

Newsletter n. 3
del Gruppo italiano di ricerca
sul Gesù storico

1. Bibliografia sul Gesù storico

Michael Daise

1. A Supplementary List to Published Works on the Historical Jesus, 2006-2012

Below is a list of recent works on the historical Jesus to supplement the lists published in ASE 27/2 (2010) 228-86 [“Elenco di pubblicazioni sul Gesù storico apparse tra il 2007 e il 2010 (a cura di Federico Adinolfi)”] and ASE 28/1 (2011) 471-78 [“Elenco di pubblicazioni sul Gesù storico apparse tra il 2010 e il 2011 (a cura di Federico Adinolfi)”].

Two books here (Pagola and Schäfer) represent translations of works cited in those lists; three were published before or after the chronological parameters of those lists (2007-2011): two from 2006 (Gregg, Häusser), one from 2012 (Moxnes).

Cromhout Markus, *Jesus and Identity: Reconstructing Judean Ethnicity in Q* (Matrix: The Bible in Mediterranean Context, 2) Eugene/OR, Cascade Books, 2007, xiv-390 pp.

Introduction; 1. Identifying the Problem; 2. A Socio-Cultural Model of Judean Ethnicity; 3. Judean Ethnicity in the First Century CE; 4. Who were the Galileans?; 5. Judean Ethnicity in Q.

Getty-Sullivan Mary Ann, *Parables of the Kingdom: Jesus and the Use of Parables in the Synoptic Tradition*, Collegeville/MN, Liturgical Press, 2007, viii-191 pp.

1. Introduction to the Parables; 2. Parables in Mark; 3. Parables Matthew Shared with Mark; 4. Parables as Matthew Tells Them; 5. Parables According to Luke; 6. Parables of Luke's Travel Narrative; Conclusion; Appendix: Parables in the Synoptic Tradition.

Gregg Brian Han, *The Historical Jesus and the Final Judgment Sayings in Q* (WUNT 2/207), Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, xiv-346 pp.

1. Introduction. 2. The Final Judgment in Late Second Temple Judaism.

3. Q 6:47-49 "Everyone Who Hears my Words and Acts on Them". 4. Q 10:10-12 "If They Do Not Receive You". 5. Q 10:13-15 "Woe to You, Chorazin; Woe to You, Bethsaida". 6. Q 11:31-32 "The Queen of the South Will Rise". 7. Q 12:4-5 "Do Not Fear". 8. Q 12:8-9 "Everyone Who Confesses". 9. Q 12:10-15 "Whoever Speaks a Word Against". 10. Q 12:42-46 "Who is the Faithful and Wise Slave". 11. Q 13:29,28 "Many Will Come from East and West". 12. Q 17:1-2 "Snares Are Sure to Come". 13. Q 17:26-30 "As It Was in the Days of Noah". 14. Q 17:30 "Whoever Wants to Save His Life". 15. Conclusions.

Greenberg Gary, *The Judas Brief: Who Really Killed Jesus?*, New York, Continuum, 2007, ix-282 pp.

1. Jews in the Dock; Pilate in the Choir; 2. The Gospels: Fact, Fiction or Speculation; 3. Early Non-Gospel Passion Accounts; 4. Religious Outlaws in Roman Israel; 5. Pilate Outside of the Gospels; 6. Was Pilate that Bad?; 7. What Do We Really Know About Judas?; 8. Pharisees, Sadducees, Herodians and Priests; 9. Jesus in Jerusalem; 10. The Arrest; 11. The Jewish Proceedings; 12. The Roman Proceedings: A Gospel Overview; 13. The Roman Proceedings: A Critical Review; 14. What Really Happened?

Häußer Detlef, *Christusbekenntnis und Jesusüberlieferung bei Paulus* (WUNT, 2/210), Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, xiv-416 pp.

1. Überblick über Geschichte und Stand der Forschung; 2. Ausgangspunkt und Ziel nachfolgender Untersuchung; 3. Kriterien zur Identifizierung von Tradition; 4. Vorpaulinische Tradition in 1 Kor 15,3ff.; 5. Vorpaulinische Tradition in Römer 1,3-4; 6. Vorpaulinische Tradition in Philipper 2,6-11; 7. Vorpaulinische Tradition in Gal 4,4-5 (+6); 8. Von der Jesusüberlieferung zum Christusbekenntnis bei Paulus.

Kloppenborg John S., *Q, The Earliest Gospel: An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus*, Louisville/KY, Westminster John Knox, 2008, x-170 pp.

Introduction; 1. What is Q?; 2. Reconstructing a Lost Gospel; 3. What a Difference Makes; 4. Q, Thomas, and James; Appendix: The Sayings Gospel Q in English.

Koziel Bernd Elmar, *Apokalyptische Eschatologie als Zentrum der Botschaft Jesu und der frühen Christen? Ein Diskurs zwischen Exegese, Kulturphilosophie und systematischer Theologie über die bleibende Bedeutung einer neuzeitlichen Denklinie* (Bamberger theologische Studien, 33), Frankfurt am Main, Peter Lang, 2007, 897 pp.
Die Entdeckung der (apokalyptischen) Eschatologie als Zentrum der

Verkündigung Jesu wie der frühen Christen – Von eschatologischer Stimmung, Naherwartung, Parusieverzögerung und Stetserwartung – Eine «christologische Eschatologie» als Antwort auf die Frage nach dem Weltverhältnis des christlichen Glaubens – Die Analyse einer einflussreichen Denklinie in ihrer teils gegenläufigen internen Entwicklung – Ein interdisziplinäres Gespräch über die christlichen Ursprünge.

Lüdemann Gerd, *What Jesus Didn't Say*, Salem/OR, Polebridge Press, 2011 [Translation of *Der erfundene Jesus. Unechte Jesusworte im Neuen Testament*, Springe, zu Klampen, 2008; see ASE 27/2 (2010) 258].

Moxnes Halvor, *Jesus and the Rise of Nationalism: A New Quest for the Nineteenth-Century Historical Jesus*, London, I.B. Tauris, 2012, 272 pp.

Introduction: Jesus and Modern Identities; 1. Writing a Biography of Jesus in an Age of Nationalism; 2. Holy Land as Homeland: The Nineteenth-Century Landscape of Jesus; 3. Imagining a Nation: Schleiermacher's Jesus as Teacher to the Nation; 4. A Protestant Nation: D.F. Strauss and Jesus for "The German People"; 5. "Familiar and Foreign": *Life of Jesus* in the Orientalism of Renan; 6. The Manly Nation: Moral Landscape and National Character in George Adam Smith's *The Historical Geography of the Holy Land*; 7. Jesus Beyond Nationalism: Imagining a Post-National World.

Neufeld Thomas R. Yoder, *Recovering Jesus: The Witness of the New Testament*, Grand Rapids/MI, Brazos Press, 2007, 336 pp.

1. One Jesus or Many Jesuses?; 2. Development of Jesus Traditions: Digging through the Layers; 3. One Jesus; Four Gospels; 4. Jesus's World; 5. Birth of Jesus; 6. Kingdom of God: What? Where? When?; 7. Announcing the Kingdom: John, Baptism, Testing, and the Twelve; 8. Teaching the Kingdom: Parables; 9. Enacting the Kingdom: Healing, Exorcism, and Food; 10. Living the Kingdom: Seek First the Kingdom of God and Its Justice!; 11. Death of Jesus; 12. Resurrection of Jesus; 13. Jesus; Christ and Lord.

Niemand Christoph, *Jesus und sein Weg zum Kreuz: Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild*, Stuttgart, Kohlhammer, 2007, 544 p.

1. Jesus und seine Verkündigung; 2. Zwischenüberlegungen – "Woher hat er das alles" (MK 6,2); 3. Anspruch und Konflikt; 4. Jesus in Jerusalem; 5. Jesus vor Gericht.

Pabst Adrian – Angus Paddison (eds.) *The Pope and Jesus of Nazareth: Christ, Scripture and the Church* (Veritas), London, SCM Press, 2009, xxix-290 pp.

Contributors include: Richard H. Bell, Markus Bockmuehl, Roland Deines, Henri-Jérôme Gagey, Richard Hays, Fergus Kerr OP, Javier Martínez, John Milbank, Walter Moberly, George Dennis O'Brien, Simon Oliver, Mona Sidiq, Olivier-Thomas Venard OP and Adele Reinhartz.

Pagola José Antonio, *Jesus, an Historical Approximation*. Translated by M. Wilde, Miami/FL, Convivium Press, 2009, 557 pp. [Translation of *Jesús. Aproximación histórica*, Madrid, PPC Editorial y Distribuidora, 2007; see ASE 27/2 (2010) 234].
See ASE 27/2 (2010) 197-200.

Puig i Tàrrach Armand, *Jesus: A Biography*, Waco/TX, Baylor University Press, 2011, xvi-674 pp.
Introduction – The sources – The context – The person – His message – From death to life – Epilogue.

Robbins C. Michael, *The Testing of Jesus in Q* (Studies in Biblical Literature, 108), Frankfurt am Main, Peter Lang, 2007, xvi-203 pp.
Introduction; 1. Starting Points; 2. The Elements of the Story; 3. Matthew and Luke; 4. The Testing Story in Q 4:1-13; 5. Summary and Conclusions.

Schäfer Peter, *Jesus im Talmud*. Translated by B. Schäfer, 2nd. ed., Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, xix-318 pp. [Revised transl. of *Jesus in the Talmud*, Princeton, Princeton University Press, 2007; see ASE 27/2 (2010) 234].

Yoshimura Hiroaki, *Did Jesus Cite Isa 6:9-10? Jesus' Saying in Mark 4:11-12 and the Isaianic Idea of Hardening and Remnant*, Åbo/Finland, Åbo Akademis Förlag, 2010, iv-300 pp.

2. Storia della ricerca sul Gesù storico

Mauro Pesce

“Illuminismo” inteso come negazione della fede dogmatica, categoria applicabile alla ricerca sul Gesù storico?

Il libro di Giuseppe Segalla, *La ricerca sul Gesù storico*

1. Giuseppe Segalla è stato uno dei migliori esegeti italiani nel campo degli studi neotestamentari. Ho sempre avuto grande stima del suo lavoro e in particolar modo per quanto riguarda il Vangelo di Giovanni. Un grande merito di Segalla è stato sempre di seguire con molta cura la letteratura esegetica internazionale in una serie ininterrotta di recensioni e saggi critici. Una virtù che da noi in Italia è stata di pochi. Questa forte attenzione a leggere accuratamente le principali opere esegetiche man mano che erano pubblicate è ciò che gli ha permesso di pubblicare questo libro – di poco meno di 250 pagine – che si propone come una sintesi storica e valutazione metodologica e ermeneutica di tutta la ricerca sul Gesù storico. Su questo argomento egli aveva già pubblicato un libro più ampio (428 pagine): *Sulle tracce di Gesù. La “Terza ricerca”*, Assisi, Cittadella Editrice, 2006. L’attenzione di Segalla alla produzione esegetica internazionale si riflette anche in questo libro che è molto utile soprattutto per le informazioni bibliografiche. L’informazione bibliografica di Segalla, però, non esauriente e troppo selettiva, ma – ripeto – comunque sempre utile, appare non di rado casuale e lacunosa su punti importanti. Ad esempio, ignora la importante bibliografia ragionata di G. Boccaccini, di cui non si può fare a meno: “Gesù ebreo e cristiano: Sviluppi e prospettive di ricerca sul Gesù storico in Italia dall’Ottocento a oggi”, *Henoch* 29 (2007) 105-154. Per gli anni 2007-2010 la bibliografia di Federico Adinolfi, “Elenco di pubblicazioni sul Gesù storico apparse tra il 2007 e il 2010”, pubblicata su *Annali di Storia dell’Esegesi* 27/2 (2010) 228-288, fornisce uno strumento molto più approfondito e sistematico che segnala circa 135 opere.

