

Alla ricerca della figura storica di Gesù di Mauro Pesce

ALLA RICERCA DELLA FIGURA STORICA DI GESÙ

I

Orientamenti di una ricerca sul Gesù storico

Le tendenze attuali che mi sembrano più promettenti per la ricerca sul Gesù storico, dal mio punto di vista particolare, sono essenzialmente tre. La nuova ricerca sulla trasmissione delle parole di Gesù tra i gruppi dei suoi seguaci soprattutto nei primi tre secoli; l'attenzione alle esperienze religiose di Gesù; un'interpretazione socio-antropologica del movimento di Gesù e del primo cristianesimo¹.

Per quanto riguarda la nuova ricerca sulla trasmissione delle parole di Gesù, l'interesse sta nell'allargamento della base documentaria per conoscere le parole che sono state attribuite a lui². Dalla fine del secolo XIX fino agli anni Settanta del XX, l'intento prevalente della ricerca è consistito nel cercare di appurare se alcuni detti di Gesù, non contenuti nei vangeli canonici, potessero essere considerati autentici. L'esempio più celebre di questo tipo di ricerca è stato Joachim Jeremias con il suo libro *Unbekannte Jesusworte*, più volte riedito (1948³, 1963⁴) e tradotto in diverse lingue e anche in italiano con il titolo *Gli agnapha di Gesù*. È stato poi soprattutto grazie al lavoro davvero cospicuo della Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne che si è verificato uno spostamento di interesse. Anzi tutto, è essenziale rendersi conto che il primo cristianesimo ha attribuito a Gesù molte parole (e non solo quelle contenute nei vangeli canonici). È quindi dovere dello storico conoscerle il più ap-

1. Alcuni di questi aspetti sono sviluppati nel nuovo libro su Gesù: A. Destro, M. Pesce, *Gesù*, Mondadori, Milano, di prossima uscita nel novembre 2008.

2. Il mio contributo a questa ricerca è in M. Pesce, *Le parole dimenticate di Gesù*, Mondadori (Scrittori greci e latini. Fondazione Lorenzo Valla), Milano 2004; cfr. anche *Id.*, *I detti extracanonici di Gesù e la loro rilevanza per la ricerca sul Gesù storico*, in "Ricerche Storico-Bibliche", 10, 2005, pp. 105-32.

3. Cfr. H. Koester, un autore che è stato fra quelli che più ha insistito su questa necessità: *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, Trinity Press International, Philadelphia 1990.

4. Pesce, *Le parole dimenticate*, cit., pp. XXII-XXIV, 500-47, 591-601.

5. Su tutti questi diversi autori cfr. le sezioni relative in Pesce, *Le parole dimenticate*, cit.

6. Rimando in proposito al capitolo scritto da Enrico Norelli in questo volume.

profondamente possibile, indipendentemente dal fatto che siano state o no effettivamente dette da Gesù. Gli autori delle diverse opere che le tramandarono erano convinti che Gesù avesse parlato come essi dicevano. E questo è un fatto storico che va conosciuto e compreso. Le diverse immagini di Gesù sono tutte storiche perché sono tutte esistite e fatte proprie da parte di precise comunità, correnti, gruppi di seguaci di Gesù. In secondo luogo la domanda su cosa abbia effettivamente detto Gesù deve essere posta anche a proposito dei vangeli canonici, i quali, innumerevoli volte, ci presentano le stesse parole di Gesù in forme abbastanza diverse e divergenti fra loro. Gli studi degli ultimi decenni sulla letteratura canonica ci hanno mostrato la necessità di riesaminare sistematicamente la storia della tradizione evangelica tenendo conto non solo e primariamente dei tre vangeli di *Marco*, *Luca* e *Matteo*⁵. Scegliere le parole che hanno probabilità di essere state pronunciate da Gesù è un'operazione molto difficile che implica il riesame di tutta la tradizione evangelica. Non si tratta qui di opporre ai testi canonici solo testi cosiddetti apocrifi. Parole di Gesù non contenute nei quattro vangeli neotestamentari si trovano, infatti, anche nelle opere del Nuovo Testamento, ad esempio in Paolo e nella *Lettera di Giacomo*. Il fatto è che Paolo e *Giacomo* le utilizzano senza dire che sono di Gesù⁶. Parole di Gesù non contenute nei quattro vangeli canonici si trovano poi in autori ecclesiastici e in testi cristiani antichi che sono sempre stati considerati con grande venerazione, come Giustino e Ireneo, come la *Prima lettera di Clemente* e si potrebbe aggiungere la *Didachè* (che conosce una serie cospicua di parole di Gesù)⁷. Anche i vangeli apocrifi danno il loro contributo che è notevolissimo⁸, ma non sono i soli. Diverse sono le conseguenze e le domande che emergono: dopo avere verificato quante versioni di una sola parola di Gesù esistono nella tradizione protocristiana è giocoforza riconoscere che nessun testo può pretendere di rappresentare con certezza la formulazione originaria, che va comunque ricercata tramite un confronto di tutta la documentazione. Parole di Gesù molto rilevanti, come quelle sul contenuto terreno del prossimo regno di Dio, si trovano al di fuori dei vangeli canonici e aiutano a leggere meglio la dimensione sociale e terrena del regno da lui predicato. Ciò ci aiuta a comprendere come la interpretazione spiritualista prevalse per influsso di una certa filosofia neoplatonica probabilmente

non corrisponde al messaggio storico di Gesù. Infine, lo studio accurato delle relazioni tra i diversi flussi di tradizione sta lentamente producendo una nuova visione della trasmissione protocristiana e questo non sarà senza conseguenze per la nostra ricerca su Gesù e le origini cristiane. Non presento queste affermazioni come tesi, ma solo come esempi dell'interesse della ricerca.

Il secondo campo di indagine che mi interessa particolarmente è quello delle esperienze religiose di Gesù. I vangeli ci parlano chiaramente della preghiera di Gesù e dei modi in cui avveniva⁷. Approfondire questa particolare esperienza religiosa, servendosi anche di tutti gli strumenti che può offrire l'antropologia culturale, è di interesse straordinario. Ci mette a contatto con quella che è la sua esperienza religiosa più intima. Accanto alla preghiera stanno anche altre fondamentali esperienze di Gesù, come quella del battesimo ricevuto da Giovanni il Battizzatore, le tentazioni nel deserto e la trasfigurazione. Questo campo di indagine che sta attirando l'attenzione di molti negli ultimi tempi⁸ è stato affrontato da Adriana Destro e da me in una serie di articoli a cui mi permetto di rimandare⁹. Questa attenzione ci permette forse di gettare luce anche su due altri problemi connessi. Il primo è quello della relazione tra esperienza religiosa intima di Gesù e Gesù come maestro di vita spirituale. Questa dimensione di Gesù emerge da certi aspetti del *Vangelo di Tommaso*, ma anche del *Vangelo degli ebrei*¹⁰ e ci fa pure capire meglio alcuni aspetti minori presenti nei vangeli sinottici. In secondo luogo, lo studio delle esperienze religiose di Gesù ci ha permesso di ipotizzare la possibilità di una continuità tra Gesù e le Chiese primitive proprio in questi aspetti di esperienze di contatto con il soprannaturale. Perché non provare a cercare se lo straordinario sviluppo di questo tipo

di esperienze nel primo cristianesimo non risalga a Gesù stesso, che avrebbe introdotto i suoi discepoli a queste esperienze che poi essi hanno diffuso?

Questa attenzione alla dimensione verticale, strettamente religiosa, di Gesù mi permette di parlare, seppure rapidamente, di uno dei criteri metodologici che ho seguito nella ricostruzione del Gesù storico. Spesso gli storici sono uomini mediocri che rendono mediocre tutto ciò a cui si applicano. Ho quindi sempre cercato di neutralizzare la tendenza alla semplificazione rappresentandomi una figura storica complessa, senza il tentativo di ridurla a una sola dimensione da me preferita. Contro la mediocrità, ho tentato negli ultimi anni di contrastare l'opposizione che trovo a volte nella letteratura esegetica tra un Gesù sociale e un Gesù religioso. Bisogna invece provare a non opporre queste due dimensioni. Così facendo, io stesso mi sono sottoposto a una sorta di ritrattazione di alcuni studi che avevo fatto alla fine degli anni Settanta¹¹. Anzitutto la distinzione tra religione e politica, tra elemento "religioso" e "sociale", è troppo contemporanea per essere applicata al mondo antico. Il messaggio di Gesù è insieme radicalmente sociale e radicalmente religioso. Gesù è totalmente verticale e totalmente orizzontale. La sua concentrazione su Dio non è la concentrazione su un essere trascendente che lo isola dalle sue responsabilità, ma è la concentrazione sul Dio ebraico che interviene nel mondo a regnare, a trasformarlo. Dio e mondo, verticalità e orizzontalità non sono opposte. L'amore di Dio è contemporaneamente, inscindibilmente, amore dell'uomo. Le beatitudini, il cui contenuto storico gesuano va trovato nella versione lucana più che in quella di *Matteo*, esprimono il rivolgimento tutto sociale, tutto storico, che la giustizia di Dio introdurrà nel mondo tra breve. Il regno di Dio è totalmente "di Dio", non è opera dell'uomo, ma trasforma il mondo e porta giustizia in esso: ha contenuto sociale preciso. Finalmente l'ingiustizia sociale verrà annientata. La mia ricerca ha tentato di comprendere quale influsso l'ideale del giubileo levitico possa avere esercitato sull'idea gesuana del regno di Dio¹². A partire dal III secolo, grazie a una profonda degiudaizzazione, il messaggio di Gesù, compreso quello del regno di Dio, è stato radicalmente spiritualizzato. Ma non è la teologia di Origene – per fare il

7. Cfr. Mc 1, 35; 6, 46; 9, 29; 14, 32. *Luca* ha un interesse molto spiccato per la preghiera di Gesù che solo egli introduce nella scena del battesimo e della trasfigurazione e nella scelta dei Dodici, oltre a diversi altri passi da collegare con quelli degli *Atti degli apostoli*.

8. J. Ashton, *The Religious Experience of Jesus. The 2002-03 William James Lecture*, in "Harvard Divinity Bulletin", vol. 32, n. 1, Fall/Winter 2003 (cfr. anche www.hds.harvard.edu/news/events_online/james_2003.html); S. L. Davies, *Jesus the Healer. Possession, Trance and the Origins of Christianity*, SCM, London 1995.

9. A. Destro, M. Pesce, *Continuity or Discontinuity Between Jesus and Groups of His Followers? Practices of Contact with the Supernatural*, in "Annali di Storia dell'Esegesi", 24, 2007, pp. 37-58. *Ibid.*, *La funzione delle parole. Rivelazioni dopo l'ascensione di Gesù*, in L. Padovese (a cura di), *Atti del Decimo Simposio Paolino. Paolo tra Tarso e Antiochia. Archeologia / Storia / Religione*, Roma, Pontificia Università Antoniana 2007, pp. 79-94.

10. Cfr. Pesce, *Parole dimenticate*, cit., pp. 49, 115 (e relativo commento); cfr. *Tommaso* 2, il brano del *Vangelo degli ebrei* è citato da Clemente di Alessandria, *Stromati*, V 14, 96, 3.

11. Destro, Pesce, *Continuity or Discontinuity*, cit., pp. 44-6.

12. M. Pesce, *Ricerche recenti sulla dimensione politica della vicenda di Gesù, in Conoscenza storica di Gesù. Acquisizioni esegetiche e utilizzazioni nelle cristologie contemporanee*, Paideia (Biblioteca di cultura religiosa, 32), Brescia 1978, pp. 33-101.

13. *La remissione dei peccati nell'escatologia di Gesù* (con la collaborazione di Adriana Destro), in "Annali di Storia dell'Esegesi", 16, 1, 1999, pp. 45-76.

nome di un autore della prima metà del III secolo quanto mai rappresentativo degli sviluppi del pensiero cristiano influenzati dal platonismo – che ci avvicina al Gesù storico, bensì il millenarismo¹⁴ che ancora era condiviso da Ireneo. Il Gesù storico non va cercato nei Padri della Chiesa lontani dalla cultura giudaica.

