

# Introduzione

---

## Compiti e metodi di una sociologia del movimento di Gesù

Il cristianesimo delle origini ebbe inizio come movimento di rinnovamento suscitato da Gesù all'interno dell'ebraismo. A quell'epoca i movimenti di rinnovamento travolsero Israele in due ondate. La prima di queste sorse nel II secolo a.C., come reazione alla penetrazione in Palestina della cultura ellenistica, quando al dominio dei Seleucidi seguì quello dei Tolomei. Vi appartenevano gli esseni e i farisei, che al tempo di Gesù si erano ormai sviluppati in partiti religiosi ben consolidati. Come reazione alla presa del potere da parte dei romani nel I secolo a.C. si giunse in Palestina a una seconda ondata di movimenti di rinnovamento. Questi si formarono intorno a singoli capi carismatici, dottori della legge, profeti come Giovanni Battista o pretendenti al titolo di re. Anche il movimento di Gesù era uno dei movimenti di rinnovamento più recenti. Da Gesù di Nazareth le persone si aspettavano tutto ciò che era ancora vivo nel popolo in quanto ad attesa di figure guida carismatiche: il leader atteso doveva essere un dottore della legge capace di interpretare la Torah in maniera più convincente degli altri; un profeta in grado non soltanto di annunciare un futuro migliore, ma capace di realizzarlo; un re messianico che restituisse la libertà agli ebrei. Eppure Gesù spezzò queste attese e questi ruoli.

Come movimento di Gesù intendiamo gli inizi del cristianesimo delle origini all'interno dell'ebraismo segnati dal Gesù storico. Come movimento *di Gesù* esso si distingue da un ramo successivo del cristianesimo delle origini, del quale Paolo è il principale rappresentante e che ha al centro l'adorazione religiosa di un essere umano innalzato a Dio. Come *movimento di Gesù* esso si distingue dal successivo cristianesimo più organizzato che soffocò il carattere carismatico degli inizi<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Il movimento di Gesù è un «movimento» in senso sociologico; cfr. A. GIDDENS, *Sociology*, Cambridge, Macmillan, 1999<sup>3</sup>, p. 511: «Un movimento sociale si può definire come un tentativo collettivo di far progredire un interesse comune o di stabilizzare una conquista comunitaria mediante azioni collettive al di fuori della sfera delle istituzioni stabilite».

Come criterio di delimitazione esteriore può essere utile un dato geografico e cronologico: il protocristianesimo sviluppatosi in ambiente ellenistico si diffuse al di fuori della Palestina (già prima del 70 d.C.); il movimento di Gesù rimase un fenomeno palestinese e siriano con limitati effetti su altre regioni. Al di fuori della Palestina il cristianesimo delle origini acquisì la propria autonomia in ambito pagano come «cristianesimo etnico» già prima della distruzione del Tempio nel 70 d.C., mentre in territorio palestinese si separò dall'ebraismo come giudeo-cristianesimo soltanto dopo il 70 d.C. Precedentemente, esso era stato in concorrenza con altri movimenti di rinnovamento. Il movimento di Gesù rimase nell'ambito del giudeo-cristianesimo e della sua area d'influenza.

Il movimento di Gesù è dunque il movimento di rinnovamento interno all'ebraismo suscitato da Gesù nel territorio siro-palestinese che ebbe la sua epoca di maggiore fioritura tra il 30 e il 70 d.C. Se ne possono registrare le ripercussioni in regioni lontane come l'Asia Minore (lo mostrano la missione contro Paolo oppure l'Apocalisse di Giovanni), e strascichi in Siria sino al II e al III secolo (lo testimoniano la *Didachè* e le *Pseudo-Clementine*). Si possono mettere in conto approssimazioni nelle delimitazioni, giacché esse sono tipiche di movimenti di rinnovamento simili.

Nelle pagine che seguono, l'analisi sociologica di questo movimento è associata all'ipotesi che esso abbia una struttura paragonabile a quella di altri movimenti e sia condizionato da fattori sociali<sup>2</sup>. Le ipotesi e i modelli teorici che costituiscono la nostra impostazione di base sono di tipo sociologico; dal punto di vista storico-sociale si tratta della loro applicazione alla storia di un movimento di rinnovamento, che, come ogni storia, può essere compresa in categorie generali solo in modo approssimativo.

### 1. I compiti di una sociologia del movimento di Gesù

Un'analisi sociologica del movimento di Gesù si compone di quattro livelli diversi<sup>3</sup>: su un *microlivello* vanno descritti i comportamenti interpersonali e vanno analizzati come espressione di una struttura di ruoli. I ruoli sono aspettative di comportamento nei confronti di persone che

<sup>2</sup> Nel suo volume *Sozialgeschichtliche Exegese* (Friburgo in B.-Göttinga, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), Ralph HOCHSCHILD offre una storia della ricerca in questo campo.