Con l'amico Segalla avevamo spesso modo di confrontarci e di scambiarcisi opinioni affettuose. Qui sono a volte costretto ad esprimere parere critico rispetto ad alcune sue affermazioni. Ma, del resto, è quello che sempre si fa rispetto a autori la cui opera rimane dopo la morte. È con le opinioni di R. Bultmann, E. Buonaiuti, J. Weiss e infiniti altri che ci si confronta criticamente a volte in modo molto deciso, anche se purtroppo sono ormai scomparsi. E in questo modo essi sono sempre vivi per noi.

2. Complessivamente, il libro non si basa su una propria ricerca storica sull'evoluzione centenaria della ricerca ma su altre opere da cui recepisce i giudizi storici consueti. Da questo punto di vista non è un'opera di ricerca originale. Accetta l'impostazione ormai largamente superata dell'antico libro di Albert Schweitzer, ripete la solita idea che l'articolo del 1953 di E. Käsemann avrebbe "riaperto" "la questione del Gesù storico. In sostanza, la storia della ricerca è per lui costituita (a) da un primo periodo che è quello delimitato da Schweitzer: da Reimarus a Wrede (che ignora con qualche eccezione tutto il resto della ricerca mondiale non protestante tedesca di orientamento critico); (b) da un secondo periodo in cui la ricerca ricomincia nella scuola bultmanniana nel 1953 dopo il precedente rifiuto del maestro; (c) le nuove ricerche soprattutto statunitensi del Jesus Seminar. Su questi tre periodi Segalla costruisce i tre paradigmi.

Lo scopo del libro è, infatti, di ricondurre tutta la ricerca storica di circa 250 anni a tre paradigmi interpretativi che la condizionerebbero. Questi paradigmi sarebbero storicamente successivi: quello illuministico della prima ricerca dal 1778 al 1906; quello kerygmatico della nuova ricerca dal 1920 al 1950, e quello "giudaico post-moderno" della terza ricerca dal 1985 in poi. Questo schema lascia scoperti gli anni tra il 1906 e il 1953 e perciò Segalla è costretto a inserire un capitoletto di mezzo che significativamente si intitola: "tra il paradigma illuministico e l'inizio di quello kerygmatico" (87-101). Cinquanta anni di ricerca sono definiti come un "tra", e per essi Segalla non propone alcun paradigma. Egli, poi, riconduce ad un unico paradigma sia il Jesus Seminar sia J. Dunn e R. Bauckham che invece al Jesus Seminar si sono opposti sistematicamente sia dal punto di vista del metodo, sia dal punto di vista dell'impostazione ermeneutica, sia nei risultati. Il problema è risolto piuttosto artificialmente costruendo un capitoletto finale a parte denominato "il secondo versante della Terza Ricerca: il Gesù ricordato e il Gesù testimoniato". Qui si palesa che Segalla segue due criteri non armonizzabili. Da un lato, segue una successione cronologica, dall'altro segue dei "paradigmi". Se il periodo cronologico da Reimarus a Wrede è sufficientemente chiaro, gli altri non lo sono. Dal mio punto di vista è chiaro che esiste una ricerca di tipo nuovo che inizia dopo la metà

degli anni Settanta con G. Theissen, trova poi nel libro di E.P. Sanders, *Gesù e il giudaismo*, un altro momento forte per arrivare alla grande ricerca suscitata dal Jesus Seminar. Ma poi si manifesta una reazione conservatrice molto ampia e sistematica, accompagnata e seguita da una contro-reazione. In realtà, mancano tuttora studi approfonditi storici in grado di spiegare le diverse correnti di ricerca internazionale dalla metà degli anni Settanta ad oggi. Segalla, invece di fare lo sforzo analitico e poi sintetico di operare una ricostruzione storica convincente, ha cercato una scorciatoia, quella della classificazione delle ricerche in base a “paradigmi”, i quali però sono qualitativamente discontinui rispetto a una classificazione cronologica. Così la ricerca su Gesù di tipo sociologico-antropologico dal 1912 al 2008 viene chissà perché ricondotta al primo paradigma “illuministico”, nonostante questo primo paradigma abbracci un periodo che finisce con il 1906 e nonostante queste ricerche abbiamo ben poco a che vedere, francamente, con l’illuminismo.

Forse la tesi principale del libro è che “la ricerca di Gesù procede con una critica *progressiva al suo interno*: la critica della Nuova Ricerca alla prima Ricerca, la critica della Terza ricerca alla Nuova Ricerca”. Ci sarebbe così una “falsificazione progressiva dei percorsi precedenti”. In questo modo, Segalla immagina che la ricerca successiva abbia criticato definitivamente il paradigma illuministico sostituito poi da quello kerygmatico e infine dalle posizioni neoconservatrici di Dunn e Bauckham. In sostanza, Segalla sembra abbracciare una visione della storia che dalla negazione della fede dogmatica e cristologica dell’illuminismo andrebbe verso un riconoscimento progressivo della continuità della fede cattolica con la figura storica di Gesù. Ma queste visioni evoluzionistiche progressive della storia sono ormai da molti decenni bandite dalla ricerca storica professionale.

Le parti più originali del libro a mio avviso sono quelle in cui Segalla presenta e in pratica recensisce in modo personale e intelligente alcune opere, ad esempio quelle di Dunn e di Bauckham (161-197). È nel giudizio esegetico su singole opere che si trova il meglio di questo libro. Mi soffermerò ora singoli punti in modo non sistematico.

3. Segalla segnala “l’opera di Thomas Chubb (1679-1747), un deista e moralista inglese che nel 1738 pubblicò *The True Gospel of Jesus Christ Asserted*, in cui sosteneva che il vero messaggio di Gesù sarebbe stato la venuta imminente del regno di Dio e il vero vangelo consisterebbe nella buona notizia ai poveri” (54). Spero che gli esegeti che vorranno segnalare quest’opera di Chubb ricordino, come dovrebbe fare qualunque studioso che si rispetti, che Segalla è stato forse il primo a introdurre la menzione di Chubb tra i bibliisti italiani. Purtroppo vedo che ci si appropria disinvoltamente delle idee degli altri, senza dirlo. Come valutare, però, l’opera di Chubb? Bisognerebbe fare ricerche più

accurate. Mi sembra, infatti, che Segalla non presenti correttamente il pensiero di Chubb e mi domando da dove egli abbia tratto la sua informazione. In un recente saggio¹ ho scritto:

Thomas Chubb (1679-1747), che Charles J. Abbey e John H. Overton definiscono un «illiterate man»,² cioè una persona senza formazione teologica ufficiale, pubblicò nel 1738 *The true Gospel of Jesus Christ asserted. To which is added a short dissertation on Providence*.³ Vedo che la Library of the Congress possiede una edizione di questo libro che ha un sottotitolo molto istruttivo, perché già ne spiega l'intento: «The true Gospel of Jesus Christ asserted : wherein is shewn, what is and what is not that Gospel; what was the great and good end it was intended to serve; how it is excellently suited to answer that purpose; and how, or by what means, that end has in great measure been frustrated. Humbly offered to publick consideration, and in particular to all those who esteem themselves, or are esteemed by others, to be ministers of Jesus Christ, and preachers of his Gospel; and more especially to all those who have obtained the reputation of being the great defenders of Christianity».⁴ L'opera suscitò subito delle reazioni contrarie, ad esempio da parte di Caleb Fleming,⁵ Richard Parker,⁶ Lawrence Jackson.⁷ L'anno successivo, il 1739, Chubb pubblicò una risposta: *The true Gospel of Jesus Christ vindicated and also Vindication of the Author's Short Dissertation on Providence*,⁸ che a sua volta provocò altre reazioni. Gorge Wightwick scrisse, ad esempio, *Remarks on Mr Thomas Chubb's True gospel of Jesus Christ asserted and vindicated*,⁹ e così pure reagirono Henry Stebbing (1687-1763)¹⁰

¹ M. Pesce, «Per una ricerca storica su Gesù nei secoli XVI-XVIII: prima di Hermann S. Reimarus», *Annali di Storia dell'esegesi*, 28/1 (2011), 456-458. Non ho trovato in Chubb la teoria dell'avvento imminente del regno, ma la dimensione escatologica del regno di Dio sì. La mia lettura è consistita tuttavia solo in una *prima* ricognizione dell'apporto di Chubb alla ricerca sulla figura storica di Gesù.

² *The English Church in the Eighteenth Century*, 96.

³ London 1738. Le opere di Thomas Chubb sono ora facilmente raggiungibili presso editori che ripubblicano le vecchie edizioni, come Gale Ecco Print Editions o Kessinger Publishing.

⁴ Second Edition, London, Tho.Coc, 1741.

⁵ *Remarks on Mr. Tho. Chubb's Short dissertation on providence : with animadversions on his True gospel of Jesus Christ asserted... with an introductory epistle, wherein these remarks are particularly offered to Mr. Chubb's consideration*, London, Printed for D. Farmer, 1738.

⁶ *Letter to Mr. Thomas Chubb: occasion'd by his late book, intituled The true Gospel of Jesus Christ, asserted*, London, printed for J. Stagg and sold by J. Roberts, 1739.

⁷ *Examination of a book intituled The true gospel of Jesus Christ asserted [electronic resource], by Thomas Chubb: and also of his appendix on providence. To which is added, A dissertation on episcopacy*, London, printed for John Clarke, 1739.

⁸ Le due opere (*The true Gospel of Jesus Christ asserted* e *The true Gospel of Jesus Christ vindicated*) furono ripubblicate in *A collection of Tracts on various subjects Vol. II, Part I*, London, T. Cox, 1743).

⁹ London, J. Noon, 1740.

¹⁰ *Charge delivered to the clergy of the Archdeaconry of Wilts: at the Easter visitation in the year 1739, containing observations on Mr. Chubb's True Gospel of Jesus Christ asserted*, London, Printed for F. Gyles, 1739.

e James Bate (1703-1775).¹¹ Il che sta a dimostrare che non si possono studiare le opere innovative su Gesù senza il contesto di quelle più conservatrici. Nel dibattito, le posizioni e i metodi di analisi si trasformano da ambo le parti. La storia della ricostruzione storica di Gesù è storia di un dibattito con molti poli che coesistono nelle diverse aree geografiche, ecclesiastiche e culturali in genere. Secondo Chubb il centro del messaggio di Gesù è che egli è venuto per salvare gli uomini di (“È venuto infatti il Figlio dell’uomo a salvare ciò che era perduto” Mt 18,11; cfr. Lc 9, 6; Gv 3, 16-17). “Posto che il grande progetto di Cristo e della rivelazione cristiana è di promuovere il bene futuro dell’umanità e non l’interesse di qualsiasi persona, in quanto quest’ultimo è soltanto connesso con il primo, la conseguenza è che tutte le volte che il nome o la rivelazione di Cristo è usata per rafforzare o portare avanti l’interesse *temporale* (sottolineatura di Chubb) di qualsiasi cristiano, o di qualsiasi setta o ordine o ceto di persone tra i cristiani, conferendo loro anche il più piccolo grado di *potere temporale* (sottolineatura di Chubb), si verifica chiaramente un abuso del nome e della rivelazione di Cristo”. “Nessun cristiano in quanto cristiano e per il fatto di essere tale ha alcun potere coercitivo o giurisdizione sopra persone o proprietà di qualsiasi altro cristiano”.¹²

In sostanza, la salvezza annunciata è essenzialmente escatologica, e ciò è strettamente legato alla negazione della funzione politica delle chiese. Ma il tema del regno di Dio, così fortemente presente in Th. Hobbes, è del tutto marginale. La questione dell’escatologia nella sua connessione con il tema politico permane quindi come caratteristica della ricerca su Gesù.

