

MAURO PESCE

## LA STORIA DELLE ORIGINI CRISTIANE COME DISCIPLINA PIENAMENTE STORICA

*Un processo dialettico*

Mi domando sempre più spesso quale sia il futuro e quali siano i compiti di quell'insieme di ricerche storiche che indagano sulla figura storica di Gesù e sulle vicende dei suoi primi seguaci. Si tratta di quella parte della storia del cristianesimo che spesso viene definita "Storia delle origini cristiane". Forse più di tutti gli altri settori della storia del cristianesimo, questa disciplina ha stentato a raggiungere uno statuto epistemologico realmente storico. Fra gli specialisti di Storia del cristianesimo che ho incontrato nella mia attività universitaria, Giovanni Filoramo è stato fra quelli che hanno offerto un contributo maggiore a sviluppare la storicità della nostra disciplina.

1. La storia del cristianesimo e delle chiese è una disciplina che solo lentamente è diventata pienamente storica perché è stata spesso parte della teologia, o concepita in funzione ancillare della teologia<sup>1</sup>. Questa funzione teologica della storia del cristianesimo non ha influito solo sulla sua natura, che è risultata quindi spesso storica e insieme teologica, ma l'ha fatta mutare a seconda delle Facoltà teologiche in cui era esercitata. In una Facoltà cattolica la storia del cristianesimo e delle chiese diventa cattolica, in una protestante o ortodossa diventa rispettivamente protestante o ortodossa perché è necessariamente funzionale alle tesi teologiche delle diverse chiese che si esprimono nelle proprie Facoltà e che le controllano. Questa funzione teologica cessa o diminuisce quando la disciplina è esercitata in istituzioni accademiche non ecclesiastiche. Ad esempio, nei dipartimenti di studi religiosi che iniziano a esistere in diverse parti del mondo negli anni '60 del XX secolo.

---

<sup>1</sup> Si veda, ad esempio, il saggio di G. Alberigo, *Nuove frontiere della Storia della Chiesa*, in H. Jedin, *Introduzione alla storia della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1973, pp. 7-30 in cui, nonostante la ferma affermazione della non teologicità della disciplina, l'autore immagina una sua futura capacità di comprendere il "mistero di Cristo". Ma si veda anche la posizione di Ch. Pétri, *Quelques paradoxes de la critique biblique. Questions d'un historien*, in Id., *Historien et Chrétien*, pref. di Ph. Levillain, postf. di J.-R. Armogathe, Beauchesne, Paris 1992.

L'impostazione teologica originaria della disciplina è già chiaramente espressa nelle due contrapposte storie della chiesa che stanno in qualche modo all'inizio della storiografia ecclesiastica in età moderna: i cattolici *Annales Ecclesiastici* (1588-1607) e le protestantiche *Centurie di Magdeburgo* (1559-1574). Ma quando appariranno tentativi di ricostruzione basati su una sensibilità e un metodo più storici, ad esempio con Thomas Hobbes, con Gottfried Arnold, Johann Lorenz Mosheim o Joseph Priestley, ciò accadrà in reazione dialettica verso un'impostazione teologica. Per una storia della prima chiesa è forse emblematico, da questo punto di vista, il saggio sulla chiesa primitiva di John Toland<sup>2</sup>.

Ma lo sviluppo delle scienze storiche, da un lato, e l'esistenza di istituzioni accademiche (più o meno) indipendenti dalle chiese, dall'altro, ha portato alla fine a un'emancipazione della storia del cristianesimo dalla teologia<sup>3</sup>, soprattutto – come è evidente – fuori dalle Facoltà teologiche. Del resto, l'autonomia della storia del cristianesimo in Italia è iniziata con l'istituzione di una cattedra di questa materia all'università statale di Roma, grazie a Baldassarre Labanca, fatto che si verificò (1887) non molto tempo dopo la soppressione in Italia delle Facoltà teologiche<sup>4</sup>. Coticché, non è azzardato pensare che la conquista di una dignità scientifica da parte della storia del cristianesimo sia strettamente legata alla sua fuoriuscita da istituzioni confessionali. Questa distinzione tra storia e teologia dovrebbe essere chiara a tutti da lungo tempo. La teologia è una disciplina deduttiva, in quanto la verità per il teologo è presupposta *a priori* in un bagaglio di dogmi presunti rivelati divinamente da cui si parte per illustrare la vita umana e il destino del mondo. La storia è, invece, una disciplina induttiva in quanto, sulla base di un esame critico delle tracce

<sup>2</sup> L. Jaffro (ed.), *La constitution primitive de l'Église Chrétienne. The Primitive Constitution of the Christian Church. Texte Anglais et traduction manuscrite précédés de l'Écclésiologie de John Toland*, Honoré Champion, Paris 2003.

<sup>3</sup> Non posso evidentemente qui ripercorrere la formazione della scienza storica e neppure la storia della formazione della storiografia ecclesiastica. Si vedano A. Momigliano, *The Classical Foundations of Modern Historiography*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1990; Id., *Ausgewählte Schriften zur Geschichte und Geschichtsschreibung. 3. Die moderne Geschichtsschreibung der alten Welt*, hrsg. v. G.W. Most, Stuttgart, Metzler, 2000; H. Jedin, *Introduzione alla storia della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1973. Si veda anche M. Saebo (ed.), *Hebrew Bible. Old Testament. The History of its Interpretation. III/1. The Nineteenth Century*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013.

<sup>4</sup> C. Preti, *Labanca, Baldassarre*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* 62 (2004). «Io ebbi la nomina definitiva nella Università di Roma per la Storia del cristianesimo [...] in virtù non della Legge Casati, bensì della Legge che abolì le Facoltà teologiche nelle Università, sostituendo nella loro vece indagini storiche e filosofiche nelle Facoltà di Lettere e filosofia, approvata la nomina dell'insegnante dal Consiglio superiore della istruzione» (G. e C. Labanca [eds.], *Ricordi autobiografici di Baldassarre Labanca*, Tipografia Sannitica, Agnone 1913, p. 37).

lasciate dal passato (le fonti storiche), tenta di ricostruire ciò che non si sa più di quanto è accaduto.

Vorrei essere chiaro ed esplicito ed evitare fraintendimenti che potrebbero derivare dal lasciare implicito ciò che considero ovvio. La storia del cristianesimo oramai da molti decenni ha raggiunto nel suo complesso una piena consapevolezza storica<sup>5</sup>. Ne sono esempio i maestri della generazione a me precedente come Giuseppe Alberigo, Franco Bolgiani e Manlio Simonetti, e ne sono esempio le storie del cristianesimo più o meno recenti come quelle curate da Giovanni Filoramo e Daniele Menozzi e quella curata da Emanuela Prinzivalli. Ciò vale anche per un'altra disciplina: la letteratura cristiana antica.

