sort de l'homme, voilà ce qui rend l'homme impur ». Or, si l'on fait abstraction de l'application antinomiste qu'en fait l'évangéliste Marc, force est de constater que cette parole affiche une indifférence envers les prescriptions de pureté, mais

¹⁷ La démonstration a été faite par M. HENGEL qu'il n'y avait pas antagonisme entre judaïsme et culture grecque : *Judentum und Hellenismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 1969. Sur la Galilée (mais partisan d'une hellénisation modérée), on consultera les travaux de S. FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 B.C.E. to 135 C.E.: A Study of Second Temple Judaism*, Clark, Edinburgh 1998; *Galilee and Gospel. Collected Essays*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000. M.A. CHANCEY parle du vernis hellénistique apposé sur une culture juive pour le temps de Jésus, l'hellénisation et la romanisation poussées n'intervenant qu'avec l'invasion des légions romaines en Galilée au déclenchement de la Guerre juive en 67 (*Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus*, CUP, Cambridge 2005).

¹⁸ Voir E.P. SANDERS, *Jesus and Judaism*; du même auteur : *The Historical Figure of Jesus*, Penguin, Allen Lane 1993.

¹⁹ E.P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, 200-211.

n'en réclame pas pour autant la radiation. Il est simplement affirmé ceci : aucun aliment n'est *en soi* pur ou impur. On rapporte de R. Johanan ben Zakkai (mort vers 80) ce propos : « Dans votre vie, ce n'est pas le cadavre qui rend impur et l'eau qui purifie, mais c'est une ordonnance du Saint, béni soit-il. Le Saint, béni soit-il, a dit : j'ai établi une prescription, j'ai fixé une ordonnance, et il ne t'est pas permis de transgresser mon ordonnance »²⁰. Jésus était-il d'avis que la *halakah* de pureté n'avait pas de légitimité en soi, mais devait néanmoins être observée ? Nous l'ignorons, mais il se pourrait bien. Quoi qu'il en soit, constatons que Jésus partage avec l'aile libérale du pharisaïsme la prééminence de la loi morale sur la loi rituelle, et que d'autre part, l'affirmation *indicative* sur la non-légitimité de la *halakah* rituelle ne débouche pas chez lui sur une injonction *impérative* à ne pas l'observer (la chrétienté helléniste franchira ce pas, comme on le lit en Ac 10,9-16).

L'hypothèse la plus vraisemblable est que *le Nazaréen s'est inscrit de fait dans une adhésion principielle à la Torah*, ce qu'expliquerait aussi le fait qu'aucune parole rapportée de lui ne se prononce fondamentalement sur l'autorité de la Torah²¹. Celle-ci est présupposée comme allant de soi, ratifiée principiellement, mais problématisée dans son application. Ainsi les propos, même vifs, de Jésus sur la Torah ne l'excluent pas de la discussion interne du judaïsme ; ils confirment à l'inverse son appartenance à celle-ci. Gerd Theissen et Annette Merz concluent ainsi : « Jésus fut au premier chef un rabbi juif, qui s'entretenait avec d'autres rabbis de l'interprétation de la Torah et de la vie conforme à Dieu. La revendication sous laquelle il se plaçait lui-même ainsi que ses auditrices et auditeurs était la volonté de Dieu, telle qu'elle se manifeste dans la Torah. En cela, il ne se distingue nullement des rabbis de son temps. Ce qui était par contre inhabituel, c'est la souveraineté avec laquelle Jésus exposait son interprétation de la Torah »²² (je reviendrai sur ce point).

A partir de ce constat d'appartenance au judaïsme, plusieurs chercheurs de la troisième quête procèdent à une complète recomposition, c'est-à-dire une complète rejudaïsation, de la figure du Nazaréen. Geza Vermès rapproche Jésus du judaïsme charismatique illustré par les rabbis thaumaturges Hanina

²⁰ Pesiqta de-rav Kahana 40b (cité selon STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, Beck, München 1969^s, 719).

²¹ J'ai développé ailleurs cette argumentation, in : *La mémoire et le temps. Mélanges Pierre Bonnard*, D. MARGUERAT, J. ZUMSTEIN (éds), Labor et Fides, Genève 1991, 55-74. Cette adhérence principielle assortie d'une compréhension critique de la Torah explique à mon sens que deux courants du christianisme primitif, l'un judéo-chrétien rigoriste et l'autre antinomiste, aient pu chacun s'autoriser de la parole du Maître pour légitimer leur position sur la Loi (application en aval du critère de plausibilité).

²² G. THEISSEN - A. MERZ, *Der umstrittene historische Jesus*, in *Jesus von Nazareth und das Christentum. Braucht die pluralistische Gesellschaft ein neues Jesusbild ?*, S.M. DAECKE, P.R. SAHM, éds, Neukirchener, Neukirchen 2000, 183 (ma trad.).

ben Dosa et Honi le traceur de cercle²³. David Flusser assimile l'homme de Nazareth à la mouvance des rabbis pharisiens, rejoignant ainsi le beau livre, ancien et précurseur, de Joseph Klausner²⁴. Gerd Theissen voit se concrétiser en Jésus la protestation des prophètes de renouveau messianique à l'image de Jean le Baptiseur²⁵. Pour Daniel Boyarin, « il n'y a rien de nouveau dans la doctrine du Christ, excepté que *cet homme-là* est le Fils de l'homme »²⁶. James Charlesworth voit Jésus comme « a devout and rather conservative Jew who could be extremely liberal on social issues »²⁷.

De son côté, Ed P. Sanders consacre une énorme attention au geste de Jésus envers le Temple (Mc 11,15-18 ; cf. 14,58) ; à son avis, cet épisode fournit une clef de compréhension de toute l'action de Jésus et de la conscience qu'il avait de lui-même²⁸. Contrairement aux réinterprétations chrétiennes dont il a été l'objet, ce geste violent de Jésus lors de sa montée à Jérusalem n'est pas réductible à la critique morale des prophètes contre le culte (cf. Mc 11,17-18). Il ne constitue pas non plus une protestation fondamentale contre le rite sacrificiel (cf. Jn 4,24). Très vite mécompris par les premiers chrétiens, cet attentat s'inscrit en réalité dans l'attente apocalyptique de la fin du Temple au temps messianique. Pour Sanders, il est un geste symbolique de destruction du Temple, par quoi s'atteste l'intention de Jésus d'engager le processus de restauration eschatologique d'Israël. L'homme de Nazareth trahirait ainsi une conscience messianique, qu'il investit en Israël, et pour Israël ; toute idée d'universalisme, toujours selon Sanders, dénote plutôt la récupération chrétienne du personnage.

3. La judaïté et la singularité

La correction du paradigme de la deuxième quête est, sur ce point, impressionnante. Les chercheurs de la troisième quête restituent au judaïsme un Jésus que leurs prédécesseurs avaient eu tendance à absorber dans l'orbite chrétienne. L'homme de Nazareth est désormais reconnu comme un juif à 100%,

²³ Voir G. VERMÈS, *Jésus le juif* (Jésus et Jésus-Christ 4), Desclée, Paris 1978.

²⁴ Voir D. FLUSSER, *Jésus*, Seuil, Paris 1970.

²⁵ G. THEISSEN, *Jésus et la crise sociale de son temps. Aspects socio-historiques de la recherche du Jésus historique*, in *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, D. MARGUERAT, E. NORELLI, J.-M. POFFET (éds), Labor et Fides, Genève 2003², 125-155 ; G. THEISSEN - A. MERZ, *Der historische Jesus*, 125-146.

²⁶ Voir D. BOYARIN, *Le Christ juif. A la recherche des origines* (Initiations), Cerf, Paris 2014.

²⁷ J.H. CHARLESWORTH, *The Historical Jesus. An Essential Guide*, Nashville, Abingdon, 2008, 60 ; voir 45-61.

²⁸ Voir E.P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, 61-119.

marginal peut-être – comme le dénomme John P. Meier dans son monumental état de la recherche²⁹ –, mais juif.

On ne peut s'empêcher néanmoins de soupçonner ici *l'effet de balancier* : après que la deuxième quête a commué Jésus en prototype de chrétien, la troisième le ravalera-t-elle au rang de juif ordinaire ? Comment rendre compte adéquatement du fait que Jésus de Nazareth fut un juif, adhérant totalement aux convictions fondamentales de son peuple, mais qu'en même temps sa forme particulière de croyance fit de lui un homme dont les leaders religieux de son temps ne supportèrent pas la provocation ? Si véritablement, comme le prétend Sanders, Jésus ne se distingue des rabbis pharisiens que par l'absence de repentir exigé avant l'octroi du pardon divin, comment expliquer le drame de la crucifixion ? On sait en effet, à l'exemple de Simon bar Kochba, gratifié du titre messianique par Rabbi Aqiba, que la prétention messianique ne conduit pas à la condamnation pour blasphème. Par ailleurs, lorsque Jean le Baptiseur instaure un baptême pour la conversion des péchés (Mc 1,4), statuant du même coup l'insuffisance du sacrifice d'expiation offert chaque jour au Temple pour le pardon des péchés, son atteinte au système sacrificiel n'a pas conduit pas à son rejet par le judaïsme officiel. Bref, comment rendre compte à la fois de l'immersion de Jésus dans le judaïsme de son temps et du rejet dont il fut l'objet ?

Ma thèse est que la judaïté de Jésus ne doit pas être affirmée au détriment de la singularité de son émergence au sein du judaïsme du premier siècle. La singularité du personnage annonce en effet et explique pourquoi le mouvement de Jésus, initialement interne au judaïsme, va progressivement se muer en entité religieuse autonome. Cette mutation n'est pas le seul produit des circonstances historiques et des aléas liés au conflit grandissant entre Eglise et Synagogue dès le milieu du premier siècle. Elle trouve dans l'action de Jésus ses causes premières. De quoi la singularité de Jésus est-elle faite ? J'en distingue trois marques : la radicalité de l'impératif d'amour, une conception offensive de la pureté et l'état d'urgence eschatologique.

3.1. Radicalité de l'impératif d'amour

Réinterroger les liens entre Jésus et le judaïsme du second Temple a conduit à un usage, parfois immodéré, de la comparaison. Les paroles de Jésus ont été rapprochées des sentences des rabbis. Ce procédé comparatiste a

²⁹ Je reprends ici le titre de l'œuvre de J.P. MEIER : *Jesus. A Marginal Jew*, 4 vols, Doubleday, New York 1991-2009.

magnifiquement éclairé les paroles du Sermon sur la montagne (Mt 5-7), dont il a été montré qu'aucune n'est dépourvue d'analogie dans le Talmud³⁰.

Méthodologiquement, l'exploitation de ces rapprochements fait toutefois problème. Il a été soutenu par exemple que Lv 19,18b « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » était déjà considéré dans l'école de Hillel comme une concrétion de l'exigence de la Torah, et s'inscrivait dans la prééminence de la loi morale au sein du judaïsme hellénistique³¹. On cite la sentence de Rabbi Aqiba (début du IIe siècle) parlant à son propos de « grand principe dans la Torah »³². Or il s'agit de prendre en compte non seulement la formule comme telle, mais sa fonction argumentative dans le discours de Jésus.

Le Sermon sur la montagne présente une série de six antithèses dominée par la clause : « vous avez appris qu'il a été dit (aux anciens)... mais moi je vous dis » (5,21-48). Si l'extension de la clause antithétique aux six unités remonte à la rédaction de l'évangile de Matthieu, l'évangéliste n'a pas conçu lui-même la clause qu'il reçoit de sa tradition³³. C'est la sixième antithèse qui cite Lv 19,18b et le complète par le commentaire : « et tu haïras ton ennemi » (Mt 5,43). On ne lit pas dans le Talmud la prescription de haïr l'ennemi, encore moins comme une interprétation de Lv 19,18b, mais la formule énonce correctement la compréhension restrictive du « prochain » dans le judaïsme contemporain de Jésus : le prochain est le compatriote, ou plus étroitement le membre de la confrérie pharisienne ; il s'oppose à l'étranger ou à l'ennemi de la nation (et c'est le cas pour Rabbi Aqiba)³⁴. La relecture que propose Jésus de Lv 19,18b détruit toute limite apportée à l'amour d'autrui : il trouve désormais sa pierre de touche dans l'amour de l'ennemi et la prière pour le persécuteur (Mt 5,44). L'exhortation à aimer l'ennemi, on le sait, ne se lit que dans la tradition synoptique, ni ailleurs dans le NT, ni hors du NT. Sa légitimation est apportée par l'amour inconditionnel de Dieu, qui fait briller le soleil et pleuvoir sur les méchants et les bons, les justes et les injustes (Mt 5,45). A l'image de

³⁰ *Die Bergpredigt : jüdisches und christliches Glaubensdokument. Eine Synopse*, herausgegeben von G. Bernd Ginzler, Lambert Schneider, Heidelberg 1985.

³¹ Voir J. BERNARD, *L'amour de Dieu et du prochain dans le judaïsme tannaïtique*, in *Mélanges de Science Religieuse* 60 (2003), 2, 41-52.

³² *Sifré Lev* 19,18 (éd. Weiss 89b). En réalité, comme l'a montré l'analyse minutieuse de J. Meier, Lev 19,18b est rarement cité dans le judaïsme du second Temple (VOIR J.P. MEIER, *Un certain Juif Jésus. Les données de l'histoire*. IV, *La Loi et l'amour*, Cerf, Paris 2009, 305-317).

³³ Voir U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)*, Benziger-Neukirchener, Düsseldorf-Neukirchen 2002⁵, 325-326.

³⁴ Voir S. LÉGASSE, « *Et qui est mon prochain ?* » *Etude sur l'objet de l'agapè dans le Nouveau Testament* (LeDiv 136), Cerf, Paris 1989 ; S. RUZER, *From "Love your Neighbour" to "Love your Enemy" : Trajectories in Early Jewish Exegesis*, in *RB* 109 (2002) 371-389 ; Id., "Love Your Enemy" *Precept in the Sermon on the Mount in the Context of Early Jewish Exegesis : A New Perspective*, in *RB* 111 (2004) 193-208.

la miséricorde illimitée de Dieu, l'amour d'autrui reçoit ainsi une extension illimitée.

En résumé, la radicalisation de l'impératif d'aimer autrui conduit à son extension inconditionnelle ; elle explique en effet la transgression d'autres préceptes de la Torah au nom de l'impératif d'amour : la prescription sabbatique tout d'abord, les règles de pureté ensuite (nous y viendrons). La compréhension radicale de Lv 19,18b fonctionne donc comme *un principe herméneutique conduisant non seulement à résumer exhaustivement la Torah sous le double commandement d'amour (Mc 12,29-31), mais également à invalider une part de la Loi ; ces deux procédés n'ont pas de précédent dans le judaïsme du second Temple.*

3.2. Une conception inclusive de la pureté

La conception pharisienne de la pureté était une conception essentiellement défensive : le fidèle se trouvait exposé en permanence au risque d'être contaminé par son environnement, *a priori* impur, et se devait par conséquent d'observer scrupuleusement la loi rituelle. Le nombre de bassins rituels (les *mikvaot*) retrouvés à Qumrân signale, de la part de la communauté sectaire, une semblable fixation sur les contraintes de purification. De même, l'archéologie en a identifié plusieurs aux abords du Temple de Jérusalem. L'exigence de pureté conduit ainsi le croyant à se séparer des milieux ou des personnes potentiellement impurs.

Avec Jésus, l'irruption du Règne proche déclenche une pratique de communion qui prend le pas sur les séparations. C'est ce qu'illustre son accueil des pécheurs, des prostituées, de la femme adultère, des collecteurs d'impôts³⁵ – ces groupes humains déclarés moralement impurs ou contaminés par leurs contacts avec les païens. Il se laisse approcher par les malades impurs (et par les impurs parmi les impurs que sont les lépreux)³⁶. Il rencontre des étrangers et des femmes³⁷.

Pareille attitude n'atteste pas seulement la primauté de la morale sur la ritualité. Elle contredit la logique inhérente à une conception défensive de la pureté, qui veut que la réparation précède la communion, dont elle constitue l'indispensable préalable. Cette attaque d'une pureté défensive est confirmée par la déclaration de Jésus en Mc 7,15³⁸. *Elle relativise le rituel alimentaire*

³⁵ Voir Mc 2,14.15-17. Mt 11,19. Lc 5,8.30 ; 7,34.36-50 ; 15,1-2 ; 18,11-13 ; 19,7. Jn 7,53-8,11.

³⁶ Voir Mc 1,40-45 ; 14,3. Mt 10,8 ; 11,5. Lc 17,11-19.

³⁷ L'incursion en terre étrangère est relatée en Mc 7,24-37, où Jésus rencontre une femme et un homme sourd-muet.

³⁸ Pace J.P. MEIER, qui attribue l'ensemble de Mc 7,1-23 sous réserve des v. 10-12 à la période post-pascale (*Un certain Juif Jésus. Les données de l'histoire. IV, La Loi et l'amour*, 197-276). Rm 14,14 plaide cependant en faveur d'une tradition ancienne.

en déplaçant le lieu de l'impureté : ce sont désormais les paroles et les gestes reliant l'homme à son milieu qui décident de sa pureté ou de ses souillures. Parlant de ce déplacement, Klaus Berger a fait remarquer avec raison que Jésus passait ainsi d'une conception défensive à une conception offensive de la pureté³⁹. On pourrait peut-être mieux dire en parlant d'un passage d'une pureté *exclusive* à une pureté *inclusive*. A mon avis, cela définit correctement le retournement complet de définition auquel procède le Nazaréen : le rapport à autrui n'est plus stigmatisé comme un risque potentiel de souillure, mais comme le lieu où le croyant est appelé à concrétiser sa pureté. Les repas communautaires de Jésus et ses fréquentations choquantes trouvent ici leur justification : Jésus « incarnait une pureté qui rayonnait charismatiquement »⁴⁰.

Cette inversion du rapport à la pureté n'est pas étrangère à la Bible hébraïque. Elle affleure en quelques textes : Ps 51,9-14, Ez 36,25-27, et surtout Za 14,20-21 où l'instauration du Règne eschatologique installera la pureté dans l'espace social :

« En ce jour-là, les clochettes des chevaux porteront l'inscription "consacré au Seigneur" ; les marmites, dans la Maison du Seigneur, seront comme des coupes à aspersion devant l'autel. Toute marmite à Jérusalem et en Juda sera consacrée au Seigneur le tout-puissant. Tous ceux qui viendront présenter un sacrifice s'en serviront pour cuire leur offrande. Il n'y aura plus de marchand dans la Maison du Seigneur le tout-puissant, en ce jour-là » (Za 14,20-21).

Cette finale de la vision de Zacharie sur la grandiose venue de Dieu à la fin des temps confère à la pratique novatrice de Jésus sur la pureté un parfum d'accomplissement. Il est possible aussi que la dernière phrase offre la clef d'interprétation du geste violent de Jésus à l'égard du Temple, dont je parlais plus haut à propos de la lecture qu'en propose Sanders (Mc 11,15-18)⁴¹. Plus qu'un geste de destruction symbolique du Temple de Jérusalem, comme le suggère cet exégète, Za 14,21 tend à le faire voir comme l'accomplissement d'une présence immédiate de Dieu qui rend obsolète la médiation sacrificielle⁴². Cette réflexion introduit ce que je considère comme une troisième marque de la spécificité de Jésus : l'état d'urgence eschatologique.

³⁹ Voir K. BERGER, *Jesus als Pharisaer und frühe Christen als Pharisaer*, in *NT 30* (1988) 231-262.

⁴⁰ G. THEISSEN - A. MERZ, *Der historische Jesus*, 211.

⁴¹ Voir plus haut, 364.

⁴² Je dois cette suggestion à Ch. GRAPPE, *La séparation entre juifs et chrétiens à la fin du premier siècle : circonstances historiques et raisons théologiques*, in *ETR 80* (2005) 327-345, voir 342. Du même auteur : *Jésus et l'impureté*, in *RHPR 84* (2004) 393-417.

3.3. Etat d'urgence eschatologique

Marc et Matthieu s'accordent à synthétiser le message de Jésus par l'annonce de la proximité du Règne de Dieu : « Le Règne de Dieu s'est approché ; convertissez-vous » (Mc 1,15 ; cf. Mt 4,17). Cet horizon eschatologique, qui affine Jésus à l'apocalyptique juive, surplombe l'ensemble de ses paroles et de son action. Il est frappant en effet de constater à quel point le Nazaréen défend une nécessité d'agir, d'agir vite, et sous la pression d'un impératif absolu.

Un premier exemple : Mt 5,23-24 prescrit d'interrompre le rituel sacrificiel au Temple si « tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi », et d'aller se réconcilier avant de reprendre le sacrifice⁴³. Le conflit entre l'instance culturelle et l'instance éthique est résolu en faveur de cette dernière. Encore une fois, une telle réflexion n'est pas étrangère aux rabbis, mais leur argumentation vise toujours à assurer la validité du rite. L'idée d'une interruption pour un motif extérieur au rite, en l'occurrence le souci du frère, est inconnue de la *halakah* ; en revanche, celle d'une réconciliation préalable au sacrifice pour en assurer la validité est présente : « Pour les fautes qui sont entre l'homme et le Lieu, le jour des Kippourim les expie ; mais pour celles qui sont entre l'homme et son semblable, le jour des Kippourim ne les expie pas, tant qu'on ne s'est pas réconcilié avec l'autre » (Yoma 8,9)⁴⁴. Or dans la parole de Jésus, la relation à renouer ne constitue pas un acte préalable à l'exercice authentique du culte, mais un impératif dont l'urgence ne souffre aucun délai. La situation culturelle est invoquée comme une situation-limite, apte à illustrer la radicalité de l'injonction. Aucun devoir, fût-il sacré, n'est en mesure de concurrencer le besoin de réconciliation.

Un second exemple : les consignes d'envoi des disciples (Lc 10,1-16). Envoyés proclamer la venue prochaine du Règne et guérir les malades, les disciples reçoivent la surprenante consigne de n'emporter « pas de bourse, pas de sac, pas de sandales, et n'échangez de salutations avec personne » (Lc 10,4). Un dénuement absolu est donc requis des missionnaires, et l'interdit de saluer en chemin constitue une infraction notable aux règles orientales de la civilité. Pareille consigne dévoile un rapport au temps marqué par l'urgence. Perce ici la conscience de Jésus d'inaugurer un temps qualitativement différent, tout entier surplombé par la proximité du Règne. Mais cette conscience que le temps presse reflète fondamentalement l'expérience singulière du Dieu d'Israël qui fut celle du Nazaréen.

⁴³ Je renvoie pour l'étude de ce texte à mon livre : *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, Labor et Fides, Genève 1995², 160-163.

⁴⁴ Cité par STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, 287.

Les premiers chrétiens ont traduit par une série de titres christologiques (Messie, Fils de Dieu, Fils de David, premier-né de la création) l'absolue conviction qu'avait Jésus d'être l' élu de Dieu pour assumer un rôle unique, à nul autre pareil, d'être l'expression même de Dieu pour son peuple. Jésus lui-même ne s'est pas appliqué ces titres, ce que les évangiles synoptiques ont respecté en ne les plaçant jamais sur ses lèvres. On peut en tout cas comprendre sa réticence à se parer du titre de Messie, compte tenu des connotations nationalistes fortes dont le titre était empreint de son temps. Il s'est par contre servi du titre « Fils de l'homme », dérivé de l'appellation collective de Da 7,13 (où il désigne le peuple renouvelé) et individualisé au premier siècle ; il était convaincu que le Fils de l'homme, lors du jugement eschatologique, ratifierait son message. « Quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, le Fils de l'homme aussi se déclarera pour lui devant les anges de Dieu ; mais celui qui m'aura renié devant les hommes sera renié devant les anges de Dieu » (Lc 12,8-9).

Habité par cette conviction, Jésus transmet dans ses exhortations et concrétise dans ses initiatives *l'urgence d'installer le droit de Dieu en Israël, sans délai ni compromis. Et du coup, l'impératif quitte le registre du raisonnable.* L'éthique du Sermon sur la montagne – réfréner même l'insulte banale, tendre l'autre joue, donner à quiconque demande, aimer l'ennemi, prier pour le persécuteur, vivre sans souci du lendemain (Mt 5,21–6,34) – est une morale de l'excès, qui rompt avec la morale raisonnable des sages d'Israël et ne se plie pas à la mesure de l'humain. On ne relève en effet, dans la prédication de Jésus, aucune réflexion sur la faisabilité de l'obéissance ainsi prescrite : l'impératif est énoncé, nu et sans compromis.

3.4. Le « baiser de la mort »

Cette absence de pragmatisme constitue une différence cinglante entre Jésus et la tradition sapientiale d'Israël. Joseph Klausner, auteur en 1922 d'une admirable monographie *Jésus de Nazareth*, a bien perçu cette singularité du Nazaréen⁴⁵. Il commente ainsi la morale en excès du Sermon sur la montagne : « En tout ceci, Jésus est le plus Juif d'entre les Juifs, plus Juif que Shimeon ben Shetah, plus Juif même que Hillel. Pourtant, rien n'est plus dangereux pour le judaïsme national que ce Judaïsme *outré* ; c'est la ruine de la civilisation nationale, de l'organisation nationale et de la vie nationale »⁴⁶. Pour Klausner, l'éthique doit fonder une vie sociale dans le cadre d'une communauté nationale : « La religion

⁴⁵ J. KLAUSNER, *Jésus de Nazareth. Son temps, sa vie, sa doctrine*, Payot, Paris 1933 (original hébreu 1922).

⁴⁶ *Ivi*, 538-539.

était pour Israël plus qu'une simple croyance, et plus qu'une morale, c'était un code de *vie* »⁴⁷. Or, en déclarant périmées l'observance du sabbat et la ritualité alimentaire, en critiquant les accommodements de la *halakah* pharisienne pour y substituer des impératifs radicaux, Jésus « manque complètement de ces grandes qualités politiques qu'avaient montrées les Prophètes qui, d'un regard d'aigle, savaient embrasser les royaumes et les nations de l'univers entier »⁴⁸.

En un mot, Klausner reproche à l'homme de Nazareth de n'avoir pas su demeurer un *sage*, poursuivi qu'il était par des chimères apocalyptiques. « Pour cette raison, la nation, dans son ensemble, ne pouvait voir dans cet idéal collectif qu'une chimère bizarre et même dangereuse [...] Cette doctrine tirait son origine du Judaïsme prophétique, et dans une certaine mesure du Judaïsme pharisaïque, mais d'une part niait tout ce qui liait le Judaïsme à la vie, et, d'autre part, amenait ce Judaïsme à une sorte d'extrémisme qui devenait dans un certain sens un *non-Judaïsme*. Ainsi s'explique ce phénomène étrange en apparence : le Judaïsme qui a donné naissance au Christianisme sous sa première forme (la doctrine de Jésus) a chassé son fils en voyant que celui-ci voulait lui donner le baiser de la mort »⁴⁹.

La brillante intelligence de Klausner lui a bien fait percevoir *l'irréductibilité de Jésus au sein du judaïsme ancien*. Cette singularité de Jésus est-elle le résultat d'une déviance apocalyptique ou du génie propre du Nazaréen ? C'est ici que les esprits se séparent. Mais quoi qu'il en soit, nous sommes fort éloignés de l'assimilation du Nazaréen aux figures disponibles dans le judaïsme palestinien (le rabbi pharisien, le prophète de conversion), à laquelle procèdent les tenants de la troisième quête. En dernière analyse, Jésus échappe à ces classifications, même s'il emprunte des traits à la fois au sage et au prophète⁵⁰. Sa singularité se manifeste, j'y reviens, dans la clause qui ouvre sa réinterprétation de la Torah : « vous avez appris qu'il a été dit (aux anciens)... mais moi je vous dis ». La formule fait fi de la chaîne traditionnelle des interprètes de la Loi. Impertinent et autoritaire, ce « je » est inouï dans la tradition rabbinique. Jamais un rabbi n'avait osé se placer à la hauteur de Moïse pour restaurer dans sa radicalité le droit de Dieu⁵¹. Il traduit la conscience exceptionnelle qu'avait Jésus de son identité.

⁴⁷ *Ivi*, 534.

⁴⁸ *Ivi*, 535.

⁴⁹ *Ivi*, 541-542.

⁵⁰ J'en ai fait la démonstration dans *Jésus le sage et Jésus le prophète*, in *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, 293-317.

⁵¹ Je me sépare de l'affirmation de G. Theissen et A. Merz rappelée plus haut, selon laquelle Jésus « ne se distingue nullement des rabbis de son temps ». Il s'en distingue effectivement, par son célibat, par l'autorité qu'il revendique (« mais moi je vous dis »), par son désintéret pour les opinions exégétiques de ses prédécesseurs, par l'absence d'exigence de mémorisation de son enseignement.

Conclusion

La troisième quête du Jésus de l'histoire, même si elle diverge dans l'aboutissement de ses travaux, a le grand mérite de nous conduire à revisiter l'image du judaïsme du second Temple. Elle a permis de nettoyer notre connaissance historique du milieu de Jésus de ses caricatures, restituant au judaïsme ancien l'accueillante diversité qui fut la sienne. Apprécier la judaïté de Jésus est à ce prix. Simultanément, la troisième quête commet *une erreur symétrique à celle de ses prédécesseurs : immergeant sans nuance Jésus dans son milieu, elle perd de vue sa singularité, qui explique le rejet dont il fut l'objet.*

Si l'on veut prendre en compte la totalité du « phénomène Jésus de Nazareth », il nous faut, absolument, penser ensemble judaïté et singularité du Nazaréen.

Daniel Marguerat
Daniel.Marguerat@unil.ch
Chemin de la Cocarde, 18
CH-1024 Ecublens

DUE SVOLTE DECISIVE NELLA VITA DI GESÙ

Dalla minaccia del giudizio all'annuncio del regno; dall'annuncio del regno al rinnovo della alleanza

*Giorgio Jossa**

Nel mio libro *Tu sei il re dei Giudei? Storia di un profeta ebreo di nome Gesù*¹ ho avanzato l'ipotesi che nella azione e predicazione di Gesù ci siano stati vari sviluppi e cambiamenti. È una ipotesi che, almeno per quanto riguarda la possibilità concreta di una sua dimostrazione in base ai vangeli canonici, incontra tra gli esegeti forti, e giustificate, resistenze. I testi evangelici sono così privi di indicazioni sicure di luogo e di tempo che non sembrano proprio autorizzare un tentativo del genere. Io continuo invece a pensare che vi siano casi, per quanto rari, in cui il tentativo è possibile. Ma qui non voglio riprendere quella ipotesi. Vorrei insistere soltanto su quelle che mi sembra siano state le due svolte decisive, e innegabili, della vita di Gesù (una terza svolta è probabilmente riconoscibile in quella affermazione della presenza del regno di Dio nella sua stessa azione e predicazione di *Lc* 11,20 e 17,21, che segna il primo affacciarsi della sua pretesa messianica). Riconoscere queste svolte può aiutare, a mio parere, in maniera notevole a comprendere meglio non soltanto la sua predicazione ma anche le origini della cristologia. Rivelano infatti l'esistenza di uno sviluppo nel pensiero di Gesù che avrebbe trovato la sua continuazione dopo la sua morte nella interpretazione dei discepoli.

Muovo dalla convinzione che Gesù sia stato per un certo tempo discepolo, e abbia quindi condiviso sostanzialmente il pensiero, di Giovanni Battista. So bene che è un punto discutibile. Per i vangeli sinottici il battesimo da parte di Giovanni è non soltanto il fondamento, ma la inaugurazione stessa della missione di Gesù. Dopo il battesimo i sinottici pongono infatti subito le tentazioni di Gesù, e quindi l'inizio del ministero in Galilea, senza accennare ad alcuna forma di collaborazione con Giovanni. Ma il fatto stesso di farsi battezzare da Giovanni implica da parte di Gesù una adesione al suo pensiero. Il battesimo di Giovanni non è infatti un semplice lavacro di purificazione, come vuol far

* Docente emerito di *Storia del cristianesimo*, Università degli Studi di Napoli "Federico II".

¹ G. JOSSA, *Tu sei il re dei Giudei? Storia di un profeta ebreo di nome Gesù*, Carocci, Roma 2014.

credere Giuseppe, ma è legato alla necessità della penitenza; e la penitenza è legata alla imminenza del giudizio. E soprattutto la testimonianza in questo senso del quarto vangelo (*Gv* 3,22: «Gesù andò con i suoi discepoli nella regione della Giudea, e là si tratteneva con loro e battezzava»), anche se non confermata esplicitamente da alcun altro testo (ma è a questo discepolato che alludono con ogni probabilità i «quaranta giorni nel deserto tentato da Satana» di *Mc* 1,13; e di questo discepolato potrebbe esserci il ricordo anche nella espressione *opisō mou* («dietro di me») con cui Marco, Matteo e Giovanni qualificano più esplicitamente l'*erchómenos*), mi sembra veramente difficile da rifiutare. Non si vede alcun motivo per cui esso avrebbe dovuto ricordare un dato così imbarazzante per la comunità dei discepoli (e che l'autore stesso del vangelo a 4,2 si preoccupa infatti di ridimensionare, attribuendo il battesimo non a Gesù, ma ai suoi discepoli) come il fatto che per un certo tempo Gesù avesse battezzato, presso Gerusalemme, accanto a Giovanni. Un fatto la cui realtà mi sembra del resto suggerita anche da altri due dati sicuramente storici, e molto significativi: anzitutto il giudizio stesso, così positivo, di Gesù su Giovanni (soprattutto *Lc* 7,28: «Fra i nati da donna non vi è alcuno più grande di Giovanni»), che sembra presupporre una frequentazione più intensa del Battista da parte di Gesù di quanto non sarebbe la sola esperienza del battesimo; e poi l'ampio recupero della predicazione di Giovanni che opereranno i redattori della fonte Q, ma già, a mio parere, Gesù stesso nell'ultima fase della sua missione.

La notizia di questa collaborazione di Gesù con Giovanni è importante, perché implica l'adesione a un orientamento di pensiero diverso da quello che egli assumerà più tardi. Secondo quelli che appaiono come gli elementi significativi più credibili delle due testimonianze che abbiamo su di lui, quella dei vangeli sinottici (Marco e Q) e quella delle *Antichità giudaiche* di Flavio Giuseppe, Giovanni aveva dato vita infatti a un movimento penitenziale. Nel deserto della Giudea, presso la foce del fiume Giordano, vestito di peli di cammello e mangiando cavallette e miele selvatico, con uno stile di vita quindi fortemente ascetico, annunciava l'arrivo imminente del giudizio di Dio. Invitava quindi i Giudei a non fare semplicemente affidamento sul loro essere figli di Abramo, e quindi popolo eletto, ma a fare invece penitenza e a farsi battezzare. Annunciava inoltre che dopo di lui sarebbe giunto un altro personaggio più forte di lui che avrebbe battezzato non più con l'acqua, ma con il fuoco (la fonte Q in realtà gli fa dire: «Io vi battezzo con acqua [...] Egli vi battezzerà in Spirito santo e fuoco» (*Lc* 3,16/*Mt* 3,11); ma a mio parere c'era un rinvio soltanto al fuoco, e quindi al giudizio, senza riferimento allo spirito, nell'affermazione originaria di Giovanni).

Questa predicazione di Giovanni aveva un carattere fortemente innovatore, si potrebbe quasi dire rivoluzionario. Egli riprendeva indubbiamente

motivi tradizionali dei profeti veterotestamentari sul «giorno terribile del Signore», che accentuava ulteriormente in una direzione che possiamo definire escatologico-apocalittica. Ma la sua predicazione veemente conteneva alcuni elementi di indubbia novità. Checché ne dica Giuseppe, che al battesimo di Giovanni attribuisce un valore puramente simbolico, di semplice conferma di una conversione già avvenuta (*Ant.* 18,117: «Il battesimo sarebbe stato accetto a Dio non per ottenere il perdono dei peccati ma per la purificazione del corpo, in quanto l'anima era già stata purificata dall'esercizio della giustizia»), chiedendo che al pentimento si accompagnasse un battesimo “per il perdono dei peccati” (così infatti dice *Mc* 1,4, e la sua testimonianza è molto più credibile di quella di Giuseppe) Giovanni mostrava di non attribuire ai sacrifici del tempio l'efficacia che dava loro la tradizione. E annunciando la venuta di un personaggio escatologico che avrebbe dovuto compiere il giudizio, anche se non possiamo dire che fosse proprio il Figlio dell'uomo celeste della tradizione apocalittica dei libri di Daniele e di Enoch, si allontanava comunque dalla idea giudaica più diffusa sul Messia terreno figlio di Davide.

La collaborazione di Gesù con Giovanni di cui parla il quarto vangelo è quindi molto importante per comprendere bene quali sono gli elementi di continuità e quali quelli di cambiamento della sua azione e predicazione successiva. Spiega a mio parere anzitutto la conoscenza che secondo varie testimonianze delle nostre fonti si aveva di lui nella regione della Giudea (le amicizie nel villaggio di Betania e i proprietari di case a Gerusalemme). E dà alla sua predicazione quel carattere escatologico-apocalittico che manterrà anche in seguito e che impedisce chiaramente il tentativo, oggi assai diffuso, di interpretare la figura di Gesù come quella di un semplice maestro di sapienza. I due elementi della predicazione di Giovanni che ho indicato prima come “rivoluzionari” (la critica dei sacrifici del tempio e l'attesa di un Messia giudice “celeste”) li ritroveremo inoltre, sia pure in forma modificata, nella missione di Gesù. Ed è quindi estremamente probabile che proprio da Giovanni Gesù li abbia ripresi. In una certa misura quindi è vero che Gesù ha mantenuto fedeltà alle posizioni del Battista. Ma su tutti gli altri aspetti l'azione e la predicazione di Gesù, quando egli iniziò il suo ministero autonomo in Galilea, furono molto diverse da quelle di Giovanni.

Intanto è significativo il cambiamento di luogo. Orientandosi spesso a preferire il quadro cronologico e topografico della predicazione di Gesù che offre il vangelo di Giovanni, gli studiosi non attribuiscono in genere a questo fatto un peso adeguato. Si tratta invece di un dato storico per molti aspetti decisivo. La Galilea che, si accetti o meno la presentazione dei sinottici a preferenza di quella del quarto vangelo, è indiscutibilmente il centro della predicazione di Gesù (anche la fonte Q lo testimonia in maniera inequivocabile), è molto diver-

sa da Gerusalemme. Non perché pagana e rivoluzionaria, come si è sostenuto per molto tempo, e si sostiene per la verità ancora oggi troppo spesso. Questi della Galilea pagana e rivoluzionaria sono infatti due miti storiografici duri a morire, ma senza alcun fondamento. La Galilea non è affatto più pagana di Gerusalemme. Gli abitanti dei villaggi in cui predica Gesù, ma anche di Magdala (Tarichee), sono tutti giudei e hanno una religiosità del tutto tradizionale. E anche nelle due successive capitali di Sepphoris e Tiberiade, per quanto ellenizzate esse siano, la stragrande maggioranza della popolazione è costituita da Giudei osservanti. E la Galilea non è affatto più rivoluzionaria della Giudea. L'ultima vera rivolta galilaica a nostra conoscenza è quella del 4 a.C., l'assalto al palazzo reale da parte di Giuda figlio di Ezechia, che portò alla distruzione di Sepphoris da parte dei Romani. Ma in tutto il periodo che va dal 4 a.C. al 66 d.C., l'anno dello scoppio della guerra giudaica contro Roma, non sappiamo di nessuna significativa rivolta in Galilea. Ma la Galilea è comunque diversa da Gerusalemme. Gerusalemme è il cuore di Israele e a Gerusalemme c'è in particolare il tempio, a ricordare la presenza di Dio e la gloria della nazione. È quindi il luogo del culto sacrificale e del sacerdozio. A Gerusalemme ci sono in misura particolarmente rilevante le autorità religiose e politiche della nazione, quelle che contribuiscono in maniera determinante a definire e controllare il sistema religioso del paese: il sinedrio, i sadducei e i farisei. E a Gerusalemme soprattutto si sente in maniera particolarmente dura l'occupazione militare dei Romani. Nella fortezza Antonia sul lato nord-ovest del tempio staziona perennemente una coorte romana di circa 600 persone, pronta a intervenire immediatamente in caso di tumulti tra la popolazione. La Galilea in cui predicava Gesù ha una spiritualità diversa. Il centro della vita religiosa è costituito in Galilea dalle sinagoghe, le assemblee del sabato, dove non c'è culto sacrificale, ma si legge la Scrittura e si recitano le preghiere. Non c'è il sinedrio e non ci sono i sommi sacerdoti, prevalentemente sadducei. La presenza stessa dei farisei, e in particolare degli scribi, quelli cioè che nel linguaggio evangelico sono i maestri più autorevoli dei farisei, è certamente meno significativa che non nella capitale. Ed essendo la Galilea governata ancora da Antipa, il peso della occupazione romana non è sentito in maniera così drammatica come a Gerusalemme. Stando a quello che scrive nella *Vita* Flavio Giuseppe, più che degli interventi del potere romano la popolazione dei villaggi vive in realtà nel timore costante degli episodi non rari di brigantaggio.

Al cambiamento di luogo si accompagnava da parte di Gesù un altrettanto significativo cambiamento di stile di vita rispetto a Giovanni. Anche se, risalendo il corso del Giordano, può aver cambiato luogo raggiungendo la Samaria per somministrare il suo battesimo, Giovanni era sostanzialmente un profeta sedentario che viveva nella solitudine del deserto in maniera ascetica. I suoi

discepoli, e con ogni probabilità Gesù stesso, erano venuti a lui richiamati dalla sua fama di predicatore e ne accettavano evidentemente lo stile di vita. Nel suo ministero autonomo Gesù scelse invece lui stesso i suoi discepoli uno per uno e viveva in mezzo alla gente, girando con loro per le case e nelle piazze dei villaggi della Galilea. Secondo la tradizione Gesù ha scelto infatti di predicare tra la popolazione dei villaggi, non nelle città ellenizzate e romanizzate della Galilea. Il che vuol dire tra l'altro che viveva in un ambiente abbastanza tranquillo, in cui non c'erano le tensioni religiose e politiche delle città principali (Sepphoris e Tiberiade) e si faceva sentire ancor meno il peso della occupazione romana. E il suo stile di vita non aveva nulla di ascetico. Ricordiamo anzi la reazione scandalizzata di *Mc* 2,16: «Perché mangia e beve insieme ai pubblicani e ai peccatori?»; e di *Lc* 7,34: «È venuto il Figlio dell'uomo che mangia e beve e dicono: Ecco un mangione e un beone».

Ma, nonostante l'affermazione di *Mt* 3,2, che attribuisce al Battista una predicazione identica a quella di Gesù («Convertitevi, perché il regno dei cieli è vicino»), era soprattutto la predicazione di Gesù che era cambiata rispetto a quella di Giovanni. Giovanni annunciava l'approssimarsi del giudizio divino e chiamava perciò al pentimento e al battesimo. Gesù annunciava l'avvento del regno di Dio e chiedeva di accogliere la buona novella. Minaccia del giudizio e annuncio del regno, anche se non possono essere contrapposti in maniera troppo rigida, perché in Giovanni alla venuta del giudizio faceva seguito comunque l'avvento del regno e in Gesù all'annuncio del regno si accompagnava comunque la minaccia del giudizio (si veda in particolare l'invettiva contro le città galilaiche di Chorazin, Betsaida e Cafarnaò), non sono tuttavia la stessa cosa. Il messaggio di Gesù è una promessa di salvezza, non una minaccia di giudizio. Il suo non è un movimento penitenziale. Secondo la sintesi che della sua predicazione offre *Mc* 1,14-15 Gesù diceva: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete nel vangelo». L'elemento centrale del suo annuncio non era quindi la necessità di un immediato pentimento in vista del giudizio, ma la promessa della venuta imminente del regno di Dio. E a questo annuncio del regno Gesù ai suoi ascoltatori chiedeva soltanto di credere con fiducia. Se ancora accennava alla conversione, era in vista dell'avvento del regno, non di quello del giudizio. Ma guardando a tutto l'insieme della sua predicazione con ogni probabilità si può dire anche di più: l'elemento della conversione di cui parla Marco fa parte della predicazione della comunità dei discepoli, ormai in aperto conflitto con Israele, ma nel messaggio di Gesù quasi certamente non c'era. Da nessuna parte della nostra documentazione risulta infatti che Gesù abbia fatto una richiesta generale di conversione in vista del regno come quella che faceva Giovanni in vista del giudizio. Nel suo annuncio del regno non c'era né richiesta di pentimento né necessità di battesimo.

Solo molto raramente appare anzi nei testi l'esigenza di azioni particolari per ottenere il perdono dei peccati (l'eccezione più evidente è l'episodio lucano di Zaccheo, col suo accenno alla restituzione del maltolto).

Se Gesù, come dice Marco, abbia atteso l'arresto di Giovanni per dare inizio al suo ministero resta per me discutibile. Quella di Marco è probabilmente una indicazione cronologica che ha senso più teologico che storico. Finisce l'attività di Giovanni, inizia quella di Gesù. Finisce cioè l'attività del messaggero, inizia quella del Messia. In realtà la predicazione di Gesù era ancora, come quella di Giovanni, una predicazione profetica, non messianica. In tutta la prima fase del suo ministero, in Galilea, Gesù annuncia l'avvento del regno di Dio, non quello del Messia di Israele. Il suo annuncio ha, come quello di Giovanni, carattere teologico, non cristologico. La buona novella che egli chiede di accogliere è, come gli fa dire *Mc* 1,14, il «vangelo di Dio» (*tò euaggélion toū Theōū*), non, come farà invece la comunità dei discepoli, e afferma quindi *Mc* 1,1 nella presentazione del suo scritto, il «vangelo di Gesù Cristo» (*tò euaggélion Iēsoū Christōū*). In tutti i casi abbiamo qui però una prima svolta decisiva nella vita di Gesù. Al centro della sua predicazione non ci sono più la minaccia del giudizio e la richiesta del pentimento, ma l'annuncio del regno e l'accoglimento della buona novella. È mediante la fede, non mediante il battesimo, che si diventa discepoli di Gesù.

Il messaggio di Gesù era un messaggio di gioia. Annunciava l'intervento di Dio per il compimento tanto atteso della salvezza di Israele. Una gioia ancora più motivata in quanto, per chi era capace di vederlo, quell'intervento non era soltanto promesso per un futuro più o meno vicino, ma già misteriosamente presente nell'azione stessa di Gesù vincitrice di Satana (*Lc* 11,20: «Se invece scaccio i demoni col dito di Dio, allora è giunto a voi il regno di Dio»). Come Gesù afferma infatti in maniera ancora più esplicita in *Lc* 17,20-21, riferendosi proprio a questa presenza misteriosa del regno nella sua azione e predicazione che solo la fede è in grado di cogliere, «il regno di Dio non viene in modo che si possa constatare [...] perché, ecco, il regno di Dio è tra voi» (l'altra svolta che credo si debba riconoscere nella predicazione di Gesù, da teologica a messianica, e quindi cristologica). L'idea della morte come esito necessario della sua missione salvifica non faceva quindi parte dell'annuncio originario di Gesù. Sostenere con A. Schweitzer che il motivo della passione era presente fin dall'inizio nella predicazione di Gesù, che anzi Gesù fece riferimento alla propria morte più nella prima che nella seconda parte della sua missione, è palesemente assurdo. Ma anche affermare con H. Schürmann che, pur avendo Gesù maturato soltanto progressivamente la convinzione della necessità della propria morte, l'idea del fallimento era però contenuta fin dall'inizio nella sua

predicazione del regno, non ha reale fondamento nei testi evangelici. Che la morte facesse parte necessariamente della missione di Gesù e dell'annuncio stesso del regno; il fatto quindi che, come dice Marco, il Figlio dell'uomo *doveva* soffrire (Mc 8,31), perché così *era scritto* (Mc 14,21), fa parte della spiegazione della morte di Gesù data dai discepoli alla luce della Scrittura, e può essere forse anche il risultato di una interpretazione teologica *a posteriori* sulla natura del regno e della redenzione. Ma non ha fondamento storico. Come ben sanno tutti gli esegeti del Nuovo Testamento la fonte Q, che raccoglie essenzialmente la predicazione di Gesù in Galilea, non contiene alcun accenno esplicito alla morte di Gesù. Ma anche il Vangelo di Marco in tutta la prima parte del suo ministero non attribuisce realmente a Gesù il riferimento alla eventualità della sua morte. L'unico accenno in tal senso, quello di Mc 2,20 («Ma quando lo sposo sarà tolto loro, allora, in quel giorno, digiuneranno»), è chiaramente una riflessione della comunità che, interpretando in senso cristologico l'immagine dello sposo, ha visto nelle parole di Gesù il preannuncio della sua morte. E nonostante l'indicazione redazionale di Mc 3,6 («E subito i farisei uscirono con gli erodiani e tennero consiglio contro di lui per farlo morire»), il conflitto di Gesù con i farisei non era certamente così grave da far pensare già in Galilea a una sua condanna a morte. Il primo accenno alla morte, anch'esso molto probabilmente anticipato e comunque reso più esplicito dall'evangelista, è in realtà nella prima profezia della passione di Mc 8,31, dopo la confessione messianica di Pietro.