<sup>3</sup> Per l'esposizione storico-sociale è opportuno fare riferimento alle acquisizioni condivise della scienza sociologica così come emergono da introduzioni e manuali. Distinguiamo i quattro diversi livelli dell'analisi sulla base del volume di H.P. HENECKA, *Grundkurs Soziologie*, Opladen, Leske & Budrich, 2000<sup>7</sup>. Altri manuali consigliabili sono A. GIDDENS, *Sociology* cit.; H. JOAS, a cura di, *Lehrbuch der Soziologie*, Francoforte s.M.-New York, Campus, 2001.

occupano determinate posizioni sociali. Il loro mancato adempimento è sanzionato. Anche l'operato di Gesù è determinato da attese di ruolo e da sanzioni, fino alla sanzione più dura che una società possa infliggere: la pena di morte. Per questo motivo si include nell'analisi anche il Gesù storico. Su un livello intermedio (*mesolivello*), il movimento di Gesù è analizzato come fenomeno di gruppo per mezzo del confronto con altri movimenti affini. Esso viene confrontato dal punto di vista intraculturale con altri movimenti di rinnovamento presenti nel giudaismo, dal punto di vista interculturale con movimenti religiosi paragonabili, presenti in tutto il mondo, che si è soliti definire «movimenti millenaristici». Su un *macrolivello*, l'analisi intende prendere in considerazione le interazioni del movimento di Gesù con la società nel suo complesso. Attraverso l'analisi dei fattori si mette in luce il suo debito nei confronti della società nel suo complesso, oppure il suo contributo al mantenimento e al cambiamento della società. Qui si tratta di fattori economici, ecologici, politici e culturali riconoscibili nella storia della genesi e degli effetti di questo movimento. A questa analisi dei ruoli, dei gruppi e della società, si aggiunge (su un *metalivello*) l'analisi delle loro idee e valori, su cui il movimento di Gesù riflette la sua situazione sociale e ha tentato di esercitare un'influenza. Qui si discutono le concezioni religiose e i progetti etici di vita che gli sono propri. I quattro livelli di analisi menzionati possono essere distinti dal punto di vista concettuale, ma non possono essere separati dal punto di vista oggettivo. Essi si intrecciano tra loro: l'analisi dei ruoli prende in considerazione modelli di comportamento tipici; l'analisi dei gruppi, la peculiarità dell'intero movimento; l'analisi della società, il contesto sociale complessivo; l'analisi dei valori e delle idee, i concetti e le intenzioni rilevanti dal punto di vista sociale. Nelle argomentazioni che seguono, il concetto di «società» si riferisce a due ordini di grandezza: la comunità ebraica in Palestina è definibile come una società (in senso stretto), vale a dire come un gruppo di esseri umani che costituisce una unità per mezzo del territorio, dei valori comuni, delle norme e delle istituzioni. Esso è una parte dell'insieme della società romana, che trasforma in maniera crescente l'area del Mediterraneo con istituzioni, norme e valori paragonabili. La società romano-ellenistica è una società in divenire, e qui il concetto di «società» si riferisce a un ambito esteso. A causa di questo doppio quadro di riferimento si può giungere a constatazioni apparentemente contraddittorie: ciò che all'interno della specifica società ebraica è disfunzionale può essere funzionale nell'insieme della società romana e viceversa. La chiave per una sociologia del movimento di Gesù potrebbe addirittura trovarsi nel rapporto dell'intera società romana con la specifica società giudeo-palestinese: un tentativo di rinnovamento fallito nella società ebraica divenne nel corso di tre secoli una forza determinante all'interno dell'insieme della società.