C'è però un settore cronologico della storia del cristianesimo, come ho già accennato, che ha avuto maggiore difficoltà a raggiungere un'autonomia storica, e quindi una reale capacità conoscitiva, ed è quello degli inizi del cristianesimo. Ed è solo di questo periodo storico che io qui scrivo.

L'autonomizzazione scientifica della storia del cristianesimo non è un fenomeno da comprendere all'interno di uno schema evolutivo. Il contrasto tra interpretazione storica del cristianesimo delle origini e interpretazione teologica continua da secoli perché tipica del sistema culturale moderno è la coesistenza, in stessi luoghi e in stessi tempi, di istituzioni scientifiche di ricerca indipendenti e di istituzioni teologiche che partono invece nelle loro interpretazioni da un insieme complesso di dati di fede che costituisce la base delle diverse teologie. Il rapporto tra istituzioni scientifiche autonome e facoltà teologiche confessionali è un rapporto dialettico, perché ambedue analizzano lo stesso oggetto, sebbene con impostazioni epistemologiche opposte, e tale dialettica è strutturale nella modernità e nell'età contemporanea, e sussisterà sempre laddove continueranno a esistere istituzioni autonome di ricerca da un lato e istituti destinati alla formazione di quadri delle diverse chiese e religioni dall'altro<sup>6</sup>. Ogni volta, quindi, che la storia del cristianesimo primitivo andava acquisendo una sempre maggiore dignità metodologica storica (e andava anche impadronendosi dei progressi che si verificavano con lo sviluppo delle scienze umane) in un lungo percorso che va dalla prima età moderna a oggi, le istituzioni teologiche rispondevano sia polemicamente sia tentan-

<sup>5</sup> Basterebbe ricordare le grandi opere enciclopediche ecclesiastiche del Novecento come il *Dictionnaire de Théologie Catholique* o la *Storia della Chiesa* diretta da Fliche e Martin, per limitarsi all'area francofona.

<sup>6</sup> M. Pesce, *The Beginning of Historical Research on Jesus in the Modern Age*, in A. Destro - M. Pesce (eds.), *Texts, Practices, and Groups. Multidisciplinary Approaches to the History of Jesus Followers in the First Two Centuries. First Annual Meeting of Bertinoro (2-4 October 2014)*, Brepols, Turnhout 2017, pp. 793-806.

do di offrire una versione teologica delle nuove acquisizioni in modo da difendere e mantenere l'apparato istituzionale e dottrinale delle chiese.

Ciascuno degli argomenti cui accennerò avrebbe bisogno di una trattazione a parte, ma qui voglio trattarli solo da *un* punto di vista particolare: quello della piena storicità o meno. Con ciò mi illudo di giustificare il fatto di esaminare solo sommariamente i temi che prendo in considerazione. L'intento è di mettere in luce la *dialettica incessante* che la storicizzazione della disciplina ha dovuto affrontare, spesso re-iniziando dalle fondamenta la propria metodologia storica continuamente rimessa in questione dall'opposizione dei teologi. Con ciò vorrei *combattere una visione evolutiva e progressiva* della storia di questa disciplina umanistica.

2. Nella storia dei primi periodi del cristianesimo, il processo di raggiungimento di un sufficiente livello di capacità conoscitiva adeguata allo sviluppo delle scienze storiche, filologiche, umanistiche in genere non riguarda primariamente o esclusivamente la rinuncia a un presupposto confessionale o a un presupposto di fede, o – meglio – all'adesione a un complesso storico-dogmatico creduto per fede. Ridurre tutta la questione a questo aspetto sarebbe trascurare la concretezza di una serie di questioni differenti e fondamentali.

Una prima eredità che la storia del cristianesimo delle origini assume dall'impostazione teologico-confessionale consiste nel presupporre l'esistenza di due differenti, separate e contrastanti, religioni fin dall'inizio del processo storico che porterà alla formazione del cristianesimo, cioè la distinzione tra religione cristiana e religione giudaica. Vorrei mostrare gli aspetti concreti di questo presupposto, prima delle, e indipendentemente dalle, ben note questioni del cosiddetto "parting of the ways"<sup>7</sup>.

Assumere, più o meno implicitamente, che il cristianesimo sia fin dall'inizio una religione distinta dal giudaismo, quando ci si accinge a studiare Gesù o le fonti del primo cristianesimo come i vangeli o le lettere di Paolo, significa di fatto praticare una disciplina che si suppone *a priori* essere distinta dalla storia del giudaismo dell'epoca. Ciò significa concretamente che nell'interpretazione dei testi dei primi seguaci di Gesù (questo è un primo aspetto) si cercheranno come contesto immediato solo secondariamente

---

<sup>7</sup> Anche in questo caso abbiamo un'impostazione più condizionata dalla teologia, come in quella di J.G.D. Dunn, *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*, Trinity Press International, London 1991; e un'impostazione meno condizionata dalla teologia come nel caso di A.H. Becker - A.Y. Reed (eds.), *The Ways That Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Mohr, Tübingen 2003; S. Mimouni - B. Pouderon (eds.), *La Croisée des chemins revisitée. Quand l'Église et la Synagogue se sont-elles distinguées?. Actes du colloque de Tours 18-1 juin 2010*, Cerf, Paris 2012.

i testi e le questioni politiche, economiche, culturali del giudaismo coevo (lo si farà considerandolo un “contesto” del cristianesimo delle origini rispetto a cui però il cristianesimo si distingue), e si cercherà prevalentemente un confronto quasi esclusivo con gli altri testi dei seguaci di Gesù, soprattutto con quelli che all’inizio del III secolo saranno inseriti nella collezione canonica del Nuovo Testamento. Se, però, Gesù e i suoi primi seguaci erano Giudei che si muovevano all’interno del giudaismo, la disciplina più adatta per studiarli sarà la storia del giudaismo e non la storia del cristianesimo.

Secondo. È vero che la/o studiosa/o opera in continuazione un confronto degli scritti protocristiani con quello che i cristiani chiamano “Antico Testamento”, ma proprio perché considera questa collezione di opere giudaiche nella sua presunta natura di “Antico Testamento”, ne legge i testi alla luce di una pressoché spontanea e spesso acritica e inconsapevole interpretazione cristiana. Si badi bene, non parlo di interpretazione cristologica esplicita delle Sacre Scritture giudaiche, ma del fatto che si leggono i passi dalla Bibbia ebraica in riferimento diretto ai vangeli, ad esempio, o alle lettere di Paolo, senza avere prima collocato i testi della Bibbia ebraica nell’ambiente giudaico che li ha prodotti e negli ambienti giudaici che li interpretavano all’epoca in cui Gesù era vivente e i suoi discepoli attivi. L’“Antico Testamento” diventa così un libro tendenzialmente decontestualizzato, ripieno, come il cristiano pensa, di impliciti riferimenti anacronistici cristiani. Non parlo ovviamente degli studi storici e filologici dei cosiddetti “veterotestamentaristi”, ma di una tendenza possibile tra gli storici del cristianesimo delle origini.