Il terzo orientamento di ricerca in cui mi riconosco e che mi ha molto influenzato a partire dalla fine degli anni Ottanta è stata una visione antropologica di Gesù e delle origini cristiane. Ciò è avvenuto prima per influo di Adriana Destro¹⁵, ordinaria di Antropologia culturale all'Università di Bologna¹⁶, poi per influo delle varie correnti di studio che esaminano le origini cristiane alla luce delle scienze sociali (si veda ad esempio, l'antropologia storica francese, l'antropologia del mondo antico italiana, e il *Context Group* statunitense)¹⁷. Gesù è un grande leader religioso che si occupa della vita concreta degli uomini. Non può quindi essere studiato solo o prevalentemente con il metodo della storia delle idee, quasi fosse un filosofo o un teologo preoccupato di elaborare delle idee. Studiare Gesù non come se fosse un filosofo o un teologo, ma come realmente era, una persona profondamente immersa nella vita della gente per portare un messaggio che investiva direttamente ogni aspetto dell'esistenza, significa partire dal suo stile di vita e dai meccanismi sociali che ha posto in atto. La tesi che Adriana Destro e io abbiamo ormai da tempo sottoposto all'attenzione degli studiosi è che per capire Gesù e il suo movimento si debba partire dal fatto che Gesù ha posto in atto una forma sociale, quella del suo gruppo di discepoli, che è una associazione volontaria, non riconosciuta dalle istituzioni del tempo. Il gruppo discepolare di

Gesù entra in una dialettica costante con la istituzione di base della società del tempo: la parentela organizzata per gruppi domestici. Gesù da un lato chiede un radicale distacco dal gruppo domestico: i suoi discepoli più vicini debbono, come lui, abbandonare lavoro, famiglia e ogni proprietà, ma, d'altro lato, Gesù chiede ospitalità nelle famiglie e nelle case. Il suo gruppo discepolare entra nei gruppi domestici e ne sconvolge l'esistenza. Nasce così una dialettica tra discepolato e parentela che costituisce la molla dinamica di tutta un'evoluzione successiva. È questa dialettica che mette in moto una dinamica di rinnovamento e di trasformazione che crea nuovi tipi di religiosità. La logica dell'ineranza che priva Gesù di ogni base identitaria localizzata (famiglia, lavoro, proprietà) lo spinge radicalmente verso la costruzione di una identità personale centrata sul rapporto diretto tra sé e Dio. Solitudine e rapporto verticale con Dio diventano la radice della consistenza della personalità di Gesù e tutti i suoi seguaci trovano in questo stile di vita un modo per poter costruire in maniera nuova il proprio essere e la propria identità. Un nuovo tipo di persona nasce, libera e radicata in se stessa, perché in se stessa trova il rapporto più intimo e radicale con Dio¹⁸.

Comprendere la dialettica sociale, la logica e la dinamica dell'azione di Gesù e della sua prassi permette anche di comprendere quale rapporto egli ebbe con la società del suo tempo¹⁹. Il gruppo dei discepoli è un'aggregazione volontaria, di natura interstiziale²⁰, che si rivolge a tutta la società di Israele a partire dai nuclei domestici per portare al loro interno una rivoluzione di comportamento, una conversione radicale a Dio. Il gruppo dei discepoli e dei Dodici con loro non costituiscono un'entità religiosa separata, ma tendono solo a insinuarsi – ciò che appunto definiamo come atteggiamento interstiziale – nelle realtà di base della società ebraica. Gesù non crea una comunità separata verso cui la gente deve muoversi, Gesù va verso la gente. Non sta fermo in una sua base attendendo che la gente vada da lui. Egli e i suoi sono itineranti. Tra Gesù e il popolo di Israele a cui si rivolge non ci deve essere nulla in mezzo. I Dodici sono talmente finalizzati ad Israele da essere coloro che giudicheranno le dodici tribù al momento del giudizio finale che inaugurerà il regno

18. Su questo aspetto insiste un capitolo del nostro nuovo libro, Destro, Pesce, Gesù (cfr. nota 1).

19. Su tutto quanto segue in questo capoverso cfr. sempre Destro, Pesce, Gesù, cit., cap. 5; Id., *Fathers and Householders in Jesus' Movement: the Perspective of the Gospel of Luke*, in "Biblical Interpretation", II, 2003, pp. 21-38; Id., *Forme culturali del cristianesimo nascente*, Morcelliana, Brescia 2008, cap. 3.

20. Su questo concetto cfr. J. Z. Smith, *Relating Religion. Essays in the Study of Religion*, University of Chicago Press, Chicago-London 2004.

14. Si intende per millenarismo la credenza in un regno di Cristo sulla terra per mille anni con i giusti risorti, prima degli eventi escatologici finali. L'elemento essenziale del millenarismo è quindi l'idea di un tempo delimitato, ma comunque in continuità con l'attuale dimensione spazio-temporale del mondo, cui seguiranno il giudizio finale e l'eternità. Il millenarismo, in base alle fonti conosciute, risulta la dottrina escatologica più diffusa fra i cristiani dei primi due secoli: cfr. il numero monografico di "Annali di Storia dell'esegesi", 15, 1, 1998. *Il millenarismo cristiano e i suoi fondamenti scritturistici*.

15. Cfr. *Antropologia e religioni*, Morcelliana, Brescia 2005; *Villaggio palestinese*, Franco Angeli, Milano 1977; *In caso di gelosia*, Il Mulino, Bologna 1989; *Antropologia dei flussi globali*, Carocci, Roma 2006.

16. Insieme abbiamo scritto *Antropologia delle origini cristiane*, Laterza (Economica Laterza), Roma-Bari 2008; *Forme culturali del cristianesimo nascente*, Morcelliana, Brescia 2005; *Come nasce una religione. Antropologia e esegesi del Vangelo di Giovanni*, Laterza, Roma-Bari 2000. Per la nostra bibliografia antropologico-esegetica completa cfr. www.mauropesce.net.

17. Per una storia rapida di questo tipo di ricerche cfr. il mio *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. L'approccio secondo le scienze umane*, in G. Chiberti, F. Mosetto (a cura di), Pontificia commissione biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Elledici, Leumann (Torino) 1998, pp. 195-221.

di Dio. Sono i testi protocristiani successivi, come ad esempio *Matteo*, che vedono nel gruppo di Gesù una prefigurazione delle *ekklesiastai*, comunità, Chiese successive. In ogni caso, senza un esame accurato della dialettica sociale instaurata dalla prassi di Gesù non è possibile comprendere la sua strategia e gli esiti della sua azione. Il motivo per il quale Gesù non voleva fondare una nuova organizzazione religiosa sta proprio nel contenuto del suo messaggio: solo Dio avrebbe instaurato quel regno nel quale tutti i popoli della terra sarebbero entrati grazie alla loro conversione all'unico Dio. Il pellegrinaggio di tutte le genti a Gerusalemme, centro del regno di Dio che sarebbe stato anche regno di Israele, è un sogno dei profeti di Israele che Gesù spera per il tempo che verrà dopo di lui.

2

Momenti della ricerca sul Gesù storico come sfondo della situazione attuale in Italia

La ricerca che tende a ricostruire la figura storica di Gesù ha i suoi primi inizi in Europa verso la fine del XVI secolo. Itzchak Ben Abraham di Troki, nel suo *Rafforzamento della fede* del 1593, sosteneva la ebraicità di Gesù e la distinzione tra Gesù e il cristianesimo primitivo: «È noto – affermava – che in nessuna parte del Nuovo Testamento troviamo che Gesù volesse passare come autore di una Nuova Legge, ma al contrario ammetteva la eterna durata della legge mosaica»²¹. Quando poi crebbe, dalla metà del XVIII secolo in poi, la consapevolezza delle differenze non armonizzabili dei vangeli canonici²², venne posta una delle condizioni che rendono necessaria la ricerca su cosa realmente avesse detto e fatto Gesù. Non bisogna mai dimenticare che il clima delle guerre di religione e delle violente contrapposizioni tra correnti cristiane che domina il XVI e il XVII secolo aveva fatto crescere l'esigenza di una ricerca storica che – al di là delle inconciliabili differenze di fede – potesse costituire un terreno comune di intesa fra gli intelletti bisognosi di comprendere²³. In questo clima, divenne abbastanza chiaro in diverse parti d'Europa che esisteva una diffe-

renza tra la predicazione di Gesù e l'interpretazione che ne aveva dato la Chiesa primitiva. Queste prese di coscienza – della differenza tra i vangeli e della discontinuità tra Chiesa primitiva e Gesù – costituiscono le due condizioni principali in cui si sviluppa la ricerca sulla figura storica di Gesù nel contesto di un modo di conoscenza basato sul *metodo* storico, cioè un metodo razionale, verificabile, basato su esame critico delle fonti, a prescindere dalle differenze confessionali tra cristiani.

In una prospettiva correttamente storica hanno poco senso le semplificazioni secondo le quali ci sarebbero tre fasi della ricerca storica su Gesù, di cui la "terza ricerca" (Third Quest) sarebbe rappresentata dal cosiddetto Jesus Seminar statunitense. Gerd Theissen, ad esempio, ne ipotizza cinque²⁴. Ma è scorretto far nascere la ricerca sul Gesù storico in Germania con Reimarus, come pigramente ripetono molti imitando lo schema di alcuni storici tedeschi. Sia Albert Schweitzer sia W. G. Kümmel hanno scritto opere notevoli sulla storia della ricerca storica su Gesù e sul Nuovo Testamento²⁵, ma la loro ottica è quasi esclusivamente limitata al mondo accademico tedesco, anzi a una parte di esso²⁶. E perciò scartava dalla sua ricostruzione tutte le correnti, tutti i libri, tutti i dibattiti che non contribuivano al formarsi di quel modello scientifico. Gli studi di lingua inglese, francese, italiana, spagnola e delle altre aree linguistiche conoscono una storia ben diversa. C'è poco spazio, ad esempio nelle storie di Schweitzer e di Kümmel per il cosiddetto modernismo che invece è fondamentale nella storia italiana, francese e inglese. Faccio un solo esempio. La storia della ricerca su Gesù è strettamente connessa con la riscoperta dell'ebraicità di Gesù, ma questa riscoperta non è frutto della cosiddetta "terza ricerca" e nemmeno frutto della critica (e autocritica) all'antisemitismo cristiano dopo la Shoah. Ho già detto sopra che questa percezione sta alla base della riscoperta della figura storica di Gesù già nel XVI secolo. L'ebraicità di Gesù come spinta alla ricerca della sua figura storica è molto importante anche nel XIX secolo. Si pensi al libro di Joseph

24. G. Theissen, A. Merz, *Il Gesù storico. Un manuale*, Queriniana, Brescia 1999, pp. 15-25.

25. A. Schweitzer, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Paideia, Brescia 1986 (ed. or. tedesca *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Mohr, Tübingen 1913); W. G. Kümmel, *Il Nuovo Testamento. Storia della ricerca scientifica sul problema neotestamentario*, Il Mulino, Bologna 1976.

26. Già in occasione della pubblicazione della traduzione italiana del libro di Kümmel avevo indicato il fatto che il libro, pur molto importante, era però la storia a ritroso del formarsi del modello scientifico che l'autore prediligeva. In pratica il libro di Kümmel, più che un libro di storia, è un manuale di metodo esegetico sotto forma storica. Fare storia è tutt'altra cosa. Ad una mancanza di una impostazione storiografica approfondita non si sottrae neppure C. A. Evans (cfr. nota 35).

21. Chirizuk Enuna, Parte II, Introduzione.

22. M. H. de Lang, *De opkomst van de historische en literaire kritiek in de synoptische beschouwing van de evangeliën van Calvijn (1555) tot Griesbach (1774)*, Gegevens Koninklijke Bibliotheek, Den Haag, Leiden 1993.

23. Tra le molte opere utili cfr. il classico P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, UTET, Torino 2008 e H. G. Reventlow, *Bibelautorität und Geist der Moderne*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980; F. Laplanche, *Entre mythe et religion: l'exégèse biblique des protestants français au XVII^e siècle*, in "Foi et Vie", 88, 1989, pp. 3-20; Id., *La marche de la critique biblique d'Erasme à Spinoza*, in *Naissance de la méthode critique. Colloque du centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem*, Les Éditions du Cerf, Paris 1992, pp. 29-39.

Salvador su Gesù, come anche a quelli di altri autori ebrei. La storica Francesca Sofia, in un saggio pubblicato negli Atti del primo congresso del gruppo GERICO, poteva scrivere a proposito di Salvador:

[...] la sua opera *Jésus-Christ et sa doctrine. Histoire de la naissance de l'Eglise, de son organisation et de ses progrès pendant le premier siècle*, 2 voll., A. Guyot et Scribe, Paris 1838 [...] venne anche riedita da Michel Lévy nel 1864. Nonostante fosse stata anche tradotta in tedesco (cfr. *Das Leben Jesus und seine Lehre: die Geschichte der christlichen Kirche, ihrer Organisation und Fortschritte während des ersten Jahrtausends*, aus dem franz. von H. Jacobson, 2 voll., Walterische Hofbuchh., Dresden 1841) di essa non v'è cenno in W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, K. Alber, Freiburg-München, 1970², né è menzionata in F. Manns, *Bibliographie du judéo-christianisme*, Franciscan Printing Press, Jérusalem 1979: [...]. Anche F. Laplanche, *La Bible en France entre mythe et critique, XVI^e-XIX^e siècle*, Albin Michel, Paris 1994, che pure attribuisce a Salvador il merito di aver sollevato il problema dello stacco del cristianesimo dal messianismo ebraico (pp. 203-4), ne tiene presente unicamente la seconda edizione del 1864 e ne falsa dunque la prospettiva interpretativa. Per avere qualche nozione sul posto occupato da Salvador nella storiografia sulle origini del cristianesimo bisogna ancora riferirsi a B. Labanca, *Gesù Cristo nella letteratura contemporanea straniera e italiana. Studio storico-scientifico*, Fratelli Bocca, Torino 1903, pp. 29 ss.²⁷

Ho riportato questa lunga nota della Sofia per mostrare sull'esempio di un caso particolare come, in sostanza, alcune sintesi storiche attuali che vanno per la maggiore in realtà non ricostruiscono in modo accurato la lunga e complessa vicenda della storia della ricerca sul Gesù storico²⁸. Per questo, bisogna diffidare delle semplificazioni che parlano di tre o cinque fasi, l'una successiva all'altra, quasi ci fosse un senso logico in questa evoluzione che porterebbe a sempre più convincenti risultati.