I cristiani in quanto tali non hanno nessun altro che Cristo al di sopra di loro. Tre sono gli elementi che caratterizzano il messaggio di Gesù. Primo, egli esige che venga osservata la legge di ragione; secondo, egli invita al pentimento in caso di trasgressione; terzo, annuncia un giudizio finale da parte di Dio in cui saranno puniti coloro che non hanno osservato la legge o non si sono pentiti dopo averla trasgredita.¹³ La vita di Cristo è stata la rigorosa conformità dei suoi sentimenti e delle sue azioni a quella inalterabile regola di azione che è fondata nella ragione. Cristo «ha predicato la sua stessa vita, per così dire, e ha vissuto la sua *dottrina*». ¹⁴ «Il vangelo di Gesù Cristo non è un racconto storico di eventi accaduti [an historical account of matter of fact]». ¹⁵ Questo vangelo essenziale è stato corrotto e pervertito da «molte

¹¹ *Infidelity scourged: or, Christianity vindicated. From the scandalous aspersion of Mr. Thomas Chubb*, Dondon, H. Kent, 1746.

¹² *The True Gospel*, 5.

¹³ Ivi, 18-19. Gesù non insegna «alcuna nuova strada», né per ottenere il favore di Dio, ivi, 30. Anche per il pentimento «non insegna se non la buona antica via, cioè il pentimento e la correzione delle strade malvage» ivi, 35-36.

¹⁴ Ivi, 55.

¹⁵ Ivi, 43.

dottrine assurde e pratiche superstiziose».¹⁶ Chubb esamina a lungo le dottrine teologiche da considerarsi estranee al vangelo soprattutto relativamente alla grazia e alla salvezza. In sostanza, tutte le diverse teologie della giustificazione e della grazia vengono considerate come estranee al vangelo di Gesù. L'interpretazione e la prassi ecclesiastiche della chiesa antica sono considerate come una perversione del messaggio di Gesù. L'operazione è resa possibile grazie alla scelta di basarsi solo sui vangeli e soprattutto su quello di Matteo, marginalizzando il pensiero di Paolo. Questo tentativo di riscoprire la verità del vangelo di Gesù, al di là delle deformazioni teologiche e dei tradimenti della prassi delle chiese non ha lo scopo di una critica del messaggio cristiano, ma al contrario si propone una sua riscoperta e una sua risposta per seguire anche oggi l'autentico messaggio di Gesù.

Chubb propone quindi anche un modello di chiesa, di associazione cristiana che sia fedele alle indicazioni di Gesù. Egli ha voluto che le persone vivessero in società basate su rapporti amichevoli e prive di potere e non ha ordinato l'elezione di autorità ecclesiastiche. La pretesa cattolica di una successione ininterrotta che risale agli apostoli è infondata.¹⁷ «La maggiore ingiuria che sia mai stata fatta contro il vangelo di Cristo è la fusione della società cristiana e di quella civile rendendole una stessa cosa».¹⁸ Ancora una volta l'elemento politico diventa centrale nell'interrogazione sulla figura storica di Gesù e sulla natura del suo messaggio.

4. Il libro inizia con un'affermazione: «La *ricerca del Gesù storico* è un problema entrato nella modernità con l'ingresso trionfale della critica storica nello studio dei vangeli, a partire già dal XVIII secolo» (5).¹⁹ Quest'affermazione è purtroppo inesatta. Come ho cercato altrove di mostrare, non è vero che la ricerca sul Gesù storico inizi con il XVIII secolo e con H.S. Reimarus. Questo è quello che si ritiene abbia sostenuto A. Schweitzer nella sua celebre ricerca sulla storia della ricerca sulla vita di Gesù. Ma si tratta di un'opera vecchia di un secolo e per di più limitata quasi solo a un certo tipo di produzione tedesca protestante. Segalla, che è persona fine, d'altra parte sembra accorgersi che il «deismo inglese» era già da tempo su questa linea ed è per questo che indica come esempio Thomas Chubb. Ma la vicenda storica è molto più antica e complessa.

¹⁶ Ivi, 138.

¹⁷ Ivi, 90.

¹⁸ Ivi, 180. Su Chubb vedi anche M. Sina, *L'avvento della ragione. «Reason» and «above Reason» dal razionalismo teologico inglese al deismo*, Milano, Vita e Pensiero, 1976, 655-670, un capitolo che leggo solo ora nonostante avessi il libro di Sina in casa da anni.

¹⁹ Reimarus è all'"inizio della ricerca moderna sul Gesù storico" (16 nota 4).

5. Un punto su cui vorrei esprimere un parere critico è la concezione che Segalla esprime dell'illuminismo. La categoria "illuminismo", usata spesso in modo generico e non preciso, è da tempo adoperata in Italia da alcuni esegeti cattolici come simbolo negativo che starebbe all'origine di molti mali. Segalla purtroppo non aiuta a chiarire quest'uso approssimativo della categoria. Egli dedica il secondo capitolo a "Il paradigma illuministico della Prima Ricerca (1778-1906)". La "Prima ricerca" avrebbe quindi come "orizzonte culturale" l'illuminismo (54), così definito:

A fondamento filosofico dell'illuminismo stanno Descartes (1569-1650) e Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). L'illuminismo polarizza la tensione tra fede e ragione illuminata, criterio ultimo di verità, e perciò anche quell[a] tra fede e storia. La scienza positiva, con i suoi grandi progressi, si scontrava con l'autorità e la tradizione (Copernico, Galileo). René Descartes stabilisce la diversità radicale fra *res extensa* (realtà materiale) e *res inextensa / cogitans* (realtà spirituale). La sostanza estesa, materiale, è oggetto della ricerca scientifica, delle scienze esatte come la matematica e la fisica, basate sul metodo di 'ipotesi-verifica'. La verità scientifica diveniva la verità per eccellenza. E la scienza storica del passato doveva aspirare alla stessa verità delle scienze esatte, come proponeva Ernst Troeltsch (1865-1923) con i tre principi della critica, ella correlazione e dell'analogia. Già G.B. Vico (1668-1744) aveva affermato *Verum ipsum factum* e il metodo approntato da Leopold Von Ranke (1795-1886) intendeva arrivare proprio al fatto, come e quando era avvenuto. Si passa quindi dal *senso letterale* della Riforma al *senso storico* della scienza positiva. Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) mette in contrasto le verità di ragione, assolute, e le verità della storia, ipotetiche, con un'immagine diventata emblematica: «L'orrendo ampio fossato» che separa gli uomini delle epoche posteriori dall'evento di Gesù; tale fossato secondo lui non può essere superato. Fu lui a pubblicare, i sette frammenti di Reimarus come anonimi, dopo la sua morte, tra i quali è importante soprattutto il settimo, in cui parla dello scopo di Gesù e dei suoi discepoli. Frammento considerato l'inizio della ricerca moderna.

Ciò che mi sembra inaccettabile è che si parli in 254 parole di un periodo che va da Copernico – la cui opera fondamentale postuma è del 1453 – alla morte di Troeltsch (1923), un arco temporale di circa cinque secoli dando giudizi su filosofia, storiografia e scienza. Mi domando: come è possibile che un esegeta che per tanti decenni ha esaminato il vangelo di Giovanni e i testi del Nuovo Testamento distinguendo il significato di ogni parola, ipotizzando strati diversi di redazione in uno stesso scritto, basandosi su ricerche filologiche ampie su ciascun termine e su statistiche lessicali, soffermandosi per decine e decine di pagine su piccoli segmenti di testi e valutando attentamente

le diverse ipotesi interpretative degli esegeti su ciascuna piccolissima questione, pensi poi di potere abbracciare in poche righe mezzo millennio di sviluppo intellettuale moderno riducendolo ad una formula. Su ciascun autore menzionato da Segalla sarebbe stato necessario il lavoro esegetico che egli ha dedicato ai brevi testi greci del Nuovo Testamento. Ma se non mi sbaglio Segalla non ha mai dedicato libri e articoli scientifici né a Copernico, né a Galileo né a Cartesio, Lessing, Troeltsch, Vico e Ranke. Quasi nessuna delle affermazioni di Segalla corrisponde allo stato della ricerca. Non è vero che l'illuminismo si basi su Cartesio e Lessing, un accostamento difficile sia dal punto di vista temporale sia da quello dei contenuti. Come si fa, poi, a mettere in serie Cartesio e Vico quando – se c'è una cosa certa – è che egli “decisamente contrappose il proprio ideale storico del conoscere all'ideale matematico-scientifico della gnoseologia di Cartesio”.²⁰ Sull'inquadramento storico di ciascuno degli autori di cui Segalla parla esiste un ampio dibattito per precisare il relativo inquadramento storico. Non ha giustificazione storiografica l'affermata dipendenza e/o corrispondenza tra Troeltsch e Cartesio. Ernest Renan, normalmente considerato un esemplare del positivismo applicato alla storia delle religioni è invece per Segalla “romantico”. Certo c'è un periodo romantico in Renan, ma come si fa a ignorare il suo positivismo? Il tutto serve a Segalla per fondare la sua teoria interpretativa: la sua “prima ricerca sul Gesù storico” starebbe tutta all'interno del “paradigma” dell'illuminismo perché Reimarus è illuminista e l'illuminismo si oppone alla fede cristiana. Si apprende così che anche David Friedrich Strauss è illuminista:

l'orizzonte ermeneutico in cui iscrive Strauss, come abbiamo detto, è l'illuminismo, in particolare l'idealismo e la logica dialettica hegeliana (60).

Come si possa confondere illuminismo con idealismo hegeliano è difficile per me comprendere. Apprendo anche che perfino Celso è illuminista. Il suo sarebbe, infatti,

un illuminismo critico che sarà ripreso con Reimarus nel 1778, all'inizio della critica moderna sul Gesù storico (16 nota 4).

²⁰ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, trad. it.: *Storia della filosofia moderna*, Vol. IV, Torino, Einaudi, 1958, 359.

È chiaro allora che il concetto di illuminismo non ha più una precisa connotazione storica, ma tende a definirsi per opposizione a “fede” (ma quale delle molte fedi di duemila anni di cristianesimo?). Che questo sia il senso che gli attribuisce Segalla sembra evidente anche dalla osservazione seguente:

L'interpretazione socio-politica e socio-culturale di Gesù si potrebbe inserire in questo primo paradigma [quello illuministico] nel senso di una fuga dalla fede dogmatica verso un orizzonte di ragione sociale di vario genere (80-81).

Segalla poi conclude le osservazioni su “primo paradigma” scrivendo:

La premessa di questa prima ricerca di una biografia di Gesù è la fuga dalla fede cristologica, che porta a un'emarginazione anche nelle fonti, selezionate spesso arbitrariamente (83).