### 2. Le ipotesi teoriche di una sociologia del movimento di Gesù

Nelle analisi storiche le teorie non sono fini a se stesse, ma hanno una funzione ausiliaria, le costruzioni teoriche unilaterali non valutano nei giusti termini la complessità dei processi storici. Tra le teorie sociologiche della società è possibile distinguere due approcci: il primo prende le mosse da un consenso di base tra le persone, rispetto al quale le eccezioni, i conflitti e i mutamenti necessitano di spiegazione; sono parte di queste teorie dell'integrazione lo strutturalfunzionalismo (T. Parsons) e la teoria dei sistemi (N. Luhmann). Un altro approccio parte dall'ipotesi che gli esseri umani si trovino «per natura» in conflitto e concorrenza tra di loro, e che la cooperazione e il consenso necessitino di una spiegazione; appartengono a queste teorie del conflitto il marxismo (K. Marx; F. Engels) e alcune teorie liberali della società (R. Dahrendorf). Questi due approcci non sono necessariamente in opposizione. Se si ritiene che la funzione dei processi sociali non consista solo nel mantenimento dello *status quo* di una società, ma piuttosto nel suo cambiamento, allora si deve riconoscere ai conflitti una funzione positiva: essi sono il motore dello sviluppo sociale di fronte a sfide nuove; sono necessari allo sviluppo continuo delle società. La repressione dei conflitti può essere disfunzionale quanto la loro forza esplosiva nei radicali cambiamenti rivoluzionari. La sociologia del movimento di Gesù che qui presentiamo è aperta alle teorie sociologico-religiose che pongono l'accento sull'integrazione così come a quelle che si concentrano sul conflitto. Per quanto riguarda il movimento di Gesù, essa mette in luce i conflitti che puntano al cambiamento, mentre per ciò che attiene il protocristianesimo ellenistico evidenzia la capacità di integrazione della società<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Nell'adozione di concetti propri dello strutturalfunzionalismo (quali ruolo e funzione) trova espressione un'ideologia conservatrice, come ritengono i critici (in particolare R.H. HORSLEY, *Sociology and the Jesus Movement*, New York, Crossroad, 1989, pp. 30-42) della mia sociologia del movimento di Gesù? A questo proposito ritengo opportuno dire che lo strutturalfunzionalismo è conforme a una grande tradizione sociologica. La «sociologia del movimento di Gesù» ha legato questa tradizione agli approcci della teoria dei conflitti; per l'analisi della società ebraico-palestinese si è riservata la priorità a questi ultimi. Resta in ogni caso utile anche una certa dose di funzionalismo. H. MOXNES in *The Construction of Galilee as a Place for the Historical Jesus* (BTB 31, 2001, pp. 26-37 e 64-77, qui p. 71), scrive a ragione: «Nonostante la critica di Horsley nei confronti di Theissen, egli condivide un approccio funzionalista nella costruzione dell'attività di Gesù. Lo stesso Gesù deve aver avuto una funzione di integrazione nella società, perlomeno a livello delle comunità dei villaggi». A questo proposito bisogna aggiungere che non è certamente vietato pensare in termini conservatori. Il fatto che uno scienziato pensi in termini conservatori (o progressisti) non comporta né un accrescimento né una diminuzione della verità delle sue idee.

## Introduzione

---

Nell'analisi dei fattori si rinuncia consapevolmente alla ricerca di una *prima causa* sociale, poiché fattori economici, ecologici, politici e culturali si trovano in un'interazione indissolubile e la religione si colloca all'interno di una rete di fattori. Allo stesso modo, è superflua una determinazione unilaterale della funzione della religione, poiché questa può contribuire secondo modalità differenti a risolvere i compiti fondamentali di una società, vale a dire a ottenere l'integrazione dei suoi membri e a superare i conflitti attraverso i cambiamenti. Integrazione può significare costrizione e restrizione, ma può anche significare ampliamento e arricchimento delle possibilità umane. I conflitti possono essere smorzati con soluzioni di compensazione ed essere attualizzati per mezzo di nuovi progetti di soluzione. Esistono almeno quattro possibili funzioni della religione; le abbiamo tratteggiate nello schema seguente<sup>5</sup>:

	Funzione integrativa	Funzione antagonistica
Funzione restrittiva	<i>Domesticazione</i> Interiorizzazione della costrizione sociale attraverso la religione.	<i>Compensazione</i> Soluzione illusoria del conflitto per mezzo di fantasie religiose («oppio dei popoli»).
Funzione creativa	<i>Personalizzazione</i> Internalizzazione di norme culturali = socializzazione della natura umana attraverso la religione.	<i>Innovazione</i> Attualizzazione del potenziale conflittuale per mezzo dell'utopia e della protesta religiosa («protestazione»).

La religione può rappresentare un elemento di coesione sociale e un impulso di rinnovamento, può intimidire e conformare gli esseri umani, ma può anche aiutarli ad agire in maniera indipendente. Nel cristianesimo delle origini sono riscontrabili tutte queste funzioni. Tuttavia, è impossibile non riconoscere che la funzione innovativa della religione si manifesta di rado così chiaramente come nel cristianesimo delle origini. L'analisi del movimento di Gesù qui presentata cerca di comprendere tale innovazione come «rivoluzione di valori». Diamo qui un abbozzo dell'idea fondamentale che dovrà essere sviluppata: nel I secolo d.C. in Palestina si sviluppò una situazione rivoluzionaria che in sé spingeva a un mutamento in ambito politico e di potere da attuarsi con l'uso della forza (come nella successiva guerra giudaica). Il movimento di Gesù vi rispose peraltro con un mutamento rivoluzionario di valori e mentalità che si sottraevano alla potenza di armi e legioni. Questa è senza dubbio un'interpretazione del