Non soltanto è quindi assurdo dire con Schweitzer, e prima di lui già con C.H. Weisse, che Gesù è andato a Gerusalemme per morirvi, ma è anche molto difficile sostenere con buona parte degli esegeti della «nuova ricerca» (R. Pesch e J. Jeremias in particolare) che, salendo a Gerusalemme, Gesù era certo di andare incontro alla morte e ha perciò già dovuto riflettere sul senso teologico della propria morte. In una indagine metodologicamente corretta sul Gesù storico non si possono attribuire troppo rapidamente significati teologici espliciti a parole ed episodi che quei significati possono più verosimilmente avere acquistato nella riflessione dei discepoli. Andando a Gerusalemme Gesù non poteva naturalmente non sapere che rischiava la vita. A Gerusalemme si sarebbe scontrato certamente con le autorità religiose del paese, i sadducei e i farisei in particolare. E del resto egli ben sapeva che la morte rientrava nel possibile destino dei profeti che già Giovanni aveva dovuto subire. Se le profezie della passione di Mc 8,31; 9,31 e 10,33-34 nella loro formulazione attuale sono chiaramente profezie *ex eventu*, costruite conoscendo già in dettaglio gli eventi della passione, ritengo perciò non solo possibile, ma probabile, che Gesù abbia accennato alla eventualità di una sua morte violenta già durante il viaggio verso Gerusalemme. Ma il viaggio verso Gerusalemme non è un viag-

gio di morte, come troppo spesso si legge nei commenti ai vangeli della nuova ricerca. Certamente Gesù era ben consapevole che la sua missione in Galilea si era conclusa con un sostanziale fallimento. L'invettiva che al termine di questa missione egli lancia contro le cittadine galilaiche di Chorazin, Betsaida e Cafarnao (*Lc* 10,13-15: «Guai a te, Chorazin, guai a te, Betsaida! Perché, se a Tiro e a Sidone fossero avvenuti i prodigi che avvennero in mezzo a voi, già da tempo, vestite di sacco e cosparse di cenere, si sarebbero convertite [...] E tu, Cafarnao, sarai forse innalzata fino al cielo? Fino agli inferi precipiterai!») lo prova ampiamente. E i dubbi stessi dei discepoli sul fatto che l'avvento del regno di Dio fosse veramente vicino, come si manifestano nella protesta di Pietro per non ricevere alcuna ricompensa di *Mc* 10,28 («Ecco, noi abbiamo lasciato tutto e ti abbiamo seguito») e nel bisogno stesso di Gesù di riaffermare la imminenza del regno di *Mc* 9,1 («Vi sono alcuni tra i presenti che non gusteranno la morte prima di aver visto il regno di Dio venire con potenza»), lo confermano. Ma se Gesù ha deciso di entrare nella città santa con quella "messa in scena" dell'asino che alludeva chiaramente alla profezia di Zaccaria sulla venuta del Messia (e nonostante il parere di illustri studiosi come R. Bultmann e E. Haenchen, io credo che realmente lo abbia fatto), evidentemente sperava ancora di poter convincere gli abitanti di Gerusalemme, e le stesse autorità religiose, ad accogliere il suo messaggio. Anche Marco del resto, che pure accenna al timore dei discepoli nel corso del viaggio, ritiene che ad animarli fosse anzitutto la speranza che l'avvento del regno fosse realmente imminente. E *Lc* 19,11 addirittura può scrivere che «essi pensavano che il regno di Dio dovesse manifestarsi da un momento all'altro».

Ma a Gerusalemme gli eventi sono rapidamente precipitati. Quanto rapidamente per la verità si può discutere. Ricordo infatti anche qui che fino a 14,1 («Mancavano due giorni alla pasqua e agli azzimi»), laddove cominciava con ogni probabilità la storia premarciana della passione, la cronologia di Marco è estremamente vaga e molto discutibile; e se si accoglie l'ipotesi, a mio parere ben fondata, che la permanenza di Gesù a Gerusalemme sia stata più lunga di una sola settimana, allora gli eventi sono precipitati un po' meno rapidamente di quanto fanno supporre i vangeli sinottici. Lo scontro con le autorità si è fatto comunque molto più duro di quanto era stato in Galilea. Aggiungendosi all'ingresso regale in Gerusalemme, un episodio come quello della cosiddetta purificazione del tempio, benché di entità molto minore, a mio parere, di quanto normalmente si afferma tra gli studiosi, non può non aver contribuito alle preoccupazioni, religiose e politiche insieme, di quelle autorità. E le controversie di Gesù con farisei e sadducei si sono fatte molto più violente. La questione dei farisei e degli erodiani sulla legittimità del tributo a Cesare (*Mc* 12,15: «Dobbiamo pagarlo oppure no?») e quella dei sadducei sulla risurrezio-

ne dei morti toccavano problemi decisivi della vita dei Giudei. E la parabola dei vignaioli omicidi, con la sua condanna evidente di tutta la storia passata di Israele e forse anche con l'allusione alla esclusione dei suoi governanti dal regno in favore dei gentili, era una provocazione insopportabile per le autorità religiose giudaiche. Il conflitto con queste autorità è diventato insanabile. E Gesù si è reso conto chiaramente che andava incontro alla morte. Lo provano a mio parere due fatti, che indicano la seconda svolta decisiva della missione di Gesù: il riferimento che adesso egli fa al futuro giudizio del Figlio dell'uomo e le parole che egli pronuncia nel corso dell'ultima cena.

Non posso trattare evidentemente in questa sede in maniera esauriente il problema del Figlio dell'uomo, che è uno dei più difficili e tormentati della esegesi neotestamentaria. Mi limito quindi a qualche osservazione soltanto. Io non ho alcun dubbio, e la maggior parte degli studiosi è del resto di questo parere, che Gesù abbia adoperato l'espressione «figlio dell'uomo» non soltanto nel suo significato generico di essere umano ma per indicare un personaggio specifico. E sono anche convinto che questa espressione egli l'abbia adoperata in riferimento al carattere escatologico, e non al potere terreno o alle prossime sofferenze, di questo personaggio. Era questo il solo carattere del Figlio dell'uomo che era conosciuto, sia pure in ambienti abbastanza marginali, al tempo di Gesù. Ed era questo quindi il solo aspetto del Figlio dell'uomo che poteva essere compreso dai suoi ascoltatori. Ma, anche se può sembrare una idea troppo audace, e molto difficile da provare sulla base dei testi, per quel loro carattere senza luogo e senza tempo cui ho accennato prima, a me sembra che l'uso di questa espressione, e il riferimento quindi a questo personaggio, indichino un cambiamento significativo che si verifica a un certo punto nella predicazione di Gesù. Riferendosi al Figlio dell'uomo escatologico Gesù si ricollega indubbiamente alla tradizione apocalittica di Daniele e di Enoch. Il Figlio dell'uomo è il personaggio messianico che apparirà in veste di testimone al momento del giudizio (*Lc* 12,8: «Chiunque mi riconoscerà davanti agli uomini, anche il Figlio dell'uomo lo riconoscerà davanti agli angeli di Dio, ma chi mi rinnegherà davanti agli uomini sarà rinnegato davanti agli angeli di Dio»). C'è quindi una tensione tra l'idea del regno di Dio e quella del Figlio dell'uomo come le adoperava Gesù. L'annuncio del regno di Dio è, come ho detto in precedenza, una promessa di salvezza. Non presuppone quindi necessariamente un contesto di conflitto. Il riferimento al Figlio dell'uomo contiene la minaccia del giudizio. Si inserisce quindi in un contesto apertamente conflittuale. L'intuizione di Ph. Vielhauer, secondo il quale, rigorosamente intesa, l'idea del regno di Dio non può stare insieme con quella del Figlio dell'uomo, contiene una parte reale di verità. Ma non significa, come voleva Vielhauer, che Gesù, se ha parlato, come è certo, del regno di Dio, non può aver parlato

anche del Figlio dell'uomo. Significa a mio parere che le due idee esprimono due aspetti diversi della predicazione di Gesù e appartengono a due momenti distinti della sua missione. Finché annuncia ai contadini e ai pescatori della Galilea il messaggio salvifico dell'avvento imminente del regno di Dio Gesù non fa alcun riferimento al Figlio dell'uomo. Come ho già segnalato, gli accenni al potere terreno del Figlio dell'uomo di *Mc* 2,10 («Il Figlio dell'uomo ha il potere di perdonare i peccati sulla terra») e 2,28 («Il Figlio dell'uomo è signore anche del sabato») non sono autentici. Per quanto non ami il ricorso oggi così frequente al criterio di plausibilità, ritengo del tutto impossibile che Gesù abbia preteso apertamente un'autorità del genere, cosa che non poteva non suonare blasfema alle orecchie dei Giudei. E non autentici sono anche i riferimenti delle profezie della passione di *Mc* 8,31; 9,31 e 10,33-34 alle sofferenze del Figlio dell'uomo. Nella loro formulazione attuale, con quel rinvio insistito al Figlio dell'uomo, quelle profezie rivelano chiaramente il loro carattere letterario di pericopi costruite dalla tradizione. C'è oltre tutto in questi testi una identificazione esplicita di Gesù col Figlio dell'uomo che è molto diversa dal linguaggio enigmatico e allusivo dei testi di carattere escatologico (dove non è affatto chiaro che Gesù parli di se stesso) e che è il frutto evidente della identificazione di Gesù col Figlio dell'uomo che i discepoli hanno fatto dopo la sua morte. È solo quando appare l'eventualità concreta della morte e l'avvento del regno si fa più lontano, forse quindi già durante il viaggio verso Gerusalemme, ma soprattutto nella permanenza a Gerusalemme, nel contrasto con le autorità giudaiche, che, tornando in qualche modo al messaggio di Giovanni sulla venuta di un più forte di lui che avrebbe battezzato non nell'acqua ma nel fuoco, l'accento della predicazione di Gesù si sposta sulla venuta del Figlio dell'uomo al momento del giudizio. Sarà soltanto la comunità primitiva, nel suo conflitto aperto con Israele (è sua, almeno prevalentemente, l'indicazione polemica nei vangeli di "questa generazione"), a unire i due temi in quella concezione deuteronomistica della storia che ha al suo centro l'idea del patto di Dio col suo popolo e che nella predicazione di Gesù non sembra avere alcun ruolo particolare.

Le parole pronunciate da Gesù nell'ultima cena, con i gesti che le accompagnano, confermano secondo me questa ipotesi. Mi limito anche qui a qualche osservazione soltanto. Anche se *Mc* 14,12-16, seguito anche da Luca e Matteo, parla in maniera esplicita della preparazione della cena di pasqua da parte dei discepoli, io credo anzitutto che anche in questo caso si debba seguire Giovanni (in particolare 18,28: giunti da Pilato, i sinedriti «non vollero entrare nel pretorio per non contaminarsi e poter mangiare la pasqua») e la cena di Gesù non sia stata un banchetto pasquale. Gli argomenti a favore della datazione di Giovanni sono molto più forti di quelli a favore dei sinottici. E uno soprattutto appare decisivo. È impossibile che gli eventi successivi di quel

giorno, l'arresto, e in particolare il processo e la condanna di Gesù da parte del sinedrio, qualunque sia stato il loro contenuto effettivo, di processo e condanna formali o di riunione e decisione di carattere informale, siano avvenuti nel giorno di pasqua. Sarebbe stata una trasgressione gravissima della legge mosaica. E *Mc* 14,12-16 è d'altra parte a giudizio quasi unanime degli studiosi una pericope tardiva inserita nell'originaria storia della passione. Gesù quindi ha tenuto un'ultima cena, una cena di addio, con i suoi discepoli, nella quale ha dato loro un insegnamento solenne, senza attendere il giorno di pasqua. E questo lo ha fatto evidentemente perché era convinto che non avrebbe potuto celebrare la pasqua in quanto la sua morte era imminente. È questo il senso della affermazione di *Mc* 14,25: «Non berrò più del frutto della vite finché non lo berrò nuovo nel regno di Dio»; e forse anche di quella di *Lc* 22,15: «Ho tanto desiderato mangiare questa pasqua con voi», se nella fonte particolare che Luca utilizza in questo passo era espresso il desiderio non realizzato di Gesù: «*Avrei tanto desiderato mangiare la pasqua con voi*» (si confronti infatti, per questa traduzione, nella parabola del padre misericordioso, l'affermazione di *Lc* 15,16, che Luca prende egualmente dalla sua fonte: «*Avrebbe voluto riempirsi il ventre con le carrube, ma nessuno glielne dava*»).

Ma se Gesù ha deciso di tenere un'ultima cena con i suoi discepoli senza aspettare la pasqua, perché convinto di dover morire, ha dovuto allora inserire la morte nella sua missione di inviato divino, dare un senso teologico alla sua morte. E questo senso lo ha indicato a mio parere nella idea di una nuova alleanza fondata sul suo sangue. So bene che anche su questo tema c'è oggi una discussione vivacissima. Molti studiosi ritengono che il gesto e le parole di Gesù sul calice siano una aggiunta di carattere liturgico della comunità dei discepoli a quelli sul pane; e che il riferimento di Gesù alla alleanza nelle parole dell'ultima cena non sia quindi autentico. E la ragione principale per pensarlo è che nella precedente predicazione di Gesù non c'è alcun riferimento al tema della alleanza. Esso giunge quindi totalmente inatteso nell'ultima cena. Sviluppando ulteriormente una osservazione di J. Schlosser, che in *Mc* 14,24-25 già riteneva di cogliere una tensione tra «il riferimento a un'alleanza che tocca il presente poiché si realizza nella morte di Gesù, e [...] un rimando al regno nella sua dimensione futura al quale Gesù accederà dopo la morte»², S. McKnight è arrivato perciò ad affermare che tra l'idea del regno di Dio e quella della alleanza c'è non soltanto una tensione, ma una alternativa. Gesù doveva scegliere tra le due idee e ha scelto quella del regno di Dio, probabilmente perché l'alleanza rimandava troppo apertamente a Mosè e alla legge³.

² J. SCHLOSSER, *Gesù di Nazaret*, Borla, Roma 2002, 259.

³ Cf. S. MCKNIGHT, *Gesù e la sua morte*, Paideia, Brescia 2015, 330.

Il riferimento alla alleanza nell'ultima cena non è quindi autentico. Esprime il modo con cui una parte della comunità primitiva, Paolo e la lettera agli Ebrei in particolare, ha interpretato la morte di Gesù.

Ma affermare che il gesto di Gesù sul calice col suo accenno al sangue, e quindi anche il riferimento di Gesù alla alleanza, non è autentico a me sembra del tutto arbitrario. Le due tradizioni delle parole dell'ultima cena, quella di Marco e Matteo da un lato e quella di Luca e Paolo dall'altro, notoriamente indipendenti l'una dall'altra, lo contengono entrambe (*Mc* 14,24: «Questo è il mio sangue della alleanza, che è versato per molti»; *Lc* 22,20: «Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue che è versato per voi»). È in questo riferimento al sangue versato che, in maniera ancora più esplicita che non in quello al pane spezzato, si deve in realtà vedere il significato che Gesù attribuisce alla sua morte. E se il fatto che il tema della alleanza appaia solo in pochi testi del cristianesimo primitivo non può essere considerato un motivo valido per affermarne la inautenticità, non può esserlo neppure il fatto che esso non sia presente nella predicazione precedente di Gesù. Io credo infatti che valga anche qui quanto ho detto prima sulle idee del regno di Dio e del Figlio dell'uomo. L'idea del regno di Dio e l'idea della alleanza non sono in alternativa tra loro, come ritiene McKnight, ma esprimono due aspetti diversi della predicazione di Gesù e appartengono a due momenti distinti della sua missione. C'è una tensione tra i due temi, che esprime il cambiamento provocato nella predicazione di Gesù dall'incombere della morte. Finché annuncia l'avvento imminente del regno di Dio nella atmosfera di speranza della predicazione galilaica Gesù non fa alcun riferimento alla alleanza, e in particolare a quell'elemento costitutivo della alleanza che è il sangue. Ma quando col fallimento evidente della sua missione la morte si fa vicina e il regno appare più lontano, quando perciò è alla nuova realtà che gli si prospetta dinanzi che Gesù deve dare un senso teologico, egli fa ricorso al tema della alleanza. E la tensione di *Mc* 14,24-25 tra l'alleanza presente e il regno futuro di cui parla Schlosser non contiene alcuna contraddizione, ma ripropone in maniera diversa la tensione tra regno presente e regno futuro della predicazione di Gesù in Galilea. È proprio la presenza del regno che di fronte alla morte esige la fondazione di una nuova alleanza. Alla idea della presenza misteriosa del regno già nella sua azione vittoriosa su Satana, come l'aveva indicata nella sua predicazione in Galilea, Gesù, nell'incombere della morte, sostituisce ora l'idea della nascita di una nuova alleanza nel suo sangue versato per molti. Non interpreta più i suoi esorcismi come la vittoria sul demonio, e quindi l'inaugurazione del regno di Dio. Interpreta invece la sua morte come la stipulazione di un nuovo patto di Dio col suo popolo fondato non più sul sacrificio degli animali, ma sul dono della sua vita («Questo è il mio sangue dell'alleanza»: *Mc* 14,24). Non credo che questa sia già una

interpretazione esplicita della propria morte come espiazione vicaria, e con riferimento al servo sofferente di *Is* 53. Gli elementi delle fonti, il “morire per” e il riferimento ai “molti”, sono troppo deboli per sostenerlo adeguatamente. Ma è certamente l’attribuzione alla propria morte di un significato salvifico che i discepoli avrebbero potuto interpretare successivamente, e legittimamente, in questi termini teologici.

Se queste riflessioni sono giuste, ci sono quindi due passaggi decisivi, due svolte, nella predicazione di Gesù: dalla minaccia del giudizio incombente all’annuncio del regno imminente prima, dall’annuncio della venuta del regno alla fondazione di una nuova alleanza poi. E come dicevo all’inizio riconoscere l’esistenza di queste due svolte non è un impossibile, e inutile, tentativo. Aiuta invece a comprendere meglio non soltanto la predicazione di Gesù ma anche le origini della successiva cristologia e la nascita stessa del cristianesimo.

Giorgio Jossa
jossagio@unina.it
Via Giacomo Piscicelli 77
80121 Napoli

I FRAMMENTI CRISTOLOGICI PREPAOLINI

Bilanci e prospettive di ricerca

*Antonio Pitta**

Quello dei frammenti cristologici prepaolini è un ambito fondamentale per le origini del movimento protocristiano poiché dimostra la rapida diffusione del “culto di Cristo” nel primo ventennio dalla sua morte. In verità l’affermarsi dei metodi sincronici (semiotica strutturale, narratologia e retorica-letteraria), negli ultimi decenni, ha provocato un certo disinteresse su tali frammenti. Tuttavia, riteniamo che quest’ambito di ricerca sia non soltanto legittimo, ma necessario, giacché in due occasioni Paolo stesso riconosce che ha trasmesso alle sue comunità, quanto a sua volta ha ricevuto da altri su Gesù Cristo: a proposito delle parole di Gesù durante la cena (cf. *1Cor* 11,23-25) e per il kerygma più antico sulla morte, la sepoltura, la risurrezione e le prime apparizioni di Gesù Cristo (cf. *1Cor* 15,3-5). I due paragrafi citati segnalano che Paolo richiama alcune tradizioni precedenti alle sue lettere, per cui si può desumere che anche altrove evochi tali tradizioni orali e/o scritte senza dover ripetere, ogni volta, la formula della trasmissione¹.

La criteriologia per identificare i frammenti prepaolini è a tutt’oggi dibattuta poiché non tutti quelli proposti per più di un secolo di ricerca sono condivisi. Ad esempio non tutti gli studiosi convengono sulla natura pre-paolina di *Gal* 3,28 («Non c’è Giudeo, né Greco, non c’è schiavo, né libero, non c’è maschio e femmina; tutti infatti voi siete uno in Cristo Gesù») e di *Rm* 4,25 («... che fu consegnato a causa delle nostre trasgressioni e fu risuscitato per la nostra giustizia»). Mentre in passato si riteneva che quella di *Gal* 3,28 fosse una formula battesimale prepaolina², oggi si tende a considerarla come paoli-

* Docente Ordinario di *Esegesi del Nuovo Testamento*, Facoltà di S. Teologia, PUL.

¹ Per uno sguardo sinottico dei frammenti cristologici prepaolini cf. A. PITTA, *Il Signore Gesù Cristo*, in *Sinossi paolina bilingue*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2013, 182-183. Per una trattazione generale dei frammenti prepaolini cf. R. PENNA, *Le più arcaiche confessioni di fede*, in *Id.*, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. I. Gli inizi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010⁴, 196-209.

² In seguito al contributo di W. MEEKS, *The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity*, in *HR* 13 (1974) 165-208 che, fra l’altro, ha intravisto in *Gal* 3,28 il mito dell’androgeno, diversi

na³. Anche la formula della consegna e della risurrezione di Cristo non è da tutti considerata come prepaolina⁴. Dunque quali criteri permettono d'identificare i frammenti cristologici prepaolini?

L'altra questione da affrontare riguarda la funzione argomentativa di tali frammenti. Una volta acquisito che queste proposizioni non sono di Paolo, ma provengono dalle tradizioni ecclesiali precedenti, quale funzione assumono nelle sue lettere? In pratica si tratta di massi erratici o di frammenti che svolgono ruoli argomentativi ben precisi? Ci soffermeremo anzitutto sulla criteriologia che ci sembra più idonea per identificare i frammenti prepaolini. Quindi dal versante contenutistico procederemo secondo tre concentrazioni contenutistiche: la morte e risurrezione di Cristo per i peccati, la Signoria di Cristo e i primi frammenti biografici su Gesù. Chiuderemo con la funzione dei frammenti prepaolini nei nuovi contesti argomentativi delle lettere paoline.

1. *Quale criteriologia per i frammenti prepaolini?*

Nel corso degli ultimi due secoli di ricerca sui frammenti impliciti di natura cristologica sono stati proposti diversi criteri per identificarli. Quelli che a nostro parere sembrano più appropriati sono il criterio linguistico, sistemico, contestuale e ambientale. Per non restare nel teorico scegliamo come esemplificazione il passo di *Rm* 1,3b-4a e applichiamo i criteri proposti⁵:

studiosi hanno ritenuto acquisita l'origine prepaolina e battesimale di *Gal* 3,28. Cf. D.R. MACDONALD, *There is no Male and Female: The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism*, Fortress Press, Philadelphia (PA) 1987; B. KAHL, *Non longer Male: Masculinity Struggles behind Gal 3:28*, in *JSNT* 79 (2000) 37-49; M. PERRONI, *Paolo e la fine del regime della circoncisione (Gal 3,26-28). Una prospettiva di genere*, in N. CIOLA - G. PULCINELLI (edd.), *Nuovo Testamento: Teologie in dialogo culturale. Scritti in onore di Romano Penna nel suo 70° compleanno*, EDB, Bologna 2008, 349-361.

³ Sostenevo l'origine paolina di *Gal* 3,28 già in A. PITTA, *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento*, EDB, Bologna 2009³, 225-226. Cf. inoltre G.N. UZUKWU, *The Unity of Male and Female in Jesus Christ. An Exegetical Study of Galatians 3.28c in Light of Paul's Theology of Promise*, Bloomsbury T&T Clark, London-New York (NY) 2015.

⁴ In A. PITTA, *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2009³, 200-201 ho avanzato diverse riserve sull'origine prepaolina di *Rm* 4,25.

⁵ Favorevoli alla natura prepaolina di *Rm* 1,3b-4a sono fra gli altri H. SCHLIER, *Zu Röm 1,3f.*, in H. BALTENSWEILER - R. REICKE (Hg), *Neues Testament und Geschichte*, FS O. Culmann, Theologischer Verlag, Zürich 1972, 207-218; P. BEASLE-MURRAY, *Romans 1:3f: An Early Confession of Faith in the Lordship of Jesus*, in *TynB* 31 (1980) 147-154; J. BECKER, *La risurrezione dei morti nel cristianesimo primitivo*, Paideia, Brescia 1991 (or. ted. 1976), 25-41; F.W. HORN, *Das Angeld des Geistes: Studien zur paulinischen Pneumatologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, 96-100; V. FUSCO, *Le prime comunità cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini*, EDB, Bologna 1995, 99-100; R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, I, 202-209; R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 2007, 103-108.

«Paolo, schiavo di Cristo Gesù, chiamato apostolo, separato per l'evangelo di Dio, che aveva preannunciato mediante i suoi profeti nelle Scritture sante, riguardo al Figlio suo

nato dal seme di Davide secondo la carne,

costituito Figlio di Dio in potenza secondo lo Spirito di santità

dalla risurrezione dei morti,

Gesù Cristo il Signore nostro» (*Rm* 1,1-4)⁶.

La proposizione di *Rm* 1,3b-4a si trova nel prescritto più ampio delle lettere paoline (cf. *Rm* 1,1-8). Paolo non si limita a presentare le proprie credenziali, in quanto mittente epistolare, ma introduce subito il principale contenuto dell'evangelo di Dio che tratterà in Romani⁷.

a) Peculiarità linguistiche. Il verbo «costituito» (ὀρισθέντος) si riscontra soltanto in *Rm* 1,4 per tutto l'epistolario paolino. Per il restante NT lo stesso verbo assume rilevanza cristologica in occasione del discorso di Pietro in casa di Cornelio⁸ e di Paolo all'Areopago⁹. Rilevante è la ripresa del frammento prepaolino nella confessione di *At* 17,31: in entrambe le proposizioni si evidenzia la relazione tra l'essere costituito e la risurrezione di Gesù dai morti. Il sintagma «Spirito di santità» (πνεῦμα ἁγιωσύνης) non riappare mai nel greco biblico, mentre Paolo preferisce parlare di «Spirito Santo»¹⁰. Per reperire la stessa espressione bisogna giungere al *Testamento di Levi* 18,11: «I santi mangeranno dell'albero della vita e lo Spirito di santità (πνεῦμα ἁγιωσύνης) sarà su di loro». Anche l'accenno alla «risurrezione dei morti» (ἀναστάσεως νεκρῶν) è inusuale per Paolo che preferisce l'espressione «risurrezione dai morti»¹¹. Il frammento suppone una prospettiva cronologica della risurrezione di Cristo rispetto a tutti coloro che sono morti. La stessa risurrezione, descritta come ἀνάστασις, è rara per le lettere di Paolo¹², rispetto al prevalente uso del verbo ἐγείρω che vi compare per ben 41 volte. La menzione di Davide, in quanto nome proprio, non compare altrove nelle lettere autoriali di Paolo, mentre non a caso assume la stessa funzione nel frammento previo della seconda tradizione paolina di *2Tm*

⁶ Segnaliamo in corsivo i frammenti prepaolini rispetto ai contesti in cui sono riportati.

⁷ Sulle relazioni tra l'evangelo, preannunciato nelle Scritture sante, e il contenuto cristologico di *Rm* 1,2-4 cf. J.A. LINEBAUGH, *God, Grace and Righteousness in Wisdom of Solomon and Paul's Letter to the Romans*, Brill, Leiden 2013, 139-140.

⁸ *At* 10,42: «Questo è colui che è stato costituito (ὀρισμένοσ) da parte di Dio giudice dei vivi e dei morti».

⁹ *At* 17,31: «Poiché egli ha stabilito un giorno in cui dovrà giudicare il mondo con giustizia, per mezzo di un uomo che ha costituito (ὀρίσειν), dando prova a tutti avendolo fatto risorgere dai morti».

¹⁰ Cf. *Rm* 9,1; 14,17; 15,16.

¹¹ Cf. *Rm* 4,24.25; 6,4.9; 7,4; 8,11; 10,9; *1Ts* 1,10; *1Cor* 15,12; *Gal* 1,1; *Col* 2,12; *Ef* 1,20; 5,14; *2Tm* 2,8.

¹² Di ἀνάστασις Paolo parla otto volte; il sostantivo assume rilevanza cristologica soltanto in *Rm* 1,4; 6,5 e *Fil* 3,10; nelle restanti frequenze il termine allude alla risurrezione dei morti (cf. *1Cor* 15,12.13.21.42; *2Tm* 2,18).

2,8: «Ricorda Gesù Cristo risorto dai morti, dal seme di David, secondo il mio evangelo». Quando cita il Re Davide, Paolo lo ricorda soltanto come autore dei passi salmodici che gli sono attribuiti (cf. *Rm* 4,6; 11,9). Il titolo *Figlio di Dio* (υἱὸς θεοῦ) senza l'articolo intermedio è atipico per Paolo che parla di Gesù in quanto υἱὸς τοῦ θεοῦ (cf. *Rm* 8,19; *2Cor* 1,19; *Gal* 2,20).

Pertanto, sono considerevoli le peculiarità linguistiche che si verificano per il passo di *Rm* 1,3b-4a. Tuttavia il criterio linguistico, largamente utilizzato nella fase storico-critica dei frammenti prepaolini è, a nostro modesto parere, insufficiente¹³. Non dovremmo ignorare le variazioni linguistiche a cui ogni autore, compreso Paolo, è soggetto in dipendenza delle fasi culturali e sociali che attraversa. Per questo se fosse adottato come criterio esclusivo, i frammenti prepaolini sarebbero più numerosi delle affermazioni di Paolo!

b) Peculiarità sistemica. Paragonato agli altri modelli cristologici delle lettere paoline¹⁴, il sistema di *Rm* 1,3b-4a è atipico. Infatti la proposizione relazionale la condizione «secondo la carne» (κατὰ σάρκα in *Rm* 1,3b) a quella «secondo lo Spirito» (κατὰ πνεῦμα in *Rm* 1,4a) di Gesù Cristo. Mentre di solito le due asserzioni sono contrastanti, per cui alla vita «secondo la carne» s'opponesse quella «secondo lo Spirito» (cf. *Rm* 8,4; *Gal* 4,29), in *Rm* 1,3b-4a sono viste in modo positivo e ascensionale. La condizione di Gesù Cristo secondo la carne è positiva e funzionale a quella secondo lo Spirito, che lo ha costituito Figlio di Dio in potenza. Tale è l'originalità del sistema cristologico in *Rm* 1,3b-4a che presta il fianco a un adozionismo *ante litteram*, come se Gesù non fosse Figlio di Dio prima della risurrezione dei morti¹⁵. In realtà, il frammento non s'attarda sulla natura, bensì sulla duplice condizione del Figlio di Dio: quella umana e quella post-pasquale.

c) Peculiarità contestuale. Abbiamo segnalato che la proposizione di *Rm* 1,3b-4a è riportata nel prescritto di *Rm* 1,1-8 e, precisamente, nella *titulatio* o nella *superscriptio* dedicata al mittente epistolare. Ora il protocollo epistolare antico è abbastanza standardizzato e laconico. Ad esempio si veda l'inizio della lettera del tribuno Claudio Lisia al governatore Felice: «Claudio Lisia all'eccellentissimo governatore Felice, salute» (*At* 23,26). E nella sua lettera più antica, Paolo non si discosta molto dal protocollo epistolare del suo tempo:

¹³ Si vedano le obiezioni di H. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 1982, 192 e D.J. MOO, *The Epistle to the Romans*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1996, 220 contro la natura prepaolina di *Rm* 3,25-26a.

¹⁴ Sui diversi modelli cristologici nelle prime fonti cristiane cf. C.H. TALBERT, *The Development of Christology in the First 100 Years: A Modest Proposal*, in *The Development of Christology during the First Hundred Years and other essays on early Christian Christology*, Brill, Leiden 2011, 3-42.

¹⁵ Prospettiva sostenuta ad esempio da M.-E. BOISMARD, *All'alba del cristianesimo. Prima della nascita dei dogmi*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2000, 81-85.

«Paolo, Silvano e Timoteo, alla Chiesa dei Tessalonicesi, in Dio Padre e nel Signore Gesù Cristo, grazia a voi e pace» (*ITs* 1,1). Invece un'anomalia analoga a quella di *Rm* 1,1-8 si verifica soltanto nella Lettera ai Galati dove, come vedremo, nel prescritto di *Gal* 1,1-5 è inserito il frammento cristologico di *Gal* 1,4. Tali inserzioni sono anomale sia per il protocollo epistolare del tempo, sia per le lettere paoline.

In particolare l'intrusione di *Rm* 1,3b-4a risalta per le relazioni con il contesto di *Rm* 1,3a-4b che recita come segue: «... riguardo al Figlio suo [...] Gesù Cristo il Signore nostro». Senza la proposizione intermedia di *Rm* 1,3b-4a la sentenza non subisce alcuna menomazione e procede in modo lineare. Invece l'inserzione del frammento stride con il contesto epistolare immediato, giacché mentre Paolo accenna al «Figlio Suo (di Dio)» (*Rm* 1,3a), la confessione lo riconosce come tale dopo la nascita dal seme di Davide e dopo essere stato costituito come tale dalla risurrezione dei morti. Tale dato non dovrebbe indurre a pensare che il frammento prepaolino sia inutile, ma che è un corpo estraneo rispetto al contesto epistolare in cui è inserito e richiede d'essere motivato.

d) Peculiarità ambientale. L'originale menzione di Davide, l'espressione «Spirito di santità» e il verbo «costituito» conducono verso l'ambiente giudaico in cui il frammento di *Rm* 1,3b-4a sembra sorto. Di fatto il parallelo più prossimo si verifica con i *Salmi di Salomone* che a proposito del futuro re messianico annunciano:

«E non s'indebolirà nei suoi giorni, a causa del suo Dio,
poiché Dio lo ha reso potente mediante uno spirito santo
e maestro con sapiente prudenza, con forza e giustizia» (17,37-38).

Il Figlio di Dio è costituito come tale in potenza secondo il paradigma dei Salmi messianici, come il *Sal* 2,7 e 110,1 e/o della discendenza davidica riportata nell'oracolo di *2Sam* 7,14¹⁶. D'altro canto, la costruzione sintattica di *Rm* 1,3b-4a è più semitica che greca¹⁷: i due participi ... τοῦ γενομένου... τοῦ ὀρισθέντος... reggono e introducono le due fasi dedicate alla condizione del Figlio di Dio. Per questo si è propensi a considerare l'ambiente palestinese o della vicina diaspora siriana come contesto naturale in cui è sorta la confessione di fede di *Rm* 1,3b-4a.

Riteniamo che i quattro criteri proposti dovrebbero essere applicati a tutte le ipotesi sui frammenti prepaolini. L'uso di un solo criterio, come quello linguistico o contestuale, rende insufficiente la verifica sui passi prepaolini. Soffer-

¹⁶ Cf. D.J. MOO, *Romans*, 48.

¹⁷ Influenza semitica ben evidenziata da R. PENNA, *Lettera ai Romani. Introduzione, versione, commento*, EDB, Bologna 2010, 16.

miamoci ora sulle principali condensazioni tematiche dei frammenti prepaolini, lasciando ad ulteriori indagini l'adozione dei criteri che abbiamo proposto.

2. La funzione favorevole della morte e risurrezione di Cristo

Poiché la funzione favorevole della morte di Cristo è riportata nel frammento esplicito più antico di *1Cor* 15,3-5 («... Morì per i nostri peccati, secondo le Scritture»), riteniamo opportuno concentrare l'attenzione anzitutto su tale confessione di fede¹⁸. Le due proposizioni che pongono l'accento su tale contenuto si riscontrano in *Gal* 1,4 e in *Rm* 3,25.

Come abbiamo accennato, in occasione della Lettera ai Galati Paolo estende il prescritto di *Gal* 1,1-5 e inserisce il frammento sulla salvezza dai peccati operata da Cristo: «... Che ha dato se stesso per i nostri peccati, affinché ci strappasse da questo secolo malvagio, secondo la volontà di Dio e Padre nostro» (*Gal* 1,4)¹⁹. La proposizione si riscontra tra la *salutatio* di *Gal* 1,3 e la dossologia conclusiva di *Gal* 1,5. Alcuni criteri hanno indotto la maggioranza degli studiosi a considerare il passo di *Gal* 1,4 come prepaolino e proveniente dall'ambiente siro-palestinese. Tuttavia rispetto al frammento esplicito di *1Cor* 15,3-5, è opportuno rilevare che quello di *Gal* 1,4 sposta l'accento sull'azione positiva del dono di sé, compiuta da Cristo, e sulla dimensione apocalittica della nostra redenzione dal presente secolo malvagio.

Il terzo frammento che concentra l'attenzione sulla funzione favorevole della morte di Cristo si riscontra in *Rm* 3,25-26a²⁰:

¹⁸ Sulle cosiddette *Sterbformeln* e la loro appropriazione nelle lettere paoline cf. C. BREYTENBACH, "Christus starb für uns". Zur Tradition und paulinischen Rezeption der sogenannten "Sterbformeln", in *NTS* 49 (2003) 447-475; L. DE SAEGER, 'Für unsere Sünden': 1 Kor 15,3b und Gal 1,4a im exegetischen Vergleich in *ETL* 77 (2001) 169-191; C. ESEHNER, *Gestorben und hingegeben "für" die Sünder - 1. Auslegung der paulinischen Formulierungen*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2010; J. SUMNEY, "Christ died for us": Interpretation of Jesus's Death as a Central Element of the Identity of Earliest Church, in K. EHRENSPERGER - J.B. TUCKER (eds.), *Reading Paul in Context: Explorations in Identity Formation*. Essays in Honour of William S. Campbell, T&T Clark International, London-New York (NY) 2010, 142-172.

¹⁹ Sulla natura prepaolina di *Gal* 1,4 cf. fra gli altri H.D. BETZ, *Galatians*, Hermeneia, Fortress Press, Philadelphia (PA) 1979, 41-42; M.C. DE BOER, *Galatians. A Commentary*, WJK, Louisville (KY) 2011, 29-33; A. PITTA, *Galati*, 68-69.

²⁰ Fra quanti hanno iniziato a considerare la proposizione di *Rm* 3,25-26a come pre-paolina cf. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1953, 47-48. In seguito cf. J.A. FITZMYER, *Romans*, Doubleday, New York (NY) 1993, 342-343; R. JEWETT, *Romans*, 283-291; E. KÄSEMANN, *An die Römer*, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1974³, 89; P.-G. KLUMBIES, *Der Eine Gott des Paulus. Röm 3,21-31 als Brennpunkt paulinischer Theologie*, in *ZNW* 85 (1994) 192-196; E. LOHSE, *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigungen vom Sühntod Jesus Christi*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963, 149-150; G. PULCINELLI, *La morte di Gesù come espiazione. La concezione paolina*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2007; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*,

«Giustificati gratuitamente per la sua grazia per mezzo della redenzione in Cristo Gesù;

Dio lo espose come strumento di espiazione per mezzo della fede nel suo sangue in vista della dimostrazione della sua giustizia dopo la remissione dei peccati passati, nella pazienza di Dio,

per la dimostrazione della sua giustizia nell'attuale momento, per essere Egli giusto e giustificare chi (è) dalla fede di Gesù».

A parte la menzione di ἀμαρτημάτων, come variante di ἀμαρτιῶν, in connessione con *1Cor* 15,3 e *Gal* 1,4, il frammento di *Rm* 3,25-26a proviene da un ambiente più definito che è quello cultuale per cui si parla di ἱλαστήριον che allude all'evento, allo strumento per l'espiazione e/o all'espiatorio vero e proprio. Per questo si è pensato a un frammento cultuale con cui si confessa che Dio ha posto pubblicamente o "ha esposto" Cristo Gesù come strumento di espiazione per la redenzione totale e universale dei peccati.

Si può ben osservare che i tre frammenti sulla funzione favorevole della morte di Cristo sono accomunati dalla relazione con i peccati e che, nello stesso tempo, accentuano tratti diversi della cristologia prepaolina²¹. Il frammento esplicito di *1Cor* 15,3-5 pone l'accento sulla morte di Cristo per i nostri peccati nella prospettiva di continuità con le Scritture d'Israele. Il frammento implicito di *Gal* 1,4 si concentra sull'azione volontaria di Cristo che ha dato se stesso per i nostri peccati. E quello di *Rm* 3,25-26a sposta l'attenzione su Dio che ha posto Cristo Gesù come strumento pubblico di espiazione. Il che dimostra che molto probabilmente i frammenti accomunati dalla funzione favorevole della morte di Cristo provengono da ambienti diversi, pur essendo sorti nello stesso periodo delle comunità cristiane prepaoline.

Per superare l'ostacolo insormontabile della scandalosa morte di croce, le prime comunità cristiane di origine siro-palestinese hanno prima di tutto avvertito la necessità di sottolineare che la morte di Cristo per i nostri peccati risponde alle Scritture²², al dono che Cristo ha compiuto di sé per strapparci dal presente secolo malvagio²³ e alla scelta che Dio ha realizzato esponendo

Benzinger-Neukirchener, Neukyrchen-Vluyn 1987², I, 183; D. ZELLER, *Gottes Gerechtigkeit und die Sühne im Blut Christi. Neuerlicher Versuch zu Röm 3,21-26, Studien zu Philo und Paulus*, V&R Unipress-Bonn University Press, Göttingen 2011, 150.

²¹ Sul retroterra giudaico e greco-romano in *1Cor* 15,3 cf. R. PENNA, "Morì per i nostri peccati" (*1Cor* 15,3b): due categorie culturali intrecciate, in Id., *Parola fede e vita. Stimoli dal Nuovo Testamento*, Borla, Roma 2013, 103-113.

²² Anche se in *1Cor* 15,3 non si allude ad alcun passo specifico dell'AT per dimostrare che Cristo morì ed è risorto secondo le Scritture.

²³ Indicativo è il commento di H.D. BETZ, *Galatians*, 42 alla formula prepaolina di *Gal* 1,4: «We may suppose that in the pre-Pauline period Jewish Christianity interpreted Jesus' death in this manner, so that we have here one of the oldest christologies of the New Testament, perhaps the oldest one of all».

Cristo come strumento per l'espiazione dei peccati. Si comprende allora perché l'anti-confessione su Gesù visto come ἀνάθεμα preceda la stessa confessione di Gesù come Signore: «Per questo vi rendo noto che nessuno che parla con lo Spirito di Dio dice: “Anatema Gesù”» (1Cor 12,3a).

3. Unicità di Dio e Signoria di Cristo

Se la prima esigenza delle comunità protocristiane riguardava lo scandalo della croce, il rapporto tra la morte di Cristo e la liberazione dai peccati, l'ambito più sviluppato delle confessioni di fede post-pasquali concerne la Signoria di Cristo e il culto del suo nome²⁴. In tale versante rientrano μαράναθά (1Cor 16,22), le confessioni di 1Cor 8,6; 12,3; Rom 10,9 e soprattutto il *carmen Christo* di Fil 2,6-8b.9-11. Per questo i contributi di M. Hengel e L.W. Hurtado, appena citati, s'introducono con il frammento di Fil 2,6-11.

Anzitutto la confessione di 1Cor 16,22 è riportata in forma traslitterata dall'aramaico nel poscritto di 1Cor 16-19-24: «Se qualcuno non ama il Signore, sia anatema. *Maranatha*» (v. 22)²⁵. La brevissima e densa confessione che chiude 1Corinzi rientra nei frammenti prepaolini provenienti dall'ambiente giudaico protocristiano, a cui appartengono anche τὸ ἀμὴν ecclesiale di 2Cor 1,20 e ἀββα ὁ πατήρ di Gal 4,6 e Rm 8,15. Il fatto che la breve confessione nella signoria di Cristo non sia tradotta in greco, come invece ἀββα ὁ πατήρ, ma sia soltanto traslitterata dimostra la sua rapida diffusione nelle prime comunità cristiane sorte nella diaspora giudaica, come a Corinto, dove sorgono comunità domestiche miste. Poiché la formula è stata trasmessa come *scriptio continua* (*MARANATHA*), si presta a tre ipotesi di traduzione: *maran 'āthē* («Il Signore nostro sta venendo»); *marán 'āthā'* in quanto confessione («Il Signore nostro è venuto») e *mārāna 'thā'* come invocazione («Signore nostro, vieni») ²⁶.

²⁴ Fra i principali contributi sul “culto di Cristo” come Signore nelle prime comunità cristiane cf. M. HENGEL, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Mohr Siebeck, Tübingen 1977; C. PERROT, *Gesù, Cristo e Signore dei primi cristiani. Una cristologia esegetica*, Borla, Roma 2000; L.W. HURTADO, *Signore Gesù Cristo. La venerazione di Gesù nel cristianesimo più antico*, Paideia, Brescia 2006; Id., *Come Gesù divenne Dio*, Paideia, Brescia 2010. Cf. inoltre A. PITTA, *Jesus Cristo proclamado Señor en la Iglesia: Pablo y Las Primeras Profesiones de Fe*, in *Scripta Theologica* 40 (2008) 385-403.

²⁵ J.-A. FITZMYER, *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary*, Yale University, New Haven (CT) 2008, 630.

²⁶ L'ultima edizione critica di NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012²⁸, 554 opta per *marana tha* e in nota riporta sia la formula *maran atha* (attestata da B², D², G^{vid}, K, L, Ψ, 323, 365, 1505), sia *maranatha* (riportata in F, G^c, 9121, 0243, 81, 104, 630, 1175, 1241, 1739, 1881, 2464; senza accento in P⁴⁶, a, A, B*, C, D*, P, 33). Per la maggiore attestazione e autorevolezza dovrebbe essere favorita la *lectio continua*.

Poiché a Qumran è riportata l'espressione *mrn' rb'*, corrispondente a *mārāna rabba*, che significa «il nostro grande Signore» (4QEnoch^b = 4Q202), sembra preferibile la disposizione sintattica *mārāna' thā'*. Tale disposizione è confermata dall'espressione *gānat mārāna'* che corrisponde a «giardino del nostro Signore» riscontrabile in XHev²⁷. In tal caso si tratta di una confessione sulla passata venuta del Signore, con conseguenze sul presente, o di una confessione che sposta l'accento sulla sua Parusia²⁸. In entrambe le accentuazioni Gesù Cristo è riconosciuto come il Signore, anche se il contesto augurale dei poscritti epistolari, come in *ICor* 16,19-24, favorisce la terza accezione. La seconda venuta del Signore è attesa dalla comunità cristiana che, radunata in assemblea, leggerà tra l'altro 1Corinzi.

Sulla postazione di *μαρὰναθά* in *ICor* 16,19-24 rileviamo alcuni indizi. La confessione/invocazione si è diffusa rapidamente e rientra fra i principali elementi condivisi delle prime assemblee cristiane. Il dato sembra confermato dalla conclusione delle parole di Gesù durante la cena (cf. *ICor* 11,23-25) che così Paolo commenta: «Infatti ogni volta che mangiate questo pane e beviate al calice, annunciate la morte del Signore fin a quando non venga» (*ICor* 11,26). Un ruolo analogo per contenuto e postazione è svolto dalla confessione «il Signore (è) vicino» in *Fil* 4,5 che, per il contesto più prossimo, allude nuovamente alla seconda venuta di Gesù Cristo (cf. *Fil* 4,1.2).

Non sappiamo se *maranatha* assuma una posizione precisa durante le prime assemblee cristiane, anche se in occasione della *Didaché* (fine I sec. – inizi II sec. d.C.) è ormai definita la relazione con la cena del Signore: «Venga la grazia e passi questo mondo. Osanna al Dio di David. Se uno è santo, si avvicini; se non lo è faccia penitenza. *Maranatha. Amen*» (*Didaché* 10,6). Redatta in un ambiente che vede la confluenza della tradizione paolina e giovannea, l'Apocalisse di Giovanni di Patmos si chiude esplicitando il contenuto di *maranatha*: «Lo Spirito e la sposa dicono: Vieni! E chi ascolta ripeta, Vieni! [...] Sì, vengo presto! Amen. Vieni, Signore Gesù. La grazia del Signore Gesù sia con tutti» (*Ap* 22,17-20). Pertanto, sorta nell'ambiente delle chiese palestinesi (cf. *Gal* 1,22), la confessione e/o l'invocazione *maranatha* si è diffusa in breve tempo nelle comunità cristiane di origine giudaica della diaspora e in quelle miste, come a Corinto.

L'attribuzione di *κύριος* a Gesù Cristo è ripresa negli altri frammenti prepaolini che abbiamo citato. Rilevante è che in tre dei frammenti prepaolini

²⁷ H.M. COTTON - A. YARDENI, *Discoveries in the Judean Desert. Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts From Nahal Hever and Other Sites. With an Appendix Containing Alleged Qumran Texts*, Clarendon Press, Oxford 1997, 207. Sono grato al prof. P. Merlo che mi ha segnalato tale parallelo.

²⁸ Cf. J. BECKER, *La risurrezione dei morti*, 21.

sul Signore Gesù Cristo si verificano alcune connessioni con la Scrittura. Nel contesto della questione sugli idolotiti, Paolo annota:

«E infatti se ci sono quelli che si dicono dei sia nei cieli, sia sulla terra, come ci sono molti dei e molti signori,
ma per noi un solo Dio, il Padre,
dal (ἐξ) quale tutte le cose e noi per (εἰς) Lui,
e un solo Signore Gesù Cristo
per mezzo del quale (δι' οὗ) tutte le cose e noi per mezzo di lui (δι' αὐτοῦ)» (1Cor 8,5-6).