Al posto dell'equazione “Illuminismo = fuga dalla fede dogmatica”, avremmo invece bisogno di una definizione storica di illuminismo che solo gli specialisti di storia della filosofia e della cultura del XVIII secolo potranno darci. Paolo Casini è uno di questi specialisti. Un primissimo approccio, che consiglio a chi non ha mai fatto studi specialistici in materia, è di cominciare da una sua voce enciclopedica semplice, ma sicura dal punto di vista iniziale, in cui egli definisce il concetto storiografico:

Il termine “illuminismo” (franc. *Lumières*, ingl. *Enlightenment*, ted. *Aufklärung*, sp. *Ilustración*) coincide all'incirca, nelle periodizzazioni della storia europea, con il Settecento, detto già dai contemporanei “secolo dei Lumi” o “secolo filosofico”. Sono controversi il termine a quo, sovente identificato con la crisi della coscienza europea della fine del XVII secolo, il termine ad quem, collocato di solito all'inizio della Rivoluzione francese, e la “cesura” o “continuità” tra Lumi e Rivoluzione. Le varie soluzioni date a tali problemi influenzano ovviamente l'uso che si fa del termine per definire, in senso più proprio ma non più rigoroso, gli aspetti “idealtipici” dell'epoca: una concezione della ragione, un movimento etico-politico, un'ideologia, un modello di cultura. Una tradizione consolidata fa risalire l'inizio dell'itinerario dei Lumi all'avvento del regime costituzionale *whig* al di là della Manica, al movimento deistico, all'empirismo di Locke e alla scienza di Newton, al razionalismo e giusnaturalismo che aveva i suoi centri di diffusione in Olanda. Importate e assimilate dalla cultura francese tra gli anni della Reggenza (1715-1723) e la metà del Settecento, queste correnti si irradiarono variamente – sia come movimento di rinnovamento culturale, sia come programma di riforme dall'alto – nella

penisola iberica, negli Stati italiani, nelle corti di Prussia, di Russia e d'Austria, sotto lo scettro dei despoti illuminati dalla *philosophie*.²¹

Si vedrà subito che l'illuminismo non è un fenomeno unitario e – cosa molto importante per il dibattito esegetico attuale – ci possono essere illuministi cristiani e quindi l'illuminismo in quanto tale non si oppone concettualmente a cristianesimo.

Se si ripercorre la storia della formazione dei concetti filosofici di alcuni pensatori illuministi, si potrà anche ricondurli, come ad esempio fece M. Sina, alla formazione di concetti teologici e filosofici nel deismo inglese. Ma sarà estremamente importante rendersi conto che i concetti di “ragione” o “superiore alla ragione” non si formano in astratto, bensì nel contesto di una polemica anzitutto *interna alle chiese* e al loro eccessivo potere politico ed economico. Esigenza di un autentico cristianesimo, proposta di riforma delle chiese e critica moderata o radicale delle religioni sono elementi diversi che vanno distinti e graduati all'interno di ciascun autore.

Del resto, per un periodo successivo, Daniele Menozzi molti anni fa mostrò quanto importante fosse il richiamo alla figura storica di Gesù nei dibattiti della rivoluzione francese. Anche in questo caso le immagini di Gesù elaborate muovono quasi sempre da un'esigenza di riforma della chiesa nel contesto di un'adesione possibile a questa o quella corrente rivoluzionaria.²²

In sostanza nel concetto di “illuminismo” di Segalla manca completamente una, se non la ragione fondamentale del formarsi di un pensiero critico verso le chiese in età moderna, come ho già più volte indicati in qualche scritto storico. È per le guerre di religione che nasce un'analisi esegetica e storica dei testi in cui le diverse posizioni possano trovare un accordo, impossibile a livello dogmatico e politico. Gli intellettuali moderni sanno bene che le fedi disuniscono pericolosamente in Europa e altrove e che bisogna trovare a livello storico un accordo. Spinoza e Hobbes sono incomprensibili senza lo sfondo dello scandalo dei conflitti di religione. E lo sapeva bene un pensatore cattolico conservatore come Augusto del Noce. Se veramente si leggono le opere di Chubb, Toland e Locke si vede quanto è importante per loro il confronto tra i testi evangelici e degli Atti degli apostoli da un lato e il sistema dogmatico e istituzionale delle chiese dall'altro, sistema criticato anzitutto per la pretesa di ingerenza politica ed economica. Ridurre tutto ad un “illu-

²¹ P. Casini, “Illuminismo”, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, 1994, on line: http://www.treccani.it/enciclopedia/illuminismo_%28Enciclopedia-delle-Scienze-Sociali%29/.

²² D. Menozzi, *Lecture politiche di Gesù. Dall'Ancien Régime alla rivoluzione*, Brescia, Paideia, 1979. Cfr. anche Id., “Le interpretazioni di Gesù nell'età della rivoluzione francese”, *Annali di Storia dell'Esegesi* 21 (2004) 617-643.

minismo” contrario alla fede è una mistificazione che non corrisponde alla storia europea.

Una massa notevole di studi di storia dell’interpretazione della Bibbia, di storia delle chiese, di storia della filosofia e di storia della cultura dal XVI al XIX secolo sta a disposizione.

Ma poi Segalla introduce un secondo concetto: quello di “pre-comprensione”:

Il principio ermeneutico o *precomprensione* è vario: l’illuminismo razionalista o deismo all’inizio, l’idealismo hegeliano in Strauss, la teologia liberale nell’interpretazione di Gesù come genio religioso, l’apocalittica giudaica nell’interpretazione di escatologia futura, l’ambiente sociale e culturale che circonda Gesù come principio di comprensione della sua attività pubblica (ivi).

Qui Segalla usa concetti molto diseguali dal punto di vista formale e che non possono essere messi sullo stesso piano. “Illuminismo razionalista” e “idealismo hegeliano” sono visioni filosofiche e capisco che ci si possa interrogare se un esegeta ne sia influenzato a tal punto da non rispettare i dati che emergono dalle fonti. Se, ad esempio, uno storico ritiene che da un punto di vista filosofico o scientifico non possano esistere miracoli, sarebbe esegeticamente e storicamente errato che egli considerasse non storici tutti quei racconti in cui si parla di miracoli. L’unico motivo per considerare secondario un racconto evangelico deve essere di carattere esegetico: e cioè, ad esempio, se si dimostra che un certo racconto ha introdotto un miracolo su un precedente racconto che non ne parlava. Ma l’apocalittica giudaica non è una visione filosofica bensì un insieme di testi. E l’ambiente socio-culturale non è una visione del mondo, ma un insieme di dati culturali, politici, abitazionali, religiosi, sociali nei quali ciascun uomo e donna si muovono dalla nascita alla morte. Compito dello storico è di capire fino a che punto un contesto storico-sociale influenzi una persona o un gruppo. Gli storici sanno bene che a un medesimo contesto socio-culturale o socio-politico diverse persone o gruppi di una stessa città o villaggio possono reagire in maniera opposta o fortemente differenziata. La capacità dello storico sta nel comprendere se vi siano dati sufficienti che permettono di connettere determinate idee e/o comportamenti di una persona con una determinata situazione sociale. Ma questo ha poco a che fare con la ‘precomprensione’.

6. Nella categoria di studi condizionati dal “paradigma illuministico”, Segalla mette insieme la scuola di Chicago, a partire da un libro del 1912, fino a G. Theissen, R. Horsley, R. Aguirre, C. Gil, al libro di A. Destro - M. Pesce, *L’uomo Gesù* del 2008 e vari altri. In sostanza, Se-

galla crea una categoria che classifica libri di tempi diversi, orientamenti e risultati diversi e che si muovono con metodi di analisi differenti. Un libro del 1912 e uno del 2008 sono così ricondotti a un medesimo paradigma e fanno ambedue parte della “prima” ricerca. Mi sembra una categorizzazione insostenibile. Non riesco a trovare motivo sufficiente per dire che R. Aguirre e C. Gil (chiaramente inseriti in modo ortodosso all’interno della chiesa cattolica), o Theissen (vedi il suo antico libro sul credere criticamente) avrebbero come paradigma “la fuga dalla fede dogmatica” e in che modo questo sia “illuminismo”. Non corrisponde alla sostanza e al metodo dei loro libri.

7. Un altro aspetto del modo di pensare di Segalla sta nel fatto che non riesce a dare il giusto rilievo alla ricerca storica su Gesù da parte di ebrei. Non si tratta di conferire un paternalistico riconoscimento o di un atteggiamento *politically correct*, ma del fatto che, dalla fine del XVI secolo, l’interpretazione ebraica di Gesù diventa un elemento culturalmente determinante della ricerca. Purtroppo, l’ottica tutta teologica e intra-protestante tedesca ha impedito anche a Schweitzer di comprendere il ruolo culturale ebraico. Segalla scrive:

In contrapposizione a questa corrente dell’epoca nazista, proprio nella stessa prima metà del Novecento si ha *per la prima volta* [sottolineatura mia] una serie di studi seri sul Gesù storico da parte di ebrei (95).

Stento a credere che sia stato Segalla a scrivere questa frase. Forse il libro non è stato da lui rivisto. È nota a tutti, infatti, l’importanza del libro su Gesù dell’ebreo Joseph Salvador alla fine degli anni trenta del XIX secolo. Anche Baldassarre Labanca aveva parlato a sufficienza della ricezione italiana di quest’opera tradotta anche in tedesco. Gabriella Aragione lo aveva studiato recentemente in un suo articolo,²³ io stesso ne ho scritto più volte, e Francesca Sofia, un’eccezionale esperta di storia del pensiero del XIX secolo, ne ha scritto nel 2004 su *Annali di Storia dell’Esegesi*. Segalla cita il libro di Susan Heschel, *The Arian Jesus*, ma sembra ignorare il precedente libro della Heschel: *Abraham Geiger and Jewish Jesus*.²⁴ La ricerca ebraica su Gesù in età moderna

²³ F. Sofia, “Gerusalemme tra Roma e Parigi: Joseph Salvador e le origini del cristianesimo”, *Annali di Storia dell’Esegesi* 21 (2004) 645-662; G. Aragione, “La messianità di Gesù nella ricerca ebraica contemporanea. Stato della questione”, *Annali studi religiosi* 2 (2001) 9-52, in particolare 14-15. Vedi anche il breve cenno che ne fa D. Jaffè, *ésus sous la plume des historiens juifs du xx siècle*, Paris, Cerf, 2009.

²⁴ Chicago, Chicago University Press, 1998. Vedi anche T. Weis-Rosmarin, *Jewish Expressions on Jesus*, New York Ktav 1976; M. Hoffman, *From Rebel to Rabbi. Reclaiming Jesus and the Making of Modern Jewish Culture*, Stanford, Stanford University Press, 2007; N. Stahl (ed.), *Jesus Among the Jews. Representation and Thought*, London-New York, Routledge, 2012.

non è un elemento secondario e marginale, ma un fattore fondamentale – ricco di contributi che non è qui il caso di analizzare – che influenza in modo essenziale la ricerca dei non ebrei. Come scrivevo tempo fa, l'importanza di questo fattore: “sta nel nascere nella cultura dotta dell'Europa di una presenza ebraica che pone l'esigenza di una lettura ebraica della Bibbia e di una interpretazione ebraica di Gesù. Ciò si afferma chiaramente dalla fine del XVI secolo e costituisce un polo di riflessione critica fondamentale”.²⁵ Questa ricerca non finisce con Salvador o con Klausner, ma – come è noto – si moltiplica nella seconda metà del Novecento. È evidente che a questa ricerca mal si applicano i “paradigmi” di Segalla, ma essa è parte integrante della ricerca internazionale.

L'applicazione ai principali autori di opere sul Gesù storico dei tre paradigmi diventa debole anche perché Segalla è in qualche modo costretto ricondurli tutti a matrici teoriche invece di analizzarne le tesi dal punto di vista esegetico e storico. Egli ha qui ceduto forse un pochino alla tentazione cui soccombe una parte dell'odierna apologetica che di fronte alla difficoltà di dimostrare esegeticamente e storicamente le proprie convinzioni fa ricorso all'ultima difesa possibile: quella della “precomprensione” e dell'ermeneutica.