Terzo. Un altro aspetto della difficile autonomizzazione scientifica del cristianesimo delle origini sta nella selezione delle fonti in base a criteri di carattere dogmatico. Nelle Facoltà teologiche, studiare le origini cristiane ha spesso voluto dire (e continua molto spesso a voler dire) studiare il Nuovo Testamento, cioè i 27 scritti canonizzati in esso contenuti.

La battaglia storiografica per includere tutte le fonti scritte e archeologiche nella storia del primo cristianesimo è di lunga data e ha attraversato momenti decisivi almeno dal XVIII secolo quando vengono pubblicate le prime collezioni di scritti cosiddetti apocrifi<sup>8</sup> o quando John Toland, tenendo appunto conto di una pluralità di fonti, propone nuove categorie storiografiche come quella di giudeo-cristianesimo<sup>9</sup> o da quando venne finalmente tradotto integralmente in inglese il testo del I *Enoch* nel 1821<sup>10</sup>. In

<sup>8</sup> Si pensi a Johann Albert Fabricius che raccolse apocrifi giudaici e protocristiani nei suoi *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti* (1703) e *Codex apocryphus Novi Testamenti* (1719).

<sup>9</sup> J. Toland, *Nazareus. Or, Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity*, J. Brotherton, London 1718.

<sup>10</sup> R. Laurence, *The Book of Enoch, the Prophet. An Apocryphal Production, Supposed to Have*

tutti questi momenti, la reazione apologetica e confessionale delle Facoltà teologiche si oppose al rinnovamento storiografico, ma non poté impedire l'ondata di studi che portò tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento a una radicale riformulazione delle tematiche della storia del primo cristianesimo, reinterpretato alla luce dell'escatologia giudaica. L'ondata di rinnovamento scientifico continuerà con le prospettive di storia delle religioni comparate, ma ben presto sorgerà una svolta teologica sia nel protestantesimo di lingua tedesca con la teologia dialettica e il neo-luteranesimo sia nel cattolicesimo con la reazione antimodernistica. Tutte riprove, queste, di quanto sia fallace un'impostazione storiografica che vede sviluppi per "fasi", quando invece ci troviamo di fronte ai progressi delle scienze umanistiche da un lato e alla continua reazione dialettica delle istituzioni teologiche con atteggiamenti apologetici e confessionali, dall'altra<sup>11</sup>.

Quarto. L'istituzione nelle Facoltà umanistiche italiane delle Università dello Stato, negli anni '50 e '60, di insegnamenti di "filologia neotestamentaria" rappresenta un altro aspetto di questa equivoca impostazione che confonde insieme teologia e scienze umanistiche senza una precisa distinzione. La delimitazione di un insegnamento umanistico al solo Nuovo Testamento suppone l'assunzione di un criterio teologico dogmatico nella scelta dei testi da esaminare. In questa disciplina chiamata "Filologia neotestamentaria" o "del Nuovo Testamento" vanno esaminati filologicamente solo i testi riconosciuti canonici dalle autorità delle chiese cristiane. La dizione e la delimitazione può tuttavia essere giustificata anche in modo non dogmatico-teologico, ma semplicemente sulla base del fatto che il Nuovo Testamento ha avuto una tale rilevanza culturale nei 1700 anni della sua esistenza da giustificare uno studio filologico limitato ai testi in esso contenuti. Tuttavia, la filologia – per sua natura scientifica – prende in esame ogni singolo scritto per sé, collocandolo in un preciso contesto storico-linguistico. Non confonde l'uso linguistico del *Vangelo*

---

*Been Lost for Ages; but Discovered at the Close of the Last Century in Abyssinia. Now First Translated from an Ethiopic Manuscript in the Bodleian Library, Oxford 1821.*

<sup>11</sup> La teoria di fasi successive nasconde sempre un'idea providenzialista dello svolgimento storico. Ad esempio, la teoria della diverse "fasi" della ricerca storica su Gesù dovrebbe dimostrare che, dopo il "male" dell'illuminismo e del positivismo, si sarebbe pervenuti a un loro superamento e poi alla presunta crisi dell'esegesi cosiddetta "storico-critica", per sfociare finalmente nel riconoscimento (nella fase finale) della necessità di studiare il cristianesimo originario alla luce della fede. Si vedano M. Pesca, *Per una ricerca storica su Gesù nei secoli XVI-XVIII. Prima di Hermann S. Reimarus*, in «Annali di Storia dell'esegesi» 28(2011), pp. 433-435, 463-464; Id., *The Beginning of Historical Research on Jesus in the Modern Age*, in A. Destro - M. Pesca (eds.), *Texts, Practices, and Groups. Multidisciplinary Approaches to the History of Jesus Followers in the First two Centuries*, Brepols, Turnhout 2017, pp. 793-806; F. Bermejo Rubio, *The Fiction of the "Three Quests". An Argument for Dismantling a Dubious Historiographical Paradigm*, in «Journal for the Study of the Historical Jesus» 7(2009), pp. 211-253.

di Marco con quello di Luca o con la *Lettera agli Ebrei*. Parlare di un uso linguistico del Nuovo Testamento è gravissimo errore filologico e storico. Il Nuovo Testamento non ha unità filologico-linguistica. Strettamente parlando, una filologia del Nuovo Testamento potrebbe consistere soltanto nella filologia dell'interpretazione, ad esempio, origeniana o crisostomica del Nuovo Testamento, o in quella di Agostino ecc. Una cosa è infatti il senso delle parole nel *Vangelo di Giovanni*, altro è il senso delle parole attribuite a Giovanni in una sua interpretazione nel contesto degli altri 26 scritti neotestamentari operata da un teologo in base alla propria teologia e al sistema teologico-dogmatico della scuola o chiesa cui appartiene. Questo tipo di disciplina finisce per contraddire lo scopo dell'analisi filologica perché troppo spesso unifica ciò che invece va distinto, e attribuisce a un'entità storicamente e filologicamente inesistente, il Nuovo Testamento, caratteri linguistici. Quante volte, ad esempio, si leggono tuttora frasi come: "nel Nuovo Testamento, la tale parola ha quel tale significato". In questo modo, si cristianizza anche il significato delle parole riconducendole a un'unità teologica cristiana quando bisognerebbe invece ricondurre ogni parola del greco dei singoli scritti a un contesto storico anzitutto giudaico ed ellenistico-romano<sup>12</sup>.