Originale è la composizione di *1Cor 8,6*: l'invocazione manca dei verbi e si regge soltanto sulle preposizioni. Si susseguono le preposizioni «da (ἐξ)... per (εἰς)... per mezzo del quale (δι' οὗ)... per mezzo di lui (δι' αὐτοῦ)». Il che denota un retroterra prossimo all'ambiente filosofico-religioso del I sec. d.C., come quello stoico. Tuttavia la prima parte dell'invocazione è innestata sul passo di *Dt 6,4b*, ovvero sull'inizio dello *Shemah*. Sulla confessione nell'unicità di Dio si sviluppa quella dell'unicità del Signore Gesù Cristo, per cui il nome θεὸς è attribuito a Dio, mentre κύριος è condiviso da Gesù Cristo.

Discussa è la portata dell'invocazione che riconosce la mediazione di Gesù Cristo rispetto a Dio Padre: se svolga soltanto una funzione relazionata alla creazione e/o salvifica nei confronti dell'umanità²⁹. Poiché mancano i verbi reggenti, preferiamo conservare le due possibilità: in quanto Signore, Gesù Cristo è mediatore sia nella creazione, sia nell'azione salvifica³⁰. Circa l'ambiente, il frammento di *1Cor 8,6* può essere sorto nelle prime comunità cristiane della diaspora dove la propaganda sull'unicità di Dio è relazionata alla varietà delle divinità nell'ambiente greco-romano. Per questo a nostro parere il frammento di *1Cor 8,6* non veicola alcuna polemica anti-culturale imperiale o gentile, ma confessa la paternità di Dio e la signoria di Gesù Cristo nel contesto dei culti gentili.

Il ricorso alla Scrittura per la signoria di Cristo torna nel frammento di *Rm 10,9*:

«Ma che cosa dice: Vicino a te è la parola, nella tua bocca e nel tuo cuore, che è la parola della fede che predichiamo:
Perché se confessi con la tua bocca, Signore Gesù,
e credi con il tuo cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti sarai salvo».

²⁹ Contrario alla prospettiva della creazione e favorevole a quella soteriologica in *1Cor 8,6* è stato J. MURPHY-O'CONNOR, *1 Corinthians 8:6: Cosmology or Soteriology?*, in *RB* 85 (1978) 253-267.

³⁰ Così fra gli altri già A.C. THIESELTON, *The First Epistle to the Corinthians. A commentary on the Greek Text*, NIGTC, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2000, 635.

Questa volta la signoria di Cristo è sostenuta con il passo di *Dt* 30,12-14 e, per la prima volta nei frammenti prepaolini, la salvezza dei credenti è relazionata alla risurrezione del Signore Gesù. Originale è il frammento di *ICor* 12,3 che presenta il contrasto tra l'ἀνάθεμα e la confessione di Gesù come Signore:

«Per questo vi rendo noto che nessuno che parla con lo Spirito di Dio dice:
“Anatema Gesù”.

E nessuno può dire:

“Signore Gesù”, se non con lo Spirito Santo» (*ICor* 12,3).

Il contrasto è rilevante per gli sviluppi del movimento protocristiano, poiché molto probabilmente nell'ambiente palestinese Gesù era considerato come ἀνάθεμα o maledizione a causa della sua morte di croce. Il fatto che Paolo richiami esplicitamente il passo di *Dt* 21,23 attribuendolo all'evento della crocifissione di Cristo in *Gal* 3,13, dimostra che lo stesso passo era utilizzato contro la confessione dell'iniziale movimento cristiano su Gesù il Signore. Per questo se da una parte Gesù è sconfessato come ἀνάθεμα, dall'altra è confessato come Signore.

Riprenderemo il *carmen Christo* di *Fil* 2,6-8b.9-11 a proposito dei frammenti biografici su Cristo Gesù³¹. Intanto è importante rilevare che nella seconda parte di *Fil* 2,9-11 è richiamato il passo di *Is* 45,23 (secondo i LXX):

«⁹Proprio per questo Dio lo sovraesaltò
e gli donò il nome che (è) al di sopra di ogni nome,
¹⁰affinché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi
di chi (è) nei cieli, sulla terra e sottoterra
¹¹e ogni lingua confessi: “Signore Gesù Cristo”
per la gloria di Dio Padre».

Alcuni dati illuminano il retroterra delle prime comunità cristiane per il *carmen Christo*. Protagonista della seconda parte del frammento di *Fil* 2,9-11

³¹ Sembra che E. LOHMEYER, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2,5-11*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1961² sia stato fra i primi a proporre l'origine prepaolina di *Fil* 2,6-8b.9-11. In seguito cf. J. HERIBAN, *Retto phronein e kenosis. Studio esegetico su Fil 2,1-5.6-11*, LAS, Roma 1983; R.P. MARTIN, *Carmen Christi. Philippians ii.5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, University Press, Cambridge 1967, 42-62; R. PENNA, *I ritratti originali*, II, 122; E. TESTA, *Un inno prepaolino della catechesi primitiva (Fil 2,6-11)*, in *SBFLA* 47 (1997) 97-116; T.H. TOBIN, *The World of Thought in the Philippians Hymn (Philippians 2:6-11)*, in J. FOTOPOULOS (ed.), *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context. Studies in Honor of David E. Aune*, Brill, Leiden-Boston (MA) 2006, 91. Sulla storia dell'interpretazione dell'elogium più che dell'inno di *Fil* 2,6-11 cf. A. PITTA, *Lettera ai Filippesi. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2010, 162-167, in cui propendiamo per la sua origine prepaolina.

è Dio e non Gesù Cristo: lo ha sovra-esaltato e gli ha conferito un nome che sovrasta qualsiasi altro nome (v. 9). Anche nell'ultima parte dei vv. 10-11 gli esseri viventi dei cieli, sulla terra e sottoterra sono destinati a confessare il nome di Gesù Cristo per la gloria di Dio Padre. In entrambe le azioni (l'esaltazione e la confessione), Gesù Cristo è il destinatario del culto incentrato sulla sua signoria, mentre manca qualsiasi accenno alla portata salvifica della sua risurrezione. Il nome su cui s'appunta l'attenzione nell'elogio è nuovamente *Kyrios*, conferito a Gesù Cristo: il nome che il passo di *Is* 45,23 attribuisce soltanto a Dio. Dunque con il linguaggio e le categorie mutuate dal passo profetico, l'elogio celebra l'apoteosi della condizione e del nome che Gesù Cristo riceve dopo la sua morte.

Non sappiamo se questa parte del frammento sia stata ispirata all'ambiente greco-romano, intriso del culto imperiale; ed è difficile pensare a una polemica contro gli imperatori divinizzati prima o dopo la morte, come Caligola e Claudio. A nostro parere il movimento cristiano delle origini è ancora troppo germinale perché l'elogio di Cristo Gesù veicoli polemiche di questo tipo. D'altro canto questo frammento sembra provenire dall'ambiente cristiano siro-palestinese o della diaspora romana da cui forse è inviata la lettera ai Filippesi.

Difficile è stabilire se i cinque frammenti che abbiamo posto a confronto provengano dallo stesso ambiente palestinese di *maranatha* o se siano sorti in modo autonomo e in comunità diverse. Certo è che i passi elencati sono accomunati dalla Signoria di Gesù Cristo, che si realizza dopo la risurrezione, ed è confessata in comunità cristiane di origine palestinese o della diaspora. In tre dei cinque segmenti, la Signoria di Cristo è spiegata con l'apporto della Scrittura d'Israele: l'eco dello *Shemah* in *Dt* 6,4 per *1Cor* 8,6; la citazione diretta di *Dt* 30,14 per *Rm* 10,9; e la citazione indiretta di *Is* 45,23 per *Fil* 2,9-11. Il dato dimostra che, per sostenere la signoria di Cristo, le prime comunità cristiane si sono servite dell'Antico Testamento e non, ad esempio, del linguaggio derivato dal culto imperiale greco-romano.

Il confronto dei frammenti sulla signoria di Gesù (Cristo) pone in risalto la sua risurrezione o la sua esaltazione post-pasquale, senza distinguerla dalla fase precedente della sua vita terrena, né come per *1Cor* 8,6 dal ruolo che Gesù svolge nella mediazione per la creazione e per la salvezza. La portata salvifica della signoria di Cristo è esplicitata nel frammento di *Rm* 10,9, mentre resta implicita nel nome che gli è riconosciuto. L'attribuzione della salvezza è ancora vincolata più a Dio che a Gesù Cristo o al Padre per mezzo di Gesù.

La storia dell'interpretazione di tali frammenti ha giustamente segnato un decisivo cambiamento di rotta con i contributi di M. Hengel e di L. Hurtado. Se sino a un trentennio a questa parte si riteneva, nel solco della scuola delle religioni, che Gesù era stato riconosciuto come *Kyrios* con l'inculturazione

del movimento cristiano in ambiente ellenistico, oggi si tende a sostenere un livello arcaico del culto e della fede in Gesù Signore. Il ricorso alla Scrittura per alcune delle formule che abbiamo riportato conferma l'origine palestinese o della vicina diaspora siriana dei primi ambienti cristiani in cui il culto di Cristo è sorto e si è sviluppato.

4. I frammenti biografici su Cristo Gesù

La *Terza ricerca* su Gesù di Nazaret ha portato gli studiosi a conferire maggiore attenzione alla vita terrena di Gesù nelle lettere paoline. A segnalare il cambiamento di rotta è una più appropriata interpretazione di *2Cor* 5,16: «Se anche abbiamo conosciuto secondo la carne Cristo, ma ora non più conosciamo». Con buona pace di R. Bultmann, «secondo la carne» andrebbe relazionato a «se abbiamo conosciuto» e non a «Cristo»³². Di fatto in questione è non la conoscenza del Gesù terreno, bensì il modo con cui è conosciuto: se in modo puramente umano o in modo diverso.

A causa dell'attenzione conferita alla gesuologia, si sono moltiplicati i detti di Gesù nelle lettere paoline³³, in verità a nostro parere con alcune esagerazioni, e quanto si può delineare sulla sua vita terrena. In questa direzione assume rilievo anzitutto il frammento esplicito di *1Cor* 11,23-25 dedicato ai gesti e alle parole di Gesù durante la cena finale.

I frammenti impliciti che puntano l'attenzione sul *cursus* di Gesù si riscontrano in *Rm* 1,3b-4a; *Fil* 2,6-8b.9-11; *1Tm* 2,5-6a; 3,16b e *2Tm* 2,8b. Abbiamo già accennato al passo di *Rm* 1,3b-4a; ora spostiamo l'attenzione sulla prima parte del *carmen Christo* di *Fil* 2,6-8b che celebra il *cursus pudorum* di Cristo Gesù:

«Questo valutate in voi che (è) anche in Cristo Gesù
Il quale essendo nella forma di Dio non considerò possesso geloso l'essere alla pari di Dio,
ma spogliò se stesso avendo assunto forma di schiavo,
essendo diventato nell'assimilazione degli uomini,
e trovato nell'aspetto come uomo,
umiliò se stesso
essendo diventato obbediente sino alla morte...».

³² Cf. R. BULTMANN, *Der zweite Brief an die Korinther*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976, 154-156.

³³ S. KIM, *Gesù, detti di*, in G.F. HAWTHORNE - R.P. MARTIN - D.G. REID (edd.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999, 706-735 oltre ai casi espliciti elenca trentuno possibili risonanze dei detti di Gesù nell'epistolario paolino; M. PESCE, *Le parole dimenticate di Gesù*, Vallardi Mondadori, Milano 2004³.

Mentre gran parte degli studiosi considera il frammento di *Fil* 2,6-8b.9-11 come prepaolino, con l'eccezione dell'aggiunta θανάτου δὲ σταυροῦ, attribuita a Paolo³⁴, si dibatte sull'inizio del *cursus* di Cristo Gesù: se cominci con la sua preesistenza³⁵ o si soffermi soltanto sul suo *curriculum* terreno³⁶. A favore del *cursus* terreno di Gesù, alcuni studiosi sottolineano il contesto esemplare in cui l'elogio è riportato: se *Fil* 2,6-7 alludesse alla fase della sua preesistenza sarebbe esclusa qualsiasi esemplarità di Cristo per i credenti che sono esortati ad assumere lo stesso modo di valutare di Cristo Gesù.

In realtà l'obiezione non regge poiché non distingue il livello prepaolino del frammento da quello redazionale di Paolo che lo riporta in *Fil* 2,6-11 per ragioni diverse. Piuttosto riteniamo che il frammento si soffermi sulla fase della preesistenza di Cristo Gesù, da quella sua vita terrena per giungere alla sovra-esaltazione post-pasquale. Senza tale distinzione che non riguarda le nature, bensì le condizioni di Cristo Gesù, risultano tautologici i passaggi dal suo essere nella «forma di Dio» (μορφῆ θεοῦ) ed «alla pari di Dio» (ἴσα θεῶ) alla «forma di schiavo» (μορφὴν δούλου) sino all'assimilazione degli uomini (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων). Se non fosse stato nella condizione preesistente, Cristo Gesù non avrebbe potuto scegliere di assimilarsi pienamente agli esseri umani. Per questo egli non «divenne simile agli uomini» (come in diverse traduzioni), bensì si assimilò in tutto agli esseri umani³⁷.

Significativo è che un analogo modello cristologico di *Fil* 2,6-8, anche se con linguaggio diverso, si verifica nella Lettera agli Ebrei: da una parte Dio

³⁴ Fra i pochi che considerano paolino l'elogio di *Fil* 2,6-11 cf. E. LUPIERI, *La morte di croce. Contributi per un'analisi di Fil. 2,6-11*, in *RivB* 27(1979) 275.

³⁵ Favorevoli alle tre fasi della preesistenza, della vita terrena e dell'esaltazione di Cristo Gesù in *Fil* 2,6-11 sono fra gli altri M. BUSCEMI, *Gli inni di Paolo. Una sinfonia a Cristo Signore*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 2000, 19-20; J. COPPENS, *Phil., II, 7 et Is., LIII, 12. Le problème de la "kénose"*, in *ETL* 41 (1965) 147-150; C.B. COUSAR, *Philippians and Philemon. A Commentary*, Westminster J. Knox Press, Louisville (KY) 2009, 54; G.D. FEE, *Pauline Christology. An Exegetical-Theological Study*, Hendrickson, Peabody (MA) 2007, 376; S. FOWL, *Christology and Ethics in Philippians 2:5-11*, in R.P. MARTIN - B.J. DODD (eds.), *Where Christology Began: Essays on Philippians 2*, Westminster J. Knox Press, Louisville (KY) 1998, 140-153; G.F. HAWTHORNE, *In the Form of God and Equal with God (Philippians 2:6)*, in R.P. MARTIN - B.J. DODD (eds.), *Where Christology Began*, 96-110; L.D. HURST, *Re-Enter the Pre-Existent Christ in Philippians 2.5-11?*, in *NTS* 32 (1986) 449-457; Id., *Christ, Adam, and Preexistence Revisited*, in R.P. MARTIN - B.J. DODD (eds.), *Where Christology Began*, 84-95; T. YAI-CHOW WONG, *The Problem of Pre-Existence in Philippians 2,6-11*, in *ETL* 72 (1986) 267-281; J. LAMBRECHT, *Paul's Reasoning in Philippians 2,6-8*, in *ETL* 83 (2007) 413-418; C.A. WANAMAKER, *Philippians 2,6-11. Son of God or Adamic Christology?*, in *NTS* 33 (1987) 183-188.

³⁶ Così J.-N. ALETTI, *Sain Paul Épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire*, Gabalda, Paris 2005, 150-172; P. GRELOT, *La valeur de ouk... alla... dans Philippiens 2,6-7*, in *Bib* 54 (1973) 40-42; J. HERIBAN, *Retto phronein*, 252; J.D.G. DUNN, *Christ, Adam and Preexistence*, in R.P. MARTIN - B.J. DODD (eds.), *Where Christology Began*, 74-83; Id., *La teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999, 101-122.

³⁷ Per approfondimenti cf. A. PITTA, *The Degrees of Human Mimesis in the Letter to the Romans*, in F. BIANCHINI - S. ROMANELLO (edd.), *Non mi vergogno del Vangelo. Potenza di Dio*. Studi in onore di Jean-Noël Aletti SJ, nel suo 70° compleanno, G&B Press, Roma 2012, 221-238.

ha fatto il mondo mediante il Figlio che è irradiazione della sua sostanza (cf. *Eb* 1,1-3), dall'altra Cristo «doveva assimilarsi (ὁμοιωθῆναι) in tutto ai fratelli per diventare sommo sacerdote misericordioso e degno di fede» (*Eb* 2,17). Nel suo itinerario dalla preesistenza alla vita terrena, Cristo Gesù ha valutato o ha ritenuto opportuno assimilarsi pienamente agli esseri umani, pur non avendo peccato ed essendo stato reso persino peccato. Per tale condizione Dio ha mandato suo Figlio «nell'assimilazione (ἐν ὁμοιώματι) della carne del peccato e per il peccato ha condannato il peccato nella carne» (*Rm* 8,3).

Pertanto riteniamo che il frammento più ampio dedicato al culto di Cristo lo elogi nelle tre fasi del suo *cursus*: la preesistenza, l'assimilazione della condizione umana e l'esaltazione post-pasquale. L'altro frammento che indugia sul *cursus* di Gesù Cristo si riscontra nella tradizione paolina di *ITm* 3,16b:

«Il quale fu manifestato nella carne,
fu giustificato nello Spirito,
fu fatto vedere agli angeli,

fu predicato fra i gentili,
fu creduto nel mondo,
fu assunto nella gloria»³⁸.

Questa volta il grande mistero della pietà che introduce il frammento previo della tradizione paolina è presentato come confessione pubblica (cf. l'uso di ὁμολογουμένως in *ITm* 3,16a) dei credenti. Ed è proprio la dinamica della confessione pubblica che spiega la scansione dei sei verbi scelti. A prima vista, sembra che il frammento di *ITm* 3,16a proceda in forma binaria soprattutto per l'influenza del frammento di *Rm* 1,3b-4a: a «nato dal seme di Davide» corrisponderebbe «il quale fu manifestato nella carne» di *ITm* 3,16b; e a «costituito Figlio di Dio in potenza secondo lo Spirito di santità» di *Rm* 1,4a equivarrebbe «fu giustificato nello Spirito» di *ITm* 3,16b. In realtà il frammento di *Rm* 1,3b-4a è più ripreso in quello di *2Tm* 2,8 («Ricorda Gesù Cristo risorto dai morti, dal seme di David, secondo il mio evangelo») che in quello di *ITm* 3,16b. In caso diverso la terza strofa risulterebbe illogica poiché Gesù, in quanto contenuto del mistero della pietà, dovrebbe essere prima assunto nella gloria e quindi creduto nel mondo.

A ben vedere il frammento della pietà non segue la cronologia sulla vita di Gesù, ma la confessione pubblica o universale e il mistero che lo introducono. Per questo è preferibile una scansione ternaria e ascensionale: nella prima parte

³⁸ Per approfondimenti cf. A. PITTA, *Tra rivelazione e nascondimento. Il Mistero nel Nuovo Testamento*, in J.J. SILVESTRE - J. REGO (edd.), *Il mistero di Cristo reso presente nella liturgia*, EDUSC, Roma 2016, 13-28.

si procede dalla carne, allo Spirito e agli angeli; nella seconda dalla predicazione ai gentili, alla fede nel mondo e all'assunzione nella gloria³⁹. In tale paradigma si comprende la ragione per cui il *cursus* di Gesù Cristo è relazionato al mistero: tra la rivelazione nella carne e il nascondimento per l'assunzione nella gloria, il mistero della confessione pubblica delle prime comunità cristiane celebra il *cursus* che dall'umanità di Cristo giunge all'assunzione, quando è «nascosto ai loro occhi nelle nubi» o nella gloria (cf. *At* 1,9).

5. Prospettive: la funzione retorica dei frammenti

I frammenti prepaolini non sono delle meteoriti piovute dall'alto, né delle toppe vecchie su vestiti nuovi, ma assumono funzioni argomentative fondamentali nel tessuto delle lettere paoline. Se per identificarli è imprescindibile il metodo storico-critico, per riconoscerne le funzioni è necessaria la retorica-letteraria. In tale convergenza si aprono nuove prospettive nella ricerca sulla cristologia pre- e paolina. Anzitutto andrebbe precisato che, pur nella loro estraneità sistemica, i frammenti sono riportati da Paolo perché ne condivide i contenuti. Inoltre i frammenti espliciti di *ICor* 11,23-25 e di *ICor* 15,3-5 segnalano una loro funzione decisiva nell'intreccio delle argomentazioni paoline. In genere tali frammenti sono collocati all'inizio delle relative sezioni perché sono noti ai destinatari delle lettere e costituiscono la piattaforma condivisa su cui Paolo può muoversi per affrontare le diverse questioni kerygmatiche ed etiche delle sue comunità.

Per evidenziare le funzioni argomentative dei frammenti impliciti soffermiamoci su quello di *Gal* 1,4 e sulle sue ripercussioni nella Lettera ai Galati. La prima fondamentale ripercussione di *Gal* 1,4 si verifica al culmine della periautologia di *Gal* 1,13-2,21 e precisamente in *Gal* 2,19-20. Sostenuto dalla fede condivisa, per cui Gesù Cristo «ha dato se stesso per i nostri peccati» (*Gal* 1,4a), Paolo aggiunge di proprio che «il Figlio di Dio mi ha amato e ha consegnato se stesso per me» (*Gal* 2,20). La formulazione tipicamente giudaica della morte di Cristo per i nostri peccati, si declina con quella greca che caratterizza chi dona la vita per gli altri. Al culmine della periautologia, la mimesi di *Gal* 2,15-21 serve per dimostrare che se la giustificazione si realizza per mezzo della Legge, Cristo è morto invano (cf. *Gal* 2,21): in tal caso l'intero percorso soteriologico, operato da Cristo, sarebbe vanificato da una via alternativa di salvezza.

Un'ulteriore ripercussione di *Gal* 1,4 si verifica al culmine della seconda dimostrazione di *Gal* 3,1-4,6 e, in particolare, con la perorazione di *Gal* 4,1-6

³⁹ Sulla composizione ternaria delle due parti che compongono l'inno di *ITm* 3,16 cf. G.D. FEE, *Pauline Christology*, 431.

dove l'accento è posto sulla dimensione apocalittica della filiazione divina. Anzitutto al verbo «affinché ci strappasse da questo secolo...» di *Gal* 1,4 corrisponde «affinché riscattasse coloro che erano sotto la Legge» di *Gal* 4,5. La dimensione apocalittica della redenzione è iniziata con la pienezza del tempo e prosegue con la condizione nuova della filiazione divina. Inoltre «secondo la volontà di Dio e Padre nostro» di *Gal* 1,4 richiama la paternità di Dio espressa da $\alpha\beta\beta\alpha \acute{o} \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ di *Gal* 4,6. *L'ipsissimum verbum Jesu* diventa invocazione dello Spirito nel cuore dei credenti che condividono la figliolanza divina di Cristo. Per questo a nostro modesto parere, “cratere principale” della Lettera ai Galati è non la giustificazione per mezzo della fede e/o per mezzo delle opere, bensì la filiazione abramitica e divina: se passano per la circoncisione o per la fede in Cristo. In tale accentuazione, la Lettera ai Galati si diversifica in modo sostanziale dalla Lettera ai Romani. La terza ripercussione di *Gal* 1,4 riguarda la condizione della libertà cristiana che attraversa la lettera e perviene al culmine con *Gal* 5,1. Poiché Cristo ha strappato i credenti da questo presente secolo malvagio, li ha davvero liberati e non possono tornare sotto il gioco della schiavitù, ma si pongono a servizio vicendevole (cf. *Gal* 5,13-15).

Infine è significativo che la condizione apocalittica, introdotta dal frammento di *Gal* 1,4, sia ripresa nell'epifonema o nella sintesi abbreviata della Lettera ai Galati: «Non è la circoncisione, né l'incirconcisione che sono qualcosa, ma la nuova creatura» (*Gal* 6,15; cf. anche le anticipazioni dell'epifonema in *Gal* 3,28 e 5,6)⁴⁰. Si vede bene come fondandosi su quanto è condiviso nella fede fra le prime comunità cristiane, Paolo sviluppa in modo originale i contenuti delle sue lettere. In tal modo può contrastare l'assurdo evangelo alternativo dei suoi avversari (cf. *Gal* 1.6-10) che, provenendo dalle comunità cristiane di origine giudaica, vogliono costringere i Galati a farsi circoncidere per non subire la persecuzione e fare bella figura con l'adesione piena dei gentili al Giudaismo palestinese.

6. Conclusione

Uno dei pregiudizi più difficili da rimuovere sulle origini del movimento cristiano è attribuirne a Paolo l'invenzione. Purtroppo, superato dalla ricerca storico-esegetica, tale pregiudizio di origine fichtiana continua a essere sostenuto a livello mediatico⁴¹. In realtà prima di Paolo non c'era il nulla, ma

⁴⁰ Fra i pochi autori che, a partire dal frammento prepaolino di *Gal* 1,4, leggono la Lettera ai Galati nella prospettiva della *Apocalyptic Eschatology* cf. M.C. DE BOER, *Galatians*, 31-33.

⁴¹ Si vedano fra gli altri i contributi di H. MACCOBY, *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity*, Harper and Row, London 1986; A.N. WILSON, *Paul: The Mind of the Apostle*, Random House, London 1997; G. LÜDEMANN, *Paulus, der Gründer des Christentums*, Klampen Verlag, Lüneberg 2001.

si andavano costruendo le prime comunità cristiane nelle quali circolavano i frammenti prepaolini che abbiamo delineato⁴².

Il quadrilatero geografico in cui sorgono i frammenti prepaolini si concentra nelle chiese della Giudea e in particolare a Gerusalemme, nelle comunità della bassa Galilea, dove molto probabilmente sorge la fonte Q, nelle comunità di Damasco di Siria dove Paolo subentra nella predicazione e da cui è costretto a fuggire (cf. *2Cor* 11,32-33), e nelle chiese domestiche di Antiochia di Siria dove si verifica il famoso incidente tra Paolo e Pietro sulla comunione di mensa fra i cristiani di origine giudaica e gentile.

Circa i contenuti dei frammenti cristologici prepaolini, abbiamo delineato tre sviluppi: la funzione favorevole della morte di Cristo per i peccati, la signoria di Cristo Gesù e la sua vita che parte dalla preesistenza, giunge alla sua condizione di figlio di Davide secondo la carne e si chiude con la costituzione in potenza come Figlio di Dio. Molto probabilmente, prima di confessare Gesù Cristo come il Signore, le prime comunità cristiane di origine giudaica (palestinese o della diaspora) hanno dovuto superare l'ostacolo della maledizione e dell'anatema nei confronti di Gesù. E soltanto in una fase successiva hanno approfondito le fasi principali della sua esistenza: dalla preesistenza alla vita terrene e all'esaltazione post-pasquale.

L'importanza dei frammenti prepaolini non adombra il ruolo di Paolo nelle prime comunità cristiane, ma ne riconosce i notevoli contributi su quanto era già condiviso nel quadrilatero geografico che abbiamo richiamato. Forse senza il suo apporto, il movimento protocristiano non avrebbe superato i confini siro-palestinesi, né sarebbe sopravvissuto di fronte alle richieste giudaizzanti⁴³ degli avversari di Paolo. Per questo non gli basta il registro della Scrittura per conferire sostanza al suo evangelo, ma avverte la necessità di muoversi sulla piattaforma condivisa dei frammenti cristologici precedenti per affrontare le diverse questioni kerygmatiche ed etiche emerse nelle sue comunità.

Antonio Pitta

pitta@pul.it

Pontificia Università Lateranense

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4

00120 Città del Vaticano

⁴² Per una trattazione sulle prime comunità cristiane cf. R. PENNA, *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Carocci, Roma 2011.

⁴³ Si veda l'uso del verbo *ιουδαΐζειν* in *Gal* 2,14.

LOGOS, WORD, PARABLE A METAPHYSICAL INSTANCE FOR THEOLOGY

*Giuseppe Lorizio**

ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς,
οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει
(HERACLITUS, 14 [A1])

καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· Ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς
βασιλείας τοῦ θεοῦ·
ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται
(Mc 4-11)

*Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichnis*

(W. GOETHE, *Faust*, 12104-5)

0. Preamble

In the light of the «disappointing» results that the exegete recognizes at the end of his work and of the «conflict of interpretations» which we are still experiencing, one can understand – but is not obliged at all to share, on the contrary one should firmly oppose – the temptation to take refuge in reassuring catechetical or dogmatic formulations, settling for them in the knowledge of Christ that the faithful are called to cultivate. I think of the «pious seminarian» who takes this debate as an alibi for disengagement, and to whom I will never stop repeating the famous rabbinic saying: «the ignorant cannot be pious».

1. The intrusion of the term «metaphysical» between exegesis and theology

The perspective that I intend to propose once again here is rooted in the conviction that the gestures and words of Christ, as well as the Christological

* Ordinary Professor for *Fundamental Theology* in the Pontifical Lateran University, Faculty of Theology.

event itself, enclose a deep and inseparable relationship between the historical and meta-historical, physical and metaphysical, so as to require that their deep speculative and philosophical significance be brought out¹.

Way back in 1904, in the midst of the modernist crisis, when Maurice Blondel dared to challenge that monster of philological and exegetical erudition of Alfred Loisy, he intended to denounce the «philosophical lacunae of modern exegesis» and introduced a sense of «metaphysics», from which it is appropriate to let ourselves be challenged here: «It should never be thought, that one should grasp with only historical sciences, a fact that is only a fact and is the whole fact. In regard to every link, as to the entire chain, psychological and moral problems which are implied in even the smallest action and derived from the most minimal testimony are suspended. And it is easy to understand why. *Real history is made up of human lives; and human life is metaphysics in act.* Pretending to establish historical science independently of any ideal concern [...] means letting oneself be dominated, under the pretext of an impossible neutrality, by preconceived opinions [...] until a reflected knowledge of one's own mental attitudes is acquired»².

Perhaps it would be interesting to establish some connection between this reference to life and sections from the basic text of J. Habermas *The Theory of Communicative Action* (especially the second volume, subtitled *A Critique of Functionalist Reason*)³, dedicated to the relationship between «Lifeworld and System», and to the proposed analysis of primitive societies as socio-cultural lifeworlds.

Returning to the subject of the synoptic parables, there arises the question of the veritative instance of the revelation itself and the consequent (and consistent) position that the philosopher who hailed from Aix-en-Provence had assumed before the definition of truth which was dominant in the Catholic theological institutes of his time. In a famous article of 1906, he had dared to distance himself from the formula of truth as *adaequatio rei et intellectus*, that Scholasticism had falsely attributed to Isaac Israeli, whereas it derived instead from the *Metaphysics* of Avicenna. Blondel, in that case, after defining as «abstract and chimerical» that definition of truth, suggested it be replaced with one that was less intellectual and more responsive to lived experience: *adaequatio realis mentis et vitae*.

¹ I delivered a paper with the same title at a conference on «Language and Truth. Philosophy and Religious Discourse» (July 1st, 2016), organized by the Department of Civilization and Forms of Knowledge at the University of Pisa, the acts of which will be soon published in *Teoria*. Here, although the theoretical perspective remains the same, the discussion is different, as it is conducted in dialogue with New Testament exegesis.

² M. BLONDEL, *Storia e dogma. Le lacune filosofiche dell'esegesi moderna*, Queriniana, Brescia 1992, 62s.

³ Cf. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo. II: Critica della ragione funzionalista*, Il Mulino, Bologna 1986, particularly 752-765.

The critique of this definition was carried out through an investigation of the terms *res* and *intellectus*. The criticisms of an intransigent neo-Thomism, of which Garrigou Lagrange on this occasion is the mouthpiece, aim to discredit Blondel's proposal, precisely as it would inspire the *Nouvelle Théologie* and its exponents, jeopardizing the properly metaphysical – in this vision, immutable and eternal – character of truth⁴. The controversy is instructive for us in order to realize at distance the positions in the field, which were re-echoed in the map drawn by C. Moeller in the discussion around the first chapter of *Dei Verbum*⁵. On the outskirts of this controversy one must also note that even within the Thomistic movement of the twentieth century, the concern to avoid a sort of intellectualism or theological rationalism was well represented, while different philosophical-theological proposals for overcoming such a perspective attributable to intransigent neo-Thomism rather than to authentic Thomistic thought had been put forward. One thinks, for example, of the Jesuits P. Rousselot and B. Lonergan and of the Dominicans A. Gardeil and M.D. Chenu. Finally, one must note that the taking-up of Blondel's position in the context of fundamental theology, endorsed by H. Bouillard, will come in the 60's to interpret this philosophy correctly by defending boldly both its orthodoxy and its profound realism⁶, and by elaborating a fundamental theology that is deeply inspired by it⁷.

The Council does not adopt a theological model among those indicated in the lecture of C. Moeller, nor does it propose its own model («the schema cannot pretend to resolve all issues»). However, by opting for a “personological” and historical-salvific perspective, the Council nonetheless indicates an important direction for a further processing of the theme of revelation and its credibility, as well as for associated matters relating to veritative valence and *loci theologici*. This unequivocal choice determinedly pursued until the final draft of *Dei Verbum*, however, is not taken exclusively, especially towards the

⁴ A recent reconstruction of the question is offered by F. BERTOLDI, *Il dibattito sulla verità fra Blondel e Garrigou Lagrange*, in *Sapienza* 43 (1990) 293-310. More than a debate, it is instead a real controversy as can be seen from this reconstruction.

⁵ *La Civiltà Cattolica* 1964, IV, Notiziario n. 49, 1353.

⁶ The Jesuit was embroiled in the controversy for his *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*, Aubier, Paris 1944, where he defended the full orthodoxy of Blondel. Here, however, we refer to H. BOUILLARD, *Blondel et le Christianisme*, Seuil, Paris 1961.

⁷ Cf. H. BOUILLARD, *Logique de la foi. Esquisses. Dialogues avec la pensée protestante. Approches philosophiques*, Aubier, Paris 1964. For the influence of Blondel on apologetics cf. G. COFFELE, *Apologetica e teologia fondamentale. Da Blondel a de Lubac*, Studium, Roma 2004. For the recent resumption of Blondel's thought in fundamental theology cf. M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'«Action» (1893) di Blondel. La chiave di volta di un'apologetica filosofica*. Prefazione di X. TILLIETTE, Glossa, Milano 1992; Id., *L'«Apologetica integrale» e la sua anticipazione ne «L'Action»*, in *La Scuola Cattolica* 121 (1993) 833-874; Id. - R. VIRGOULAY, *La philosophie de l'action et la théologie fondamentale*, in *Recherches de Science Religieuse* 81 (1993) 385-420; Id., *Maurice Blondel*, Morcelliana, Brescia 1999.

authentic instances of which the representatives of the minority neo-Scholastic trend were from time to time spokespersons. And it is in this inclusive perspective that we have to read and interpret n. 6 of the Constitution, and it is especially this inclusion which leads us to develop and express an interpretation of it within the horizon of the inclusion of the veritative instance into the agapic, according to the dictate of Eph 4:15 [«living the truth in love» – ἀληθεύοντες δέ ἐν ἀγάπῃ]. The consciousness here to take an interpretive position that conflicts with that of those who argue that paragraph 6 is a sort of foreign body with regard to the rest of the first chapter of *Dei Verbum*, deriving from the need to offer a sort of sop to the minority, does not exempt me from detecting a further gain related to the assumption of an inclusive perspective: such inclusivity of the veritative instance into that agapic allows one to avoid the extrinsicism that is characteristic of the neo-Scholastic model in its most radical forms, but at the same time, precisely thanks to the above inclusion, helps not to run into an equally radical intrinsicism, which would have meant a conception of revelation rather in the form of a monologue of God with Himself, than of a dialogue with humanity⁸.

The Council's choice to put revelation at the center seems extremely significant, such as to give to the path forward a real and decisive orientation, capable of interrogating the philosophy of the now concluded modernity and postmodernity, which often deals, through its own categories and methodologies, precisely with this fundamental thematic of Christian theology. And yet this option, if this stated interpretative scheme is plausible, includes a position that is well-known in the Catholic field concerning the question of truth, according to which truth is defined – even in Blondel's perspective – for its capacity for *adaequatio*. The revelatory horizon, far from excluding that adequate, includes it and enhances it, so that truth as *revelatio* includes and requires truth as *adaequatio* as its condition of possibility and of the ability to draw reality in itself and not simply its phenomenal appearance.

This perspective, which includes the adequate dimension of truth in the revelatory, does not seem to conflict with Thomistic thought. A complete reading of *De Veritate* shows how the formula attributed to Isaac, but also

⁸ Wishing to express this wise equidistance between extrinsicism and intrinsicism and apply it to the relationship between faith and reason, as it has been set by *Fides et Ratio* (accused, on the wave of philosophical and theological fads that do not take into account the great ecclesial tradition, to reproduce the model of *duplex ordo cognitionis*), we theorized, in our *Fede e Ragione. Due ali verso il Vero*, Paoline, Milano 2003, the non-alternative alterity between the two areas, which are still called to harmonize. In fact, in the reflection of the faith/reason relationship, one cannot overlook the fact that passing from one to the other is not at all to be taken for granted and spontaneous, and that the harmony between the two spheres is not at all «predetermined», obviously *quoad nos*.

accompanied by an interesting Anselmian reference (who, like Blondel, implicates the *mens* rather than the *intellectus*) is to be located in an intermediate position between two other definitions of truth, the first inspired by Augustine and Avicenna, implicates Being: «verum est id quod est», the second, drawn from Hilary and Augustine, involves the revelation-manifestation of Being: «verum est manifestativum et declarativum esse»⁹. As for the dynamic nature of truth, the thought of Thomas expresses with crystal clarity the fact that there are no other eternal truths but the first one, namely that concerning God¹⁰. And it is in this perspective that one ought to approach the issue of the revealed truths which participate in the divine eternity, but which are expressed in the proper dynamism of history. *Quaestio* 16 of the *prima pars* of the *Summa Theologiae*, where the definitions of truth brought into play are eight and the two above-mentioned ones are to define for Thomas truth «secundum quod est in intellectu», obviously deserves just as much critical attention. This latter definition of truth for Thomas acquires a non-marginal relevance in light of the argument put forward in the article in question, according to which: «veritas principaliter est in intellectu, secundario vero in rebus». And finally, it is certainly important to recall the affirmation according to which the famous formula of *adaequatio* «potest (note the hypothetical nature of the affirmation) ad utrumque pertinere» (i.e. to the two sides of truth, that which entrenches it in intelligence and that which attaches it to the things themselves, although the first side should prevail on the second). As recent criticism shows, Thomas does not intend to exclude the patristic perspective on truth (e.g. Hilary and Augustine), but to introduce in it the properly realistic instance that comes from Aristotelianism. And especially for theology, his lesson about the way by which man can draw the True will be particularly instructive: «homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter. Uno modo, per ea quae ab alio accipit. Et sic quidem, quantum ad ea quae homo a Deo accipit, necessaria est *oratio*, secundum illud Sap. VII, *invocavi, et venit in me spiritus sapientiae*. Quantum vero ad ea quae accipit ab homine, necessarius est *auditus*, secundum quod accipit ex voce loquentis; et *lectio*, secundum quod accipit ex eo quod per Scripturam est traditum. Alio modo, necessarium est quod adhibeat proprium *studium*. Et sic requiritur *meditatio*»¹¹. A further development would require the notion of truth as relation, which, if not just on the basis of *adaequatio*, is defined and demonstrated as such¹².

⁹ *De Veritate* I, 1c.

¹⁰ *Ivi*, I, 5.

¹¹ *S. Th.* II-II, 180, 3, ad 4.

¹² Cf. A. CONTAT, *La relation de vérité selon Saint Thomas d'Aquin*, LEV, Città del Vaticano 1996.

But in order that this *adaequatio* may be realized one needs to rely on the «metaphor», which, in every discussion, even the exegetical one in the synoptic parables, is recurrent and often central, as it is also to be noticed in the lecture of our welcomed guest: «a parable of the synoptic Jesus is a surprising short story that uses a metaphor or a similitude expanded into a narrative story, which is sufficiently enigmatic to urge the mind to an active thinking and a personal decision». And it is speculatively important to detect the deliberately «non-specific» character of that definition, although it is hard not to integrate it with the suggestion that our colleague, an expert of the New Testament, assembles from the main lesson of Vittorio Fusco about the performative, rather than informative, character of the Gospel parables.

2. The intrusion, between Heraclitus and Goethe, of Mk 4:11, which would place the Gospel between philosophy and literature, making however a couple of chronological jumps, which are likely to break the neck of anyone who dares doing them.

It can be surprising – and it certainly makes the theologian think – the fact that the New Testament not only gives us parables, but also provides a «theory of parable»¹³. From the point of view of exegesis, as also of historical criticism, the observation attributed to Eduard Schweizer, who considers the insertion of vv. 11 and 12 between the narration of the Parable of the Sower and the explanation of what one could problematically define a sort of *Parabeltheorie* (following A. Jülicher) to have taken place previous to Mark, turns out to be decisive. Schweizer observed that if the insertion were to be attributed to Mark, it would have taken place «by pure verbal association». Among the pre-existing elements identified by historical-critical research, of particular interest at the revelatory level seems to be the «apocalyptic scheme of parabolic revelation in two times», but without the idea that «the explanation is reserved only to some», while the *topos* of the «explanation aside» should be connected to the controversy between the church and the synagogue.

Interesting – in the reconstruction of V. Fusco – is the hermeneutical conflict between the «dominant» position of Jülicher, according to which «Mark's theory consists in having identified the parables with a deliberately incompre-

¹³ Throughout this discussion I am guided by V. Fusco, *Parola e Regno. La sezione delle parabole (Mc 4,1-34) nella prospettiva marciana*, Morcelliana, Brescia 1980, in particular 172-176. On this subject cf. also Id., *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù*, Borla, Roma 1983.

hensible language», so that they would be true and proper «allegories», or, as W. Wrede states, true and proper «enigmas» or stories in which the *terminus comparationis* would not be provided (J. Gnilka), so that they deliberately avoid providing their hermeneutical key to outsiders, on the one hand, and the alternative position of E. Schweizer and others for whom «Mark's idea is that parables are the most efficient form of communication that Jesus could have: so that their failure is the failure of all human speech about God, and leaves no room for other types of language to heal human blindness, but only the redeeming passion»¹⁴. In any case one should overcome, as Fusco has taught, a sort of dualism between exoteric and esoteric dimensions of the Gospel's message which would hide from the crowds and those outside what it would reveal only to a few followers. As we have shown on other occasions, Christian revelation contains nothing mysterious in an esoteric sense; rather, it can be fully received only within the horizon of discipleship and only transmitted through the witness of disciples.

We find a small but significant hermeneutical support for this position in the philosophical Christology of Michel Henry who, in his final work, entitled *Words of Christ*, while emphasizing the attitude of misunderstanding on the part not only of the hostile addressees but also the disciples, identifies the use that Christ makes «of the very particular literary form of the parable» not «in the more or less developed understanding of his audience» but in the «very nature of reality in which he wants to instruct them»: «Christ spoke of an invisible life, eternal life as his, shared with all the living. The task which parables must meet can then be discovered with all clarity. Starting from a story more often remarkably short and concise, which takes place in the world and is narrated in the language of the world, the parable suggests laws and types of relationships that are no longer those of the world but of life – in the double sense of life that we feel within us as our own life, and of that eternal Life which does not cease to bring us to life. The intent of the parable is therefore to establish an analogy between the two worlds, that of the visible and that of the invisible, the finite and the infinite, so that a series of events that occur in the first incites us to conceive the second, the kingdom of God»¹⁵.

Through this mode of expression which is the parable, the «mystery of the kingdom of God» is therefore proposed¹⁶ as manifested but also hidden, as

¹⁴ V. FUSCO, *Parola e Regno*, 173.

¹⁵ M. HENRY, *Parole del Cristo*, Queriniana, Brescia 2003, 139.

¹⁶ R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria, I: Gli inizi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996, 96-97. For a biblical-Christological in-depth study of the issue of «proclamation of the Kingdom of God», cf. *ivi*, 102-113. Such proclamation should be interpreted in an eschatological perspective, but in the sense that its realization is already present in history in Christ.

fleeing from a definitional and peremptory style, and as assuming the evocative and descriptive form proper to that everyday way of speaking and living to which the metaphors that parables contain often relate. Thus the parable was very appropriately called the «frontier of the Gospel»: «Based on this argument it becomes possible not only to grasp correctly the linguistic specificity of the parables, but also their relationship with the Gospel, their collocation in it not as mere repetition or variant of prophetic and kerygmatic forms, nor as a foreign or even isolable body, but as a highly mobile “frontier” in which the Gospel, without ceasing to be a gift that comes from God and not *from men*, proves, however, to be truly addressed *to men*, capable of taking charge of their questions and reaching them efficiently [...] at the heart of their existence»¹⁷.

As support to the term “parable” is its etymology, as the verb παραβάλλω from which it is derived shows, means to put together, draw a similarity, accost, or rather approach, and this etymology is all the more necessary in view of the distance between finite and infinite, time and eternity, man and God. Beyond the «parable» its generative richness is located in relation to the terms that in the Neo-Latin languages indicate «parola», «parole», «palabra» as noted by the famous Italian linguist Luca Serianni, who dedicated a chapter of his book *Parola* to draw the «parable» «from Gospel to common life»¹⁸. In any case, however, our speech is always a joining (= λέγειν), a holding together, as per Heidegger, «gathering together»¹⁹.

At this point it the character at once immanent and transcendent, historical and meta-historical of Christological revelation in its constitutive and fundamental paradoxicality should become obvious, and becomes even more meaningful when one thinks about the Greek expression ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνονται, which, accepting an interpretive suggestion, should be translated not by «is shown in parables», but by «everything happens in parables», or rather, «parabolically»²⁰, leading to the conclusion that the parable does not belong only to the exterior linguistic form of Gospel revelation, but to its Being itself and its constitution.

From the point of view of the New Testament’s Christology it is interesting to note how in the parables (or at least in some of them) one can see both an implicit and an «almost» explicit Christology. In this regard we adduce the examples of the «Lost Sheep» (Mt 18:12-14 || Lk 15:4-7) for the first case,

¹⁷ V. FUSCO, *Oltre la parabola*, 19.

¹⁸ Cf. L. SERIANNI, *Parola*, Il Mulino, Bologna 2016.

¹⁹ Cf. M. HEIDEGGER, *Logos (Eraclito, frammento 50)*, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1980, 141-157.

²⁰ B. MAGGIONI, *Rivelazione*, in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di teologia biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 1369.

and of the «Wicked Tenants» for the second (Mk 12:1-9), both to be located at the Jesuan level (and for the first one, I welcome the suggestion of Pulcinelli). As for the second parable, particularly instructive are these conclusions at the Christological level: «[...] the recurrence of the qualification of “son” in the parable represents a very clear reference to the consciousness that Jesus had of himself as Son of God, different from the “servants”. This conclusion is completed by noting that the Christology of the parable is enclosed in a frame of history of salvation (the son is sent after the failure of the mission of the three previously sent servants), thus Jesus knew also how to measure the distance that separated him from those who preceded him, even as messenger of God. [...] The fact that it is formulated only indirectly using the “enigmatic” genre of the *māšāl* is a further sign of authenticity: Jesus does not reveal himself massively, with the brightness of a theophany, but offers himself discreetly to the intelligence of those who meet him, in order that the adherence to him may be more reflective, personal, convinced»²¹. As V. Fusco recalls, according to C. H. Dodd the parable «strikes the listener with its vividness and originality and leaves him in that little bit of doubt about the meaning of the image enough to *stimulate thought*»²².

The discussion around the Gospel’s language, that has as object-message the «kingdom of God», can then be definitely suggested to fit into a horizon of the philosophy of language that is able to account for the relationship between word/thing, meaning/sense, expressiveness/alterity, immanence/transcendence (against any theory of eternal return), then to think of the metaphor in a non-deconstructionist perspective, and finally to assume and contribute to working out a theory of analogy able to resist and react to criticisms from Ontotheology.

In this sense, language will be conceived not only as a product of man and society, but as a reality that precedes us, that enfolds us (Heidegger speaks of it metaphorically as the «house of Being»²³) and follows us into a horizon of living tradition, where receptiveness and creativity are called upon to be practised in an indispensable and fruitful relationship. Thus we are not able to talk, if we never heard speech: the word comes to us before it can again depart from us, and in this original self-giving of it, it is also capable of directing our path.

In times of a crisis of language and word, a theological reflection upon the very meaning of the syntagm *Dei Verbum* cannot ignore the reference to the

²¹ R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria, I: Gli inizi*, 100-101.

²² V. FUSCO, *Oltre la parabola*, 31.

