

## LE «IPOTESI SU GESU'» DI V. MESSORI

di CORRADO MARUCCI

Presentiamo alcune riflessioni in merito al libro di Vittorio Messori, «Ipotesi su Gesù» (\*), che — alla data in cui scriviamo — ha raggiunto, in soli sei mesi, la 7ª edizione. L'A., nato nel 1941 a Sassuolo (Modena) e cresciuto a Torino, è laureato in Scienze politiche; attualmente è Redattore di «Tuttolibri», settimanale d'informazione edito da «La Stampa». Nel volume che qui esaminiamo, egli intende affrontare con i metodi della critica storica il **problema delle origini della fede in Gesù Cristo**. L'opera è dedicata a Pascal, dal quale l'A. deriva, genericamente parlando, la propria impostazione filosofica e dalla meditazione del quale, per sua esplicita dichiarazione, è stato portato dall'indifferenza nei confronti del problema religioso all'interesse per le questioni collegate alla origine della fede in Gesù Cristo.

Nei primi capitoli il Messori raccoglie, in ordine sparso, dati relativi soprattutto alla **credibilità storica dell'Antico Testamento**, mostrando, fra l'altro, la profondità del suo mondo religioso, il suo successo nei secoli, le caratteristiche del suo messianismo e il contenuto delle sue «profezie».

Quanto alla **figura di Gesù**, l'A., seguendo un'idea di J. Guitton, raccoglie la mole di studi e le relative conseguenze in tre «ipotesi»; trascurando variazioni non rilevanti, egli le chiama (sempre con Guitton) rispettivamente **ipotesi «critica»**, **«mitica»** e **«di fede»**. Secondo la prima, Gesù sarebbe stato un uomo qualsiasi, divinizzato dopo la morte dai suoi discepoli; la seconda ipotesi, quella «mitica», afferma invece che Gesù non è mai esistito: il materiale evangelico sarebbe in realtà da ricondurre al processo di materializzazione, per così dire, di un'idea, di un mito, quello della (eterna) speranza in un «dio che vince morte e peccato» (p. 124). Gran parte del volume del Messori è teso a mo-

---

(\*) V. MESSORI, *Ipotesi su Gesù*, con Prefazione di Lucio Lombardo Radice, ed. SEI, Torino 1976, pp. 312, L. 3.000.

strare che queste due spiegazioni del Nuovo Testamento sono insostenibili di fronte alla critica storica, perché postulano o implicano dei veri e proprio « miracoli » storici e cadono in contraddizioni; per cui **unica ipotesi valida rimane quella « di fede »**. L'A. ricorda anche il non indifferente contributo dell'archeologia biblica a sostegno di diversi punti contestati dell'A.T. e del N.T. e, inoltre, documenta il cambio di rotta della critica marxista nei confronti della storicità di Gesù. Dedicando infine gli ultimi due capitoli prevalentemente ad un'analisi del contenuto stesso del N.T., avendo sempre di mira la sua credibilità; egli enuncia così, in ordine sparso, alcuni criteri di tale credibilità, quali l'universalità, la novità, la « modernità » e così via del messaggio di Gesù sull'uomo e sulla società.

Come apparirà evidente a chi avrà letto il testo stesso, il Messori si introduce (per usare una sua espressione) nella « riserva di caccia » costituita da materie come esegesi, archeologia, storia delle religioni, con coraggio e abilità; in molti punti, specialmente nell'archeologia biblica, egli dimostra una conoscenza diretta dei reperti e delle fonti. Tutta l'opera è guidata dalla fondamentale domanda: chi fu questo Gesù di Nazaret? L'A. seleziona e coordina, quasi come un « cronista », l'enorme materiale letterario che ne forma in qualche modo la risposta. Il **successo notevolissimo** del volume è fondamentalmente dovuto, a nostro parere, al suo carattere di divulgazione di una materia che, pur interessando un numero enorme di persone, tuttavia viene, di solito, trattata con uno stile che raramente si distacca dai due estremi della letteratura devota, da una parte, e da quella tecnica e specializzata, perciò praticamente inaccessibile, dall'altra. L'A., che possiede una maniera di scrivere chiara e vivace, rinuncia ad apparati critici e traduce in dati quanto più comprensibili le posizioni delle varie scuole e il contenuto di determinate dispute. Sotto questo profilo il volume colma un vuoto nella letteratura italiana sull'argomento.

