

Per una ricerca storica su Gesù nei secoli XVI-XVIII: prima di H.S.Reimarus

1. Non storia lineare per fasi, ma dibattito molteplice tra posizioni differenziate

La ricerca storica su Gesù non è iniziata con Hermann S.Reimarus.¹ Ma certamente non può essere sottovalutata la sua importanza nella storia degli studi su Gesù. Si tratta solo di non ignorare ciò che viene prima nei due secoli precedenti e che costituisce anche il contesto dell'opera di Reimarus, come di altri suoi contemporanei che si occuparono della ricerca storica su Gesù. Fin dal 1976, quando curai la traduzione italiana del libro di W.G.Kümmel, *Storia dell'indagine scientifica sul problema testamentario*, ora ripubblicato dalle Edizioni Dehoniane, avevo notato che non si può fare una storia dell'esegesi come se esistesse solo l'esegesi protestante tedesca di orientamento critico. Quello che scrivevo allora lo posso ripetere anche ora: il libro di Kümmel è «una storia a tesi o meglio una storia a ritroso», una storia che adotta «metodo deduttivo e selettivo, che tende a ricostruire il senso dei vari momenti dello sviluppo dell'esegesi alla luce del prodotto finale di una delle sue correnti considerata come privilegiata». Si tratta di un metodo che provoca necessariamente «delle perplessità tra gli storici... dal punto di vista di un metodo storico rigoroso che cerchi di rintracciare all'interno dello sviluppo stesso dell'esegesi i suoi sensi, rispettando tutta la complessità delle diverse tendenze, ansioso di conoscerne anche la funzione culturale storica e politica». La storia di Kümmel mi appariva allora più che una storia dell'esegesi in generale, una storia dell'esegesi protestante tedesca di tendenza critica. Già allora notavo che il suo schema storico («da Baur alla *Religionsgeschichtliche Schule* e alla *Konsequente Eschatologie* e poi alla reazione di un'esegesi più teologica» in seguito alla svolta teologica del primo dopoguerra) era stato ripetuto da molti ottimi esegeti, ma evidentemente poco esperti di ricerca storica. Il libro di A.Schweitzer sulla storia della ricerca sulla vita di Gesù soffre del medesimo difetto: si occupa di rintracciare a ritroso l'esito esegetico della sua propria posizione, ricercandola per di più quasi solo in ambito tedesco prevalentemente protestante e critico. Il sottotitolo *Da Reimarus a Wrede*, chiarisce subito bene che non si tratta di una storia generale, ma di una faccenda interna al protestantesimo tedesco. Dopo che E.Käsemann nel 1953 riaffermò la possibilità di una ricostruzione storica di Gesù contro la tesi dell'impossibilità sostenuta da R.Bultmann, venne ulteriormente avallata la tesi di fasi successive della storia della ricerca e il suo muoversi all'interno di certe scuole esegetiche tedesche.²

¹ Hermann S. Reimarus, *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G.E.Lessing*, a cura di Fausto Parente, Napoli, Bibliopolis, 1977. La quinta parte dell'introduzione di Parente (*Il posto di Reimarus nella storia della critica biblica*, pp.67-77) fornisce qualche indicazione su strumenti di indagine antecedenti a Reimarus. Il resto dell'introduzione si occupa soprattutto di ricostruire un contesto teologico ampio.

² In M.Pesce, «Una ricerca storica su Gesù, «legittima dal punto di vista della fede e forse anche utile e necessaria». L'esegesi di Jacques Dupont», in: L.Saraceno (a cura di), *Jacques Dupont. Un maestro senza scuola*, Bologna, EDB, 2009, 39-59, ho sostenuto che si trattava di una svolta interna alla scuola bultmanniana, che ebbe però larga ripercussione ed effetti in ultima analisi conservatori, nonché un influsso forte sull'esegesi cattolica, come dimostra il

La riflessione metodologica degli storici nel Novecento, tuttavia, ha contribuito da tempo a prendere le distanze da schemi evolucionistici, positivistici o idealistici, secondo i quali la storia consisterebbe in fasi lineari o dialettiche successive e quasi necessarie. Lo storico cerca di comprendere la complessità dei dibattiti e non deve considerare come validi e vivi per il futuro i “momenti” che alla luce della sua ideologia paiono migliori. Nel dibattito esegetico tra Richard Simon e il card. Bossuet, ad esempio, non si deve considerare “vincente” storicamente nessuna delle due posizioni, ma semplicemente comprendere come e perché nella Francia del XVII secolo esistessero diverse tendenze cattoliche. Le moltissime Vite di Gesù scritte da esegeti conservatori fanno parte della storia della ricerca e non possono semplicemente essere taciute, come se non fossero mai esistite. Se c'è una ricerca critica è perché esiste una ricerca conservatrice che conosce, come quella critica, un ventaglio di posizioni differenziate. Fare storia significa ricostruire il dibattito, non ipotizzare delle “fasi” immaginate. Il concetto stesso di “fase” è funzionale al concetto e alla pratica di una storia a ritroso, la quale, più che ricostruzione, è “invenzione” di una storia. Al posto di una storia lineare che sceglie un filo solo dell'intreccio ignorando tutto il resto, al posto di questa concezione lineare evolucionista, è opportuno adottare uno schema più concreto e realistico del farsi storico. La storia umana vede non solo delle marce in avanti, ma anche dei ritorni indietro, non solo strade orizzontali verso il futuro, ma anche deviazioni, curve, vie che si intrecciano, momenti lunghi di stasi e poi improvvise accelerazioni. Soprattutto consiste in conflitti all'interno di sistemi culturali e sociali precisi, che si verificano tra tendenze che coesistono e spesso si combattono. Credo che bisogna ancora oggi fare proprio l'insegnamento di F. Braudel che ci mostrava come i grandi mutamenti storici si verificano solo quando interi sistemi mutano. Ma fino a quando in una medesima società sussistono le medesime istituzioni, si verificherà sempre un dibattito incessante fra loro. Più chiaramente: l'età moderna e contemporanea vede presente da secoli diverse istituzioni ecclesiastiche potenti ed efficienti e diverse istituzioni culturali, come le accademie, le università, gli istituti di ricerca. Come ha scritto T. Gregory, «Sono soprattutto le istituzioni - le università e i grandi collegi degli ordini mendicanti e dei gesuiti - ad assicurare una continuità e una presenza nei tempi moderni delle varie forme della Scolastica, soprattutto attraverso gli autori e i manuali della seconda Scolastica; peraltro anche i testi di base per l'insegnamento nelle varie facoltà, fin entro il Settecento, restano quelli fissati negli statuti medievali...».³ In quest'epoca, l'esistenza di formazioni statali, o comunque non legate a chiese, che sono in tensione con le esigenze o pretese politiche delle chiese è continua e condiziona la produzione teorica della politologia e della filosofia. La dialettica molteplice e variegata tra istituzioni ecclesiastiche, progresso scientifico e istituzioni politiche è incessante, giorno per giorno, mese per mese, durante molti secoli. La ricerca storica su Gesù fa parte di questa dialettica e consiste in un costante dibattito multilaterale. Non può essere ridotta a una storia lineare e tanto meno a fasi che si succedono.

Un punto fondamentale, mi sembra, è che le discontinuità *coesistono* in un medesimo tempo e luogo, non si succedono necessariamente e sempre l'una all'altra, quasi che il nuovo che nasce si sostituisca al vecchio che perciò scompare. La modernità definisce così una svolta fondamentale nel modo di pensare, ma non la caratteristica di un'epoca concepita temporalmente. Il modo di pensare moderno coesiste, infatti, con modi di pensare precedenti che, nello svolgersi dei secoli, non solo permangono (volta a volta ovviamente in modi diversi), ma anche possono prevalere su ciò che definiamo “moderno”. Come Tullio Gregory scrive, «non sono possibili nette cesure».⁴ E tuttavia questo riconoscimento non porta all'annullamento della percezione della diversità, della distanza e della discontinuità. Infatti, «sarebbe fuorviante tentare di riempire con infinite schede la distanza

lavoro di Jacques Dupont e di molti altri. L'articolo, rivisto, fa parte ora del mio libro *Da Gesù al cristianesimo*, Brescia, Morcelliana, 2011.

³ T. Gregory, *Speculum naturale. Percorsi del pensiero Medievale* (Raccolta di studi e testi, 235) Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, 192.

⁴ *Ibid.*

che separa le espressioni del pensiero medievale dalle varie forme del pensiero moderno *che proprio su quella distanza ha costruito la coscienza della modernità*».⁵

Queste riflessioni sono, però, destinate a rimanere astratte e inefficaci fin quando non si procede ad una ricerca storica vera e propria sulle immagini di Gesù in età moderna che produca dei risultati alternativi all'idea di una serie di fasi iniziate con Reimarus. Non basta criticare quelli che ripetono stancamente lo schema vulgato, bisogna mostrare uno scenario diverso. Per vincere la pigrizia che una indagine troppo vasta potrebbe ingenerare in me, scelgo qui di proporre solo alcuni spunti per una ricerca futura, alcuni momenti di un dibattito svoltosi tra la fine del XVI e gli inizi del XIX secolo. Si tratta non tanto di una ricerca storica vera e propria, ma piuttosto di un progetto di ricerca che forse un gruppo di specialisti italiani e europei potrebbe cominciare a approfondire, correggere e sviluppare. A questo scopo mi limito a individuare alcuni libri e autori importanti, in aree geografiche differenti, cercando nel contempo di ipotizzare alcuni di quelli che a me sembrano i principali fattori culturali che determinano l'interrogazione esegetica, storica e filosofica su Gesù. Sia chiaro: l'oggetto della ricerca non è costituito dalle "Vite" di Gesù, ma dalle interpretazioni storiche di Gesù o di aspetti fondamentali della sua azione e/o del suo messaggio che si possono trovare anche in dissertazioni dedicate ad altri temi e che comunque diventano determinanti per l'interpretazione della sua figura storica.

2. I fattori che determinano una nuova prospettiva per la comprensione della figura storica di Gesù

I fattori che determinano un nuovo atteggiamento di studio e analisi della figura di Gesù in età moderna sono molteplici e distesi in una successione di tempi e luoghi. Anzitutto l'umanesimo, con la sua esigenza di lettura dei testi nella lingua originale investe, fin dagli inizi del Quattrocento, la ricerca biblica provocando una comprensione dei concetti evangelici rinnovata alla luce della cultura ebraica e greca in cui furono prodotti. Critica della teologia medievale e nascita di un metodo di analisi filologico e storico sono i due movimenti dialettici e inseparabili nell'umanesimo, per quanto riguarda il nostro oggetto. Ciò è troppo noto per ritornarci qui. La nascita e lo sviluppo del metodo storico moderno conoscono varie e complesse tappe che investono progressivamente lo studio teologico. Anche questo è sufficientemente noto. Un secondo fattore fondamentale è l'idea protestante della discontinuità tra teologia medievale e origini cristiane o meglio Parola di Dio. Tutto ciò che nella tradizione ecclesiastica (teologia dogmatica e istituzioni ecclesiastiche) non è fedele alla Parola di Dio così come è depositata nel Nuovo Testamento, va sottoposto a critica. Ciò crea la necessità di una continua critica del sistema dogmatico e istituzionale delle chiese. In questo paradigma interpretativo, l'interpretazione ecclesiastica è vista tendenzialmente in discontinuità con la figura storica e autentica di Gesù. Questo principio della discontinuità determina una spinta potente ad una ricerca della fisionomia autentica di Gesù aldilà delle false rappresentazioni teologiche successive. La teologia cattolica emersa dal Concilio di Trento, secondo il quale la Sacra Scrittura (e quindi i vangeli canonici del Nuovo testamento), non può essere compresa contro l'interpretazione offerta dalla chiesa cattolica e dal «consenso unanime dei Padri», oppone il principio della continuità della Tradizione a quello della trascendenza della Parola di Dio su di essa, e quindi pone in atto una dinamica tendenzialmente contraria o diffidente verso una ricerca della fisionomia storica di Gesù. Anche questo secondo fattore è sufficientemente noto perché io ne debba qui fare più che un accenno. Un terzo fattore è costituito da una maggiore presa di coscienza nella cultura europea dell'esistenza di nuove religioni in seguito alla scoperta delle Americhe e poi in seguito alle conquiste coloniali. La riflessione europea viene investita dalla fine del XV secolo da una imponente riflessione comparativa che porta alla nascita nel XVII secolo di una nuova scienza,