Per comprendere come le ricerche sul Gesù storico sono recepite in Italia è indispensabile una certa conoscenza della storia dell'interpretazione della Bibbia in Italia dall'età delle rivoluzioni a oggi. I momenti o periodi fondamentali di questa storia sono: a) la reazione cattolica alla critica biblica nell'età della restaurazione; b) gli atteggiamenti verso la critica biblica nei diversi ambienti cattolici neogotici e liberali, negli intellettuali laici italiani e nelle facoltà teologiche fino alla loro soppres-

27. F. Sofia, *Gerusalemme tra Roma e Parigi: Joseph Salvador e le origini del cristianesimo*, in "Annali di Storia dell'Esegesi", 21, 2004, p. 645.

28. Si segnala come meritevole eccezione lo studio di Gabriella Aragione, *La messianità di Gesù nella ricerca ebraica contemporanea. Stato della questione*, in "Annali di studi religiosi", 2, 2001, pp. 9-52, dove, alle pp. 14-5, esamina soprattutto il libro di Salvador *Jésus-Christ et sa doctrine*.

sione nel 1870²⁹; c) il periodo del modernismo³⁰ che all'incirca possiamo indicare dal 1880 alla vigilia della Prima guerra mondiale. In questo periodo è di estrema importanza conoscere gli studi storici e filologici nelle università italiane soprattutto dagli anni Settanta dell'Ottocento alla Prima guerra mondiale. Lo stesso modernismo è incomprensibile senza un confronto con i dibattiti, gli studi, le pubblicazioni dell'accademia italiana, per lo più laica, di fine Ottocento. Si tratta di un periodo in cui non pochi cattolici, valdesi, ebrei e laici furono avvolti in un'unica atmosfera scientifica³¹; d) il periodo della repressione antimodernista che caratterizza la Chiesa cattolica italiana dalla metà degli anni Dieci circa fino alla agli inizi degli anni Trenta. In questo periodo tuttavia la cultura italiana vede anche un panorama di biblisti e specialisti di origini cristiane studiosi indipendenti che continuano una ricerca libera, sia cattolici che laici (come Ernesto Buonaiuti, Primo Vannutelli, Luigi Salvatorelli, Adolfo Omodeo); e) a partire degli anni Trenta si crea un nuovo clima nella Chiesa cattolica italiana. Le istituzioni come il Pontificio istituto biblico assumono una funzione di ricerca scientifica, più autonomia che in passato da atteggiamenti troppo finalizzati all'apologetica e alla polemica antimodernista. L'Associazione biblica italiana fa i suoi primi timidi passi senza un primario dichiarato spirito antimodernista. Emergono figure come G. Ricciotti e A. Vaccari; f) sotto il pontificato di Pio XII si verifica una grande svolta per l'esegesi biblica cattolica: il metodo storico viene ufficialmente accettato con la enciclica *Divino afflante Spiritu*, del 1943³². Si apriva un periodo felice per l'esegesi storica nella

29. Cfr. B. Labanca, *Gesù Cristo nella letteratura contemporanea straniera e italiana*, Bocca, Torino 1903 (un libro importante per conoscere la ricerca su Gesù in Italia dalla metà del XIX secolo circa fin all'inizio del Novecento).

30. G. Rinaldi, *La cultura cattolica nell'età leonina. Gli studi biblici*, in G. Rossini (a cura di), *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, Atti del Convegno tenuto a Bologna, Roma 1967, pp. 649-66; P. Scoppola, *L'opera di U. Fracassini e di G. Genocchi per il rinnovamento della cultura biblica in alcune lettere inedite*, in Rossini, *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, cit., pp. 667-85; F. Turvasi, *Giovanni Genocchi e la controversia modernista*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1974; A. Zambartini, *Il cattolicesimo tra crisi e rinnovamento. Ernesto Buonaiuti ed Enrico Rosa nella prima fase della polemica modernista*, Morcelliana, Brescia 1979; M. Pesce, *Paolo interprete di Gesù. «Il messaggio di Paolo» di Ernesto Buonaiuti*, Presentazione di E. Buonaiuti, Il messaggio di Paolo, rist., Cosenza 1988, pp. 5-31.

31. Su questo periodo cfr. C. Facchini, *David Castelli. Ebraismo e scienze delle religioni tra Otto e Novecento*, Morcelliana, Brescia 2005.

32. Sui periodi qui indicati con le lettere d, e, f, mi permetto di rimandare ai miei studi (dove si troverà anche una bibliografia e lineamenti di storia della storiografia): *Il rinnovamento biblico*, in M. Guasco, E. Guerriero, F. Traniello (a cura di), *Storia della Chiesa*, vol. XXIII, *I cattolici nel mondo contemporaneo (1922-1998)*, Edizioni Paoline, Roma 1991, pp. 575-610; *Dalla enciclica biblica di Leone XIII "Providentissimus Deus" (1893)*

Chiesa cattolica, un periodo che durò per circa un ventennio fino alla conclusione del Concilio Vaticano II nel 1965 e continuò ancora per circa un altro decennio dopo il concilio. Ma verso la fine degli anni Settanta si verificò una svolta nella teologia e nell'atteggiamento della Chiesa cattolica che ebbe effetti fortemente conservatori per un periodo molto lungo, del quale si sta oggi vivendo la fase più accentratamente restauratrice, in particolare in Italia. I fattori che confluirono a determinare questa svolta sono di portata storica diversa, ma tutti molto rilevanti. Il primo è interno alla logica stessa della riforma del Concilio Vaticano II. L'aspetto sicuramente riformatore di questo concilio riguarda la funzione della Bibbia nella vita della Chiesa a partire dalla liturgia, dalla formazione catechistica dei giovani e dalle preghiere dei sacerdoti. La Bibbia veniva ad assumere un ruolo centrale e determinante. Ma proprio per questo l'esegesi storica comincia ad essere considerata con sospetto. La Chiesa si trovava nel bisogno di spiegare a fedeli senza cultura accademica soprattutto il contenuto di fede dei testi biblici che erano ora diventati così rilevanti nella vita ecclesiale e personale. Proprio la valorizzazione della Bibbia finiva così per far sollevare un dubbio radicale sull'utilità della ricerca storica sulla Bibbia che appariva ora povera di frutto spirituale, anzi pericolosa per la stessa fede perché metteva in dubbio le affermazioni immediate e letterali contenute nei testi biblici³³. Un secondo fatto di enorme rilevanza sta nel diffondersi negli ambienti religiosi, non solo cattolici, ma anche delle Chiese ortodosse, di una sempre più vasta critica alle basi della cultura contemporanea uscita dalle grandi rivoluzioni dell'era moderna. In una maniera certamente esagerata e infondata si andava diffondendo la tesi che la radice dell'ateismo comunista stava nell'illuminismo settecentesco. Dopo il crollo dei totalitarismi e del comunismo una rinascita religiosa europea e nordamericana proponeva una condanna radicale dell'illuminismo, della critica che proviene dalla ragione moderna. La critica biblica veniva percepita come figlia dell'illuminismo e perciò da respingere perché radicalmente in contrasto con una visione di fede. Anche la scienza

a quella di Pio XII "Divino afflante Spiritus" (1943), in C. M. Martini, G. Ghiberti, M. Pesce, *Cento anni di cammino biblico*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 39-100; *Il rinnovamento biblico*, in M. Guasco, E. Guerriero, F. Traniello (a cura di), *Storia della Chiesa*, vol. XXV, *La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, parte II, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, pp. 167-216; *Esegesi storica ed esegesi spirituale nell'eremenetica biblica cattolica dal pontificato di Leone XIII a quello di Pio XII*, in "Annali di Storia dell'Esegesi", 6, 1989, pp. 261-91.

33. M. Pesce, *L'esegesi storica nella Chiesa di oggi*, in "La Rivista del Clero Italiano", 49, 1988, pp. 256-67.

moderna veniva guardata con estremo sospetto e incolpata sia di danni di carattere socio-politico, sia di danni ecologici, sia di una visione radicalmente opposta a una visione di fede.

In realtà questa posizione non è nuova, ma è semplicemente una delle più estreme risposte ai grandi problemi posti dall'età contemporanea a tutte le religioni: scienza moderna, analisi scientifica delle religioni, società basate sul principio dei diritti naturali inalienabili dei singoli e nuovi stili di vita etica e sociale costituiscono le quattro grandi sfide a cui tutte le religioni negli ultimi duecento anni hanno dovuto necessariamente rispondere. Nel fornire una risposta le grandi religioni si sono divise al loro interno in un ventaglio di tendenze, che vanno dall'accettazione delle sfide della modernità ripensate con spirito religioso, fino alla loro negazione totale. Cattolicesimo liberale e cattolicesimo intransigente sono due risposte opposte nel cattolicesimo italiano nel XIX secolo. Ebraismo riformato, conservatore e neo-ortodosso sono tre risposte all'interno dell'ebraismo. Movimenti progressisti, movimenti fondamentalisti, movimenti islamisti sono altrettante risposte emerse nell'Islam. La tendenza cattolica appoggiata dai due più recenti pontificati, si pone sempre all'interno di questo ventaglio di risposte possibili e va nel senso di attestarsi su una posizione tendenzialmente antimoderna³⁴.

Se non si ha presente il quadro storico può generale, difficilmente si può comprendere il dibattito attuale sul Gesù storico³⁵.

34. Sulla reazione differenziata delle religioni ad alcuni principi della modernità cfr. M. Pesce, *Religioni e secolarizzazione*, in P. Pombeni (a cura di), *Introduzione alla storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 103-17.

35. Esiste ormai una vasta mole di accurati studi storici particolari (che cito nei miei studi indicati alle note 11, 16, 28 e 30) oltre a quelli molto noti fra i quali, a puro esempio, segnalo: L. Salvatorelli, *From Locke to Reitzenstein: The Historical Investigation of the Origins of Christianity*, in "Harvard Theological Review", 22, 1929, pp. 263-369 (*Da Locke a Reitzenstein*, riedito in italiano da Lionello Giordano Editore, Cosenza 1988); Id., *Gli studi di storia del cristianesimo*, in *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana (1896-1946)*. Scritti in onore di B. Croce, vol. II, Napoli 1950, pp. 281-91; L. Tondelli, *Cinquant'anni di studi biblici in Italia*, in "Scuola Cattolica", 80, 1952. Cfr. ora G. Bocaccini, *Gesù ebreo e cristiano. Sui luppi e prospettive della ricerca sul Gesù storico in Italia, dall'Ottocento a oggi*, in "Henoch", 29, 2007, pp. 105-54. La ricerca sul Gesù storico in campo internazionale è molto ampia. Segnalo alcune letture iniziali: A. Schweitzer, *Storia delle ricerche sulla vita di Gesù*, Paideia, Brescia 1986 (ed. or. tedesca *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Mohr, Tübingen 1906); J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, scm, London 1959; C. Allen, *The Human Christ: The Search for the Historical Jesus*, Lion Free Press, Oxford-New York 1999; J. D. G. Dunn, *S. McKnight (eds.), The Historical Jesus in Recent Research*, Eisenbrauns, Winkona Lake (IN) 2005; G. Segalla, *Sulle tracce di Gesù. La terza ricerca*, Cittadella Editrice, Assisi 2006; C. A. Evans, *Life of Jesus Research: An Annotated Bibliography*, Brill, Leiden 1996. Negli anni Ottanta e Novanta ho segnalato su "Annali di Storia dell'Esegesi" diverse opere di storia della storiografia sulla Bibbia e Gesù.

Oggi la ricerca sul Gesù storico è estremamente frastagliata e l'emergere volta a volta di una corrente di studi non permette di vedere in essa il culminare di tutto il processo storico in atto. Le molte correnti sono nello stesso tempo strettamente incrociate (data la facilità odierna a entrare in contatto con la produzione scientifica internazionale), ma anche indipendenti fra loro, legate come sono a esperienze accademiche, nazionali, metodologiche particolari e divergenti.