Il fatto che nel III secolo un certo numero di chiese abbia attribuito agli scritti raccolti nel Nuovo Testamento una particolare rilevanza conferisce a essi da quel momento, un carattere di identità cristiana particolare e anzi fondante. Ma l'analisi filologica non deve collegare ciascuno di questi scritti agli altri 26 della raccolta canonica per evincerne un senso cristiano. Deve, con procedimento del tutto indipendente dalle scelte dei cristiani del III secolo, ricondurre ciascuno scritto nell'ambito che era il suo, ambito che non è quello della raccolta canonica cristiana in quanto tale. La filologia non deve restituire il senso "cristiano" del III secolo di ogni termine, ma quello che esso aveva nel suo tempo e nel suo ambito locale e culturale.

La stessa istituzione di questa disciplina tradisce la dipendenza di istituzioni accademiche dello Stato dall'impostazione confessionale e teologica delle istituzioni ecclesiastiche. L'assenza di un dibattito su questa disciplina è un sintomo di mancanza di consapevolezza critica.

La dipendenza dal presupposto della differenza tra due religioni, che sarebbero separate già in Gesù e nei primi discepoli, si riflette in un'altra conseguenza che risulta fatale agli studi proto-cristiani. Si tratta di quell'idea

---

<sup>12</sup> Va anche precisato che una certa parola, ben nota e usata nel contesto giudaico o ellenistico-romano, può assumere, a partire da un determinato testo composto da un seguace di Gesù, una torsione che si riscontra, per imitazione, in testi successivi. In altri termini, esiste un fenomeno imitativo di un testo più recente rispetto a uno più antico.

implicita e diffusissima secondo la quale esisterebbe un piano divino che dal popolo di Israele conduce alla chiesa cristiana. Un piano divino che vede quindi sfociare e culminare la storia del popolo ebraico in Gesù Cristo<sup>13</sup>. Il cristianesimo non è solo una religione che viene dopo, ma è anche esito e compimento preparato e voluto da sempre da Dio della storia di Israele. Lo schema teologico dell'evoluzione viene espresso con categorie teologiche e non storiche: si parla, ad esempio, di un processo che da "Israele" porta alla "Chiesa", o di processo promessa-compimento, o di piano divino nella storia o di progressiva azione divina di salvezza dell'umanità. Dal punto di vista storico, questi schemi non hanno alcuna dignità conoscitiva. Sarebbe come dire che la storia seicentesca della Corsica portava in sé il germe della sua annessione alla Francia. Sarebbe come pensare che la storia italiana del Settecento doveva necessariamente sfociare nell'unità d'Italia, o la storia indiana nell'occupazione inglese. O che il pensiero di Kant deve sfociare in quello di Hegel. È l'invenzione delle origini. Si parla infatti di origini giudaiche del cristianesimo senza accorgersi che così facendo si sta dicendo che il giudaismo deve sfociare nel cristianesimo. L'idea teologica che viene trasformata in dato storico è l'idea di una storia evolutiva continua in cui la discontinuità non ha spazio. Ma è la discontinuità a costituire il problema storiografico fondamentale: quando e come il cristianesimo si pone come religione diversa, distinta e anzi opposta a quella ebraica.

3. Un altro ostacolo alla costituzione della storia delle origini cristiane come disciplina pienamente storica è dato dalla tendenziale riduzione dello studio del primo cristianesimo allo studio del Nuovo Testamento. Anche in questo caso non voglio sottolineare la tendenza che prende in considerazione gli scritti protocristiani per motivi teologico canonici. Voglio, invece, indicare gli effetti necessari impliciti in questa scelta<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Questa impostazione è presente anche nella *Storia del mondo giudaico* (SEI, Torino 1976) di Paolo Sacchi che sfocia alla fine in Gesù Cristo cui è dedicato l'ultimo capitolo. Qualche modifica si ha nella seconda edizione del 1994 dove Sacchi propone di considerare Gesù erede della teologia della promessa che sarebbe un aspetto della "anima di Israele". Ciò risolverebbe la questione del distacco tra cristianesimo e giudaismo. Ed è qui il punto: Sacchi fa un'equazione tra cristianesimo e Gesù. Riconducendo Gesù al giudaismo, si ricondurrebbe anche il cristianesimo a un aspetto dell'anima di "Israele". Ma non è così: perché il cristianesimo a differenza di Gesù si è posto in opposizione al giudaismo.

<sup>14</sup> Come esempio preso tra molti possibili, già negli anni '80 dell'Ottocento Franz Overbeck era pervenuto a una sostanziale storicizzazione della storia del cristianesimo primitivo e della letteratura cristiana antica, ma – al di là del fatto che si trattava di una posizione isolata e fortemente osteggiata dai teologi di allora – bisogna constatare che non si è costruito sulle sue basi un progresso successivo della disciplina, perché la continua contrapposizione tra storia e teologia porta spesso a una successione di re-inizi. È interessante il contributo di F. Bolgiani, maestro di Giovanni Filoramo, che in un saggio dedicato a Michele Pellegrino operava un intelligente confronto tra Overbeck e lo stesso Pellegrino.

Primo: se le origini cristiane sono rappresentate dal Nuovo Testamento è inevitabile che si perda interesse a ricostruire una storia del cristianesimo primitivo. Tutto il cristianesimo è già nei 27 scritti: Gesù è accessibile nei quattro vangeli. Paolo con le sue lettere autentiche, da un lato, e gli *Atti degli Apostoli*, dall'altro, offrono una storia che copre il periodo successivo almeno fino agli anni '60. È perciò comprensibile che non si senta il bisogno di una disciplina diversa da quella dell'esegesi del Nuovo Testamento, lo studio del quale, proprio perché si tratta di una collezione canonica considerata normativa e fonte di rivelazione per tutte le confessioni cristiane, tende a ottundere le discrepanze tra i testi. Ora sono proprio queste discrepanze a permettere il sorgere di domande storiche (ad esempio, il contrasto tra la versione di *Atti 15* rispetto a quella della *Lettera ai Galati*). Ma la tendenza prevalente tra gli esegeti teologi è di ridurre la differenza per affermare sostanzialmente l'unità del fenomeno cristiano. La convinzione che l'assetto ecclesiastico-dogmatico del cristianesimo dei secoli IV-VI (il cristianesimo dei grandi concili) corrisponda fedelmente al Nuovo Testamento e questo a sua volta riproduca fedelmente il messaggio di Gesù, tende a escludere che una storia del primo cristianesimo sia una imprescindibile necessità conoscitiva. Questa disciplina appare quindi superflua, o utile solo per chiarire dettagli, un chiarimento che dovrebbe avere l'intento tuttavia di comprendere e difendere l'unità tra le diverse componenti e la *continuità* – nella visione teologica – tra diversi momenti storici attraversati dalla chiesa.