⁵ Ivi, 176. Vedi anche M. Pesce, "L'importanza del cristianesimo per il pensiero filosofico nel libro di Tullio Gregory, *Speculum naturale*", in *Annali di Storia dell'Esegesi* 28 (2011).

la storia delle religioni comparate, come ha recentemente ricordato G.G. Stroumsa.⁶ In questo clima sorge l'esigenza di collocare la figura religiosa di Gesù in quadro religioso comparato, che permette di vederne somiglianze e differenze. Un quarto fattore è costituito dai conflitti e dalle guerre di religione che caratterizzano l'Europa dai primi decenni del XVI secolo alla metà del XVII. E' in questo clima che sorge l'esigenza – almeno all'interno di un gruppo di intellettuali fortemente critici e innovativi - di una critica radicale delle tradizioni religiose e di un metodo di analisi razionale dei fatti religiosi aldilà degli inconciliabili e irrisolvibili contrasti teologici e dogmatici delle varie chiese che tutte pretendono di possedere una verità assoluta, condannando le altre. La pluralità delle chiese in un'Europa ormai frantumata e sempre più differenziata in molteplici chiese cristiane pone ineluttabilmente il problema di metodi di analisi delle sacre scritture e delle origini cristiane che prescindano dalle differenze teologiche e dai loro a-priori dogmatici. E' in questo contesto che si sviluppa una nuova esigenza di un'esegesi storica dei testi biblici e di una rinnovata visione storica di Gesù aldilà degli irriducibili contrasti fra le chiese. Un quinto fattore è dato dalla nascita della scienza moderna che provoca la crisi della visione del mondo tradizionale ereditato dai tempi più remoti e consacrato dall'antichità classica e dal cristianesimo antico e medievale. La messa in crisi di ogni sapere tradizionale, considerato come incerto e superstizioso, che troviamo agli inizi delle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio (1640), non è una trovata geniale di un intellettuale isolato, come ci ha insegnato Tullio Gregory, ma il diffuso stato d'animo di una classe intellettuale di filosofi e scienziati di ogni parte d'Europa. La scienza moderna, anno dopo anno, per lunghi secoli, investe i saperi tradizionali sostituendo alle antiche concezioni astronomiche, geologiche, mediche, e di scienza della natura in genere, un nuovo sapere continuamente in attrito necessario con le concezioni della teologia.⁷ Tutto ciò non è senza conseguenze fondamentali per una nuova visione della figura storica di Gesù. Un sesto fattore sta nella nascita di nuove forme politiche europee: uno stato moderno che si propone la pace sociale interna e la convivenza tra le diverse confessioni religiose. La riflessione politologica, a partire dal XVI secolo, diventa uno dei luoghi privilegiati per una rinnovata interpretazione delle tradizioni religiose, del cristianesimo, della Sacra Scrittura e della funzione di Gesù distinta da quella della chiesa. Il fatto che nel *Leviatano* di Hobbes e nel *Trattato teologico-politico* di Spinoza si trovino alcune delle idee teologiche e delle interpretazioni della figura di Gesù più stimolanti, non è che la punta di un iceberg di una vasta trattatistica teologico-politica. Un settimo fattore sta in quel formarsi di una nuova cultura europea nel periodo che sta tra la fine del Seicento e gli inizi del Settecento. Paul Hazard, in un importante libro,⁸ vide in quel periodo quella che egli definì «la crisi della coscienza europea» e il formarsi di una nuova cultura. Un ottavo fattore sta in un nuovo modo di concepire l'antichità classica che si sviluppa in Europa verso gli anni Trenta del XVIII secolo, grazie alle scoperte archeologiche soprattutto dell'antica Roma.⁹ E' in quel periodo che nasce anche la storia dell'arte moderna con i suoi nuovi sistemi classificatori e l'archeologia moderna.¹⁰ Tutto ciò non è

⁶ G.Stroumsa, *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.

⁷ Rimando a M.Pesce, *L'ermeneutica biblica di Galileo e le due strade della teologia cristiana*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.

⁸ Paris Boivin, 1935. Il libro è stato recentemente ristampato in Italia, a cura di G. Ricuperati, per la sua attualità anche oggi: P.Hazard, *La crisi della coscienza europea*, Torino, UTET, 2008.

⁹ Vedi C.Brook – V.Curzi (a cura di), *Roma e l'Antico. Realtà e visione nel '700*, Milano, Skira, 2010.

¹⁰ O. Rossi Pinelli, "Winckelmann e la storiografia artistica nella seconda metà del Settecento", in C.Brook – V.Curzi (a cura di), *Roma e l'Antico*, 45-58. L'autrice mostra l'importanza della creazione dei musei di arte antica, in particolare «il primo museo pubblico romano», nel 1734: il Museo Capitolino. «Come per Caylus, anche per Piranesi o per Winckelmann i manufatti artistici assumevano, quindi, autosufficienza culturale; attraverso di essi si poteva costruire una storia dell'arte...» (48). P.Liverani, "Gli scavi archeologici a Roma e dintorni nella seconda metà del Settecento", in C.Brook – V.Curzi (a cura di), *Roma e l'Antico*, 21- 26. «...è ben noto ... l'arrivo a Roma di Winckelmann, che svilupperà, durante il suo soggiorno nello Stato Pontificio, un sistema estetico-filosofico applicato anzitutto alla storia dell'arte antica, ma più in generale volto a superare la frammentarietà delle ricerche antiquarie precedenti e a passare dalle "storie degli artisti" a una "storia dell'arte"...» (Liverani, *ivi*, 21). Va sottolineata la ripercussione culturale degli

senza conseguenze sulla percezione delle origini cristiane come fenomeno del mondo antico, anch'esse investite con la nuova sensibilità e con nuovi metodi di analisi, anche se questo aspetto è stato poco studiato. Una mostra francese, *L'Antiquité révée*,¹¹ prende in considerazione l'immagine dell'antichità nella sensibilità artistica del XVIII secolo. Dal mio punto di vista, è particolarmente interessante come vi siano modi diversi di ispirarsi all'antico e come vi siano anche resistenze (come il neo-barocco, il neo-manierismo e il sublime)¹² ad adeguarsi alla nuova sensibilità. Non c'è mai una sola corrente, una sola linea, ma sempre contrasti tra poli diversificati. M.Fumaroli, nel suo saggio *Le retour à l'Antique: la guerre des goûts dans l'Europe des Lumières*,¹³ offre un quadro molto complesso. In particolare, il suo paragrafo "Rome-Paris: la tradition classique, la querelle Jésuites-Jansénistes, et le retour à l'Antique", potrebbe fornire suggestioni per quel compito ancora da eseguire di collocare le diverse tendenze rappresentative delle origini cristiane e dei suoi personaggi nella pittura, intesa come parallelo dell'interpretazione esegetica e storica del medesimo periodo. Un ultimo 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.¹⁴

Quando si tengono presenti *i fatti storici macroscopici* che determinano le mutazioni culturali, la Riforma e la frattura religiosa dell'Europa, la scoperta dei nuovi modi e il colonialismo, la nuova scienza, la nascita dello stato moderno, i nuovi metodi di analisi: filologici, storici, di storia delle religioni, di storia dell'antichità, ci si accorge che non si può ridurre l'esigenza di una nuova considerazione delle origini cristiane e di Gesù semplicemente ad una dimensione astrattamente filosofica. "Deismo" e "illuminismo", che sono cose distinte, vengono spesso individuati come fattori determinati nello sviluppo della nuova critica biblica, ma si dimentica troppo spesso che si tratta di fenomeni connessi alle grandi mutazioni di cui ho accennato, all'interno delle quali soltanto acquistano il loro senso. Soprattutto non esiste un solo "deismo" e tanto meno un solo "illuminismo".¹⁵ *L'âge des lumières* non è un fenomeno unitario e al suo interno troviamo posizioni cattoliche e anti-cattoliche, religiose e anti-religiose, con un ventaglio di gradazioni intermedie.¹⁶

L'elenco di fattori che ho delineato con estrema sintesi serve, nei miei intenti, solo a delineare una possibile articolazione di una ricerca futura, che dovrebbe rivedere questo elenco e soprattutto incanalarsi alla individuazione dei concreti contributi di studio storico su Gesù prodotti nei secoli dell'età moderna. Non va quindi inteso come una proposta di sintesi dell'evoluzione dell'età moderna in relazione allo studio delle origini cristiane. Se così fosse si tratterebbe di una improponibile semplificazione schematica. E' solo, lo ripeto, una proposta per una organizzazione di una possibile storia dell'indagine storica su Gesù in età moderna.¹⁷

3. Strumenti

scavi archeologici a Roma nella seconda metà del Settecento e della prassi del "Grand Tour" («con tale espressione si intende comunemente un viaggio con finalità culturali e sociali che l'élite europea - con diverse declinazioni a seconda delle appartenenze nazionali - intraprendeva in quegli anni in Italia» (*ibid.*).

¹¹ G.Faroult – C.Leribault – G.Scherf (eds.), *L'Antiquité révée. Innovations et résistances au XVIII^e siècle*, Paris, Louvre Editions-Gallimard, 2010.

¹² Faroult-Leribault-Scherf, *L'Antiquité révée*, 240-366.

¹³ Ivi, 23-55.

¹⁴ Trude Weis-Rosmarin, *Jewish Expressions on Jesus*, New York Ktav 1976.

¹⁵ Vedi S. J. Brown – T. Tackett, eds, *Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

¹⁶ Non si possono mettere insieme in poche battute "illuminismo", "scienza positiva", "scienza storica", Cartesio e Lessino, Vico e Ranke, come in G. Segalla, *La ricerca del Gesù storico*, Brescia, Queriniana, 2010, 54-55.

¹⁷ E' ovvio che, da questo punto di vista, il libro *Il Gesù moderno*, di G.Gaeta, Torino, Einaudi, 2009, nonostante l'aggettivo "moderno" non affronti la nostra questione, visto che parte sostanzialmente da Reimarus.

Per una ricostruzione storica complessiva della ricerca su Gesù in età moderna sono molti gli studi di carattere generale di cui bisogna tenere conto.¹⁸ Lavori importanti sono quelli di T. Gregory: *Etica e religione nella critica libertina* (Napoli, Guida, 1986) e *Theophrastus redivivus: erudizione e ateismo nel Seicento* (Napoli, Morano, 1979)¹⁹ e di F. Laplanche, *La Bible en France entre mythe et critique, xvie-xixe siècles* (Paris, Albin Michel, 1994).²⁰ Rimane fondamentale D. Cantinori, *Eretici italiani del Cinquecento*.²¹ Un lavoro su un periodo cruciale è quello di Daniele Menozzi, *Lecture politiche di Gesù. Dall'Ancien régime alla Rivoluzione*, Brescia, Paideia, 1979 (tr. francese: *Les interprétations politiques de Jésus de l'ancien régime à la Révolution*, Paris 1983).²² Una approfondita panoramica complessiva si trova in M.-C. Pitassi, ed., *Le Christ entre orthodoxie et lumières*, Geneva, Droz, 1994.