3 Perché una ricerca storica su Gesù è necessaria?

Alcuni apologeti di oggi sostengono che la figura storica di Gesù sarebbe già facilmente accessibile a chiunque nel Nuovo Testamento. I vangeli canonici sarebbero documenti storicamente attendibili perché ispirati da Dio. Non ci sarebbero contraddizioni fra di essi, perché le loro diversità sono soltanto da coordinare in un'immagine armoniosa. L'interpretazione teologica della figura di Gesù che i concili di Nicea e di Calcedonia hanno formulato dogmaticamente nel IV e nel V secolo sarebbe infine perfettamente fedele alle idee religiose già chiaramente contenute nei vangeli canonici e nel resto del Nuovo Testamento. Per questi motivi non si dovrebbe ricercare una fisionomia storica di Gesù diversa da quella che emerge dall'armonizzazione dei quattro vangeli canonici ottenuta alla luce della teologia del Nuovo Testamento, interpretato sulla base della teologia dogmatica della Chiesa antica, nuovamente compresa alla luce della teologia della attuale Chiesa cattolica.

Anzi tutto, non è affatto necessario ricorrere a queste affermazioni per restare all'interno della fede cristiana. Queste affermazioni sono semplicemente frutto di una teologia restauratrice, antimoderna e tendenzialmente fondamentalista che non può essere identificata tout court con la fede cristiana. Ma questo è per me in fondo secondario. Sono contrario a queste affermazioni non per motivi religiosi, ma semplicemente perché non sono attendibili storicamente. Ciò che voglio qui sottolineare è che si tratta di tesi storicamente indifendibili nell'attuale panorama della ricerca storica.

1. Il Nuovo Testamento non esisteva nel I e nel II secolo. Perciò parlare di Nuovo Testamento per ricostruire la figura storica di Gesù è un anacronismo. Non sappiamo quando, ma il Nuovo Testamento non fu fissato prima della fine del III secolo³⁶.

2. Il Nuovo Testamento contiene solo 27 scritti protocristiani, ed esclude una serie non piccola di opere che furono prodotte nel I secolo o agli

36. G. Aragione, E. Junod, E. Norelli (eds.), *Le Canon du Nouveau Testament*, Labor et Fides, Genève 2003.

inizi del II secolo e che sono fonti molto utili per ricostruire la fisionomia storica di Gesù e delle prime comunità dei suoi seguaci (ad esempio il *Vangelo di Tommaso*, la *Didachè*, l'*Ascensione di Isaia*, la *Prima lettera di Clemente*, i vangeli giudeo cristiani, il *Vangelo di Pietro* e altri vangeli perve-nutici frammentariamente).

3. Nel I secolo i seguaci di Gesù non leggevano insieme i quattro vangeli che furono poi molto dopo inseriti nel Nuovo Testamento. In ogni comunità di seguaci di Gesù non esistevano i quattro vangeli, ma probabilmente un solo vangelo (ad esempio, quello di Pietro, o quello di Tommaso, o quello di Marco e così via).
4. Nessun vangelo godeva di un'autorità normativa rispetto agli altri.
5. Nel I secolo e sicuramente almeno fino alla prima metà del II secolo esisteva una ricca e molteplice tradizione orale su Gesù che veniva considerata molto autorevole³⁷.
6. Nessuno dei vangeli considerati poi canonici era considerato più autorevole delle tradizioni orali che continuavano per molto a sussistere nella Chiesa antica. Papi di Hierapolis sostiene verso il 120 che erano per lui più autorevoli le tradizioni orali dei testi scritti³⁸.
7. Normative erano considerate le sacre Scritture giudaiche.
8. Siccome le comunità dei seguaci di Gesù non erano separate dalle comunità dei giudei, esse continuavano a usare una serie di opere giudaiche anteriori o anche prodotte nel primo secolo. Ad esempio è molto probabile che il *Vangelo di Giovanni* conoscesse l'*Apocalisse di Abramo*³⁹.
9. Non è vero che le opere contenute nel Nuovo Testamento sono certamente più antiche di tutti gli altri scritti protocristiani. Ad esempio, le lettere pastorali e quelle attribuite a Pietro sono piuttosto tarde.
10. La ricerca degli ultimi trent'anni circa ha mostrato che i quattro vangeli canonici non costituiscono la base utilizzata da tutti gli altri vangeli e da tutte le altre opere che poi non furono incluse nel canone neotestamentario. La *Didachè* non dipende dal *Vangelo di Matteo*. Le affinità tra *Matteo* e *Didachè* dipendono dal fatto che ambedue hanno utilizzato tradizioni comuni e antecedenti⁴⁰. Il *Vangelo di Tommaso* alcune volte di-

37. Su alcuni aspetti dei punti 2-5 cfr. Pesce, *Le parole dimenticate*, cit. (introduzione e commento alle singole opere).

38. E. Norelli (a cura di), *Papia di Hierapolis, Esposizione degli oracoli del Signore. I frammenti*, Paoline, Milano 2005.

39. M. Pesce, *Isaia disse queste cose perché vide la sua gloria e parlò di lui* (Co 12, 41): *Il Vangelo di Giovanni e l'Ascensione di Isaia*, in "Studia Patavina", 50, 2003, pp. 649-66.

40. G. Visonà, *Didachè. Insegnamento degli apostoli*, Introduzione, testo, traduzione e note, Paoline, Milano 2000.

pende dai vangeli sinottici attuali, ma altre volte no⁴¹. I vangeli giudeo cristiani (degli ebrei, dei nazareni, degli ebioniti) non sono una riscrittura dei sinottici, ma opere molte volte indipendenti⁴². La *Prima* e la *Seconda lettera di Clemente* e Giustino contengono diverse volte formulazioni di parole di Gesù che sono indipendenti da quelle dei vangeli sinottici. Il *Vangelo di Giovanni* è difficilmente comprensibile senza un dibattito con tradizioni che confluiscono nel *Vangelo di Tommaso*⁴³ e senza la conoscenza della *Visione di Isaia* oggi contenuta nell'*Ascensione di Isaia*⁴⁴.

Circa le diversità, divergenze o contraddizioni tra i vangeli canonici, bisogna dire chiaramente che esistono fra loro convergenze, ma anche divergenze e che tali divergenze sono in molti casi non conciliabili. Esse dipendono per lo più dal fatto che i vangeli attingevano a tradizioni che fra loro non si conoscevano. Farò alcuni esempi. Il *Vangelo di Giovanni* racconta che Gesù andò a Gerusalemme cinque volte (due per la festa di Pasqua, una per la festa delle Capanne, una per la Dedicazione del Tempio e infine per una festa di cui non dice il nome); i sinottici invece parlano di un solo viaggio di Gesù a Gerusalemme. I sinottici situano la predicazione di Gesù in Galilea, *Giovanni* prevalentemente in Giudea. Secondo *Giovanni*, l'ultima cena non è una cena pasquale perché l'agnello pasquale viene immolato quando Gesù è crocifisso. Anche fra i sinottici esistono divergenze notevoli. La prima parte dell'attività di Gesù in *Luca* vede Gesù da solo e i primi discepoli sono chiamati da Gesù dopo, rispetto al racconto di *Marco* e in circostanze diverse (in *Giovanni* poi la divergenza è enorme). Solo *Marco*, seguito da *Matteo*, conosce viaggi di Gesù verso Tiro, Sidone e la Decapoli, non *Luca* e *Giovanni*. Tre racconti diversi dei quattro vangeli ci riportano lo stesso episodio della donna che unge Gesù con profumo costoso. Marta e Maria in *Luca* abitano in un villaggio sconosciuto, ma non in Giudea. *Luca* conosce una successione diversa degli eventi finali a Gerusalemme, rispetto alle indicazioni di giorni di *Marco* e *Matteo* (e ovviamente anche rispetto a *Giovanni*). La parabola del banchetto è profondamente trasformata da *Matteo* rispetto a *Luca* e *Tommaso* in funzione di una rilettura cristologica e storico-ecclesiastica. La forte divergenza nella formulazione delle parole di Gesù, tra i sinottici, con-

frontati con il resto della tradizione delle parole di Gesù nei primi due secoli, ci dice con chiarezza che nessuna delle formulazioni sinottiche può pretendere di essere quella sicuramente gesuana. L'elenco si potrebbe moltiplicare. Io prego i lettori che, a causa dell'età o della professione, non avessero una pratica pluridecennale nell'esegesi dei vangeli di leggere con cura per qualche mese i commenti di Joachim Gnika, François Bovon, Rudolph Pesch (tutti di sicura fede cristiana) a *Matteo*, *Luca* e *Marco*, per rendersi conto del fatto che il problema di cosa abbia veramente detto e fatto Gesù si pone a ogni riga dei vangeli⁴⁵.

Ho già detto che il richiamo all'unità del Nuovo Testamento è anacronistico e che il Nuovo Testamento non è uno strumento utilizzabile per lo storico che si interessa del I secolo, ma solo per lo storico che vuole comprendere i teologi dalla fine del III secolo o dall'inizio del IV secolo in poi. Ma una cosa va detta comunque: l'unità del Nuovo Testamento non è un dato chiaro che si impone necessariamente al lettore. Due almeno sono le teorie teologiche che si fronteggiano. Una sostiene che il canone neotestamentario legittima la diversità, che cioè le Chiese antiche hanno messo insieme opere con idee teologiche diverse proprio per legittimare la diversità teologica e istituzionale nelle Chiese. L'altra sostiene che il Nuovo Testamento annulla la differenza. Sono due tesi teologiche cristiane di cui lo storico registra l'esistenza⁴⁶. Ma non è questa l'osservazione più rilevante. L'unità del Nuovo Testamento, il suo centro teologico non è chiaramente e immediatamente comprensibile. Il Nuovo Testamento è una collezione di 27 scritti. Il teologo suppone che essi, in quanto ispirati da Dio, debbano riflettere una visione unitaria. Ma come si individua, come si definisce questa unità? La risposta è chiara allo storico. Il centro del Nuovo Testamento, la sua unità, è diversa a seconda della diversità delle teologie e delle Chiese. Questa unità e questo centro sono cambiati nei secoli e in ogni epoca sono definiti diversamente. Non esiste del resto una definizione dogmatica di un concilio ecumenico di tale unità che tutti debbano accettare per fede. La risposta a questo problema deve essere data tenendo conto di una accurata distinzione di fasi interpretative. Bisogna distinguere l'esegesi di ogni singolo scritto del Nuovo Testamento (ad esempio l'esegesi del *Vangelo di Matteo* che posso trovare nel commento di Joachim Gnika) dalla teologia del Nuovo Testamento che è una disciplina teologica (non esclu-

45. Per i vangeli canonici consiglio di iniziare lo studio dal commento recentissimo di F. Bovon al *Vangelo di Luca*. Quelli di R. Schnackenburg al *Vangelo di Giovanni*, quello di J. Gnika al *Vangelo di Matteo* e di R. Pesch al *Vangelo di Marco* sono ancora fondamentali. Tutti e quattro sono pubblicati dalla casa editrice Paideia di Brescia.

46. Cfr. E. Käsemann, *Il Nuovo Testamento fonda l'unità della Chiesa?*, in Id., *Saggi esegetici*, Marietti, Genova 1985, pp. 58-68.

41. J.-D. Kaestli, *L'utilisation de l'Évangile de Thomas dans la recherche actuelle sur les paroles de Jésus*, in D. Marguerat, E. Norelli, J.-M. Poffert (éds), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Labor et Fides, Genève 1998, pp. 373-95. Cfr. il capitolo scritto da Claudio Gianotto in questo volume.

42. S. C. Minouni, *Les fragments évangéliques judéo-chrétiens apocryphes: recherches et perspectives*, J. Gabalda et Cie, Paris 2006. Cfr. il capitolo di Enrico Norelli in questo volume.

43. E. Pagels, *Il Vangelo segreto di Tommaso: indagine sul libro più scandaloso del cristianesimo delle origini*, Oscar Mondadori, Milano 2006.

44. Pesce, *Isaia disse queste cose*, cit.

sivamente esegetica) che cerca di interpretare l'unità teologica del canone sulla base dell'esegesi dei singoli 27 scritti in esso contenuti. Ma la teologia neotestamentaria non coincide con la fede. È necessario che la teologia dogmatica assuma i risultati della teologia neotestamentaria e li riveda in una sintesi teologica alla luce del dogma delle singole Chiese. Ma la teologia dogmatica per potersi tradurre in vita deve riformularsi grazie alla teologia morale e alla teologia pastorale. Dico questo perché i teologi di oggi non dovrebbero sovrapporre direttamente un'affermazione esegetica a una di fede senza transitare attraverso una complessa mediazione teologica. Ciò tuttavia riguarda la teologia e non gli storici.

