

PASSATO E FUTURO NELLA «RICERCA DEL GESU' STORICO» di Mons. Vittorio FUSCO († 11/07/1999)

Conferenza letta in occasione del [90 anniversario dell'Istituto Biblico](#) (8 maggio 1999)

La «ricerca del Gesù storico» è in atto ormai da vari secoli⁽¹⁾. Guardando al fenomeno nella sua globalità, mi sembra utile porre alcuni interrogativi, che, partendo dal presente risalgono al passato, e si protendono al futuro.

1. Da dove viene la «ricerca del Gesù storico»?

Da dove nasce la «ricerca del Gesù storico», e in che rapporto sta con la fede cristiana? Essa si presenta come un fenomeno proveniente dall'esterno, da ambienti cioè estranei e ostili alla fede cristiana, ma impostosi, come sfida ineludibile, anche ai credenti. Ma potremmo ugualmente chiederci se c'era già in partenza nella tradizione cristiana qualcosa che la predisponesse ad accoglierlo; se oltre alla provocazione proveniente dall'esterno sia possibile individuare anche un impulso più positivo, più intrinseco alla fede cristiana stessa.

Secondo Albert Schweitzer la Chiesa antica rivela una «assoluta indifferenza [...] per la vita del Gesù storico»⁽²⁾; la ricerca sul Gesù storico è un fenomeno tipicamente moderno, sorto nel clima dell'Illuminismo.

Indubbiamente, l'espressione stessa «il Gesù storico» porta ben visibili le tracce della sua origine polemica. Nella Chiesa antica sarebbe stata impensabile. L'aggettivo infatti sottintende volutamente la contrapposizione ad un Gesù da respingere come «non storico»: quello della fede, della tradizione cristiana.

Schweitzer tuttavia lascia sotto silenzio un aspetto importante del problema, quello che oggi viene espresso con la distinzione fra «Gesù storico» nel senso di Gesù *storiografico*, e Gesù «storico» nel senso di Gesù *terreno*⁽³⁾.

«Storia» infatti può indicare la storia *vissuta*, gli eventi, e la storia *narrata*, la ricostruzione, la narrazione di quegli eventi; di conseguenza, il sintagma «Gesù storico» può assumere due significati diversi secondo che si voglia indicare «Gesù soggetto di storia», oppure «Gesù oggetto di storia»: terminologia non priva di un fondamento biblico: vedi per esempio negli Atti l'espressione «quel Gesù» (*houtos ho lêsous*: At 1,11; 2,32. 36), o nella Lettera agli Ebrei l'espressione «nei giorni della sua vita mortale», letteralmente «nei giorni della sua carne» (Eb 5,7).

Schweitzer non usando tale distinzione, sembra dare per scontato che la fede cristiana non fosse interessata né al Gesù «storiografico», né al Gesù «terreno»; l'equivoco permane anche in Bultmann, quando dirà che la fede non è interessata al «Gesù storico» se non per il nudo fatto, il *daß* della sua esistenza.

Viceversa, uno dei punti più chiari messi in luce dalla discussione postbultmanniana è l'interesse vivissimo della fede cristiana al Gesù «terreno», alla identità fra il Kyrios glorioso e l'uomo Gesù, al suo coinvolgimento consapevole, libero, personale, nell'evento della croce.

Il problema allora andrebbe riformulato così: questo vivissimo interesse al Gesù «terreno» comporta anche un qualche interesse al Gesù «storiografico»?

Quello che emerge subito è un interesse di tipo apologetico nei confronti delle fonti, essenzialmente i Vangeli. Nella Chiesa antica i Vangeli hanno il loro posto non solo *ad intra*, nella liturgia, nella catechesi, nella contemplazione, ma anche nel confronto *ad extra* con i non cristiani.

Lo confermano diversi elementi: l'interesse assai vivo per gli autori dei Vangeli e la loro prerogativa di testimoni⁽⁴⁾, interesse acuito anche dalla constatazione delle diversità fra i quattro racconti evangelici⁽⁵⁾; la necessità di contrapporsi ad altre immagini di Gesù proposte dai non cristiani⁽⁶⁾: Gesù mago (tradizioni rabbiniche), Gesù «uomo divino» (Celso e altri autori pagani), Gesù ostile

all'ebraismo e alle sue Scritture (Marcione)⁽⁷⁾: altrettante immagini del Gesù storico *ante litteram*, alternative a quella della Chiesa.