Dopo aver presentato il lavoro del Messori, in modo ovviamente sommario e con il solo intento di stimolarne la lettura, raccogliamo una proposta dell'A., il quale nel capitolo introduttivo invita al dialogo sull'argomento così provocante da lui affrontato. E' con tale spirito che esponiamo **alcune osservazioni critiche** di diverso peso che, se raccolte dall'A., ne migliorerebbero, a nostro avviso, il già valido lavoro.

1. Innanzi tutto, **in merito alla tricotomia delle « ipotesi »** su Gesù va detto che l'A. la attinge da un esame limitato prevalentemente a una certa fascia della letteratura esegetica (semplificando: la critica letteraria francofona) e alle obiezioni di provenienza marxista. Un ascolto più cordiale degli studi relativi alle varie « fonti » (sia orali che scritte) usate dai vari autori neotestamentari, di quelli relativi all'evoluzione che caratterizza le varie fasi di composizione del testo sacro e infine delle argomentazioni di carattere antropologico (le quali por-

terebbero ad un'analisi più approfondita anche della Storia delle religioni), se da una parte farebbe scoprire all'A. nuovi argomenti contro la cosiddetta « ipotesi mitica » (1), dall'altra lo porterebbe all'analisi di qualche altra « ipotesi » formulabile (e di fatto formulata) sullo sviluppo della fede in Gesù Cristo. Un ariano, un nestoriano, un monofisita, insomma, seguirebbero con l'A. la confutazione delle prime due « ipotesi » senza approdare tuttavia alla fede della Chiesa.

2. Per quanto riguarda poi l'ipotesi che l'A. chiama mitica, nella misura in cui si voglia chiamare in causa **Bultmann** e la sua scuola, è necessario mettere in guardia da un'interpretazione troppo semplificante anche solo delle prime proposte di « demitizzazione ». Ciò che guida infatti il programma bultmanniano è quella interpretazione « esistenziale », non considerando la quale si rischia di vanificare tutto il discorso (a nostro parere tipicamente luterano) di Bultmann. La posizione di questo grande esegeta-teologo ha suscitato perplessità non solo in campo cattolico, ma anche in quello protestante (pensiamo a K. Barth); il Messore potrebbe tuttavia trovarvi anche un arricchimento della propria posizione « fideista » e del rifiuto del « Dio dei filosofi ».

3. In continuità con quanto detto al n. 2, non si vede bene, nel discorso dell'A. (che intende essere « di fede »), quale posto reale sia effettivamente riservato alla fede, se — come crede l'A. — l'unica ipotesi plausibile, alla luce della ragione storica, è che il contenuto dei Vangeli sia vero, ammesso che questa affermazione sia univoca (2). La crisi dell'apologetica classica testimonia dell'inadeguatezza di tale posizione: si tratta infatti, quando si dice che « la Bibbia aveva ragione », di « provare » (se ciò ha senso ed è possibile) che in Gesù di Nazaret Dio ha comunicato se stesso all'umanità in modo definitivo e insuperabile (3). Ciò equivale a mostrare che, al di là del puro non-falso-storico, c'è una profonda, insuperabile congruenza fra la domanda dell'uomo in quanto tale e la risposta evangelica. Dalla peculiarità di questa risposta (solo insufficientemente tentata dall'A. nell'ultima parte) e solo da essa, si può capire cosa sia fede cristiana. Solo su questa strada, peraltro

(1) Questa, tra l'altro, non ha affatto nella cultura attuale la rilevanza che le attribuisce l'A.; gli stessi seguaci della scuola bultmanniana (Ebeling, Käsemann, ecc.) sono, nelle loro ultime pubblicazioni, molto più positivi sul problema del Gesù storico.