<sup>5</sup> Cfr. G. THEISSEN, *Theoretische Probleme religionssoziologischer Forschung und die Analyse des Urchristentums*, NZStH 16, 1974, pp. 35-56.

movimento di Gesù che si muove sulla base della crisi<sup>6</sup> e necessita di tre puntualizzazioni:

1. Una simile interpretazione non coincide con una teoria dell'impoverimento. Le crisi sorgono anche in contesti di ripresa economica e sociale. Se crescono le «aspirazioni» (vale a dire pretese e attese dalla vita), che però per molti non possono essere realizzate con mezzi legali, si può giungere allo sfascio della morale tradizionale, ricorrendo in misura sempre maggiore all'illegalità. Si ha l'*anomia*<sup>7</sup>. Un'interpretazione che tenga conto della crisi in riferimento al movimento di Gesù non deve perciò supporre necessariamente l'impoverimento di grandi gruppi di popolazione. Qui si presuppongono piuttosto cambiamenti reali o imminenti dovuti a sviluppo o regresso che sono vissuti come una condizione di insicurezza<sup>8</sup>! Nel corso di queste crisi alcune parti della popolazione possono impoverirsi, mentre altre possono emergere come vincitrici. In simili processi l'origine di nuove idee e di nuovi valori religiosi non è soltanto la frustrazione legata a una «deprivazione relativa», ma piuttosto anche la sfida dovuta a un'accelerazione del mutamento sociale.
2. Un'interpretazione della crisi non lascia da parte la mentalità degli esseri umani, al contrario: i fattori sociali, politici ed economici non influenzano mai «in sé» il comportamento delle persone, ma agiscono piuttosto sempre solo in quanto interpretati. I problemi sociali si trasformano in crisi soltanto se sono vissuti come tale. In una comunità determinata dalla religione la coscienza della crisi si esprime in immagini e simboli religiosi<sup>9</sup>. Il potenziale di simili immagini e sim-

<sup>6</sup> Una «crisi» è un momento di svolta all'interno di uno sviluppo verso il meglio o verso il peggio. In essa si tratta della sopravvivenza di un sistema o di strutture importanti di un sistema. Cfr. B. SCHÄFERS, *Krise*, in: ID., a cura di, *Grundbegriffe der Soziologie*, Opladen, Leske & Budrich, 1986, pp. 167-169. Esponenti di un'interpretazione che ricorre al concetto di crisi per spiegare gli inizi del cristianesimo delle origini in Palestina sono, tra gli altri, R.A. HORSLEY, *Jesus and the Spiral of Violence*, San Francisco, Harper & Row, 1987; E.W. e W. STEGEMANN, *Urchristliche Sozialgeschichte*, Stoccarda, Kohlhammer, 1995, pp. 95-216.

<sup>7</sup> Il concetto di «anomia» risale a E. Durkheim (1858-1917). Egli definiva con questo termine una situazione sociale «nella quale le norme dominanti vacillano su un ampio fronte, i valori e gli orientamenti perdono il loro carattere vincolante, la morale dei gruppi conosce un forte sconvolgimento e il controllo sociale viene ampiamente minato» (F. KANDIL, *Anomie*, in: B. SCHÄFERS, a cura di, *Grundbegriffe* cit., pp. 18-20, qui pp. 18 ss.)

<sup>8</sup> M. TIWALD, *Wanderradikalismus*, Francoforte s.M., Lang, 2002, p. 29, mi ha attribuito un'interpretazione unilaterale del movimento di Gesù come risposta all'impoverimento.

<sup>9</sup> Un'interpretazione della crisi dell'ebraismo intorno all'anno zero come crisi innanzitutto religiosa conduce spesso alla svalutazione dell'ebraismo di quell'epoca, in particolare se si interpreta il movimento di Gesù come il superamento di presunte carenze dell'ebraismo. Se invece si interpreta la crisi dell'ebraismo piuttosto come una cri-

boli è valutato ancora oggi in modi differenti. Questa ricerca tiene conto del fatto che le immagini e i valori religiosi non rispecchiano soltanto processi di cambiamento, ma sono capaci di plasmarli.

3. Un'interpretazione del movimento di Gesù sulla base della crisi non implica che il superamento della stessa modifichi il sistema. Non è possibile proiettare sul movimento di Gesù il successivo esodo dei cristiani dall'ebraismo. Ciò resta valido anche se si interpreta il movimento di Gesù come rivoluzione di valori. Ovviamente, una rivoluzione è un cambiamento di sistema. La questione è, tuttavia, quale sia il sistema coinvolto. In situazioni di colonizzazione culturale, il sistema di dominatori e dominati è messo in dubbio da una rivoluzione, ma il sistema della cultura sottomessa deve essere conservato. Nella rivoluzione di valori del movimento di Gesù risaltano i valori ebraici: si tratta qui di un'affermazione dell'ebraismo, non di un suo superamento. In generale, vale quanto segue: il carisma può confermare o trasformare i valori tradizionali, può dare a essi nuova vita oppure metterli in discussione. Infatti, non ogni carismatico abbandona l'ambito della sua comunità e della sua società.