Una parte importante della ricerca dovrebbe, a mio avviso, basarsi sugli strumenti per la ricerca biblica che dalla fine del XVI secolo esistevano in buon numero. Si trattava di quelle che oggi potremmo chiamare “introduzioni” o “manuali” e che comunque contenevano una parte importante bibliografica che ci fornisce un’informazione per noi imprescindibile. Bisognerà consultare le principali di queste opere per le diverse aree geografiche e per le diverse chiese, a cominciare, ad esempio, da Sisto da Siena (Siena 1520 - Genova 1569) *Bibliotheca sancta ex præcipuis Catholicae Ecclesiae auctoribus collecta*, pubblicata a Venezia nel 1566 fino alle introduzioni della seconda metà del XIX secolo. Anche le grandi collezioni di studi biblici a partire da i cosiddetti *Critici sacri*²³ dovrebbero essere prese in considerazione. Ugualmente, i cataloghi di biblioteche di età moderna sono strumenti preziosi. Anche le storie della ricerca, soprattutto del XIX secolo o dell’inizio del XX sono miniere di informazioni, ad esempio un libro come quello di Baldassarre Labanca, *Gesù Cristo nella letteratura contemporanea straniera e italiana*, Torino, Bocca, 1908. Ed è interessante che Labanca citi Lodolfo di Sassonia, *Vita Jesu Christi ex quattuor Evangeliiis et scriptoribus orthodoxis concinnata*, Strasburgo, 1474; le *Meditationes Vitae Jesu Christi* di Bonaventura (edite nel 1480), i *Libri quindecim de gestis dominis salvatoris* di Fra Simone Vidati da Cassia del 1485, di cui in realtà esiste anche un’edizione ad Augsburg del 1468; il *Della Humanità di Cristo* del 1538 di Pietro Aretino e poi le *Considerationi sopra la vita di Giesù Christo, con 124 incisioni, dalla eterna generation del Verbo all’ascensione di Giesù* di B. Ricci, (Roma 1610); e infine l’opera dello spagnolo Girolamo Saverio, *Historia Christi conscripta simulque multis modis contaminata* a H. Xavier, Lugduni 1630 scritta originariamente in giapponese. E’ interessante, perché dopo queste citazioni classiche, sempre ripetute anche da autori che non hanno probabilmente mai aperto questo libro, Labanca passa con un grande salto al solito

¹⁸ P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, Torino, UTET, 2008; G. Stroumsa, *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 2010; G. Canziani (a cura di), *Filosofia e religione nella letteratura clandestina secoli XVII e XVIII*, Milano, Franco Angeli, 1994.

¹⁹ Di Gregory si leggerà anche *La polemica antimetafisica di Gassendi*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1959; *Scetticismo ed empirismo: studio su Gassendi*, Bari, Laterza, 1961 e il lavoro programmatico *Origini della terminologia filosofica moderna. Linee di ricerca*, Firenze, L. S. Olschki, 2006.

²⁰ Di Laplanche vedi anche *La Bible en France entre mythe et critique, xvie-xixe siècles*, Paris, Albin Michel, 1994; *La République des lettres et l'histoire du Judaïsme antique XVIe-XVIIIe siècles. Colloque tenu en Sorbonne en mai 1990*, Paris, Sorbonne, 1992.

²¹ L’opera si può ora rileggere nella nuova edizione: *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*. A cura di Adriano Prosperi, Torino, Einaudi, 1992.

²² Inserisco qui alcune indicazioni bibliografiche generali, senz’alcuna pretesa di completezza: Ch. A. Gliozzo, “The Philosophes and Religion: Intellectual Origins of the Dechristianization Movement in the French Revolution”, *Church History: Studies in Christianity and Culture*, 40 (1971) 273-283; A. Stutcliffe, “Judaism in the Anti-Religious Thought of the Clandestine French Early Enlightenment”, *Journal of the History of Ideas* 64 (2003) 97-117; *Le Christ des incrédules, Le Christ entre orthodoxie et Lumières*, Genève, Droz, 1994; Genevieve Artigas-Menant, *Du secret des clandestins a la propagande voltairienne*, Paris, H. Champion, 2001.

²³ Vedi ad esempio *Criticorum Sacrorum Tomus sextus, exhibens annotata in quatuor Evangelia*, Amstelodami, Henricus et Vidua Theodori Boom..., 1698.

Reimarus, mostrando così di dipendere dall'impostazione di A.Schweitzer. Per il nostro argomento è certo più importante il saggio di Luigi Salvatorelli, *Da Locke a Reitzenstein*.²⁴

Nel 1818, W.Huttman, nella sua *The Life of Jesus Christ Including His Apocryphal History from the Spurious Gospels Unpublished Manuscripts* (London, G.H. Huttman), aggiungeva circa novanta pagine di bibliografia che costituiscono per noi una miniera importante di informazioni per una ricerca storia. La sua bibliografia si divide in diversi settori non tutti ugualmente utili per noi: "Catalogo degli scritti attribuiti a Gesù" (pp.114-119); "lista di vangeli apocrifi e altri scritti antichi relativi a Gesù" (pp. 119- 122); "Catalogo di alcune ... vite di Gesù Cristo" (pp.122 ss). In quest'ultimo catalogo, in cui vengono dapprima elencate le opere in versi (pp.122-127), si nota che le Vite di Gesù ad impostazione dogmatica o comunque conservatrice sono molto più numerose di quelle "critiche" che si riducono a poche unità.

4. Alcuni importanti autori

Presento qui di seguito i risultati di un brevissimo sondaggio sulle opere di alcuni autori che potrebbero essere di interesse in una ricerca sulla storia delle immagini di Gesù prima di Reimarus. Le opere che tratto dovrebbero essere storicizzate, ricondotte cioè alle loro origini, agli influssi da cui furono nutrite, all'ambiente che ne stimolò la produzione, alla storia del pensiero dei loro autori e si dovrebbe anche comprendere la reazione che provocarono ai loro tempi e l'influsso successivo. Tutto questo io non lo farò nelle pagine che seguono. Il mio scopo era solo quello di entrare nel bosco e prendere rapidamente qualche fotografia degli alberi e degli arbusti che mi sarebbero sembrati più interessanti. Gran parte della foresta è rimasta inesplorata e anche le foto che ho scattato sono risultate spesso sfocate. Su alcune di queste opere mi sono soffermato di più, su altre, forse più importanti, mi sono invece soffermato pochissimo. Uno dei motivi di questo squilibrio è soggettivo: ho trascurato soprattutto le opere che già conoscevo e che ho approfondito meglio in passato, come ad esempio il *Leviatano* di Th.Hobbes.

a. Cesare Baronio, Giordano Bruno e Isacco di Troki

Non bisogna dimenticare che già Cesare Baronio nei suoi *Annales Ecclesiastici a Christonato*, in 12 volumi, pubblicati a Roma tra il 1588 e il 1607, aveva posto agli inizi del suo primo volume una vita di Gesù, che rappresenta la raffigurazione storica cattolica ufficiale.²⁵ Ad essa si contrappone la rappresentazione degli storici protestanti nelle *Centuriae* di Magdeburgo che però non ho letto per questa ricerca.²⁶ Baronio continuerà per secoli a costituire un punto di riferimento costante.²⁷

In Giordano Bruno²⁸ (1548-1600) la figura di Gesù viene percepita soprattutto attraverso il concetto di magia. Gesù è un mago. La cultura rinascimentale grazie alla riscoperta di molte opere

²⁴ *From Locke to Reitzenstein: the historical investigation of the origins of christianity*, (Estr. da: The Harvard Theological Review, vol. 22., n. 4, October, 1929, pp. 264-369. Tr. It. Cosenza, Lionello Giordano, 1989).

²⁵ *Annales Ecclesiastici*, Venezia 1601, pp. 34-153.

²⁶ *Centuriae Magdeburgenses Seu Historia Ecclesiastica Novi Testamenti*,

²⁷ Cfr., ad esempio, d'Holbach, *Histoire critique*, 766 nota 9. Per le indicazioni bibliografiche complete vedi sotto nota 87.

²⁸ Luigi Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1949. Altra edizione: a cura di Diego Quaglioni, Roma, Editrice Salerno, 1993. Elisabetta Scapparone, "Efficacissimus Dei Filius. Sul Cristo Mago di Bruno", in: *La magia nell'Europa moderna: tra antica sapienza e filosofia naturale*. Atti del Convegno, Firenze, 2-4 ottobre 2003. Firenze, L. S. Olschki, 2007, 417 - 444; H. Gatti, "La Bibbia nei dialoghi italiani di Giordano Bruno", in E. Canone (a cura di), *La filosofia di Giordano Bruno. Problemi ermeneutici e storiografici*. Convegno internazionale,

di età ellenistico-romana, si pensi solo al *Corpus Hermeticum*, aveva rivalutato magia antica, sia come fatto storico, sia come modello da imitare nell'oggi. E' questo sfondo culturale che porta Bruno ad un'opera di collocazione storico-religiosa di Gesù ante-litteram. G.Stroumsa ha insistito nella tesi che la scienza della storia delle religioni comparate nasce nel XVII secolo in seguito, tra l'altro alle scoperte delle religioni del nuovo mondo,²⁹ ma una prospettiva storico-religiosa esiste probabilmente già prima. E' probabile che in Bruno, come del resto in altri pensatori del XVI e del XVII secolo, il nuovo concetto di natura comporti una sostanziale generale mutazione nell'interpretazione dei fenomeni prima attribuiti a causa di carattere soprannaturale.³⁰

Emerge poi in Bruno una valutazione di Gesù negativa. Questo fatto mi sembra di straordinaria rilevanza, perché la presa distanza da Gesù come figura negativa è un sintomo di una presa di distanza dal cristianesimo in quanto tale che emerge non solo in Bruno, ma in altri settori della società intellettuale del tempo.³¹ Con le opere di Bruno che ci interessano siamo all'incirca nell'ultimo terzo del XVI secolo. Mi sembra necessario prendere coscienza che per un largo settore della cultura europea dell'epoca il contrasto cattolico-protestante, che pur dominava la teologia dagli anni Venti in poi, sembra non costituire lo sfondo primario della riflessione. Un largo strato dei ceti intellettuali segue dibattiti e problemi conoscitivi che non sono più quelli del dibattito protestante-cattolico. Chi è abituato a interpretare i fatti con i soli criteri della storia ecclesiastica corre il pericolo di ignorare le dinamiche culturali innovative che si verificavano nella società e nella riflessione scientifica di allora.

Alla fine del XVI secolo, nel 1593, *Il rafforzamento della fede*,³² di Isaac ben Abraham di Troki (1533-1594), un'opera che sembra fiorita in un clima di dibattito in Lituania tra ebrei e cristiani di diverse confessioni, ci mostra l'emergere di una visione ebraica di Gesù. Già alla fine del XVI secolo il ricupero della ebraicità di Gesù è vivo e determina una visione differente della sua figura e delle origini cristiane. Gesù è visto come un ebreo che non voleva abolire la legge mosaica. Gesù non ha infranto il sabato né violato le leggi alimentari ebraiche e non ha fondato una nuova legge al posto di quella biblica. Le interpretazioni cristologiche della Bibbia ebraica che si trovano nel Nuovo testamento sono esegeticamente insostenibili e per converso la Bibbia ebraica, che i cristiani chiamano Antico Testamento, non permette, se correttamente letta, le interpretazioni cristologiche che la chiesa successiva ne ha dato.

Alla fine del Cinquecento emerge quindi una figura autonoma nel dibattito culturale che investe l'interpretazione storica della figura di Gesù, un polo diverso, quello ebraico, non condizionato dalla storia della teologia cristiana. L'opera di Isaac non cerca di condannare Gesù dal punto di vista ebraico, come tante volte si era fatto nel passato e si continuerà a fare, ma al contrario di ricuperarne l'ebraicità tentando anche di mostrare come l'interpretazione cristiana di lui e la cristologizzazione della Bibbia ebraica sia esegeticamente infondata.

Con l'interpretazione di Gesù di Giordano Bruno e di Isaac di Troki ci troviamo di fronte a due contributi che avranno una fortuna e una risonanza di lunga durata. La tematica di Gesù mago

Roma 23-24 ottobre 1998., Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2003; A. Ingegno, *La sommersa nave della religione. Studio sulla polemica anticristiana del Bruno*, Napoli, Bibliopolis, 1985. Le opere di Giordano Bruno si leggono soprattutto nell'edizione nazionale.