Si anticipa così, per certi versi, la problematica che verrà poi riproposta dalla «ricerca del Gesù storico» di matrice razionalistica.

Nell'uno come nell'altro caso, si tratta di una problematica imposta dall'esterno, e che dal punto di vista storiografico porta soltanto a rivendicare globalmente l'attendibilità dei testi evangelici. Problematica che la Chiesa antica, pur non ignorando i problemi posti dalle diverse redazioni, era portata a vedere in maniera piuttosto indifferenziata rispetto a come possiamo vederla noi oggi.

In tal senso potremmo dire che era interessata sia al Gesù «terreno» sia al Gesù «storiografico», i quali però si identificavano entrambi con la figura evangelica di Gesù, valida tanto per la fede quanto per la storia.

Al di là, tuttavia, di questo interesse storiografico prevalentemente apologetico, sembra emergere sin dall'inizio -- anche se in forma molto embrionale -- anche un più generale e positivo interesse all'aspetto «storiografico» della vita di Gesù.

Tra i fattori che lo stimolavano possiamo segnalarne in particolare due: da una parte l'esigenza di inquadrare la venuta di Gesù sullo sfondo della storia universale, religiosa e politica con l'idea della «pienezza dei tempi» (Gal 4,4: *to plêrôma tou chronou*), che la Chiesa antica non intende come semplice sinonimo della «fine del tempo» ma più positivamente come culmine di una *praeparatio evangelica*; dall'altra, lo sforzo di comprendere anche all'interno del ministero di Gesù lo sviluppo dell'«economia» storico-salvifica; l'interesse per i *mysteria vitae Christi*, i singoli eventi della narrazione evangelica, il loro significato salvifico, la loro concatenazione reciproca; si pensi ad esempio alla questione della validità della Legge durante il ministero di Gesù e nei primi tempi della Chiesa⁽⁸⁾.

Di qui lo sforzo di ricostruire, mettendo insieme non solo tutti i dati evangelici ma tutte le fonti bibliche e profane disponibili (per esempio Giuseppe Flavio), una narrazione in qualche modo più precisa e completa delle narrazioni canoniche stesse.

Non era completamente assente -- sempre in forme molto embrionali -- neppure l'aspetto «critico». La ricostruzione infatti sebbene abitualmente proceda per via concordistica, semplicemente mescolando e addizionando i quattro racconti, a volte impone anche di scegliere tra l'una e l'altra versione; si comincia ad intuire, come in Agostino, la distinzione tra la sequenza narrativa evangelica (*ordo recordationis*) e la sequenza storica dei fatti (*ordo rerum gestarum*)⁽⁹⁾, tra l'intenzione di Gesù (*voluntas, sententia*) e la formulazione scelta dagli evangelisti (*verba*)⁽¹⁰⁾.

Nell'elencare questi elementi embrionali e frammentari non intendiamo affatto anticipare alla Chiesa antica la moderna ricerca del Gesù storico, ma solo indicare alcuni elementi di continuità, per sottolineare come l'inserimento dei credenti in questa ricerca non è stato soltanto la risposta apologetica ad una provocazione proveniente dall'esterno, ma anche un impulso connaturale alla fede stessa, protesa a comprendere nella storia e attraverso la storia l'azione salvifica di Dio⁽¹¹⁾.

Per E. Troeltsch⁽¹²⁾ l'essenza del metodo storico, contrapposto a quello dogmatico, si riassume nei tre principi: *criticità* (dubbio metodico su quanto tramandato dalla tradizione), *analogia* («prinzipielle Gleichartigkeit alles historischen Geschehens»⁽¹³⁾), *causalità* (necessità di ricondurre ogni fenomeno storico ad altri fenomeni storici). Indubbiamente, così formulato, se si parte dalla pretesa che ogni fenomeno della storia trovi la sua spiegazione esclusivamente a partire dalla storia stessa, una storia chiusa in se stessa, non aperta all'azione rivelatrice e salvifica di Dio, allora siamo di fronte a un apriori razionalistico, che la fede cristiana non può condividere.