(2) Notiamo, di passaggio, che, così facendo, l'A. capovolge la situazione ipotizzata da Pascal al frammento 418 (ed. Lafuma) delle *Pensées*: per Messore infatti la « scommessa sulla fede » è la più probabile e dunque non è più necessario ricorrere al suo contenuto (la « vincita infinita ») per far sì che l'intelletto si muova all'assenso della fede.

(3) Ciò, come subito si intuisce anche solo per via dei termini in questione, richiede prima, durante e dopo l'« operazione » molta riflessione sull'uomo e sulle caratteristiche del suo esistere, il che — piaccia o no — è fare filosofia, una buona filosofia s'intende!

ardua, si potranno capire prodotti teologici, indubbiamente discutibili, ma senz'altro rappresentativi della teologia contemporanea, come l'« Essere cristiani » di H. Küng e il « Gesù » di E. Schillebeeckx.

4. Causa e effetto, in fasi diverse, dei limiti finora osservati sono, in parte, anche una serie di **eccessive schematizzazioni** che l'A. opera nel presentare punti più o meno spiccioli del suo discorso e una certa tendenza ad accentuare le diversità dei Vangeli dalle altre fonti religiose. Soprattutto lo stacco tra il Gesù storico e l'A.T. è meno violento di quanto egli asserisce. In primo luogo perché lo sviluppo della titolatura di Gesù (come si può vedere dagli ultimi studi di M. Hengel e R. Pesch) mostra il passaggio, nella coscienza della comunità narrante, dai titoli più « veterotestamentari » (come ad es. maestro o profeta escatologico) a quelli più tipicamente cristiani (4). In secondo luogo, anche per quel che riguarda la dottrina di Gesù, parrebbe più conveniente parlare, come fa Matteo (5,17), di « completamento », che non di opposizione o di assoluta diversità (5); in particolare, infine, l'errore di prospettiva vale nei confronti dei rapporti tra Gesù e l'attesa messianica di Israele, che l'A. liquida un po' sbrigativamente e che al contrario ha tratti a volte singolarmente vicini alle caratteristiche di Gesù (6). La continuità fra A.T. e N.T. appare ancora più chiara se si nota che nei Sinottici (a differenza di Giovanni) Gesù non si chiama mai « Figlio di Dio »; che la prima comunità vede in Gesù innanzi tutto la realizzazione delle promesse messianiche (Mt in generale; Lc 1-2, specialmente 2,25-32; At 2,36; 3,11 ss., ecc.); che è appunto la teologia rabbinica, a differenza anche della letteratura apocrifita (sottolineante volentieri la natura trascendente del Messia), che tenta in vari modi di allontanare la figura del Messia dalla sfera del divino (7); che, infine, la perfetta espressione dell'« homooúsios » deve aspettare fino al Concilio di Nicea.

5. Ci pare, continuando il **discorso metodologico**, che l'A. confonda qua e là l'A.T. con l'interpretazione che ne ha fatto il Giudaismo (la cui formulazione scritta è avvenuta dopo Gesù) e che egli assuma innanzi tutto l'A.T., poi soprattutto il N.T., come blocchi monolitici, non

---

(4) Ovviamente non ci si può più accontentare oggi, nell'affrontare il problema di Gesù, di una « teologia dei titoli » sullo stile di F. Hahn; quello che diciamo va preso nella misura in cui interviene nel volume dei Messori.

(5) L'A. cita, come discriminante, l'amore per i nemici (p. 256); testi come *Es* 22,20 ss.; 23,4-9; *Lv* 19,18.34; *Dt* 6,5; 10,19; 22,1-4; 24,14; *Prv* 25,21s.; *Sir* 28,1-7; *Is* 58, 6-7, ecc., mostrano, anche in questo caso, che Gesù porta a perfetta espressione e integra elementi già presenti nell'A.T., anche se ivi forse non capiti e non messi in pratica (ma con eccezioni: 1 *Sam* 24,18 ss.; 26,23 s., ecc.).