4

La pubblicazione di *Inchiesta su Gesù*

Nel settembre 2006 veniva pubblicata una intervista sullo stato della ricerca sul Gesù storico da me rilasciata al noto giornalista e scrittore Corrado Augias⁴⁷. Lo scopo dell'intervista era di comunicare in modo sintetico e semplice alcune delle questioni e ipotesi dibattute nella ricerca scientifica internazionale. Solo secondariamente esprimevo le mie personali opinioni di carattere esegetico e storico. Il successo è stato vasto. Un numero considerevole di non specialisti ha letto il libro. In genere, *Inchiesta su Gesù* ha riscosso consensi in tutti i settori dell'opinione pubblica e ha suscitato un dibattito molto vasto (intere serie di conferenze dedicate al libro in molte città, tavole rotonde, interventi televisivi, discussione su siti internet). Solo una frazione di esponenti della Chiesa cattolica ha espresso un vivace dissenso. Penso soprattutto al giornale "Avvenire" che è intervenuto più volte sul tema e a un articolo della "Civiltà Cattolica" che mi ha addirittura accusato di presentare un «attacco al cristianesimo»⁴⁸. A queste accuse mi è sembrato inutile rispondere per scritto, visto il loro tono troppo acceso⁴⁹. Se oggi uno scrittore vuole sferrare un

attacco al cristianesimo non ha difficoltà a farlo e a pubblicare tutti i libri che vuole su questo tema. Io non ho mai voluto scrivere un libro contro il cristianesimo e non l'ho mai scritto. Le accuse di G. De Rosa su "Civiltà Cattolica" sono totalmente false e infondate.

Il fatto, però, che alcune opinioni esegetiche vengano percepite oggi da alcuni sacerdoti della Chiesa cattolica italiana non come il risultato di una ricerca, ma come un attacco alla fede cattolica merita una riflessione. L'esegesi storica ha per scopo di restituire la figura storica di Gesù. Io ritengo che ogni elemento che la storia mette in luce sia rilevante per le Chiese che possono così riscoprire sempre nuovi aspetti di lui. Per secoli sono esistite correnti all'interno delle Chiese che hanno cercato di riproporre le esigenze etiche radicali di Gesù e il suo stile di vita, le sue idee e le sue concezioni, al fine di un rinnovamento continuo del cristianesimo. Se l'esegesi propone alcuni aspetti di Gesù che sono in contrasto con le idee e la prassi delle Chiese ciò non vuol dire affatto che questa esegesi è contro il cristianesimo e contro la fede cristiana. Al contrario, può a volte contribuire al suo rinnovamento. A meno che non si pensi che qualsiasi differenza gli storici mettono in luce tra Gesù e gli asseriti dottrinali e istituzionali delle Chiese sia un attacco al cristianesimo. Per convincere uno storico che sbaglia c'è un solo sistema: dimostrare su base storica che i testi potrebbero essere interpretati diversamente. Se invece un teologo denuncia un'opinione a cui è avverso come contraria alla fede, si ha il diritto di pensare che il suo scopo sia quello di togliere ad essa ogni diritto di cittadinanza all'interno delle Chiese. Si ha il diritto di domandarsi se questo teologo, per difendere i propri fedeli da un supposto pericolo, preferisca una condanna in blocco nei confronti di argomentazioni accurate dal punto di vista storico e filologico. Quando io mi accorgo di sostenere opinioni storiche non sufficientemente fondate sui documenti, io le cambio⁵⁰. Una delle preoccupazioni ricorrenti nel dibattito seguito alla pubblicazione di *Inchiesta su Gesù* è stato quello di difendere l'autorità della Chiesa e dei sacerdoti come interpreti autorizzati del Nuovo Testamento. L'oggetto però delle mie risposte era di carattere storico ed esegetico. Io mi interessavo della figura storica di Gesù, non della fede, non dell'autorità della Chiesa. Certo, lo ribadisco, la riscoperta della figura storica di Gesù è relevantissima anche per la fede, ma vi sono molti modi diversi con cui la teologia (meglio: le teologie) possono utilizzare i dati storici per una formulazione della fede.

50. Cfr. le mie ritrattazioni su alcuni aspetti della mia interpretazione dell'ermeneutica biblica galileiana, in M. Pesce, *L'ermeneutica biblica di Galileo e le due strade della teologia cristiana*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005.

47. C. Augias, M. Pesce, *Inchiesta su Gesù. Chi era l'uomo che cambiò il mondo*, Mondadori, Milano 2006, 22 edizioni nel 2006-2007. Riedizione nella collana "I Miti", settembre 2007. Riedizione nella collana "Oscar Mondadori", aprile 2008. Traduzione portoghese *A vida de Jesus Cristo*, Editorial Presença, Lisboa 2008. Traduzioni catalana, francese, spagnola, brasiliana in corso di stampa.

48. R. Cantalamessa, in "Avvenire", 18 novembre 2007, pp. 28-9; G. De Rosa, *Un attacco alla fede cristiana*, in "Civiltà Cattolica", 157, 2006/IV, quaderno 3755 (2 dicembre 2006), pp. 456-66. Cfr. la risposta di E. Norelli, in "la Repubblica", 2 gennaio 2007.

49. Salvo una risposta detagliata a Raniero Cantalamessa, apparsa però solo sul mio sito www.mauropesce.net e che ripubblico qui in appendice e un articolo breve: M. Pesce, *Mi fa te dire ciò che non dico*, in "la Repubblica", 1 dicembre 2006, p. 50. Ovviamente, dal novembre 2006 a oggi sono stati molteplici i miei interventi in conferenze, dibattiti, trasmissioni radiofoniche e televisive su *Inchiesta su Gesù* e la figura storica di Gesù.

Gesù appartiene a tutta l'umanità e chiunque può ispirarsi a lui perché il suo messaggio, il suo stile di vita hanno una valenza veramente universale. Un libro su Gesù può interessare, e di fatto interessa, tutti i cittadini, non solo le Chiese. E a parlare di Gesù è autorizzato chiunque, esattamente come chiunque può scrivere libri su Mohammed e non solo le autorità religiose islamiche.

Come storico, rivendico il dovere e il diritto di comunicare direttamente a tutti, senza alcun filtro o mediazione, i risultati della ricerca scientifica. Io non sono favorevole a una visione paternalistica della trasmissione del sapere. Il sapere va comunicato a tutti così com'è, nelle sue certezze e nelle sue incertezze. Se si tengono all'oscuro le persone sui risultati della ricerca storica sulle religioni è più che ovvio che, alla fine, le autorità delle diverse religioni non avranno altro strumento che appellarsi a una dottrina intoccabile, condannando come eretici tutti quelli che se ne discostano. Nel mondo di oggi, è sempre più urgente un'opera di divulgazione che informi la gente dei risultati della ricerca storica sulle religioni.

Una delle tesi per me fondamentali per comprendere la figura di Gesù è che egli era ebreo ed è sempre rimasto all'interno della religione ebraica. Non aveva alcuna intenzione di fondare una nuova religione. Egli infatti era convinto che Dio stesse per realizzare il suo regno. Vedeva anzi nella propria capacità taumaturgica già una presenza della potenza di Dio che stava per prendere finalmente possesso del mondo. La sua predicazione si limitava solo «alle pecore perdute della casa di Israele» e ad esse soltanto dovevano indirizzarsi anche i Dodici (Mt 15, 24; 10, 6). Anzi, essi non dovevano neanche percorrere la stessa strada dei non ebrei (i gentili) ed entrare nella città dei Samaritani (Mt 10, 5). Dopo il giudizio universale sarebbe iniziato il regno di Dio, e tutte le genti (cioè i non ebrei) si sarebbero convertite all'unico Dio. La speranza di Gesù non era di fondare un nuovo gruppo, ma la riunione di tutti i popoli nel regno di Dio. Questo sogno non era altro che il sogno dei profeti biblici.

Questa mia opinione è estremamente diffusa nella ricerca specialistica su Gesù da diversi decenni. Ma per alcuni che l'hanno letta nelle mie risposte in *Inchiesta su Gesù* è sembrata inaccettabile. Ha scritto Giuseppe De Rosa: «Non si comprende [...] come si possa affermare che non c'è nulla in Gesù che non sia "integralmente ebraico"»⁵¹. Secondo De Rosa Gesù «esce fuori dai quadri dell'ebraismo del suo tempo». Sono quattro gli argomenti di questa presunta uscita fuori dall'ebraismo: 1. l'eliminazione della distinzione tra cibi puri e impuri decretata nella Torah dal li-

bro del *Levitico* (cap. 11); 2. l'amore dei nemici; 3. l'atteggiamento di Gesù verso il sabato; 4. «la condotta che Gesù tiene con i pubblicani, i peccatori, le donne di malaffare».

La mia risposta è che in nessuno di questi quattro punti Gesù esce dal giudaismo. Questo non è però un attacco alla fede cristiana, come De Rosa ritiene, perché la mia affermazione è condivisa da molti celebri esegeti cattolici che non sono mai stati condannati da alcuna autorità ecclesiastica. Procediamo per ordine. De Rosa scrive: «Circa gli alimenti, che il *Levitico* divideva in puri e impuri, Gesù, dice Marco, "dichiava mondi tutti gli alimenti" (Mc 7, 19)». Il mio commento è che, in realtà, il *Vangelo di Marco* non scrive affatto che Gesù «dichiava» puri tutti gli alimenti perché nel testo greco il verbo *dichiarare* è totalmente assente e il padre De Rosa commenta una traduzione piuttosto creativa e non il testo originale. Nel greco troviamo solo il participio del verbo *katharizō*, purificare. Il passo è difficile: Gesù sembra dire che la purificazione del cibo avviene mediante la digestione: «Non capite che tutto ciò che dal di fuori entra nell'uomo non lo può contaminare perché non gli entra nel cuore, ma nel ventre e se ne va nella latrina, purificando tutti gli alimenti?» (Mc 7, 18-19). Si noti bene: il testo non dice «dichiava puri tutti gli alimenti», ma «purificando tutti gli alimenti» e il soggetto non è Gesù. Negli *Atti degli apostoli* Pietro per poter infrangere le leggi del *Levitico* sulla impurità di certi alimenti, deve ricevere per tre volte una rivelazione divina diretta (Atti 10, 11-16) il che significa che la Chiesa primitiva non conosceva sulla questione nessuna parola di Gesù a cui appellarsi e doveva ricorrere a una rivelazione di Dio per giustificare il proprio comportamento. La rivelazione divina di Dio per giustificare Pietro una totale novità. Se tale non fosse stata, il testo degli *Atti* avrebbe certamente detto che anche Gesù si era già mosso in tal senso. Il fatto è che il passo di *Marco* 7, 19 può essere difficilmente utilizzato nel senso voluto da De Rosa e di questo ci si può informare in numerosi articoli e monografie⁵².

Per quanto riguarda l'amore dei nemici non c'è dubbio che questo sia un insegnamento tipico di Gesù, ma si tratta di una radicalizzazione del precetto biblico dell'amore, si tratta di un approfondimento che si muove totalmente all'interno dei parametri della cultura biblica (cioè ebraica).

52. Rimando solo a R. P. Booth, *Jesus and the Laws of Purity. Tradition History and Levitical History in Mark 7*, in "Journal for the Study of the New Testament", Supplement Series 13, JSOT Press, 1986 perché è un libro non recente a dimostrazione del fatto che non si tratta di novità recenti. La mia posizione è brevemente esposta in A. Destro, M. Pesce, *La novità del *Levitico*: interpretazioni ebraiche e protocristiane*, in "Annali di Storia dell'Ebraismo", 13, 1, 1996, pp. 15-37.

51. De Rosa, *Un attacco alla fede cristiana*, cit.

Gesù approfondisce la tematica biblica di Lev 19, 19. Leggiamo il testo di Matteo in cui Gesù spiega perché bisogna amare i nemici: «E se date il saluto soltanto ai vostri fratelli, che cosa fare di straordinario? Non fanno così anche i gentili [cioè i non ebrei]? Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5, 47-48). In sostanza, Gesù dice: l'amore dei nemici è ciò che caratterizza un ebreo rispetto a un non ebreo. Gesù si muove totalmente all'interno dell'ambiente ebraico. Il fatto poi che Gesù praticasse e mangiasse con appaltatori di tasse, peccatori e prostitute rientra pienamente in quella che egli giudicava la propria missione: cercare le pecore perdute della casa di Israele.