Effetti ulteriori di questa impostazione sono lo schema storico più o meno implicito secondo cui all'origine sta l'unità del cristianesimo, fedele a Gesù, mentre la pluralità sta dopo e rappresenta soprattutto deviazioni o eresie. Ma questo schema che si presenta come storico in realtà storico non è, perché metodologicamente è solo la reificazione di un presupposto teologico, quello del cristianesimo ridotto a Nuovo Testamento, considerato *a priori* come unitaria verità rivelata.

Altro effetto di questa impostazione è che qualsiasi scritto che non appartiene al *Nuovo Testamento* viene considerato posteriore agli scritti in esso contenuti e da essi dipendente. Da ciò deriva una battaglia senza fine circa l'antichità o priorità o meno di questo o di quello scritto sia esso la storia della passione contenuta nel *Vangelo di Pietro* o il *Vangelo di Tommaso* rispetto a quello di Giovanni o ai Sinottici e/o Paolo.

Un'altra conseguenza sta nel servirsi dei due concetti di "sviluppo senza discontinuità" e di "passaggio dall'implicito all'esplicito" per spiegare tutte le modifiche intervenute nei primi secoli cristiani. Posta la continuità tra il cristianesimo dei secoli IV-VI e Gesù, si affermerà, ad

esempio, che la rottura che la cosiddetta grande chiesa ha operato verso il giudaismo era già “implicita” in alcuni comportamenti di Gesù verso la legge, verso le autorità ebraiche e la loro teologia, le quali autorità a loro volta non avevano torto nell’indicare la non coerenza di Gesù con la teologia ebraica tradizionale. Si riconosce che le dichiarazioni dogmatiche di Nicea e Costantinopoli sono nella loro formulazione ben diverse dalle espressioni con cui Paolo e Giovanni definiscono Gesù, o Gesù definisce se stesso, ma si cerca di mostrare che si tratta soltanto di un’evoluzione coerente da una cristologia implicita a una sempre più esplicita e dispiegata concettualmente. Come si diceva un secolo fa, si tratta di una “evoluzione omogenea del dogma”<sup>15</sup>.

4. Come acquisire allora una piena dimensione storica per una storia del cristianesimo delle origini? Non mi interessa stabilire un tabella del dover essere, quanto piuttosto parlare di linee di tendenza, di tensioni metodologiche che mi sembrano orientate dal bisogno di arrivare a una comprensione storica non condizionata da presupposti apologetico confessionali.

Anzitutto una piena considerazione storica deve prescindere dal meccanismo di invenzione della storia o storia a ritroso che consiste nel definire cosa sarebbe il cristianesimo secondo una definizione teologica o secondo l’indicazione di una entità storica definita, proponendosi poi di ricostruire come quell’entità si è formata. Questa non è storia, ma solo apologetica teologica che si serve di strumenti storici. Il fatto che sia tuttora storiograficamente insoluto il problema del quando e dove e come sia nato il cristianesimo come religione autonoma distinta e opposta all’ebraismo è il sintomo di una profonda mancanza di storicità di quella ricerca che ha evitato di affrontare il problema. Anche se bisogna aggiungere che il fatto dipende in certa misura dalla difficoltà e dalla complessità della questione.

Il fatto che la degiudaizzazione del messaggio e dell’esperienza di Gesù abbia prodotto una religione distinta e opposta al giudaismo comporta la necessità di una continua attenzione, ad esempio, al mutamento che fenomeni, concetti, parole e riti subiscono quando entrano nella nuova religione cristiana. Perché non si possono assumere i quadri concettuali della nuova religione per comprendere i fenomeni storico-religiosi dei primi 150 anni dei gruppi di seguaci di Gesù. Ad esempio, il significato

---

<sup>15</sup> F. Marin-Sola, *L’évolution homogène du dogme catholique*, 2 voll., Oeuvre de Saint-Paul, Fribourg 1924; W. Schulz, *Dogmenentwicklung als Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheits-erkenntnis*, Libreria Editrice dell’Università Gregoriana, Roma 1969. La questione della cristologia implicita che giustificerebbe l’evoluzione dogmatica successiva ha dominato la riflessione teologica sulle origini cristiane. Per una critica a questa impostazione si veda M. Pesca, *Da Gesù al cristianesimo*, Paideia, Brescia 2011, pp. 122-129, 143-145.

del termine *christianós* negli *Atti degli apostoli* è ben diverso da quello che assume in certe parti dell'opera di Giustino o in Origene. La mera permanenza del termine non significa affatto la permanenza del medesimo significato. Del resto i concetti non sono mai entità astratte immutabili. Ugualmente si deve pensare per termini come *ekklesia*, "Dio", Messia, Spirito, Figlio di Dio, e molti altri. Cambia sostanzialmente l'uso delle sacre scritture giudaiche e il loro significato. Muta il rapporto con le istituzioni politiche del mondo dei gentili e con la loro cultura e universo simbolico. Il passaggio da una religione all'altra è un fenomeno complesso che implica il mutamento di interi sistemi di relazioni, di rappresentazioni concettuali e di pratiche sociali, religiose in particolare.

In secondo luogo, si tratta di considerare la storia di Gesù e la storia dei gruppi dei seguaci di Gesù fino al punto in cui costituiranno gruppi esterni al giudaismo, come parte della storia giudaica. La storia del cristianesimo dovrebbe iniziare solo dalla seconda metà del II secolo. La storia del periodo precedente non può essere chiamata storia del cristianesimo, ma "storia di Gesù e dei primi gruppi dei suoi seguaci". Non mi auguro una destrutturazione della materia di storia del cristianesimo, ma al contrario mi sembra giusto pretendere che coloro i quali hanno una preparazione essenzialmente giudaistica nell'esame storico di Gesù e dei primi discepoli non vengano esclusi da questo insegnamento in quanto considerati "giudaisti", perché solo questi giudaisti sono in grado di fare la storia di quel periodo. Spesso si considerano invece competenti per questo periodo dei "cristianisti" che non hanno alcuna formazione giudaistica seria e sono perciò incapaci di comprendere ciò di cui parlano.