²³ «Language is the House of Being. In its home Man ek-sists and dwells in the truth of Being and guards it» (M. HEIDEGGER, *Lettera sull’umanismo*, in ID., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, 287). See also ID., *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1979.

reflection upon these issues that was developed by philosophical thought of the twentieth century. «A sign we are, that indicates nothing. We feel no pain and we have almost lost our tongue in foreign lands» (F. Hölderlin). The verses of *Mnemosyne*, appropriately summoned and commented by Martin Heidegger²⁴, affect us and challenge us. The foreignness of the earth and the condition of exile that seems to characterize us ever more, with the loss that it involves, recall that «exile of the word», which André Neher has been able to think out profoundly and to propose for our disoriented and fragmented times²⁵, Above and beyond the journalistic oppositions between continental and analytical, the event of the word requires ever again to be received and thought out, in order to be able to catch a glimpse of some gleam in the night of the world.

It is an arduous task that must be tackled with humility and patience, just as in the awareness that a burst of thought requires a sort of «step back» (*der Schritt zurück*) that allows us to tap into the very roots of Being and Saying, through the comparison with those who, at the risk that every pioneering situation involves, have ventured into the implementation of this task, those, that is, who were not always welcomed as part of the official and popular culture, but who were often misunderstood, sometimes referred to without being read and comprehended in depth. And among these a certainly non-marginal place is occupied by Ferdinand Ebner. A thinker (rather than a philosopher), non-academic, a man, «an awkward figure because he is deeply human. He who analyzes his thought more deeply, recognizes that he is a person who suffers and who truly loves, who loves even where his words hurt for love, who suffers again for his every word that hurts» (F. Seyr)²⁶.

His figure is always attached to the «dialogical thought» of the twentieth century, although any annexation is likely to remove the originality and thus the *proprium* that mediocrity cannot claim nor recognize, but which every true scholar certainly has. Placing myself consequently beyond that classification and removing somehow the manualistic label, I think I can affirm that making the «step back» with Ebner means to reach the «logical» level (both in the sense of *logos*-word as well as *logos*-reason), which constitutes the core of the dia-logical, and thus, as he says, to grasp the spiritual dimension of language. Just like Johann Georg Hamann (the magician of the North)²⁷, «to

²⁴ Cf. M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare? Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, SugarCo, Milano 1978, 43ss. Cf. inoltre Id., *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1979.

²⁵ Cf. A. NEHER, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1983.

²⁶ F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998, epigraph.

²⁷ Cf. J.G. HAMANN, *Scritti cristiani*, Zanichelli, Bologna 1975-1977, 2 voll.

whom every in-depth study of the knowledge of language has to refer»²⁸, the Austrian thinker comes to the revival of the unpleasant and certainly counter-current doctrine of the divine origin of the word. «The word had to receive life from God, since life would not be able in itself to find the way to the word that, in man, has created and awakened the life of the spirit. To understand this, man evidently needs to believe in God; and that means in the first place: to become conscious in faith of the spiritual fundament of one's own existence and of one's own orientation to a personal relationship with this fundament. God is this fundament and he is also the true You of the true I (the true self) that is man»²⁹.

Even more troubling and therefore also interesting is this, more than a theory – instead, a finding – if one reflects on the fact that this conclusion finds a connection, obviously unknown to Ebner himself, with traditionalist French thought, especially that of Louis de Bonald³⁰, one which Antonio Rosmini recovers in his *Teodicea*. In any case it is the original place of that *Ur-Offenbarung* (primordial revelation), to which our academic culture, both theological and philosophical, reserves little interest, but to which *Dei Verbum* does indeed refer when addressing the original dialogue of God with humanity.

At this point, the opportunity to grasp that origin is given, once again according to Hamann, if the *logos*-word crosses a *logos*-reason that is «adequate» to the *res* itself which man is called to re-cognize. This recognizing-recalling-meditating reason is from one side glimpsed in the etymon of the German term *Vernunft* (from *vernehmen* = perceive), from the other side it is in contrast with *Verstand*, which denominates the intellect, in its encompassing seizure-pretention of the Real: «In reason, the I is in a state of passivity, of active passivity, as active and passive are always involved in any real encounter with the You, with alterity. Reason thus has its own genesis in the “I,” primarily as the moment of a response to a call, to a word that comes from outside, to a revelation (as Hamann admitted), not as the result of a self-positing of the I»³¹. Such a constitutively responsorial dimension of reason could favorably meet the need – repeatedly emphasized in the Catholic field – to «widen the horizons of rationality», and from the other side to «purify reason», in such a dynamism that finds its most original place in the

²⁸ F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali*, 150.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Cf. L.A. DE BONALD, *Législation primitive, considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, Le Clere, Paris 1817 (the first edition is dated 1802), 3 voll. (see in particular I, 56).

³¹ G. SANSONETTI, *L'Urwort e il Grundwort. Ferdinand Ebner e Martin Buber*, in S. ZUCAL - A. BERTOLDI (edd.), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, Morcelliana, Brescia 1999, 387.

word and in its event. In fact, «without language», says Hamann, «we would have no reason, and without reason we would have no religion, and by missing these three core elements of our nature we would have neither the spirit nor the bond of society»³².

The reference to perception as proper form of reasoning, however, must not mislead: this is actually not about reviving a «mystical» perspective, such as the one that today's philosophical and theological knowledge gladly designates and exhibits. Like metaphysics, this has to do with vision, which brings the "I" back to its solipsism, or, as Ebner expresses it, to its «Chinese Wall». «The scholars of metaphysics and the mystics – who tend always to identify the divine and the human and so get lost in reveries, the first ones in objective sense outwards, the second ones in subjective sense inwards – misinterpret the divine character of the spiritual fundament of human existence»³³. The aestheticizing drift of faith thus is unmasked in the critique of the mystical form of thinking, just as the rationalistic is unmasked in its recurrent distancing from metaphysics. In fact, with a radicalness that might also be good for contemporary theology, Ebner argues that «nothing brings greater confusion in the element of religion than when the aesthetic-poetic elements are left to operate in the spiritual life, and when feeling expresses itself and speaks a spiritual language, it will soon have to do even more with the poetic»³⁴, if not – as often happens – with a sort of pseudo-literary theology. Meanwhile, the previous reference to Hamann should not lead us to forget the other lineages contributing to Ebner's thought that are described and itemized by textual criticism³⁵, among them, in accord with what the late Italo Mancini called «Christian radicalism», we would at least list Blaise Pascal and Søren Kierkegaard.

The theological fundament of the word is therefore derived from that profound understanding of *logos*-reason which, should it be understood the same way that idealism does, not only German, but all idealism, even recent, as «reason creator of the world» or «spirit of the world», «it would contradict the spirit of Christianity, which does not want to hear about the dreams of metaphysics, since it – and only it – has to do with spiritual realities of life» (*Frammenti pneumatologici*, n. 7). The same destiny of mysticism and metaphysics belongs generally to the field commonly defined as «scientific» as well as to the field of mathematics, at least according to the understanding, definitely outdated,

³² F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali*, 186.

³³ *Ivi*, 329.

³⁴ *Ivi*, 331.

³⁵ Cf. S. ZUCAL, *Il miracolo della parola. Ferdinand Ebner nel contesto filosofico del suo tempo*, Introduction to F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali*, 127.

that Ebner has of this form of knowledge, manifesting also awareness of this contextualization, as one is about to relativize the beliefs and the «traditional» mathematical concepts in a non-original sense.

As it can be easily noted, this thinking raises questions that are not marginal or merely academic, regarding the subject of the word-parable relationship. Ebner's position seems to me anything but radically anti-metaphysical in the modern and postmodern sense that this opposition has produced. Instead, it is about rethinking metaphysics, in a way that one can point to the formula adopted by Ebner himself, «ontology of the word», in the interpretation of this thought. And one can do this with the awareness of moving beyond the letter in Ebner's writings, in order to try to tap into the very spirit of the Austrian thinker. And in this regard, in Ebner's case as in several others, it will never be superfluous to evoke the distinction between metaphysical instance and systematic perspective, the latter indeed excluded and to be excluded, if one wants to give adequate attention to this thought.

The fruitfulness of referring to this thought for the current debate cannot be missed by those who – starting over again to think from the divine origin of language – are measuring themselves with the re-proposal of the evolutionary theory and the issues related to it. In this context one should take up Ebner's treatments of the difference between animal and man, precisely starting from the different modes of expression proper to each gender. Moreover, the topic of dream would probably have a lot to say to those who pace and run through the psychoanalytic field, in its most recent post-Freudian expressions. And in this regard, the «step back» that Ebner obliges us to make allows us to grasp – once more countercurrently – sexual reality in its alterity with respect to the strictly spiritual sphere, without of course denying the possible connections, but marking a difference that is once again synonymous with transcendence.

The interest in the knowledge of faith can easily arise from the feedback related to the theological perspectives that Ebner's thought has fed and which it can continue to nourish. The theological intersections detected by the interpreters are particularly important not only for the references to single authors such as Brunner, Gogarten, Barth, Bonhoeffer, Rahner and Balthasar, but also for the fact that perspectives as diverse as the anthropological-transcendental and the kerygmatic-foundational can find in Ebner's work reasons for renewed interest and perhaps even for a new debate, beyond the yet understandable oppositions between schools. In this sense, we believe that the event-word nexus that *Dei Verbum* accepts and re-proposes should constantly be theologically thought out and studied in a Trinitarian perspective which, even if present only in filigree, is not entirely absent, but nested in a visceral way in Ebner's perspective. Making it emerge requires a similar work to that which can be

done with respect to the ontological dimension of the word, since it is a karst vein that combines, without overlapping, the all-too-evident Christocentric perspective with the pneumatological and theological. Once again, the letter is likely to damage the interpretation.

Finally I would like to note how reflection upon the word and its logical-dialogical character arises explicitly and is developed in such a fundamental agapic horizon as to sustain the whole path which does not become crystallized in a framework or in a metaphysical system-dream, but it is expressed in a path that is really worth traveling. The epitaph on the tomb of the thinker ends with the reminder to love, which is God. Already P. Rossano and E. Ducci had absolutely highlighted that perspective. Here we simply evoke a part: «Faith is nothing without love. But the love which man experiences, both on the part of man, as well as the divine love that is revealed in the Incarnation of the *Logos*, can never be known: it has to be believed. And as in the love that comes to us, so in every pronounced word that we hear, there is something that has to be believed»³⁶. But here we are also far from a blind fideism, provided that we keep in mind on the one hand the critiques of the sentimental drift of faith referred to above, and on the other hand, a conception of reason such as that borrowed from Hamann, altered and resumed by Ebner himself.

It is also appropriate to warn about the fatuous character of every research aimed at identifying the «Adamic language», which re-emerged in the sharp reflections of George Steiner. On the contrary, as suggested by the author himself, one has to reach the *Ur-Sprache*, «that primordial language which positivist linguistics and cultural history had rejected as a fantastic illusion»³⁷. The speculative suggestion that we draw from reading these pages opens us to the next step, and we acquire it when we read: «In turn, by re-echoing the divine word, human speech claims to be born from transcendent dialogue. We speak because we have been called upon to respond; language is, in its primary sense, a vocation»³⁸.

Alongside the topic of tradition, theological and philosophical reflection upon language obviously meets and includes the fundamental theme of revelation. This latter should be outlined not only in its historical-eschatological dimension, but also in its cosmic-anthropological dimension, precisely as we are called, as we are doing today, to reflect upon the metaphors of the kingdom of God. At this level, in fact, one can demonstrate how the self-manifestation of God in Jesus Christ breaking into history brings to completion the human and cosmic longing that pre-Christian thought and poetry had expressed (for

³⁶ F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali*, 290s.

³⁷ G. STEINER, *Grammatiche della creazione*, Garzanti, Milano 2003, 18.

³⁸ *Ivi*, 36.

example in Heraclitus's above-mentioned fragment), and that the poetry of Goethe would have so efficiently intoned (for example in the final mystical chorus of *Faust*).

3. Jesus of Nazareth «parable of God»

Collating in a summarized essay of fundamental Christology what has been acquired from the well-documented, in-depth analysis of those who have preceded me, I would like to point out that:

- a) on a purely methodological level, on the one hand, Jesuology is called upon to interpret the parables and the story of Christ in the light of the datum (albeit disappointing) that historical criticism delivers to us, while on the contrary, (dogmatic) Christology tends to reverse the hermeneutical perspective, interpreting the Jesus of history starting from the Christ of faith;
- b) in terms of content, the historical-critical findings concerning the identification of the properly Jesuan parables and their insertion in the prophetic-eschatological, rather than sapiential, perspective shows an interesting pertinence of this result to the idea of Jesus as «eschatological agent» proposed by J.D.G. Dunn and taken up by R. Penna in his interesting lecture. Here the theme of «judgment» is decisive and particularly significant.

This relevance will indeed allow me to have access to the syntagm «parable of God», attributed to Jesus of Nazareth. This locution is to be found at the theological level as well as the exegetical, in particular, in D. Sölle, E. Jüngel, E. Schillebeeckx, L.E. Keck and E. Schweizer³⁹.

For reasons that perhaps will soon be understood, I insert below the findings of the thought of Eberhard Jüngel, reporting in the form of theses the reflections given in his basic text *God as the Mystery of the World: On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute Between Theism and Atheism*, which dates back to 1977:

- a) The syntagm of the man Jesus as «parable of God» constitutes a «Christological principle».
- b) Because the essence of parable is in the «metaphor», whose speculative core is «analogy», this latter is to be understood as a «linguistic event».

³⁹ Cf. E. SCHWEIZER, *Gesù, la parabola di Dio. Il punto sulla vita di Gesù*, Queriniana, Brescia 1996, 160, n. 189.

- c) In the «social» or «communicative» implication of the parable, a playful, ludic element is revealed.
- d) The language of the parable is of compelling non-necessity.
- e) It is misleading to consider the parable as a further veiling that makes the mystery even more mysterious than it is in itself.
- f) All verbal forms of faith «participate of the verbal structure of the parable».
- g) *Contra* Jülicher and the rhetorical tradition (but also *contra* an exclusively philosophical vision of analogy): rather than representing a *tertium comparationis*, the parable is a *primum comparationis*. The search for the *tertium* frustrates the linguistic event of the parable.
- h) From the parables of Jesus, the possibility is offered «to overcome the alternative between dogmatic anthropomorphism and the so-called symbolic one».
- i) «The fundamental hermeneutical structure of the Gospel discourse on God, i.e., the analogy understood as an always greater affinity in an albeit great non-affinity between God and man, is the logical-linguistic *expression* of the Being of God which is accomplished as an *always greater negation in an albeit great relationship to oneself*, and to this extent is *love*. But love presses to be expressed. The declaration and confirmation of love are part of love. Since God is not only someone who loves, but is love itself, one not only *must* talk about God, one can *also* talk about God. In fact, love is the lord of language: *charitas capax verbi*»⁴⁰.

Beginning with the syntagm «Jesus parable of God», one can study the historical Jesus according to the three significations, or the three meanings, of «parable» that can easily be found in dictionaries even on the web: «Originally an illustrative comparison carried out (unlike *allegory*) on grounds of affinity as well as of analogy; by definition, for Christian writers, narration of a plausible fact, designed to veil a truth or to illustrate a moral or religious teaching, characteristic of Jesus' preaching». On this signification we have already dwelt abundantly thanks to the valuable contribution of our guest. «Flat curve obtained as the intersection of the surface of an indefinite round cone with a plane that is parallel to one of its generatrices; it can be also defined as the set of points equidistant from a fixed point (focus) and from a fixed straight line (directrix). With allusion to the typical configuration

⁴⁰ E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 1982, 377-389.

of the parable or rather to that of the trajectory of a body, the movement of a phenomenon which, moving upwards at first, when it reaches its highest point, starts running out». In this sense, the Prologue of the Fourth Gospel can be interpreted as the «parable of the *Logos*», also in line with the *revelatio sub contrario* and the *theologia crucis*⁴¹. What may be intriguing for us is the link between Mk 4:11 and Jn 1:14, given by the verb γίγνομαι: aorist and present (one should also reflect upon this). In any case it is about the *Christusereignis* and its speculative significance in relation to an «ontology of event» that is always in motion. «In common parlance, satellite dish». And in that sense we meant it in accord with the suggestive title of a CEI conference, «Mediatic Parables». In this regard, it would be interesting to show the pertinence of the definition of parables as «frontiers of the Gospel» given to us by V. Fusco.

In some recent expressions of fundamental theology, which are to be compared with both the theory of action of Blondel and that of communicative action in Habermas, the topic of parable is related to the so-called Christopraxis and characterizes a non-marginal element of it. For example, according to E. Arens, the Gospel parables are primarily communicative actions of Jesus, because in them an imaginary-metaphorical event is put into action that opens a different world than the everyday, one which at the same time «designs the world» with its relative and legitimate autonomy, yet remains connected with the world of the everyday and its structures of experience with the intention nevertheless of breaking these strategic communication structures by offering as an innovation a new possibility for being-in-the-world. Here the broad metaphorical meaning of the «imaginative shock» that should provoke a new look at the present and future world is represented: «The parables of Jesus could be understood like an almost-conversational speech, since they serve as a justification of the claim of certitude in action of Jesus. Through them, he pursues not only the apologetic goal of his praxis, but primarily a consensual solution to the existing conflict that emerged between him and his opponents. He thus seeks to persuade them of the rightness of his actions or of his basic norms, in an almost-conversational language in the form of anticipatory comprehension, and strives with his opponents to try to make himself understood. He does so metaphorically, showing the senselessness of their actions which are based on particular interests and standards rather than on the eruption of the kingdom of God into which everyone should enter»⁴².

⁴¹ Cf. E. SCHWEIZER, *Gesù la parabola di Dio*, 91-120.

⁴² E. ARENS, *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie*, Herder, Freiburg i.Br.-Basel-Wien 1992, 86s.

This would also explain the failure of the parables: «If he who by his existence affirmed God for others was destroyed, then has this affirmation not also been denied? Does not the search for an existence, which with existing [*Dasein*] for others refers to the unconditional, not lead in a manner *ad absurdum*?»⁴³. For Arens there is no faith-reason combination on which one must focus, but the real fundament and the theological question is the relationship between faith and action, because faith is a form of the praxis to which the communicative action of God in Jesus of Nazareth, who is His parable, refers.

In this perspective, since it has to do with the mystery itself, the parable is proposed as the least inconvenient expressive-communicative modality of the kingdom of God, as it alludes rather than defines (Heraclitus), and at the same time it is not established only as a strategic-communicative expedient, but has to do with the very essence of the world, of man, of God (Goethe), or rather with the relationship-bond between time and Eternity that occurs in it.

4. Metaphorical as «metaphysics of the mystery»

The theological and philosophical thought – by assuming analogy – would distance itself from the original vitality of the synoptic parables, in order to deeply grasp their speculative value; and in this distancing, rather than killing, what would fall to its lot is the thankless task of putting the metaphor to sleep, as long as it doesn't forget to wake it up at the right time. After all, what indeed applies to the metaphorical figure, is the *Leitmotiv* that Ricoeur likes to repeat about the symbolic knowledge, and that runs like a refrain across the pages of its profuse production: «the symbol gives rise to thought», and it settles down at the end of the path of *The living Metaphor (La metafora viva)* in the formula: «the poetry gives rise to thought»⁴⁴.

⁴³ H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2009³, 329.

⁴⁴ «The symbol gives rise to thought: this aphorism that fascinates me says two things. The symbol gives: I don't give the meaning myself but the symbol offers it; but what this latter offers is «to think», offers something to think about. From the donation, the location: the aphorism suggests together that everything is already said in enigma, and yet one must always start everything and start over again in the dimension of thought. I would like to catch and understand this link between the thought given to itself in the realm of symbols and the giving and thinking thought» (P. RICOEUR, *Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica*, in *Id.*, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, 304s). As noted by an authoritative interpreter: «It is no coincidence that *The living metaphor (La metafora viva)* is concluded by a significant resumption: now it is poetry that «donne à penser», or rather, it is its tensional truth, i.e., the dialectic between the experience of belonging and the power of distancing that constitutes it. Resumption of a rightly emblematic formula: «le symbole donne à penser», donation of a precedence, belonging precisely to a givenness that we

We can, then, loosen for a moment the grip of speculative rigor to listen to a significant dialogue that Antonio Skármeda has well invented between Neruda and the postman, precisely around the metaphor: «P: Do you believe that the whole world, I mean *all* the world, with the wind, the seas, trees, mountains, fire, animals, houses, deserts, rain ... N: Now you can already say “etcetera”. P: The “etcetera”! You believe that the whole world is a metaphor of something? Neruda opened his mouth wide, and his sturdy chin seemed to detach itself from his face. P: Is it bullshit what I asked, don Pablo? N: No, not really. P: But you made a very weird face. N: No, the fact is that I started to think»⁴⁵.

As for the sense of metaphorical language starting right from its use in the Scriptures, it seems interesting to take again, of course by mean of interpretation, what Thomas affirms in *S. Th.* I,1,9 («*utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris*»), where Aquinas, in an interesting semantic interchange, talks about both biblical language (= sacred Scriptures) and theological language (= sacred doctrine), as for example at the end of the *sed contra* where he says: «*Ergo ad sacra doctrina pertinet uti metaphoris*»). Such use is ultimately justified by a twofold order of considerations.

First, it is about expressing the supersensible through the sensible, so that metaphor responds precisely to this human need to use an embodied language, even when it comes to the most sublime realities. Interpreting and forcing the sense of this sensible dimension of knowledge, we can continue the study arguing that in fact the use of metaphorical language confers an affective coloring (sensible also in this meaning) to the truths it expresses. In this hermeneutic horizon one understands how it is not the same thing to say «the sky is crying» or simply to state that «it is raining».

Secondly, the metaphorical language is particularly significant with regard to the expression of the divine reality, as it keeps the mystery in its alterity and in its transcendence, without violating it and claiming to own it. In this regard Thomas appropriately cites the *corpus dyonisiacum* to state that «*radius divinae revelationis non destruitur propter figuras sensibiles quibus circumvelatur, sed remanet in sua veritate; ut mentes quibus fit revelation, non permittat in similitudinibus permanere sed elevet eas ad cognitionem intelligibilium [...]*».

cannot create with the tools of reflexive philosophy closed in Cogito and together an initiative of thought starting from this belonging» (G. GRAMPA, *Introduction* to P. RICOEUR, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano 1976, XVII). In fact, the last essay on *Metafora e discorso filosofico* ends with these words: «The “tensional” truth of poetry gives rise to think precisely the most original and most hidden dialectic: the one that is established between the experience of belonging in its entirety and the power of distancing that opens the space of speculative thought» (*ivi*, 417).

⁴⁵ A. SKÁRMETA, *Il postino di Neruda*, TEA, Milano 1998, 16s.

Magis enim manifestatur nobis de ipso (= Deo) quid non est, quam quid est: et ideo similitudines illarum rerum quae magis elongatur a Deo, veriolem nobis faciunt aestimationem quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus». He who, like Thomas, works the «fatigue of the concept» through and through can only reach this «disappointing» conclusion, on account of which whoever, like us, teaches theology speaks of what he knows not.

At the moment one tries to reveal the speculative core that metaphor contains, and to provide «metaphysical» and theological consistency to his message, runs across what has been called by that most fitting Platonic expression (taken from Virgilio Melchiorre as a refrain) «the most beautiful of bonds»⁴⁶: «But it is not possible that two things alone can compose something well without a third: there has to be a bond in the middle that connects them both. And the most beautiful of bonds is that which makes, as far as possible, one sole thing of itself and of the related things: now analogy accomplishes this in a very beautiful way» (*Timaeus*, 31 ca).

The theological debate about analogy, over which Barth's famously harsh criticism relating to the *analogia entis* – namely, that it is an «invention of the Antichrist» as long as it claims to know God outside of Christological revelation – has weighed for a long time, seems able to be developed now in a form that is calmer and hence more productive with regard to the possible theoretical outcomes of the question itself. On the one hand, one must of course consider the context of Barth's negative response, which aims to take a position about the dilemma concerning «the Word or existence» that could be reached by the reader of the first edition of *Kirchliche Dogmatik*, in which the antinomy is rejected while an option is made decisively in favor of the first term. To the only possible center of faith which is Christ the Lord one cannot oppose human experience, neither understood in a metaphysical sense, nor interpreted in an existential form; in both cases it becomes the place in which the Antichrist expresses himself, but the very attempt to represent revelation by an ellipse with two related and opposed foci (Word and human experience) would end up bringing grist to the Antichrist's mill. Catholic theology would claim «[...] the possession of a systematic principle, which is not Christ the Lord, but an abstract principle – precisely the *analogia entis* – according to which, already in the philosophical pre-understanding (of natural theology) the relationship between God and creature can be known, so that, ultimately, the revelation of God in Jesus Christ is presented as the fulfillment of an already existing sense and science, although perhaps not in the sense of a metaphysics hovering above

⁴⁶ V. MELCHIORRE, *La via analogica*, Vita e pensiero, Milano 1996, in particular chapter VII: *Il più bello dei legami. L'analogia dell'uno in Platone* (231-239).

faith and conscience. But the place that Christ will assume in its function of fulfillment is already seen «before»: in an ontology that precedes the order of revelation and cannot be broken by it. The Catholic view of the world has therefore in principle two vertices: revelation and its claim are relative in it»⁴⁷.

However – continuing with Barth’s thought – one cannot overlook its internal evolution, which suggests to von Balthasar a crucial passage of his work on Barth, in which he expresses this change in perspective about the analogy in terms of «conversion». Paradoxically, while the father of dialectic theology would seem able in a certain way to agree with the positions of Gustav Söhngen⁴⁸ and of von Balthasar himself⁴⁹, the other Protestant theologian to whom the reflection on analogy owes a lot, Eberhard Jüngel⁵⁰, who also takes as an interlocutor the thought of the Catholic Erich Przywara⁵¹, would continue to support a radical incompatibility between *analogia entis* and *analogia fidei*, in analogy with the Pauline contrast between righteousness of the law and justice of faith, and that in the name of absolute fidelity to the original intentions of Barth expressed above.

The deep distrust expressed in the field of Protestant theology towards the *analogia entis*, but in general towards the Christian metaphysics itself, represents somehow on the theological level what the criticism of ontotheology maintains on a philosophical level, so much so that it often feeds on this criticism and sometimes leans on it. Leaving out a detailed analysis of the thought of the authors mentioned above, I will recall only the different figures of analogy that come into play here, dwelling on the relationship between metaphor and analogy and their mutual implications.

The scope is, of course, that of *analogia fidei*, but of an *analogia fidei* that does not stand in opposition to *analogia entis*, which, in turn, far from willing to establish itself as a form of autonomous knowledge separate from Revelation, involves precisely the cosmic-anthropological dimension of the self-manifestation of God, and therefore rests on creation and is expressed in the form of operation

⁴⁷ H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985, 53.

⁴⁸ Cf. G. SÖHNGEN, *Analogia fidei: Gottähnlichkeit allein aus den Glauben?*, in *Catholica* 3 (1934) 113-136 and ID., *Analogia fidei: Die Einheit in der Glaubenswissenschaft*, in *Catholica* 4 (1934) 176-208.

⁴⁹ For a first approach to the subject in Balthasar’s thought I refer to the last section of the vol. V of *Gloria. Nello spazio della metafisica. L’epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1978 and in particular to the chapters: *Il miracolo dell’essere e la quadruplici differenza* (547-560) and *L’apporto cristiano alla metafisica* (579-588). On the topic of «catalogical analogy» in von Balthasar’s thought cf. M. SAINT-PIERRE, *L’analogie catalogique. L’intégration christologique des transcendentaux*, in ID., *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar*, Cerf, Paris, 1998, 322-330.

⁵⁰ On the topic of metaphor cf. E. JÜNGEL, *Verità e metaforica. Riflessioni sulla rilevanza teologica della metafora come contributo all’ermeneutica di una teologia narrativa*, in P. RICOEUR - ID., *Dire Dio. Per un’ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1978, 109-180.

⁵¹ Cf. E. PRZYWARA, *Analogia entis. Metaphisik. Ur-struktur und All-rhythmus*, Johannes, Einsiedeln 1962 (trad. it. di P. VOLONTÉ, Vita e Pensiero, Milano 1995).

of created reason. In relation to our subject, some clarifications are necessary and are anything but marginal, since the figure of *analogia attributionis*, which some even authoritative interpreters believe cannot be assigned to the Aristotelian conception of analogy, intervenes in the relationship between metaphor and analogy. Even if we limit our attention to the merely etymological level of the term, «analogy» in Greek simply means «proportion». However, it seems possible to propose – and here the authors seem to consent – a conception for which metaphor is nothing else but an analogy of extrinsic attribution.

The «unlikely» character of at least some synoptic parables which were mentioned here, or those that Fusco calls «traits» of unlikelihood⁵² of parabolic stories, would lead to a reflection on «paradox» and its constitutive logic. The so-called «principle of non-contradiction» that rules the world and is expressed today in the «binary logic» which also presides over information technology, is not only superseded but also deeply contradicted by the Gospel saying. In the chapter of his book in which M. Henry reflects on the «decomposition» of the world by the effect of the words of Christ, we find a statement that we can well relate to the parables, according to which the place of paradoxes (for example present in the beatitudes) is nothing else but the human condition itself. And he concludes: «Hence there is no need to ask why these words, which are presented to us as many incomprehensible paradoxes if not close to the absurd, are not seized, however, as mind games like certain sophisms dear to ancient thought, but immediately felt and lived by us in their tragic greatness and truth?»⁵³. «For those who examine more carefully the words of Christ, see that paradoxes do not come from the opposition alone of the visible and invisible, but from their belonging to our real life»⁵⁴. From this derives the overcoming of any reciprocity and the announcement of an absolute gratuitousness that is humanly inconceivable.

If, recalling the reality of revelation as the self-manifestation of God in Christ, we try to reflect upon the relationship between creation and redemption, which in the *historia salutis* (history of salvation) is accomplished and fulfilled in the mystery of the Incarnation and Easter, we are at the point where, while we are about to awaken the metaphor emerging from the aridity of the formula to which analogy has led us, we encounter the last and perhaps the most significant illustration of analogy that the metaphor suggests, namely the *analogia charitatis*⁵⁵, which is also *analogia entis* and *analogia fidei* at the

⁵² Cf. V. FUSCO, *Oltre la parabola*, 109-120.

⁵³ M. HENRY, *Parole del Cristo*, 55.

⁵⁴ *Ivi*, 57.

⁵⁵ The expression is of an interpreter of von Balthasar: M. LOCHBRUNNER, *Analogia Charitatis. Darstellung und Deutung der Theologie H.U. von Balthasar*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1981.

same time, as it must not only be thought out against the twofold horizon of the cosmic-anthropological and historical-eschatological dimension of revelation, but also, following the thrusts of both the philosophical criticism of ontotheology and the theological claim of the perspective of faith, it requires the elaboration of a «metaphysics of love» (the need of love to declare itself – E. Jünger) that is capable of indicating its horizon of sense, wherein the metaphor of the kingdom can finally take the form of «verbal icon», so as to defeat all idolatry and to help us recover the eucharistical and poetic horizon that is original to metaphor, which exceeds all analogy and any further conceptualization.

Wishing at this point to somehow gather together (= λέγειν) the theoretical results of our study, which inverted the terms of the title and moved from the parable to the word to the *Logos*, we can make the following points:

- a) The «religious» language which is expressed in synoptic parables is paradoxically at the same time allusive and performative, it evokes and appeals, and, as noted by Fusco, the «profane» and «secular» character (we would say the «lay» character) of the figurative material «certainly cannot be transferred to the extra-narrative referent», or rather the message, which Fusco believes is and remains «religious».
- b) The language and the parabolic narration, which has its core in the metaphor (which in turn speculatively makes the analogy) is both expressive (compared to what it aims to transmit by evoking)⁵⁶ and communicative with respect to the addressee, whose capacity of understanding is decidedly variable. This understanding/interpretation will be possible only in the following of Christ and in the light of Christological post-paschal faith.
- c) The parabolic language of the Synoptics is representative, although it is not consequently idolatrous, but rather iconic.
- d) The annotation about the parable as «linguistic event» allows the overcoming of a net separation between event and word (*gestis ver-bisque*), in the direction that we have expressed on other occasions, of the «word/parable that happens» (γίνεται).
- e) Finally, the meaning of λόγος is in the ὄν (ontology) that constitutes its core, so that «metaphysics» is established as instance and search for meaning, rather than exhibition of meanings. As for what concerns the synoptic parables, such a core is not God Himself, but the «mystery of the kingdom of God», and here we find the allusive and revelatory metaphor.

⁵⁶ Among the many possible readings about the expressivity/communicativeness of language cf. S. FAUSTI, *Ermeneutica teologica. Fenomenologia del linguaggio per un'ermeneutica teologica*, EDB, Bologna 1973.

Inconclusive conclusion

The broken alliance between exegesis and theology, and between positive theology and speculative theology, urgently needs to be reconciled, since it expresses the deep and increasingly dramatic abyss, experienced by faithful conscience, between faith and history, between Gospel and life. The lack of communication between exegetes and theologians, and the mutual mistrust is not as much an academic problem as it is vital for faith. And if it seems to the faithful and to the theologian that exegesis, conducted with the historical-critical method, given its inevitable reductionism, paradoxically involves a kind of dissolution of the merely historical dimension of Christ, this operation, on the one hand, will be attributed to a process of essentialization of the datum, while, on the other hand, it will allow us to recover the «mythological» character, obviously not in the Enlightenment's or Bultmann's sense, and purged of the religious-pagan horizon, but which is also fundamental to faith. Here, myth can only be understood as narration of meta-historical events with foundational and paradigmatic (archetypal or etiological) significance for our present existence. And, D. Bonhoeffer has taught, it belongs to faith itself: «Now I am of the opinion that all content, including *mythological* concepts, must remain – the New Testament is not the mythological coating of a universal truth! But rather this mythology (resurrection etc.) is the thing itself! – but that these concepts should be interpreted in such a way that does not presuppose religion as a condition of faith»⁵⁷. Thus, the parables attested in the canonical gospels, which criticism does not attribute strictly to the historical Jesus, insofar as it is necessary to discover their indispensable historical core, become, in this perspective, inevitable for the Christ of faith and for the faithful of yesterday and forever. Moreover, in this perspective, faith will not be just history, nor theology mere philology, but rather «mythology», in the above-indicated sense. Historically founded, not in an exclusive sense, but rather in an inclusive sense, Christian faith thus expresses its ability to ensure that Christ will be our contemporary.

In case this hermeneutic perspective should prove itself difficult or seem hostile, I would recommend the profound meditation of this passage, which I consider fundamental, of Blessed John Henry Newman's *Apology*: «Nature was a parable, Scripture was an allegory, pagan literature and philosophy, properly understood, were but a *praeparatio evangelii* (preparation for the Gospel). [...] Holy Church in her sacraments and her hierarchical appointments, will remain, even to the end of the world, after all but a symbol of those heavenly

⁵⁷ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 402.

facts which fill eternity»⁵⁸. And I interpret Newman's text in the light of the famous medieval saying: «*littera gesta docet, quid credas allegoria...*» in an Alexandrian horizon that I consider timeless.

I believe that the indicated perspective may also help to overcome the separation between theology and history, exegesis and speculation. A symptom and an unfortunate consequence of this laceration is the spread, in the common mentality, of the opinion according to which parables are nothing else but those fairy tales that have entertained us and sometimes educated us as children, and to which we do not attribute any credibility anymore, as we consider ourselves adults. In order to attempt reconciliation, at least in the academic field, we do not need as theologians to make fun of exegetes and to dilate in long repetitive dissertations on their work, but rather to assume its results honestly, even those disappointing ones, in order to think them out and reflect upon them in an ever new speculative form, in which synchrony is radically founded in the anarchy of diachrony, letting itself eventually always be destabilized and questioned. The time now seems ripe for Christian theology – if it intends to retain its own status as a theological discipline – to find the courage to say that not everything that happens in history is merely historical, and that truth is not synonymous with historicity, and this thanks also to the contribution of biblical exegesis.

Giuseppe Lorzio
lorzorio@pul.it

Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

⁵⁸ J.H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, Jaca Book, Milano 1982, 54.

LA RILEVANZA DEL NESSO *STORIA-FEDE* PER LA CRISTOLOGIA SISTEMATICA. ALCUNI PUNTI FERMI

Nicola Ciola*

Fin dalle origini la fede cristiana, in quanto tale, non ha potuto prescindere dalla storia di Gesù, sicché nel cristianesimo storia e fede sono e restano inscindibilmente intrecciate.

(Romano Penna)

Propriamente compreso, il Gesù storico è un baluardo contro la riduzione della fede cristiana, in generale, e della cristologia, in particolare, a un'importante ideologia di qualsiasi genere. Il suo rifiuto di farsi intrappolare da qualsiasi scuola di pensiero è ciò che guida gli studiosi a intraprendere nuovi percorsi; di conseguenza, il Gesù storico rimane uno stimolo costante per il rinnovamento teologico.

(John P. Meier)

Premessa

Uno dei rischi maggiori, quando si affronta il tema del rapporto *storia-fede* in riferimento a Gesù di Nazaret, sia nel contesto della ricerca storica su di lui che nella sua ricaduta sulla cristologia sistematica, è quello di parlarne come se fosse sempre la prima volta che se ne tratta. In molte pubblicazioni sembra che si inizi sempre da capo ad affrontare questo tema, dimenticando che esiste già una letteratura sconfinata, difficilmente padroneggiabile anche dentro uno specifico ambito specialistico. Cercherò di evitare questo scoglio in questo mio intervento che intende precipuamente avere come obiettivo di riferire i risultati più accreditati su qualcosa che si è verificato nel tempo (e

* Docente Ordinario di *Cristologia* e decano della Facoltà di S. Teologia, PUL.

che oggi trova un certo equilibrio), e cioè di come il nesso inscindibile *storia-fede* sia importante non solo sul terreno della *ricerca circa la storia di Gesù di Nazaret* per conoscerne il suo vero volto, ma sia anche fondamentale per la *riflessione sistematica* la quale, senza lo “zoccolo duro” della storia, rischia di non cogliere tutta la portata della figura di Cristo, Signore e Figlio di Dio. In altre parole cercherò di mostrare che: se la *gesuologia* non tende ad essere *crisologia* e se la *crisologia* non è nello stesso tempo *gesuologia*, accade qualche scompensamento sia sul versante della ricerca storica, sia su quello della riflessione speculativa.

Vorrei subito rassicurare che l’affermazione appena formulata, cioè che la *gesuologia* è destinata a non rendere del tutto ragione del personaggio se non dice riferimento alla *crisologia*, non è da intendersi come uno sconfinamento dei rispettivi ambiti (quello della storia e quello della fede), quasi che la ricerca storica fosse costretta a saltare i necessari passaggi per negarne l’istanza critica e fare intervenire surrettiziamente la fede. Niente di tutto questo! Si vuole semplicemente dire che una storia (quella di Gesù di Nazaret), se è incapace di andare oltre se stessa, chiusa per principio ad una prospettiva che la oltrepassi (e per noi di fede), difficilmente riesce a coglierne tutta la sua portata e la sua verità. Viceversa una riflessione speculativa su Gesù, chiamato il Cristo, che non poggia sulla storia attingibile con i suoi criteri propri, rischia di interpretare ideologicamente Gesù di Nazaret spogliandolo della sua concreta identità storica e umana che, nella fede credente, è avvenimento e via di salvezza, così come l’ha colto la comunità cristiana primitiva (di ieri e di oggi), passando attraverso una ininterrotta *traditio*.

Insomma, il nesso *storia-fede* è fondamentale sia all’interno della *ricerca storica* per non ridurre la persona di Gesù, sia nella *crisologia ecclesiale (sistematica)*, la quale si muove sul terreno della fede credente, ma ben radicata in un evento riscontrabile sul quadrante della storia e dalla portata universale per tutti e per sempre. Già in questi due diversi ambiti ogni squilibrio crea degenerazioni e corto circuiti. Ciò che più importa, dunque, è stabilire sui due diversi terreni, della ricerca storica e della *crisologia ecclesiale*¹ (*siste-*

¹ Per *crisologia ecclesiale* qui si intende ciò che comunemente abbraccia tutta la riflessione su Gesù Cristo lungo i secoli, a partire dal dato neo-testamentario anch’esso contestualizzato e incultrato. In questo senso ampio *crisologia ecclesiale* è un’altra denominazione di quello che più classicamente va sotto il nome di *crisologia sistematica o speculativa*. Evidentemente viene qui superata una distinzione alquanto settoriale e stantia che vedeva la teologia “sistematica o speculativa” come l’ultimo momento della riflessione teologica senza rapporto con le altre fasi; e questo per una lettura poco sapiente di *Optatam totius* 16. La figura della *crisologia ecclesiale*, a mio parere, trova la sua tipizzazione osservando con attenzione il dinamismo della chiesa-comunità nell’attingimento di Gesù il Cristo, già nella fase neo-testamentaria. L’apporto del lavoro ermeneutico della comunità ecclesiale è risultato fondamentale per la professione dell’unica fede in Cristo. «Per quanto riguarda la parte specificamente svolta dalla chiesa primitiva, essa è duplice: in primo luogo,

matica), come si armonizzano i due dati di *storia* e *fede*, chiarificando quale, per lo meno fino a questo momento, è stato l'ostacolo maggiore perché quel rapporto potesse portare (ciascuno sul suo terreno proprio) ad un attingimento dell'autentico Gesù di Nazaret.

Una tale dichiarazione di intenti sottintende la convinzione che la dinamica che si viene a creare tra "storia e fede" (tra *gesuologia* e *cristologia*) sul terreno della ricerca storica, la si ritroverà poi lungo tutto lo sviluppo della tradizione ecclesiale.

1. Il contributo della ricerca storica per la cristologia ecclesiale

Coerentemente con quanto appena dichiarato, non si vogliono qui ripercorrere tutte le tappe della, almeno bi-centenaria, ricerca storica su Gesù di Nazaret e neppure fare un bilancio della medesima per intravedere come è stato interpretato il rapporto *storia-fede*; esiste del resto una bibliografia sterminata, non più padroneggiabile da una sola competenza².

Intendo invece mettere in luce di quali *punti fermi* occorre far tesoro circa l'appassionante vicenda della ricerca storica su Gesù, al fine di comprendere come il dinamismo che soggiace al ritrovamento del Gesù della storia, sia lo stesso che guida la ricerca cristologica sul piano speculativo.

Mi spiego meglio. Due secoli di ricerca storica su Gesù hanno insegnato, a mio avviso, due cose fondamentali: 1) *è stata la fede ad assicurarci il Gesù*

è stata la chiesa (o le chiese) delle origini (e solo essa/e) a trasmetterci gli stessi lineamenti storici della figura di Gesù di Nazaret, che altrimenti nessuno di noi conoscerebbe, dato che all'inizio nessun altro che non fosse cristiano si è interessato della sua vita; in secondo luogo, essa ci ha trasmesso inevitabilmente un Gesù interpretato, sicché il Cristo che conosciamo è solo quello della fede della chiesa stessa, che ce lo ha tramandato, da cui risulta che egli, in quanto 'filtrato' dalla fede ecclesiale, eccede i contorni di una mera identità terrena illuministicamente intesa», così R. PENNA, *Chiesa e cristologia. Omaggio a Marcello Bordon*, in *Lateranum* 71 (2015) 679-685, qui 682.

² Mi limito qui a segnalare alcuni saggi che propongono una ricostruzione di tutta la vicenda e nello stesso tempo una valutazione della medesima: R. PENNA, *Ricerca e ritrovamento del Gesù storico. Alcune considerazioni*, in *Rivista Biblica* 60 (2012) 371-395 (cf. anche il suo contributo nella rivista *La Scuola Cattolica* 144 [2016] 507-533); Id., *Cristologia e storia. Riflessioni su Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, in *Miscellanea Francescana* 112 (2012) 731-748; si veda anche il numero monografico *Cristologia e storia* della rivista *Credere oggi* 31 (2011), 2; M.B. DURANTE MANGONI - D. GARRIBBA - M. VITELLI (a cura di), *Gesù e la storia. Percorsi sulle origini del cristianesimo*. Studi in onore di Giorgio Jossa, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2015; T. HOLMÉN - S.E. PORTER (a cura di), *Handbook for the Study of The Historical Jesus*, 4 voll., Brill, Leiden-Boston (MA) 2011. Sul versante della cristologia speculativa: A. COZZI, *La narrazione confessante e la ricerca sul Gesù storico*, in Id., *Conoscere Gesù Cristo nella fede. Una cristologia*, Cittadella, Assisi 2014², 611-633; particolarmente stimolante per lo studio del nesso tra storia e cristologia (sempre dal punto di vista sistematico) è il saggio di M. IMPERATORI, *Gesù di Nazaret, tra storia e teologia*, in Id., *Il cammino pasquale di Gesù. Dalla risurrezione alla parusia*, Ancora, Milano 2015, 11-33.

della storia; 2) senza la dimensione storica il cristianesimo cadrebbe in una sorta di ideologia più o meno gnostica, così come – tra l'altro – certe spinte culturali odierne tendono a rappresentarlo.

Vale la pena comunque affrontare i cammini spesso impervi e tortuosi della ricerca storico-critica, se il risultato alla fine è quello di constatare l'affidabilità storica dell'evento Gesù di Nazaret, tanto da essere un qualcosa di pervasivo per tutta la storia universale, sulla falsariga di quanto Henri de Lubac aveva già intuito quando *storia e storicità* non facevano ancora parte del vocabolario teologico più accreditato e cioè che non solo Gesù di Nazaret è un grande evento storico, bensì è la storia ad essere un grande evento cristiano³.

1.1. Anzitutto cercherò di argomentare riguardo alla prima acquisizione: vale a dire che è stata *la fede a farci conoscere il Gesù della storia*. Ciò che il Gesù terreno è stato, lo dobbiamo alla fede dei credenti in lui. Non c'è Gesù senza i cristiani! L'assunto non deve essere equivocato, va interpretato nel senso che è la memoria viva e di fede delle comunità primitive ad avercelo veicolato. Il fatto che la storiografia dell'epoca fosse poco interessata a Gesù di Nazaret e che è stata la comunità credente a farcelo conoscere non è un gran problema: nessuna ricostruzione storica può essere "neutra" o chimicamente pura; ogni vicenda va contestualizzata e giunge a noi in qualche modo sempre interpretata. È ben risaputo, per altro, che i pochi riferimenti delle testimonianze pagane riguardo a Gesù di Nazaret come quelle di Plinio il Giovane, Svetonio e Tacito di inizio II secolo, riguardavano piuttosto i cristiani che non direttamente Gesù. La fede delle comunità primitive è stata dunque il punto di partenza per ogni discorso sul profeta galileo. Questa acquisizione resta imprescindibile per ogni seria investigazione: si tratterà di vedere, servendosi del metodo storico-critico, la coerenza interna tra la memoria viva di lui, la stratificazione in varie forme orali della medesima memoria e la sedimentazione nelle molteplici forme scritte.

All'inizio dunque vi è Gesù e la sua storia concreta, la sua esperienza vitale assolutamente pre-documentaria. Gli scritti sono venuti in un secondo momento, essi riflettono una testimonianza comportamentale molto concreta e umanissima. La messa per iscritto è venuta dopo almeno vent'anni dalla sua morte e quindi la professione di fede cristologica la si ritrova prima della documentazione scritta, e non certo secondo una scansione che va dal meno al più – come è stato ben mostrato a livello critico. Ciò è dimostrato dal fatto che la "cristologia alta" era già presente nei primi decenni e non è soggetta ad una

³ Cf. H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Du Cerf, Paris 1965, 92 (I ed. 1938).

scansione evolutiva dove la perfezione sta alla fine. Qui invece la consistenza della professione di fede nel Figlio di Dio è già presente quando ancora non si è attestata la letteratura di fine I secolo⁴.

Di fronte a questo dato incontrovertibile che va *dalla fede alla storia*, ciò che invece appare problematica – soprattutto in una certa indagine sul Gesù storico – è la spasmodica ricerca del ritrovamento di quella parola o di quel piccolo segmento di “storia” appartenente alla *fase gesuana*, come se questa potesse essere vivisezionata rispetto alla *fase cristologica* con la quale, invece e insieme, fa un tutt’uno. Il dubbio metodico nello spremere qualche goccia di storicità della vicenda di Gesù di Nazaret, come se la fede credente non avesse niente da dire nell’attingimento di quella storia medesima, risulta alquanto problematico e, alla fin fine, rende un cattivo servizio alla ricerca storica medesima. Presupporre che il Gesù storico debba essere diverso da quel Gesù che ha suscitato la fede in Lui è un errore non solo metodologico, ma anche di contenuto. Un recente scritto dal titolo evocativo *Cambiare prospettiva su Gesù* di James D.G. Dunn, lo ha messo in rilievo in modo davvero lucido⁵. E penso che quella lezione, come verrà mostrato in seguito, vada particolarmente tenuta presente.