L'alternativa però, per il credente, non è quella di non comprendere, o di comprendere senza la storia e fuori della storia. Anche il credente non può sottrarsi all'esigenza di comprendere *nella storia* l'azione di Dio: essa pure infatti si inserisce nelle vicende umane, a volte con salti e rotture più o meno accentuate, ma senza comunque privarle mai del loro aspetto di graduale svolgimento, di cammino.

2. Dove va la «ricerca del Gesù storico»?

La domanda sul futuro ne presuppone necessariamente un'altra sulla valutazione dei risultati finora raggiunti.

Per cogliere meglio il problema potrà essere utile accennare -- con intenzionale ingenuità -- un confronto con altri campi della ricerca storica, nei quali normalmente (salvo casi di particolare difficoltà legate a carenza di fonti, che possono costringere ad accantonare il problema), prima o poi si arriva almeno ad alcuni risultati essenziali che vengono recepiti, si impongono. A volte certo possono sopravvivere, in posizione minoritaria, interpretazioni alternative; e in ogni caso rimane sempre spazio per un affinamento ulteriore; tuttavia per ogni tema, evento, personaggio, si è in grado di indicare, nell'ambito della storiografia, gli autori, le scuole, le fasi di studio, che hanno maggiormente contribuito al raggiungimento di questi risultati più condivisi.

Diverso è il clima che si respira nella ricerca storica su Gesù (non mi riferisco semplicemente alla divulgazione giornalistica, che certo contribuisce ad accentuare ulteriormente il fenomeno, ma alla ricerca storica stessa). Si avverte una carica di passionalità, tanto fra gli avversari quanto fra i difensori della fede cristiana, che non è dato riscontrare altrove. A volte si dà l'impressione di vivere nell'ansiosa attesa di sviluppi ancora inediti, di *scoop* sensazionali.

Altre volte, all'opposto, si respira un clima di pessimismo, anch'esso senza riscontro in altri campi della ricerca storiografica. La ricerca dunque si sarebbe rivelata sterile? O forse, più in radice, lo strumento -- la critica storica -- si sarebbe rivelato inapplicabile ad un tale oggetto? L'unico approccio possibile a Gesù resterebbe allora solo quello della fede? Una fede, in tal caso, concepita come radicalmente estranea ed opposta all'approccio razionale dell'indagine storiografica?

Sarebbe forse la particolare natura delle fonti a rendere insolubile il problema; o, ancor più a monte, la grandezza incommensurabile del suo oggetto, Gesù, a determinare una inafferrabile enigmaticità ?

Andrebbe considerata forse come una «fatica di Sisifo» che pur non arrivando mai a dei risultati non può essere accantonata e dev'essere ricominciata da capo da ogni generazione? Vediamo continuamente ripresentarsi le stesse posizioni, a volte spacciate come nuove, come quelle del Gesù «esseno» o «buddista», che già riempivano interi capitoli di Albert Schweitzer.

Da una parte, la figura di Gesù non lascia indifferenti, continua ad affascinare e rendere inquieti anche i non credenti; dall'altra però rimane sempre forte nella coscienza moderna la pretesa di ricondurlo entro i limiti dell'umano.

All'ondata secolaristica degli anni sessanta e settanta, che faceva di Gesù il simbolo di certi valori umani e sociali⁽¹⁴⁾, è subentrata da tempo una nuova ondata di vaga religiosità, che in Gesù cerca lo stimolo per una trascendenza (o forse, meglio, un'auto-trascendenza); privilegia in lui la dimensione sapienziale, il frammentario, l'allusivo, il non-detto⁽¹⁵⁾. L'uomo del nostro tempo sembra in ascolto, in attesa di una voce, ma al tempo stesso paralizzato dal timore che questa voce risuoni troppo forte e chiara: la vorrebbe così esile, così silenziosa da non poter discernere se sia la voce di Dio, o per lo meno la voce dell'Essere, o non piuttosto la voce del Nulla.