²⁹ G. Stroumsa, *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.

³⁰ Vedi a questo proposito ancora gli studi di T.Gregory, *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale* (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi, 181), Roma Edizioni di Storia e Letteratura, 1992 e *Speculum naturale*.

³¹ Vedi R. Mortier, "La remise en cause du christianisme au xviiiè siècle", *Revue de l'Université de Bruxelles*, 4 (1971) 415-443.

³² *Chizzuch Emunah. Faith Strengthened*, Translated by Moses Mocatta, London 1851; Isaac ben Abraham di Troki, *Faith Strengthened*, Translated by M. Mocatta, Introduction by Trude Weis-Rosmarin, New York, KTAV Publishing House, 1970 (ristampa dell'edizione di Londra 1850). Un manoscritto ebraico si trova presso la Houghton Library della Harvard University.

sarà ripresa più volte nel secolo XVII e XVIII per rinascere poi con ben altri criteri nella Storia delle religioni del XX secolo. L'opera di Isaac sarà tradotta in spagnolo nel 1621 con il titolo *Fortificacion de la Ley de Moseh*. Johann Christian Wagenseil ne pubblicherà una traduzione latina in *Tela ignea Satanae*, nel 1681 ad Alford,³³ che avrà molta fortuna, utilizzata da personalità di notevole spicco. Le risposte teologiche ed esegetiche cristiane del resto non mancano.³⁴ A mio avviso, tuttavia, non è tanto importante il fatto che Voltaire o il Barone d'Holbach l'abbiamo utilizzata, quanto piuttosto che la prospettiva ebraica su Gesù sia entrata come un fattore essenziale e determinante della ricerca storica. Isaac Orobio de Castro (1617-1687), scriverà *Israel Vengé. Exposition naturelle des Prophécies Hébraïques que les Chrétiens appliquent à Jésus, leur prétendu Messie*,³⁵ in cui dopo avere esaminato per diversi capitoli che Gesù non ha le caratteristiche richieste ebraicamente al Messia, esamina riga per riga il capitolo 53 di Isaia per dimostrare che non può essere applicato a Gesù. R. Popkin ha mostrato l'influsso del *Chizzuk Emunah* di Isaac di Troki ad esempio nel trattato teologico settecentesco di G. B. English, *The grounds of Christianity examined, by comparing the New Testament with the Old*.³⁶

Il fatto che gli ebrei siano entrati come polo autonomo nella discussione sul significato della figura di Gesù³⁷ spiega credo il tentativo - che verifichiamo più volte - di attribuire, a uno scrittore ebreo inventato, una interpretazione ebraica di Gesù che non si ha il coraggio di presentare a proprio nome. Vedi ad esempio i *Discorsi sui miracoli del nostro Salvatore* di Thomas Woolston del 1729 in cui l'autore riporta dei lunghi pezzi di una pretesa lettera speditagli da un "Rabbino ebreo" senza nome.³⁸ Vedi ad esempio il fatto che il Barone d'Holbach attribuisce ad un certo "Salvador Juif", probabilmente mai esistito, l'elaborazione di uno scritto che egli avrebbe incorporato nella sua trattazione.

b. B. Pascal; Thomas Hobbes; Baruch Spinoza

Blaise Pascal³⁹ (1623-1662) interviene diverse volte nei suoi scritti sulla figura di Gesù. Il *Compendio alla vita di Gesù Cristo* è una armonia evangelica che egli scrisse probabilmente nel 1655-56.⁴⁰ Pascal afferma che gli evangelisti «hanno scritto per dei motivi che forse non sono conosciuti tutti, con un ordine in cui non hanno guardato sempre alla successione temporale».⁴¹ Egli

³³ Vedi M. Waysblum, "Isaac of Troki and Christian Controversy in the 16th Century", *JJS* 3(1952).

³⁴ Ad esempio, Jacques Gousset (1635-1704), *Jesu Christi evangelique veritas salutifera, demonstrata in confutatione Libri Chizzouk Emounah, a R. Isaco scripti : in qua pleraque Judæorum adversus doctrinam Christianam argumenta, aut difficultas, pleræque in Novi Testamenti loca censuræ examinantur ac diluuntur, & testimonia è veteri allegata vindicantur ... accedunt eiusdem auctoris in epistolam ad Hebræos, et ad Levit. XVIII. 14. disputationes sex*, J. Borstius, 1712.

³⁵ Ho consultato l'opera nell'edizione di Londra 1770.

³⁶ Boston, Printed for the Author, 1813. Popkin ha riedito il trattato di G.B. English in: *Disputing Christianity. The 400-Year-Old Debate over Rabbi Isaac Ben Abraham of Troki's Classic Arguments*, New York, Humanity Books, 2007.

³⁷ Vedi R.H. Popkin, "Jewish Anti-Christian Arguments as a Source of Irreligion from the Seventeenth to the Early Nineteenth Century", in M. Hunter – M. Muslow – R.H. Popkin (eds.), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Leiden, Brill, 2004, 33-50 (vedi anche: Id., "Some Unresolved Questions in the History of Scepticism. The Role of Jewish Anti-Christian Arguments in the Rise of Scepticism in regard to Religion", in Id., *The Third Force in Seventeenth Century Thought*, p. 222-245), il quale tuttavia è attento ad un problema diverso dal mio: a me interessa vedere come l'apporto degli ebrei abbia influito su una visione storica di Gesù, non se abbia rafforzato o meno un atteggiamento anticristiano fra gli intellettuali tendenzialmente atei, che è questione che mi è estranea.

³⁸ Thomas Woolston, *Six discours ssur les miracles de Norre Sauveeur. Deux traductions manuscrites du XVIII^e siècle dont une de Mme du Châtelet*. Edités par William Trapnell, Paris, Honoré Champion, 2001, 287-311.360-376.

³⁹ B. Pascal, *Compendio alla vita di Gesù Cristo*, a cura di Ranchetti Michele, Macerata Quodlibet, 1995.

⁴⁰ B. Pascal, *Oeuvres Complètes. Preface d'Henri Gouhier. Présentation et notes de Louis Lafuma*, Paris, Seuil, 1963, 297. *L'Abregé de la Vie de Jésus-Christ* è alle pp. 268-310. Traduzione italiana: *Compendio alla vita di Gesù Cristo*, A cura di M. Ranchetti, Macerata, Quodlibet, 1995.

⁴¹ Pascal, *Oeuvres*, 298.

invece intende presentare quello che gli evangelisti hanno scritto seguendo «la suite des temps, en rapportand chaque verset de chaque Evangéliste dans l'ordre auquel la chose qui y est écrite est arrivée, autant que notre faiblesse nous l'a pu permettre».⁴² Queste due affermazioni tradiscono un intento apologetico. Pascal sa bene che le obiezioni all'attendibilità dei vangeli provengono in parte dalle discordanze fra loro. Ma egli ritiene che la discordanza temporale possa essere facilmente compresa costruendo uno schema di eventi che armonizzi tutti i dati in un unico racconto ordinato cronologicamente. Per ottenere questo scopo, Pascal segue in genere il quadro narrativo del Vangelo di Giovanni, ma vi inserisce tutti i dati degli altri evangelisti. La contraddizione tra Giovanni e Vangeli sinottici, per i quali la cacciata dei mercanti dal Tempio avviene alla fine della carriera pubblica di Gesù e non all'inizio, viene risolta sostenendo che Gesù ha cacciato due volte i mercanti (vedi nn. 25 e 163 dell'armonia). Le contraddizioni non sono però sempre così facilmente aggirate. *Matteo*, ad esempio, racconta che subito dopo l'adorazione dei magi Giuseppe, avvisato in sogno, fugge in Egitto e torna nella terra di Israele solo dopo la morte di Erode. Invece Luca narra che Gesù dopo la nascita viene presentato al Tempio e poi la famiglia torna a Nazareth (senza andare in Egitto) e «ogni anno» si reca a Gerusalemme, cosicché nel racconto di Luca non vi è spazio alcuno per un soggiorno in Egitto e neppure si parla dell'adorazione dei Magi, bensì di quella dei pastori, né della strage degli innocenti. Pascal cerca di armonizzare i due racconti: dopo la nascita, segue l'adorazione dei pastori secondo Luca (nr. 7), poi la circoncisione secondo Luca (nr. 8), poi l'adorazione dei Magi secondo Matteo (nr. 9), poi la purificazione della vergine al Tempio secondo Luca (nr. 10), poi la fuga in Egitto secondo Matteo (nr. 11), poi la strage degli innocenti sempre secondo Matteo (nr. 12), poi Giovanni si reca nel deserto secondo Luca (nr. 13), poi dopo qualche anno Giuseppe con Gesù torna nella Terra di Israele e va in Galilea, secondo Matteo (nr. 14), poi a 12 anni Gesù va Gerusalemme al Tempio, secondo Luca (nr. 15). Questo tentativo di mettere d'accordo i racconti non riesce ad armonizzare tutto perché il fatto che ogni anno la sacra famiglia si rechi dalla Galilea a Gerusalemme, secondo Luca, non può andare d'accordo con il fatto che in quei medesimi anni, secondo Matteo, la sacra famiglia era in Egitto. Pascal non è affatto originale in questo tentativo armonistico ed è stato anche mostrato quanto egli fosse debitore a armonie prodotte nel suo stesso ambiente di Port-Royal. Giansenio ne aveva prodotta una nel 1549, e poi un commento alla sua armonia e alla storia evangelica e così pure Arnould (*Historia et concordia evangelica*, 1653). Prima di loro lo avevano fatto Calvino e poi Osiander (1537) seguiti da Chemnitz 1652, e poi dopo Callixtus 1663, Le Clerc del 1699; B.Lamy nel 1725, per citare solo una piccola parte di questo tipo di opere. Mi sono dilungato su questo aspetto perché l'armonia ha evidentemente lo scopo di rispondere alle critiche che si andavano sempre più diffondendo sulla base della presa di coscienza delle divergenze dei vangeli. In quel periodo si produsse un numero abbastanza vasto di armonie evangeliche probabilmente perché il problema dell'attendibilità dei vangeli era molto sentito.⁴³

Thomas Hobbes (1588-1679),⁴⁴ come è noto, dedica la parte terza e quarta del *Leviatano* a questioni teologiche. Anzi, il capitolo 32 è tutto di natura teologico-esegetica. Egli aveva una eccezionale preparazione teologica ed esegetica con una conoscenza accurata del greco e dell'ebraico e con una padronanza del dibattito teologico ed esegetico dell'epoca. L'unico punto che voglio indicare riguarda un'idea centrale di Hobbes: quella del regno di Dio. La tesi hobbesiana è che il regno di Dio *diretto* sul popolo di Israele finisce con il re Saul, quando gli Ebrei pretendono di avere non più Dio come re, ma un re umano. Da allora Dio non regna più e solo con Gesù viene annunciato di nuovo l'avvento, nel futuro escatologico, del regno di Dio. Con ciò, Hobbes ha

⁴² *Ibid.*

⁴³ Fausto Parente ha sostenuto nel suo commento ai frammenti di Reimarus che solo la pubblicazione della *Synopsis* di Griesbach introduce una novità rispetto a questo tipo di letteratura (*I frammenti dell'Anonimo*, 332-333). Per un elenco delle armonie vedi: J.Darling, *Encyclopaedia Bibliographica. Subjects. Holy Scriptures*, London 1859, 761-767.

⁴⁴ P. D. Cooke, *Hobbes and Christianity. Reassessing the Bible in Leviathan*, New-York, London, Rowman and Littlefield, Lanham-Boulder, 1996.

individuato nel concetto di regno di Dio il messaggio centrale di Gesù e ne ha indicato la natura essenzialmente e radicalmente escatologica. Gesù annuncia il regno futuro di Dio, ma non è egli stesso re. La chiesa che gli succede non coincide con il regno di Dio, non ha, né può avere alcun potere politico. Hobbes cerca a lungo di dimostrare su base esegetica che Gesù annunciava il regno di Dio futuro. La grande tematica centrale dell'interpretazione storica di Gesù è già qui chiaramente posta.