1.2. La seconda affermazione che, cioè, *senza la dimensione storica il cristianesimo cadrebbe in una sorta di ideologia più o meno gnostica*, ha bisogno di essere chiarificata. Intanto cominciamo con il dire che l’abbondanza della documentazione su Gesù di Nazaret rispetto a quella di altri personaggi nell’Israele del I secolo⁶ o anche di grandi personaggi della storia antica⁷, la

⁴ Questa la impressionante constatazione che ha guidato M. HENGEL nel suo saggio, *Il figlio di Dio. L’origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica*, Paideia, Brescia 1984, 17-19: «Paolo aveva fondato la comunità di Filippi circa nel 59 d.C.; nella lettera scritta circa 6 o 7 anni dopo, non avrà certo presentato ai fedeli di Filippi un Cristo diverso da quello descritto nella predicazione tenuta in occasione della fondazione della comunità. Questo però significa che tale “apoteosi del crocifisso” deve essere giunta a compimento già negli anni quaranta, onde si ha la tentazione di affermare che nel giro di neanche due decenni il fenomeno cristologico è andato incontro ad un processo le cui proporzioni sono maggiori di quelle più tardi raggiunte durante i successivi sette secoli, fino al compimento del dogma della chiesa antica. Anzi ci si potrebbe chiedere se la formazione dei dogmi della chiesa antica nella forma linguistico-concettuale greca necessariamente preesistente non abbia fatto altro che continuare a condurre a termine ciò che si era già dispiegato nelle vicende dei primi due decenni».

⁵ Cf. J.D.G. DUNN, *Cambiare prospettiva su Gesù. Dove sbaglia la ricerca sul Gesù storico*, Paideia, Brescia 2011, 32-35 (l’ed. ingl. è del 2005).

⁶ Cf. R. PENNA, *Comparazione documentaristica tra Gesù di Nazaret e i maggiori personaggi israelitici del I secolo*, in *Id.*, *Gesù di Nazaret nelle culture del suo tempo. Alcuni aspetti del Gesù storico*, EDB, Bologna 2012, 57-77.

⁷ Di grande interesse la comparazione, ad esempio, con alcuni filosofi come Socrate, i filosofi cinici, oppure con importanti personaggi dell’antichità come Alessandro Magno, cf. R. PENNA, *Gesù di Nazaret nelle culture del suo tempo*, rispettivamente i cc. 5 (*Elementi di greicità in Gesù di Nazaret? I termini della questione*) e il c. 7 (*Gesù interpretato. Una comparazione con Alessandro Magno*).

dice lunga per convincersi che è stata la sua storia personale e non una credenza creativa senza un soggetto concreto, a generare la fede in lui.

Se a Gesù è riservato un interesse narrativo riguardo tutta la sua vicenda terrena fino alla sua morte ignominiosa, ciò è dovuto alla straordinarietà della sua figura appartenuta alla storia. Gesù di Nazaret non è ricordato solo per se stesso, per quel che ha fatto e detto, ma per ciò che egli è venuto a significare per i suoi seguaci, in quanto ha fondato e costituito una nuova identità. La quale ha sempre, alle origini, delle interpretazioni che sono state date riguardo alla sua vita e alla sua vicenda terrena. Ritengo che occorra seguire la ricerca storica più accreditata per addivenire ad un punto fermo e cioè che il cristianesimo non ha tradito Gesù, al contrario le cristologie (al plurale!) post-pasquali sono sempre ancorate su di un solido fondamento gesuano. Ha ben sintetizzato tutto questo Romano Penna con la seguente esemplificazione: «fin dalle origini la *fede* cristiana, in quanto tale, non ha potuto prescindere dalla *storia* di Gesù, sicché nel cristianesimo storia e fede sono e restano inscindibilmente intrecciate»⁸. È proprio per una esigenza di fede, che *la storia assurge a ruolo fondamentale*, per cui si è venuta ad attestare una “cristologia di Gesù” dopo aver sostenuto, da un punto di vista dogmatico, che “Gesù è alle origini della cristologia” (Bordoni). Storici delle origini cristiane e neo-testamentaristi come Hurtado e lo stesso Dunn, ma per citare solo le prese di posizioni più note, sono convinti della possibilità di ricostruire in modo attendibile i tratti essenziali della auto-consapevolezza, della missione e dell’identità del maestro di Nazaret, ma non in modo storicistico, bensì attraverso la/le tradizione/i su di lui.

Un risultato veramente esaltante dell’attuale “Terza ricerca storica” e delle sue migliori acquisizioni, sta nel fatto che le prese di posizione del Galileo di Nazaret sono spiegabili per la quasi totalità all’interno di Israele, nel quadro, si intende, della sfera religioso-culturale. È già sul piano della sua storia concreta che Gesù si manifestò come profeta che in nome dell’unica fede nel Dio di Israele mostrava il superamento della tradizione del popolo di elezione, a favore di una regalità divina correlata nel profondo all’esaltazione dell’uomo come creatura in Dio. Tanto che, ciò che va contro l’umano come valore già di per se stesso, non esprime l’autentica volontà di Dio. Dunque, questo modo tutto umano di intendere il rapporto con Dio da parte di Gesù, unitamente al suo stile proprio e originale di rapportarsi a Dio suo Padre, sta alla base della sua storia.

Mario Imperatori nel suo saggio sopracitato *Gesù di Nazaret, tra storia e teologia* ha offerto una sintesi convincente delle principali prese di posizione che, attraverso la via del “paradigma del giudaismo pluralista” (che già era

⁸ R. PENNA, *Ricerca e ritrovamento del Gesù storico*, 381.

presente al tempo di Gesù) e che oggi viene valorizzato a partire dalla “Terza ricerca” sul Gesù storico, mostra come sul piano storico siano già contenute precise implicazioni cristologiche⁹. Praticamente osservando in Israele al tempo di Gesù il *filone profetico*, quello del *Messia* o del *Figlio dell’Uomo*, la risultante è sempre la stessa: la domanda aperta resta sempre *qual è l’ebraicità di Gesù?* Certamente ci troviamo di fronte ad un’identità del tutto *sui generis*.

- In quanto *profeta* Gesù è radicato nella tradizione di Israele, ma la sua identità è misteriosa e non omologabile.

- In quanto *Messia* la questione storica non sarà quella della coscienza che ne aveva, bensì di *quale Messia* egli intendeva essere?

- Rispetto alla questione del *Figlio dell’Uomo*, il riferimento al paradigma religioso giudaico mostra come la sua originalità stia tutta nella relazione alla sofferenza e alla morte di fronte alle quali il Galileo di Nazaret non si è tirato indietro.

Tutte queste esemplificazioni ci portano ad una considerazione importante: ciò che il Gesù terreno è stato, manifesta la coscienza di una identità *sui generis* rispetto alle concezioni giudaiche del tempo. Dunque proprio sul terreno storico del “paradigma del giudaismo pluralista” può emergere come *gesuologia* e *cristologia* non sono in opposizione, anzi si richiamano strettamente. È nella considerazione della coscienza dell’identità storica di Gesù di Nazaret, che si gioca tutto il significato cristologico della sua figura, che certamente la Pasqua ha contribuito a illuminare pienamente ma, nello stesso tempo, a non creare dal nulla.

Anche un sommario richiamo ai suoi tratti terreni fa subito vedere il motivo del rifiuto nei suoi confronti e perciò della sua non omologabilità rispetto al suo contesto; di qui la sua assoluta originalità¹⁰. Gesù aveva pretese messianiche inaudite, esibiva un’identità tale da non essere sopportato da chi non ammetteva diversità di interpretazioni della Torah, quando addirittura non ne infrangeva le regole. Il rabbino americano Joseph Neusner, con acutezza, aveva ben colto il nocciolo della questione: non serve tanto soffermarsi a discettare sull’implicito e l’esplicito circa la figura di Gesù di Nazaret, la vera questione è l’*autorità straordinaria* di Gesù che supera la Torah; era questo precisamente

⁹ Cf. M. IMPERATORI, *Gesù di Nazaret, tra storia e teologia*, 20-32.

¹⁰ R. PENNA nel suo saggio *Ricerca e ritrovamento del Gesù storico*, 389-390 elenca cinque fattori che connotano la forte identità di Gesù, tale da poter parlare di una possibile *cristologia* di Gesù stesso: 1) insistente predicazione della *basileia/regno/regalità* di Dio presente in Gesù stesso; 2) comportamento pratico di predilezione per i poveri e i peccatori e il gesto anti-sacerdotale nel tempio di Gerusalemme; 3) le sue dichiarazioni autoreferenziali soprattutto quelle di “figlio” del proprietario della vigna che si riferisce a Israele e la auto-qualifica di “figlio dell’uomo”; 4) il rapporto unico con Dio suo Padre/Abbà; 5) la sua originale posizione sul sabato, la Legge, sul puro e l’impuro.

il motivo per essere attratti da lui, ma per poi lasciarlo ai piedi del monte delle Beatitudini¹¹.

Possiamo concludere questa prima articolata riflessione affermando che è proprio nel contesto della ricerca storica (ancora in corso) che si avverte come la *gesuologia* non sia un *minimum* piuttosto ridotto e la *crisologia* il compimento che ha poco a che fare con il suo correlato, cioè la *gesuologia*. Se storia e fede si intrecciano reciprocamente, come si è cercato di mostrare, la crisologia della chiesa (delle origini e di sempre) non potrà mai prescindere da quella storia che il racconto illuminato dalla fede ci ha trasmesso.

2. Il recuperato rapporto tra storia di Gesù di Nazaret e la “*traditio apostolica*”

Nel superamento del difetto di fondo di una certa ricerca sul Gesù storico, sta la risposta, in positivo, – a mio sommesso parere – di come debba essere inteso il nesso storia-fede anche per la crisologia sistematica.

Ancora una volta è Dunn ad aver messo il dito nella piaga ed a segnalare, in positivo, un itinerario virtuoso già sul terreno della ricerca a partire dalla fase neo-testamentaria. L’equivoco poi – non solo per Dunn ma anche per altri – sta nel fatto di considerare il “Gesù storico” secondo un concetto artefatto e astratto di storia che poi si applica al personaggio. Si è lavorato sul presupposto che il Gesù storico dovesse essere differente dal Gesù che suscitava la fede; si cercava il Gesù storico quasi dovesse essere diverso dal Cristo della fede e anche dal Gesù dei vangeli¹². Si trattava in realtà di un progetto viziato perché, in una simile impostazione, non si teneva conto che l’autentica storia di Gesù ci è trasmessa da una *tradizione di lui e su di lui* dove la fede (e non solo quella pasquale) ha colorato ogni percezione che si è avuta di lui.

«La tradizione più antica reca testimonianza nell’espressione e nella forma agli effetti che Gesù ebbe. La formulazione di quella tradizione era essa stessa espressione di quella reazione fiduciosa che Gesù suscitò nei discepoli. La prima formulazione della tradizione, si può dire, rappresentava essa stessa l’effetto che Gesù ebbe. Ciò che prese e plasmò le loro vite è ciò a cui diedero espressione verbale in quella che ora si chiama tradizione di Gesù. E come si può parlare della forma del sigillo in base all’impronta che esso lascia sulla pagina, così si può parlare della forma della missione di Gesù in base all’impronta indelebile che egli lasciò sulle vite

¹¹ Cf. J. NEUSNER, *Un rabbino parla con Gesù*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2007, 42-46 (la prima ed. ingl. è del 1993).

¹² Cf. J.D.G. DUNN, *Cambiare prospettiva su Gesù*, 33.

dei suoi primi discepoli, attestata dall'insegnamento e dai ricordi di Gesù che essi già formulavano agli inizi del loro discepolato»¹³.

Dunque Gesù non è stato altro che colui che ha suscitato una percezione di sé in coloro che lo hanno seguito. Egli fu rilevante per gli *effetti* che ebbe in coloro che trasformò nell'intimo, da pescatori e pubblicani in apostoli e discepoli¹⁴. Il Gesù del ricercatore non può essere altro che il Gesù visto e udito attraverso l'influenza che esercitò mediante gli effetti che ebbe sui primi discepoli. Dunn ha fatto comprendere a chiare lettere che i testi biblici che abbiamo a disposizione non vanno vivisezionati per ricavarne qualche traccia di storicità e neppure – per usare una sua pittoresca immagine – i vangeli vanno spogliati come il manichino nudo di un sarto, per poi rivestirlo di ciò che resta dallo studio delle stratificazioni letterarie. I testi sono parte anch'essi di un processo di trasmissione che si chiama *tradizione*:

«L'effetto avuto da Gesù nel suscitare la fede in coloro che chiamò al discepolato costituisce il punto di partenza adeguato, e per altro il più ovvio e necessario, per qualsiasi tentativo di "risalire a Gesù". [La ricerca del Gesù storico] non è riuscita a capire che la tradizione di Gesù è il risultato immediato di quell'effetto, ne esprime la forza e l'indole, e ne dà chiara testimonianza»¹⁵.

Fin qui il contributo di James Dunn dove la parola d'ordine è senz'altro questa: *la tradizione di Gesù e su Gesù costituisce un punto imprescindibile per conoscere la storia del Nazareno*. La fede apostolica non è ostacolo, ma veicolo alla comprensione storica degli eventi collegati a Gesù di Nazaret. Certo anche la fede apostolica, che la tradizione ci fa conoscere, ha bisogno di essere interpretata, magari con il metodo ermeneutico storico-critico che ci fa accedere alle fonti, ma ciò che è importante è il fatto che i testi da soli non bastano se non vengono compresi come parte in un processo più ampio di trasmissione della tradizione¹⁶.

Faccio ora un passo avanti per sostenere convintamente che il dinamismo interno alla ricerca su Gesù (dove la *traditio* che ce lo ha consegnato coniuga insieme fatti e quanto da essi suscitato nel processo di fede) rimane un *archetipo esemplare* per lo studio successivo della cristologia ecclesiale (sistematica) fino ad oggi. In altre parole i postulati della tesi di Dunn e di quanti affermano

¹³ *Ivi*, 34.

¹⁴ Cf. *ivi*, 37.

¹⁵ J.D.G. DUNN, *Cambiare prospettiva su Gesù*, 39.

¹⁶ Molto pertinenti le osservazioni alle prese di posizione di Dunn, da parte di M. IMPERATORI, *Gesù di Nazaret, tra storia e teologia*, 17-18.

il ruolo della/e tradizione/i, si ritrovano tutti – a mio parere – in una sapiente *lectio* del Vaticano II, laddove la *Dei Verbum* aveva presentato l'urgenza di una *circolarità ermeneutica* tra Scrittura e Tradizione (*Dei Verbum* 8 e 9): quel discorso resta essenziale nella risalita ai volti di Gesù di Nazaret. Mi sembra siano state davvero profetiche le parole di Paolo VI nel giorno in cui fu proclamata la Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione, *Dei Verbum* il 18 novembre 1965, allorquando affermava che la *Dei Verbum* «sarebbe stata principio di molte cose»¹⁷. È stato proprio così!

Il nodo centrale attorno a cui si può giudicare della solidità o meno dei progetti di cristologia sistematica che si sono attestati dopo il Vaticano II dipende in gran parte, a mio modo di vedere, dalla correttezza o meno di interpretare il rapporto Scrittura-Tradizione, che è un altro modo di intendere il nesso storia-fede.

Nell'immediato post-concilio, almeno per i primi vent'anni in seguito alle indicazioni di *Optatam Totius* 16 con l'ingresso del "metodo genetico", veniva ri-messa in auge la Sacra Scrittura come *anima di tutta la teologia* (*Dei Verbum*, 24, *Optatam totius*, 16). A questo indubbio guadagno seguiva però, in quegli stessi anni, un'incertezza metodologica sul piano della cristologia sistematica, per la difficoltà ad armonizzare il dato biblico nel contesto della Tradizione vivente della chiesa in dialogo con il mondo. Ipostatizzando il dato biblico senza un'adeguata ermeneutica nel contesto della tradizione ecclesiale, si veniva a produrre uno squilibrio pernicioso, riducendo tutto ad una ripetizione di dati senza un principio armonico o di discernimento e, soprattutto, tradendo la peculiarità della "sistematica" che è quella di percorrere tutta la Tradizione di fede, in ordine ai metodi dell'esegesi biblica, patristica e dogmatica con lo scopo di trasmettere l'assolutezza della Verità rivelata nel processo storico, al fine di renderla sempre più viva e attuale nelle culture con le quali il Vangelo si incontra¹⁸.

La cristologia sistematica ha il compito di mantenere il primato egemonico della Scrittura coniugandolo secondo il modo con cui *l'unica Fonte della Verità che è l'Evento Cristo in persona*, è stato trasmesso dalla primitiva comunità apostolica fino ad oggi. Si tratta di interpretare, in fondo, la *Dei Verbum* in tutta la sua completezza. Quella costituzione, infatti, non esprime solo il primato della Scrittura, ma della Divina Rivelazione presa nella sua globalità, dove il Logos di Dio si manifesta nella Scrittura e nella Tradizione.

La ricezione della *Dei Verbum* è stata alquanto travagliata e bene ha fatto Albert Vanhoye a smascherarne con lucidità gli equivoci più vistosi della sua

¹⁷ PAOLO VI, in AAS 57 (1965) 979.

¹⁸ Cf. M. BORDONI, *Dal Concilio Vaticano II al terzo millennio: il travaglio di un teologo*, in Id., *Christus omnium Redemptor: Saggi di cristologia*, a cura di G. ANCONA, LEV, Città del Vaticano 2010, 21.

ricezione¹⁹, che risiedono soprattutto nel non intendere armonicamente il rapporto tra *Verbum Dei Scriptum vel Traditum*. Anche il linguaggio innovativo odierno – per lo meno a livello magisteriale – di *cristologia della Parola*²⁰, non può certo essere equivocado; in realtà è un'estensione della solida dottrina della *Dei Verbum*. L'unico evento del «Logos che carne è divenuto» (Gv 1,14) ha come via di trasmissione la Scrittura e la Tradizione, ma non in senso partitivo o quantitativo, come i migliori studiosi della *Dei Verbum* non si sono stancati di evidenziare²¹, bensì nel senso qualitativo. Si viene a creare una feconda *circolarità ermeneutica*: la Scrittura ha sì un ruolo egemonico, ma nel senso che essa è il luogo privilegiato della Tradizione dalla quale essa deriva, ma che non contiene integralmente. Questa primazialità della Scrittura è data dal fatto di essere ispirata dallo Spirito Santo e di essere legata, nel Nuovo Testamento, a quel periodo fondativo della fede che ci collega direttamente con l'Evento-Fonte della Rivelazione, cioè la storia di Gesù di Nazaret confessata dalla fede pasquale come Cristo, Signore e Figlio di Dio. Ma la Scrittura, senza la corrente vitale della Tradizione, resterebbe marginale e irrilevante, con il rischio di essere solo un documento culturale privo di qualsiasi vitalità. La Tradizione assolve il compito imprescindibile di trasmettere la Parola di Dio integralmente, cosicché «la Chiesa – dichiara la *Dei Verbum* – attinge la sua certezza su tutte le cose rivelate, non dalla sola Scrittura»²².

Questo nuovo modo di pensare il rapporto Scrittura-Tradizione a seguito del Vaticano II, ha comportato delle significative conseguenze per la cristologia sistematica. Infatti lo studio della Scrittura, per il sistematico, non è un percorso previo alla lettura di fede dell'evento, che avviene poi successivamente, ma fa già parte di una lettura di fede integrale. La quale non inventa significati inesistenti, ma approfondisce quelli già presenti e nascosti nei testi. Si tratterà di intendere le Scritture sacre dove al centro vi è il Cristo, pienezza dell'intera Rivelazione. Nel cammino della chiesa post-conciliare, attraverso orientamenti programmatici²³ e

¹⁹ A. VANHOYE, *La Parola di Dio nella vita della chiesa. La ricezione della Dei Verbum*, in R. FISICHELLA (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Ricezione ed attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2000, 25-45.

²⁰ Cf. BENEDETTO XVI, *Esortazione post-sinodale Verbum Domini*, LEV, Città del Vaticano 2010, n. 11.13.

²¹ Cf. U. BETTI, *La trasmissione della divina Rivelazione*, in Id., *La costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione*, LDC, Leumann (TO) 1967³, 219-262, su questo punto in particolare, 250-255.

²² DV 9. Circa il rapporto "circolare" tra Scrittura e Tradizione nella *Dei Verbum* e nella *Verbum Domini* e la loro diversità di impostazione riguardo DV 9, cf. il saggio di A. SABETTA, *Scrittura e Tradizione. Analogia della Parola di Dio e orizzonte pneumatologico della "Tradizione viva"*, in P. MERLO - G. PULCINELLI (a cura di), *Verbum Domini. Studi e commenti sull'Esortazione apostolica post-sinodale di Benedetto XVI*, LUP, Città del Vaticano 2011, 92-107.

²³ Mi riferisco ad alcuni documenti della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA (PCB) veramente significativi, per operare un'adeguata ermeneutica dei testi biblici come: PCB, *Bibbia e cristologia*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1987 (il documento è del 1984); PCB, *L'interpretazione della Bibbia nella chiesa*, LEV, Città

prese di posizione anche magisteriali come *Verbum Domini* di Benedetto XVI si è chiarito che le Scritture devono essere prese come *corpo canonico* nel loro insieme²⁴. E ciò in base al fatto che è il mistero totale di Cristo che ci fa comprendere le Scritture, essendo Egli il centro e l'unità delle medesime. L'aver ripensato Cristo, dopo la *Dei Verbum*, come l'Evento Fonte della Rivelazione che sta alla base delle Scritture, ha consentito alla cristologia sistematica di considerare nella sua globalità la Rivelazione medesima che non è solo *locutio Dei* (nel senso verbale) ma *l'evento stesso dell'Incarnato* (allora, qui e ora) in tutto il suo spessore.

Tutto questo ha comportato (e comporta) che lo studio della Scrittura, nell'accostamento al mistero di Cristo vada, sì, considerato nella sua unità, ma al tempo stesso nel suo legame alla Tradizione vivente della fede apostolica e sub-apostolica. La Verità che è Cristo va al di là del solo testo scritto e appella alla pienezza di contenuto che si ritrova nella vivente tradizione della chiesa. La cristologia sistematica inizia certamente il suo discorso dalla Scrittura, ma nella spiegazione del testo non potrà mai ignorare l'appartenenza di esso alla Tradizione della Chiesa, nella quale la Scrittura è tale. Il cristologo dovrà sempre considerare l'esegesi scientifica come parte integrante di una lettura di fede che comanda, in un certo senso, il suo modo peculiare di trattare le affermazioni della Scrittura, quale documento, però, che viene sempre letto "nella chiesa". Grazie a questo modo di approcciare la "lettera", il cristologo può scorgere attraverso il testo della Scrittura, significati che vanno *oltre la lettera* e certamente mai in conflitto con quest'ultima. «Se da un lato si impone la necessità dell'esegesi, dall'altro la lettura "teologica" e "spirituale" non può essere considerata come un percorso separato o parallelo a quello dell'esegesi, quanto invece un percorso unico, come due letture una dentro l'altra»²⁵.

3. La ricaduta della nuova impostazione sulle cristologie post-conciliari

Ciò che fin qui si è detto circa il retto rapporto tra Scrittura e Tradizione fa comprendere quanto un modo equilibrato di intendere il medesimo, permetta di interpretare correttamente il nesso storia-fede. Questa relazione simmetrica tra *Scrittura/tradizione* e *storia/fede* risulta essenziale e vitale per ben valutare le cristologie contemporanee.

del Vaticano 1993; PCB, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, LEV, Città del Vaticano 2001; PCB, *Ispirazione e verità della Sacra Scrittura. La parola che viene da Dio e parla di Dio per salvare il mondo*, LEV, Città del Vaticano 2014.

²⁴ BENEDETTO XVI, *Esortazione Apostolica post-sinodale Verbum Domini*, n. 34 (ma è tutta la sezione sull'ermeneutica della Sacra Scrittura nella chiesa che qui interessa: nn. 29-47).

²⁵ M. BORDONI, *Dal Concilio Vaticano II al terzo millennio*, 35-36.

Un'attenta lettura delle cristologie in epoca post-conciliare riguardo alla loro plausibilità e completezza dottrinale, può essere fatta proprio considerando se quel nesso (storia-fede) ha trovato la sua giusta rilevanza.

Nel periodo che andava tra gli anni '60 e fine anni '80 si notava in alcuni progetti cristologici una sfasatura dovuta prevalentemente a due fattori: un'*enfasi smisurata sulla storia di Gesù* (si voleva esaltare il suo essere uomo), ma mettendo tra parentesi la pre-comprensione di fede e, di conseguenza – come secondo fattore – si introduceva un *pregiudizio antidogmatico* che, in nome di un ritorno più originale al Gesù della storia, saltava a piè pari il luogo della fede ecclesiale. Questi approcci detti “dal basso”, pur con le loro migliori intenzioni, si dissolsero in una traduzione culturale del messaggio evangelico o in una storicizzazione dell'annuncio cristiano²⁶. *Occorreva invece una comprensione della storia che andasse verso la fede e un vettore che dalla fede cercasse il suo aggancio nella storia.*

Al contrario, voler affermare la storia di Gesù di Nazaret e la sua profonda umanità, entro un modello cristologico dove il linguaggio di fede protologico viene ridotto ad un prodotto concettuale (non importa se di retaggio ellenistico o meno) al di là della reale *res* in esso implicata, ha significato in molti autori di quel periodo, il vedere in Gesù una presenza del divino senza un Pre-esistente presso il Padre e quindi più l'“Uomo venuto da Dio” che non il Figlio di Dio venuto nella carne. Questa è stata per esempio la parabola di autori come P. Schoonenberg²⁷, E. Schillebeeckx²⁸, H. Küng²⁹, K.J. Kuschel³⁰ e – sebbene con alcuni distinguo – anche di J. Moingt³¹. Un tale modo di fare cristologia, cioè una «cristologia dell'origine divina di Gesù senza preesistenza» – come da qualcuno è stata chiamata – non è stato capace di elaborare un pensiero sul “principio” o su un “tempo prima della nascita terrena” di Gesù. In queste cristologie si

²⁶ Così veniva valutato questo segmento di ricerca cristologica post-conciliare: «L'uomo di fronte a Cristo, finisce per specchiarsi nella sua immagine, nella auto-proiezione dei propri ideali culturali. Questi progetti, dunque, mentre da un lato manifestano l'interesse per la figura storica di Gesù e quindi l'importanza di un punto di partenza storico per la cristologia, dall'altro acuiscono quella che J. Moltmann chiama la “crisi della rilevanza” che è una oscillazione tra la perdita della identità della fede mediante l'autoriduzione a ghetto e la perdita dell'identità della stessa fede mediante l'assimilazione acritica alla cultura. Per questo motivo appare importante determinare le condizioni che devono rendere l'accesso storico alla figura di Gesù di Nazaret un autentico incontro con lo stesso Cristo della fede», così M. BORDONI, *Studio introduttivo*, in C. DUQUOC ET ALII (a cura di), *Gesù Cristo nella storia e nella fede*, Cittadella, Assisi 1980, 9-36, qui 20.

²⁷ Cf. P. SCHOONENBERG, *Un Dio di uomini. Questioni di cristologia*, Queriniana, Brescia 1971.

²⁸ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Gesù la storia di un vivente*, Queriniana, Brescia 1976; ID., *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia 1980.

²⁹ Cf. H. KÜNG, *Essere cristiani*, Mondadori, Milano 1976.

³⁰ Cf. K.J. KUSCHEL, *Generato prima di tutti i secoli? La controversia sull'origine di Cristo*, Queriniana, Brescia 1996.

³¹ Cf. J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Cerf, Paris 1993.

poteva riconoscere la figliolanza divina di Gesù senza un «preesistente accanto all'unico Dio»³². Ciò che è accaduto in questa linea di tendenza è che senza un concreto riferimento al Preesistente «in Gesù si realizza qualcosa che rimanda al “principio”, all'origine senza origine di tutto. Ma tale origine rimane indeterminata, inafferrabile. Non aiuta a dare un'identità all'avvenimento di Gesù, inserendolo in una storia precisa, fatta di annunci, attese e complimenti che rilanciano la speranza. Manca, insomma, uno spazio storico che dall'origine al compimento fondi un'identità narrativa del Verbo/Figlio tra noi»³³.

La domanda che sorge spontanea di fronte a questa impostazione è la seguente: ciò che salva è l'agire divino di Dio in Gesù o è la sua risposta filiale e storica quella che incarna l'agire salvifico di Dio? L'aspetto peculiare, che si potrebbe definire *drammatico*, delle «cristologie senza la preesistenza», è che esse nascondono in realtà una questione che oggi ritorna – in positivo – di straordinaria attualità ed è – per dirla con J. Ratzinger/Benedetto XVI – la *questione radicale della cristologia*, e cioè la polarizzazione attorno alla questione di Gesù come *Figlio del Padre, a Lui tutto relativo*. Occorreva allora superare l'*impasse* della impostazione sopramenzionata la quale, per paura di pensare la preesistenza come una “cosificazione” dell'origine divina, finiva per considerarla “mitica”. In questo modo l'identità della figura storica di Gesù veniva compromessa. «Così però Gesù “perde spessore” storico e identità. Il titolo “Figlio” non è altro che un modo per dire la presenza speciale di Dio in lui e quindi può essere “metaforizzato” senza legarsi all'immagine di una persona divina che si incarna. Ma questo modo di pensare la trascendenza di fatto crea una giustapposizione rispetto alla storia che impedisce di riconoscere Dio e la sua identità nella scansione dei tempi storici»³⁴.

Sono da considerarsi invece le più riuscite, quelle cristologie speculative dove – da una parte – la ricerca storica di Gesù comprende una rilevanza teologica³⁵, poiché la fede ecclesiale non è chiusa in se stessa ma ha il suo riferimento oggettivo appunto nella storia di Gesù, e – dall'altra parte – quelle impostazioni cristologiche dove le affermazioni protologiche riguardano sempre la storia concreta di Gesù di Nazaret. Il ruolo del “Pre-esistente” dà un respiro di universalità alla vicenda terrena di Gesù, gli conferisce un carattere unico, irripetibile e definitivo.

³² A. COZZI, *La teologia dell'Incarnazione: un nuovo punto di contatto tra Dio e l'uomo*, in *Id.*, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, 669.

³³ *Ivi*, 691.

³⁴ *Ivi*, 692.

³⁵ Cf. M. BORDONI, *Studio introduttivo*, 24.

Si potrebbe dire che soltanto l'integrazione delle due dimensioni (*dal basso/storia – dall'alto/fede*) decide della bontà dei progetti cristologici della fase post-conciliare, ma non solo di essa³⁶.

In questo nostro esposto non si intende operare una lettura analitica dei progetti cristologici post-conciliari, cosa per altro in gran parte già effettuata, sebbene da diverse angolature³⁷, si vuole soltanto rimarcare la bontà di quelle impostazioni dove ha funzionato la circolarità ermeneutica tra Scrittura/Tradizione e perciò storia/fede, per evidenziare gli indubbi vantaggi che esse generano riguardo alla riflessione cristologica. Viceversa si segnaleranno le lacune più vistose che si verificano quando quella circolarità perde la sua tensione ideale.

Cominciamo con il dire che il ritorno speculare alla Sacra Scrittura, a seguito della dottrina di *Dei Verbum* e *Optatam totius* 16, ha condotto a mettere al centro la *storia di Gesù di Nazaret*. Si parte perciò da quel punto prospettico per fare cristologia, se si vuole evitare di scadere in un astrattismo formale senza nessuna reale incidenza sull'annuncio cristiano. Una scelta del genere è risultata davvero feconda perché ha permesso di pensare Gesù di Nazaret come un Evento reale veramente accaduto, i cui effetti sono giunti fino alla nostra storia. Occorreva ancorare però la storia presente nella *sua* storia, tanto da coglierne la portata universale rilevante per tutti e per sempre. Voglio qui richiamare nella prima fase post-conciliare, praticamente fino alla fine degli anni '80, quei progetti di cristologia sistematica che hanno cercato nella storia di Gesù di Nazaret il punto prospettico per riconoscere quanto la fede della chiesa ha professato lungo i secoli. Pur nella differenza e sensibilità di approccio alcune cristologie contemporanee come quelle di W. Kasper³⁸, M. Bordoni³⁹, B. Forte⁴⁰, per fare esempi abbastanza noti, si sono posizionate sul terreno della storia concreta, ritenendo che la narrazione della vicenda straordinaria di Gesù di Nazaret, permette di risalire al mistero profondo della sua persona. La grandezza dell'umanità di Gesù è stata la via regale per poi risalire alle altezze della sua identità messianica e divina. Qui la relazione tra storia e

³⁶ Cf. *ivi*, 29.

³⁷ Cf. A. SCHILSON - W. KASPER, *Cristologie oggi. Analisi critica di nove teologie*, Paideia, Brescia 1979; B. SESBOÛÉ, *Les «trente glorieuses» de la christologie* (1968-2000), Lessius, Bruxelles 2012. Per quanto riguarda la cristologia italiana: E. GALLI, *Il mistero del Figlio nei Suoi misteri. Un confronto con la cristologia italiana*, Miscellanea Francescana, Roma 2015.

³⁸ Cf. W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana 1976.

³⁹ Cf. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*, 3 voll. Herder-PUL, Roma 1982-1986.

⁴⁰ Cf. B. FORTE, *Gesù di Nazaret la storia di un vivente*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1981, ma anche *Id.*, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1991.

annuncio di fede diventa addirittura palpabile, i segni pre-pasquali della storia di Gesù depongono già a favore della rivelazione del Figlio di Dio e della sua assoluta singolarità.

A proposito di “singolarità” del Cristo, soprattutto la “Scuola milanese” ne fece un punto di forza per recuperare anche il discorso sulla storia del Nazareno, così risulta dai lavori di Giovanni Moioli⁴¹, Luigi Serenthà⁴², Mario Serenthà⁴³, Franco Giulio Brambilla⁴⁴, Alberto Cozzi⁴⁵; il metodo indubbiamente è differente da quello segnalato appena sopra e anche il punto di partenza, dove la Pasqua fa ritornare alla storia di Gesù⁴⁶.

Ma non è stato solo appannaggio della cristologia cattolica, però, lo sforzo di ripartire dalla storia, non va dimenticato quanto di importante si trova nell’approccio storico per esempio di W. Pannenberg a partire dal suo progetto iniziale contenuto nel libro *Cristologia* del 1974 o in quello escatologico-messianico di J. Moltmann, nei punti condivisibili anche per il cattolico⁴⁷.

Esemplare in casa cattolica è stata senz’altro la proposta cristologica di Marcello Bordoni per aver riflettuto da “speculativo” sull’intera storia di Gesù di Nazaret. Egli, in modo pionieristico, dopo aver posto le premesse dal punto di vista metodologico nel primo volume della sua trilogia⁴⁸, nel secondo volume del suo capolavoro⁴⁹ risale al volto/i di Gesù di Nazaret partendo dalle Scritture canoniche, mettendo in pratica il principio secondo il quale la

⁴¹ Cf. G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, a cura di F.G. BRAMBILLA, Glossa, Milano 1989; vol. II, *Momento storico - Lettura delle «fonti». Gesù di Nazareth secondo il Nuovo Testamento e nella fede e teologia dell’epoca patristica - Secoli II-VIII*, Milano 1980 (pro-manuscripto).

⁴² Cf. L. SERENTHÀ, *Gesù Cristo Rivelatore del Padre*, Ut unum sint, Roma 1977.

⁴³ Cf. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di cristologia*, LDC, Leumann (TO) 1982.

⁴⁴ Cf. F.G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, Queriniana, Brescia 1998.

⁴⁵ Cf. A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*.

⁴⁶ Una buona ricostruzione della prospettiva della “singolarità” di Gesù, oltre al già citato E. GALLI, *Il mistero del Figlio nei Suoi misteri*, 53-56; 60-65; 95-98, 100-102, 108-110, 117-118, cf. la monografia di G. DEPERDER, *La singolarità di Gesù Cristo. Indagine nella cristologia italiana contemporanea*, Messaggero-Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2013.

⁴⁷ Evidentemente è la discussione sul peculiare concetto di “storia” adottato da questi autori che fa decidere sul valore intrinseco della storia di Gesù di Nazaret, percepito dai medesimi. Per ciò che riguarda W. PANNENBERG, soprattutto *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Morcelliana, Brescia 1974; per ciò che riguarda J. MOLTSMANN, soprattutto *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, Queriniana, Brescia 1991. Ma ciò che qui interessa maggiormente è il modo diverso di fare cristologia che ne risulta quando si parte dalla sensibilità storica.

⁴⁸ Ho cercato di evidenziare la “novità” dell’impostazione metodologica di questo teologo nell’Introduzione alla ri-edizione del vol. I: N. CIOLA, *Una ‘summa’ cristologica ‘integrale’*, in M. BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. I. Saggio di cristologia sistematica. Problemi di metodo*, a cura di N. CIOLA - A. SABETTA - P. SGUAZZARDO, EDB, Bologna 2016, 7-17.

⁴⁹ Cf. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. II. Gesù alle origini della cristologia*, Herder-PUL, Roma 1986.

fede ha il suo contenuto oggettivo nella storia del Nazareno conclusa nella sua morte e risurrezione. La prima parte della cristologia, in Bordoni, evolve il suo itinerario sulla narrazione storica dell'esistenza di Gesù, per poter così affermare a chiare lettere, che il senso dell'evento cristologico non può essere dissociato da ciò che è avvenuto prima di Pasqua. In poche parole Bordoni ricostruendo la storia di Gesù di Nazaret fa già cristologia speculativa. Il secondo volume della cristologia di Bordoni si è imposto, dunque, per la sua capacità di illustrare, servendosi dei migliori risultati della ricerca storica e dell'esegesi, il volto/i di Gesù attraverso la sua vicenda terrena, la sua testimonianza riguardo a se stesso, il risalimento ai fatti della sua passione e morte. Il teologo lateranense ha armonizzato la lettura storica e la lettura credente dei testi neotestamentari, illuminata dalla fede pasquale attestata dalla testimonianza apostolica. Bordoni, senza confondere il piano storico con quello della Tradizione vivente successiva, credeva nel *compito ermeneutico* che non è solo alla fine, ma che connota tutto lo spessore della Tradizione di fede rispetto ai metodi dell'esegesi biblica, patristica, dogmatica, allo scopo di trasmettere la Verità rivelata nel mutare delle epoche storiche. La suddetta sensibilità ermeneutica ha accompagnato l'intero percorso di ricostruzione storica del volto/i di Gesù; per questo il secondo volume della sua trilogia è stato considerato di fatto come una «cristologia sistematica o speculativa» dai contorni già tracciati⁵⁰.

Uno sguardo agli ultimi venticinque anni di dibattito cristologico (praticamente dalla seconda parte degli anni '90 del secolo XX ad oggi) mostra come quell'equilibrio tra *storia/fede* che ha permesso lo sviluppo di una cristologia così come la si poteva evincere dal dettato conciliare, è stato compromesso a causa di un cambio di paradigma interpretato senza un adeguato equilibrio dei fattori in questione. Mi riferisco, riguardo al confronto con le altre religioni o alle nuove religiosità mondiali, a quell'attitudine a "bypassare" il deposito della tradizione ecclesiale per considerare la figura di Gesù non come Mediatore costitutivo di salvezza. A ben vedere in questa nuova contingenza, che per altro ha visto in positivo un grande sforzo di sincero dialogo interreligioso, sono ri-affiorate, sebbene in differenti contesti, le stesse problematiche di un tempo. Una scarsa interazione tra luogo "biblico", luogo «ecclesiale» e luogo "umano" della fede, ha ingenerato pericolose derive, infatti lo stesso Gesù della storia alla fine ne è risultato irrimediabilmente ridotto. Il "pluralismo religioso" ha considerato alla stregua del *mito*

⁵⁰ Cf. N. CIOLA, *Una 'summa' cristologica 'integrale'*, 10.

quel Gesù che la fede della chiesa ha tramandato come Cristo e Signore. Si è ripetuto, in altri contesti, ciò che già la storiografia aveva registrato: se non esiste un nesso equilibrato di storia e fede, lo stesso Gesù terreno viene ridotto al massimo ad esempio di moralità. La debolezza di quell'impianto concettuale ancora una volta va trovata in un viziato rapporto ermeneutico riguardo alla Sacra Scrittura. Nel "pluralismo religioso" la storia di Gesù di Nazaret da una parte è chiusa verso una pre-comprensione a favore di un linguaggio religioso-simbolico che evita la figura storica dell'incarnazione, e dall'altra parte la svalutazione di una dimensione veritativo-metafisica nel guardare alla realtà, fa sì che l'approccio al mistero di Cristo nella sua totalità di Figlio di Dio venuto in questo mondo sia irrimediabilmente compromesso. A ben vedere, le prospettive dei più rinomati teologi in materia, mi riferisco a J. Hik, P. Knitter, A. Pieris, e pur con alcuni distinguo a R. Pannikar⁵¹ riguardo alla cristologia, dipendono dalla commistione di problematiche sia di carattere storico sia epistemologico che sembrano indipendenti, ma di fatto non lo sono. Un discorso a parte andrebbe fatto per J. Dupuis e la sua visione del Logos preesistente distinto da Gesù, come ultimo approdo di una ricerca che all'inizio sembrava promettere molto, ma che nel suo epilogo, con la sua visione del Logos «ásarkos» non è riuscita a fugare il dubbio che così si garantiva la validità delle diverse tradizioni religiose riducendo di fatto l'unica mediazione salvifica costitutiva di Gesù Cristo⁵².

Negli autori sopra menzionati, più ancora che direttamente in Dupuis, un'ermeneutica della Sacra Scrittura (che ha considerato la "cristologia alta" il risultato di fattori "mitologici" o che ha pronunciato il veto circa la storicità di alcuni tratti della vicenda di Gesù di Nazaret) si è fatta strada per approdare ad una pre-comprensione che intende precludere alla mente umana «la possibilità che Dio entri nella vita degli uomini e che parli agli uomini in parole umane»⁵³.

Volendo fare un bilancio, anche se provvisorio, possiamo dire che, dopo il dibattito degli ultimi venticinque anni, ci ritroviamo di nuovo a registrare, contrariamente ai riduzionismi di turno, che ancora una volta è il tema

⁵¹ Per una analisi critica di queste posizioni cf. N. CIOLA, *Gesù Cristo Figlio di Dio. I. Vicenda storica e sviluppi della tradizione ecclesiale*, Borla, Roma 2012, 133-140.

⁵² Si possono comparare alcuni scritti di J. Dupuis precedenti al suo ultimo lavoro (J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997) per rilevare l'evoluzione dei medesimi, da posizioni di sforzo di dialogo interreligioso, all'opzione per il Logos distinto da Gesù che inclina a seri problemi epistemologici. Gli scritti precedenti con cui si può fare la comparazione, a mio avviso possono essere: J. DUPUIS, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Cittadella, Assisi 1989, e Id., *La teologia nel contesto del pluralismo religioso. Metodo, problemi e prospettive*, in A. AMATO (a cura di), *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1994, 127-150.

⁵³ BENEDETTO XVI, Esortazione Apostolica post-Sinodale *Verbum Domini*, 36.

dell'incarnazione ad essere elemento discriminante della fede cristiana, e che è proprio dal *realismo inaudito* del Logos incarnato, che carne umana è diventato – per usare il linguaggio di Benedetto XVI⁵⁴ – che occorre ripartire per un più appropriato discorso sulla storia del Nazareno aperto ad una pre-comprensione di fede. La ricchezza di questo dato paradossale e primordiale della nostra fede, cioè il Logos personale che è entrato nella storia, risulterà benefica per ridisegnare un itinerario virtuoso onde allargare gli orizzonti della ragione umana medesima⁵⁵. La cristologia speculativa nei prossimi decenni dovrà raccogliere la sfida di mostrare come la fede nel Logos incarnato sia ragionevole per gli esseri umani che ricercano la verità e risposte di senso ultimo per la loro esistenza. Il lavoro teologico cercherà di indagare su quali significati può sprigionare il mistero dell'Incarnato, nell'esercizio di una razionalità illuminata dalla fede. Ancora una volta potrà emergere tutta la fecondità del mistero dell'Incarnato in relazione alle problematiche antropologiche più attuali; in Cristo, infatti, sarà svelato il mistero dell'uomo all'uomo (GS 22).

4. Storia-fede nella cristologia sistematica più recente

Anche l'odierno dibattito riguardo alla cristologia, con le problematiche emergenti, può essere compreso alla luce del rapporto *storia/fede* quale elemento catalizzatore di tutto il suo procedere. Mi limiterò in questa sede a richiamare in modo prospettico soltanto alcuni elementi di discussione, scelti tra i tanti possibili, per mostrare come quel nesso sia strategico nella corretta impostazione delle problematiche.

Farò *tre esemplificazioni*, scegliendo, nel dispiegarsi dell'attuale dibattito cristologico, fra le molteplici tematiche a mio avviso emergenti⁵⁶. Esse sono il tema dell'*incarnazione*, la *risoluzione agapica* del mistero pasquale di passione, morte e risurrezione di Gesù e la *plausibilità delle formule dogmatiche* come adeguato veicolo interpretativo della vicenda storica di Gesù di Nazaret.

Va da sé che le tre questioni che evokerò, sono solo alcune tra quelle che potrebbero essere prese in esame. Sono convinto che i punti qui richiamati possono offrirci un riscontro che sottintende sempre una necessaria tensione

⁵⁴ BENEDETTO XVI, Enciclica *Deus Caritas est*, 12: «La vera novità del Nuovo Testamento non sta in nuove idee, ma nella figura stessa di Cristo, che dà carne e sangue ai concetti».

⁵⁵ BENEDETTO XVI, Esortazione Apostolica post-Sinodale *Verbum Domini*, 36.

⁵⁶ Ve ne sono certamente anche altre nell'odierna navigazione della cristologia, delle quali ho trattato cercando di offrire dei criteri di discernimento: cf. N. CIOLA, *Gesù Cristo Figlio di Dio. I. Vicenda storica e sviluppi della tradizione ecclesiale*, 597-609.

storia/fede. Direi poi che *due domande* facciano da sfondo alle tre figure delle quali qui si intende dar conto:

- anzitutto, qual è il contributo proveniente dalla ricerca storica su Gesù di Nazaret per il teologo sistematico?

- e in secondo luogo, e quasi simmetricamente, come le istanze della cristologia speculativa possono essere di stimolo per la ricerca storica su Gesù?

Cercherò di procedere senza perdere mai di vista queste due interrogazioni.

4.1. Anzitutto il tema dell'*incarnazione*, o sarebbe meglio dire dell'*Incarnato*, risulta essere, per svariati motivi, al centro del dibattito contemporaneo in cristologia. Tra i molteplici aspetti che si possono evidenziare mi piace qui richiamare il fatto che la ricerca storica su Gesù di Nazaret ha aiutato a considerare anzitutto l'incarnazione e l'Incarnato come un evento che appartiene alla storia e in essa si colloca. Non sarebbe stato possibile sostenere l'incarnazione del Figlio di Dio come *farsi dinamico dell'evento* (Gv 1,14) senza un ripensamento in senso storico della vicenda del Nazareno. La ricerca storica indubbiamente ha aiutato lo sviluppo di una riflessione teologica maggiormente legata a quanto è avvenuto sul quadrante di un segmento della storia che, nell'interpretazione di fede, ha avuto una portata universale per tutti e per sempre. È stata questa medesima storia *sui generis* ad esigere di andare oltre se stessa e spiegarsi con una *meta-storia* che ha dato senso a quei fatti accaduti in Palestina al tempo di Tiberio Cesare, del prefetto della Giudea Ponzio Pilato, quando erano Sommi Sacerdoti Annas e Caifa a Gerusalemme. E il senso di quegli avvenimenti è risultato intellegibile attraverso un evento che è andato al di là della verificabilità storica, ma ha potuto essere rilevabile attraverso testimoni credibili che hanno interpretato i fatti senza stravolgerli. Questo patrimonio che è ancorato in una storia credibile, attraverso testimonianze affidabili, è stato capace di trasformare il senso del tempo che, da quel momento in poi, può essere chiamato *tempo dell'incarnazione*, intendendo con questa figura che è proprio attraverso una tale *distensio temporalis* che la storia umana ha trovato il suo senso più profondo. È avvenuta una vera e propria rivoluzione nel concepire il tempo, ormai non più considerato come ripetizione dell'identico senza prospettiva escatologica, ma con una apertura sul futuro che solo *il tempo come pienezza attualizzante*, grazie all'intervento di Dio, poteva suscitare. Al di là dei dibattiti soprattutto nel mondo evangelico sul senso della storia (O. Cullmann, W. Pannenberg, J. Moltman) o nella sensibilità cattolica (J. Danielou, H. de Lubac, H.U. von Balthasar, J. Ratzinger, W. Kasper) ciò che più conta, oltre alla riscoperta del senso storico del mistero dell'Incarnato, è la rilettura in

senso incarnazionale della durata storica⁵⁷. Ma c'è di più, ed è stato ben evidenziato da quelle ricerche che mostrano come il tempo dell'incarnazione, esaltando il dinamismo storico del mistero di Cristo morto e risorto, permettono di considerare l'Incarnato nella sua dimensione di *corporeità*⁵⁸, che è un'altra via per riflettere storicamente su quel mistero che permette, soprattutto nell'oggi, una riproposizione del tema della "corporeità ritrovata" come argomento dirimente dell'antropologia cristiana. Il testo di *Gv* 1,14 in tutte le sue sfumature, dove è da privilegiarsi la traduzione: "il Logos carne divenne" (*ho lógos sàrx eghéneto*) rispetto a quelle "vulgate" di «il Verbo si fece carne» o simili, diventa centrale.