Tratto per ultima la questione del sabato perché alcuni pensano che sia assolutamente evidente che Gesù abbia infranto il sabato rompendo con la Torah e la tradizione giudaica. Il che è a mio avviso insostenibile. In nessuno dei passi in cui Gesù viene accusato di compiere guarigioni di sabato, i vangeli sinottici mettono in bocca a Gesù frasi che invitano a non rispettare il riposo sabbatico. Ad esempio, la frase «il sabato è fatto per l'uomo» (Mc 2, 27) non critica il precetto del riposo sabbatico, ma ne individua lo scopo. Gesù in Mc 2, 25-26 giustifica il proprio comportamento in base a un comportamento del re David. Perciò vuole legittimarlo ebraicamente. La frase di Mc 3, 4: «È lecito in giorno di sabato fare il bene o il male, salvare una vita o toglierla?» non afferma nulla contro il sabato in sé. Presuppone che sia necessario rispettarlo. Pretende solo che si debba fare del bene anche di sabato e che ciò non implichi mancare di rispetto al precetto del riposo. Anche nel caso della guarigione della donna curva di sabato (Lc 13, 10-17), la frase «I pocriti, non sciogliete forse, di sabato, ciascuno di voi il bue o l'asino dalla mangiatoia, per condurlo ad abbeverarsi?» esclude che la guarigione, sia un'infrazione del rispetto del sabato. Il fatto di sostenere che certe azioni possono essere compiute di sabato, non va nel senso di abolire il sabato, ma in quello di individuare quali sono le azioni che debbono o possono essere compiute di sabato. Gesù rimane totalmente all'interno del precetto sabbatico e del suo ideale. J. P. Meier, autore dei tre volumi del libro *Gesù un ebreo marginale*, prete cattolico, sostiene – con vergendo in questa affermazione con molti altri studi – che Gesù non ha mai messo in causa il sabato in quanto tale, ma solo si è opposto a certe interpretazioni estreme, ad esempio quelle dei gruppi esseni⁵⁴. Mi sia permesso di segnalare che alcuni hanno cercato di criticarmi sostenen-

54. J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, III, Doubleday, New York 1991, pp. 526-7 (trad. it. *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, 3 voll., Queriniana, Brescia 2006).

do che avrei dovuto tenere conto del voluminoso lavoro di Meier. Ho l'impressione che questi critici non abbiano avuto tempo di leggerlo. In conclusione, il consenso tra un numero ormai abbastanza vasto di esegeti è ben espresso da una frase di B. Schaller: «Gesù, con le sue azioni guaritrici di sabato né volle separarsi dal suo ambiente giudaico, né volle eliminare il Sabato in quanto tale. Il Sabato rimase per lui, proprio grazie a queste azioni dimostrative il giorno creato e stabilito da Dio per l'uomo e per la sua salvezza»⁵⁵.

L'esempio che ho fatto sull'ebraicità di Gesù si può applicare a molte delle altre critiche rivolte alle mie risposte in *Inchiesta su Gesù*. In sostanza, viene considerato come un attacco alla fede cattolica il non sostenere alcune teorie esegetiche non più condivise oggi da un numero cospicuo di esegeti. Ora è proprio la piena consapevolezza della ebraicità di Gesù che obbliga a porre in modo nuovo la questione della nascita del cristianesimo. Infatti, il cristianesimo dei secoli IV-VI è certamente una religione separata dall'ebraismo. La questione storica inevitabile è perciò: quando è nato il cristianesimo come religione separata dal giudaismo, nel quale Gesù va ancora collocato?⁵⁶

5

Uno storico deve avere fede se studia Gesù?

La ricerca storica non conosce mai un oggetto con un contatto diretto o per inglobamento (come è ad esempio il mangiare), ma solo in modo indiretto, mediante documenti, resti, tracce, testimonianze. Per questo motivo è una conoscenza sempre parziale (che conosce cioè solo gli aspetti

54. B. Schaller, *Jesus und der Sabbat. Franz-Delitzsch-Vorlesung*, in Id., *Fundamenta Judaica. Studien zum antiken Judentum und zum neuen Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, p. 147. Certo, esistono anche posizioni che continuano a sostenere che invece il Gesù storico ha rotto con il sabato e con il giudaismo, come ad esempio fa il domenicano B. Viviano, in *Jesus and the Sabbath*, in Id., *Matthew and his World. The Gospel of the Open Jewish Christians. Studies in Biblical Theology*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, 102-33 specie pp. 121-3. Invito tuttavia a leggere la *Additional Note* a questo articolo in cui Viviano si vede costretto a difendersi dalle critiche che gli sono state rivolte nella riunione della Associazione biblica cattolica americana dove aveva presentato il suo contributo.

55. La questione in quanto tale non implica affatto un "attacco" al cristianesimo come pensa De Rosa, a meno non si abbiano informazioni esegetiche insufficienti e non si parta dalla posizione che la propria teologia sia l'unica possibile. In realtà, le spiegazioni storiche che cercano di comprendere il rapporto tra il cristianesimo e Gesù sono molteplici e così pure le spiegazioni teologiche. I molti documenti emanati da organi ufficiali della Santa Sede o da episcopati nazionali sui rapporti tra ebraismo e cristianesimo partono proprio dal riconoscimento della piena ebraicità di Gesù e dalla consapevolezza che il suo riconoscimento non implica una messa in questione del cristianesimo.

che i documenti trasmettono) ed è sempre prospettica (perché parte sempre dal punto di vista del conoscente, e nessun conoscente può dominare contemporaneamente più punti di vista). Di questa relatività della loro forma di conoscenza gli storici sono consapevoli, sarei tentato di dire, da sempre, almeno nella seconda metà del XX secolo.

Fu proprio nel mio primo anno di studio nella Facoltà di Lettere dell'Università dello Stato a Roma, che Tullio Gregory, il maestro con cui mi laureai nel 1964, ci insegnò questo limite soggettivo invalicabile dei risultati della ricerca storica. Quando avevo ormai più di quarant'anni ho tenuto a lungo corsi di metodologia storica e di storia della storiografia su testi metodologici che si stendono per un arco più che centenari da Johann Gustav Droysen a Federico Chabod, e poi via via Delio Cantimori, Marc Bloch, Edward Hallett Carr, Lucien Febvre, Henri-Irénée Marrou e tanti altri fino ad arrivare al paradigma indiziario di Carlo Ginzburg e alla critica della storiografia di Hayden White. Per questo sono un po' stupito che alcuni sacerdoti per difendere i lettori da alcune delle mie risposte all'intervista di Corrado Augias su Gesù, cerchino di far loro capire che considerare verità certa le ricostruzioni degli storici sarebbe un'ingenuità. Perché dedicare tante pagine a una dottrina così trita? Fin dall'inizio, in *Inchiesta su Gesù*, ho dichiarato la relatività della ricerca storica. Certo, l'ho fatto brevemente, come si fa in un'intervista.

Qui però bisogna essere chiari, la conoscenza storica non è la sola ad avere dei limiti. I limiti sono comuni a qualsiasi forma di conoscenza umana. Anche la teologia è sempre soggettiva e prospettica. E lo sta a dimostrare il fatto che di teologie ce ne sono tante e tutte diverse, in *molte loro contenute*, nei loro metodi e nei loro risultati. Anzi, la fede stessa – soprattutto quando vuole esplicitarsi in contenuti teorici – è soggettiva e prospettica e non raggiunge una certezza superiore a quella della ricerca filosofica e storica. La dimostrazione di questa mia affermazione non sta nelle teorie ma nei fatti. Di fedi cristiane oggi non ce n'è una sola, ma molte e tutte diverse l'una dall'altra. E tutte pretendono di essere quella vera, nei contenuti che professano. Ora se è proprio la contrapposizione di contenuti di fede che porta a questo vicolo cieco è chiaro che non potrà essere il contenuto di fede di una Chiesa (che le altre non riconoscono) a dirimere la questione. Nel luglio del 2007 la Congregazione cattolica per la dottrina della fede ha pubblicato un testo che merita riflessione⁵⁶. In esso si scrive:

⁵⁶ Congregazione per la dottrina della fede, *Risposte a quesiti riguardanti alcuni aspetti circa la dottrina sulla Chiesa*, 29 giugno 2007.

«Secondo quesito: Come deve essere intesa l'affermazione secondo cui la Chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa cattolica? Risposta: Cristo "ha costituito sulla terra" un'unica Chiesa e l'ha istituita come "comunità visibile e spirituale", che fin dalla sua origine e nel corso della storia sempre esiste ed esisterà, e nella quale soltanto sono rimasti e rimarranno tutti gli elementi da Cristo stesso istituiti. Questa è l'unica Chiesa di Cristo, che nel Simbolo professiamo una, santa, cattolica e apostolica [...] Questa Chiesa, in questo mondo costituita e organizzata come società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal Successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui. [...] Quinto quesito: Perché i testi del Concilio e del Magistero successivo non attribuiscono il titolo di "Chiesa" alle Comunità cristiane nate dalla Riforma del XVI secolo? Risposta: Perché, secondo la dottrina cattolica, queste Comunità non hanno la successione apostolica nel sacramento dell'Ordine, e perciò sono prive di un elemento costitutivo essenziale dell'essere Chiesa. Le suddette Comunità ecclesiali, che, specialmente a causa della mancanza del sacerdozio ministeriale, non hanno conservato la genuina e integra sostanza del Mistero eucaristico, non possono, secondo la dottrina cattolica, essere chiamate "Chiese" in senso proprio».

Questi contenuti "di fede" di un'istituzione cattolica non possono essere affatto accettati da una posizione "di fede" di una Chiesa protestante. Quale delle due fedi è fedele storicamente alla figura di Gesù? Le diverse risposte di fede a questa domanda si rivelano incapaci a risolvere la questione di una certezza di fede condivisa da tutte le fedi. Il fatto della molteplicità delle fedi è la dimostrazione difficilmente oppugnabile – mi sembra – che quando esse pretendono di tradursi in espressioni di conoscenza razionale non possono evitare la loro relatività e la loro difficoltà a produrre convinzione al di fuori del proprio interno. La dichiarazione succitata della Congregazione per la dottrina della fede si presenta in realtà come una serie di affermazioni storiche. Alle quali si possono porre domande storiche. Veramente Gesù ha voluto fondare una Chiesa? Veramente l'ha fondata? Veramente l'ha dotata di elementi costitutivi? Veramente questi elementi costitutivi sussistono solo nella Chiesa cattolica di oggi? Che Gesù abbia voluto fondare una "Chiesa" è questione storica e non so quanti siano oggi gli storici che sostengono questa tesi in termini così semplici. Che vi sia assoluta continuità storica e dottrinale tra le autorità delle Chiese attuali e il movimento di Gesù è una tesi storica che non so quanto storici oserebbero affermare. Un solo esempio tra molti: per molti storici un episcopato monarchico a Roma non è dimostrabile prima della fine del II secolo⁵⁷.

⁵⁷ Cfr. M. Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1994, pp. 291-314.

Vorrei aggiungere un ulteriore argomento. Alcuni teologi cattolici e protestanti sono disposti a riconoscere la diversità tra le fedi di oggi e le origini cristiane, ma non rinunciano al principio secondo il quale «i vangeli sono prodotti della fede e vanno letti nella fede nella quale sono stati scritti». Cosicché una ricerca storica che non parte dalla fede sarebbe incapace di comprendere il senso profondo di questi documenti di fede. A questa argomentazione rispondo. Anzi tutto, che i documenti protocristiani siano prodotti di fede è fatto noto e accettato comunemente. È un truismo. Tuttavia, i documenti cristiani prodotti nei primi centocinquanta anni sono molte decine e fra di loro dimostrano una straordinaria varietà di fedi, spesso inconciliabili fra loro. Quale fede dovrò scegliere, come storico, per interpretare i testi? Quella del *Vangelo di Tommaso* o quella del *Vangelo di Giovanni*? Quella della *Didachè* o dell'*Ascensione di Isaia*? Quella di Giustino o quella del *Vangelo degli ebrei*? Quella del *Vangelo degli egiziani* oppure quella di Paolo? Come oggi sono molte le fedi, così erano molte le fedi immediatamente dopo la morte di Gesù. Non è affatto vero che la fede nella risurrezione di Gesù provocasse contenuti di fede comuni, nel I secolo. Perché il pensiero di Paolo è straordinariamente diverso da quello di *Matteo* e di *Giacomo*, come da quello di *Giovanni*. Infine, anche il Corano parte da una visione di fede e anche il Corano propone come assolutamente vera una interpretazione di fede di Gesù: «i nazareni dicono: Il Messia è il figlio di Allah. Questo è ciò che esce dalle loro bocche. Ripetono le parole di quanti già prima di loro furono miscredenti. Li annienta Allah. Quanto sono fuorviati!» (Sura IX, 30). Certo, il Corano tiene in grande considerazione Gesù, ma solo come profeta, affermazione che non corrisponde affatto, anzi è contraria alla fede cristiana di oggi. Alla luce di quale fede dovrò leggere i vangeli? Alla luce della fede di Nicea o di quella del Corano? Sono fedi ambedue, come potrò — come storico — scegliere tra le fedi antiche, che tutte pretendono di essere l'unica vera?

Ancora un argomento. Spesso alcuni teologi, parlano in nome della fede, ma in realtà più che difendere la fede stanno difendendo una teologia. E sottolineo l'aggettivo *una*, cioè una delle teologie fra le molte possibili all'interno dello stesso cattolicesimo. La teologia di Henri de Lubac e quella di Yves Congar erano profondamente differenti fra loro, almeno per il fatto che usavano due filosofie difficilmente conciliabili. De Lubac si rifaceva a Maurice Blondel con la sua teoria del desiderio naturale del soprannaturale (teoria che tendenzialmente impedisce il riconoscimento dell'autonomia di un piano naturale), mentre Congar si rifaceva a una teoria tomista perfettamente in grado di riconoscere l'autonomia dei piani naturale e soprannaturale. Mi si chiede di aderire alla teo-

logia di Joseph Ratzinger in nome della fede, mentre in nome della fede potrei aderire a quella di Hans Küng. Perché dovrei preferire Han Urs von Balthasar a Marie-Dominique Chenu? In alcuni settori del cattolicesimo attuale italiano la percezione della pluralità delle teologie possibili è sempre meno diffusa. Si corre così il pericolo di confondere «fede» e «teologia»⁵⁸.