A ben vedere, sia l'orizzontalismo secolaristico sia questa ondata di ambigua religiosità sono semplicemente delle varianti all'interno di una prospettiva riduttiva, disponibile ad accogliere la figura di Gesù solo nella misura in cui può renderla funzionale ai propri bisogni umani, o altrimenti a respingerla come minaccia alla propria soggettività. Risuona sempre attuale la parola di Gesù: «Beato colui che non si scandalizza di me» (Mt 11,6 par.).

Se questa dialettica spirituale, come tutto fa supporre, non verrà meno neanche in futuro, avremo ancora questo ininterrotto pullulare di immagini e ipotesi su Gesù. Su questo fronte è difficile, a nostro avviso, che possa registrarsi qualcosa di autenticamente nuovo: è da prevedere piuttosto, un'incessante oscillazione tra alcuni paradigmi fondamentali sempre ricorrenti.

In effetti, mentre la tradizione cristiana, attraverso l'orizzonte storico-salvifico dell' «adempimento», riesce a tenere insieme la storia e l'eterno, l'ebraicità di Gesù e la sua radicale novità salvifica, al di

fuori di questa prospettiva cristologica sembra inevitabile quella scissione che Vito Fornari denunciava nella ricerca ottocentesca su Gesù; la scissione fra la «verità» di Gesù e la «persona» di Gesù⁽¹⁶⁾: da una parte, la pretesa di ricostruirlo come personaggio storico interamente racchiuso nei limiti del suo tempo e della sua cultura, e privo di significato per la nostra; dall'altra, il tentativo di assicurargli valore universale e perenne staccandolo dalla concretezza della storia, de-ebraicizzandolo, riducendolo a portatore di valori universali.

Il primo paradigma emerge brutalmente in Reimarus, ritorna con Ernest Renan e con Albert Schweitzer: Gesù, una volta ricostruito storicamente come predicatore escatologico ebraico, si sottrae ai vani tentativi di modernizzazione della teologia liberale, abbandona definitivamente il nostro mondo per ritornare nel suo. A questo paradigma anche oggi fanno capo ricostruzioni come quelle di E.P. Sanders⁽¹⁷⁾ e altri che enfatizzano la «ebraicità» di Gesù ma per racchiuderlo nel suo tempo e spogliarlo di quella rilevanza assoluta e universale che gli riconosce la fede cristiana.

L'altro paradigma è quello che dominò la Scuola di Tubinga e poi la teologia liberale; ritorna oggi nei vari tentativi di riproporre un Gesù non-escatologico, puramente etico-sapienziale⁽¹⁸⁾.

La ricerca del Gesù storico tuttavia non è solo un campo ingombro di detriti, in cui tornano continuamente a riproporsi gli stessi paradigmi; in essa si registra anche un graduale e sicuro cammino che ha portato alla individuazione dei problemi, all'affinamento dei criteri, al chiarimento di alcuni nodi fondamentali.

Personalmente ritengo decisivi i risultati conseguiti dai numerosi autori, prima protestanti e poi anche cattolici, che hanno assunto come decisivo per l'interpretazione del ministero di Gesù l'orizzonte escatologico, ma inteso nel senso di un Eschaton «realizzantesi», che sfocia nel mistero della persona stessa di Gesù, un'escatologia pertanto che racchiude una cristologia ed anche un'ecclesiologia. In tal senso oserei dire che oggi il problema della ricostruzione storica di Gesù si presenta correttamente impostato e, in alcuni nodi essenziali, anche risolto in maniera tale che le ricerche successive non potranno rimettere seriamente in questione.

Fuori di questa via maestra si collocano invece, a mio avviso, i vari tentativi di ricostruire un Gesù non-escatologico, sia di quegli autori che vorrebbero ritrovare nel Gesù prepasquale una prospettiva escatologica *identica* a quella postpasquale.

Dall'una all'altra invece bisogna cogliere uno sviluppo, un autentico divenire storico. E' proprio questa impostazione che ha sbloccato il problema dalle sterili contrapposizioni dell'epoca modernistica fra fissismo e evoluzionismo, fra *identità* o *estraneità* fra il Gesù prepasquale e la Chiesa. I Vangeli, secondo l'intuizione di Maurice Blondel, si presentano come «tradizione anticipata», carichi di una «pienezza paradossale per lo storico»⁽¹⁹⁾.