(6) La problematica è ricchissima e molto studiata, per cui non è possibile qui neppure accennarvi; ci preme ricordare tuttavia che già nell'A.T. la figura del Messia ha *iratti* divini, oltre che regali, profetici e sacerdotali, come mostrano testi quali *Sal* 2,7; *Is* 9,5-6 (da sottolineare che il titolo qui dato al Messia [*el gibbôr*] viene altrove in *Isaia* [10,21] dato a Jahwè); *Mic* 5,1-5; ecc.

(7) Tendenza questa già presente nella traduzione dei Settanta di *Is* 9,5.

cogliendo sufficientemente il moto di riflessione e di approfondimento presente all'interno degli scritti sacri (8).

#### 6. Riteniamo infine opportuno contestare all'A. alcune affermazioni più particolari.

Non ci risulta che il libro della Sapienza sia stato escluso dal Canone ebraico perché « inquinato » dall'ellenismo (p. 37); lo scopo del libro è anzi di mostrare che la sapienza giudaica è superiore a quella greca; identificare la « sapienza del mondo » semplicemente con l'« intelligenza » è eccessivo e non paolino (cfr. 1 Cor 14,14-19); con ciò si spiega perché sia sbagliato dire che « il Dio dei filosofi » (di quali filosofi?) non ha niente a che fare con quello della Bibbia (cfr. pp. 40 s.). L'ebraico della nota 1 (p. 55) è errato. Affermare che « intere scuole neotestamentarie » sostengono che « [Gesù] uomo, sia stato divinizzato dalla fede di pii ebrei » (p. 62) è perlomeno esagerato; il significato di Abraham (che l'A. deriva forse da Gn 17,5) è probabilmente diverso da quello dato a p. 66 (9), e lo stesso vale per quello di Israel (p. 67) (10). L'interpretazione collettiva dei c.d. « Carmi del servo » di Isaia (p. 100) è presente anche nei Settanta e nella Tradizione (11); né dal punto di vista della sua collocazione al di dentro del canone né da quello della sua composizione si spiega l'affermazione che Daniele sia « l'ultimo libro dell'Antico Testamento » (p. 102), libro che, tra l'altro, più che profetico è da qualificare come apocalittico. Ancora, la brevissima citazione di Bultmann a p. 124 non ridà ovviamente tutta la ricchezza della sua posizione. Avvertiamo inoltre che l'argomento archeologico, di cui l'A. si serve ripetutamente, è in realtà un'arma a doppio taglio: è comunemente ammesso infatti, per fare solo due esempi, che Luca non ha idee molto chiare sulla geografia palestinese (12) e che le scene relative alla presa di Gerico (Gios 6), di Ai (Gios 8) e probabilmente di Hasôr (Gdc 4) sono impossibili. La polemica in merito alla datazione del Vangelo di Giovanni e al Papiro 52 (p. 129) è senza fondamento oggi (13); quanto a Marco, non si capisce cosa voglia dire la frase che egli « attingerebbe [...] ad una raccolta di *logia* » (p. 143), né si può dire che egli sia « il più impassibile » dei Sinottici (p. 213), dato che anzi è lui di solito il più immediato dei tre; che poi Luca rispecchi « la predicazione ai Romani » (p. 225) è una svista oppure un errore di stampa (Luca al posto di Marco). Per quanto ci risulta, la lapide ritrovata nel 1962 tra le rovine di Cesarea Marittima contenente le consonanti di « Nazaret » è stata datata al IV sec. *dopo* Cr., non al III

(8) Solo un esempio relativo all'A.T.: il famoso monoteismo ebraico (cfr. p. 75 e altrove) è, negli strati più antichi dell'A.T., più esattamente monolatria; solo la sua radicalizzazione (Deuteronomio, ad esempio) porta al primo: cfr. Es 15,11; Dt 4,19; Gdc 11,23,24; 1 Sam 26,19; 2 Re 21,2s.; Sal 82,1; 86,8; 89,7; 95,3; 96,4; 97,7,9; 135,5; 138,1; ecc.

(9) Secondo Gressmann e Noth: « [Dio] Padre è grande ».