Romano Penna in uno studio magistrale in proposito, ha sostenuto che la costruzione grammaticale del sintagma *ho lógos sàrx eghéneto* conduce ad un ossimoro tutto speciale, infatti l'accostamento diretto e immediato di due termini di per sé contrastanti nella cultura antica, *lógos* e *sàrx* (*carne*), fa la differenza rispetto ad ogni altra possibile concezione. L'argomentazione sottesa alla formula giovannea – per Penna – consiste nell'anticipare il predicato (*carne*), prima del verbo (*divenne*), quindi il predicato (*carne*), diventa una modalità del soggetto (il *lógos*). È come dire che nella lezione *il Verbo carne divenne* il fulcro di tutto sta nella parola *carne* sulla quale ruota tutta la frase⁵⁹. Qui ci troviamo di fronte ad un problema che non è solo di carattere letterario; la dissonanza dei termini *Logos* e *carne* è concettuale, vi è una incompatibilità di fondo per una visione ellenistica o semitica. La fede cristiana è capace, in modo del tutto singolare, nel tenere insieme due concezioni antitetiche (*Logos* e *carne*). In essa gli estremi si toccano e le distanze sono annullate. I termini di *Gv* 1,14 *Logos* e *carne* che, come si è mostrato, si presentano senza alcuna separazione sintattica o grammaticale, sono capaci di accostare i contrari, fonderli insieme e mostrare il divenire di uno stesso soggetto. Indubbiamente il contrario (cioè il movimento dalla *carne* al *Logos*) non sarebbe possibile, poiché «di un abbassamento qui si tratta non certo di un innalzamento, e, come si sa, è più facile scendere per chi sta in alto che non salire per chi sta in basso»⁶⁰. Il prologo giovanneo, che non tratta direttamente della nascita di Gesù come fanno i due sinottici Matteo e Luca, viene di fatto ad esaltare la sua intera storia terrena. Il *Logos carne è diventato*, cioè debole e fragile nella sua umanità, in

⁵⁷ Per l'impiego di questo linguaggio cf. M. BORDONI nel suo primo lavoro *Il tempo. Valore filosofico e mistero teologico*, Libreria Ed. Lateranense, Roma 1965, il quale privilegiava la formula «Tempo dell'Incarnazione» (107-157).

⁵⁸ Cf. per una simile impostazione il lavoro di J. GRANADOS GARCIA, *Teologia del tempo. Saggio sulla memoria, la promessa e la fecondità*, EDB, Bologna 2014.

⁵⁹ Cf. R. PENNA, *Il Logos carne divenne. La radicale novità del Nuovo Testamento*, in *PATH* 7 (2008) 53-67.

⁶⁰ *Ivi*, 59-60.

tutta la sua esistenza terrena. Qui sta insieme la peculiarità e la grandezza del cristianesimo. È in questa “carne” che si fa esperienza del Logos ed è in questa carne che «vedemmo la sua gloria, gloria come di Unigenito dal Padre, pieno di grazie e di verità» (Gv 1,14c). Quella carne del Logos, pur nel suo spessore, non ha oscurato lo splendore del Figlio di Dio che si è manifestato. Poiché egli è più grande della carne, attraverso di essa egli risplendette, tanto che la migliore teologia ha potuto affermare il paradosso contemporaneamente del suo nascondimento nella sua rivelazione e viceversa.

L'importanza di queste acquisizioni risulta incalcolabile nel dibattito contemporaneo in cristologia e si estende in altri campi come per esempio quello dell'antropologia filosofica e teologica, e non solo. Una “teologia del corpo”, così come si sta delineando nella riflessione teologica, è debitrice ad una visione più storica e dinamica del mistero dell'Incarnato. La riflessione sulla *corporeità* di Gesù, vale a dire l'assunzione della corporeità umana da parte del Logos considerata fin nei suoi risvolti più interiori, ha permesso il ritrovamento del senso della nostra corporeità. La ricerca storica su Gesù di Nazaret ha consentito di tenere alta la guardia perché della figura dell'Incarnato sia esaltata la sua reale umanità di Figlio di Dio. La *corporeità* di Gesù è l'abitazione dove avviene l'incontro tra Dio e gli esseri umani⁶¹.

Se la ricerca storica su Gesù rappresenta in un certo senso il pungolo critico (quasi una teologia “negativa” nel senso classico dell'espressione) perché la figura dell'incarnazione non diventi astratta e sganciata dal personaggio, dall'altra parte la riflessione speculativa sul senso dell'incarnazione avrà successo soltanto se aiuterà ad allargare gli orizzonti della razionalità – per dirla con J. Ratzinger/Benedetto XVI – ma questo è possibile solo e soltanto nella misura in cui le potenzialità sprigionate dalla meditazione teoretica non scadano nell'ideologia, ma appunto si coniughino con quella preoccupazione storica che non costringe l'evento ma lo esalta nella sua unicità e originalità. Si tratterebbe di continuare quelle linee storiografiche che del resto sono già state delineate magistralmente da grandi figure della teologia cristiana come per esempio Xavier Tilliette, che ha strenuamente difeso la singolarità storica dell'evento dell'Incarnato come generatrice di un pensiero aperto e sempre in ascolto di un Logos salvifico⁶².

⁶¹ Cf su questo punto le riflessioni di A. Cozzi, *La teologia dell'Incarnazione: un nuovo punto di contatto tra Dio e l'uomo*, 703-716, e di P. SQUAZZARDO, *Incarnazione*, Cittadella, Assisi 2013, in particolare su questo punto si veda il c. 7: *Il mistero dell'incarnazione: il significato soteriologico e antropologico*, 134-151; e sempre in proposito cf. il bel capitolo *Il tempio pieno di Gesù*, del saggio di J. GRANADOS GARCIA, *Teologia del tempo*, 63-94.

⁶² Cf. quale es. emblematico il penetrante capitolo *Il problema cristologico* del vol. di X. TILLIETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, ed. it. a cura di G. SANSONETTI, Queriniana, Brescia 1989, 25-32.

4.2. E passo così alla seconda tematica, vale a dire il ruolo della storia nel pensare in senso agapico il mistero pasquale di passione, morte e risurrezione di Gesù. Evidentemente qui la mia opzione è decisamente per un'ermeneutica della fede e del mistero dell'Incarnato che ha già risolto la domanda fondamentale del *Cur Deus homo*, abbandonando ogni interpretazione giuridicista e sacrificialista del mistero pasquale⁶³. Ho trovato, se ancora ce ne fosse bisogno, alquanto illuminanti le dichiarazioni del papa emerito Benedetto XVI nella recente intervista pubblicata nel saggio a cura di Daniele Libanori sulla giustificazione⁶⁴. A mio sommo parere Joseph Ratzinger/Benedetto XVI non fa altro che confermare una linea di tendenza che c'è da augurarsi prevalga definitivamente e cioè che «la concettualità di s. Anselmo è diventata oggi per noi di certo incomprensibile. È nostro compito tentare di capire in modo nuovo la verità che si cela dietro tale modo di esprimersi»⁶⁵. In positivo il papa emerito propone di superare la contrapposizione tra il Padre la cui “giustizia” sovrasterebbe l'ubbidienza del Figlio, al quale competerebbe l'accettazione della crudele esigenza della suddetta giustizia del Padre. Questa – dichiara Benedetto XVI – «non è solo incomprensibile oggi, ma a partire dalla teologia trinitaria, è in sé del tutto errata. Il Padre e il Figlio sono una cosa sola e quindi la loro volontà è *ab intrinseco* una sola. Quando il Figlio nel giardino degli ulivi lotta con la volontà del Padre non si tratta del fatto che egli debba accettare per sé una crudele disposizione di Dio, bensì del fatto di attirare l'umanità al di dentro della volontà di Dio»⁶⁶. In un mondo tecnologizzato e sempre più privo di sentimenti sarà solo l'amore salvifico di Dio elargito gratuitamente ad essere annuncio credibile. Il tema della misericordia divina sarà un modo nuovo per esprimere la giustificazione per fede⁶⁷. Solo un amore infinito, solo un'espiazione infinita (ma nel senso di oblazione per amore) poteva bastare a fronteggiare lo strapotere del male.

⁶³ Richiamo per tutti il lavoro sintetico di F.X. DURRWELL, *Cristo nostra Pasqua*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2003 (l'ed. orig. fr. è del 2001) soprattutto il cap. IV che sintetizza la posizione portata avanti da sempre da questo autore; B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza. 1. Problematica e rilettura dottrinale*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1991; M. BORDONI, *La teologia della redenzione*, in AA.VV., *Spiritualità oblativa riparatrice*, Dehoniane, Bologna 1989, 115-127 (è una sintesi di tutto il suo pensiero in proposito). Per una ricostruzione storica di tutta la problematica: F.G. BRAMBILLA, *Redenti nella sua croce. Soddisfazione vicaria o rappresentanza solidale?*, in PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA MERIDIONALE - SEZIONE S. LUIGI, *La redenzione nella morte di Gesù. In dialogo con Franco Giulio Brambilla*, a cura di G. MANCA, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 15-83.

⁶⁴ Cf. *Intervista a S.S. il Papa emerito Benedetto XVI sulla questione della giustificazione per la fede*, in D. LIBANORI, *Per mezzo della fede. Dottrina della giustificazione ed esperienza di Dio nella predicazione della Chiesa e negli Esercizi spirituali*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2016, 125-137.

⁶⁵ *Ivi*, 130.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Cf. *ivi*, 129.

Da un punto di vista speculativo la teologia contemporanea è riuscita a re-impostare tutto il discorso soteriologico in senso decisamente agapico e a stabilire con chiarezza il senso agapico del linguaggio di espiazione, sebbene non manchino di tanto in tanto tentativi di qualche impossibile salto mortale in un ritorno ad una presunta “tradizione” che in realtà non è tale⁶⁸. E anche una più corretta ermeneutica delle eredità anselmiane conduce ad una revisione opportuna delle più profonde intenzioni del dottore medievale⁶⁹.

La risoluzione agapica della soteriologia poggia le sue fondamenta sulla convinzione che la novità del cristianesimo consiste nella dichiarazione di Dio come Amore (*IGv* 4,8) che si legge nella persona di Gesù crocifisso trapassato dalla lancia del centurione che fece sgorgare sangue ed acqua (*Gv* 19, 37); non certo concetti astratti, ma «carne e sangue» stanno alla base della nostra fede e della nostra salvezza⁷⁰. Una storia quindi e una storia d'amore profondamente umana vanno raccontate e indagate; è in questa storia concreta che vanno trovate le risposte in ordine alla nostra salvezza. È l'essenza stessa del cristianesimo ad avere una portata storica, per la quale rimarrà sempre di capitale importanza difenderne l'autenticità, pena lo scadere in una nuova sorta di gnosticismo ideologico.

Proprio a questo punto va segnalata tutta l'importanza della ricerca storica circa il mistero della passione e morte di Gesù. Una soteriologia che trova il suo alimento nello studio della storia concreta della passione di Gesù sarà salvaguardata dalla tentazione di intendere in modo intellettualistico quella *Mors turpissima crucis* che, per il credente, invece, è sorgente dell'amore che ci ha salvato.

La risoluzione agapica della cristologia contemporanea si sposa felicemente con l'esigenza di ancorarsi sempre di più su una storia che è realmente accaduta e che manifesta tutto lo spessore drammatico e nello stesso tempo trascendente dell'umanità del Profeta di Nazaret.

Certo sottolineare l'importanza di quella storia non significa sostenere la possibilità di ricostruirla documentaristicamente con i criteri moderni. Ciò che però è imprescindibile è l'affermazione dello “zoccolo duro” di quella storia, la sua attendibilità di fondo, al di là delle ipotesi di ricostruzione nel dettaglio, sulle quali forse si discuterà indefinitamente.

Gli studi comparati di come avveniva la flagellazione, la crocifissione e la morte presso i Romani al tempo di Gesù è di capitale importanza per

⁶⁸ Per quanto riguarda il patrimonio “tradizionale” patristico circa il linguaggio soteriologico, cf. per tutti V. GROSSI, *Redenzione e salvezza nella Letteratura cristiana antica*, in *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*. 56. *Redenzione e salvezza nei Padri della Chiesa*, 2, Borla, Roma 2010, 9-214.

⁶⁹ Cf. N. CIOLA, *La ‘mediazione antropologica’ nel pensare Dio e Cristo in S. Anselmo d'Aosta*, in *Rassegna di teologia* 51 (2010) 316-326.

⁷⁰ Cf. BENEDETTO XVI, Enciclica *Deus caritas est*, 12.

capire l'evento della morte in croce del Nazareno e il suo significato. L'analogia con il contesto greco-romano come l'apoteosi dell'eroe che muore nel mondo antico, il sacrificio espiatorio in favore di qualcuno, sono tutti temi importanti che studiosi delle origini cristiane ed esegeti non si sono stancati di indagare, per comprendere meglio la singolarità della morte espiatoria di Gesù per "sostituzione"⁷¹. Il radicamento storico di essa aiuta a comprendere come alcuni temi tipici, quali il *sensu soteriologico* della sua passione e morte e il *significato oblativo* del suo sacrificio vadano compresi in senso decisamente agapico. In nessun luogo pre-pasquale della vicenda di Gesù è sottesa l'idea che è la quantità della sofferenza o peggio ancora l'esecuzione di un ordine divino (che non includa la libera accettazione di Gesù), a procurare la salvezza del genere umano.

È vero che fin dall'inizio della sua vita pubblica, la morte di Gesù si ricollega ai progetti di Dio e quindi essa è come un'opera da compiere; ma Gesù non agiva in proprio, la sua era una missione che veniva da lontano, da Dio suo Padre⁷². Gesù prevedeva la sua morte come compimento di un disegno divino, ma in senso soteriologico e come libera accettazione. Negli *annunci della passione* la morte violenta di Gesù era da Lui prevista e la sua missione era dunque vissuta come un cammino verso questo destino. Egli intravedeva la sua morte, come era toccato ai profeti e la comprese come una *necessità che rientrava nel progetto di Dio*: Il termine greco *bisognava* (*dei*, in latino *oportet*) particolarmente in Luca, sta ad indicare il progetto salvifico del Padre, espresso nelle Scritture. La morte è il "calice" che egli berrà (*Mt* 20,22; *Mc* 10,38), va compreso in questo senso biblico, non come un destino fatale, bensì uno slancio di adesione ad un disegno, del quale Gesù è del tutto cosciente, perché accolto nel suo essere sovranamente libero. Nessuno poteva obbligare il Giusto se il Giusto non si fosse liberamente offerto!

Questo aspetto della libera scelta di Gesù per amore, chiarifica il senso della sua morte inteso in senso "espiatorio" per la nostra salvezza. Ma c'è subito da domandarsi in che senso si parla di "espiazione"? Quando si studia il retroterra medio-orientale, veterotestamentario, oltre che tardo-antico di intendere l'espiazione⁷³, ci si trova di fronte ad un *salto di qualità* che solo l'ancoramento

⁷¹ Cf. i classici J. BLINZER, *Il processo di Gesù*, Paideia, Brescia 1966 e M. HENGEL, *Crocifissione ed espiazione*, Paideia, Brescia 1988; particolarmente utile al nostro scopo: W. BÖSEN, *L'ultimo giorno di Gesù di Nazaret*, LDC, Leumann (TO) 2007.

⁷² Cf. complessivamente su questo tema la monografia di A.M. GIORGI, "Aprì la loro mente all'intelligenza delle Scritture". *Categorie bibliche interpretative della morte e risurrezione di Gesù nei vangeli sinottici*, Borla, Roma 1992.

⁷³ Su questo tema, dal punto di vista biblico, cf. G. PULCINELLI, *La morte di Gesù come espiazione. La concezione paolina*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2007. Per l'aspetto sacrificale di tale morte, cf.

ad una visione storica della passione e morte di Gesù fa risaltare. Mi spiego meglio: Gesù ha inteso la sua vita come *missione di servizio* (Mc 10,45; Mt 20,28), essa è chiaramente posta in riferimento alla missione del Servo di YHWH mirabilmente descritta nel testo di Is 53,10-12. In questo testo fondamentale per capire la passione e morte di Gesù si ritrovano insieme la figura del “Giusto perseguitato” e del “Servo sofferente”. L’influsso che queste due figure hanno sulla formazione del racconto della passione e morte di Gesù, ripensata alla luce delle Scritture Sante, è incalcolabile. Se poi si studia questo riferimento rispetto ai testi della cena (Mc 14,24: «Questo è il mio sangue, il sangue dell’alleanza versato per molti»; Mt 26,23; Lc 22,19-21), il legame appare ancor più evidente. La *berakah* aramaica sta alla base delle versioni greche e fa risaltare tutta l’arcaicità dei testi medesimi. Attraverso il vino nel gesto anticipatorio della Cena, Gesù offrì se stesso attraverso il suo sangue versato; i suoi discepoli, al contempo, ricevono la sua vita offerta sulla croce per tutti. Valenti esegeti come Jeremias, Schlier o sistematici come Schürmann aprirono strade nuove dimostrando scientificamente come partecipando a quel calice si è inseriti in una nuova realtà, predisposta da Dio, in compimento delle Scritture. Con il dono della sua vita Gesù diventa il Mediatore della Nuova Alleanza. Tutto il suo esistere si comprende in relazione al Padre (*Abbà*) e agli uomini, la sua è una *esistenza per (hypèr)* o, tradotto in termini moderni, la sua è una *pro-esistenza*⁷⁴. La radice di questa attitudine pro-esistente di Gesù non è un teorema astratto, ma deriva dalla sua esperienza singolare e storica di cogliere se stesso come una *esistenza donata*. Egli è dono assoluto fino alla sua morte dolorosa *per la moltitudine*, cioè *per tutti*, perché la sua esperienza filiale viene da lontano cioè dal Padre ed è rivolta verso il Padre (*pròs tòn theón*: Gv 1,1).

Dunque si può complessivamente affermare che già sul piano della ricerca storica la morte sostitutiva-espatriatrice di Gesù trascende decisamente tutte le analogie con le concezioni espiatorie greco-romane e giudaiche anche contemporanee a Gesù. Già la comunità pre-paolina di lingua greca aveva intravisto nella croce di Gesù non solo la morte di un martire giusto, ma un evento che proveniva da Dio stesso e perciò riconosceva nel Crocifisso il figlio di Dio preesistente, Mediatore della creazione e inviato dal Padre per la salvezza del mondo (Rm 8,3 *Fil* 2,6-11; *1Cor* 8,6). In Gesù di Nazaret è Dio stesso ad assumere la morte. Questo aumentava certamente lo scandalo dello croce per il mondo an-

Id., *Appunti sulla morte di Gesù e la sua interpretazione sacrificale nel NT*, in P. MERLO - A. PASSARO (a cura di), *Testi e contesti. Studi in onore di Innocenzo Cardellini nel suo 70° compleanno*, EDB, Bologna 2016, 141-151.

⁷⁴ Cf. J. JEREMIAS, *Le parole dell’ultima cena*, 217-223; H. SCHLIER, *La passione secondo Marco*, 39-40; H. SCHÜRMAN, *Il Cristo pro-esistente è il centro della fede di domani? Una meditazione teologica*, in Id., *Gesù di fronte alla propria morte. Riflessioni esegetiche e prospettive*, Morcelliana, Brescia 1983, 149-190.

tico e così è anche oggi. È davvero significativo che partendo dal campo della ricerca su Gesù, autori come lo storico delle origini cristiane Martin Hengel, abbiano potuto affermare che «è possibile parlare del significato salvifico della morte di Gesù in termini teologicamente appropriati solo entro un contesto trinitario»⁷⁵. L'autore stesso si accorge della sua clamorosa constatazione e aggiunge: «Naturalmente questo problema teologico fondamentale, da non perdere mai di vista, trascende l'ambito del nostro studio, intenzionalmente limitato agli sviluppi storici fra Gesù e Paolo e al loro retroterra religioso e storico»⁷⁶.

Ciò che per Hengel rimaneva una preoccupazione metodologica in verità rappresenta per noi un inevitabile punto fermo: il significato agapico della passione e morte di Gesù si gioca già sul piano storico che non esclude, ma integra una dimensione di fede. Se è vero che è l'amore trinitario a sostenere la croce del Figlio di Dio, viceversa è dalla storia del Nazareno che si manifesta questa attitudine che è la sua vita donata. La "teologia" spiega ciò che l'evento storico contiene già e significa, attraverso ciò che è accaduto realmente.

4.3. La terza tematica sulla quale attiro l'attenzione è la seguente: la vicenda storica di Gesù di Nazaret è ben veicolata dalle *formule dogmatiche* che la tradizione ecclesiale ci ha trasmesso e ci continua a trasmettere, oppure vi è come una compressione e riduzione della ricchezza degli eventi, che nella loro singolarità riescono a dire, più dei concetti racchiusi nelle formule? L'argomento certo non è nuovo ed è stato affrontato sotto molteplici aspetti soprattutto a partire dalla polemica sull'ellenizzazione del cristianesimo iniziata da von Harnak e dalla Scuola liberale e poi ripreso in forma ben diversa tra gli anni '60-'70 del secolo passato nel contesto della secolarizzazione, che ha visto protagonista la teologia olandese, alcuni settori della teologia americana, in Europa altri autori come Hans Küng⁷⁷ e negli ultimi anni il tema non è certo stato estraneo nel contesto del *pluralismo religioso*, riguardo alla discussione sulla *valenza mitica* degli asserti biblici e dogmatici.

Certamente connessa a questa problematica che include più in generale quella dell'*inculturazione* dell'annuncio evangelico, ve ne è una ancora precedente già all'interno del Nuovo Testamento, ma poi di tutta la tradizione ecclesiale, che è quella del rapporto tra *gesuologia e cristologia*. Ancora una volta quindi è sottesa la questione del nesso storia/fede!

⁷⁵ M. HENGEL, *Crocifissione ed espiazione*, 227.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Per tutta questa complessa letteratura mi permetto rinviare al mio *La crisi del teocentrismo trinitario nel Novecento teologico. Il tema nel contesto emblematico della secolarizzazione*, Dehoniane, Roma 1993, soprattutto per un discernimento sintetico, 427-439.

Il tema interessa non solo gli storici delle origini cristiane ma, nello stesso tempo e in modo ancor più diretto, il teologo sistematico. Se infatti la vicenda storica di Gesù fosse chiusa ad un significato che la trascende; se la fede della tradizione ecclesiale non appartenesse contemporaneamente al Gesù della storia, questi potrebbe venire compreso come una tra le tante manifestazioni di Dio nella storia religiosa dell'umanità e la fede cristologica della chiesa risulterebbe un'evoluzione posteriore dovuta a fattori esterni, mutuati da altre visioni filosofiche e culturali, a seconda del mutare dei tempi.

La questione di fondo riguarda non soltanto come si debba intendere la "storia di Gesù", ma in che rapporto essa è con la testimonianza della fede della chiesa apostolica. L'illustrazione di questo dato (rapporto tra *gesuologia* e *cristologia*) diventa proto-tipico anche per comprendere il rapporto tra storia di Gesù e formule dogmatiche. I criteri che regolano il rapporto "storia di Gesù" con la tradizione ecclesiale si ripropongono quando si tratta del rapporto tra vicenda storica di Gesù e formule dogmatiche di fede. Come il rapporto tra *gesuologia* e *cristologia* si risolve valorizzando gli *indici di storicità* del Gesù pre-pasquale che già ci parlano del suo essere una cosa sola con il Padre e ci mostrano l'autorità divina (*exousia*) dei suoi gesti e della sue parole, così avviene per il rapporto tra storia di Gesù e formule dogmatiche, come si dirà tra poco.

Ribadisco anzitutto, se ancora ce ne fosse bisogno, che per quanto riguarda il rapporto tra *gesuologia* e *cristologia*, la fede cristologica inizia nella storia terrena di Gesù e in quella che è stata chiamata la sua *esperienza archetipa*. Cioè, già l'atteggiamento filiale di Gesù nei confronti del Padre, nella sua attitudine di totale *pro-esistenza* (*hypèr*) ha germinato la fede cristologica. Già quindi nella fase pre-pasquale i discepoli hanno fatto esperienza di un rapporto unico e filiale che Gesù aveva con il Padre e nel quale aveva incluso gli stessi discepoli. Se è vero, come è vero, che la Pasqua è stata un "nuovo inizio" per la fede in Gesù, già prima di Pasqua si definivano le caratteristiche della fede in Lui. Nell'evento pasquale si è operata una sintesi la «storia di Gesù» e la storia della fede in lui che ha coinvolto i discepoli. Questo criterio diventa fondamentale per non cadere nell'errore che prima di Pasqua vi sia una storia di Gesù come evento rivelativo, senza una fede in Lui da parte dei discepoli.

«Tale fede pre-pasquale, costituiva una accoglienza ed un rispecchiamento della stessa auto-comprensione di Gesù e dello stesso suo abbandono fiducioso al Padre. Un fatto storico, puramente oggettivo di rivelazione, non si compie, proprio come "evento rivelativo", senza un soggetto accogliente, credente, partecipante a questo evento. La professione di fede di Pietro in Gesù, nonostante i ritocchi redazionali post-pasquali, costituisce perciò già una testimonianza autentica di

quella “fede cristologica” che accompagnava il movimento stesso della cristologia pre-pasquale»⁷⁸.

Ciò che è avvenuto allora, cioè che la fede pre-pasquale è sempre stata collegata con l'accadere storico dell'evento cristologico compreso in pienezza a Pasqua, è diventato un criterio metodologico per comprendere il rapporto tra la storia di Gesù (nel senso di *fatto+sensò*) e le formule di fede dogmatica. L'esperienza archetipa di Gesù e l'esperienza di fede delle generazioni cristiane fino ad oggi, ricalca l'unità inscindibile tra l'esperienza archetipa di Gesù e l'esperienza dei primi testimoni che hanno creduto in lui⁷⁹.

Il pregiudizio, per altro assai diffuso in certi ambienti, che le formule di fede dogmatiche lungo i secoli e soprattutto a proposito di Nicea e Calcedonia avrebbero mortificato la storia di Gesù, dipendono dal fatto che spesso Calcedonia (ma la stessa cosa si potrebbe dire per Nicea) è stato fatto oggetto di un discorso non suo. Esso può essere superato facendo funzionare quel *circolo ermeneutico* cui si è appena accennato più sopra. La fede cristologica espressa nelle formule dogmatiche lungo i secoli ha cercato di tradurre quegli indici di “storia di Gesù” che esprimevano la sua esperienza personale. Il discrimine tra fedeltà o infedeltà delle formule dogmatiche alla *Traditio fidei* va ricercato nella capacità di tradurre la fede in quello che già Grillmeier chiamava *un nuovo atto di interpretazione*: cioè il coraggio di saper dire la fede in un contesto nuovo che esige strumenti linguistici e concettuali nuovi. Nel caso specifico si trattava di affermare la piena e integra umanità del Figlio di Dio nell'*unità personale*. La pertinenza delle formule dogmatiche si gioca dunque nella loro capacità di trasmettere l'esperienza primigenia della tradizione di fede (di Gesù e dei credenti in lui) rinnovando e trasformando il valore semantico di uno strumento linguistico proveniente, nel caso dalla cultura greca, rendendolo idoneo a dire e ri-dire la fede nel Cristo che è lo stesso ieri, oggi nei secoli (*Eb* 13,8).

Evidentemente tutto questo va considerato analiticamente per le singole forme, ma non voglio qui riproporre argomentazioni per la verità già presentate a livello storiografico da altri studiosi⁸⁰. L'ermeneutica calcedonese, e non solo, soprattutto riguardo alla *ipsissima intentio* della formula *una persone in due nature* ha avuto un ruolo essenziale in proposito⁸¹. Preme solo evidenziare una

⁷⁸ M. BORDONI, *L'esperienza di Gesù e la fede dogmatica di Calcedonia*, in *Lateranum* 65 (1999) 522.

⁷⁹ Cf. *ivi*, 523.

⁸⁰ Oltre al citato saggio di M. BORDONI, *L'esperienza di Gesù* qui soprattutto alle pp. 526-529, cf. L.F. LADARIA, *La recente interpretazione della definizione di Calcedonia*, in *PATH* 2 (2003) 321-340.

⁸¹ Cf. N. CIOLA, *Alla ricerca della 'ipsissima intentio' del Concilio di Calcedonia*, in A.J. ROJAS MOGOLLON, *El sentido soteriológico de la fórmula caledoniana. «Una persona en dos naturalezas»*. Orígenes y desarrollo, LUP, Roma 2013, 15-23.

cosa: sono il carattere di *esperienza* attribuita alla figura storica di Gesù e la *valenza soteriologica* della sua *Causa* a preservare le formule dogmatiche da un'interpretazione astratta e ideologica. La più recente ermeneutica di Calcedonia ha studiato la genesi della formula che affonda le sue radici in s. Agostino (oltre che in Leone Magno), il quale mediava in senso storico-salvifico, e perciò soteriologico, il linguaggio impiegato⁸².

In conclusione si può affermare che proprio questa attitudine *esperienziale* e *soteriologica* permette di trovare un legame coerente tra l'evento storico di Gesù e la sua espressione dogmatica. Detto in altre parole: alle origini della Tradizione ecclesiale non vi è una dottrina, ma l'esperienza viva di una Persona divina incarnata storicamente, nella quale accade la Rivelazione di Dio intesa come auto-comunicazione e risposta alla medesima. La congruità delle formule dogmatiche, che costituiscono sempre una novità in se stesse che faticano ad essere recepite, si giuoca sulla capacità nel contesto nuovo delle sfide che storicamente si presentano, di dire fedelmente quella esperienza archetipa. È successo così che l'affermazione dell'*unità di Cristo in una sola Persona* ha rappresentato la migliore salvaguardia della verità di fede per affermare la più elevata unione possibile tra Dio e uomo. La reale alterità del divino e dell'umano in Cristo, sulla base dell'esperienza di fede dei primi quattro secoli di cristianesimo, ha permesso a Calcedonia di salvaguardare l'integrità della salvezza teologico-trinitaria e antropologica, nella fedeltà all'esperienza archetipa di Gesù⁸³.

Questo criterio di Calcedonia resta esemplare per discernere anche per il futuro riguardo al rapporto tra vicenda storica di Gesù e formulazioni di fede dogmatica!

Nicola Ciola
decteologia@pul.it
Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

⁸² Cf A.J. ROJAS MOGOLLON, *El sentido soteriológico de la fórmula calcedoniana*, soprattutto nei cc. III e IV.

⁸³ Cf. M. BORDONI, *L'esperienza di Gesù*, 527.

THE DISTINCTION BETWEEN CHRISTOLOGY AND THE QUEST FOR THE HISTORICAL JESUS

*John P. Meier**

Introduction

Teaching the faith is never a task to be taken or taken on lightly. But it is made all the more difficult today by the fact that the laity whom priests, religious, and lay catechists seek to serve in their catechetical ministry are bombarded from every side not just by silly and superficial distractions from the entertainment world but also, more seriously, by distorted ideas about Christ and his Church that are widely disseminated in the news media and popular culture. Be it via television, movies, or nowadays the internet and social media, the more sensationalistic and absurd an idea about Jesus is, the more it tends to be celebrated – often with the implicit message that the latest academic “discovery” calls into question traditional faith in Jesus Christ.

To take but one example: on September 18, 2012, at the International Congress of Coptic Studies held in the city of Rome, Professor Karen L. King of Harvard Divinity School presented to other academics a fragment of a papyrus written in the last stage of ancient Egyptian, namely, Coptic¹. This leaf of papyrus supposedly depicted Jesus speaking about “my wife.” The news media went wild, immediately proclaiming the discovery of “The Gospel of Jesus’ Wife” – a title Prof. King used when she published the text. All this excitement ignored the clear facts of the case: the fragment’s origins were unknown and indeed suspect; the key sentence broke off after the words “my wife,” so that we were left with a few words floating in a vacuum; and the papyrus fragment itself dates from around the seventh or eighth century A.D., more than half a

* Full professor of *Catholic Theology* at Notre Dame University (Indiana).

¹ The publication of the text along with its analysis by Prof. King was delayed, in part because of various doubts raised about the manuscript. Prof. KING finally published her article, K.L. KING, “*Jesus said to them, ‘My wife...’*”: *A New Coptic Papyrus Fragment*, in *Harvard Theological Review* 107 (2014) 131-159.

millennium after the time of Jesus. (Let us pass over in silence the glaring error of defining the literary genre of a whole work, in this case “Gospel”, from a mere scrap). More important, the larger context of scholarship that deals with Christian Coptic material was largely ignored by the popular media. The fact of the matter is that we are already well acquainted with a large mass of Coptic manuscripts dating from around the 4th century A.D., and many of these documents are full of imaginary and bizarre statements and stories about Jesus, statements that no sober historian would take seriously as a source for knowledge of the historical Jesus. Nevertheless, claims about the papyrus proving that Jesus had a wife received wide coverage in the newspapers, on television, and online. Scholarly questions and doubts about the papyrus were not reported with the same zeal and insistence².

The public may be forgiven if they are unaware that in June of 2016 an investigative reporter named Ariel Sabar published in *The Atlantic Monthly* magazine online a lengthy article demonstrating that the Coptic fragment about Jesus’ wife is most likely a forgery³. Even Professor King has admitted that forgery seems to be the most likely hypothesis. I say “the public may be forgiven if they are unaware” of these developments because the indications of the forgery and the professor’s admission have not received the same circus-like, raucous coverage that the original claim enjoyed. This, sadly, is the contemporary world in which catechists, clerical and lay, have to exercise their teaching ministry, no doubt at times with a feeling of great frustration.

1. Transition

As was the case with the so-called “Gospel of Jesus’ Wife”, sensationalistic reports in the media usually revolve around the person and work of Jesus and are often said to be supported by the “latest discoveries” in the area of New Testament research called the Quest for the Historical Jesus. Having spent some 25 years of my academic career on this question, resulting in the five volumes in my series entitled *A Marginal Jew*, I have seen one extravagant

² It is not as though scholarly critique was lacking, once the Coptic text was published by King. The whole July 2015 fascicle of *New Testament Studies* (volume 61) was dedicated to “The Gospel of Jesus’ Wife” and allied questions. The relevant articles, which raised serious questions about the papyrus fragment being a product of forgery, include S. GATHERCOLE, *The Gospel of Jesus’ Wife: Constructing a Context*, 292-313 (with a useful bibliography of earlier critiques); C. ASKELAND, *A Lycopolitan Forgery of John’s Gospel*, 314-334 and A. BERNHARD, *The Gospel of Jesus’ Wife: Textual Evidence of Modern Forgery*, 335-355.

³ The print version of Ariel Sabar’s article appeared in the July/August 2016 issue of *The Atlantic Monthly*.

claim about the historical Jesus after another exalted in the news media, only to give way to a still more outrageous claim, the second claim often being the exact opposite of the first. That one claim contradicts the other does not seem to bother the popular media in the least.

Now, it is easy enough for me to explain to my academic colleagues how absurd the latest “new discovery” about the historical Jesus is. But how are pastors and teachers to deal with this constant barrage of dubious information when they are trying to instruct and form ordinary Catholics who are not academics? To address this practical, pastoral question, I present in this essay a set of concepts or distinctions, which, properly employed, can unmask the muddled thinking of the popular media when it presumes to pontificate on the subject of the historical Jesus. In particular, I would like to focus on three key concepts that are often confused in public discussions about Jesus: namely, “the real Jesus,” “the historical Jesus,” and “the Jesus of faith”⁴.

2. *The Real Jesus*

The first concept to be examined, and perhaps the one most often misused or misunderstood, is “the real Jesus”. Quite often, authors propagating their latest theories about the historical Jesus will claim that they have discovered the “real Jesus”. This should serve as an immediate warning that such authors do not know what they are talking about. The real Jesus is not the historical Jesus, and the historical Jesus is not the real Jesus. This paradox demands some elucidation.

To start with the basics: if we restrict ourselves to the realm of empirical, historical research, putting aside for the moment questions of faith or theology, what does it mean to speak of the real Socrates, or the real Julius Caesar, or the real Barack Obama, and hence the real Jesus of Nazareth?

(1) No historian would claim to know the *total* reality of a person, namely, everything the person ever thought, said, did, or experienced. That is beyond any researcher’s ability to recapture or reconstruct. And yet it is the sum total of a person’s words, actions, and experiences throughout his or her life that makes up that person’s total reality. So no historian will ever be able to recount to us the *total* reality of Jesus or of anybody else in past history. The *real* Jesus in this sense is simply not to be had by historical research.

⁴ The present essay represents an expansion upon and adaptation of various distinctions I first presented in *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus* (Anchor Yale Bible Reference Library; 5 vols.; Yale University, New Haven, 1991, 1994, 2001, 2009, 2016). See volume 1, 21-40.

(2) Well then, what about a “reasonably complete” account of a person’s life and thought? That is theoretically possible, and for great personages living in the twentieth or twenty-first century, historians can at times achieve a reasonably complete account. Think for instance of Winston Churchill or Charles de Gaulle – or, in the United States today, any contemporary president for whom a whole mammoth presidential library is built. In such libraries, full-time researchers collect every shred of evidence about the president, from his ancestors and birth through his entire life and career. Nowadays, of course, the historical record would include autobiographical writings and interviews, all supplemented by audio and visual recordings of key events as they unfolded in real time, with everything attested by many different news organizations repeating the same event from different angles and with different interpretations. Obviously, the vast majority of the world’s population will never have such a “reasonably complete” picture of themselves recorded for posterity. But the major leaders of the free world will. And granted smart phones, Facebook, and endless selfies – and who knows what other future technological intrusions into the little that is left of our private lives – technologically adept young people may be making themselves future candidates for this “reasonably complete” picture of a historical figure, though they may live to regret the Frankenstein monster they are creating.

(3) Once one moves from modern to ancient history, though, one cannot expect such a “reasonably complete” picture of even the “great ones” of the ancient world. Few if any reliable data are preserved for the infancy, childhood, and even early adulthood of a number of the famous figures of the Ancient Near East and the Mediterranean world. A noted historian once remarked to me that what we know with complete certainty about Alexander the Great could be fitted onto a couple of pages of print, since all the extant biographies date from centuries after his death, with many incidents and anecdotes unverifiable today⁵. We are in a better position with the relatively few renowned people who authored works that inform us of their lives and careers: for example, Cicero, Julius Caesar, and Marcus Aurelius. (To this list we might add the somewhat less renowned but still indispensable Jewish historian Flavius Josephus, who

⁵ None of the writings about Alexander the Great (born 356 B.C., died 323) by his contemporaries has survived. Diodorus Siculus (1st century B.C.) has a section on Alexander in his *Bibliotheca Historica*, but not a complete and self-standing biography. Quintus Curtius Rufus (mid to late 1st century A.D.) wrote a full biography, but only parts of it have survived. Plutarch (late 1st century-early 2d century A.D.) includes a treatment of Alexander in his *Parallel Lives*, but it is more of a character sketch than what we would consider a full biography. The first full biography of Alexander that has come down to us intact is that of Arrian (2d century A.D.); his work, though subject to criticism as hagiographic, is generally deemed the most reliable, since he cites earlier sources upon which he drew. Hence roughly four centuries separates Alexander from the first complete biography that covers his entire life.

has left us his self-serving *Life* as well as autobiographical information in his other writings). But even with these major figures, their early years remain largely unknown, except for some questionable anecdotes. Even in the case of the Emperor Marcus Aurelius, who wrote the famous *Meditations*, one modern biographer confesses that there are years during the Emperor's reign when we are not sure where Marcus is or what he is doing⁶. This hardly makes for what we moderns might call a "reasonably complete" picture of Marcus Aurelius. One can easily guess, then, that once we move to early Christian history, no Christian figure from the first few generations of Christianity will qualify for the label of a "reasonably full" portrait. The closest candidate would be St. Paul, thanks to his seven undisputed letters. But these cover less than a decade of his life – roughly 50 to 58 A.D. Granted, Paul gives us a few bits of autobiographical information about his early days, and most critics would accept a fair amount, if not all, of what the Acts of the Apostles, and possibly the deutero-Pauline epistles, would add to the picture. But still, that would mean that we would be informed about some fifteen to twenty years of the life of one of the most important apostles in the first century A.D. – hardly a "reasonably complete" picture⁷.

(4) By now the reader can probably guess where I am going with this descending scale, which is measuring lower and lower degrees of the "real" in relation to our knowledge of important persons of ancient history. When we reach one obscure Jew from Nazareth in first-century Palestine named *Yēšūa'*, i.e., Joshua or Jesus, what can the historian, acting purely as a historian, know about him? Jesus lived for approximately thirty-four to thirty-eight years at the turn of the era, and most of those years were no doubt filled with many things Jesus said, did, and experienced, along with his physical, intellectual, and spiritual development. Or, as St. Luke puts it, "Jesus developed [*proekopten*] in wisdom and stature and grace in the eyes of God and human beings" (Luke 2:52). If Jesus was truly and fully human, as the Council of Chalcedon affirmed in 451 A.D., how could it be otherwise? Yet of those approximately thirty-eight years of his human growth and experience, encompassing all his words and deeds, of how many years do we have historically reliable information? Apart from scattered data about his birth and infancy, all we have are

⁶ See A.R. BIRLEY, *Marcus Aurelius. A Biography*, Yale University, New Haven-London 1987 (revised edition).

⁷ The problem of creating a sketch of "the life of Paul" is complicated by uncertainties of chronology and sources (e.g., the question of the authenticity of Colossians, Ephesians, and the Pastoral Epistles, as well as the attempt to coordinate events mentioned in the epistles with those mentioned in the Acts of the Apostles); see the summary treatment in M.E. BORING, *An Introduction to the New Testament*, John Knox, Louisville-Westminster 2012, 314-316, with the bibliography cited in n. 42 on p. 314.

selected sayings and actions from the last few years of Jesus' life. And here I am not reflecting some extreme form of modern skepticism. Traditional Christianity has often spoken of the "hidden years" of Jesus' life. The problem is that those hidden years turn out to be *all* the years of Jesus' life except for as little as two or three years at the end. And when it comes to those last two or three years, it is John's Gospel, the one that seems most informed about Jesus' attendance at temple feasts, about the topography of Jerusalem and of Palestine as a whole, and about the chronology of Jesus' last days – it is John's Gospel that stresses that it is supplying only a selection from a vast amount of available material (John 20:30-31; 21:25)⁸. And as any perceptive reader can see from comparing the four Gospels, each evangelist feels free to reorder the events of the public ministry to serve his theological purposes. In other words, there is no historically verifiable "before" and "after" in Jesus' ministry between his baptism and his last days in Jerusalem. For all we know, there may well have been some important development in Jesus' thought and preaching during the public ministry; but it is impossible for us to recapture any such evolution in his teaching from the sources we now have.

The problem, then, is clear. Not only can modern historians *not* give us the *real* Jesus in the fullest sense of that word. Not only can they *not* give us a reasonably complete picture of the man's life and actions in the Barack-Obama-presidential-library sense of the phrase. Not only can they *not* give us a reasonably complete picture simply of his public career, as is the case with the adult Julius Caesar. They cannot even give us a relatively secure biography for, say, approximately 10 years, with a chronological before-and-after, as we *can* construct in the case of St. Paul, complete with autobiographical statements.

To be sure, from the four Gospels, written between forty to seventy years after Jesus' crucifixion, the modern historian can gather individual sayings and deeds of Jesus' public ministry – in no particular order – along with the main events of his final days in Jerusalem. That does not qualify for a biography in the modern sense or even, I would claim, in the ancient sense. A prominent scholar of the historical Jesus, John Dominic Crossan, once wrote a book dealing with the historical Jesus that he entitled *In Fragments*⁹. That may be a somewhat extreme expression of the problem, but it is a bracing antidote to the glib claims of the supposed latest "discovery" of some papyrus giving us

⁸ The customary dismissal of John's Gospel as a source of knowledge for the historical Jesus (an academic skepticism that stretches from Albert Schweitzer to the Jesus Seminar and beyond) has in recent years been increasingly challenged; see, e.g., the wide array of essays dealing with the historicity of John's version of the passion, deeds, and words of Jesus in *John, Jesus, and History, Volume 3. Glimpses of Jesus through the Johannine Lens*, ed. by P.N. Anderson, F. Just, and T. Thatcher, SBL, Atlanta 2016.

⁹ See J.D. CROSSAN, *In Fragments: The Aphorisms of Jesus*, Harper & Row, San Francisco 1983.

the *real* Jesus. Modern historical research may give us many things. But if it restricts itself to the generally accepted criteria used to make solid academic judgments about ancient historical figures, it cannot give us the *real* Jesus.

What then are we to conclude? That historical research can tell us nothing about the first-century Jew named Jesus? Certainly not. Historical research cannot introduce us to the *real* Jesus, but it can introduce us to the *historical* Jesus. This conclusion leads us to our second main category. What exactly is the *historical* Jesus?

3. *The Historical Jesus*

In a nutshell, the historical Jesus is the Jesus whom we can recover, recapture, or reconstruct by applying the tools of modern historical research to the ancient sources available to us today. In other words, the historical Jesus is a modern academic construct or hypothetical model. Or, put in the simplest way possible, the historical Jesus is the Jesus constructed by modern historians. Hence there is no historical Jesus in this sense before the Enlightenment of the eighteenth century and the rise of critical history as a distinct academic discipline in the modern university in the nineteenth century.

The basic requirement of historical Jesus research is that any claim made by a person searching for the historical Jesus must be verifiable in principle by any fair-minded, well-informed scholar, believer or nonbeliever alike. It was to offer a concrete image of this requirement that I introduced in Volume One of *A Marginal Jew* the imaginary committee that I called “the unpopal conclave”¹⁰. Imagine that a group of honest and competent historians – including Catholics, Protestants, Jews, and agnostics – all experts in the history and culture of the Ancient Near East and the Mediterranean world, were locked up in a library and not allowed to come out until they composed a consensus statement on who Jesus of Nazareth was, what he said and did, and what he intended by his mission to his fellow Jews in first-century Palestine. No doubt the resulting document would suffer from all the deficiencies found in many ecumenical documents formulated by committees over the past half century. Having once served on an international commission of ecumenical dialogue between Roman Catholics and a Protestant group called the Disciples of Christ (The Christian Church) for close to 20 years, I am well aware of how incomplete and unsatisfying to all sides such documents can be. Some disputed points have to be passed over in

¹⁰ See J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, 1,1-2.

silence, while other disagreements on various intractable issues are openly admitted. In the end, broad, even vague, language may have to be used to express agreement on major points. Such would be the case with any document on the historical Jesus issued by the unapal conclave. No one would be entirely happy with it. Some important items would be missing, but at least it would form a basis for further dialogue about Jesus Christ – a dialogue so important today in our fractured and terrorized world, a world in which dialogue between faiths may well be an indispensable condition for survival and world peace.

This, then, is one goal of a serious quest for the historical Jesus. But one must admit, such a “serious quest” has rarely been achieved. Instead, ironically, modern research into the historical Jesus has generated its own tangled history of widely and wildly different portraits of Jesus¹¹. One reason for this muddle is that, as many a scholar has noted, the historical Jesus easily turns into a clear, crystal pool into which each researcher gazes to see himself or herself, only then to gasp at how relevant Jesus is. Since the historical Jesus is only a hypothetical construct, this danger of self-projection, of seeing oneself and one’s own interests and agendas in the historical Jesus, is ever present. One might call this the danger of the historian’s selfie.

Let me give just a few examples of this kind of self-projection. On the left wing of ideology, a political, economic, or indeed Marxist interpretation of the historical Jesus has proved popular in secular academia¹². But such an interpretation has no claim to be a serious historical reconstruction. It turns a first-century eschatological prophet of Israel into a modern social reformer or revolutionary, addressing a society that never existed before the modern period. Such a projection of modern ideology onto an ancient figure involves not just a hopeless anachronism (despite claims of embedding Jesus in the socio-economic and political context of Roman Palestine). More seriously, this secular mindset also drains the historical Jesus of the beating heart of his whole mission: the basic faith of Israel in the God of the covenant, the God who chose Israel as his special people, the God who was now calling this people to repentance in the last days, as the final prophet sent to Israel began to regather

¹¹ For a brief but perceptive review of past approaches to the historical Jesus, see James D.G. DUNN, *Jesus Remembered*, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2003.

¹² Political, economic, and specifically Marxist approaches range widely over a broad spectrum, as do their critics; see, e.g., J.D. CROSSAN, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Harper, San Francisco 1991; R.A. HORSLEY, *Jesus and the Spiral of Violence*, Harper & Row, San Francisco 1987; ID., *Jesus and the Politics of Roman Palestine*, University of South Carolina, Columbia 2014; M. MACHOVEC, *A Marxist Looks at Jesus*, Fortress, Philadelphia 1976; T.M. MONGAR, *Only with Marx and Jesus*, University Press of America, Lanham 1997. For an overview, see C. TEKLA, *Le ricerche marxiste su Gesù di Nazareth*, Antonianum, Roma 2005. For a critique of attempts to mesh Marxism and Jesus, see J. ELLUL, *Jesus and Marx. From Gospel to Ideology*, Eerdmans, Grand Rapids 1988.

all twelve tribes for both salvation and judgment. In the end, then, a secular re-imagining of Jesus is deeply un-Jewish, no to say anti-Jewish. It erases the God-centered message of Jesus the Jew – that the kingdom of God has drawn near to his people Israel – and replaces it with a human-centered message of political or economic reform. It is a prime example of what is wrong with so many reconstructions of the historical Jesus: Jesus becomes a beautiful but empty crystal glass into which we pour the vintage Chianti of our favorite ideological program.