Mauro Pesce

²⁵ Pesce, “Per una ricerca storica su Gesù nei secoli XVI-XVIII...”, 439.

Fiorenza Panzera

Il *Gesù di Nazareth* di Piero Chiminelli

Il *Gesù di Nazareth, studio critico-storico* di Piero Chiminelli vide la luce per la prima volta nel 1918. Nonostante l'intenzione, che appare fin dal titolo, di applicare il metodo storico-critico alla vicenda di Gesù quale traspare dai Vangeli, quest'opera sembrerebbe inserirsi piuttosto nel filone di edificazione spirituale delle *Vite* di Gesù, così popolari nella letteratura italiana dell'Ottocento. Il libro ebbe un discreto successo, tanto che uscì in seconda edizione nel 1920, arricchita di note di varia erudizione e di una lunga lista bibliografica alla fine di ciascun capitolo.¹

¹ P. Chiminelli, *Gesù di Nazareth, studio critico-storico*, Bilycnis, Roma, 1918. Nel del 1920 uscì una seconda edizione rivista, oltreché arricchita da una prefazione del pastore Whittinghill, che è quella utilizzata in questo articolo. Dopo il ritorno di Chiminelli al cattolicesimo (vd. *infra*), uscirono presso Salani e Sansoni (1939, 1940 e 1942) tre edizioni – tra loro identiche – con il titolo *Vita di Gesù*. Esse differiscono da quella qui considerata fondamentalmente per cinque elementi: (1) scomparve l'introduzione di Whittinghill, al suo posto una prefazione dell'autore; (2) furono state omesse le bibliografie alla fine di ciascun capitolo, che costituivano forse uno dei maggiori pregi dell'edizione del 1920, sostituite da una "Bibliografia Cristologica Generale" a fine testo, molto ridotta rispetto al totale degli autori della precedente edizione; questa risulta "depurata" di tutti gli autori tedeschi, inglesi e americani, ma anche di alcuni italiani prima presenti L. Salvatorelli, D. Castelli, Benamozegh ecc.); (3) vennero cassati i brevi sommari introduttivi a ciascun capitolo; (4) dai riferimenti bibliografici in nota vennero eliminati i nomi di case editrici ebraiche; (5) venne molto rimaneggiato il cap. 3, con aggiunte volte a sottolineare il ruolo di Maria nell'incarnazione e con l'eliminazione della domanda relativa all'infanzia di Gesù ("Quale valore storico hanno codesti fatti?"). Si notano inoltre alcuni ritocchi "stilistici" quali il cambiamento di aggettivi, la sostituzione di verbi, l'inserimento di brevi citazioni, l'aumento di attributi che attestano la divinità di Gesù e un maggiore uso delle maiuscole in riferimento a Gesù o ad altre figure evangeliche. Non ci si soffermerà su queste differenze – che evidentemente risentono della nuova posizione confessionale dell'autore e del clima politico dell'Italia dell'epoca – perché costituirebbero uno studio specifico sull'evoluzione intellettuale dell'autore. Bisogna infine segnalare che sussistono piccole differenze anche rispetto alla prima edizione (a partire dal titolo), provocate probabilmente, almeno in parte, dalla recensione critica di Buonaiuti (si veda *infra*).

Piero Chiminelli nacque a Venezia nel 1886. Tutta la sua vita fu profondamente segnata dall'esperienza religiosa, fin da quando, a diciotto anni, già al lavoro come impiegato a Milano, un giorno fu attratto dalla predicazione evangelica. Entrò quindi alla Scuola Teologica Battista di Roma e divenne pastore. Nel 1923 ottenne in America una laurea in teologia *magna cum laude*. Rientrato a Roma vi esercitò la sua opera come pastore fino al luglio 1929, quando tornò negli Stati Uniti, dove rimase fino al 1936, anno in cui, di nuovo in Italia, abiurò il protestantesimo e fu riaccolto in seno alla Chiesa cattolica. Professò quindi fra i Terzieri Francescani del Commissariato del Terzo Ordine dei Frati Minori, fino alla sua morte, che avvenne a Roma nel 1948.

Nelle *Memorie* della moglie Lucia, riandando alle ragioni del suo ritorno al cattolicesimo, racconta egli stesso le cause profonde di queste conversioni: «Pascal e poi Manzoni dissero che in ogni errore c'è un briciolo di verità e che è veramente difficile separare il giusto dall'errore. Ecco perché, a soli vent'anni, caddi nel protestantesimo».²

E sempre dai ricordi della moglie Lucia, che molto aveva sofferto della sua militanza nel protestantesimo, leggiamo della sua convinzione che

la Riforma non è stata una rinnovazione del pensiero cristiano e della vita, ma una rivoluzione e anche una sollevazione spirituale di popoli nordici, teutonici e anglosassoni contro i Latini e la latinità [...]. Ho capito che il fare in Italia opera di separazione e di proselitismo protestante sia un atto di *lesa Patria*. Lo spirito d'ordine, il carattere, il sacrificio, la visione universale, la tradizione che mantiene e conserva, la forza novatrice che assimila le ricerche e le esperienze... tutto ciò che forma l'essenza della Latinità è nel senso più bello, più spirituale e più nobile, la custode e la conservatrice: l'aroma.³

Queste riflessioni, che si riferiscono all'ultimo decennio della sua vita, sembrano appartenere ad un'altra persona. Infatti è assai difficile comprendere come lo stesso Chiminelli, solo pochi anni prima, avesse condiviso con Giuseppe Gangale l'idea, largamente diffusa nelle varie denominazioni protestanti italiane, che un vero rinnovamento nazionale non si sarebbe mai realizzato senza una rivoluzione religiosa che segnasse una reale discontinuità col passato della Controriforma».⁴

² L. Chiminelli, *Piero Chiminelli. In memoria*, Roma, Andreocci, 1960, 16.

³ *Ibidem*, 22-23; il corsivo è nel testo originale.

⁴ Il pensiero dei modernisti espresse, con sensibilità diverse, l'esigenza fortemente sentita di una riforma che, dall'interno stesso della Chiesa e del credo cattolico, rimettesse in primo piano gli elementi fondanti del primo cristianesimo, primariamente attraverso una lettura storico critica dei testi biblici (alla maniera inaugurata dai protestanti), quale condizione imprescindibile per un autentico rinnovamento morale dei costumi. Sulla mancata Riforma in Italia vedi D. Dalmas e A. Strumia (a cura di), *Una resistenza spirituale: Coscientia, 1922-1927*, Torino, Claudiana, 63-72; inoltre G. Spini, *Risorgimento e Protestanti*, Milano, Mondadori, 1989, 437 e, per una

Ma per cercare di comprendere meglio il senso profondo di quella conversione giovanile, dovremmo anche riconoscere che ciò che più attirava nel protestantesimo della fine dell'Ottocento, come del primo Novecento, non erano tanto le istanze storiche di uno Harnack, quanto la partecipazione ad una liturgia più libera e spontanea, ad una religiosità "del cuore", quale quella propria dei movimenti detti del "Risveglio", che spesso si accompagnavano all'anticlericalismo cattolico per motivi sociali e politici.

È noto come quegli anni fossero segnati da forti ondate migratorie, che incidavano profondamente nel numero dei fedeli delle comunità battiste in Campania. Chiamato ad essere giovane pastore in Sicilia e a Napoli, Chiminelli vi creò una segreteria per l'emigrazione, che in pochi mesi incanalò verso le chiese evangeliche negli Stati Uniti 98 persone.⁵

Efficace predicatore, mentre era ancora studente in teologia era stato bersaglio di una vivace reazione popolare a Floridia, in Sicilia. I suoi sermoni – molto critici nei confronti della devozione popolare e mescolati a istanze provenienti dal socialismo, cui peraltro aderivano diversi pastori e fedeli delle piccole comunità evangeliche, costituite in gran parte da contadini – erano stati attaccati dal clero cattolico locale, tanto da indurre la folla ad aggredirlo. Il pastore fu salvato dal linciaggio grazie all'intervento della forza pubblica e ben 63 persone furono accusate di turbativa di cerimonia religiosa e danneggiamenti. L'episodio ebbe una certa ripercussione e l'onorevole Guido Podrecca presentò una interpellanza parlamentare per chiarirne tutti i risvolti.

Fin dal suo esordio nel 1912, Chiminelli fu assiduo collaboratore della rivista *Bilychnis*, una delle pubblicazioni di matrice evangelica che ospitava con maggiore ampiezza il dibattito modernista. Passò poi a *Conscientia*, di cui fu direttore, insieme con Giuseppe Gangale, dal 1922 al 1927, anno in cui la rivista fu sospesa perché troppo dichiaratamente antifascista. *Bilychnis* però conobbe una diffusione maggiore, poiché più vasto era il pubblico a cui si rivolgeva: il suo intento era quello di aprire un dialogo con la cultura italiana, offrendo ospitalità a tutte le voci del protestantesimo, del cattolicesimo più illuminato e di tutti quei laici che erano attratti da studi religiosi di stampo non confessionale.⁶ Una delle sue quattro sezioni, dal titolo "Modernismo e modernismi", era espressamente dedicata alle nuove istanze ed in particolare affrontava il tema del rinnovamento della chiesa cattolica, nel quale i modernisti crederono e per il quale combatterono la loro battaglia.

trattazione più completa, D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, a cura di A. Proserpi, Torino, Einaudi, 2009.

⁵ D. Maselli, *Storia dei battisti italiani*, appendice a cura di E. Paschetto e F. Scaramuccia, Torino, Claudiana, 2003, 113.

⁶ Maselli, *Storia dei battisti...*, 11.

In quest'epoca di profondi sconvolgimenti, che segnarono la fine degli imperi centrali nella tragedia della Grande Guerra, mentre si andava diffondendo in Italia quel clima di scontri sociali che porterà di lì a poco all'affermarsi del fascismo, l'opera su Gesù del pastore Chiminelli fu salutata da un buon numero di recensioni positive, soprattutto su giornali e riviste evangeliche. Tra queste, una davvero importante fu quella di Ernesto Buonaiuti.

Grande personalità del modernismo italiano, certo di ben altra caratura rispetto al «buon Chiminelli», Buonaiuti pubblicò nella rivista *L'Italia che scrive* una segnalazione critica sostanzialmente negativa del libro di Chiminelli, nella quale però riconobbe all'autore, nonostante l'insufficiente prospettiva storica, alcuni meriti, tra cui l'opportuna ripartizione degli argomenti, seguita dall'elenco dei capitoli con i rispettivi contenuti, e la valutazione, da parte di Chiminelli, della portata sociale dell'insegnamento del Galileo. In buona sostanza, Buonaiuti riconobbe al nostro autore il merito di aver dato il giusto risalto alla dimensione etica di quell'insegnamento.⁷

In questa vita di Gesù si potrebbe forse individuare quella linea interpretativa – già fortemente presente nella cosiddetta teologia liberale, che si ritrova attualmente nel pensiero di molti storici, anche se nella più ampia prospettiva permessa dagli apporti di altre discipline, quali l'archeologia e l'antropologia, la psicologia sociale e trans-culturale – che, partendo da Harnack, intende Gesù come maestro di idealismo morale e spirituale.