Di qui nasce anche la serenità e la fiducia dello studioso credente nell'affrontare questa problematica: quella serenità che ha animato i pionieri di questa ricerca come Padre Lagrange⁽²⁰⁾, come Padre Bea⁽²¹⁾. Come scriveva in un suo articolo giovanile Oscar Cullmann, recentemente scomparso, nei vangeli più che distinguere tra ciò che è «autentico» e ciò che è «secondario», dobbiamo dire che tutto è «secondario» e tutto è «autentico»⁽²²⁾: tutto è «secondario» in quanto arriva a noi attraverso la comunità che applica il materiale alla propria vita; ma al tempo stesso tutto è «autentico» -- non solamente un «nucleo» più o meno ampio -- perché la comunità, anche quando ha modificato, lo ha fatto per trasmettere il messaggio di Gesù.

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⁽²³⁾.

1. Altrove ho avuto occasione di tracciarne un bilancio: «La quête du Jésus historique. Bilan et perspectives», in D. Marguerat - E. Norelli - J.M. Poffet (edd.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Le Monde de la Bible, 38), Genève 1998, pp. 25-57; anche in italiano: «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 (Supplementi alla Rivista Biblica, 33), Bologna 1998, pp. 487-519. -- Cfr. anche G. Segalla, «La «terza» ricerca del Gesù storico; Il Rabbi ebreo di Nazaret e il Messia crocifisso», in *Studia patavina* 40 (1993) 463-515; Id., «La verità storica dei Vangeli e la «terza ricerca» su Gesù», in *Lateranum* N.S. 61 (1995) 195-234; Id., «Un Gesù storico incerto e frammentato: guadagno o perdita per la fede?», in *Studia patavina* 45 (1998) 4-19.

2. A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Gütersloh 19773 [Tübingen 19061], p. 46: «...die absolute Indifferenz des Urchristentums für das Leben des historischen Jesus...».

3. Rinvio a «Gesù storico e Gesù terreno», in *Rassegna di teologia* 24 (1983) 205-218

4. Alcuni dei punti qui accennati sono toccati in «Introduzione generale ai Sinottici», in M. Laconi e collaboratori, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli* (Logos. Corso di studi biblici, 5), Torino-Leumann 1994, pp. 33-132, pp. 55-69 («La ricezione dei Vangeli nella Chiesa antica»).

5. Cf. H. Merkel, *Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der alten Kirche bis zu Augustin* (Wiss. Untersuchungen zum NT, 13), Tübingen 1971; Id., *La pluralité des Évangiles comme problème théologique et exégétique dans l'Église Ancienne* (Traditio Christiana, 3), Berne 1978.

6. Cfr. W. Bauer, «Das Leben Jesu bei den jüdischen und heidnischen Gegnern des Christentums», in Id., *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1909, pp. 452-486; G. Rinaldi, *Biblia gentium. Primo contributo per un indice delle citazioni, dei riferimenti e delle allusioni alla Bibbia negli autori pagani, greci e latini, di età imperiale*, Roma 1989; P. Carrara (ed.), *I pagani di fronte al cristianesimo. Testimonianze dei secoli I e II* (Biblioteca patristica, 2), Firenze 1984; K.G. Kuhn, «Giljonim und sifre minim», in W. Eltester (ed.), *Judentum, Urchristentum, Kirche*. Festschrift J. Jeremias (Beihefte zur Zeitschr. f. neut. Wissenschaft 26), Berlin 1964, pp. 24-61; E. Bammel, «Christian Origins in Jewish Tradition», in *New Testament Studies* 13 (1966-67) 317-335; ripubblicato in Id., *Judaica. Kleine Schriften, I* (Wiss. Untersuchungen zum NT, 37), Tübingen 1986, pp. 220-238; J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung* (Erträge der Forschung, 82), Darmstadt 1978.

7. quomodo, inquit, inreperet in Judaeorum fidem, nisi per sollemne apud eos et familiare nomen?: Tertulliano, *Adv. Marc.*, III, 15: CSEL 47, 401, 27-29.

8. Decisamente storica è la prospettiva di Tommaso d'Aquino: «Currebant simul lex et evangelium, quia iam mysterium Christi erat inchoatum, sed nondum consummatum» (*S. Th.* Ia-IIae, q. 103, a. 3).