L'attenzione consueta a considerare in una linea di continuità i primi 150 anni con il periodo successivo spinge, infatti, gli specialisti di patrologia a pensare la continuità tra gli autori del III secolo e Gesù e i suoi primi seguaci trascurando le discontinuità, le innovazioni, le modificazioni che il mutamento di religione comportava. Semmai viene studiato l'antigiudaismo dei "padri della chiesa", più che il passaggio da una cultura all'altra. In realtà, anche in Italia si sono prodotti molti studi di dettaglio e di sintesi sulla fase antica giudaica di Gesù e dei suoi primi seguaci. Ma la massa ingente di questi studi storici ed esegetici fatica, è la mia impressione forse sbagliata, a farsi strada negli studi e nelle sintesi di storia del cristianesimo antico e fra gli studiosi di "patrologia".

In terzo luogo, una storia del cristianesimo delle origini ha bisogno di un'esegesi pienamente storica dei testi prodotti dai primi seguaci di Gesù. Questa esegesi storica è oggi tuttavia carente. La difficoltà sta nella mancanza di una approfondita consapevolezza della differenza che c'è tra la

storia del cristianesimo e un'esegesi degli scritti neotestamentari a tendenza esclusivamente letteraria. La storia di Gesù e dei primi gruppi dei suoi seguaci non consiste affatto in una semplice esegesi esplicativa dei testi che diverse chiese del III secolo considereranno canonici. Il fatto è che storia del cristianesimo ed esegesi sono due discipline profondamente diverse. In realtà, la storia è una disciplina, mentre l'esegesi è una tecnica di spiegazione dei testi che si serve di molte discipline come la filologia, la scienza della letteratura, la storia. Gli scopi della storia e dell'esegesi sono diversi e distanti. L'esegesi dovrebbe spiegare cosa dice un testo: il suo scopo finale è la comprensione del singolo testo. La ricerca storica assume, invece, il testo come fonte storica, come testimonianza – insieme a molte altre fonti – di accadimenti storici, della mentalità del suo autore/autrice, di problemi e di soluzioni a essi, di circostanze storiche, di manifestazioni culturali (alcune delle quali religiose e meno). Il suo scopo finale è la conoscenza di accadimenti storici tramite (anche) la testimonianza offerta da un testo. Dato che lo scopo dell'esegesi è solo la comprensione di un testo e non la conoscenza dei fatti storici tramite esso, è inevitabile che questo tipo di esegesi, maggioritariamente diffusa oggi soprattutto in Italia, non permetta lo sviluppo di una conoscenza storica.

In quarto luogo, la storia di Gesù e dei primi gruppi dei suoi seguaci sta rinnovando radicalmente sia la propria strumentazione concettuale sia la propria agenda che originariamente erano ambedue derivate dalla teologia cristiana dei secoli passati. Si sta lentamente elaborando un sistema di categorie classificatorie, di concetti storiografici e di tematiche di indagine, di domande e problemi tratti dalla storia delle religioni, dalla sociologia e dall'antropologia culturale. È trascorso ormai più di un secolo dai tempi di Durkheim e degli inizi dell'antropologia culturale applicata alle religioni. L'impressionante sforzo di indagine di Ernst Troeltsch e di Max Weber (per non citare che le punte dell'iceberg) e della *religionsgeschichtliche Schule* in ambito di lingua tedesca e della scuola di Durkheim e Mauss in Francia è poi stato neutralizzato da quella rinascita teologica tedesca e da quella lotta antimodernistica cui ho già accennato. Un'autentica analisi antropologica di giudaismo e cristianesimo è databile alla fine degli anni '80 del XX secolo. Ed è alla fine degli anni '70 che Gerd Theissen proponeva un ritorno alla storia delle religioni comparate oltre che alla sociologia e alla psicologia delle religioni. Le domande poste da una sociologia e da un'antropologia, praticate in stretto contatto con la storia delle religioni comparate, permettono di ricondurre le spiegazioni degli eventi religiosi alle loro matrici storico-sociali e permettono di riconoscere nei fenomeni religiosi giudaici e cristiani ciò che li apparenta agli

altri fenomeni religiosi coevi. La necessità della comparazione richiede strumenti concettuali in grado di abbracciare tutti i fenomeni comparabili. Al posto di “chiesa” e di “comunità” si userà allora, seguendo gli insegnamenti della *Network analysis*, “gruppo e sottogruppo” che sono concetti in grado di comprendere non solo l’opposizione, ma anche la compenetrazione, l’ibridazione, lo scambio e il conflitto tra gruppi diversi, e sono in grado di comprendere la molteplicità di termini diversi che i seguaci di Gesù dei primi due secoli usavano per definire i propri gruppi in somiglianza e differenza con altre forme associative coeve.

La concentrazione sociologica sulla pratica sociale permette poi di superare quella focalizzazione eccessiva della storia del cristianesimo sulla storia delle dottrine teologiche e dogmatiche che trascura il “vissuto”. Così, preghiera, sacrificio, forme di contatto con il soprannaturale, rituali di sepoltura, riunioni conviviali, pratiche alimentari e sessuali, strategie politiche, pratiche di lettura e scrittura di testi, interpretazione di testi sacri appaiono in un contesto culturale variegato.

L’integrazione tra storia delle religioni, sociologia e antropologia culturale è però ancora in divenire. E richiede una strumentazione disciplinare ben diversa da quella che viene fornita normalmente agli esegeti e agli apprendisti di storia del cristianesimo primitivo. Un esempio di questa difficoltà sta in un episodio molto significativo ancora in atto. Spaventati dalle proposte interpretative di alcuni esponenti dello statunitense Jesus Seminar, molti teologi conservatori hanno cercato di elaborare risposte servendosi anche di una embrionale strumentazione antropologica e hanno fatto ricorso al concetto di identità, intendendola però in senso essenzialista ed esclusivista, come se neppure esistessero gli studi socio-antropologici che dagli anni ’80 in poi hanno sviluppato una critica sostanziale a questo concetto di identità. Soprattutto, hanno creduto di poter fare ricorso agli studi antropologici e psicologici sulla memoria per poter sostenere l’esistenza di una “memoria fondatrice” che si trasmetterebbe fedelmente da Gesù ai vangeli permettendo così di neutralizzare i risultati di un’esegesi storica che mette in evidenza la discontinuità tra i vangeli e Gesù. Il ricorso alle teorie antropologiche e psicologiche della memoria si è rivelato in questo caso fallimentare perché le teorie sulla memoria individuale e collettiva e/o sociale di matrice antropologica sostengono esattamente il contrario di quanto vorrebbero i teologi conservatori<sup>16</sup>.

Ciò che mi preme qui evidenziare è però solo che anche in questo caso si verifica la continua tensione che si nota fin dalla prima età moderna

<sup>16</sup> A. Destro - M. Pesce, *Il racconto e la scrittura. Introduzione alla lettura dei vangeli*, Carocci, Roma 2014, pp. 49-69.

tra sviluppo di uno studio scientifico, storico e umanistico della storia di Gesù e dei suoi primi seguaci e reazione delle istituzioni teologiche confessionali. Una tensione che tende proprio a investire la piena maturità storica di questa disciplina.