Infine, è necessario nominare ancora un'ipotesi teorica che sta dietro alle argomentazioni che seguono: la religione è collocata in una società, ma è possibile distinguerla dal contesto nel quale è inserita. Anche se la vita è penetrata nel suo complesso dalla religione, è sensato che nell'analisi delle società antiche sia dedicato alla religione un capitolo specifico. A ciò si aggiunge il fatto che proprio nell'ebraismo la religione divenne un ambito autonomo di comunicazione. Nella Palestina di quell'epoca ebbe inizio lo sviluppo separato di religione e Stato: la religione fu istituzionalizzata nel Tempio, lo Stato nell'amministrazione romana del paese. Dall'altra parte, possiamo scoprire l'iniziale rendersi autonomo della religione nei confronti della comunità domestica, quando essa (in modo paragonabile alle associazioni antiche) fu organizzata in sinagoghe. Il movimento di Gesù può arrivare a pretendere persino la rottura con la famiglia!

A questo punto si potrebbero fare ancora molte riflessioni teoriche: le abbiamo distribuite nel corso di quest'opera. Nelle introduzioni ai vari capitoli saranno esposti altri concetti e altre teorie nella misura in cui si renderanno necessari alla trattazione.

si sociale, la religione ebraica può essere valutata in termini più positivi. È dall'ebraismo che giungono gli impulsi per superare la crisi, ed è sempre da questa religione che sorge il movimento di Gesù. Ovviamente, qui si presuppone che sia possibile distinguere tra gli aspetti sociali e quelli religiosi della vita, e che essi non siano identici, sebbene siano tra loro intrecciati.

### 3. Metodi di una sociologia del movimento di Gesù

La fattibilità di una sociologia del movimento di Gesù dipende dalle fonti e dalle affermazioni in esse contenute che siano rilevanti dal punto di vista sociologico. Il materiale delle fonti è scarso e difficile da interpretare, la sua esegesi controversa, e quasi non esiste un interesse alla comunicazione di dati sociologici. Questi ultimi devono essere faticosamente desunti. A tale proposito è possibile distinguere tre procedimenti induttivi<sup>10</sup>.

#### 3.1 Procedimento induttivo costruttivo

Innanzitutto occorre valutare tutte le affermazioni sociologiche pre-scientifiche, bisogna dare informazioni su origine, proprietà e *status* di singoli individui (protopografia) oppure sui programmi, le forme di organizzazione e modelli di comportamento di interi gruppi (sociografia). Ovviamente, tutte le affermazioni devono essere valutate criticamente. Quando Paolo afferma che la comunità di Gerusalemme è più povera delle comunità che ha fondato in Grecia (II Cor. 8,13 s.), si tratta certamente di un giudizio tendenzioso e di pubblicità ai fini della colletta, ma il fatto non può essere falso in sé: Paolo intende infatti consegnare la colletta insieme ai delegati dei donatori e sa bene che la sua affermazione sarà verificata. Quando l'autore del Vangelo di Luca e degli Atti degli apostoli rappresenta la comunità delle origini come un cuore e un'anima sola (At. 4,32), egli segue una tendenza all'armonizzazione; ed è proprio questo a rendere ancora più credibili le tradizioni che ci indicano l'esistenza di tensioni (At. 6,1 ss.). La sua descrizione è una costruzione del passato nell'interesse di un presente che per noi è già passato remoto. Ciò vale anche per Eusebio quando caratterizza gli evangelisti come missionari itineranti:

Infatti moltissimi di essi, sentendosi il cuore acceso dal Verbo Divino d'un amore veemente, per la religione, misero subito in pratica il precetto del Signore con la distribuzione dei propri beni ai poveri, poi, dato addio alla patria, si consacrarono alla evangelizzazione: predicare e trasmettere ai popoli affatto ignari degl'insegnamenti della fede, il divin libro del Vangelo, ecco la gloria a cui agognavano (*St. eccl.* 3,37,2).

Ciò nondimeno è interessante per noi anche quanto egli afferma: Eusebio riteneva che nel mondo antico una simile missione itinerante fosse possibile<sup>11</sup>.

<sup>10</sup>G. THEISSEN, *Die soziologische auwertung religiöser Überlieferungen*, "Kairos" 17, 1975, pp. 284-299.