9. *De consensu evangelistarum*, II, 21, 51S: CSEL 43, 152s.

10. Ivi, II, 12, 29: CSEL 43, 129s. -- Rinvio a «Introduzione generale ai sinottici», cit., 63s, con la bibliografia ivi citata.

11. Cfr. Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, 2.

12. E. Troeltsch «Über historische und dogmatische Methode in der Theologie», in *Studien der rheinischen Predigervereins*, 1898, ripubblicato nelle *Gesammelte Schriften*, II. *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie un Ethik*, Tübingen 1913, 729-753 [trad. italiana: «Metodo storico e metodo dogmatico in teologia», in *Filosofia e Teologia* 5 (1991) 95-115]. Rinvio a «Un secolo di metodo storico nell'esegesi cattolica (1893-1993)», in G. Segalla (ed.), *Cento anni di studi biblici (1893-1993). L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*. Convegno di studio: Padova 17-18 febbraio 1994, pp. 37-94 = *Studia patavina* 41 (1994) 341-398.

13. Troeltsch «Über historische und dogmatische Methode in der Theologie», 732.

14. Cfr. H. Schürmann, «Zur aktuellen Situation der Leben-Jesu-Forschung», in *Geist und Leben* 46 (1973) 300-310; J. Roloff, «Auf der Suche nach einem neuen Jesusbild. Tendenzen und Aspekten der gegenwärtigen Diskussion», in *Theologische Literaturzeitung* 98 (1973) 561-572.

[15.](#) Rinvio a «Tendances récentes dans l'interprétation des paraboles», in J. Delorme (ed.), *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles* (Lectio divina, 135), Paris 1988, pp. 19-60; più ampiamente: *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù*, Roma 1983.

[16.](#) V. Fornari, *Della vita di Gesù Cristo*, Roma 19012 (18911), I, 12. -- Cfr. D. Amato, *Cristo centro e respiro della storia. Il pensiero cristologico di Vito Fornari* (Corona Lateranensis, 39), Roma 1995.

[17.](#) Cfr. G. Segalla, «Gesù, profeta escatologico della restaurazione di Israele?», in *Studia patavina* 40 (1993) 83-102.

[18.](#) Rinvio a «La quête du Jésus historique», cit., pp. 44-46; «La ricerca del Gesù storico», cit., 501-505.

[19.](#) M. Blondel, «Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne» [1904], in *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris 1956, pp. 145-228; la citazione a p. 205 nota 1.

[20.](#) Cfr. soprattutto *L'Évangile de Jésus-Christ* (Études Bibliques), Paris 19282.

[21.](#) A. Bea, «La storicità dei Vangeli», in *Civiltà Cattolica* 115 (1964) II, 417-436; Id., «Il carattere storico dei Vangeli sinottici come opere ispirate», ivi, 526-543; entrambi riprodotti nel volume *La storicità dei Vangeli*, Brescia 1964; si tratta di interventi preparati originariamente per i Padri conciliari.

[22.](#) O. Cullmann, «Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 5 (1925), p. 459-477. 582-594; anche in tedesco, «Die neueren Arbeiten zur Geschichte der Evangelientradition», in *Vorträge und Aufsätze 1925-1962*, ed. K. Fröhlich, Tübingen/Zürich 1966, p. 41-89; ora anche in F. Hahn (ed.), *Zur Formgeschichte des Evangeliums* (Wege der Forschung, 81), Darmstadt 1985, p.312-363 (da cui citiamo), pp. 331-340.

[23.](#) Cfr. I. de la Potterie, «Come impostare oggi il problema del Gesù storico?», in *La civiltà cattolica* 120 (1969) II, 447-463; J. Dupont, «Storicità dei Vangeli e metodo storico dell'esegesi nella costituzione dogmatica *Dei Verbum*», in *A venti anni dal Concilio. Prospettive teologiche e giuridiche. Atti del Convegno di studi «Il Concilio Vaticano II venti anni dopo»*, Catania 21-22 aprile, 5-6 maggio 1983, Facoltà Teologica di Sicilia, Palermo 1984, pp. 51-73.