Piero Chiminelli scrisse la sua biografia di Gesù in età giovanile e certo questo libro resta senz'altro la sua opera più impegnativa e di più ampio respiro. Nella breve introduzione, l'autore esprime così il suo modo d'intendere e di presentare la figura di Gesù:

Noi ci siamo sforzati di studiare la luminosa figura di Gesù per presentarla al nostro ambiente il quale più che a una gnosi, a un culto o a un rito, tende di preferenza a una vita etica qual è quella tipificata in sé dal Cristo. Di più abbiamo rivolto i nostri sforzi a mettere nel più alto rilievo possibile la storicità di Gesù, quella storicità che taluno disse cristograficamente irraggiungibile come se, scrivendo del Maestro, altro non si potesse presentarne se non un saggio poetico, oppure un saggio dogmatico. Questa arrischiata affermazione non tiene abbastanza in conto il carattere storico del Cristo e le ultimissime conclusioni della critica a proposito della remota antichità dei vangeli sinottici.⁸

⁷ E. Buonaiuti, "P. Chiminelli, *Gesù di Nazareth* (Studio critico-storico), Roma, Scuola Teologica Battista, 1918, 524", *L'Italia che scrive. Rassegna per coloro che leggono*, 2 (1919) 7.

⁸ P. Chiminelli, *Gesù di Nazareth*, II ediz., XIII.

Dato l'intento programmatico dell'autore dobbiamo ora considerare se, ed eventualmente in quale misura, egli vi si sia attenuto e abbia addirittura apportato qualche interessante novità, naturalmente tenendo presenti i criteri ed i risultati ottenuti fino a quel momento dall'indagine storica. È opportuno ricordare che, negli ambienti evangelici, si utilizzava ancora la versione seicentesca di Diodati, mentre nelle chiese cattoliche (non era ancora dato ai semplici fedeli di poterla leggerla direttamente) circolava la traduzione settecentesca della Vulgata del cardinale Antonio Martini (1720-1809).

Oltre a Renan e Strauss, cui generalmente si fa risalire l'inizio della ricerca storica su Gesù di Nazareth, considerando i Vangeli con spirito illuministico e razionalista, già Harnack in *L'essenza del cristianesimo* (1903) aveva indicato come obiettivo fondamentale, per un'autentica comprensione del profeta di Nazareth, l'esigenza di togliere dalla sua immagine le incrostazioni secolari che i dogmi vi avevano depositato, come strati nei quali si era cristallizzata quell'immagine ora non più attingibile. Loisy, dal canto suo, riscopriva nella predicazione del Regno di Dio tutta la forza dell'elemento escatologico ed apocalittico.

Sebbene Chiminelli – preoccupato in realtà di portare il lettore ad un incontro con il Cristo della fede, piuttosto che al Gesù storico della critica – non sottolinei la distinzione, già presente all'inizio del Novecento, dei due piani storico e dogmatico, va però notato che egli introduce già riferimenti a «fonti dei vangeli» e a una «redazione» che avrebbe fuso insieme i discorsi di *Matteo* e la biografia di *Marco*. Egli si pone il problema della verità storica a proposito delle origini familiari di Gesù, del censimento, della nascita a Betlemme, della circoncisione al Tempio e della venuta dei sapienti orientali. L'obiettivo d'individuare la primitiva autentica fede cristiana, costante di tutta la storiografia su Gesù e sulle origini della chiesa, non impedisce al giovane pastore battista di vederne anche «la precoce degenerazione, sostituita da un vago sentimentalismo religioso»; ma, anziché approfondirne l'analisi, egli preferisce indulgiare su argomenti della polemica anticattolica, del resto molto comuni a quell'epoca.

Riportando l'attenzione sul modo in cui Gesù è considerato dal pastore, se da un lato egli riconosce ad ogni riga che nei sinottici, e più ancora nel *Vangelo di Giovanni*, gli elementi mitici siano mescolati alla realtà – ad esempio circa la data di nascita di Gesù, Chiminelli chiarisce che il generale accoglimento del 25 dicembre risale al IV secolo –, dall'altro è portato a valorizzare quegli stessi elementi mitici che ne esaltano la natura divina, accettata per fede. Così i Vangeli sono definiti «la storia di quella grande rivoluzione religiosa che va sotto il nome di Cristianesimo», più che un documento utile alla ricostruzione della biografia di Gesù; e poco dopo scrive che «Gesù approvò quest'alta finalità»,⁹ riproponendo im-

⁹ *Ibidem*, 66.

PLICITAMENTE la concezione tradizionale di Cristo quale signore della storia, presente come *Logos* di Dio all'inizio della creazione.

Questa biografia di Chiminelli è piena di visioni interessanti della Palestina ai tempi di Gesù, in cui la descrizione dei paesaggi è accompagnata da riferimenti a studi storici, di matrice giudaica, che già avevano paragonato Gesù ad altri maestri riformatori a lui quasi coevi, come Hillel e Shammai. La descrizione dei paesaggi palestinesi, che videro la predicazione di Gesù, è resa con le parole di un giornalista cosmopolita che usa la pennellata dei macchiaioli: il Mare di Galilea

calmo come quando Gesù, assiso sulla sua barca raccontava dolcemente alla folla misera, assiepata sulla riva, i suoi apologhi nel figurato linguaggio d'Oriente [...]. Pensiamo alla vita tranquilla e lieta degli apostoli, ai loro pasti frugali, alle loro pesche, alle loro gite insieme al Maestro. La figura stessa di Gesù ci appare più nitida, posta dal nostro pensiero sullo sfondo luminoso di questo paesaggio, che Egli tanto amò e ci torna insistente quel suo intercalare favorito, dal quale traspare tanta indulgenza e tanta dolcezza "In verità in verità vi dico".¹⁰

La descrizione dei paesaggi bucolici di una Palestina da acquarello fa da sfondo ad un Gesù "di maniera", al quale manca la dimensione della radicalità, la forza profetica del messaggio. Eppure già Albert Schweitzer aveva aspramente criticato, nella sua *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906), quelle vite di Gesù che, a partire dagli anni '60 dell'Ottocento, avevano offerto un Gesù troppo piccolo, compresso dentro la misura e la psicologia di un'epoca, quale oggi possiamo ritrovare nei dipinti di un Giovanni Fattori o di un Telemaco Signorini. Schweitzer aveva infatti evidenziato come esse «ne abbiano indebolito e offuscato le richieste imperative, negatrici del mondo, che esse rivolgono al singolo, affinché Gesù contraddica gl'ideali della nostra cultura e concili la sua negazione del mondo con l'affermazione che noi ne facciamo». ¹¹ Si può ipotizzare che l'autore non ne abbia avuto notizia, considerato che non compare tra i testi della bibliografia citata.

A causa dei limiti evidenziati possiamo quindi dire che il *Gesù di Nazareth* si situa a buon diritto nel filone di un genere interpretativo in controtendenza rispetto a quella storiografia successiva, ma anche contemporanea, che intendeva risalire attraverso le fonti (ancora quasi esclusivamente gli scritti canonici) ad una nuova lettura dell'uomo Gesù. Questa s'interrogava sia sui metodi della lettura biblica sia sulle

¹⁰ Chiminelli, *Gesù di Nazareth...*, 24-25 che cita L. Barzini, *Il libro dei viaggi*, Milano, Istituto editoriale italiano, 1914, 212.

¹¹ A. Schweitzer, *Storia della vita di Gesù*, Brescia, Paideia, 1986, 749.

sue ricadute sulla comprensione dei dogmi. Erano già usciti in quegli anni i lavori di William James, negli Stati Uniti, e di George Tyrrell in Inghilterra, che tanto influenzarono i giovani seminaristi d'inizio secolo. Nel *The Church and the Future* di quest'ultimo, pubblicato sotto lo pseudonimo di Hilaire Bourdon, e più tardi definito «le petit livre gris du modernisme anglais»,¹² si sviluppa già tutta la problematica della riflessione modernista sull'argomento. Si tratta cioè del problema dell'innocenza biblica ed ecclesiastica *in primis*, che deriva da un modo nuovo e diverso di porsi davanti al testo biblico. Tyrrell sosteneva che lo studio comparato delle religioni, i risultati della critica biblica e la storia dello sviluppo dei dogmi hanno creato serie difficoltà contro la spiegazione ufficiale che ne dà il cattolicesimo. Per questo, contro un'adesione della fede ai dogmi intesi nella loro enunciazione assolutizzata e statica, il grande esponente del modernismo inglese fu l'antesignano di una loro comprensione in quanto verità che si realizzano dinamicamente nella storia. Chiminelli, allora tutto dedito alla cura d'anime delle povere comunità battiste del Sud Italia, non sembra essere stato toccato né coinvolto nelle polemiche che questi scritti provocarono (l'unico altro apporto importante alla storiografia protestante che di lui si ricordi è una *Bibliografia della storia della Riforma in Italia*, Roma, Casa editrice Bilychnis, 1921). Tuttavia, bisogna riconoscere che uno dei pregi del suo libro risiede certamente nel suo apparato critico, che accompagna quasi ogni pagina, nonché la ricca bibliografia alla fine di ogni capitolo.

Per dimostrare la storicità di Gesù, l'autore menziona «solo quelle testimonianze che anche la critica più esigente dà per autentiche»,¹³ tra cui gli scritti di Giuseppe Flavio e vari passi della letteratura talmudica «reputati autentici dalla critica la più critica».¹⁴ Circa la lingua usata da Gesù viene ipotizzato che egli fosse trilingue, come gran parte degli abitanti della Palestina del tempo, che cioè si esprimesse non solo nel linguaggio corrente rappresentato dall'aramaico parlato in Galilea e nella lingua letteraria, l'ebraico, ancora in uso nel Tempio, ma anche in greco, dal momento che il testo biblico in circolazione era la versione greca detta dei Settanta. In greco forse Gesù conversò con la Cananea (Mc 7,26), con i Greci (Gv 12,20ss.) e con Pilato. Da Alessandro il Grande in poi, il greco fu la lingua più comunemente adoperata, a Roma come anche nelle province dell'impero,

Greca era [...] la vita e la civiltà di molte città palestine e specialmente galilaiche – Tiberiade, Seffori e Cesarea [...] il grande Gamaliele pro-

¹² R. Gout, *L'Affaire Tyrrell. Un épisode de la crise catholique*, Paris, E. Nourry, 1910, citato da M. Guasco, *Romolo Murri e il modernismo*, Roma, Cinque Lune, 1968, 162 e n. 12.

¹³ Chiminelli, *Gesù di Nazareth...*, 54.

¹⁴ *Ibidem*.

prio da Gerusalemme [...] aveva permesso ai suoi discepoli di studiare la lingua greca (*hokmat yavanit*), seguito in tale autorevole concessione da altri influenti Rabbi i quali raccomandavano tale studio dicendo che “il *tallit* di Sem poteva andare congiunto col pallio di Yafet”,

citando il midrash *Rabba* (Gen 34).¹⁵

Al fine di indagare l'identità di Gesù e del suo messaggio, l'autore si pone il problema del suo rapporto con gli esseni e col variegato mondo della cultura ebraica dell'inizio del I secolo. Sull'ipotesi essenica riguardo a Gesù e sui suoi rapporti con i farisei era già stata pubblicata la *Storia degli esseni* di Elia Benamozegh (1865), oltre a *Les Décicides, examen de la vie de Jésus et de l'Église au point de vue du Judaïsme* di J. Cohen (1802), testi citati da Chiminelli. Tra i migliori contributi agli studi storici e filologici c'era stato quello di David Castelli – anch'egli tra gli autori segnalati dalla bibliografia del *Gesù di Nazareth* – cui si deve il tentativo di diffondere in Italia la critica biblica di matrice protestante. Recentemente rivalutato dal saggio di Cristiana Facchini,¹⁶ questo autore dimenticato, professore di ebraico presso l'Istituto di Studi Pratici e Superiori a Firenze, ebbe fra i suoi discepoli Salvatore Minocchi, fondatore della rivista *Studi religiosi* e infaticabile esponente del modernismo italiano. Mancavano però al nostro sia la capacità d'indagine storica e filologica, sia una partecipazione alle istanze moderniste, così lontane dalla sua spiritualità, per cui tutto l'argomento si risolve in una breve serie di contrapposizioni, dalle quali Gesù emerge sempre come al di là di ogni possibile comparazione, come se egli avesse trovato solo in se stesso le ragioni di ciò che disse e fece. E comunque, contro gli studi ebraici, che riportano come lo spirito della predicazione gesuana fosse vicino a quella delle grandi scuole rabbiniche di Hillel e di Gamaliele, Chiminelli sostiene l'assoluta originalità, l'universalismo e una concezione complessiva del regno di Dio, che lo collocherebbero al di fuori e al di sopra della Legge e del rabinismo.