<sup>11</sup>Molti esegeti moderni contraddirebbero Eusebio. J.S. KLOPPENBORG VERBIN (*Excavating Q*, Edimburgo, T&T Clark, 2000, pp. 166-213), per esempio, offre un'eccellente

### 3.2 Procedimento induttivo analitico

Un secondo procedimento induttivo prende avvio da testi che indirettamente forniscono dati di natura sociologica. A questi appartengono norme e regole. Esse sono spesso formulate per impedire un determinato comportamento, ma anche in questo caso esse ci permettono di giungere a conclusioni su tendenze reali di comportamento contrastate da ammonizioni e divieti. È inoltre innegabile che spesso le norme e le regole dei testi scritti sono tramandate, anche se, nel frattempo, sono state superate da nuove regole di comportamento. In genere, però, ciò è riconoscibile nei testi. Il fatto che le norme siano mitigate significa che la tensione fra la norma e il comportamento non può superare un certo limite. Sono inoltre istruttive le affermazioni sul ripetersi di singoli eventi dalla struttura tipica, sui conflitti tra gruppi diversi, così come le forme del linguaggio letterario, in quanto espressione delle strutture comunicative, e le affermazioni poetiche (per esempio, le parabole) che permettono di riconoscere un determinato mondo sociale. Anche in questo caso sarà necessario chiedersi di volta in volta quali intenzioni e tendenze trovino qui espressione. Tra i diversi generi ci sono forme che hanno la precedenza nella valutazione: le norme e le regole si riferiscono direttamente a un comportamento. Per l'immagine che ci facciamo degli inizi sociali del protocristianesimo è decisivo il fatto di credere o meno che alcuni seguaci di Gesù siano stati capaci di intendere queste disposizioni alla lettera, per esempio, l'esortazione ad abbandonare casa e famiglia e a condurre una vita di carismatici itineranti sul modello di Gesù. Gli esegeti moderni non vivono secondo queste regole, ma spesso le interpretano come parte di una tradizione vincolante. Può essere di sollievo pensare che sin dall'inizio esse non siano state prese alla lettera. Al contrario, un monaco può prenderle alla lettera più facilmente. Non è un caso che la difesa più precisa della tesi del «radicalismo itinerante» provenga da un francescano<sup>12</sup>. Questa tesi, tuttavia, non diventa più vera o più falsa a seconda che la si interpreti dall'una o dall'altra prospettiva.

storia della ricerca a sostegno della tesi che dietro Q ci siano carismatici itineranti, una tesi che egli stesso ritiene corretta solo in parte. In ciò dobbiamo concordare con lui. Io non ho mai sostenuto la tesi che il «Sitz im Leben» della fonte dei *loghia* nella sua redazione finale sia il radicalismo itinerante», ma che «nella fonte dei *loghia* si raccolsero soprattutto tradizioni dei carismatici itineranti del primo cristianesimo» (G. THEISSEN, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, Friburgo in B.-Gottinga, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, p. 245). Chi mise per iscritto ed elaborò dal punto di vista redazionale questa fonte non deve essere stato necessariamente egli stesso un carismatico itinerante. Per la produzione di un libro, la sedentarietà è un presupposto molto più favorevole di una vita nomade.

<sup>12</sup> M. TIWALD, *Wanderradikalismus* cit., p. 10.

### 3.3 Procedimento induttivo comparativo

Sono indispensabili anche confronti con movimenti analoghi, sia all'interno del contesto sociale dell'epoca sia in altre culture. È possibile distinguere un confronto intraculturale e uno interculturale. Tanto più diffuso era un tipo di comportamento nella società ebraico-palestinese, quanto più si può supporre che esso fosse legato alla società nel suo insieme. Perciò si dedica un'attenzione particolare ai movimenti di rinnovamento intraebraici accanto al movimento di Gesù. A ciò si aggiunge il confronto interculturale con movimenti «millenaristici», presenti in tutto il mondo, simili dal punto di vista strutturale. Ritroviamo sempre di nuovo nella storia, in situazioni di dominio straniero colonialistico, movimenti di rinnovamento religioso nei popoli sottomessi che si attendono un cambiamento di tutte le cose<sup>13</sup>.

Naturalmente, tutti e tre questi procedimenti presuppongono che i testi in combinazione con altri testi e altre testimonianze possano permettere di leggere criticamente la realtà storica. I testi sono il risultato dell'agire umano e possono perciò essere compresi soltanto nel contesto dell'agire e del patire umani. Essi non sono ambienti chiusi. Qualche teoria del testo postmoderna prende poco in considerazione questo elemento, ma così contraddice tutta la tradizione della ricerca e il significato dei testi nel nostro mondo vitale (a meno di non vivere soltanto tra le quattro pareti di una biblioteca).