Lo scopo fondamentale della Bibbia è, per Hobbes, «il ristabilimento del regno di Dio in Cristo». Il metodo con il quale questo «scopo dello scrittore» viene individuato è abbastanza semplice: l'esame di tutti i singoli scritti biblici del Nuovo Testamento uno per uno e ciascuno nelle sue singole parti, alla ricerca del loro «scopo». L'esempio è dato da Hobbes con il Vangelo di Matteo.⁴⁵

Hobbes segue un metodo esegetico preciso che si propone di individuare il senso dei testi biblici all'interno di essi, seguendo la loro struttura letteraria unitaria: «Nell'allegare la Scrittura, mi sono sforzato di evitare quei testi che sono di interpretazione oscura e controversa e di non allegarne alcuno se non nel senso che è più perspicuo e aderente all'armonia e allo scopo dell'intera Bibbia,⁴⁶ che è stata scritta per il ristabilimento del regno di Dio in Cristo. Non sono infatti le nude parole, ma lo scopo dello scrittore a dare la vera luce, con la quale va interpretato qualunque scritto; coloro che insistono sui singoli testi, senza considerare il disegno principale, non possono derivare niente da essi chiaramente, ma piuttosto, gettando atomi di Scrittura come se fosse polvere, davanti agli occhi degli uomini, rendere ogni cosa più oscura di quanto lo sia: artificio ordinario di quelli che non cercano la verità, ma il loro vantaggio».⁴⁷

Il *Trattato teologico-politico* di B. Spinoza⁴⁸ (1632-1677)⁴⁹ rientra nella storia del nostro oggetto perché in esso⁵⁰ il centro è costituito dal messaggio morale di Gesù estratto dai vangeli. Gesù ha una moralità superiore a quella di Mosè, non politica, ma sembrano necessarie delle condizioni politiche per poterla mettere in pratica. Spinoza presenta un messaggio di Gesù profondamente de-escatologizzato. E la sua superiorità consiste nel fatto che si origina direttamente da una percezione razionale e quindi (nel sistema di Spinoza) spirituale, ma senza bisogno di una fondazione soprannaturalistica. L'importanza di Spinoza nello sviluppo posteriore della riflessione europea è tale da richiedere in futuro una ricerca molta approfondita sull'immagine di Gesù che egli ha dato.

c. John Locke; *Trattato dei tre impostori*

⁴⁵ Thomas Hobbes, *Leviatano*. Traduzione di Gianni Micheli, Firenze La Nuova Italia, Prima edizione anastatica 1987; EW = *English Works*. Cap. 43: Micheli, 583-588, su Matteo 583-584; EW III, 590-596, su Matteo 591). Cf. Capp.35 (Micheli, 400-408) e anche Micheli 40-41.

⁴⁶ «Harmony and scope of the whole Bible» (EW III, 602).

⁴⁷ *Leviatano*, Cap. 43 (EW III, 602; Micheli, 594). Rissumo qui in mod estremamente sintetico i risultati di un mio vecchio articolo inedito su "Appunti sull'interpretazione della Bibbia nella Parte III e IV del *Leviatano* di Hobbes" del 15 maggio 1990.

⁴⁸ Benedictus de Spinoza, *Tractatus theologico-politicus. Trattato teologico-politico*, a cura di Pina Totano, Napoli, Bibliopolis, 2007.

⁴⁹ Su Spinoza, con una qualche relazione al modo con cui egli concepisce la figura di Gesù, vedi: L. Bove, "Les raisons de l'échec de l'enseignement du Christ et la constitution du christianisme dans le *Traité théologico-politique*", in M. Clément (dir.), *Les Fruits de la dissension religieuse, fin XVI^e-début XVIII^e siècles*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1998, p. 65-84. S.Frankel, "The Invention of Liberal Theology: Spinoza's Theological-Political Analysis of Moses and Jesus", *The Review of Politics* 2001, 287-315, su Gesù: 301-310, P.Relav, *Jesus Christus und Benedictus Spinoza in Zwiesgesprach*, Berlin, Bibliographische Bureau, 1893; Gregory W. Dawes (ed.), *The historical Jesus Quest: Landmarks in the Search for the Jesus of History*, Louisville, Ky, Westminster John Knox Press, 2000, 1-29; A.Matheron, *Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier Montaigne, 1971.

⁵⁰ Per la critica a Spinoza, limitatamente al nostro oggetto cfr. Johannes Colerus (1647-1707), *Vérité de la résurrection de Jésus Christ, défendue contre B. de Spinosa, et ses sectateurs. Avec la vie de ce fameux philosophe, tirée, tant de ses propres ecrites, que de la bouche de plusieurs personnes dignes de soi qui l'ont connu*, La Haye, T. Johnson, 1706.

L'importanza di J.Locke (1632-1704) per una ricerca sul Gesù storico sta nel fatto che egli definisce, nella *Ragionevolezza del Cristianesimo*,⁵¹ Gesù come figlio di Dio, ma non nel senso del dogma niceno o calcedonese,⁵² e che definisce Gesù essenzialmente come Messia.⁵³ Ciò significa che è posta la differenza tra Gesù e la cristologia successiva nonché la necessità di comprendere la fisionomia di Gesù all'interno delle categorie culturali giudaiche. I testi evangelici vanno, infatti, letti con un'esegesi che trovi al loro interno il loro senso in base ad un'esegesi filologica e storica che tenga conto dell'unità letteraria dei testi, e non letti alla luce di dottrine successive, come Locke mostrerà di sapere fare con cura e competenza per lettere di Paolo.⁵⁴ Il contenuto essenziale del messaggio di Gesù è escatologico: Gesù annuncia il futuro regno di Dio o regno di Israele o regno del Messia. Locke comprende la concezione gesuana del regno in base alla categoria giudaica che divide il mondo in "mondo presente" e "mondo futuro che deve venire". Gesù tuttavia, secondo Locke, distinse tra la fine di questo mondo (che sarebbe realmente avvenuto, a suo parere, quando Gesù pose fine «al loro [dei Giudei] culto e alla loro comunità») e «la sua venuta ultima per il giudizio, nella gloria del Padre suo, a porre un termine definitivo a questo mondo e a tutto l'ordine delle vicende terrene della posterità di Adamo».⁵⁵ In questo modo Locke relega solo alla fine del mondo futura l'avvento del regno togliendo ogni pretesa di dominio terreno alle chiese.

L'interpretazione escatologia del messaggio di Gesù, che già abbiamo trovato in Th. Hobbes alla metà del Seicento è ribadita chiaramente alla fine del secolo.⁵⁶ La ricostruzione storica della figura di Gesù è strettamente connessa ad una proposta di una nuova visione della chiesa primitiva e anche ad una diversa concezione della funzione non politica delle chiese.

Locke mostra di avere ricostruito con cura la vicenda storica di Gesù utilizzando i quattro vangeli in modo non armonistico. Ma questa immagine della storia di Gesù secondo Locke, almeno in base alle mie conoscenze, non è stata ancora ben delineata dagli specialisti. Un esempio della sua ricostruzione dell'attività di Gesù: «egli evitò di predicare ancora [a Gerusalemme] fino alla festa dei Tabernacoli immediatamente precedente l'ultima Pasqua, cosicché fino a sei mesi prima della sua passione egli compì un solo miracolo e predicò una sola volta pubblicamente a Gerusalemme».⁵⁷

Il *Trattato dei tre impostori, Mosè, Gesù e Maometto*, anonimo ha una storia molto complessa che è stata più volte ricostruita negli ultimi decenni. Rimando agli studi a mio avviso più sicuri: quelli di F.Charles-Daubert e di S.Berti.⁵⁸ Secondo S.Berti la prima edizione con il titolo *La*

⁵¹ J.Locke, *Scritti filosofici e religiosi. Introduzione, traduzione e note di Mario Sina*, Milano, Rusconi, 1979, la *Ragionevolezza del Cristianesimo* è alle pp. 261-442.

⁵² Ivi, 284-285; 346-348.

⁵³ Ivi, 279-296.

⁵⁴ J.Locke, *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul*, Edited with an Introduction by Arthur W.Wainwright, Oxford, Oxford University Press, 1987.

⁵⁵ Locke, *Scritti filosofici e religiosi*, 360.

⁵⁶ Del resto basterebbe leggere Jacques Gaillard, *Specimen quaestionum in Novum Instrumentum de filio hominis*, Lugduni Batavorum, F.Lopez, 1684, una trattazione storica e filologica, ma anche nettamente teologica, su un aspetto essenziale dell'escatologia di Gesù. Fausto Parente segnala altre due opere di questo tipo per il XVIII secolo, *I frammenti*, 382 nota 85.

⁵⁷ Ivi, 302.

⁵⁸ Sul trattato vedi soprattutto: F.Charles-Daubert (éd.), *Le "traité des trois imposteurs" et l'"Esprit de Spinoza": Philosophie clandestine entre 1678 et 1768. Textes présentés et édités*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999; Anonimo, *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del Signor Benedetto de Spinoza (Traité des Trois Imposteurs o Esprit de Spinoza)*, A cura di Silvia Berti, Prefazione di Richard H. Popkin, Torino, Einaudi 1994; Anonimo, *I tre impostori: Mosè, Gesù, Maometto. Introduzione, commento e cura di Germana Ernst. Traduzione di Luigi Alfinito con testo latino a fronte*, Napoli, La scuola Pitagorica, 2009, seconda edizione [testo latino di un'edizione del 1864]; Luciano Guerci (a cura di), *Il celebre e raro trattato de' tre impostori (1798)*, Alessandria, Edizioni dell'orso,1996; Minois Georges, *Il libro maledetto. L'incredibile storia del trattato dei tre profeti impostori*, Milano, Rizzoli, 2010; Baruch Spinoza,

vita e lo spirito di B.Spinoza avvenne nel 1719. Nonostante l'attribuzione a Spinoza, l'opera è anonima e sembra risultare da rielaborazione di fonti diverse. Non ho mai studiato la storia di queste origini e mi sembrano francamente leggendarie le teorie che sostengono una sua esistenza clandestina fin da tempi medievali. Qui l'opera ci interessa come un sintomo di una riflessione su Gesù presente nella cultura europea alla fine del Seicento e agli inizi del Settecento. Vista la sua fortuna nel XVIII e XIX secolo sarebbe certamente interessante, per una ricerca sulla indagine storica su Gesù, rintracciare gli influssi e le metamorfosi eventuali di quest'opera che fu ad esempio utilizzata certamente da d'Holbach. Come scrive S.Berti, «L'ossatura centrale dei capitoli dedicati a Gesù ... è costituita dal dialogo *De Deo* del *De Arcanis* di Vanini. E' significativo che i riferimenti siano presenti soltanto attraverso la prosa di Vanini. Mentre la fonte antica prescelta è Celso...».⁵⁹

Un altro trattato anonimo, più tardo, che potrebbe interessare la ricerca sulla figura storica di Gesù è la *Dissertation sur la resurrection de la chair* del 1743.⁶⁰

d. Jean Meslier; Thomas Woolston; John Toland; Thomas Chubb; Antoine Augustin Calmet

Il *Testamento* dell'abate Jean Meslier (1664-1729)⁶¹ fu pubblicato postumo, dapprima da Voltaire,⁶² riutilizzato da d'Holbach e infine edito sembra integralmente solo nel 1864. Vale la pena mettere in luce molto sinteticamente alcune caratteristiche principali della sua analisi. Anzitutto, la figura di Gesù è valutata negativamente. E questo è un sintomo importante di un atteggiamento diffuso nella società intellettuale francese dell'epoca. Gesù è una persona di poco valore, un impostore destinato al fallimento. La falsità del suo messaggio è dimostrata dal fatto che il regno di Dio che egli predicava non si è mai avverato. In secondo luogo, Meslier è molto attento alle contraddizioni presenti tra i vangeli con osservazioni puntuali e sistematiche. Infine è la questione dei miracoli che attira l'attenzione critica di Meslier, secondo un topos ricorrente. I racconti di miracoli sono «vane menzogne», «inventati ad imitazione delle favole dei poeti pagani, come appare chiaramente dalla conformità che vi è fra gli uni e le altre».⁶³ Non si trova in Meslier la contrapposizione tra vero messaggio di Gesù e trasformazione da esso subita nel cristianesimo successivo. La sua preoccupazione non è tanto la figura di Gesù quanto il cristianesimo nella sua complessità. E' contro gli argomenti fondamentali su cui si basa la dimostrazione della sua verità nella teologia del tempo che egli si scaglia. E tuttavia, l'esercizio sui vangeli e il tentativo di una

Trattato dei tre impostori: Mosè, Gesù, Maometto. Con la prefazione di Piergiorgio Odifreddi, Pianob, Editore (quest'ultima tradizione è approssimativa). Il libro era stato tradotto in italiano già nella seconda metà del XIX secolo: ne vengono indicate due edizioni con lo stesso titolo e stranamente due editori diversi, che non ho potuto consultare personalmente: D'Orbach (Barone di), *Mosè, Gesù, Maometto, con aggiunte alla Vita di Gesù di Renan*, Livorno. Rossi, senza data oppure, Editore Francesco Scorza, 1863.