La questione non è secondaria perché investe la natura di uno dei prodotti più rilevanti dell'evoluzione storica moderna: l'esistenza di istituzioni scientifiche (di ricerca e di insegnamento) totalmente autonome nei propri procedimenti metodici di indagine: le università e gli istituti di ricerca non legati a chiese, religioni, partiti politici o gruppi economici. Nelle Università degne di questo nome, ciò che conta è il metodo di indagine condivisibile da chiunque. L'unico principio valido è "io cerco con un metodo verificabile" non "io credo". Mentre il cercare con metodo verificabile unisce tutti gli appartenenti all'istituzione di ricerca e crea le basi di una comunità scientifica, "io credo" divide, sulla base di principi comunicabili e inverificabili. Quei teologi che oggi (e sono molti in Italia) pretendono che lo studio di Gesù e delle origini cristiane debba essere fatto solo a partire dalla loro fede, stanno distruggendo le basi della comunità scientifica e l'autonomia di una storia del cristianesimo delle origini. Quelle Facoltà teologiche, e ce ne sono in Italia, che cancellano gli insegnamenti di esegesi dei testi protocristiani per sostituirli con insegnamenti di teologia biblica o del Nuovo Testamento, stanno di fatto negando la possibilità di una visione storica delle origini cristiane.

Giovanni Filoramo ha insistito molto sulla opportunità di uno stretto rapporto tra storia del cristianesimo e storia delle religioni<sup>17</sup>. Ciò comporta una complessa, articolata serie di questioni metodologiche. Io vorrei solo accennare, concludendo queste provvisorie riflessioni, alla questione della comparazione che investe, però, dal mio punto di vista particolare, non solo la storia delle religioni, ma anche l'antropologia culturale.

In un recente saggio, John Kloppenborg ha affrontato la questione della comparazione applicata al cristianesimo delle origini<sup>18</sup>. La comparazione mette in luce la debolezza della tesi apologetica e teologica della "unicità" del cristianesimo, tesi che a volte si presenta sotto l'affermazione della "assoluta novità" di Gesù e del primo cristianesimo. La comparazione mostra che ogni elemento da comparare con altri possiede una propria specificità che lo individualizza, ma in un contesto di elementi comuni che lo rendono comparabile e tutt'altro che unico. La comparazione non

---

<sup>17</sup> Si veda l'intervista rilasciata a R.M. Parrinello (ed.): G. Filoramo, *Storia del Cristianesimo. Quale futuro?*, La Scuola, Brescia 2017.

<sup>18</sup> J. Kloppenborg, *Disciplined Exaggeration. The Heuristics of Comparison in Biblical Studies*, in «Novum Testamentum» 59(2017), pp. 390-414.

annulla le differenze, ma le situa in un contesto: «comparison is potentially as interested in difference as it is in similarities, since comparison is only meaningful when similarities exist in a field of difference»<sup>19</sup>.

Mi sembra importante la distinzione che Kloppenborg opera sulla base di uno studio di Victoria Bonnell, «which distinguishes between an *analytic mode* and an *illustrative mode*. The *analytic mode* is limited and local, where the “investigator juxtaposes equivalent units with each other in order to discern regularities that might provide explanatory generalizations”». Nella comparazione illustrativa, invece, «individual cases are not juxtaposed with each other, but to a theoretical model which they illustrate (or serve to correct and modify)». Ed è così che si possono comparare elementi che non hanno alcun rapporto storico o di dipendenza o influenza fra loro.

Ciò mi sembra estremamente importante per comprendere il contributo che l'antropologia culturale può dare agli studi sulle origini cristiane. La storia del primo cristianesimo, proprio perché è materia storica, cerca di comprendere fatti sociali collettivi, esperienze vissute di persone e di gruppi, fatti, eventi, mutamenti, pratiche reali. Purtroppo, non ha di fronte fatti sociali e individuali, ma solo testi e tramite i soli testi deve ricostruire la vita della gente che nei testi ha lasciato delle tracce. Ora, l'antropologia culturale studia i fatti sociali realmente esistenti oggi e li osserva e li documenta. Certo, la mediazione dei testi non è assente<sup>20</sup>, ma mentre lo storico del primo cristianesimo non ha mai di fronte a sé i fatti reali che studia, l'antropologo o l'antropologa li ha sempre di fronte. *Tramite l'etnografia*, l'antropologo/a elabora modelli euristici ed esplicativi che poi modifica con ulteriori verifiche etnografiche. Il modello elaborato è tratto *non da testi* ma dall'osservazione della vita reale collettiva e individuale. È così che il modello elaborato può diventare strumento euristico per ipotizzare se nei testi protocristiani vi siano tracce di quelle questioni, soluzioni, pratiche esperienze reali, che il modello antropologico suppone.

In sostanza, la comparazione antropologica permette di scoprire nei testi proto-cristiani tracce di quella vita reale che l'antropologo osserva nella sua esperienza di campo quando studia un gruppo o un fenomeno culturale. La comparazione antropologica permette di andare al di là dei testi per vedere tramite essi tracce di vita sociale e individuale realmente vissuta. Permette di andare oltre i testi verso la vita della gente.

<sup>19</sup> Sulla comparazione, si veda – ovviamente – J.Z. Smith, *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, University of Chicago Press, Chicago, 1990.

<sup>20</sup> J. Clifford - G. Marcus, *Writing Cultures. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley 1986.

In sostanza, se si vuole pervenire a una piena storicità della disciplina delle origini cristiane è necessario un impiego sistematico dell'antropologia culturale e delle scienze sociali in genere.

5. Concludo queste rapidissime osservazioni con una considerazione finale. L'ostilità forse maggiore che la storia del cristianesimo delle origini – nel tentativo di raggiungere una piena dignità storica – trova da parte di certi settori della teologia cristiana sta nel fatto che il suo oggetto è ciò che questa teologia considera il momento fondante del cristianesimo che le chiese cristiane ritengono causato da un intervento decisivo di Dio nella storia mediante “l'invio” del Suo Figlio. Questo periodo è anche il tempo di formazione del canone neotestamentario che nella teologia cristiana viene spesso considerato come piena comprensione teologica della figura di Gesù Figlio di Dio e come necessario fondamento delle dichiarazioni dogmatiche essenziali dei primi quattro concili ecumenici. La storicizzazione di questi due elementi (Gesù Figlio di Dio e il Nuovo Testamento come base della rivelazione divina) viene considerata una pretesa inaccettabile da una parte della teologia cristiana. Dico “una parte” perché non bisogna cadere nell'errore di considerare le posizioni teologiche come un unico fronte uniforme.