Le teologie cristiane sono consapevoli del fatto che il cristianesimo pretende di basarsi su fatti storicamente avvenuti e perciò hanno bisogno che la storia certifichi la solidità di questi fatti fondanti. A questo punto mi pongo una domanda. Se la ricerca storica deve essere informata dalla fede (o da quella di una delle tante Chiese di oggi o da quella di una delle tante fedi di ieri) quale testimonianza indipendente potrà mai offrire alla fede visto che è già frutto della fede? Se la ricerca storica può offrire una conferma esterna dei fatti fondanti, lo potrà fare solo se sarà indipendente dai presupposti che dovrebbe dimostrare.

Albert Descamps, teologo cattolico, della cui ortodossia non è lecito dubitare, sosteneva che la ricerca esegetica va compiuta a prescindere dai presupposti fede⁵⁹. Egli denunciava «i risultati [...] ibridi» «di un'ermeneutica mezzo storica e mezzo teologica della Bibbia»⁶⁰. Naturalmente egli pretendeva che anche chi non aveva la fede cristiana dovesse astenersi dall'interpretare in senso razionalistico i dati emergenti dalla ricerca storica. Ma la lotta contro questa interpretazione indebita non veniva condotta in nome di un'interpretazione dei testi sulla base della fede. E questa dottrina era molto diffusa negli ambienti teologici cattolici fino alla fine degli anni Settanta. Oggi prevale in Italia un altro orientamento teologico, ma è questione di scuole teologiche, mi sembra, non di fede o di ortodossia.

Il fatto è che tra affermazioni storiche da una parte e affermazioni di fede dall'altra esiste una discontinuità epistemologica, non c'è passaggio diretto. Un certo tipo di teologia sembra esserne consapevole. G. Theissen evidenziava quattro modelli differenti di concepire la relazione tra risultati storici su Gesù e fede: la soluzione biblicistica; la riduzione ai ri-

⁵⁸ Non entro qui nella distinzione tra dichiarazioni di un papa ex cathedra, che sono vincolanti per i cattolici, dichiarazioni magisteriali, che sono meno vincolanti e mere dichiarazioni di carattere teologico, che sono invece ovviamente opinabili. Mi limito ad attirare l'attenzione sulla distinzione tra teologia e fede.

⁵⁹ Cfr. A. Descamps, *Réflexions sur la méthode en théologie biblique*, in Id., *Jésus et l'Eglise. Études d'exégèse et de théologie*, Préface de Mgr. A. Housman (BETL LXVII), Leuven Univ. Press, Leuven 1987, pp. 1-26 [= BETL 7, 1959, pp. 132-57] e la mia recensione in «Revisita Biblica», 37, 1989, pp. 235-40.

⁶⁰ Descamps, *Jésus et l'Eglise*, cit., p. 14.

sultati della ricerca storica; la riduzione kerygmatica; l'interpretazione simbolica⁶¹. Insoddisfatto di questi modelli, Theissen proponeva delle risposte possibili al fatto della ineliminabile ipoteticità «della nostra conoscenza e della nostra fede»⁶². La sottolineatura è mia e tende a evidenziare una confluenza tra la tesi di Theissen e le mie precedenti osservazioni sulla ineliminabile prospettiva e soggettività non solo della conoscenza storica, ma anche di tutte le fedi di ieri e di oggi. Ciò che a me preme, però, mettere in luce è che non esiste una soluzione sola al rapporto difficile tra risultati della ricerca storica e affermazioni di fede. Ho l'impressione infatti che un certo numero di teologi italiani ragioni come se esistesse una sola risposta possibile.

Infine: vorrei portare la mia esperienza di esegeta e di storico. In diversi decenni di ricerca non riesco a ricordarmi un caso in cui avere fede o non averne abbia cambiato in qualcosa la mia ricerca. Faccio esempi chiari e concreti. Quando devo decidere se la versione più vicina a una parabola pronunciata da Gesù sia quella di *Matteo* o di *Luca* o di *Tommaso*, la fede non mi aiuta in nulla. Io ho solo bisogno di statistiche lessicali, di ricorrenze sintattiche, di confronti tra detti che i diversi flussi di tradizione mi fanno trovare in un testo piuttosto che in un altro. Una fede non è di alcuna utilità: io ho bisogno solo di dati letterari e di modelli intellettuali per interpretarli. Se debbo decidere se sia mai esistita la fonte dei detti *Q*, la fede anche in questo caso non mi è di alcuna utilità. Dirò di più, anche se l'esegeta non ha alcuna fede può comunque arrivare all'ipotesi che la frase della *Prima lettera ai Corinzi* (15, 3) «Cristo è morto per i nostri peccati secondo le scritture» è condivisa da tutti i seguaci di Gesù del I secolo, mentre un esegeta con la fede può arrivare alla conclusione che invece quella frase è testimonianza di una credenza diffusa solo tra certe correnti siriano-ellenistiche.

Insomma, se non mi sbaglio, chiedere a uno storico e a un esegeta di leggere i documenti storici alla luce delle fedi (sia quelle di oggi sia quelle di ieri) non aiuta a superare la soggettività e provvisorietà delle letture esegetiche perché le molte fedi sono almeno ugualmente soggettive e prospettiche. Per di più, la fede non porta alcuno strumento al lavoro storico ed esegetico che usa procedimenti letterari e storici in cui la fede non offre documenti e modelli di analisi.

61. G. Theissen, *Criteria in Jesus Research and the "Wide Ugly Ditch" of History*, in G. Theissen, D. Winter, *The Quest for the Plausible Jesus. The Question of Criteria*, Westminster John Knox Press, Louisville-London 2002 (ed. or. tedesca *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung*, Universitätsverlag, Freiburg, Schweiz-Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997), pp. 256-7.

62. Ivi, pp. 238-9. La frase tra virgolette è a p. 259.

La libertà assoluta nel fare ogni genere di ipotesi sullo svolgimento dei fatti narrati nei testi protocristiani, sulle relazioni tra tradizioni, sul significato di parole e frasi, sulle esperienze religiose e così via deriva dalla consapevolezza che non vi è un'immediata ripercussione del risultato dell'indagine sul proprio sistema di credenze e sulla propria prassi. Ogni individuo, indipendentemente dal fatto di essere o no credente, in qualsiasi campo (la religione non fa differenza, non costituisce un settore umano, sociale o epistemologico a sé) utilizza dati nuovi di conoscenza introducendoli nel complesso sistema della sua visione del mondo, delle relazioni interpersonali (di lavoro, parentali, familiari, di amicizia, di appartenenza). L'impatto di una nuova convinzione all'interno del proprio sistema di convinzioni e di prassi è tutt'altro che immediato: è sottoposto a una serie complessa di mediazioni. Per questo io sono convinto che sia assolutamente necessario non porre alcun diaframma tra i risultati della ricerca scientifica (di cui anche quella umanistica fa parte) e il pubblico dei non specialisti. Ogni individuo, a qualunque classe sociale appartenga, proprio in quanto uomo, ha la capacità, il diritto e il dovere di decidere da solo sulla propria esistenza. Quando abbiamo nuove conoscenze le dobbiamo comunicare subito a tutti. La responsabilità dello storico è quella di cercare e scoprire e poi di comunicare ciò che ha trovato: non deve mai proteggere paternalisticamente e presuntuosamente gli altri dalla conoscenza.

Ricordiamo anche un fatto evidente: nonostante i suoi limiti, l'unico strumento che abbiamo per conoscere il passato è la ricerca storica, l'archeologia e tutte le discipline ad esse connesse. Nonostante i loro limiti, sono la storia e l'archeologia che ci hanno aperto e continueranno ad aprire la conoscenza del passato. Se vogliamo sapere qualcosa di più sulla figura storica di quell'uomo del passato che era Gesù, non possiamo far altro che rivolgerci all'esegesi e alla ricerca storica⁶³.

63. Lo scopo di una ricerca storica sui testi del primo cristianesimo non è solo quello di capire cosa dicano i testi, ma è, tramite i testi conosciuti storicamente, ricostruire la realtà storica di Gesù, dei suoi discepoli e del loro ambiente. Un esegeta che definirei di tipo pastorale ha per scopo solo di comprendere quello che dice il testo per poterlo poi proclamare liturgicamente o farne oggetto di lettura religiosa. Ed è per questo che l'esegeta pastorale si limita ai testi del Nuovo Testamento: solo essi sono oggetto di proclamazione. Ma questo tipo di esegesi ha poco a che fare con la storia. Non mira a ricostruire i fatti. Il suo punto di arrivo è il testo canonico, non la realtà dei fatti. Un certo tipo di teologia della Parola finisce per produrre una sorta di testolatria esegetica. Per lo storico, invece, i testi – tutti i testi – sono documenti per conoscere nella misura del possibile ciò che è accaduto.

Appendice

Risposta di Mauro Pesce al padre Raniero Cantalamessa. Diffondere la conoscenza del dibattito esegetico su Gesù è oggi necessario

Il padre Raniero Cantalamessa ha dedicato un lunghissimo articolo al libro *Inchiesta su Gesù* di Mondadori scritto da Corrado Augias (intervistatore) e da Mauro Pesce (intervistato). Lo scopo principale delle mie risposte ad Augias in questo libro è di esporre a un pubblico vasto alcune delle questioni dibattute da decenni nell'esegesi di tutte le parti del mondo sulla base della competenza che mi sono fatto in quasi quarant'anni di studio. Leggo nell'articolo di Cantalamessa la forte preoccupazione che questa diffusione di opinioni esegetiche possa nuocere alla fede dei lettori. Da qui il bisogno che un ecclesiastico noto critichi questo libro in modo che i lettori siano vaccinati. Ma io mi domando: quale tipo di fede è quella che vacilla di fronte all'esposizione di opinioni esegetiche? La ricerca storica – almeno la mia e di molti, molti esegeti oggi – non è né per la fede, né per la non fede. Non nasce da una ragione corrosiva ed "incredula". Rivendico l'autonomia della ricerca dalle fedi e dalle non fedi.

Il padre Cantalamessa nell'intento di proteggere i lettori di "Avvenire" dal supposto pericolo rappresentato dal libro, mi attribuisce delle affermazioni che io non ho mai scritto, anzi, che ho esplicitamente criticato. Non credo che questo dipenda da una volontà di screditarli ingiustamente, ma forse da una non perfetta conoscenza di una parte della ricerca esegetica e storica attuale, più che giustificata da parte di chi da tempo si occupa di altro. Siccome l'articolo mi attribuisce – non solo una o due volte, ma in continuazione – dei pareri che io non ho mai sostenuto, sono costretto a ribadire quello che ho effettivamente scritto.

1. Cantalamessa scrive che io sarei «sulla scia» del *Codice da Vinci* di Dan Brown. Mi stupisce l'affermazione del recensore. A una critica severa del libro di Dan Brown sono infatti dedicate le pagine 231-2 del libro. A mio parere, anzi, Cantalamessa non mette a fuoco il vero veleno di Dan Brown che è la falsificazione di tutti i documenti che fa finta di utilizzare e l'invenzione totale di un Gesù che considera un rito sessuale il centro dell'unione con Dio e concepisce tutta la storia in chiave occultista. La verità sarebbe per definizione occulta e solo una setta perseguitata la trasmetterebbe. Nessun esegeta professionista ha mai sostenuto questo e certamente non io e neppure Augias. La distinzione tra Gesù storico e Cristo della fede (che del resto mi appartiene poco) è cosa ben diversa dalle fantasie di Dan Brown.