However, this same problem of self-projection can be found on the right wing of ideology as well, when the historical Jesus is reduced simply to a useful tool of Christian apologetics. Now, to be sure, there is nothing wrong with Christian apologetics. An intellectually robust Christian apologetics is much needed today in the arena of popular culture as well as of academic debate. But Christian apologetics is not the same thing as the quest for the historical Jesus. When the two are confused, the result is an academic muddle that is neither fish nor fowl.

This is the case, I would maintain, with well-known and deeply esteemed Christian scholars like Joachim Jeremias and N.T. Wright¹³. Both seek to offer academic presentations of the historical Jesus. But in fact one finds in their writings an undifferentiated mixture of two separate types of statements: (1) on the one hand, affirmations of facts open to verification in principle by any historian, believer or nonbeliever alike; and (2) on the other hand, statements involving the truths of faith, i.e., truths revealed by God in Jesus Christ and known by Christian faith. Once a scholar introduces the second type of statement into his work, mixing it indiscriminately with the first type, the result is not a quest for the historical Jesus, but rather a type of historically informed christology.

Now, let me stress: I welcome any christology that is historically informed. Given the historical mindset of the modern Western world, a christology that remains simply an expression of an abstract philosophical system has difficulty addressing an educated laity today. Hence a christology that has learned from and absorbed insights from a sober quest for the historical Jesus is a christology for our times. By the way, in my opinion, that is what Pope Emeritus Benedict XVI has given to the Church as a lasting legacy in his three-volume work, *Jesus von Nazareth*¹⁴. Benedict carefully and repeatedly states that he is not writing

¹³ Among their many writings, see in particular J. JEREMIAS, *New Testament Theology. Volume One: The Proclamation of Jesus*, Scribner, New York 1971; N.T. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, SPCK, London 1996.

¹⁴ J. RATZINGER (BENEDICT XVI), *Jesus von Nazareth*, 3 vols., Herder, Freiburg-Basel-Wien 2007, 2011, 2012.

another book on the historical Jesus. He in fact mentions the work of Joachim Gnilka and my own volumes of *A Marginal Jew* as examples of the quest for the historical Jesus¹⁵. Benedict intends instead to move beyond this type of quest, while using some of its insights, to present his learned meditations on christology as believed and lived out in the world today. I would suggest that, whether they realize it or not, scholars like Jeremias and Wright have likewise authored historically informed christologies, despite their claims about pursuing the quest for the historical Jesus. Actually, with these observations, we begin to approach our third major category – in addition to the real Jesus and the historical Jesus – namely, the Jesus of faith, the proper object of christology.

4. *The Jesus of Faith*

What then do we mean by christology, and what do we mean by the Jesus of faith, the object of christology's systematic reflections? Put simply, christology is a subdivision of theology. And theology, in the famous definition of St. Anselm of Canterbury, is faith seeking understanding, *fides quaerens intellectum*¹⁶. Hence christology is faith in Jesus Christ that is engaged in seeking further understanding of this faith in Jesus Christ. By the way, the reader may have noticed that throughout this essay I use the phrase "the Jesus of faith", instead of the more usual "Christ of faith," when I refer of the proper object of christology. I do this on purpose. The usual academic distinction between the "Jesus of history" and the "Christ of faith" can all too easily be taken to mean, at least in the minds of some students, that we are speaking of two totally different realities or persons. Or, with a somewhat different confusion of philosophical categories with historical categories, some students might think that the historical Jesus means the same thing as Jesus' human nature while the Christ of faith simply means his divine nature. That is to confuse two different academic frames of reference. The Jesus of history and the Jesus of faith are ultimately the one and the same person, considered (1) from different academic viewpoints and (2) according to different ways of knowing that employ different criteria of verification.

As I have already emphasized, the quest for the historical Jesus restricts its claims to what is empirically verifiable in principle by any competent historian, believer or nonbeliever. Thus, for the sake of the method, the Christian believer engaged in the quest prescind from or brackets what he or she knows

¹⁵ Cf. J. GNILKA, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Herder, Freiburg 1990.

¹⁶ The phrase is found in the Proemium to his *Proslogion*.

by faith. Now, the strength of the method demanded by the quest lies in its ability to create a level playing field on which all scholars, of whatever belief system, can join in collaborative research and honest debate. Its weakness lies in its narrow constraints. As we have seen, our limited ancient sources give us only fragments of the full reality that is Jesus of Nazareth, and our knowledge would remain quite limited even if more extensive ancient records were available to the historian. And more important, the methodological limitations of all empirical history necessarily block the historian *qua* historian from the ultimate, transcendent reality of who this Jesus was and is. It is to the total human-and-divine reality that faith in Jesus – and faith alone – gives us full access. This is why I prefer the phrase “the Jesus of faith” – in order to emphasize that in christology we are dealing with the same ultimate reality that we studied in a much more constricted way and from a different angle in the quest for the historical Jesus.

There is an intriguing corollary to this distinction between the historical Jesus and the Jesus of faith. Once we move from the realm of empirical historical investigation into the realm of faith-knowledge of Jesus, the phrase “the real Jesus” takes on a new and deeper meaning. Within the vision granted by faith, the phrase “the real Jesus” comes to mean the one and the same person who became incarnate, who preached and healed, who suffered and died, and who rose from the dead. And how do we know this real Jesus? The real Jesus is the Jesus whom we come to know and experience through Scripture and tradition, through prayer and the sacraments, through the ongoing testimony of great saints and teachers, through living contact with the poor and the suffering, in whom Jesus is especially and palpably present – in short, through the entire life of the community of Christian believers down through the ages. It is this ongoing experience of Jesus in his Church, spread out through time and space, that gives each and every believer access to the real Jesus of faith and hence to eternal life.

This, then, is the most vital and fundamental difference between the Jesus of history and the Jesus of faith. The Jesus of faith is accessible to every sincere and well-disposed person who is willing to open himself or herself to God’s free gift of faith in Jesus. And not only is this Jesus of faith accessible in principle to all, since God wills the salvation of all (1 Tim 2:4). This Jesus of faith is all that is necessary for salvation. More than a millennium and a half of Christians never thought of or heard of the modern construct we call the historical Jesus, and many devout but uneducated believers in the developing world today will probably never hear of the historical Jesus either. Their Christian lives will be no less deep and authentic, since belief in the real Jesus of faith is no less accessible to them than to the educated Western believer who has studied the historical Jesus at length.

5. *Why Bother with the Historical Jesus?*

A final question therefore arises. If indeed knowledge of the Jesus of faith, granted by God's grace within the community of believers, is all that is necessary for a living relationship with Jesus and the salvation he offers, why bother with the historical Jesus at all? In particular, why should I as a scholar spend decades writing five volumes on the subject, with another volume still to come? A general answer would be that, simply as a matter of fact, many people in the Western world who are highly educated, including many sincere nonbelievers, frequently raise questions about the historical reality of the Jesus proclaimed by the church. Not to engage these sincere inquirers on the level of academic history would be to fail in our duty to them, and no doubt to leave many educated Catholics wondering about the historical foundations of their faith.

But I think there are more specific ways in which the quest for the historical Jesus, apart from its justification simply as a legitimate historical endeavour investigating a significant figure of ancient history, can contribute today to the Church's proclamation of the Jesus of faith. In other words, while the historical Jesus is neither the proper object of Christian faith nor the proper object of christology, it can and should contribute to a full and healthy development of a modern-day christology that addresses itself, as it must, to the historical consciousness of educated believers. Space allows for only a brief elaboration of this claim. I would suggest that the quest for the historical Jesus can contribute to contemporary christology in five specific ways:

(1) In a number of modern approaches to christology, especially from the time of David Friedrich Strauss onwards, and increasingly under the influence of such thinkers as Carl Jung and Joseph Campbell¹⁷, there is a tendency to reduce or transform Jesus into a mythic symbol or a timeless archetype. Indeed, this is especially a problem in the United States today. American sociologists of religion have identified a large group within the general population labeled "the nones."¹⁸ They are made up particularly of young people who no longer

¹⁷ See, e.g., G.H. SLUSSER, *From Jung to Jesus. Myth and Consciousness in the New Testament*, John Knox, Atlanta 1986; E.F. EDINGER, *The Christian Archetype. A Jungian Commentary on the Life of Christ*, Inner City Books, Toronto 1987; R. WINTERHALTEN with G.W. Fisk, *Jesus' Parables. Finding Our God Within*, Paulist, New York 1993; W.P. FROST, *Following Joseph Campbell's Lead in the Search for Jesus' Father*, Edwin Mellen, Lewiston 1991.

¹⁸ Periodicals of sociology and especially of sociology of religion frequently feature articles on this topic; see, e.g., J.O. BAKER - B.G. SMITH, *The Nones: Social Characteristics of the Religiously Unaffiliated*, in *Social Forces* 87 (2009) 1251-1263; T. SHOEMAKER - W. SHOEMAKER SIMPSON, *Revisiting Sacred Metaphors: A Religious Studies Pedagogical Response to the Rise of the Nones*, in *Journal of Religion & Society* 16 (2014) 1-16.

belong to any organized religion, yet who still cling to a vague type of spirituality or belief in God. Most of them do not wish to be identified as atheists. One senses a tendency among these young people to turn Jesus into a content-less cipher, an empty vessel that each individual can fill with his or her favorite cause or personal spirituality. As a counterpoise to this spiritual narcissism, the quest for the historical Jesus reminds us that to speak of Jesus is to speak of a specific human being who said and did specific things in the first century A.D. The historical Jesus acts as a barrier against a Jesus manufactured by popular culture or New Age spirituality, a Jesus who is infinitely useful because he is simply an infinitely malleable symbol.

(2) The Protestant theologian Oscar Cullmann once remarked that devout Catholics sometimes lean in the direction of a kind of crypto-monophysitism. By this he meant that the constant need to defend the divinity of Christ from modern doubts and denials easily leads some zealous Catholics to an overshadowing or neglect of Jesus' true and full humanity. Granted such a religious climate, the historical Jesus can act, as it were, as a "Chalcedonian corrective", a modern-day version of Pope Leo the Great calling us to embrace the true and full humanity of Jesus Christ, united in one person with his true and full divinity.

(3) In our own day, the historical Jesus can serve to prevent a bourgeois form of Christianity from domesticating Jesus, i.e., turning him into a comfortable prop for our comfortable lifestyle. It is hardly by accident that Catholic liberation theology has often appealed to the historical Jesus to emphasize the more embarrassing, disruptive aspects of his ministry – for example, his association with people who were deemed disreputable by the religious or social elites, his keen concern for the poor and the suffering, and his prophetic critique of a religion that is absorbed in the minutiae of external observance, while neglecting religion's heart and soul¹⁹.

(4) At the same time, though, as I have already noted, the historical Jesus refuses to be coopted for the latest political or economic program. Jesus announced the imminent coming of the kingdom of God. Accordingly, he showed himself remarkably unconcerned with detailed programs for reform

¹⁹ Two classic examples are J.L. SEGUNDO, *The Historical Jesus of the Synoptics*, Orbis Books, Maryknoll 1985; J. SOBRINO, *Jesus the Liberator: A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth*, Orbis Books, Maryknoll 1993; cf. J.A. MARTINEZ-OLIVIERI, *Visible Witness. Christology, Liberation, and Participation*, Fortress, Minneapolis 2016. For some critical observations, see J.P. MEIER, *The Bible As a Source for Theology*, in G. KILCOURSE (ed.), *The Catholic Theological Society of America. Proceedings of the Forty-Third Annual Convention. Toronto, June 15-18, 1988, Volume 43*, CTSA, Louisville 1988, 1-14; C.R. PIAR, *Jesus and Liberation. A Critical Analysis of the Christology of Latin American Liberation Theology*, Lang, New York 1994.

of the economic order of this present world or with the key social issues of first-century Palestine. In this, he is notably different from such denouncers of social and political injustice in Israelite society as the Old Testament prophets Amos and Isaiah.

(5) Finally, the historical Jesus reminds us that, when the Word became flesh in the incarnation, the Word did not become some all purpose, a-historical, antiseptic flesh. No, the Word became Jewish flesh. The Word became a particular first-century Jew named Yēšūa‘, who lived and ate and worshiped and died as a Jew, not as a Christian. As John’s Gospel reminds us, “salvation is from the Jews” (John 4:22). Indeed, salvation is from one specific observant Jew, however disruptive and nonconformist he might at times have been. Taking the historical Jesus seriously demands that we take his Jewishness seriously, because that Jewishness affirms beyond all evasion or evaporation the concrete reality of the incarnation: no truly Jewish Jesus, no truly human Jesus. Need I point out that if this insight, emphasized by the quest for the historical Jesus, had remained front and center in Christian thought about Jesus, the shameful and at times murderous treatment of Jews during the last millennium and a half would not have taken place – at least, not at Christian hands and not in the name of Jesus Christ, Yēšūa‘ the Messiah.

6. Coda and Conclusion

By way of a coda to my exposition of the distinctions between the real Jesus, the historical Jesus, and the Jesus of faith, I would add a word about the phrase emblazoned on the cover of each of my volumes: “A Marginal Jew.” When I introduced the phrase in Volume One of my series, I specifically did *not* use it to define who the historical Jesus was²⁰. Rather, it was initially employed to point out a particular historical riddle and paradox: namely, that a relatively obscure first-century Palestinian Jew named Jesus hardly attracted any attention from the great historians or thinkers of his own time. Only Josephus and Tacitus mention him in their histories, and then only in passing, as a figure of no great significance. Yet this Jew, who was largely ignored in the Greco-Roman Mediterranean world of his own day, and who experienced the ultimate marginalization of crucifixion as a duly condemned criminal, wound up becoming the center of an entirely new religion and a figure so pivotal to the

²⁰ See *A Marginal Jew*, 1, 6-9. Over the decades since Volume One was written, I have continued to be surprised that some critics insist on attributing to the phrase “a marginal Jew” various meanings that I pointedly reject.

culture of the Western world that his name was used to divide up all history into before Christ and after Christ. It was to this basic puzzle that I wished to draw attention by using the phrase “a marginal Jew.” Thus, this phrase aimed *not* at supplying a definition of the historical Jesus but rather at underlining this historical riddle that calls us to treat this person as a phenomenon worthy of academic research.

Put differently, the phrase “a marginal Jew” is meant to function somewhat like the “x” of algebra. The “x” stands for a reality that exists but is not yet clearly known or defined. The “x” itself is certainly not the definition of that reality; rather, it challenges us to find out the identity of the reality symbolized by the “x.” Analogously, my five-volume series seeks to replace the “x” of “a marginal Jew” with a substantive identification of this Jew. What “a marginal Jew” definitely does *not* mean is that Jesus was in some sense only partially or vaguely a Jew. As I have tried to show repeatedly in my five volumes, Jesus was fully engaged in the Jewish debates of his time; hence his intelligible only within a Jewish matrix and context – however much he may at times break the mold of that matrix. Like John the Baptist, Jesus was “a marginal Jew” who was fully Jewish, however much he may have been in conflict with other, competing ways of being Jewish. But in what precise way was he deeply Jewish? That is the question that the label “a marginal Jew” poses and the question my five volumes seek to answer.

With this clarifying coda, let me conclude. I am under no illusion that the various categories and distinctions I have offered in this essay solve all the practical, pastoral problems of teachers and catechists in the Church today. But I hope that they may at least offer some help in the vital, ongoing ministry of communicating a faith in and an understanding of Jesus Christ that are intelligible to our modern and postmodern world.

John P. Meier
meier.10@nd.edu
Department of Theology
130 Malloy, University of Notre Dame, IN 46556

PRIMO ORIENTAMENTO BIBLIOGRAFICO PER LO STUDIO DEL GESÙ STORICO

*Giuseppe Pulcinelli**

Premessa

Come indica il titolo di questo breve contributo, l'intento è quello di offrire un sussidio per chi intende introdursi nello studio del Gesù storico e cerca un primo orientamento bibliografico. Ormai da più di duecento anni la ricerca si è occupata di ricostruire su basi storiche (nel senso moderno) la figura terrena di Gesù di Nazaret. La storia di questa ricerca è stata ripercorsa ampiamente da molti contributi, a cui rimandiamo per l'approfondimento¹. Qui per fini didattici la riprendiamo soltanto per sommi capi, procedendo alla sua suddivisione e classificazione in tappe successive, senza poter evitare le inevitabili semplificazioni che si verificano in questo tipo di schematizzazioni.

1. Cenni alla storia della ricerca con le sue tappe

Convenzionalmente l'inizio della ricerca moderna che apre il cantiere del "Gesù storico" viene fatto risalire a Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) i

* Docente Incaricato di *Introduzione alla Sacra Scrittura*, Facoltà di S. Teologia, PUL.

¹ In ambito italiano segnaliamo il testo di G. SEGALLA, *La ricerca sul Gesù storico*, Queriniana, Brescia 2010, 2013² (248 p.), che presenta una sintesi di tale storia, accompagnata da valutazioni metodologiche e ermeneutiche (contiene anche un'appendice di S. BARBAGLIA sulla presenza degli studi sul Gesù storico nella galassia internet). Lo stesso autore aveva già pubblicato un libro più ampio (428 p.): Id., *Sulle tracce di Gesù. La "Terza ricerca"*, Cittadella, Assisi 2006. Altrimenti si può vedere: D. MARGUERAT - E. NORELLI - J.M. POFFET (éd.), *Jésus de Nazareth: Nouvelles approches d'une énigme*, Labor et Fides, Genève 1998 (qui si trova un importante contributo di V. FUSCO, *La Quête du Jésus historique. Bilan et perspectives*, 25-57 [in italiano in: G. ANCONA (ed.), *Euanghelion. Discussioni neotestamentarie*, Vivere In, Roma 2005, 229-269]); J. SCHRÖTER - R. BRUCKER (Hg.), *Der historische Jesus: Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, de Gruyter, Berlin 2002; J.D.G. DUNN, *Gli albori del cristianesimo. La memoria di Gesù. 1. Fede e Gesù storico*, Paideia, Brescia 2006 (Grand Rapids [MI] 2003), 42-113; J. RUIZ GARCÍA, *La denominada «Third Quest» o «Tercera etapa de investigación» sobre el Jesús histórico*, EDICEP, Valencia 2005. R. AGUIRRE - C. BERNABÉ - C. GIL, *Cosa sappiamo di Gesù di Nazaret? Il punto sulla ricerca attuale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010. Per una rapida panoramica, cf. A. PITTA, *Ultime acquisizioni e recenti dibattiti sul Gesù storico*, in *Lateranum* 74 (2008) 129-145.

cui scritti, che prima circolavano anonimi, vennero pubblicati postumi da G.E. Lessing tra il 1774 e il 1778; l'ultimo si intitola *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger*², in cui si intende «difendere la religione razionale contro la fede ecclesiastica». La sua tesi centrale è che la nascita del cristianesimo si fonda su un falso storico (i discepoli avrebbero rubato il corpo di Gesù e inventato l'annuncio della sua resurrezione), e che la vita di Gesù non è altro che un evento politico interno alla storia ebraica. Se da una parte è vero che la straordinaria acutezza delle osservazioni di tipo critico-storico (e polemico) di Reimarus scavava in modo decisivo il solco tra il Gesù dei vangeli (frutto di tale invenzione) e quello della storia (rivoltoso fallito, finito miseramente sulla croce), tuttavia non si deve ritenere che fino a quel momento nessuno prima di lui si fosse posto domande riguardanti la consistenza storica della vita di Gesù³, soltanto che il giudizio di A. Schweitzer – «Prima di Reimarus nessuno aveva tentato di comprendere storicamente la vita di Gesù»⁴ – avrebbe pesato in modo preponderante sull'opinione degli studiosi⁵. Bisogna subito aggiungere, come aveva precisato lo stesso Schweitzer, che tale ricerca – sviluppata soprattutto nell'ambito culturale del razionalismo tedesco – non era dettata da puro interesse storico: se si è cercato il Gesù storico, era più che altro per combattere il dogmatismo ecclesiastico, cosicché il rischio più che concreto era quello di passare da una ideologia ad un'altra, finendo che ogni autore dipingeva un Gesù secondo la propria personalità e intenzione⁶, avendo altresì come denominatore comune una religione razionale sostanziata da un'etica universale.

Questa prima fase, che a posteriori venne definita *Old Quest*, si chiuse appunto con l'approfondita rassegna critica di Schweitzer (1906; egli fece poi un'aggiunta nell'edizione del 1913, comprendendo le opere pubblicate tra il 1907 e il 1912). In sostanza la sua proposta, che si riallaccia a quella di J.

² *Sullo scopo di Gesù e i suoi discepoli*, tradotto in italiano in: H.S. REIMARUS, *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel, pubblicati da G.E. Lessing (1774-1778)*, a cura di F. PARENTE, Bibliopolis, Napoli 1977, 349-534.

³ Cf. ad es. l'utile e interessante rassegna di M. PESCE, *Per una ricerca storica su Gesù nei secoli XVI-XVIII: prima di Hermann S.Reimarus*, in *Annali di Storia dell'esegesi (ASE)* 28 (2011) 433-464.

⁴ A. SCHWEITZER, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Paideia, Brescia 1986 (Tübingen 1906), 85; qui si trovano parole di ammirazione perfino eccessiva: «Nulla aveva preparato il mondo ad accogliere l'opera poderosa di Reimarus» (86); «[l'opera di Reimarus] non è solo uno dei più grandi eventi nella storia dello spirito critico, ma anche un'opera magistrale della letteratura mondiale» (87).

⁵ Cf. anche W.G. KÜMMEL, *Il Nuovo Testamento: storia dell'indagine scientifica sul problema neotestamentario*, Il Mulino, Bologna 1976 (1 ed. Freiburg 1958).

⁶ Cf. SCHWEITZER, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, 74; tra le tante "Vite di Gesù" prodotte fino agli inizi del '900, celebri furono specialmente quelle di D.F. Strauss (Tübingen 1836) e quella di E. Renan (Paris 1863). Di fatto i razionalisti tendevano a ridurre Gesù a un maestro di morale, gli idealisti vi vedevano il tipo di un'umanità spirituale, i socialisti il difensore dei poveri e riformatore sociale: in tutti i casi risulta essere una figura atemporale, sganciata dalla sua origine ebraica.

Weiss (*Die Predigt Jesu vom Reich Gottes*, 1892)⁷, è quella che vede in Gesù un profeta escatologico afferrato dall'imminenza del regno di Dio; le radicali esigenze etiche di Gesù servono a preparare i discepoli al giorno ultimo che inaugurerà il regno futuro. Così ha avuto inizio quella grande corrente spirituale che giunge fino ai nostri giorni. Se da un lato la *Old Quest* portava giustamente ad escludere che si potesse scrivere una biografia di Gesù in senso moderno, dall'altro tale impostazione permetteva di ricollocare Gesù nel quadro dell'escatologia e apocalittica giudaiche coeve, un'opzione sulla quale si giocherà gran parte della discussione sul Gesù storico fino ai nostri giorni.

Segue un periodo che va fino al 1950 circa – in cui a dominare è la figura di R. Bultmann – durante il quale sembra prevalere lo scetticismo sulla possibilità di pervenire al Gesù terreno, mentre emerge l'interesse preponderante verso il Cristo predicato e creduto⁸. In realtà la distinzione tra i due era già stata annunciata, fin dal titolo, dal libro di D.F. Strauss, *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte*, del 1865. Inoltre nella sua precedente *Das Leben Jesu Kritisch bearbeitet* (*La vita di Gesù elaborata criticamente*, 1836), Strauss aveva introdotto la categoria del mito: il soprannaturale nei vangeli non era altro che rivestimento narrativo, “mitologico”, di convinzioni religiose del cristianesimo nascente. A preparare le tesi di Bultmann aveva concorso anche l'opera di M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (1892)⁹, dove si riconosce l'inutilità dei tentativi – falliti a causa della mancanza di fonti attendibili – di ricostruire il Gesù storico, mentre ciò che conta effettivamente è il Cristo predicato dagli apostoli, in altri termini, il Cristo della fede. In base all'applicazione sempre più affinata della *Formgeschichte*, nella sua opera magistrale, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1921), Bultmann mostra come, in base al confronto delle tradizioni sinottiche, si possa risalire verso delle forme originarie dei testi evangelici, da situare nei vari *Sitz im Leben* delle comunità post-pasquali; il materiale relativo che poi è confluito nei sinottici è dunque permeato dalla fede in Cristo risorto vissuta in queste comunità, ed elaborato in base ai loro corrispettivi *contesti vitali*. Ne consegue che la

⁷ Pubblicato in italiano: J. WEISS, *La predicazione di Gesù sul regno di Dio*, D'Auria, Napoli 1993.

⁸ Come ha dimostrato D.C. ALLISON (cf. ID., *Resurrecting Jesus. The Earliest Christian Tradition and its Interpreters*, T&T Clark, New York [NY]-London 2005) – criticando in queste ricostruzioni “semplificate” della storia della ricerca specialmente questa fase (erroneamente definita *No Quest*) – in realtà la fine delle tradizionali “vite di Gesù”, e il rifiuto di tracciare lo sviluppo dell'autocoscienza di Gesù, non significò affatto la scomparsa degli studi sul Gesù storico, per cui la prima parte del XX secolo non è stata una “no quest”, semmai una “no biography” (cf. *ivi*, 5); in realtà il periodo che precede la *New Quest* fu caratterizzato da un ampio numero di lavori storici su Gesù (e Allison ne elenca ben 86, cf. *ivi*, 23-25), alcuni dei quali di importanza fondamentale.

⁹ Cf. M. KÄHLER, *Il cosiddetto Gesù storico e l'autentico Cristo biblico*, D'Auria, Napoli 1993.

figura storica di Gesù, filtrata da queste tradizioni, finisce per essere irreperibile; in questo senso si può capire ciò che egli scrive all'inizio del suo libro su Gesù: «Io sono indubbiamente del parere che noi non possiamo sapere più nulla della vita e della personalità di Gesù, poiché le fonti cristiane non si sono interessate al riguardo se non in modo molto frammentario e con taglio leggendario, e perché non esistono altre fonti su Gesù»¹⁰. La salvezza è legata alla fede nel kerygma predicato, per cui il contenuto dei vangeli, essendo questi ultimi un prodotto della fede, va “demitizzato”, filtrato dal linguaggio arcaico, così da essere interpretato in senso esistenziale, cioè quello sempre attuale per il credente.

Semplificando, si potrebbe dire che se la *Old Quest*, di stampo liberale, puntava a far emergere il Gesù storico contrapposto a quello della predicazione apostolica, Bultmann al contrario enfatizzava quest'ultima fino a tralasciare il primo. Un nuovo inizio della ricerca – che poi si sarebbe chiamata *New Quest*¹¹ – si ebbe di fatto con gli studiosi di scuola bultmanniana, Käsemann¹² e Bornkamm¹³ (anni '50-'70). Distinguendosi dal maestro, per primo Käsemann sostiene che bisogna uscire da questa drastica alternativa, affermando che non soltanto è possibile procedere ad una ricostruzione storica della vita di Gesù – almeno per ciò che concerne i suoi tratti essenziali e qualificanti – ma ciò è anche necessario, in quando il Cristo confessato dai credenti non può che essere radicato nel Gesù terreno: altrimenti il rischio è quello di ritrovarsi una figura inconsistente, e il cristianesimo si ridurrebbe ad un mito astorico. Nonostante infatti i vangeli siano un prodotto post-pasquale, essi testimoniano non soltanto l'esistenza storica dell'uomo Gesù (nato e morto), ma anche la continuità con il Cristo della fede (il risorto). A tale riguardo Käsemann fissa un criterio di storicità che poi sarà definito come criterio di “dissomiglianza” o “discontinuità” (in seguito sarà criticato e corretto, comunque utilizzato insieme ad altri criteri), per cui una tradizione su Gesù si deve ritenere autentica quando non può essere desunta né dal giudaismo, né dalla cristianità primitiva. Comprensibilmente l'eccessiva insistenza su questo criterio portava ad enfatizzare la “differenza” di Gesù dal suo ambiente vitale, cosicché si otteneva una sua figura sradicata dal giudaismo e perfino estranea ad esso.

¹⁰ R. BULTMANN, *Gesù*, Queriniana, Brescia 1972 (Tübingen 1929), 9, corsivo nostro; la perentorietà di questa affermazione andrebbe controbilanciata da quanto egli scrive qualche pagina dopo: «... sappiamo invece molto della sua predicazione, tanto che siamo in grado di farcene un'immagine coerente» (*ivi*, 12).

¹¹ Il termine si deve a J.M. ROBINSON, *Kerygma und historischer Jesus*, Zwingli, Stuttgart 1960.

¹² Cf. E. KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesu*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51/2 (1954), 125-153 (in it.: *Il problema del Gesù storico*, in *Id.*, *Saggi esegetici*, Marietti, Genova 1985). Era il testo di una conferenza tenuta agli ex-allievi di Marburg nel 1953.

¹³ Cf. G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956 (trad. it.: *Gesù di Nazaret*, Claudiana, Torino 1977).

Dagli anni '80 in poi si situa l'inizio vero e proprio di quella ricerca che, a partire da una formulazione scelta da N.T. Wright nel 1988 per definire l'ultimo orientamento sul Gesù storico, si chiamerà *Third Quest*¹⁴. Bisogna riconoscere che un grande stimolo per questa nuova tappa è venuto dagli studi di E.P. Sanders¹⁵, che inauguravano un nuovo punto di vista sul giudaismo tra gli autori cristiani. Di fatto si superavano i limiti ristretti del criterio di discontinuità, per collocare il fenomeno "Gesù di Nazaret" nel suo contesto proprio, e cioè il giudaismo palestinese, studiato molto più approfonditamente a partire da tutte le fonti disponibili. Allo stesso tempo si sganciava il Gesù terreno dalle questioni teologiche connesse con la sua postulata continuità con il Cristo creduto dalle comunità cristiane. Dentro la categoria della "terza ricerca" si collocano in realtà molti ambiti di studio, alcuni anche molto diversi tra loro, per cui permane un certo margine di incertezza nel precisare i suoi tratti fondamentali; qui ci limitiamo a menzionare i tre principali¹⁶. Il primo elemento caratterizzante la "terza ricerca" è costituito da quanto abbiamo già accennato, cioè la riscoperta della giudaicità (e galilaicità) di Gesù di Nazaret¹⁷. Effettivamente, almeno da parte degli studi cristiani, si tendeva a considerare come storico solo un Gesù che si trovava in costante opposizione con il giudaismo coevo: una visione più equilibrata consentiva ora di inquadrare Gesù all'interno di un contesto culturale e religioso giudaico che vedeva la coesistenza di varie correnti, anche molto diverse e perfino antagoniste tra loro, ma che comunque condividevano una matrice comune (così che si è parlato di un giudaismo *plurale*, o perfino, come hanno fatto alcuni, di vari *giudaismi*¹⁸). Il secondo elemento caratterizzante della *Third Quest*, ed in un certo senso ne costituisce la premessa, è contrassegnato dal ricorso più ampio alle fonti antiche, soprattutto quelle riguar-

¹⁴ Cf. S. NEILL - N.T. WRIGHT, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*, OUP, Oxford 1986 (1988²), 379.

¹⁵ Cf. E.P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Fortress, Philadelphia (PA) 1985 (in it.: *Gesù e il giudaismo*, Marietti, Genova 1992); e ID., *The Historical Figure of Jesus*, Penguin, London, 1993 (in it.: *Gesù. La verità storica*, Mondadori, Milano 1995). Queste opere vanno situate nella scia di quella che ben si può definire epocale, per la svolta che segnò negli studi su Paolo: ID., *Paul and Palestinian Judaism*, SCM Press, London 1977 (in it.: *Paolo e il giudaismo palestinese*, Paideia, Brescia 1986).

¹⁶ Cf. la buona rassegna in D. FORTUNA, *Il Figlio dell'ascolto. L'autocomprensione del Gesù storico alla luce dello Shema' Yisrael*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012, 42-85; qui si presentano ben sette tratti caratteristici della *Third Quest* (con la menzione degli autori che rispettivamente li sostengono); oltre ai nostri tre, Fortuna elenca altri quattro elementi: una più approfondita e non pregiudiziale conoscenza del medio giudaismo, i contributi dell'archeologia, un utilizzo più appropriato dei criteri di storicità, un maggiore equilibrio raggiunto nei rapporti tra storia e teologia.

¹⁷ Cf. ad es. lo studio di M. HENGEL - A.M. SCHWEMER, *Jesus und das Judentum*, Mohr-Siebeck, Tübingen 2007.

¹⁸ Cf. G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Marietti, Genova 1993.

danti il contesto storico-sociale del giudaismo coevo. Basti pensare alla nuova finestra aperta dalla scoperta e dallo studio dei manoscritti del Mar Morto, ad un uso molto più ampio e approfondito della letteratura intertestamentaria, della letteratura rabbinica, della letteratura cristiana extracanonica (cf. i vangeli “apocrifi”¹⁹), e dal contributo delle sempre più ricche informazioni provenienti dall’archeologia palestinese²⁰. Il terzo tratto è dato dall’uso della sociologia e dell’antropologia culturale²¹. Negli ultimi decenni ci si è interrogati a fondo sulle condizioni socio-politiche culturali ed economiche della Palestina e della Galilea in particolare²². I temi sono numerosi (demografia, governo, strutture familiari, pratica della religione, alfabetizzazione, lavoro, classi sociali, fiscalità, ecc.), e ovviamente su alcuni di essi si è ancora lontani dal raggiungere un ampio consenso, tuttavia i risultati sono stati sempre più recepiti e utilizzati per arricchire il quadro del Gesù storico. Più delicato rimane l’uso di modelli teorici precostituiti per interpretare l’insieme dei dati sociologici o antropologici della Palestina del tempo di Gesù: c’è il rischio più che concreto di forzature ideologiche dei dati per farli rientrare in un dato modello²³.

Un comune sentimento di coloro che all’interno della “galassia” *Third Quest* si dedicano allo studio del Gesù storico – in linea di massima condivisibile – è la fiduciosa convinzione che oggi si possa accertare, meglio di quanto sia stato fatto in passato, la figura storica di Gesù inserita nella cultura del suo tempo. Il rischio semmai, secondo il proverbiale moto del pendolo, è che si accentui troppo la giudaicità fino a considerare Gesù un ebreo come gli altri, nel senso che non si ravvisi in lui alcun segno di discontinuità. Nel qual caso poi diviene difficile spiegare storicamente il sorgere del fenomeno cristiano²⁴.

¹⁹ Cf. A. GUIDA - E. NORELLI (edd.), *Un altro Gesù? I Vangeli apocrifi, il Gesù storico e il Cristianesimo delle origini*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2009.

²⁰ Cf. ad es. J.H. CHARLESWORTH (ed.), *Jesus and Archaeology*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2006, 740 p. (con 31 contributori di ambito internazionale), nell’introduzione Charlesworth spiega l’importanza dell’archeologia per la ricerca sul Gesù storico (11-63); P. PIZZABALLA, *L’archeologia ci parla del Gesù storico*, in *CredOg* 34 (5/2014), 7-28.

²¹ Cf. ad es. in Italia, A. DESTRO - M. PESCE, *L’uomo Gesù: Giorni, luoghi, incontri di una vita*, Mondadori, Milano 2008; altrimenti: G. THEISSEN, *Gesù e il suo movimento*, Claudiana, Torino 2007 (Gütersloh 2004).

²² Cf. E.W. STEGEMANN - W. STEGEMANN, *Storia sociale del cristianesimo primitivo: Gli inizi nel giudaismo e le comunità cristiane nel mondo mediterraneo*, EDB, Bologna 1998 (Stuttgart 1995); W. STEGEMANN - B.J. MALINA - G. THEISSEN (edd.), *Il nuovo Gesù storico*, Paideia, Brescia 2006 (Stuttgart 2002); per la Galilea, cf. R.A. HORSLEY, *Galilea. Storia, politica, popolazione*, Paideia, Brescia 2006 (Valley Forge [PA] 1995).

²³ Un altro spostamento caratteristico della *Third Quest* rispetto al passato, è di tipo “culturale-geografico” dovuto agli accademici che vi si dedicano: infatti ora, diversamente dal passato, sono molto più numerosi gli studiosi anglofoni – e in particolare nordamericani – che si occupano del Gesù storico (prima il campo era occupato prevalentemente da studiosi di matrice tedesca, soprattutto protestante).

²⁴ Cf. le osservazioni critiche di G. JOSSA, *Tre domande provocatorie alla ricerca attualmente dominante sul Gesù storico*, in N. CIOLA - G. PULCINELLI (edd.), *Nuovo Testamento: Teologie in dialogo culturale*. Scritti in onore di Romano Penna nel suo 70° compleanno, EDB, Bologna 2008, 103-113.

1.1. La ricerca su Gesù da parte di studiosi ebrei²⁵

In realtà questo tratto fondamentale della *Third Quest*, riassumibile nel sintagma “Gesù ebreo”²⁶, era stato almeno parzialmente anticipato da studi di matrice ebraica sul Nazareno, una corrente che si è andata rinfoltendosi negli ultimi cento anni²⁷. Ovviamente dal punto di vista scientifico non ha senso fare una distinzione tra studiosi ebrei e studiosi cristiani (o di altra religione, oppure atei), e nemmeno si può parlare di una “posizione ebraica” sul tema, dal momento che ciascuno degli studiosi ebrei ha la propria prospettiva. Qui menzioniamo a titolo di esempio soltanto alcuni nomi, rimandando per l’approfondimento ad altre pubblicazioni che offrono la rassegna dei lavori più significativi di studiosi ebrei, in particolare dell’ultimo secolo²⁸.

Il primo che merita di essere considerato è Joseph Klausner, che nel 1922 scrive un impegnativo e articolato libro su Gesù, sapendo di essere il primo a farlo per lettori ebrei: lo scrive a Gerusalemme, in ebraico²⁹; mentre critica il modo decadente in cui gli scrittori di ambiente cristiano presentano il giudaismo (ad es. si confronta in modo critico con Wellhausen e von Harnack), Klausner presenta il Nazareno totalmente inserito nell’ambiente ebraico³⁰; la sua originalità, che si rivela come rischiosa radicalità rispetto alla religione ebraica, riguarderebbe invece soprattutto il campo dell’etica³¹.

²⁵ Cf. W. STEGEMANN, *Gesù e il suo tempo*, Paideia, Brescia 2011 (Stuttgart 2010), 208: «Nella Third Quest non si fa più questione dell’appartenenza di Gesù al giudaismo del suo tempo, ma oggetto di dibattito è piuttosto dove all’interno del giudaismo sia da collocarsi Gesù *con la partecipazione a tale dibattito di studiosi giudei*» (corsivo nostro).

²⁶ Cf. oltre al già citato SANDERS, *Gesù e il giudaismo*, J.H. CHARLESWORTH (ed.), *L’ebraicità di Gesù*, Claudiana 2002 (Philadelphia (PA) 1996); inoltre: A. MELLO, *L’ebraicità di Gesù e dei Vangeli*, EDB, Bologna 2011.

²⁷ Una prima panoramica, aggiornata con riferimenti bibliografici, è quella di J. SIEVERS, *Gesù visto da autori ebrei del XX secolo*, in *Quaderni di Cultura* 50/1 (2012) 21-35; cf. anche G. ARAGIONE, *La messianità di Gesù nella ricerca ebraica contemporanea. Stato della questione*, in *Annali di studi religiosi* 2 (2001) 9-52.

²⁸ La più ampia panoramica recente in italiano è quella di D. JAFFÉ, *Gesù l’ebreo. Gesù di Nazaret negli scritti degli storici ebrei del XX secolo*, Jaca Book, Milano 2013 (Paris 2009) 415 p.; Jaffé parte da due studiosi del XIX sec., J. Salvador e H. Graetz, poi tratta, tra gli altri, di G. Montefiore, J. Klausner, H.J. Schoeps, S. Sandmel, S. Ben-Chorin, D. Flusser, G. Vermes, S. Safrai, P. Fredriksen, J. Neusner, ecc. (però non menziona mai le figure importanti di L. Beck e P. Lapidé). Altri contributi utili: F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù: l’interpretazione ebraica contemporanea di Gesù*, Cittadella, Assisi 2006, 224 p.; N. STAHL (ed.), *Jesus Among the Jews. Representation and Thought*, Routledge, London-New York (NY) 2012, 249 p. (con contributi, tra altri, di D. Boyarin e M.D. Swartz).

²⁹ Viene presto tradotto in inglese (J. KLAUSNER, *Jesus of Nazareth. His Life, Times, and Teaching*, George Allen & Unwin, London 1925, 434 p.), in francese e tedesco; cf. le pagine a lui dedicate da JAFFÉ, *Gesù l’ebreo*, 60-77.

³⁰ «Jesus of Nazareth [...] was a product on Palestine alone, a product of Judaism unaffected by any foreign admixture [...]. Without any exception he is wholly explainable by the scriptural and Pharisaic Judaism of his time» (J. KLAUSNER, *Jesus of Nazareth*, 363).

³¹ Cf. *ivi*, 393-397.414.

Un altro nome importante, soprattutto per il dialogo ebraico-cristiano, è quello di Shalom Ben-Chorin, nato e cresciuto in Germania, trasferitosi a Gerusalemme dal 1935, che nel 1967 pubblica in tedesco un libro su Gesù che avrà una vasta eco: *Bruder Jesus*³². Anche lui intende recuperare il Gesù storico (contro lo scetticismo di matrice bultmanniana), che a suo avviso si può cogliere soltanto nel contesto ebraico. Ben-Chorin considera *Jeshua ben Joseph* da Nazaret una persona eccezionale, appartenente alla corrente farisaica (con la quale tuttavia entra spesso in polemica), che va considerato tra i più grandi maestri di Israele, al pari di Shammai e Hillel³³. Alla fine del suo libro Ben-Chorin ha parole di trasporto emotivo verso la persona di Gesù che muore abbandonato sulla croce, e non manca nemmeno un riferimento alla resurrezione³⁴.

Un'altro grande autore, questa volta un accademico dell'Università di Gerusalemme, specialista dei manoscritti del Mar Morto e di letteratura giudaica antica, si è occupato a più riprese del fenomeno cristiano a partire proprio da Gesù: si tratta di David Flusser. Il suo primo libro del 1968 sul Nazareno fu un successo editoriale, ebbe varie edizioni dell'originale tedesco e numerose traduzioni³⁵. Applicando il metodo storico-filologico ai vangeli sinottici (a cui attribuisce in genere maggiore affidabilità storica rispetto a quella che viene loro riconosciuta dagli esegeti tedeschi di scuola bultmanniana) e il confronto continuo con le fonti ebraiche coeve, Flusser afferma che è possibile scrivere una vita di Gesù da cui emerga la sua figura storica. A questo proposito egli critica con validi argomenti il criterio di storicità basato sulla dissomiglianza (cf. la tendenza di Käsemann), insistendo invece su quello della continuità con il giudaismo. Anche lui, come Ben-Chorin, vede Gesù come un esimio rappresentante del giudaismo autentico, vicino alla corrente dei farisei (seppur critico verso di essi), influenzato anche dalle idee essene e dall'apocalittica, il cui messaggio è importante anche per il nostro tempo³⁶. Il grande apporto di

³² S. BEN-CHORIN, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München 1967; in italiano: ID., *Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazareno*, Morcelliana, Brescia 1985, 329 p.

³³ ID., *Fratello Gesù*, 34.41.

³⁴ «Il volto deformato dal dolore [...] Il corpo martoriato sanguina da numerose ferite. Così lo vediamo ancora una volta, l'ebreo sulla croce. La sua voce penetra attraverso i secoli: "Ciò che avete fatto al più piccolo dei miei fratelli, lo avete fatto a me"» (ivi, 304); sulla resurrezione: «Non sappiamo [...] nulla di ciò che successe dopo la morte di Gesù; sappiamo tuttavia che egli è continuamente risorto nell'anima di uomini che lo hanno incontrato» (ivi, 302-303).

³⁵ Cf. D. FLUSSER, *Jesus. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Hamburg 1968; ID., *Jesus*, Morcelliana, Brescia 1997, 196 p. (1 ed. italiana, Genova 1976); l'edizione più aggiornata e ampliata però è quella in inglese (The Magnes Press, Jerusalem 2001, 297 p.).

³⁶ A differenza da Ben-Chorin, tuttavia, non lascia alcuno spiraglio al "dopo": il suo libro sulla vita di Gesù termina con le parole: «E Gesù morì» (D. FLUSSER, *Jesus*, 178). Per un quadro più completo dell'opera di Flusser, cf. D. JAFFÉ, *Gesù l'ebreo*, 165-176.

Flusser, prezioso per gli studiosi del Nuovo Testamento, è quello di aver ampiamente dimostrato come sia imprescindibile conoscere il contesto giudaico per poter comprendere l'insegnamento di Gesù.

Una delle voci più importanti della ricerca sul Gesù storico fino ai nostri giorni, anche a prescindere dal fatto che sia di religione ebraica, è senz'altro Geza Vermes (1924-2013), professore di studi giudaici all'Università di Oxford. Egli fu uno dei maggiori studiosi dei testi di Qumran (che per primo tradusse in inglese nel 1962; l'ultima ed. aggiornata è del 2004), grande conoscitore del giudaismo rabbinico. Nel 1973 il suo libro su Gesù fece scalpore, già a partire dal titolo: *Jesus the Jew*³⁷; e se attualmente tale titolo non desta nessuno stupore ciò è dovuto anche al contributo che egli ha apportato su questo tema, anche ben al di là del mondo accademico³⁸. Come gli altri studiosi di cui sopra, e con un ricorso ancora più approfondito alle fonti giudaiche, Vermes enfatizza al massimo l'appartenenza di Gesù al giudaismo (considerando i vangeli stessi come letteratura ebraica), fino a ritenere inattendibili tutti gli elementi di originalità che starebbero poi alla base dell'elaborazione cristologica successiva. Secondo la sua ricostruzione, Gesù fu un profeta taumaturgo, un maestro carismatico itinerante (sul tipo di rabbini galilei come Honi e Hanina Ben Dosa), convinto di un *eschaton* che doveva accadere nella sua vita, che però non si verificò³⁹; tale elemento, di fronte alla scomparsa del maestro, dalla prima generazione cristiana fu rielaborato nella forma dell'attesa della parusia imminente che avrebbe inaugurato il suo regno⁴⁰.

Da questo breve quadro della ricerca ebraica di Gesù emerge un tratto comune, una tendenza più o meno accentuata: da un lato si assiste al recupero della figura di Gesù in ambiente ebraico, spesso con toni di autentica ammirazione e stima (cf. soprattutto in Ben-Chorin e Flusser), dall'altro tale riappropriazione sconfinava a volte con una "espropriazione", laddove si afferma che Gesù è *solo* ebreo e che quindi il Gesù professato dai cristiani è una forzatura

³⁷ Cf. G. VERMES, *Jesus the Jew*, Collins, London 1973 (Id., *Gesù l'ebreo*, Borla, Roma 1983). Una recensione accurata (e critica) di questo libro è quella di P. SACCHI, in *Henoah* 6 (1984), 347-368.

³⁸ La sua bibliografia è immensa. Riguardo al nostro tema, in italiano sono stati pubblicati inoltre: ID., *La religione di Gesù l'ebreo. Una grande sfida al cristianesimo*, Cittadella, Assisi 2002 (London 1993); ID., *I volti di Gesù*, Bompiani, Milano 2000 (London 2000); ID., *La passione*, Queriniana, Brescia 2007 (London 2005). Per una prima presentazione-valutazione della sua posizione su Gesù, cf. la prefazione di G. SEGALLA, in G. VERMES, *La religione di Gesù*, 7-13; F. TESTAFERRI, *Ripensare Gesù*, 48-60; trattazione più ampia in D. JAFFÉ, *Gesù ebreo*, 177-213.

³⁹ La sua morte fu una coincidenza sfortunata di fattori: «Egli morì in croce per aver fatto la cosa sbagliata (causato un certo scompiglio [si riferisce alla cacciata dei venditori]) nel luogo sbagliato (il tempio), al tempo sbagliato (appena prima di Pasqua). È qui la vera tragedia di Gesù l'ebreo» (G. VERMES, *La religione di Gesù*, 16).

⁴⁰ Cf. *ivi*, 260-262.

ideologica prodotta dalle prime chiese in ambito ellenistico (cf. Vermes)⁴¹. In ogni caso tale ricerca ha permesso di ampliare enormemente la riflessione – anche in studiosi provenienti da ambiente cristiano – con nuove e stimolanti domande, che arricchiscono notevolmente la cosiddetta *Third Quest*.