⁵⁹ S.Berti, "Introduzione" a Anonimo, *I tre impostori*, LXX.

⁶⁰ Claudia Stancati, *Dissertation sur la formation du monde (1738) . Dissertation sur la resurrection de la chair (1743): manuscrits du recueil 1168 de la Bibliotheque Mazarine de Paris. Textes établis, présentés et commentés*, Paris, Honoré Champion, 2001.

⁶¹ R. Desne, *Extraits du Memoire de Jean Meslier, 1664-1729, suivis des Lettres de l'auteur aux cures de son voisinage: textes, presentes, etablis et annotes d'apres le manuscrit autographe conserve a la Bibliotheque nazionale*, Paris, Editions rationalistes, 1973; Le opere complete in tre volumi: Jean Meslier, *Œuvres complètes*. Préfaces et notes par Jean Deprun, Roland Desné, Albert Soboul, Paris, Anthropos, 1974; *Études sur le curé Meslier : actes du colloque international d'Aix-en-Provence, 21 novembre 1964*, Centre aixois d'études et de recherches sur le 18. Siècle, Paris, Société des études robespierristes, 1966; Jean Meslier, *Le Testament* a cura di Rudolf Charles, Amsterdam 1864; Jean Meslier, *Il Testamento* tr. it. di Itala Tosi Gallo, Guaraldi Editore, Rimini 1972; M. Dommanget, *Le Curé Meslier, athée communiste et révolutionnaire sous Louis XIV*, Paris, Julliard, 1965, réed. Coda et l'Institut d'histoire sociale, 2008. Doussot, "L'archaïsme de Meslier", in *Le Curé Meslier et la vie intellectuelle, sociale et religieuse à la fin du XVII e siècle et au début du XVIII e siècle*, [Actes du colloque international de Reims, 17-19 Octobre 1974], publication de l'université de Reims, 1980.

⁶² Ho consultato la seguente edizione: *Le bon sens du curé J.Meslier suivi de son Testament*, Paris, Au palais des thèrmes de Julien, 1802. Il *Testamento* si trova alle pp. 295-380.

⁶³ *Le bon sens du curé J.Meslier*, 329. Il confronto tra miracoli cristiani e pagani è fatto poi alle pp. 329-348.

analisi diremmo storico-religiosa dei miracoli, seppure approssimativa, sono elementi che fanno parte della storia della ricerca storica su Gesù.

Thomas Woolston (1670-1733) pubblicò *Sei discorsi sui miracoli di Gesù* che suscitò un ampio dibattito. L'opera fu subito tradotta in francese⁶⁴ e la traduzione venne a volte attribuita a d'Holbach che la utilizzò nella sua *Histoire critique*.⁶⁵ Quella del valore e significato dei miracoli di Gesù e del ruolo che essi debbono avere nel definire il significato della sua figura storico-religiosa è proprio una delle tematiche più ricorrenti tra Sei e Settecento.

L'opera di John Toland (1670-1722)⁶⁶ è essenziale per la storia della ricerca su Gesù in età moderna e stupisce francamente che anche recenti opere sulla storia della ricerca sul Gesù storico lo ignorino, mentre continuano ripetere il vecchio schema che parte da Reimarus (1694-1768), probabilmente perché studiare personalmente e farsi delle idee sulle fonti e non sui libri degli altri è fatica. Gli scritti che ci riguardano direttamente sono *Christianity not Mysterious* (prima edizione, London 1696); *Nazarenus, or Jewish, Gentile, or Mahometan Christianity* (London, 1718);⁶⁷ *Tetradymus* (London, 1720, che contiene nella parte IV: *Magoneutes*, che è una difesa del suo libro *Nazarenus*). Ma queste opere sono difficilmente comprensibili se si isolano da altri contributi di Toland come *The Primitive Constitution of the Christian Church* (pubblicato postumo del 1726)⁶⁸ e l'opera sugli scritti apocrifi: *Amyntor: Or a Defence of Milton's Life. Containing... II. A Catalogue of Books attributed in the Primitive Time to Jesus Christ; His Apostles, and other eminent Persons: With several important Remarks and Observations relating to the Canon of Scripture*, London, 1699, pp. 20-81.⁶⁹ L'idea che non sia possibile fare una storia della ricerca sul Gesù storico come storia delle sole opere dei pensatori "critici" o anticlericali, o atei è confermata dalle osservazioni di Laurent Jaffro, che mostra come *The Primitive Constitution of the Christian Church* dipenda da un larga produzione scientifica ecclesiastica, e non, a lui antecedente: «les autorités que mentionne la *Constitution* font partie d'une culture commune et familière, de la même

⁶⁴ Thomas Woolston, *Six discours sur les miracles de Notre Sauveur. Deux traductions manuscrites du XVIII^e siècle dont une de Mme du Châtelet*. Edités par William Trapnell, Paris, Honoré Champion, 2001.

⁶⁵ Th. Woolston, *Discours sur les miracles de Jésus-Christ*, Amsterdam?, 1769, traduzione attribuita a d'Holbach. Un'altra traduzione francese è *Examen critique des Actes des apôtres, ou, Démonstration de la fausseté des prétendus miracles des disciples de Jésus-Christ : avec des réflexions critiques et philosophiques tant sur l'Ancien que sur le Nouveau Testament*, Londres (ma in realtà Parigi), 1859.

⁶⁶ G. Carabelli, *Tolandiana. Materiali bibliografici per lo studio dell'opera e della fortuna di John Toland (1670-1722)*, Firenze, La nuova Italia, 1975; C. Giuntini, *Toland e i liberi pensatori del '700*, Firenze, Sansoni, 1974. Una lista delle opere di Toland, delle traduzioni e delle edizioni scientifiche recenti, nonché una buona bibliografia si trova in Lia Mannarino, *John Toland, Dissertations diverses, Edition, introduction et notes*, Paris, Honoré Champion, 2005, pp. 169-182. Su Toland, in relazione al nostro argomento, vedi: A. Sabetti, *John Toland. Un irregolare della società e della cultura inglese tra Seicento e Settecento*, Napoli, Liguori, 1976. T. Dagron, "Le Christianisme sans mystères de John Toland et la théologie critique hollandaise", *Libertinage et philosophie au xvii^e siècle*, 8 (2004) 71-90.

⁶⁷ La traduzione italiana di *Nazarenus* e di *Il cristianesimo senza misteri* si trova in C. Giuntini (a cura di), *John Toland. Opere*, Torino, UTET, 2002, pp. 411-574 e 93-187. Traduzione francese importante: John Toland, *Le Christianisme Sans Mysteres*. Edition, Introduction et Notes Par Tristan Dagron, Paris, Honoré Champion, 2005. Il lungo saggio di Dagron è molto approfondito: pp. 13-107, Dagron ha anche tradotto e introdotto: *Lettres a Serena et autres textes*. Edition, introduction et notes, Paris, Honoré Champion, 2004.

⁶⁸ L'edizione inglese con una traduzione francese del 1742 è ora riedito nello splendido volume: *La constitution primitive de l'Eglise Chrétienne. The Primitive Constitution of the Christian Church. Texte Anglais et traduction manuscrite précédés de l'Ecclésiologie de John Toland*, par Laurent Jaffro, Paris, Honoré Champion, 2003. La tematica della chiesa primitiva era particolarmente dibattuta in ambiente inglese: cfr: Whiston [allievo di Newton e suo successore a Cambridge], *Primitive Christianity Reviv'd*, London 1711.

⁶⁹ F. Schmidt, "John Toland, critique déiste de la littérature apocryphe", in: P. Geoltrain et alii (eds.), *La fable apocryphe, Vol. I.*, Turnhout, Brepols, 1990, 119-145.

façon que la discussion sur l'Église primitive était commune à toutes les obédiences du protestantisme britannique». ⁷⁰

Le opere di Toland suscitavano quasi sempre vivaci reazioni e furono ampiamente diffuse in Europa. ⁷¹ La storia della polemica è molto istruttiva. Thomas Beverley rispondeva immediatamente nello stesso 1696 a *Christianity not Mysteriorous*, già ristampato nel medesimo anno. ⁷² Ma molti altri ibtercvemero: Peter Browne nel 1697. ⁷³ Nello stesso 1718 Thomas Mangey ripondeva a *Nazarenus*. ⁷⁴ Anche lo scritto di Toland sul canone suscitava reazioni polemiche. ⁷⁵

L'opera sulla costituzione della Chiesa primitiva poneva il problema, della discontinuità tra Gesù e il dogma successivo. Si tratta di una questione cruciale per tutta la successiva ricerca, si pensi solo alla grande visione di A.von Harnack che vedeva nel dogma un sostanziale allontanamento dalla visione di Gesù. Si pensi al dibattito cattolici sulla possibilità di storicizzare il dogma svoltosi durante e dopo la crisi modernista. Ma anche la proposta di Kasemann di ritrovare una continuità tra Gesù e la chiesa primitiva riproporrà la possibilità di agganciare il dogma cristologico alle azioni e alle parole di Gesù stesso, come diversi studiosi cattolici, sulla scia di Kasemann tenteranno di fare da H.Schurmann a J.Dupont a R.Penna. Un altro elemento che riguarda la figura storica di Gesù è che secondo Toland Gesù, a differenza della chiesa successiva, non si è mai servito di strumenti politici. ⁷⁶ Del resto, tutta l'impostazione di Toland, che contrappone la chiesa primitiva a Gesù, presuppone una particolare ricostruzione della figura storica di Gesù.

Nazarenus, ⁷⁷ è un'opera particolarmente creativa. «Gesù non ha abolito o cancellato la legge giudaica sotto alcun punto di vista, fatta eccezione per i sacrifici ... Ne segue ... che gli Ebrei, che siano divenuti cristiani o no, restano per sempre vincolati dalla legge di Mosè, con le limitazione

⁷⁰ L.Jaffro, "L'ecclésiologie de John Toland", in: *La constitution primitive de l'Eglise Chrétienne*, 53.

⁷¹ Vedi ad esempio: *Le Nazaréen, ou le Christianisme des juifs, des gentils et des Mahométans. Traduit de l'anglois*, Londres (forse Amsterdam), 1777.

⁷² *Christianity, the great mystery microform : in answer to a late treatise, Christianity not mysterious, that is, not above, not contrary to reason : in opposition to which is asserted Christianity is above created reason in its pure estate and contrary to humane reason as fallen and corrupted, and therefore, in proper sense mystery: together with a post[s]cript letter to the author on his second edition enlarg'd*, London, Printed for W. Marshal ... and John Marshall ..., 1696.