## 4. Le fonti di una sociologia del movimento di Gesù

Nella misura in cui hanno conservato tradizioni della prima generazione di cristiani, i vangeli sinottici sono le fonti più importanti del movimento di Gesù. Per noi sono di grande importanza le due fonti più antiche: la fonte dei *loghia* (di origine giudeo-cristiana), che costituisce una delle testimonianze più importanti per le tradizioni dei «carismatici itineranti»<sup>14</sup>, e il Van-

<sup>13</sup> J.G. GAGER (*Kingdom and Community*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1975) ha fatto valere per primo questo paragone.

<sup>14</sup> In *Studien zur Theologie der Logienquelle* (Münster, Aschendorff, 1972) P. HOFFMANN ha riconosciuto per primo che dietro la fonte dei *loghia* vi erano dei profeti itineranti. Ho ampliato ulteriormente questa tesi nel mio *Wanderradikalismus* ("Zeitschrift für Theologie und Kirche" [Tübingen], 70, 1973, pp. 245-271), e poi nel volume *Sociologia del cristianesimo primitivo* (Genova, Marietti, 1987). In questo studio, come analogia ai carismatici itineranti indicavo i filosofi itineranti cinici. A partire da qui è stata sviluppata la tesi, a mio parere difficile da dimostrare, secondo cui Gesù e i suoi discepoli sarebbero stati dei filosofi cinici ebrei. Questa tesi tiene conto dei carismatici itineranti, ma ne interpreta il ruolo in un ambito culturale differente. A proposito della fonte dei *loghia* come documento dei predicatori itineranti vedi in sintesi M. TIWALD, *Wanderradikalismus* cit., pp. 69-220.

gelo di Marco (pagano-cristiano), che contiene tradizioni anteriori attestanti l'esistenza di carismatici itineranti. Per il resto, solo le lettere autentiche di Paolo giungono all'epoca della prima generazione. In esse si trovano molte indicazioni che si riferiscono ad altri gruppi cristiani, e hanno un grande significato, poiché appartengono a un contemporaneo. Tuttavia, possono risultare utili anche fonti successive: gli Atti degli apostoli hanno il pregio di fornire un resoconto storiografico del primo periodo. Essi devono essere valutati criticamente, ma contengono un numero maggiore di tradizioni affidabili di quanto non si ritenesse durante il periodo aureo dello scetticismo storico. La *Didachè* (o *Dottrina degli apostoli*) è un ordinamento comunitario degli inizi del II secolo (o della fine del I) in cui si sono mantenuti tratti arcaici di vita comunitaria che si trovano in conflitto con le strutture più recenti. Si tratta di una delle fonti più importanti a favore dell'esistenza di carismatici itineranti oltre la prima generazione<sup>15</sup>, e mostra il loro conflitto con le strutture delle comunità locali. Indicazioni di conflitti simili si trovano forse negli scritti giovannei, compresa l'Apocalisse. Oltre a ciò, il *Vangelo di Tommaso*, scoperto nel 1946, testimonia le tracce di carismatici itineranti la cui vita si è sviluppata in modo radicale come «singoli» (*mónachoi* = monaci). La sua valutazione è certo controversa, ma se si leggono le affermazioni in senso non solo figurato, si possono comprendere come reminiscenze relative ai carismatici itineranti del primo cristianesimo in Siria<sup>16</sup>.

In sostanza possono essere considerate, alla stregua di fonti tutti gli scritti del cristianesimo delle origini. Le fonti più importanti restano tuttavia i vangeli sinottici. Da essi deve essere escluso solo ciò che è chiaramente di origine successiva e non trova posto nel mondo siriano-palestinese della prima metà del I secolo d.C. Tutto il resto può essere oggetto di valutazione. In tal modo può restare aperta la questione se si tratti di tradizioni di Gesù autentiche o inautentiche. Se presupponiamo l'autenticità di una tradizione, allora ci è concesso supporre che coloro che la tramandarono plasmarono la loro vita in accordo con la tradizione. Se ipotizziamo il suo sorgere all'interno del movimento di Gesù postpasquale, allora possiamo certamente presupporre che coloro che la tramandarono le conferirono una forma in accordo con la loro vita. Il risultato è lo stesso in entrambi i casi: ne risulta una corrispondenza tra coloro che si fanno carico socialmente di una tradizione e la tradizione stessa, anche se non si tratta mai di una «corrispondenza uno-a-uno». Una sociologia del movimento di Gesù resta quindi relativamente autonoma rispetto alla controversia fra esegesi «conser-

<sup>15</sup> M. TIWALD, *op. cit.*, pp. 221-243.