2. Prospettive attuali: dove sta andando la ricerca⁴²?

Ciò che la cosiddetta “terza ricerca” tende a tralasciare o almeno a minimizzare, è costituito in fin dei conti dalla questione di carattere storico – sostanzialmente rimasta aperta – della discontinuità *versus* continuità del “fenomeno cristiano”⁴³, e che si può sintetizzare e semplificare in questa domanda: come (e quando) è avvenuto il passaggio dal “Gesù ebreo” al Cristo della fede⁴⁴? Un’analisi settoriale, spesso minimalista, o un’interpretazione mitica della storia di Gesù, si arrestano di fronte alla necessità di trovare una ragionevole spiegazione delle conseguenze, o degli “effetti”, che storicamente sono derivati dalla vicenda storica del Gesù terreno; di fatto però sono i testi stessi che si oppongono a questa “interruzione” tra l’uno e l’altro; come afferma Dunn: «L’idea che si possa guardare attraverso la prospettiva di fede degli scritti nel N.T. e vedere un Gesù che *non* abbia ispirato la fede o che abbia ispirato fede in *modo diverso* è un’illusione. Un simile Gesù non esiste»⁴⁵. Cioché in questo passaggio non è sufficiente parlare solo di continuità, ma

⁴¹ In controtendenza rispetto a questa convinzione, va almeno segnalato l’innovativo libro di D. BOYARIN (giudeo ortodosso, esperto di Talmud, professore a Berkeley), *Il Vangelo ebraico. Le vere origini del cristianesimo*, Castelvecchi, Roma 2012 (New York 2012), che sulla base dei testi giudaici antichi (biblici ed extrabiblici) propone alcune tesi alquanto audaci, soprattutto per il fatto che provengono da parte ebraica: un certo “dualismo” in Dio non era affatto estraneo al giudaismo del tempo di Gesù (così come la figura di un messia umano-divino); il titolo “figlio dell’uomo” (cf. *Dan* 7,13) applicato a Gesù esprime soprattutto la sua appartenenza alla sfera divina (cristologia alta); nemmeno l’idea di un messia sofferente (cf. *Is* 53) va considerata come una trovata apologetica dei primi cristiani, ma era diffusa tra i giudei coevi.

⁴² Cf. ad es., J.D.G. DUNN - S. MCKNIGHT, *The Historical Jesus in Recent Research*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2005; F. TESTAFERRI, *Una quarta ricerca del Gesù storico?*, in *Teologia* 38 (2013) 382-400.

⁴³ Cf. su questo tema lo stimolante studio di M. PESCE, *Da Gesù al cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2011; secondo Pesce solo marginalmente si può parlare di continuità: «La continuità tra i seguaci di Gesù e il loro maestro fu [...] una continuità nella pratica culturale del contatto con il soprannaturale», *ivi*, 221.

⁴⁴ Cf. R. PENNA, *Ricerca e ritrovamento del Gesù storico. Alcune considerazioni*, in *RivB LX/3* (2012) 371-395; spec. 375-376; «tra il Gesù terreno e il Gesù pasquale c’è una continuità sostanzialmente omogenea, anche se il passaggio in parte ci sfugge» (*ivi*, 382); G. JOSSA, *La riscoperta del Gesù ebreo. I limiti delle precedenti ricerche e le aporie di quelle attuali*, in G. BELLIA - D. GARRIBBA (edd.), *La riscoperta del Gesù ebreo*, Atti del XVI Convegno di studi neotestamentari (Napoli, 10-12 settembre 2015), EDB, Bologna 2017, 11-24.

⁴⁵ J.D.G. DUNN, *Gli albori del cristianesimo - I. La memoria di Gesù, 1. Fede e Gesù storico*, Paideia Brescia 2006 (Id., *Jesus Remembered*, Grand Rapids [MI], 2003), 142 (corsivo nel testo).

occorre intravedervi un chiaro segno di causalità, implicando il fatto che Gesù prima di essere *oggetto* di ricerca storica, è stato *soggetto* di storia⁴⁶.

L'intuizione riguardante l'importanza della memoria dei suoi seguaci, nel processo di trasmissione delle tradizioni su Gesù fino a giungere al testo scritto, ha già spinto diversi studiosi fin dagli anni '60 del secolo scorso a dedicarsi a questo tema⁴⁷. Dunn dai primi anni del 2000 è tornato con insistenza su questo aspetto, da un lato biasimando l'ingiustificata contrapposizione tra il Gesù della storia e il Cristo della fede, dall'altro criticando l'enfasi eccessiva sull'approccio letterario, e la sottovalutazione della tradizione orale basata sulla memoria⁴⁸. Per quest'ultimo aspetto egli lamentava non soltanto una carenza di studi, ma soprattutto la necessità dello sviluppo di un metodo adeguato d'indagine. Con esiti alterni, da valutare caso per caso, bisogna dire che ora lentamente si sta colmando questa carenza⁴⁹. Alcuni di questi studi tuttavia, pur con spunti interessanti, si avvicinano troppo al genere letterario di apologetica teologica, distaccandosi dalla questione propria del Gesù storico; così ad es. lo studio di R. Bauckham, che insiste eccessivamente sulla memoria dei testimoni oculari per fondare una generale affidabilità delle tradizioni evangeliche⁵⁰. Il dibattito su memoria e oralità rimane

⁴⁶ Cf. A. BARZANÒ - C. BAZZI, *Le implicazioni storiografiche della ricerca sul Gesù storico*, in C. BAZZI - G. BIGUZZI (edd.), *Cantiere aperto sul Gesù storico*, Urbaniana University Press, Roma 2012, 17-47, spec. 31-32.39.45.

⁴⁷ Cf. B. GERHARDSOHN, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, C.W.K. Gleerup, Uppsala 1961; H. SCHÜRMAN, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuche eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu*, in H. RISTOW - K. MATTHIAE (Hg.), *Der historische Jesus und der kerygmatischen Christus*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1960, 342-370.

⁴⁸ Cf. il già citato, *Gli albori del cristianesimo - I. La memoria di Gesù*, spec. 188-270 (cf. poi la sintesi in I. 3, 934-948: «Il Gesù ricordato»); *I. La memoria di Gesù* 144: «Non c'è infatti alcun fossato che richieda d'essere colmato tra un Gesù concepito storicamente e al tradizione seguente che ne ha determinato la consapevolezza [...] La tradizione stessa nella sua forma più antica è, nel senso più concreto, creazione della fede [...] Per noi il punto è quindi che il detto o il racconto mostra l'*influenza* [impact] avuta da Gesù». Nella sua opera poi questo tema dell'*effetto* – secondo lui trascurato dalla ricerca del Gesù storico – è trattato ampiamente in: Id., *Cambiare prospettiva su Gesù. Dove sbaglia la ricerca sul Gesù storico*, Paideia, Brescia 2011 (orig. Grand Rapids [MI] 2005). Dunn riprende queste idee nel I volume di HOLMÉN - PORTER (eds.) del 2011 (vedi più avanti per la sua presentazione), 183-205.

⁴⁹ Cf. C. CLAUSSEN, *Von historischem zum erinnerten Jesus. Der erinnerte Jesus als neues Paradigma der Jesusforschung*, in *Zeitschrift für Neues Testament* 20 (2007) 2-17; J. SCHRÖTER, *Der erinnerte Jesus als Begründer des Christentums?*, *ivi*, 47-53; A.D. BAUM, *Der mündliche Faktor und seine Bedeutung für die Synoptische Frage*, Franke, Tübingen 2008; A. LE DONNE, *The Historiographical Jesus. Memory, Typology, and the Son of David*, Baylor Univ. Press, Waco (TX) 2009; R.K. McIVER, *Memory, Jesus, and the Synoptic Gospel*, SBL, Atlanta (GA) 2011; per alcuni correttivi nell'ambito del dibattito sull'uso degli studi sulla memoria, cf. A. KIRK, *Memory Theory and Jesus Research*, in HOLMÉN - PORTER 2011, I, 809-851. Uno studio sull'oralità di Gesù stesso è quello di C. KEITH, *Jesus' Literacy. Scribal Culture and the Teacher from Galilee*, T&T Clark, London 2011; cf. anche Id., *Memory and Authenticity. Jesus Tradition and What Really Happened*, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 2 (2011) 155-177.

⁵⁰ R. BAUCKHAM, *Gesù e i testimoni oculari*, GBU, Chieti 2011 (Grand Rapids [MI], 2006). Egli propone di recuperare la categoria della "testimonianza", intendendo con essa una modalità di comunicazione

vivace, tra critiche, giustificate correzioni, e progressivo assestamento dei punti di vista⁵¹. Un altro campo di discussione rimane quello sui criteri di storicità⁵², la scelta e l'uso dei quali, sono troppo spesso lasciati al discernimento del singolo studioso e appaiono dettati in definitiva dal buon senso comune, rivelandosi in tal modo troppo poco fondati sul piano scientifico⁵³. In ogni caso è almeno prematuro ritenere di essere passati ad una nuova fase, nonostante alcuni abbiano già cominciato a parlare di una “quarta ricerca”⁵⁴.

3. Riferimenti bibliografici

Negli ultimi vent'anni si è assistito ad un aumento esponenziale di pubblicazioni sul Gesù storico (ed anche di libri che cercano di darne conto), per cui diventa estremamente difficile anche soltanto tentare una minima rassegna⁵⁵. Qui intendiamo fornire un primo quadro di riferimento – con particolare *focus* sulla produzione italiana – che possa offrire un sussidio iniziale per chi si accinge a esplorare il campo di studio.

e trasmissione tipica del mondo semitico; cf. le obiezioni di J.C.S. REDMAN, *How accurate Are Eyewitnesses? Baukham and the Eyewitnesses in the Light of Psychological Research*, in *JBL* 129 (2010) 177-197.

⁵¹ Cf. E. EVE, *Orality is No Dead-End*, in *Journal for the Study of the Historical Jesus (JSHJ)* 13 (2015) 3-23, che risponde al giudizio troppo drastico (sebbene contenga elementi utili) di P. FOSTER, *Memory, Orality, and the Fourth Gospel: Three Dead-Ends in Historical Jesus Research*, in *JSHJ* 10 (2012) 191-227. Oppure, D.C. ALLISON, *Constructing Jesus: Memory, Imagination and History*, Baker, Grand Rapid (MI), 2010, in cui, mentre si punta sui dinamismi della memoria per l'interpretazione dei vangeli, si minimizza l'utilità dei criteri di storicità per ricostruire il Gesù storico; su questo libro cf. le recensioni di R. RODRÍGUEZ in *JSHJ* 12 (2014) 224-244; R. BAUCKHAM in *JSHJ* 14 (2016) 28-51.

⁵² Cf. ad es.: G. THEISSEN - D. WINTER, *The Quest for the Plausible Jesus. The Question of Criteria*, Westminster John Knox Press, Louisville (KY) 2002 (traduzione e miglioramento dell'orig. tedesco del 1997).

⁵³ Cf. D.C. ALLISON, *How to marginalize the Traditional Criteria of Authenticity*, in HOLMÉN - PORTER (eds.), 2011, 1, 3-30; dello stesso autore: *Cristo storico e Gesù teologico*, Paideia Brescia 2012 (Grand Rapids [MI] 2009), di cui si può consultare la recensione (del testo inglese) di F. ADINOLFI, in *ASE* 2 (2010), 193-197.

⁵⁴ Oltre al già citato F. TESTAFERRI, *Una quarta ricerca del Gesù storico?*, cf. E. BAASLAND, *Fourth Quest? What did Jesus really Want?*, in HOLMÉN - PORTER (eds.), 2011, 1, 31-56; e la recensione di R. PENNA, *Una quarta ricerca sul Gesù storico? La proposta di Ernst Baasland*, in M.B. DURANTE MANGONI - D. GARRIBBA - M. VITELLI (edd.), *Gesù e la storia. Percorsi sulle origini del cristianesimo. Studi in onore di Giorgio Jossa*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2015, 29-41. Cf. anche W. STEGEMANN, *Gesù e il suo tempo*, 104, che lega la “quarta ricerca” all'applicazione di un “modello di etnicità”, che in definitiva risulta però alquanto macchinoso.

⁵⁵ Una rassegna bibliografica è stata pubblicata a cura del GRUPPO ITALIANO DI RICERCA SUL GESÙ STORICO, *Newsletter n. 1, Discussione e recensioni di alcuni libri recenti sul Gesù storico*, in *ASE* 27/2 (2010) 188-227, a cui segue poi anche F. ADINOLFI (a cura di), *Elenco di pubblicazioni sul Gesù storico apparse tra il 2007 e il 2010*, in *ivi*, 228-286: vi si segnalano 138 opere, di cui si riporta l'indice e a volte brevi recensioni. Lavoro poi proseguito con: *Elenco di pubblicazioni sul Gesù storico apparse tra il 2010 e il 2011*, in *ASE* 28/1 (2011), 471-478; e con M. DAISE (a cura di), *A Supplementary List to Published Works on the Historical Jesus 2006-2012*, in *ASE* 29/1 (2012) 177-180; e: *Elenco di pubblicazioni sul Gesù storico apparse tra il 2011 e il 2012*, in *ASE* 30/1 (2013) 235-260 (un elenco di 70 opere con l'indice di ognuna).

Si può partire da una utile antologia ragionata dei testi di autori che maggiormente hanno fatto la storia della ricerca sul Gesù storico: C.A. EVANS, *The Historical Jesus: Critical Concepts in Religious Studies*, Routledge, London-New York (NY) 2004, 4 vols. (titoli dei singoli volumi: *I. The History of the Quest: Classic Studies and Critical Questions*; *II. The Teaching of Jesus*; *III. Jesus' Mission, Death and Resurrection*; *IV. Lives of Jesus and Jesus outside the Bible*). Un lavoro analogo è quello compiuto da J.D.G. DUNN - S. MCKNIGHT (eds.), *Historical Jesus in Recent Research*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2005, 618 p. Il libro è diviso in sette parti, ognuna preceduta da una breve introduzione di uno dei due curatori: 1) *Classic Voices*; 2) *Methodology*; 3) *Teaching of Jesus*; 4) *Jesus: Who Was He?*; 5) *Jesus: Major Events*; 6) *Jesus and Others*; 7) *Conclusion*. Per ciascuno di questi temi si presenta un'antologia degli scritti degli autori più significativi, a partire dall'inizio della ricerca moderna.

Altre utili presentazioni delle opere dei principali studiosi⁵⁶, soltanto recenti, con riflessioni e valutazioni da parte dell'autore, si possono trovare in D.B. GOWLER, *What Are They Saying About the Historical Jesus?*, Paulist, New York (NY) 2007; e P. BERTALOTTO, *Il Gesù storico. Guida alla ricerca contemporanea*, Carocci, Roma 2010 (non discutono però l'opera di J.D.G. Dunn). Per farsi un'idea sulle opinioni degli studiosi contemporanei segnalo l'interessante sezione monografica di *Henoch* 32/2 (2010), curata da Bertalotto insieme a G. BOCCACCINI (che è anche direttore della rivista) e J.H. CHARLESWORTH: *The Historical Jesus: Contemporary Interpreters and New Perspectives* (250-330); ai ventotto studiosi che hanno accettato di partecipare al forum (da Europa, America, Australia e Israele)⁵⁷, sono state poste tre domande, alle quali hanno risposto con un testo di 3-4 cartelle; la prima riguardava la storia della ricerca e le prospettive future; la seconda domanda toccava la giudaicità di Gesù (continuità e discontinuità rispetto a quale tipo di giudaismo); la terza si concentrava sugli elementi originali del suo pensiero⁵⁸.

Chi desidera avventurarsi nello studio del Gesù storico non dovrebbe trascurare di consultare l'*Encyclopedia of the Historical Jesus*, Routledge, London 2008 (728 p. a doppia colonna), curata dallo stesso autore della prima

⁵⁶ Oltre al già citato G. SEGALLA, *La ricerca sul Gesù storico* (2010).

⁵⁷ In ordine alfabetico: D.C. Allison, D. Assefà, G. Boccaccini, D. Bock, J.H. Charlesworth, B. Chilton, M.A. Daise, J. Dart, J. Dunn, C. Evans, S. Freyne, S. Gathercole, C. Grappe, S.G. Oporto, R. Horsley, D. Jaffé, G. Jossa, A.-J. Levine, W. Loader, S. McKnight, M. Pesce, P. Pokorný, R. Riesner, P. Sacchi, J. Strange, J. Taylor, G. Theissen, E.K.C. Wong.

⁵⁸ La seconda parte della sezione monografica (331-358) – intitolata: *Un contributo italiano alla ricerca storica su Gesù tra antropologia, storia ed esegesi* (a cura di C. GIANOTTO) – è dedicata alla discussione a più voci sul volume di A. DESTRO - M. PESCE, *L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita*, Mondadori, Milano 2008 (G. Ligi, P.P. Viazzo, E.W. Stegemann, H. Moxnes, S.G. Oporto, con risposta degli autori).

antologia segnalata, C.A. Evans. Questa è una vera e propria miniera di informazioni, che può servire sia ai principianti sia agli specialisti, su tutto ciò che ruota intorno al tema “Gesù storico”: vangeli e altre fonti, personaggi biblici, sfondi politici e culturali, metodologie, titoli cristologici, letteratura rabbinica, profili intellettuali dei maggiori studiosi della materia (ad es.: Reimarus, Strauss, Bultmann, Jeremias, Wrede, Weiss, ecc.). Le 227 voci sono curate da rinomati studiosi (110 in tutto)⁵⁹; con un utilissimo indice analitico finale.

Un punto di riferimento imprescindibile è poi la rivista che ha raggiunto ormai i 15 anni di vita, che dà conto del dibattito attuale e delle più recenti pubblicazioni: *Journal for the Study of the Historical Jesus* (JSHJ, 2003-)⁶⁰.

Se si vuole invece cominciare con un utile “guida pratica”, si può suggerire: J.H. CHARLESWORTH, *The Historical Jesus: An Essential Guide*, Abingdon, Nashville (TN) 2008, xx + 131 p.; l'autore è uno dei maggiori studiosi del Gesù storico. Si toccano i vari temi: la metodologia, le fonti, Gesù e il giudaismo, la sua nascita e giovinezza, i compagni, l'archeologia, il Regno di Dio, i racconti della crocifissione e resurrezione. Il tutto è organizzato a partire da una serie di domande poste all'inizio di ciascun capitolo. La conclusione riprende e riassume domande e risposte. Molto pratica è anche la guida proposta da H. K. BOND, *The Historical Jesus. A Guide for the Perplexed*, T&T Clark, London-New York (NY) 2012 (che presenta una sintesi equilibrata e precisa).

Tra i lavori internazionali in collaborazione, il primo che occorre nominare è un'opera davvero monumentale: T. HOLMÉN - S.E. PORTER (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, I-IV vols. Brill, Leiden-Boston 2011 (xxi + 3652 p.)⁶¹. Più che di un manuale, come recita il titolo, si tratta piuttosto di una raccolta di studi ad ampissimo raggio organizzata per temi.

⁵⁹ Tra cui: B. Chilton, C.A. Evans, J.D.G. Dunn, D.L. Bock, D.C. Allison Jr., R.A. Burridge, C. Brown, I.H. Marshall, M. Goodacre, J.B. Verde, D.A. Hagner, B.J. Malina, M.D. Hooker, J.S. Kloppenborg, P. Perkins, G. Twelftree, C. Rowland e E.M. Yamauchi.

⁶⁰ Gli editori sono: J.G. CROSSLEY e A. LE DONNE (Book Review Editor: M. DAISE); questa la presentazione e gli intenti della rivista: «The Journal for the Study of the Historical Jesus provides an international forum for the academic discussion of Jesus within the context of first-century Palestine. The journal is accessible to all who are interested in how this complex topic has been addressed in the past and how it is approached today. The journal investigates the social, cultural and historical context in which Jesus lived, discusses methodological issues surrounding the reconstruction of the historical Jesus, examines the history of research on Jesus and explores how the life of Jesus has been portrayed in the arts and other media. The Journal for the Study of the Historical Jesus presents articles and book reviews discussing the latest developments in academic research in order to shed new light on Jesus and his world» (<http://www.brill.com/journal-study-historical-jesus> [26.04.2017]).

⁶¹ I sottotitoli poi dei singoli libri: *I. How to Study the Historical Jesus*, *II. The Study of Jesus*, *III. The Historical Jesus*, *IV. Individual Studies*; con ben 110 collaboratori (tutti anglosassoni, tranne tre francesi, uno spagnolo e uno di Singapore).

Altre raccolte significative sono quelle di D. MARGUERAT - E. NORELLI - J.-M. POFFET (éd.), *Jésus de Nazareth: Nouvelles approches d'une énigme*, Labor et Fides, Genève 1998⁶²; D. MARGUERAT - E. CUVILIER - S. BARNAY - S.C. MIMOUNI (éd.), *Jésus, compléments d'enquête*, Bayard, Paris 2007; A.J. LEVINE - D.C. ALLISON JR. - J.D. CROSSAN, *The Historical Jesus in context*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2006; J.H. CHARLESWORTH - P. POKORNY (eds.), *Jesus Research: An International Perspective: The First Princeton-Prague Symposium on Jesus Research*, Prague 2005, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2009, 307 p.⁶³; J.H. CHARLESWORTH (ed.), *Jesus Research: New Methodologies and Perceptions. The Second Princeton-Prague Symposium on Jesus Research* (2007), Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2014, xxxiii + 1053 p.⁶⁴; D.L. BOCK - R.L. WEBB (eds.), *Key Events in the Life of the Historical Jesus: A Collaborative Exploration of Context and Coherence*, Eerdmans, Cambridge 2009, xvii + 931 p.⁶⁵; B. ESTRADA - E. MANICARDI - A. PUIG I TÁRRECH (edd.), *I Vangeli. Storia e Cristologia. La ricerca di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI*, 2 Voll., LEV, Roma 2013⁶⁶.

Opere composte da un unico autore, che si impongono non soltanto per la mole ma per l'ampia e meritata risonanza in ambito internazionale, sono i lavori di J.P. Meier e J.D.G. Dunn.

Il primo ha iniziato il suo *opus magnum* nel 1991 ed è arrivato al V volume: J.P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus* (Anchor Yale Bible Reference Library), 5 voll., Yale University, New Haven (CT) 1991, 1994, 2001, 2009, 2016 (i primi tre volumi originariamente furono pubblicati da Doubleday, New York). I sottotitoli dei singoli volumi: *The Roots of the*

⁶² Seconda ed. con bibliografia aggiornata nel 2003 (612 p.), contributi di: V. Fusco, E. Cuvillier, B. Neipp, J.-P. Jossua, G. Theissen, C. Perrot, G. Rochais, E.P. Sanders, J.S. Kloppenborg, C. Grappe, D. Marguerat, J. Schlosser, J.-P. Lémonon, J.-D. Kaestli, E. Norelli, F. Siegert, J. Zumstein, C. Thoma, M. Graetz, B. Sesboué, P. Bühler, M. Bouttier, C. Clivaz, J.-M. Poffet.

⁶³ Contributi di: J.H. Charlesworth, S.E. Porter, J. Schröter, C. Claussen, G. Theissen, M. Wolter, K. Haacher, R. Hoppe, P. Pokorný, C. Evans, T. Holmén, U. Luz, B. Rhea.

⁶⁴ Contributi di: D.C. Allison Jr., M. Aviam, R. Bauckham, D.L. Bock, D. Capps, J.H. Charlesworth, B. Chilton, M.A. Daise, A. Edrei, K. Ehrensperger, C.D. Elledge, C.A. Evans, P.W. Flint, S. Freyne, D. Hendin, T. Holmén, R.A. Horsley, J.M. Hutton, C. Keener, W.H. Kelber, U. Luz, G. Mazon Lee, M. McDonald, D. Mendels, D.F. Moore, S.A. Mourad, É. Nodet, L. Novakovic, G.S. Oegema, G.L. Parsenius, P. Perkins, P. Pokorný, S.E. Porter, B. Rhea, J. Roskovec, D. Moody Smith, G. Theissen, G. Vermes, W.P. Weaver, R.L. Webb.

⁶⁵ È il risultato di una consultazione tra studiosi durata circa dieci anni su 12 eventi chiave nella vita del Gesù storico; con contributi di: R. Webb, C. Evans, S. McKnight, C. Blomberg, D. Hagner, M. Wilkens, B. Kinman, K. Snodgrass, H. Marshall, D. Bock, G. Osbourne.

⁶⁶ Contributi di: B. Estrada, J. Chapa, R. Burrige, Y. Simoens, K. Berger, J.P. Meier, A. Pitta, P. Grech, T. Söding, A. Amato, A. Puig I Tárrech, R. Bauckham, S.E. Porter, E. Alliata, R. Riesner, C.A. Evans, E. Nodet, R. Vignolo, E. Manicardi, J.E. Aguilar, T. Nicklas, P.A. Anderson, G. Steyn, E.D. Schmidt, H. Kvalbein, B. Witherington III, T. Fornberg, G. Benyik, T. Holmén, G. De Virgilio, C. Clivaz, V. Mihoc.

Problem and the Person; Mentor, Message, and Miracles; Companions and Competitors; Law and Love; Probing the Authenticity of the Parables. In italiano i volumi di *Un ebreo marginale* sono stati pubblicati dalla editrice Queriniana, Brescia: *I. Le radici del problema e della persona* (2008⁴ [I ed. 2001]); *II. Mentore, messaggio e miracoli* (2012⁴ [I ed. 2002]); *III. Compagni e antagonisti* (2010³ [I ed. 2003]); *IV. Legge e amore* (2009). Si attende la pubblicazione in italiano del V volume sulle parabole. Egli ha annunciato che seguiranno altri due volumi, uno sulla morte di Gesù l'altro sui titoli cristologici⁶⁷.

Il secondo autore ha dato alle stampe un grande volume, J.D.G. DUNN, *Christianity in the making: I. Jesus Remembered*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2003, 1037 p., la cui traduzione italiana è stata pubblicata in tre tomi: ID., *Gli albori del cristianesimo*, / vol. 1: *Fede e Gesù storico*, / vol. 2: *La missione di Gesù*, / vol. 3: *L'acme della passione di Gesù*, Paideia, Brescia 2006-2007⁶⁸.

Corrisponde invece maggiormente a ciò che ci si immagina per "manuale" (cioè da poter essere tenuto in mano), con la presenza di tutti i temi, ben ordinati e presentati, il testo di G. THEISSEN - A. MERZ, *Il Gesù storico. Un manuale*, Queriniana, Brescia 2011⁵, 803 p. (1 ed. ital. 1999, dell'originale ted.: Göttingen 1996). Questo libro, che recepisce ampiamente e in modo equilibrato le istanze della "terza ricerca", ha in più il vantaggio di voler presentare le questioni in modo chiaro e accessibile anche ai non specialisti (l'intento didattico emerge anche con la proposta di esercizi alla fine di ogni capitolo)⁶⁹.

Da parte italiana⁷⁰, due lavori possono essere paragonati a quest'ultimo citato, sia per la prospettiva che per la metodologia (oltre che per l'ampiezza): G. BARBAGLIO, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*. EDB, Bologna 2002, 671 p.⁷¹; e R. FABRIS, *Gesù il «Nazareno». Indagine storica*, Cittadella, Assisi 2011, 935 p.⁷². A questi ultimi due vorrei aggiungere un terzo, anche se studia

⁶⁷ Per alcune sommarie annotazioni della sua opera, in particolare sul V volume, si veda l'altro mio contributo in questo numero di *Lateranum*.

⁶⁸ *L'opus magnum* di DUNN, *Christianity in the making*, va oltre la figura del Gesù storico con il secondo e terzo volume: ID., 2. *Beginning from Jerusalem*, e ID., 3. *Neither Jew nor Greek: A Contested Identity*, Eerdmans, Grand Rapids (MI), rispettivamente 2009 e 2015.

⁶⁹ Si veda ad es. l'utile tabella riassuntiva delle varie fasi della storia della ricerca, con i rappresentanti di rilievo, il metodo seguito, il contesto storico del pensiero: G. THEISSEN - A. MERZ, *Il Gesù storico*, 26.

⁷⁰ Per l'ambito italiano della ricerca sul Gesù storico, cf. G. GIBERTI, *La ricerca del Gesù storico in Italia negli ultimi 25 anni del XX secolo*, in appendice a G. SEGALLA, *Sulle tracce di Gesù*, 399-421; G. BOCCACCINI, *Gesù ebreo e cristiano: Sviluppi e prospettive di ricerca sul Gesù storico in Italia dall'Ottocento a oggi*, in *Henoch* 29/1 (2007) 105-154 (con un'appendice dei testi disponibili in traduzione).

⁷¹ Per una recensione, cf. G. SEGALLA, *Sulle tracce di Gesù*, 296-309.

⁷² Cf. la recensione di F. FABBRO su *JSHJ* 12 (2014) 189-206 (con risposta di R. FABRIS, 207-223); da segnalare nel suo libro le utili pagine dedicate a «Gesù dal punto di vista degli ebrei» (846-864) e «Gesù dal punto di vista dei musulmani» (864-883), con relativa bibliografia.

il tema da una prospettiva particolare, e cioè quella dell'autocomprensione del Gesù storico a partire dalla sua fede ebraica: D. FORTUNA, *Il Figlio dell'ascolto. L'autocomprensione del Gesù storico alla luce dello Shema' Yisra'el*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 539 p. (il primo centinaio di pagine sono di fatto una buona introduzione alla questione del Gesù storico)⁷³. Essendo entrati nell'ambito della ricerca italiana, merita di essere menzionato in particolare il contributo specifico di Vittorio Fusco⁷⁴. Altri importanti contributi sul Gesù storico sono venuti da Paolo Sacchi⁷⁵, Adriana Destro - Mauro Pesce⁷⁶, Giorgio Jossa⁷⁷, Romano Penna⁷⁸; altri, ancora più recenti: Arrigoni⁷⁹, Garbini⁸⁰.

Diverse pubblicazioni testimoniano il vivace dibattito che si è avuto in Italia; ne elenchiamo alcune: AA.VV., *Indagine su Gesù. Bilancio storico e prospettive fenomenologiche*, Glossa, Milano 2002⁸¹; A. PITTA (ed.), *Il Gesù storico nelle fonti del I-II secolo*. Atti del X Convegno di Studi Neotestamentari (Foligno 11-13 Settembre 2003), in *Ricerche Storico Bibliche 2* (2005)⁸²; E. PRINZIVALLI (ed.), *L'enigma Gesù. Fonti e metodi della ricerca storica*, Carocci, Roma 2008⁸³; G. BIGUZZI - M. GRONCHI (edd.), *Discussione sul Gesù storico*,

⁷³ Tradotti in italiano, sono inoltre da menzionare almeno: J. SCHLOSSER, *Gesù di Nazareth*, Borla, Roma 2002 (Paris 1999); A. PUIG I TÀRRECH, *Gesù. La risposta agli enigmi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2007 (Barcelona 2004); A.J. PAGOLA, *Gesù. Un approccio storico*, Borla, Roma 2009 (Madrid 2007); S. MCKNIGHT, *Gesù e la sua morte. Storiografia, Gesù storico e idea dell'espiazione*, Paideia, Brescia 2015 (Waco [TX] 2005).

⁷⁴ Cf. V. FUSCO, *La ricerca del Gesù storico. Bilancio e prospettive*, in R. FABRIS (ed.), *La parola di Dio cresceva (At 12,24)*. Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70° compleanno, EDB, Bologna 1998, 487-519; e ID., *Passato e futuro nella ricerca del Gesù storico*, in *APIB X* (1999), 5,605-613 (https://www.biblico.it/doc-vari/conferenza_fusco.html [29.04.2017]); cf. anche nota 1.

⁷⁵ Cf. P. SACCHI, *Gesù e la sua gente*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2003, 262 p.

⁷⁶ Cf. il già citato L'uomo Gesù. *Giorni, luoghi, incontri di una vita*, Mondadori, Milano 2008, 257 p.; cf. la pagina web: <http://www.mauropesce.net/IT/index.php/gesu-storico-historical-jesus.html> (29.04.2017).

⁷⁷ Cf. G. JOSSA, *Gesù, Storia di un uomo*, Carocci, Roma 2010; ID., *Tu sei il re dei giudei. Storia di un profeta ebreo di nome Gesù*, Carocci, Roma 2014, 250 p.; Jossa presenta un'utile discussione sulle fonti storiche in ID., *Il cristianesimo ha tradito Gesù?*, Carocci, Roma 2008; cf. la pagina web: <http://www.giorgiojossa.it> (29.04.2017).

⁷⁸ Oltre al già citato R. PENNA, *Ricerca e ritrovamento del Gesù storico*, cf. ID., *Gesù di Nazaret nelle culture del suo tempo. Alcuni aspetti del Gesù storico*, EDB, Bologna 2012, 211 p.; segnalò anche un piccolo ma utile testo divulgativo, ID., *Gesù di Nazaret: la sua storia, la nostra fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2008, 78 p. A livello divulgativo serio si può menzionare anche il testo di P. STEFANI, *Gesù. Un nome che ci accompagna da duemila anni*, Il Mulino, Bologna 2012, 137 p.

⁷⁹ E. ARRIGONI, *Storia e fede. Introduzione al pensiero di Gesù*, Aracne, Roma 2014 (448 p.), sulla dimensione ebraica del suo pensiero.

⁸⁰ G. GARBINI, *Vita e mito di Gesù*, Paideia, Brescia 2015 (160 p.), sulla complessità delle testimonianze letterarie.

⁸¹ Contributi di: F.C. Brambilla, M. Epis, G. Ghiberti, R. Lavatori, S. Petrosino, P. Pezzoli, G. Segalla.

⁸² Contributi di: G. Bellia, C. Gianotto, S. Guijarro Oporto, G. Jossa, E. Manicardi, E. Norelli, M. Pesce, M.P. Scanu, G. Segalla, L. Troiani.

⁸³ Contributi di: C. Gianotto, E. Norelli, M. Pesce.

Urbaniana University Press, Roma 2009⁸⁴; C. BAZZI - G. BIGUZZI (edd.), *Cantiere aperto sul Gesù storico*, Urbaniana University Press, Roma 2012⁸⁵. M.B. DURANTE MANGONI - D. GARRIBBA - M. VITELLI (a cura di), *Gesù e la storia. Percorsi sulle origini del cristianesimo*. Studi in onore di Giorgio Jossa, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2015⁸⁶; G. BELLIA - D. GARRIBBA (edd.), *La riscoperta del Gesù ebreo*. Atti del XVI Convegno di studi neotestamentari (Napoli, 10-12 settembre 2015), EDB, Bologna 2017 (di prossima pubblicazione)⁸⁷.

Conclusioni

Questa breve presentazione della letteratura, con alcuni cenni alle questioni principali che riguardano il dibattito attuale sul Gesù storico, spero permetta almeno di avere una prima idea a chi si voglia interessare al tema. L'impressione complessiva dello scrivente è quella che – assieme a tanti punti di vista anche divergenti tra loro – stia comunque crescendo una prospettiva più larga e inclusiva rispetto al passato su come affrontare i singoli aspetti della ricerca sul Gesù storico. Indubbiamente la condivisione della metodologia storica e sociologica, a partire dall'indagine sempre più approfondita delle fonti (compresa l'archeologia), e il confronto tra gli studiosi, stanno portando ad una conoscenza della figura di Gesù di Nazaret molto più ampia e meno ideologica rispetto al passato. E se anche a volte i risultati dei singoli autori portano a ricostruzioni del Galileo diverse, o perfino divergenti tra loro, ciò è dovuto all'imprescindibile limitatezza e soggettività di colui che compie la ricerca. In questo, come d'altronde in tutti i campi di studio, la visuale di ogni ricercatore è sempre parziale e condizionata. Grazie però al confronto, alla critica e alla valutazione delle argomentazioni, si possono verificare reciprocamente le metodologie e i risultati conseguiti. Ciò non vuol dire raggiungere sempre

⁸⁴ Contributi di: M. Gronchi, S. Barbaglia, A. Gieniusz, G. Biguzzi, G. Jossa, C. Bazzi, A. Genovese, P. Demaria.

⁸⁵ Contributi di: A. Barzanò, C. Bazzi, G. Jossa, J.P. Lieggi, G. Biguzzi, M. Crimella, E. Nodet.

⁸⁶ Contributi di: R. Fabris, R. Penna, M. Pesce, L. Arcari, A.S. Romano, C. Gianotto, S. Tanzarella, A. Pitta, L. Troiani, G. Stemberger, E. Norelli, A. Canfora, M. Del Verme, D. Garribba - M. Vitelli, A. Sena, M.B. Durante Mangoni.

⁸⁷ Indice: G. JOSSA, *La riscoperta del Gesù ebreo. I limiti delle precedenti ricerche e le aporie di quelle attuali* (11-24); S. GUIJARRO, *L'ambiente galilaico testimoniato dall'archeologia e dal documento "Q"* (25-56); M. PESCE, *Gesù alla ricerca di certezza e le forme di mediazione della divinità nel giudaismo di età ellenistico-romana* (57-108); F. MANNS, *Jésus et le sabbat* (109-154); D. GARRIBBA, *Il tempio e le cause della morte di Gesù* (155-176); E. NORELLI, *Dal Gesù ebreo al Gesù del Vangelo secondo Tommaso: studio di alcuni casi* (177-212); P. STEFANI, *Gesù nelle fonti ebraiche: dal Testimonium flavianum alle Toledot Yesu* (213-233).

il consenso, ma permette di arricchirsi della prospettiva degli altri studiosi e affinare il proprio sguardo. In ogni caso la questione del Gesù storico non finirà mai di intrigare!

Giuseppe Pulcinelli
pulcinelli@pul.it
Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

INDICE

Editoriale

289

RelazioniROMANO PENNA, *Il Gesù storico e la riformulazione del messianismo* 295

1. Il messianismo giudaico, 295 – 2. L'inedita coscienza messianica di Gesù, 299 – 2.1. La altrui percezione della messianicità di Gesù, 300 – 2.2. L'autoconsapevolezza messianica di Gesù, 302 – 3. La nuova fede messianica post-pasquale, 306

JOHN P. MEIER, *Disputed Questions about the Synoptic Parables: Reflections on Volume Five of A Marginal Jew* 313

Introduction, 313 – 1. Transition, 314 – 2. The Seven Un-fashionable Theses, 314

GIUSEPPE PULCINELLI, *L'autenticità gesuana delle parabole evangeliche e la loro rilevanza per la cristologia: da A. Jülicher (1886-89) a J.P. Meier (2016)* 329

Introduzione, 329 – 1. Jülicher (1886-89; 1910²) - Dodd (1935; 1936²) - Jeremias (1947; 1952²), 330 – 2. Weder (1978) - Fusco (1983) - Theissen-Merz (1996), 336 – 2.1. Le parabole e il loro contesto giudaico, 344 – 3. L'autenticità delle parabole secondo J.P. Meier (2016), 348 – 3.1. Osservazioni e questioni aperte, 351 – Conclusione, 355

DANIEL MARGUERAT, *Judaïté et singularité de Jésus de Nazareth* 357

1. Prologue méthodologique, 357 – 2. La judaïté de Jésus retrouvée, 360 – 3. La judaïté et la singularité, 364 – 3.1. Radicalité de l'impératif d'amour, 365 – 3.2. Une conception inclusive de la pureté, 367 – 3.3. Etat d'urgence eschatologique, 369 – 3.4. Le « baiser de la mort », 370 – Conclusion, 372

GIORGIO JOSSA, *Due svolte decisive nella vita di Gesù. Dalla minaccia del giudizio all'annuncio del regno; dall'annuncio del regno al rinnovo della alleanza* 373ANTONIO PITTA, *I frammenti cristologici prepaolini. Bilanci e prospettive di ricerca* 387

1. Quale criteriologia per i frammenti prepaolini?, 388 – 2. La

funzione favorevole della morte e risurrezione di Cristo, 392 – 3. Unicità di Dio e Signoria di Cristo, 394 – 4. I frammenti biografici su Cristo Gesù, 399 – 5. Prospettive: la funzione retorica dei frammenti, 402 – 6. Conclusione, 403

GIUSEPPE LORIZIO, *Logos, Word, Parable. A Metaphysical Instance for Theology* 405

0. Preamble, 405 – 1. The intrusion of the term «metaphysical» between exegesis and theology, 405 – 2. The intrusion, between Heraclitus and Goethe, of Mk 4:11, which would place the Gospel between philosophy and literature, making however a couple of chronological jumps, which are likely to break the neck of anyone who dares doing them., 410 – 3. Jesus of Nazareth «parable of God», 419 – 4. Metaphorical as «metaphysics of the mystery», 422 – Inconclusive conclusion, 428

NICOLA CIOLA, *La rilevanza del nesso storia-fede per la cristologia sistematica. Alcuni punti fermi* 431

Premessa, 431 – 1. Il contributo della ricerca storica per la cristologia ecclesiale, 433 – 2. Il recuperato rapporto tra storia di Gesù di Nazaret e la “traditio apostolica”, 438 – 3. La ricaduta della nuova impostazione sulle cristologie post-conciliari, 442 – 4. *Storia-fede* nella cristologia sistematica più recente, 449

JOHN P. MEIER, *The Distinction between Christology and the Quest for the Historical Jesus* 461

Introduction, 461 – 1. Transition, 462 – 2. The Real Jesus, 463 – 3. The Historical Jesus, 467 – 4. The Jesus of Faith, 470 – 5. Why Bother with the Historical Jesus?, 472 – 6. Coda and Conclusion, 474

GIUSEPPE PULCINELLI, *Primo orientamento bibliografico per lo studio del Gesù storico* 477

Premessa, 477 – 1. Cenni alla storia della ricerca con le sue tappe, 477 – 1.1. La ricerca su Gesù da parte di studiosi ebrei, 483 – 2. Prospettive attuali: dove sta andando la ricerca?, 486 – 3. Riferimenti bibliografici, 488 – Conclusione, 494

Indice

497

Enti e riviste con cui è attivo un cambio

INTERNAZIONALI

- Anales valentinos* - Facultad de Teología San Vicente Ferrer - Valencia (E)
Anatellei se levanta - Centro De Estudios Filosóficos y Teológicos - Cordoba (RA)
Augustiniana - Augustijns Historisch Instituut - Leuven (B)
Biblioteca Apostolica Vaticana (SCV)
Biblioteka uniwersytecka - Katolicki Uniwersytet Lubelski - Lublin (PL)
Bogoslovni vestnik - Teološka Fakulteta Univerza v Ljubljani - Ljubljana (SLO)
Bulletin de littérature ecclésiastique - Institut Catholique de Toulouse (F)
Burgense - Facultad de Teología del Norte de España - Burgos (E)
Catholic Biblical Quarterly - Catholic University of America - Washington (USA)
Ciencia tomista - Facultad de Teología de San Esteban de Salamanca (E)
Ciudad de Dios - Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial - Madrid (E)
Collationes. Vlaams Tijdschrift voor Theologie en Pastoraal - Grootseminarie - Bruges (B)
Conferencia Episcopal Española - Madrid (E)
Culture e fede - Pontificio Consiglio della Cultura (SCV)
Dialog teologic - Institutul Teologic Romano-Catolic - Iași (RO)
Diálogo ecuménico - Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos. Uni. Pont. de Salamanca (E)
Ephemerides mariologicae - Inst. teológico de vida religiosa. Escuela “Regina Apostolorum”
- Madrid (E)
Estudio agustiniano - Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid (E)
Hispania sacra - Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid (E)
Irenikon - Monastère Bénédictin - Chevetogne (B)
Iter - Instituto de Teología para religiosos - Caracas (YV)
Laval théologique et philosophique - Université Laval - Quebec (CND)
Library of Congress - Washington (USA)
Mayeutica - Casa de Formación San Agustín. Orden de Agustinos Recoletos - Madrid (E)
Medellin - Universidad Pontificia Bolivariana - Medellín (CO)
Miscelanea comillas - Universidad Pontificia Comillas - Madrid (E)

Naturaleza y gracia - Hermanos Menores Capuchinos de la Provincia de Salamanca (E)
Nouvelle revue théologique – Ins. d'Études Théol. Fac. de Théol. de la Comp. de Jésus - Bruxelles (B)
Old Testament abstracts - Catholic University of America - Washington (USA)
Path - Pontificia Academia Theologica (SCV)
Perspectiva teológica - Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia - Belo Horizonte (BR)
Philippiniana sacra - University of Santo Tomas - Manila (RP)
Recherches de théologie et philosophie médiévales - Thomas-Institut. University of Cologne (DE) - De Wulf-Mansion Centre. University of Leuven (B)
Religión y cultura - Revista mensual redacta por los PP. Agustinos - Los Negrales (E)
Revista agustiniana - Agustinos Españoles - Madrid (E)
Revista catalana de teologia - Facultat de Teologia de Catalunya - Barcelona (E)
Rivista teologica di Lugano - Facoltà Teologica - Lugano (CH)
Revue des sciences religieuses - Faculté de théologie catholique - Strasbourg (F)
Revue théologique de Louvain - Faculté de théologie. Université catholique - Louvain (B)
Sacris erudiri. A Journal on the Inheritance of Late Antique and Medieval Christianity - Turnhout (B)
Scripta Theologica - Facultad de Teología. Universidad de Navarra - Pamplona (E)
Selecciones de teología - Jesuitas de Cataluña - Barcelona (E)
Theoforum - Saint Paul University - Ottawa (CDN)
Theologica - Universidade Catolica Portuguesa. Faculdade de Teologia - Braga (P)
Theologica Xaveriana - Pontificia Universidad Javeriana – Bogotá (CO)
The Thomist. A speculative quarterly review of theology and philosophy - Dominican Fathers Province of St. Joseph - Washington (USA)
Trierer Theologische Zeitschrift - Theologische Fakultät - Trier (D)
Vidyajoti - Vidyajyoti College of Theology - Delhi (IND)
Zeitschrift für katholische Theologie - Kath.-theol. Fakultät der Universität Innsbruck (A)

ITALIANE

Angelicum - Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino - Roma
Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento - Istituto storico italo-germanico - Trento
Antonianum - Pontificia Università "Antoniano" - Roma
Apulia theologica - Facoltà Teologica Pugliese - Bari
Archivio teologico torinese - Facoltà di Teologia - Torino
Archivum franciscanum historicum - Collegio S. Bonaventura - Grottaferrata
Asprenas - Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Napoli
Augustinianum - Istituto Patristico "Augustinianum" - Roma
Biblica - Pontificio Istituto Biblico - Roma
Biblioteca casanatense - Ist. periferico del Ministero dei Beni e delle Att. culturali e del Turismo - Roma
Bollettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo - Istituto storico italiano per il medioevo - Roma
La Civiltà Cattolica - Rivista quindicinale di cultura della Compagnia di Gesù - Roma

Claretianum - Istituto di Teologia della vita consacrata "Claretianum" - Roma
Commentarium ordinis fratrum minorum conventualium - Convento SS. XII Apostoli - Roma
Conferenza episcopale italiana - Servizio nazionale per il progetto culturale - Roma
Convivium assisiense - Istituto teologico - Assisi
Credere oggi - Istituto Teologico S. Antonio Dottore dei Frati Minori Conventuali - Padova
Euntes docete - Pontificia Università Urbaniana - Roma
Firmana - Ist. Teol. Marchigiano (sede di Fermo) - ISSR "SS. Alessandro e Filippo" - Fermo
Forma sororum - Monastero Clarisse S. Lucia - Città della Pieve
Gregorianum - Pontificia Università Gregoriana - Roma
Islamochristiana - Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica - Roma
Istituto di filologia classica - Università degli Studi - Genova
L'Italia francescana - Conf. Ital. dei Ministri Prov. dei Frati Minori Cappuccini - Frascati
Laurentianum - Collegio Internazionale San Lorenzo da Brindisi - Roma
Marianum - Pontificia Facoltà Teologica "Marianum" - Roma
Orientalia christiana periodica - Pontificio Istituto Orientale - Roma
Protestantesimo - Facoltà Valdese di Teologia - Roma
Quaderni teologici - Studio Teologico "Paolo VI" del Seminario Diocesano - Brescia
Rassegna di teologia - Sez. "San Luigi" della Pont. Facoltà Teol. dell'Italia Merid. - Napoli
Ricerche teologiche - Società italiana per la ricerca teologica - Roma
Rivista biblica - Organo dell'Associazione biblica italiana - Bologna
Rivista liturgica - Abbazia S. Giustina - Messaggero di S. Antonio - Padova
Rivista di archeologia cristiana - Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana - Roma
Rivista di teologia dell'evangelizzazione - Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna - Bologna
Rivista di teologia morale - ATISM - Centro Editoriale Dehoniano - Bologna
Sacra doctrina - Provincia San Domenico in Italia. Ordine dei Predicatori - Bologna
Sacramentaria e scienze religiose - Istituto Teologico Marchigiano - Ancona
Schede medievali - Officina di Studi Medievali - Palermo
Spicilegium historicum congregationis SS.mi Redemptoris - Accademia Alfonsiana - Roma
Studi ecumenici - Istituto di Studi ecumenici "San Bernardino" - Venezia
Studi di teologia - Istituto di Formazione Evangelica e Documentazione - Padova
Studium Generale Marcianum - Fondazione Studium Generale Marcianum - Venezia
Teologia - Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Milano
Theologica - Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna - Cagliari
Vetera christianorum - Università degli Studi di Bari. Dipartimento di studi classici - Bari
Vita consacrata - Rivista per istituti religiosi e secolari - Roma
Vita e Pensiero - Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano
Vivens homo - Facoltà teologica dell'Italia Centrale - Firenze

L'**indice generale, tematico** e degli **autori** degli anni 1976-2002
 si trova nel volume LXVIII (2002), numero speciale.