⁷³ *A letter in answer to a book entituled, Christianity not mysterious. As also to all those who set up for reason and evidence in opposition to revelation and mysteries*, London, Printed for Robert Clavell, at the Peacock in St. Paul's Church-Yard, 1697. Vedi anche di Samuel Bold, 1649-1737, *The Christian belief: wherein is asserted and proved, that as there is nothing in the Gospel contrary to reason, yet there are some doctrines in it above reason; and these being necessarily enjoyn'd us to believe, are properly call'd, mysteries; in answer to a book, intituled, Christianity not mysterious*, London, W. Onley, for Alex. Bosvile, 1696.

⁷⁴ *Remarks upon Nazarenus. Wherein the falsity of Mr. Toland's Mahometan Gospel, and his misrepresentation of Mahometan sentiments, in respect of Christianity, are set forth; the history of the old Nazareans clear'd up, and the whole conduct of the first Christians in respect of the Jewish law, explain'd and defended*. By Thomas Mangey, A.M. rector of St. Nicholas's in Guilford. Printed for William and John Innys, at the Prince's Arms, at the west end of St. Paul's Churchyard, 1718. Vedi anche Johann Lorenz Mosheim (1694?-1755), *Vindiciae antiquae Christianorum disciplinae: adversus celeberrimi viri Jo. Tolandi, Hiberni, Nazarenum. ... Accedit de vita, fatis et scriptis Joannis Tolandi commentatio. Praefationem, qua atheismi calumnia a S. Scriptura depellitur, praemisit J. Franciscus Buddeus*, seconda edizione, Hamburgi, Impensis Viduae Benj. Schilleri & Jo. Christoph. Kisneri, 1722.

⁷⁵ John Richardson (1647-1725?), *The canon of the New Testament vindicated : in answer to the objections of J. Toland in his Amyntor*, London, Printed by W. Bowyer for Richard Sare, 1619 [i.e. 1719]. Stephen Nye, *An historical account and defense of the canon of the New Testament microform : in answer to Amyntor*, Dondon, Printed by J. Darby for Jonathan Robinson ... Andrew Bell ..., M.DCC [1700]; A defence of Mr Toland, in a letter to himself. London : printed for E. Whitlock, near Stationers-Hall, 1697.

⁷⁶ Jaffro, *La Constitution*, 196.

⁷⁷ *Nazareno, ovvero il cristianesimo egli Ebrei, dei Pagani e dei Maomettani*, in: John Toland, *Opere*, a cura di Chiara Giuntini, Torino, UTET, 2002, 411-574. Sull'opera vedi R.D.Lund, "Le Christianisme au miroir de l'Islam dans le "Nazarenus" de John Toland", *Dix-huitième siècle* 27(1995) 335-347.

sudette».⁷⁸ In sostanza il primo cristianesimo era composto da seguaci di Gesù ebrei che rimasero tali e da “pagani” Esistevano quindi i Nazareni e gli Ebioniti, cioè i cristiani ebrei e i cristiani pagani. I pagani cristiani per la loro avversione radicale contro gli ebrei negavano qualsiasi pratica ebraica e non volevano avere «rapporti di amicizia o relazione con gli Ebrei».⁷⁹ Toland sostiene poi che «alcune delle dottrine fondamentali della religione maomettana hanno avuto origine ... dai più antichi documenti della religione cristiana»,⁸⁰ cioè da quei testi giudei cristiani che riflettono le idee originarie di Gesù. Toland rivaluta così l'importanza e l'attendibilità storiche dei cosiddetti testi apocrifi. Fra questi, il Vangelo di Barnaba, che Toland lesse in una traduzione italiana del XVII secolo.⁸¹ Non importa che l'attribuzione di attendibilità storica al Vangelo di Barnaba (così il vangelo di Barnaba... può risalire al tempo degli apostoli)⁸² sia una tesi fragilissima. A me interessa solo mostrare il tipo di argomentazione che Toland segue. Aldilà della debolezza o meno delle diverse ipotesi storiche che egli presenta, quello che risulta interessante è un tentativo di ricostruzione della storia del cristianesimo primitivo che tende a dare il giusto risalto a fonti trascurate perché apocrife. Ne risulta un quadro in cui diverse tendenze protocristiane offrono un'immagine diversificata di Gesù e del cristianesimo. Accanto e contro la tendenza paolina Toland individua quella del Vangelo di Barnaba e della letteratura pseudoclementina.⁸³ Toland ha buon gioco nell'opporre Mt 5, 18/ Lc 16,17 «non uno iota o un apice saranno eliminati dalla Legge» a lla lettera ai galati di Paolo 2, 11-13.⁸⁴ Toland pone bene in risalto come Ebioniti e Nazareni fossero «nemici mortali di Paolo», definito apostata e trasgressore della legge.⁸⁵ Per Toland «il progetto originario del cristianesimo» è rappresentato dai Nazareni, non da Paolo.⁸⁶

Come si vede, *Nazarenus*, a dispetto del titolo, non riguarda la figura di Gesù e tuttavia è importante per la ricerca sul Gesù storico per la sua affermazione della ebraicità di Gesù che si ripercuote sull'ebraicità della chiesa primitiva dei seguaci ebrei di Gesù. Gesù non ha fondato una nuova religione, non ha abolito la legge mosaica. La chiesa antica e i cristiani pagani successivi, distaccandosi dalla legge ebraica e elaborando concezioni teologiche e pratiche religiose diverse, hanno tradito Gesù stesso: «gli articoli della loro fede e l'elenco delle loro pratiche sono precisamente le cose che Gesù intese distruggere».⁸⁷ Gli scritti di Toland riguardano soprattutto la storia ecclesiastica primitiva e antica, e non Gesù stesso, ma proprio per la nuova visione della storia della chiesa antica che egli propone e per la discontinuità fondamentale con Gesù che egli addita, il suo contributo mette in luce una nuova visione della figura storica di Gesù stesso.

In ogni caso, la lettura delle sue opere ci mette in contatto con altri aspetti della ricerca su Gesù, e sui vangeli apocrifi dell'inizio del Settecento e della fine del secolo precedente.

Thomas Chubb (1679-1747), che Charles J. Abbey e John H. Overton definiscono un «illiterate man»,⁸⁸ 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*.⁸⁹ Vedo che la Library of the Congress possiede una edizione di questo libro che ha un sottotitolo molto

⁷⁸ *Nazareno*, 417. Vedi anche 438.

⁷⁹ *Ivi*, 418.

⁸⁰ *Ivi*, 438.

⁸¹ *Ivi*, 446-447.

⁸² *Ivi*, 449.

⁸³ *Ivi*, 454.

⁸⁴ *Ivi*, 455.

⁸⁵ *Ivi*, 459.

⁸⁶ *Ivi*, 462.

⁸⁷ *Ivi*, 494.

⁸⁸ *The English Church in the Eighteenth Century*, p. 96.

⁸⁹ 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.

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».⁹⁰ L'opera suscitò subito delle reazioni contrarie, ad esempio da parte di Caleb Fleming,⁹¹ Richard Parker,⁹² Lawrence Jackson.⁹³ 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*,⁹⁴ 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*,⁹⁵ e così pure reagirono Henry Stebbing (1687-1763)⁹⁶ e James Bate (1703-1775).⁹⁷ 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 («E' 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».⁹⁸

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

⁹⁰ Second Edition, London, Tho.Coc, 1741.

⁹¹ *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.

⁹² *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.

⁹³ *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.

⁹⁴ 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).

⁹⁵ London, J. Noon, 1740.

⁹⁶ *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.

⁹⁷ *Infidelity scourged: or, Christianity vindicated. From the scandalous aspersions of Mr. Thomas Chubb*, Dondon, H.Kent, 1746.

⁹⁸ *The True Gospel*, 5.

averla trasgredita.⁹⁹ 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*».¹⁰⁰ «Il vangelo di Gesù Cristo non è un racconto storico di eventi accaduti [an historical account of matter of fact]».¹⁰¹ Questo vangelo essenziale è stato corrotto e perverso da «molte dottrine assurde e pratiche superstiziose».¹⁰² Chubb esamina a lungo le dottrine teologiche da considerarsi estranee al vangelo soprattutto relativamente alla grazia e alla salvezza. In sostanza, tutte le diverse teologia della giustificazione e della grazia vengano 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.¹⁰³ «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».¹⁰⁴ Ancora una volta l'elemento politico diventa centrale nell'interrogazione sulla figura storica di Gesù e sulla natura del suo messaggio.

Antoine Augustin Calmet (1672-1754) rappresenta uno dei poli conservatori nella raffigurazione storica di Gesù. Le sue opere, soprattutto l'enciclopedia¹⁰⁵ e i commenti ai vangeli (contenuti nel suo *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, 1707) ebbero un influsso considerevole. Le principali trattazioni che riguardano i principali problemi di interpretazione storica su Gesù, i vangeli e le origini cristiane si trovano riunite nelle *Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes à l'Écriture Sainte* (Parigi, 1720). Oltre al fatto che le sue *Dissertazioni* affrontano questioni che sono fondamentali nella ricerca storica su Gesù, Calmet pubblicò una *Histoire de la vie et des miracles de Jésus Christ, tiré de l'Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament* (Parigi, Emery, 1720).¹⁰⁶ Credo che, in una ricerca sugli studi storici su Gesù, bisognerebbe dare a Calmet, e alle reazioni che provocò, uno spazio adeguato.

e. Jean-Jacques Rousseau, Paul-Henri Thiry barone d'Holbach

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) non ha un'opera dedicata a Gesù, ma - come ha indicato Guglielmo Forni Rosa¹⁰⁷ - le sue riflessioni su Gesù sono disperse in molti dei suoi scritti. In estrema sintesi voglio solo sottolineare che Rousseau ha una visione molto positiva della figura di Gesù e del suo insegnamento morale. Anche la questione scottante dei miracoli è trattata di modo da valorizzarne la statura etica. Tale da rappresentare un modello che incarna i valori principali

⁹⁹ 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.

¹⁰⁰ Ivi, 55.

¹⁰¹ Ivi, 43.

¹⁰² Ivi, 138.

¹⁰³ Ivi, 90.

¹⁰⁴ Ivi, 180.

¹⁰⁵ Ho consultato solo la traduzione americana: *Calmet's Dictionary of the Holy Bible*, Boston, Crocker and Brewster, 1832. Voce *Christ*: pp. 297 ss.

¹⁰⁶ Ringrazio il dr Luigi Walt per questa segnalazione.

¹⁰⁷ *Dizionario Rousseau. Appunti dei corsi*, Bologna, Clueb, 2005.

dell'uomo. Siamo quindi in un'atmosfera molto lontana dalla critica demolitrice di alcuni autori del XVII e del XVIII secolo. Appare in Rousseau il confronto tra Gesù e Socrate, un tema che ricorre in quell'epoca. Mentre riappare la distinzione tra la figura di Gesù e le deformazioni delle interpretazioni cristiane successive, è assente una svalutazione critica dei vangeli che vengono invece utilizzati come fonti attendibili.

Paul Thiry, Barone d'Holbach (1723-1789) rientra nella nostra ricerca soprattutto per la sua *Histoire critique de Jésus Christ, ou, Analyse raisonnée des Evangiles*,¹⁰⁸ un'opera di critica molto aspra verso il valore storico dei vangeli e verso la figura stessa di Gesù. Si tratta di una posizione estrema, che non rappresenta l'insieme degli orientamenti critici. Essa va comunque presa in considerazione come sintomo di un orientamento diffuso in alcuni settori della cultura europea del XVIII secolo. Soprattutto, egli utilizza metodi risultati e tendenze che in altri autori avevano significati diversi dai suoi. Ma questa sua utilizzazione ci pone comunque a contatto con gli ambienti, diversi da lui, a cui egli ha attinto. Ad esempio d'Holbach utilizza il *Chizzuk Emunah* di Isaac di Troki, ma l'atteggiamento anti-religioso del barone d'Holbach è del tutto assente in Isaac che è invece un ebreo caraita credente. La sua utilizzazione della convinzione, al suo tempo molto diffusa, delle divergenze fra i vangeli è funzionale a un discredito complessivo di questi testi, mentre in molti altri autori è semplicemente una presa di coscienza critica che spinge a un più serio esame delle fonti evangeliche che continuano ad essere fonte credibile per la ricostruzione storica.