Alla luce di questo modo d'intendere la figura di Cristo, così difuso nella storiografia degli inizi del Novecento, possiamo considerare quanto sia radicalmente diversa la comprensione di Gesù e delle origini del cristianesimo, se posti seriamente nel contesto in cui nacquero. È oggi quasi universalmente accettato il fatto che Gesù, la sua persona e il suo messaggio non siano in alcun modo attingibili attraverso fonti dirette, ma solo indirettamente attraverso i detti e i fatti della sua vita narrati fondamentalmente nei Vangeli canonici ed extracanonici,

¹⁵ *Ibidem*, 76.

¹⁶ C. Facchini, *David Castelli. Ebraismo e scienze delle religioni fra Otto e Novecento*, Brescia, Morcelliana, 2005.

quali si possono ipotizzare attraverso una pluralità di tradizioni, che c'informano più sulle comunità e sulle vicende che li hanno espressi, che su colui che ne fu all'origine. Nel complesso si può dire che forse soprattutto negli ultimi due capitoli (X e XI), nei quali tratta del processo e della morte e resurrezione, l'autore s'impegna al massimo nell'analisi dei testi, nell'intento di dare al lettore una documentazione, per quanto possibile, storicamente attendibile.

L'attribuzione della responsabilità della condanna a morte è per Chiminelli, come secondo la storiografia più comune alla sua epoca, da attribuirsi totalmente ai Giudei, avallando la ben nota comprensione e simpatia per Pilato, risalente ai Vangeli stessi. Nell'ultimo capitolo, intitolato "Oltre la tomba", l'autore raggiunge il massimo del suo impegno, nel tentativo di dimostrare la risurrezione come fatto storico, anche se poi si vede costretto a ridimensionare la portata delle sue affermazioni: «va da sé che di alcune tra le prove storiche della risurrezione riportate dai vangeli non ci è dato d'avere una riprova storica, giacché implicano un modo di essere che è fuori dell'esperienza umana». ¹⁷

Complessivamente, su questa vita di Gesù così si esprime lo storico Gabriele Boccaccini: «Seguendo l'impostazione di Harnack il pastore battista Piero Chiminelli delinea il Gesù storico come il maestro di un idealismo morale e spirituale, quale appare nei *logia*, piuttosto che il profeta apocalittico di un giudizio imminente». ¹⁸ La storia e la fede, dunque, ma anche implicitamente un richiamo alla necessità di nuovi criteri, per stabilire la storicità o la possibilità di un fatto.

Il dibattito odierno su queste tematiche, pur nelle acquisizioni indiscusse di oltre un secolo di studi interdisciplinari, è ancora aperto e ben lontano da conclusioni univoche.

Bibliografia supplementare

E. Benamozegh, *L'origine dei dogmi cristiani*, Genova, Marietti 1820, 2002.

M.E. Biosmard, *All'alba del cristianesimo*, Casale Monferrato, Piemme, 2002.

E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma*, Roma, Ed. Darsena, 1945.

E. Buonaiuti, *Il messaggio di Paolo*, Napoli, Lionello Giordano Editore, 1988.

D. Dalmas - A. Strumia, *Una resistenza spirituale*, Torino, Claudiana, 2000.

¹⁷ P. Chiminelli, *Gesù di Nazareth...*, 449.

¹⁸ G. Boccaccini, "La ricerca del Gesù storico in Italia dall'Ottocento ad oggi", *Henoch* 29/1 (2007) 105-154: 113 e nota 34; 118.

- G. Jossa, *Il cristianesimo antico*, Roma, Carocci, 1998.
- J.S. Patterson, *Il Dio di Gesù, il Gesù storico e la ricerca del significato*, Torino, Claudiana, 2005.
- G. Spini, *Italia liberale e protestanti*, Torino, Claudiana, 2002.
- V. Vinay, *Storia dei valdesi*, Torino, Claudiana, 1980.
- A. Zambarbieri, *Il cattolicesimo tra crisi e rinnovamento*, Brescia, Morcelliana, 1979.

Fiorenza Panzera

4. Recensioni di libri sul Gesù storico

Mauro Pesce

Il libro di Joseph Salvador, ebreo, su Gesù (1838).¹

Gli ebrei sono intervenuti varie volte dalla fine del XVI a tutto il XVIII secolo sulla figura di Gesù scrivendone in molti modi. E tuttavia mi è capitato di leggere da poco un saggio di uno studioso di alto livello scientifico che affermava che il primo libro scritto da un ebreo su Gesù sarebbe quello di Joseph Klausner del 1922. Nella sua opera *Histoire des Institutions de Moïse et du Peuple Hébreu. Deuxième édition, suivie de l'examen du Procès de Jésus*, in 4 volumi, Bruxeles, Louis Hauman at Compagnie, 1829-1830, Joseph Salvador, ebreo, aveva introdotto alle pagine 81-92 del secondo volume (1829) un capitoletto dal titolo “Jugement et Condamnation de Jésus” all'interno di un capitolo sulle leggi penali ebraiche e l'amministrazione della giustizia. Il dibattito relativo è pubblicato in appendice al quarto volume, 137-210. Qui presento molto sinteticamente solo il contenuto del libro di Salvador, su Gesù pubblicato in francese del 1838.² Il libro inizia con una lunga ricostruzione del contesto storico generale e giudaico in cui Gesù nasce (I, 29-137). La vita di Gesù è descritta a partire dalla nascita (154-184), poi segue l'incontro con Giovanni battista, fondamentale per Gesù, (138-210) concepito come fondatore di una scuola nuova nel giudaismo influenzata sia da essenismo che da fariseismo (192). Segue poi una

¹ J. Salvador, *Jésus-Christ et sa doctrine. Histoire de la naissance de l'Église, de son organisation et de ses progrès pendant le premier siècle*, 2 voll., Bruxelles, Société belge de Librairie Hauman et Compagnie, 1838.

² F. Sofia, “Gerusalemme tra Roma e Parigi: Joseph Salvador e le origini del cristianesimo”, *Annali di Storia dell'Esegesi* 21 (2004) 645-662; G. Aragione, “La messianità di Gesù nella ricerca ebraica contemporanea. Stato della questione”, *Annali studi religiosi* 2 (2001) 9-52, in particolare 14-15. Vedi anche il breve cenno che ne fa D. Jaffè, *Jésus sous la plume des historiens juifs du XX^e siècle*, Paris, Cerf, 2009; S. Heschel, *Abraham Geiger and Jewish Jesus*, Chicago, Chicago University Press, 1998, 134; M. Hoffman, *From Rebel to Rabbi. Reclaiming Jesus and the Making of Modern Jewish Culture*, Stanford, Stanford University Press, 2007, 25-29.

trattazione dei miracoli di Gesù, del suo spirito di proselitismo, la scelta degli apostoli e la fine del Battista. Alla morale di Gesù sono dedicate le pagine 293-341. Fondamentale è il cap. VII sulla formazione del “nuovo dogma” del regno di Dio e del movimento “risurrezionista” nel quale la morte è un passaggio necessario. Fondamentale anche il cap. IX sullo spirito della passione. All’eucaristia, morte e risurrezione di Gesù sono dedicate le pagine 114-161. Nel libro terzo Salvador descrive poi l’*établissement de l’Église* che è caratterizzata dalla tripartizione: una prima sezione è dedicata a “Pietro e i nazareni” (167-205), seguita da una lunga trattazione su Paolo (206-308) che rappresenta la seconda fase della dottrina cristiana (218), per finire con gli scritti giovannei che rappresentano “l’ultima fase della formazione della dottrina cristiana” (309). Il volume è ricco di *excursus* storici e esegetici e approfondimenti in Appendice. Salvador mostra una buona conoscenza delle fonti neoestamentarie e antico-cristiane in genere compresi gli apocrifi, della letteratura giudeo-ellenistica e in particolare di Flavio Giuseppe e della letteratura rabbinica, a volte filtrata Maimonide e della letteratura romana storia e religiosa. Il Nuovo testamento è citato dalla Vulgata. Non sono strane nel suo contesto storico citazioni ancora da Bossuet e Voltaire. Non dirò di più, essendo mio scopo solo quello di attirare su quest’opera importante l’attenzione degli studiosi contribuendo ancora una volta a decostruire un po’ l’immagine consueta che ripete il vecchio schema di Schweitzer.

Mauro Pesce

Un importante contributo ebraico del Novecento alla ricerca su Gesù: il libro di C.J.G. Montefiore del 1910.

Per gli storici del pensiero religioso del Novecento segnalare oggi l’esistenza del libro di Claude Joseph Goldsmith Montefiore (1858-1938) su Gesù desterà certamente stupore essendo questo libro più che noto per la sua importanza sia nella ricerca su Gesù, sia nella storia del pensiero ebraico. E anche io non avrei mai pensato in passato che fosse necessario ricordarlo. Ma recentemente mi sono imbattuto in affermazioni di esegeti che sembrano ignorarne l’esistenza stessa. E’ diventato, in certi ambienti, addirittura normale sostenere che la ricerca sull’ebraicità di Gesù sarebbe nata con quella che loro chiamano “terza ricerca” oppure con il libro di Joseph Klausner. Per questo, ho segnalato prima il libro su Gesù di Joseph Salvador del 1938 e tornerò in futuro su altri

momenti della ricerca ebraica su Gesù. Il libro di Montefiore ha per titolo: *Some elements of the Religious Teaching of Jesus according to the Synoptic Gospels* (London, Macmillan 1910). In Italia fu tradotto quasi subito, nel 1913, dall'editore Formiggini, ebreo anch'egli, creatore di una casa editrice che ebbe un ruolo fondamentale nella storia dell'esegesi biblica italiana. Formiggini, come è noto, morì poi suicida per protesta contro le leggi razziali del 1938. Titolo della traduzione italiana: Claudio G. Montefiore, *Gesù Cristo nel pensiero ebraico contemporaneo*. Introduzione di Felice Momigliano, Genova, A.F. Formiggini, 1913.

Faccio una breve sintesi dell'opera sulla base dell'esemplare italiano in mio possesso. Dopo la lunga e importante introduzione di Felice Momigliano (VII-XLVII), il libro è strutturato in sei capitoli: I. Gesù come profeta (1-26); II. Gesù e la Legge (27-53); III. Il regno di Dio (54-77); IV. Dio in sé e rispetto all'uomo (78-101); V. Che cosa Gesù pensasse di sé e della sua missione (102-126); VI. Ampliamenti e mutamenti della dottrina di Gesù (127-152).