(10) Il senso dato dall'A. è il meno probabile: cfr. G. A. DANELL, *Studies in the Name of Israel in the O.T.*, Uppsala 1946, pp. 22-28.

(11) Oltre che accettata dagli studi più recenti di O. KAISER, N. H. SNAITH e J. BECKER.

(12) Cfr., ad es., W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1969<sup>5</sup>, pp. 37 s. e H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen 1964<sup>5</sup>, passim.

(13) Il KÜMMEL, ad es., in *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1970<sup>16</sup>, p. 172, scrive che la datazione agli anni 90-100 è « fast Allgemeingut », cioè quasi generalmente ammessa.

prima di Cr., come l'A. afferma ripetutamente alle pp. 231-232; altri sono i ritrovamenti che provano l'esistenza di Nazaret ai tempi di Gesù. Anche l'esegesi moderna, già per motivi di critica testuale, ritiene che Gv 7,53-8,11 (episodio dell'adultera) sia un'interpolazione (14); e la posizione di Gesù in Lc 7,37 (« sdraiato ») non ha alcunché di « scandaloso » in sé (p. 262), è anzi la posizione distinta del commensale in Israele, dato che il tavolo (da pranzo) è ivi sconosciuto (15), né è necessario interpretare « peccatrice » (Lc 7,37.39) con « prostituta », a motivo delle molte impurità legali (sia veterotestamentarie sia farisai-che) della donna in Israele. Saremmo in generale molto più guardinghi dell'A. nel fare affermazioni sulle religioni non cristiane, specialmente su quelle più lontane dalla nostra cultura mediterranea. Sarebbe infine assai conveniente correggere i non rari errori di stampa, tra i quali segnaliamo solo quello di p. 38, 1ª riga, dove deve leggersi: « Giovanni, cap. 17 ».

(14) Cfr., ad es., R. BROWN, *The Gospel According to John*, Garden City, N.Y., 1966, pp. 332-338.

(15) Lo stesso verbo (*katákeimai*) è usato anche in Mc 2,15; 14,3; Lc 5,29; 1 Cor 8,10; cfr. Mc 14,18; 16,14; Mt 9,10; 22,10 s; 22,27; 26,7; Gv 6,11; 13,28; ecc.

## RICEVIAMO E SEGNALIAMO

### EDIZIONI CASA DE LAS AMERICAS

MIGNOGNA E., *Cuatrocasas*, La Habana 1976, pp. 111, s.p.

PÉRUS F., *Literatura y sociedad en América Latina: el modernismo*, La Habana 1976, pp. 149, s.p.

WILLIAMS N. D., *Ikael Torass*, La Habana 1976, pp. 501, s.p.

### EDIZIONI JACA BOOK

BECK H.G. - FINK K.A. - GLAZIK J. - ISERLOH, *Storia della Chiesa, Vol. V/2: Tra Medioevo e Rinascimento. Avignone, Conciliarismo, Tentativi di riforma (XIV-XVI secolo)*, Milano 1977, pp. XLVI-454, L. 20.000.

DALMASSO G., *Il pensiero in gabbia*, Milano 1976, pp. 77, L. 1.200.

FABI G., *Il mondo è una barriera. La situazione degli handicappati motori*, Milano 1977, pp. 108, L. 1.400.

MIŁOSZ O.V., *Teatro. Miguel Mañara, Mefiboseth, Saulo di Tarso*, Milano 1976, pp. 155, L. 2.500.

RIESMAN P.H., *Società e libertà. Nei Peul Djelgôbé dell'Alto Volta*, Milano 1977, pp. 341, L. 7.000.

SANTORO F., *La comunità condizione della fede*, Milano 1977, pp. 191, L. 2.000.

ZITARA N., *Il proletariato esterno*, Milano 1977, II ed. ampliata e corretta, pp. 178, L. 3.500.

*Per una scuola libera, popolare e democratica. Atti del Convegno nazionale per insegnanti, genitori e operatori della scuola promosso da Comunione e Liberazione, Rimini (27-31 agosto) '75*, Milano 1975, pp. VIII-299, L. 3.200.