Continuo a pensare che il modo corretto per comprendere il diverso atteggiarsi dei gruppi religiosi a partire dalla tarda età moderna, sia di interpretarlo come un diverso reagire alle principali istanze della modernità (la scienza moderna, le nuove forme di organizzazione politica basate sulle dichiarazioni dei diritti individuali naturali, e le nuove forme di conoscenza storica, filologica e umanistica). Le religioni si differenziano al loro interno per il diverso modo di rispondere, modo che abbraccia un ventaglio di gruppi: da quelli che insistono in una negazione radicale a quelli che si avvicinano a una totale identificazione con la modernità, passando per una molteplicità di posizioni intermedie. Questo fenomeno di differenziazione interna si verifica nell'ebraismo, nel cristianesimo, nell'Islam, e anche nel buddhismo<sup>21</sup>.

Dei due poli tematici della storicizzazione del primo cristianesimo cui accennavo, tralascio qui quello sulla ricerca storica su Gesù, su cui in passato mi sono più volte espresso. Segnalo solo molto brevemente (e quindi certo in modo semplificante) la reazione sostanzialmente antimoderna sviluppata in ambito cattolico da alcuni teologi che, soprattutto a partire dalla metà degli anni '70, hanno iniziato a proporre una visione degli studi

---

<sup>21</sup> M. Pesca, *Religioni e secolarizzazione*, in P. Pombeni (ed.), *Introduzione alla storia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 103-117.

biblici – e del *Nuovo Testamento* in particolare – che vede nell'interpretazione storica il nemico principale da combattere. Essi affermano che tutta la Bibbia è parola di Dio, arrivando quindi a posizioni fondamentalistiche in cui il vero autore dei libri biblici è Dio e non esseri umani appartenenti a culture storicamente determinate. Essi affermano che la Bibbia è “un unico libro” riaffermando così la teoria dell'unità dei due Testamenti. Siamo di fronte a una lotta contro la storicizzazione del primo cristianesimo che ricade inevitabilmente in una posizione antiebraica sia per la sua incapacità di riconoscere il carattere culturale e religioso ebraico di quelle che gli ebrei antichi consideravano sacre scritture giudaiche, sia per la sua incapacità di riconoscere l'ebraicità di Gesù e la discontinuità storica del cristianesimo antico rispetto a Gesù, nonché la molteplicità di cristianesimi esistenti fin dall'inizio<sup>22</sup>.

In sostanza, il compito di una piena di storicizzazione della storia del cristianesimo delle origini deve ricominciare in ogni nuovo momento storico di fronte alla reazione, diversificata nelle molte, e più o meno ostili, posizioni delle teologie cristiane, le quali in continuazione ripropongono polemicamente il rifiuto di accettare una comprensione storica dei nuclei essenziali di questa religione.

Le conseguenze pratiche di queste considerazioni sono, mi sembra, soprattutto due. Una volta individuate le preoccupazioni principali della teologia nello studio del momento che essa considera fondativo della religione cristiana, è necessario classificare le diverse risposte che le differenti correnti cristiane danno allo studio integralmente storico di Gesù e delle origini del cristianesimo. Sono, infatti, convinto che ad alcune correnti teologiche sia possibile un'accettazione integrale della conoscenza storica e un suo rispetto, mentre ad altre no. Sono anche convinto che una radicale accettazione della conoscenza storica non implichi una necessaria eliminazione di ogni forma di atteggiamento religioso. L'opposizione attuale alla storicizzazione delle origini cristiane viene spesso da una costellazione di correnti teologiche che vanno comprese ricollocandole all'interno di particolari gruppi e tendenze cristiane. Gli studi di Giovanni Miccoli e di Daniele Menozzi sulle diverse tendenze anti-moderne del cattolicesimo sono già un contributo importante in questo senso. E d'altra parte è assolutamente essenziale rivisitare i contributi che una massa

---

<sup>22</sup> Si vedano, ad esempio, F. Dreyfus - F. Refoulé, *Quale esegesi oggi nella chiesa*, Edizioni San Lorenzo, Reggio Emilia 1984; U. Neri, *Genesi. Bibbia. I libri della Bibbia interpretati dalla grande tradizione*, Gribaudi, Torino 1986; Id. *La crisi biblica dell'età moderna. Problemi e prospettive*, EDB, Bologna 1996; *La Bibbia, Parola di Dio. Introduzione generale alla scrittura*, Reggio Emilia 2009; I. de la Potterie (ed.), *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Roma 2000.

notevole di studiosi cristiani ed ebrei (questi ultimi sono particolarmente rilevanti) hanno dato alla storicizzazione delle origini cristiane a partire dalla prima età moderna.

La seconda conseguenza pratica è più importante perché riguarda la struttura dell'organizzazione della ricerca e degli insegnamenti accademici. Se, come ho accennato in queste pagine, il futuro della piena storicizzazione delle origini cristiane dipende da un rapporto stretto con il progresso delle scienze umane, è ovvio che non si potrà avere una conoscenza adeguata senza sviluppare un insieme di discipline che provo qui soltanto a indicare nei loro nomi possibili. Sarà necessaria un'organizzazione degli studi che preveda non solo una storia delle origini cristiane, ma anche un'esegesi degli scritti protocristiani, un'antropologia culturale delle origini cristiane, una sociologia delle origini cristiane, una storia delle religioni comparata applicata al primo cristianesimo, una storia sociale delle origini cristiane, un'archeologia delle origini cristiane e infine una disciplina che studi i fenomeni religiosi e le pratiche del primo cristianesimo alla luce del progresso degli studi sul cervello umano e degli studi cognitivi in genere.

Di fronte alla grande difficoltà che le religioni hanno oggi di esaminare criticamente i loro nuclei fondanti, mi sembra particolarmente assurdo che le grandi istituzioni accademiche europee trascurino di organizzare a fondo, mediante una strategia conoscitiva approfondita e articolata, questo fenomeno che non riguarda solo il cristianesimo, ma tutte le grandi religioni presenti sulla scena planetaria oggi. Abbiamo bisogno di un re-inizio fondamentale nell'organizzazione degli studi che permetta ai quadri dirigenti delle nostre società una conoscenza adeguata dei nuclei fondanti delle religioni attuali.

**Abstract:** *The history of Christian origins has only with difficulty become fully historical. The contrast between a historical interpretation of Jesus and early Christianity and a theological interpretation is structural, for history and theology analyze the same object with opposite epistemological presuppositions. Such dialectics will always take place in contemporary societies where autonomous research institutions coexist with theological institutions dedicated to the academic formation of priests and pastors of the different churches.*

**Keywords:** *Early Christianity, Historical Method and Theology, Historical Jesus, New Testament.*