L'opera di d'Holbach è importante per altri scritti di critica radicale della religione del cristianesimo, come *Le Christianisme dévoilé, ou examen des principes et des effets de la religion Chrétienne*,¹⁰⁹ *L'esprit du Judaïsme ou examen raisonné de la loi de Moïse, & de son influence sur la religion chrétienne*,¹¹⁰ *Théologie portative ou dictionnaire abrégé de la religion chrétienne*. Par M. L'Abbé Bernier. Licencie en Theologie,¹¹¹

f. Thomas Jefferson, Joseph Salvador

Thomas Jefferson (1743-1826),¹¹² presidente degli Stati Uniti, non scrisse una trattazione storica su Gesù, né una vita di lui, ma si limitò a ricostruire il suo messaggio selezionando e riunendo insieme, mediante brani dei vangeli, disposti in ordine cronologico biografico, le parole e gli eventi di Gesù così come emergono dai vangeli. Scritta nel 1802, l'opera non venne pubblicata per volontà dell'autore e vide la luce solo agli inizi del Novecento. Il criterio di cernita, molto selettivo, manifesta la visione dell'autore che conclude la vicenda di Gesù con la sua morte. Jefferson afferma di essere contrario alle «corruzioni del cristianesimo», ma non «agli autentici precetti di Gesù». Siamo perciò di fronte a un alto apprezzamento della figura di Gesù, e non a un atteggiamento anticristiano come quello di d'Holbach o del *Trattato dei tre Impostori*. Gesù è visto come un uomo, il cui messaggio è però migliore di altri. L'opera si colloca all'interno della cultura nord-americana ed è del tutto estranea alle opere e al dibattito francese o tedesco del Settecento, e ovviamente a Reimarus. In una lettera del 21 aprile 1803 egli dice di essere stato influenzato da

¹⁰⁸ P. Thiry, baron d'Holbach, *Histoire critique de Jésus Christ ou Analyse raisonnée des Evangiles*, A. Hunwick (éd.), Genève : Droz, 1997; Paul-Henri Thiry d'Holbach, *Oeuvres Philosophiques Complètes. Essai sur les Préjugés. Système de la nature. Histoire critique de Jésus-Christ. Tome II*, Paris, Editions Alive, 1999, *L'Histoire critique* si trova alle pp. 644-815.

¹⁰⁹ Londra, 1767.

¹¹⁰ Londra 1770.

¹¹¹ Londra (ma Amsterdam, 1767).

¹¹² Thomas Jefferson, *The Life and Morals of Jesus of Nazareth: Extracted textually from the Gospels. Together with a comparison of his doctrines with those of others*, S.Louis - Chicago - New York, Thompspon, 1902; Thomas Jefferson, *The Life and Morals of Jesus of Nazareth: Extracted textually from the Gospels in Greek, Latin, French, and English*, Washington, Government Printing Office, 1904.

Joseph Priestley¹¹³: «In the moment of my late departure from Ponticello I received from Dr. Priestley his little treatise of “Socrates and Jesus Compared”. This being a section of the general view I had taken of the field, it became a subject of reflection while on the road and occupied otherwise».¹¹⁴ Il suo ambiente culturale è quindi quello protestante inglese, non certo quello tedesco e tanto meno dipende da Reimarus, il quale, anzi, era forse influenzato a sua volta da quello stesso ambiente del cosiddetto deismo inglese. La sua visione di Gesù è così riassunta da lui stesso: le sue semplici dottrine morali sono state «disfigured by the corruptions of Schismatizing followers», ad esse è stata sovrapposta la dottrina mistica di Platone, sono state espresse in un gergo teologico complicato. Se Gesù appartenga a no all’ambito divino non è per Jefferson argomento interessante. In sostanza il rivestimento dogmatico di Gesù corre il pericolo di farne dimenticare il contributo essenziale: il messaggio morale. La superiorità del sistema morale di Gesù «over all others» è per Jefferson chiaro. Egli ha superato nella dottrina morale sia i Giudei sia i greci «in inculcating universal philanthropy, not only to kindred and friends, to neighbors and countrymen, but to all manakind...».¹¹⁵ Il messaggio di Gesù è anche escatologico: «He taught emphatically the doctrine of a future state, which was either doubted or disbelieved by the Jews, and wielded it with efficacy as an important incentive, supplementary to the other motives to moral conduct».¹¹⁶ I grandi temi della ricerca sulla figura storica di Gesù sono quindi con estrema sintesi presenti: differenza radicale tra Gesù e la teologizzazione e dogmatizzazione successiva, assenza etica del messaggio, attesa di un regno di Dio escatologico che non ancora si manifesta oggi.

Joseph Salvador pubblicò nel 1838 *Jésus-Christ et sa doctrine*.¹¹⁷ Aveva già pubblicato nel 1822 una *Loi de Moïse, ou Système religieux et politique des Hébreux*. Il libro su Gesù ebbe vasta eco. Ma le storie della ricerca su Gesù in tre fasi solitamente non lo menzionano.¹¹⁸ Salvador ignora del tutto la letteratura esegetica e teologica tedesca, anche se ha ben presente la *Vita di Gesù* di Strauss da poco pubblicata. I *Frammenti* di Reimarus sono da lui del tutto ignorati. I suoi punti di riferimento sono invece interni alla società francese: Bossuet e Voltaire, simboli di due poli opposti di quella cultura.

5. Qualche osservazione conclusiva

Più che il racconto di uno studio approfondito, le pagine che precedono sono il resoconto di un rapido sondaggio. Giunto alla fine, voglio proporre a un gruppo di studiosi di produrre una ricerca vera e propria sull’indagine sulla figura storica di Gesù nei secoli XVI-XVIII. Ciò che mi sembra risultare dal mio sondaggio sono almeno tre elementi. L’età moderna, in diverse delle sue fasi, è ricca di mutamenti culturali e di fatti storici che non potevano non provocare una riconsiderazione a volte radicale dei fenomeni religiosi e quindi anche del cristianesimo, delle origini cristiane e della stessa figura di Gesù. Ho elencato circa una decina di questi fattori che spingevano verso una rinnovata interpretazione della storia di Gesù. In secondo luogo, sono molteplici, e anche molto diversi fra loro, gli autori che nei secoli XVI-XVIII hanno prodotto, direi

¹¹³ Di Priestly vedi: *The History of the Corruption of Christianity*. II vols. Birmingham, Piercy and Johns, 1782. Particolarmente interessante per comprendere la posizione dell’autore è il capitolo su “Christ did not die to make satisfaction for the sins of Men”, II, p.154-171.

¹¹⁴ Jefferson, *The Life and Morals of Jesus of Nazareth*, edizione succitata del 1902, 8.

¹¹⁵ Ivi, 11.

¹¹⁶ Ivi, 12.

¹¹⁷ *Jésus-Christ et sa doctrine. Histoire de la naissance de l’Eglise, de son organisation et de ses progrès pendant le premier siècle*, Bruxelles, Hauman et Compagnie, 1838.

¹¹⁸ Sul libro vedi: 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. Ringrazio G.Aragione per avermi tempestivamente inviato le pagine di questo articolo. Vedi ora il breve cenno che ne fa D. Jaffè, *Jésus sous la plume des historiens juifs du xx siècle*, Paris, Cerf, 2009.

programmaticamente, delle visioni nuove della figura di Gesù.¹¹⁹ Alcuni hanno scritto opere complete, molti altri invece hanno messo a fuoco solo aspetti, sebbene di estremo interesse e di grande risonanza successiva. Ciò significa che una storia complessa, in parte già tracciata in non pochi studi parziali, attende di essere ripercorsa almeno nelle sue grandi linee e tappe. Infine, mi sembra chiaro che il paradigma di una storia lineare per fasi vada scartato e sostituito con quello di una storia che tenga conto della coesistenza di diversi punti di vista in contrasto e in conflitto e con quello di una storia che tiene conto della diversa vicenda delle aree culturali, linguistiche, ecclesiastiche e filosofiche principali. La provvisorietà e la fragilità delle pagine che precedono non mi spaventa e non mi trattiene da una pubblicazione, posto il mio scopo di fornire una base di discussione per un gruppo di ricerca futuro.¹²⁰ So bene che la ricerca da fare è molto vasta, immensa. Solo sfogliando l'antico libro di Delio Cantimori, *Eretici Italiani del Cinquecento*, mi sono ad esempio soffermato su Fausto Sozzini con il suo *De Jesu Cristo Servatore*, di cui una prima parte venne pubblicata nel 1583.¹²¹ E' un amplissimo filone di ricerca, questo dei pensatori considerati eretici dalle diverse confessioni di allora, in cui non ho avuto il coraggio di entrare, e che potrebbe rivelarsi addirittura essenziale e imprescindibile. Ma è solo uno dei filoni di ricerca possibili.

¹¹⁹ Molti altri autori sarebbero stati da menzionare, assolutamente centrali come Voltaire, o invece abbastanza periferici per quanto riguarda l'indagine su Gesù come Isaac Newton su quale vedi ad esempio: S.S.Snobelen, "Isaac Newton, Heretic: the strategies of a Nicodemite", *British Journal of the History of Science*, 32 (1999) 381-419; J.-F. Baillon, "Les manuscrits religieux de Newton et leur occultation", *Dix-huitième siècle* 28 (1996) 337-351. Nulla riguarda Gesù, ad esempio in: Isaac Newton, *Trattato sull'apocalisse. Testo originale a fronte*, a cura di Maurizio Mamiani, Torino, Boringhieri, 1995.

¹²⁰ Grazie al lavoro degli studenti del corso magistrale di Storia del Cristianesimo del 2010-2011, è stata allestita un'antologia dei testi principali che riguardano Gesù nelle opere di G.Bruno, Isaac di Troki, B.Pascal, Th. Hobbes. B.Spinoza, J.Méslier, J.J.Rousseau, il *Trattato dei tre impostori* e anche H.S.Reimarus, che speriamo mettere a disposizione on-line. I lavori sono i seguenti: Francesca Crotti, *La figura di Gesù in Giordano Bruno*; Roberto Bilancieri, *Il Gesù Storico nella Filosofia Magica di Giordano Bruno*; Miriam Benfatto, *Il Chizzuk Emunah di Isaac Ben Abraham Troki*; Marta Ferri, *La figura di Gesù nel pensiero di Thomas Hobbes*; Susanna Ricci, *La figura di Gesù in Baruch Spinoza*; Facundo D. Troche, *Il Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del signor Benedetto de Spinoza*; Marco Salvato, *Il Testamento di Jean Meslier*; Elisa Perissinotto, *Hermann Samuel Reimarus. Analisi della figura storica di Gesù nel Settimo frammento*; Nicoletta Piccitto, *Hermann Samuel Reimarus. I frammenti dell'animo di Wolfenbuttel*; Marinella Muru, *La figura di Gesù nelle opere di Jean Jacques Rousseau*; Giuseppe Rugolo, *La vita di Gesù di G.W.F.Hegel*. Anche in questo caso sono stati tralasciati diversi autori che avrebbero dovuto essere inclusi. Lo scopo, però, non era la completezza, ma l'avvio di un interesse di ricerca.

¹²¹ Cantimori, *Eretici*, 352-359. Un breve sondaggio mi ha permesso di vedere la risposta a questo libro da parte di Ugo Grozio: *Defensio Fidei catholicae de satisfactione Cristi adversum Faustum Socinum senensem*, Salmurii, Renatum Pean, 1675.