2. Cantalamessa scrive: «Il filone scelto è quello che va da Reimarus, a Voltaire, a Renan, a Brandon, a Hengel, e oggi a critici letterari e "professori di umanità", quali Harold Bloom e Elaine Pagels. Del tutto assente l'apporto della grande esegesi biblica, protestante e cattolica, sviluppatasi nel dopoguerra, in reazione alle tesi di Bultmann, molto più positiva circa possibilità di attingere, attraverso i Vangeli, il Gesù della storia». Questa affermazione deforma completamente quello che ho scritto. Io ho criticato Voltaire (pagine 47-8). Il libro di Renan su Gesù non mi è mai piaciuto. Di Brandon ho scritto decine di pagine di critica aspra per dimostrare che la sua idea di un Gesù rivoluzionario politico-militare è esotericamente infondata. Del libro di Bloom, non ho avuto il tempo che di sfogliare qualche pagina. Martin Hengel è uno studioso di fama mondiale che appartiene invece alla grande esegesi. Dire che la grande esegesi è «del tutto assente» dalle mie risposte è una vera e propria offesa. Sono stupefatto. Ho avuto come maestri Heinrich Schlier, Jacques Dupont e Rudolf Schnackenburg. Mi sono sempre ispirato a W. G. Kümmel e Ph. Vielhauer. Nei miei libri e articoli sul *Vangelo di Giovanni* e anche nel libro scritto con Augias tengo conto costantemente dell'esegesi che Raymond Brown e Schnackenburg hanno fatto del *Vangelo di Giovanni*, per non parlare di Theissen, Sanders, Dunn, Meeks, Milgrom, Levine e infiniti altri. Ed è francamente assurdo rimproverare a me di ignorare Brown o Schnackenburg, visto che sono stato uno di quelli in Italia che li ha sempre utilizzati quando il defunto padre de la Potterie al Pontificio istituto biblico cercava di limitarne l'influsso, perché li riteneva troppo audaci, per non parlare del sospetto con cui investiva il padre Boismard. Da più di vent'anni dirigo una rivista specialistica di studi esegetici. Non riesco a capire perché il padre Cantalamessa voglia dare di me un'immagine così deformata.

3. Il padre Cantalamessa scrive: «All'uso selettivo degli studi corrispondenti posteriori quando smentiscono la propria tesi, sono storici quando si accordano con essa». Se questo fosse vero io sarei un esegeta poco serio e senza metodo. Al contrario, in quarant'anni di lavoro esegetico, ho elaborato una precisa e articolata criteriologia per la ricerca degli elementi più antichi e più vicini alla figura storica di Gesù. Era ovvio che nelle poche frasi di un'intervista non potevo ogni volta procedere alla dettagliata dimostrazione esegetica che esige decine e decine di pagine. Il padre Cantalamessa ha tutto il diritto di non essere d'accordo con la mia esegesi: non lo chiedo neppure ai dottorandi in scienze bibliche da me diretti. Ma non può dire ai suoi lettori che infrango le regole elementari dell'onestà metodologica.

Ad esempio, io sostengo che la concezione del perdono dei peccati di Gesù è diversa da quella della Chiesa primitiva. Il testo che mi permette di attingere la visione di Gesù è una delle invocazioni del Padre nostro che ritengo assolutamente certo essere gesuano. La versione di Matteo delle parole dell'ultima cena mi sembra invece influenzata da una cristologia successiva, ma lo ritengo sulla base di un confronto dei racconti del battesimo da cui risulta che la frase «in remissione dei peccati» fu probabilmente tolta da Matteo al battesimo del Battista per attribuirla a Gesù. Ma è un'ipotesi scientifica, fatta con metodo, e quindi verificabile (o falsificabile).

4. Il padre Cantalamessa scrive che secondo me le «scoperte di nuovi testi [...] avrebbero modificato il quadro storico sulle origini cristiane. Esse sono essenzialmente alcuni vangeli apocrifi scoperti in Egitto a metà del secolo scorso, soprattutto i codici di Nag Hammadi». Anche questo non corrisponde a verità. Per me i testi gnostici di Nag Hammadi hanno ben poca importanza per il Gesù storico. Il lettore vedrà che i cosiddetti apocrifi che a volte cito sono il *Protoevangelo di Giacomo* che sostiene la verginità di Maria, l'*Ascensione di Isaia* e la *Didachè* che non sono vangeli e non sono gnostici perché contengono tradizioni più antiche del *Vangelo di Matteo*, secondo la grande esegesi degli ultimi trent'anni. Cito poi il *Vangelo di Pietro* che, secondo storici molto cauti (e non solo secondo J. D. Crossan) contiene un racconto della passione che nella sua fase di redazione più antica potrebbe essere addirittura premarciano. Cito anche il *Vangelo del Salvatore* che non è gnostico da nessun punto di vista, ma non credo affatto che sia più antico del *Vangelo di Giovanni*. Lo cito semplicemente per informare il pubblico italiano di una scoperta molto importante della fine degli anni Novanta che non ha avuto alcuna ripercussione in Italia. Sul *Vangelo di Tommaso* la ricerca esegetica è molto più complessa di come la presenta il padre Cantalamessa e io mi sono limitato a esporre un parere esegetico molto cauto, quello di J.-D. Kaestli, che gode di fama inossidabile, il quale ritiene che alcune parti di Tommaso siano indipendenti dai sinottici e altre no e che bisogna valutare caso per caso. D'altra parte i monaci cristiani antichi sembra che abbiano utilizzato per secoli il *Vangelo di Tommaso* come nutrimento spirituale, come emerge dagli scritti spirituali dello Pseudo-Macario.

Soprattutto io non credo affatto che il Gesù storico si trovi nei vangeli gnostici. Quando Augias mi ha interrogato sull'essenza del messaggio di Gesù ho risposto: «Luca è a mio parere colui che ha meglio compreso l'essenza del suo messaggio» (p. 221).

Inoltre ho scritto: «altri danno credito a certi scritti apocrifi, negando quasi per principio ogni attendibilità ai testi canonici o alle affermazioni

delle Chiese» (p. 235). Perché dire al lettore che io ho scritto cose che non ho mai affermato e pensato?

Il mio interesse per scritti non canonici del primo cristianesimo nasce negli anni Settanta quando volevo integrare la mia preparazione di specialista delle lettere di Paolo. Questo interesse si è incanalato nella Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne divenuta in trent'anni una delle organizzazioni scientifiche più serie in tutto il mondo. Questa associazione che raccoglie i migliori esegeti francesi, svizzeri, italiani, europei (e ora anche americani) ha letteralmente rinnovato lo studio del cristianesimo antico proprio grazie all'edizione critica e al commento storico di un numero cospicuo di fonti trascurate come «apocrife», ma i testi gnostici sono stati del tutto marginali in questa associazione. Basti vedere le edizioni critiche e la raccolta in due grandi volumi presso la Pléiade.

5. Il padre Cantalamessa scrive: «i vangeli apocrifi professano tutti, chi più chi meno, una rottura violenta con l'Antico Testamento, facendo di Gesù il rivelatore di un Dio diverso e superiore». Mi dispiace doverlo contraddire, ma non è vero che «tutti» i vangeli apocrifi presentino una rottura violenta con le sacre scritture ebraiche. Molti vangeli apocrifi non sono gnostici e non presentano la contrapposizione tra messaggio cristiano e sacre scritture ebraiche che molti testi gnostici invece sostengono.

Ma poi, sia detto una volta per tutte, nel libro io utilizzo pochissimo gli scritti apocrifi. Li cito solo qua e là. Non capisco perché concentrare tanta attenzione su questo elemento marginale.

6. Il padre Cantalamessa passa immediatamente dopo a parlare della «ri-valutazione della figura di Giuda nel vangelo omonimo» e si domanda: «Si è disposti a seguire i vangeli apocrifi su questo loro terreno?». Il lettore di *Avvenire* ha così l'impressione che io sostenga le teorie del *Vangelo di Giuda*. Nel libro invece io ho scritto: «Questo testo non ci offre alcuna notizia storica attendibile né sulla figura di Gesù né su quella di Giuda. È una specie di controvangelo, scritto per contestare i vangeli di Giovanni e di Matteo per condannare le idee e le pratiche religiose della Chiesa maggioritaria, che si rifaceva ai dodici apostoli» (p. 229). In agosto 2006, ho pubblicato su una rivista francese un articolo in cui dimostro filologicamente che il *Vangelo di Giuda* dipende dai vangeli di *Giovanni* e di *Matteo* e forse anche da *Marco* e *Luca*, oltre che dagli *Atti degli apostoli* e un mito articolo più argomentato è uscito presso la rivista «Humanitas»⁶⁴. Come posso essere sospettato di attribuire attendibilità a uno scritto del genere?

64. M. Pesce, *Judas versus Jean, Matthieu, Marc et Luc. Lecture comparée des Évangiles*, in «Religions & Histoire», 11, nov.-déc. 2006, pp. 47-51. Id., *Il Vangelo di Giuda, il Vangelo di Giovanni e gli altri vangeli canonici*, in «Humanitas», 61, 5-6, 2006, pp. 924-30.

7. Il padre Cantalamessa mi accusa di non utilizzare Paolo per ricostruire la figura storica di Gesù. Scrive: «La sua testimonianza viene solo discussa a proposito della risurrezione, ma per essere naturalmente screditata». Mi domando: perché io screiterei «naturalmente» la testimonianza di Paolo? Io, come storico, nutro di qualche conoscenza antropologica, prendo molto sul serio quando un testo mi dice che si sono verificate delle apparizioni del risorto. Io credo che realmente Paolo e i primi discepoli ebbero delle apparizioni. E mi sono anche domandato in quale luogo, in quale zona di un grande edificio avesse potuto verificarsi un'apparizione a cinquecento persone. Il padre Cantalamessa sembra irridere al tentativo di alcuni esegeti di interpretare le apparizioni come «stati alterati di coscienza». Questa espressione tecnica non significa affatto che una persona è «alterata». Significa solo che esistono stati di coscienza diversi dal normale. Questi esegeti, di cui io riporto solo l'opinione, ritengono che le neuroscienze permettano di capire come le apparizioni possano verificarsi e come entità «soprannaturali» possano entrare in contatto con la coscienza degli uomini e si rifanno anche alla teoria dei cosiddetti stati alterati di coscienza. Ma questa spiegazione può poi essere interpretata in due modi. Alcuni, come John Pilch della Georgetown University, che ne ha scritto più volte presso case editrici cattoliche americane, ritengono che le realtà soprannaturali entrino realmente in contatto con l'uomo. Altri ritengono che si tratti di un fenomeno psichico interamente autogenerato dal cervello umano e influenzato da logiche collettive. Io non ho preso posizione, perché non mi intendo di neuroscienze. Da storico che si interessa anche ad aspetti antropologici del cristianesimo primitivo mi è sembrato doveroso/importante informare i lettori di questo settore di ricerca, che offre materiale interessante al dibattito scientifico.

8. Il padre Cantalamessa scrive: secondo Pesce «il cristianesimo "nasce addirittura nella seconda metà del II secolo"». Come conciliare quest'ultima affermazione con la notizia degli *Atti degli apostoli* (11, 26) secondo cui, non più di sette anni dopo la morte di Cristo, circa l'anno 37, «ad Antiochia per la prima volta i discepoli furono chiamati cristiani»? Qui sono costretto a rimandare ai molti libri e decine di articoli che da vent'anni discutono la questione. L'interpretazione che dà il padre Cantalamessa di questo testo è oggi variamente contestata. Rimando ai diversi contributi del volume di «Annali di Storia dell'Esegesi» dal titolo *Come nasce il cristianesimo* (Edizioni Dehoniane, Bologna 2004), agli studi di Judith Lieu ecc. Gran parte del problema sta nel precisare cosa si intende per cristianesimo da un punto di vista storico. L'apparire della parola cristianesimo del resto non è anteriore – allo stato attuale delle conoscenze – al primo decennio del II secolo.

9. L'idea che il cristianesimo fin dall'inizio presenti una pluralità di posizioni e che solo a un certo punto si affermi un cristianesimo normativo è tesi storica che è ampiamente diffusa almeno dalla metà degli anni Trenta del XX secolo e che oggi mi appare largamente prevalente. Credo che proprio un patrologo cattolico, Alain Le Boulluec, abbia tempo fa mostrato come il concetto di eresia faccia la sua apparizione nel cristianesimo antico alla metà del II secolo e che il termine *hairexis* assuma allora il significato negativo che ha poi assunto.

Un ultimo punto. Il padre Cantalamessa mi accusa di sottolineare «sempre» le divergenze, e «mai» le convergenze tra i vangeli canonici. In realtà, io sottolineo a volte differenze tra alcuni testi e a volte somiglianze tra altri testi. Somiglianze e dissimiglianze si aggregano e si disaggregano. Io non sono preoccupato di difendere l'unità del Nuovo Testamento, perché questa collezione di scritti è ben posteriore a Gesù, a Paolo e alla redazione dei primi vangeli, che è l'epoca che mi interessava nel libro.

Il padre Cantalamessa dice concludendo che ci divide la fede. Non sono d'accordo. La fede non mi divide da nessuno. La ricerca storica non divide, se non da altre opinioni storiche. Ricondurre tutto a fede e non fede o addirittura fede-incredulità, significa compromettere un sereno e libero dibattito. La notizia dell'articolo polemico di Cantalamessa mi è giunta quando ero negli Stati Uniti per partecipare a quella che è forse la riunione principale di tutti i biblisti del mondo. In essa circa cinquemila docenti di Facoltà laiche o teologiche discutono con acrimonia anche con estrema libertà, di ogni questione esegetica, senza nessuna censura o condanna. Questa appassionata ricerca, solida, documentata, arriva ormai anche al grande pubblico e continuerà sempre più ampia e inarrestabile anche nei prossimi decenni. Bisogna conoscerla, farla conoscere e – ovviamente – scegliere criticamente ciò che ciascun competente ritiene valido.