Il libro va collocato nell'ambito del pensiero ebraico riformato e nella cultura religiosa di allora (dialoga idealmente ad esempio con Wellhausen e Loisy) soprattutto britannica (vedi, ad esempio, i riferimenti a Burkitt, Bacon e Tyrrel). L'importanza di quest'opera sta nel collocare Gesù nell'ambito dell'ebraismo del suo tempo e anche nel tentativo di recuperare Gesù come parte della storia del suo popolo. Montefiore aveva tutte le carte in regola per ambedue questi compiti essendo uno dei massimi specialisti di allora dell'ebraismo antico, fondatore tra l'altro con Israel Abrahams della "Jewish Quarterly Review". Il libro è il risultato di una serie di *Lectures* e ha perciò un andamento saggistico ed è abbastanza breve. Ma si basa su un'accurata indagine precedente. Montefiore aveva infatti alle spalle già un'ampia ricerca: *The Synoptic Gospels and the Jewish Consciousness*, Williams and Norgate, 1905 (667); *The Synoptic Gospels. 2 vols.*, London Macmillan 1909 (seconda edizione, 1927; ristampa a cura di Lou Silberman, New York, Ktav 1968). In seguito pubblicherà anche alcuni articoli su Gesù: "The Significance of Jesus for his own Age", *Hibbert Journal* 10 (1911-1912) 766-779; "The Originality of Jesus", *Hibbert Journal* 28 (1929-30) 98-111; "What a Jew thinks about Jesus", *Hibbert Journal* 33 (1934) 511-20. Su M. vedi D. Langton, *Claude Montefiore: his Life and Thought*, London - Portland, Vallentine Mitchell, 2002 e anche le pagine di W.P. Weaver, *The Historical Jesus in the Twentieth Century. 1900-1950*, Valley Forge, Trinity Press International, 1999, 232ss.

Montefiore è consapevole che la riconduzione di Gesù all'interno del Giudaismo è una tesi difficile per l'ebraismo del suo tempo: "buona parte della dottrina evangelica non oltrepassa, *contro la credenza universalmente diffusa fra gli ebrei* (corsivo mio), la sfera del giudaismo e concorda con alcuni dei suoi principi fondamentali, nonché con

dottrine insegnate da maestri e profeti di Giuda” (6). Sostiene che la letteratura rabbinica può essere usata per comprendere Gesù solo con molta cautela perché è posteriore cronologicamente (9). Montefiore sa che per la ricostruzione della figura storica di Gesù è essenziale una critica storica ai vangeli: “anche i vangeli sinottici [sono] stati scritti da uomini ostili al giudaismo e agli oppositori di Gesù” (*ibid.*).

Gesù annuncia la venuta imminente del regno di Dio e del giudizio universale (16). L’annuncio del regno e l’attenzione ai poveri era però tipico dei profeti biblici, perciò Gesù è profeta. Non si oppone alla Legge, ma alla sua trasgressione. Il conflitto con le autorità si acuisce per il suo atteggiamento verso il sabato, il divorzio e la purità. Gesù non nega il precetto biblico del riposo sabbatico, ma solo alcune “minuzie della casistica” (40). L’interpretazione di Montefiore di Mc 7 è che Gesù si comportò in sostanza come un ebreo che antepone la legge morale a quella sulla purità e quindi considera secondaria la seconda. Un atteggiamento che coincide con quella di tanti ebrei riformatori del tempo di Montefiore (43-48). Montefiore parla di una lotta di Gesù “contro il sistema” e non solo contro alcune persone (40). Questa lotta non lo porta, però, fuori dal giudaismo. Gesù è portatore, tuttavia, di “un’idea nuova: l’idea di redenzione, l’idea di porgere ai peccatori un nuovo oggetto di amore e di attenzione liberandoli così dal loro peccato. Il dare scampo e salvezza al peccatore usandogli compassione, amore e servizi personali, ecco un’opera e una via inaugurate entrambe, come sembra, dal maestro di Nazaret” (53). Prima di E.P. Sanders (*Paul and Judaism*) Montefiore mostra come l’idea cristiana della teologia della retribuzione rabbinica sia caricaturale, e ugualmente caricaturale l’idea di un Dio in cui non prevale l’amore o l’assenza nel giudaismo della concezione della sua paternità, che fu tipica di Gesù; un tema, questo, che sarà invece uno dei cavalli di battaglia dell’apologetica cristiana.

Il concetto di regno di Dio di Gesù, “benché così fondamentale e importante” per lui, “non ebbe da lui né origine, né forma; e neppure vi ha egli introdotto modificazioni di qualche importanza” (55). L’idea di regno di Dio di Gesù non è nazionalistica, ma consiste in un’aspirazione a un rinnovamento universale dei rapporti tra Dio e l’uomo e tra gli uomini fra loro. “E siccome qualcosa di grande stava per accadere [...] Gesù, a guisa degli antichi profeti, e stimandosi egli stesso un profeta come loro, apre la bocca e sparge parole di ammonizione e di luce. Gesù, come bene ha detto il Loisy, non venne a fondare una nuova religione; anzi non ebbe forse neppure l’intenzione cosciente e deliberata di riformare la tradizionale religione ebraica esistente. Egli venne per dare compimento alla grande speranza...” (74).

Gesù si credeva messia e pensò ad un certo punto di dover fare i conti con la possibilità di essere ucciso. Ma credette nella propria

futura risurrezione “per prendere il suo posto e fare la sua parte in quel Regno che certo stava per essere presto un fatto compiuto” (125). Qui la vicinanza a Loisy è molto forte, ad esempio per quanto riguarda l’idea di un mutamento della prospettiva di Gesù che a un certo punto comincia a ragionare sulla propria morte futura.

Nell’ultimo capitolo, Montefiore prende in considerazione quelle che giudica le trasformazioni e reinterpretazioni della figura di Gesù dopo la sua morte. Il libro si chiude commentando quella che egli ritiene una creazione post-gesuana: la frase di Matteo 11,27 (“Tutto mi è stato dato dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare”). Montefiore pensa che essa contenga “il germe di quel deplorabile particolarismo cristiano che vorrebbe negare la vera conoscenza di Dio qual Padre a tutti coloro che non credono anche nel figlio” (151). Montefiore sa che la frase è “antichissima”, come fonte di Matteo. Ma pensa che essa non appartenga a Gesù, ma sia una creazione successiva. Contro di essa ricorda Mc 10,18 / Mt 1,17 (“perché mi chiami buono? Nessuno è buono eccetto Dio solo”), oppure Mc 12, 28-34, dove Gesù è uno scriba, un maestro della Legge ebraica, si accordano sulla dottrina fondamentale.

Ho citato qualche frase del libro di Montefiore solo per dare qualche squarcio sul suo contenuto perché non ho tempo ora per farne un’esposizione adeguata. Si tratta però di un libro fondamentale. La storia della ricerca su Gesù nel Novecento non si può comprendere senza averlo letto.

Che i libri di Montefiore siano stati poco recepiti dall’esegesi e dalla storiografia cristiana dipende forse anche da un fattore istituzionale. Il contributo ebraico entrerà a far parte integrante della ricerca anche dei “cristiani” solo quando verranno fondate istituzioni accademiche soprattutto nel Nord America distinte dalle facoltà teologiche, i dipartimenti di studi religiosi. A partire dagli anni Sessanta del Novecento gli docenti ebrei saranno sempre presenti in essi e perciò parte integrante della riflessione scientifica internazionale con grande vantaggio di tutti. Ma, prima di allora, lo scambio reciproco sarà limitato. In alcune aree poi, l’idea che un libro su Gesù fosse scritto da un ebreo, rendeva l’opera non interessante e fuori dal circuito della riflessione dei “cristiani”. Questo, in qualche misura, spiega se non giustifica l’omissione, di questo e molti altri libri importanti del Novecento, in molte ricostruzioni “storiche”, come se non appartenessero alla storia.

Matteo Grosso

Anthony Le Donne, *Historical Jesus: What Can We Know and How Can We Know It?*³

Vivace e per certi aspetti provocatoria operazione di divulgazione scientifica, questo saggio presenta in forma sintetica la prospettiva sulla quale l'autore si è già diffuso nella monografia *The Historiographical Jesus: Memory, Typology, and the Son of David* (2009). La veste grafica di sicuro impatto, il tono informale, i numerosi esempi tratti dalla contemporaneità (si spazia da Obama a Bob Marley, dai Giants a John Wayne) non devono far trarre giudizi affrettati: alla base del discorso di Le Donne c'è infatti una profonda riflessione che mira a rivoltare il paradigma dell'inconoscibilità storica affermatosi nel Novecento. In reazione alla dicotomia razionalista tra oggettività e interpretazione, che induce spesso a decretare l'impossibilità di pervenire a una ricostruzione con il metodo storico, Le Donne sostiene che indagare in tale senso sia possibile proprio a partire da quegli elementi nei quali la scuola storico-critica ha riconosciuto l'ostacolo decisivo, ossia il carattere soggettivo e secondario delle fonti: a suo giudizio, quanto in seguito al processo di crivellatura a cui queste vengono sottoposte risulti frutto di interpretazioni secondarie della figura di Gesù, lungi dall'essere scartato deve diventare il campo privilegiato d'indagine. Poiché qualunque tipo di percezione, anche quella sensoriale, non è mai neutra, ma presuppone sempre un certo grado di interpretazione, e senza percezione non può esservi memoria, quest'ultima non può essere disgiunta dall'interpretazione. In virtù di tale inestricabile rapporto, se Gesù non fosse stato interpretato dai suoi contemporanei, spiega l'autore, non sarebbe stato ricordato affatto in seguito. La rifrazione mnemonica diventa allora il campo d'indagine precipuo dello storico, il quale deve domandarsi, nella fattispecie, perché Gesù è stato ricordato nei modi attestati nelle fonti. L'autore insiste particolarmente sull'utilità dei processi di assimilazione tipologica (p.es. Giovanni Battista in rapporto ad Elia) presenti nei vangeli, quali indicatori che consentono di raggiungere un certo grado di plausibilità storica. In concreto presenta tre esempi, relativi al rapporto di Gesù con la sua famiglia, al suo abbandono del gruppo dei seguaci di Giovanni Battista e alla causa della sua condanna a morte. Constatata l'assenza della figura del padre di Gesù nel periodo della sua attività pubblica, l'autore ritiene plausibile che fosse morto: in tale situazione il sostentamento della madre vedova e del nucleo familiare sarebbe

³ Anthony Le Donne, *Historical Jesus: What Can We Know and How Can We Know It?*, Grand Rapids/MI – Cambridge/U.K., Eerdmans, 2011, xiv-146 pp.

dovuto ricadere su Gesù, in quanto figlio maggiore ed erede del capofamiglia. L'opzione missionaria da lui abbracciata, e il suo contestuale rifiuto di assumere la responsabilità di guida della famiglia, sarebbero dunque la causa scatenante dell'esplicita conflittualità nei suoi confronti da parte dell'ambito familiare. Per quanto riguarda il rapporto con il Battista, Le Donne ipotizza che il distacco di Gesù del gruppo dei suoi seguaci sia stato dettato da una netta opzione non violenta, derivante dalla sua ferma fiducia nell'imminente instaurazione del regno in virtù di un intervento soprannaturale. La convinzione, poi, che l'instaurazione del regno avrebbe comportato un giudizio divino sulle autorità religiose corrotte e, in particolare, sul tempio di Gerusalemme, oggetto di un duro pronunciamento profetico rispondente al criterio di attestazione multipla (l'Autore si limita a prendere in considerazione Mc 12,58 e Gv 2,18), sarebbe stata alla base della sua condanna a morte, decisa dalle élite sacerdotali. Ciascuna di queste ipotesi è più suggerita che argomentata, ma, ricordiamo, l'obiettivo del libro non è di ricostruire una vicenda biografica, bensì di far riflettere sulle potenzialità di una ricerca condotta lungo la rifrazione della memoria di Gesù. I limiti connessi con il taglio adottato mi pare non compromettano l'interesse della tesi di fondo.