<sup>16</sup> S. PATTERSON, *The Gospel of Thomas and Jesus*, Sonoma, Polebridge, 1993; M. TIWALD, *op. cit.*, pp. 289-296, intravede nel *Vangelo di Tommaso* chiare reminiscenze del radicalismo itinerante. Una testimonianza ancora successiva a favore dell'esistenza di asceti itineranti cristiani (delle origini) in Siria sono le lettere pseudoclementine *Ad virgines* del III secolo. A questo proposito, cfr. *ivi*, pp. 299-306.

vatrice» ed esegesi «critica» intorno all'autenticità e alla storicità della tradizione di Gesù, e non è toccata dalle aporie della *Leben-Jesu-Forschung*. Essa è piuttosto un contributo alla loro soluzione, infatti suggerisce l'ipotesi di una continuità tra Gesù e il suo movimento, e dischiude quindi la possibilità di estendere le conoscenze sul movimento di Gesù allo stesso Gesù<sup>17</sup>.

Tra le fonti ebraiche si deve nominare in primo luogo Giuseppe Flavio. Necessita di essere valutato con lo stesso spirito critico con cui si prendono in considerazione i vangeli, poiché ha un'ottica e una chiave di lettura degli eventi assolutamente parziali. La sua esposizione si connota per la necessità di rappresentare come conveniente la partecipazione alla guerra giudaica e quest'ultima come tragedia dovuta a un piccolo gruppo di fanatici. Egli intende mostrare i decenni precedenti alla guerra giudaica come fasi di tensione crescente<sup>18</sup>. I suoi «interessi» non sono però omogenei: il fatto che addossi la colpa della guerra giudaica ai seguaci di Giuda il Galileo stride con la sua rappresentazione di tensioni sempre crescenti nella società giudaica, che erano indipendenti dall'opera di agitazione di un piccolo gruppo. Inoltre, egli riferisce due volte degli eventi del I secolo che a noi interessano, nel suo (*Guerra giudaica*) e nelle (*Antichità giudaiche*) in un periodo differente, con accenti differenti e certamente anche esprimendo interessi differenti. Di tanto in tanto, le sue indicazioni hanno trovato conferma in ritrovamenti archeologici. Sono credibili soprattutto le affermazioni che egli fa sulla sua epoca e come testimone oculare, almeno sino a quando nulla depone a loro sfavore. Per noi è però decisivo poter verificare le sue affermazioni su due momenti di crisi, che precedono e seguono la comparsa di Gesù, sulla base di fonti indipendenti: sappiamo anche da Tacito (*Hist.* 5,9,2) e

<sup>17</sup> Cfr. M. TIWALD, *Der Wanderradikalismus als Brücke zum historischen Jesus*, in: A. LINDEMANN, a cura di, *The Saying Source Q and the Historical Jesus*, Lovanio, Leuven Univ. Press, 2001. È possibile accertare una continuità su un livello sia macrosociologico sia microsociologico: all'interno della società ebraico-palestinese non ci sono stati cambiamenti di importanza basilare fra l'attività di Gesù (ca 25-30 d.C.) e il movimento di Gesù postpasquale (ca 30-70 d.C.). La crisi di Caligola segna tuttavia un'evidente intensificazione dei conflitti. Ma essi esistevano già, anche se in forma latente. Ciò che era possibile dal punto di vista sociologico fra il 30 e il 70 d.C. lo era anche nei precedenti cinque anni. Più controversa è la continuità sul piano microsociologico. Ci fu certamente una continuità personale (la cerchia di discepoli prepasquale fu portatrice della fede postpasquale); di certo la cerchia dei discepoli ha continuato a essere composta di carismatici itineranti sul modello di Gesù. Come «fratture» restano tuttavia l'esecuzione di Gesù e la fede pasquale. La tesi dello scetticismo legato alla storia delle forme – che a proposito della storicità delle nostre tradizioni ipotizza una frattura sociologica tra il predicatore itinerante Gesù e le comunità locali – non è sufficientemente fondata. Sulle questioni dell'autenticità delle tradizioni di Gesù, cfr. G. THEISSEN e D. WINTER, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung*, Friburgo in B.-Gottinga, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. Un'ottima rappresentazione del Gesù storico dal punto di vista storico-sociale è offerta da M. EBNER, *Jesus von Nazaret in seiner Zeit*, Stoccarda, Kath. Bibelwerk, 2003.

<sup>18</sup> J.S. MCLAREN, *Turbulent Times? Josephus and Scholarship on Judaea in the First Century CE*, JSPSup 29, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998.

da Nicola Damasceno di disordini seguiti alla morte di Erode I (4 a.C.)<sup>19</sup>. Sulla crisi di Caligola abbiamo la testimonianza di Filone (*Legatio ad Gaium*), indipendente da quella di Giuseppe Flavio<sup>20</sup>. Quanto scrive Filone dei conflitti e del dominio di Pilato si accorda perfettamente con ciò che sappiamo da Giuseppe Flavio e dal Nuovo Testamento (cfr. *Legatio ad Gaium* 299-306). Gli Atti degli apostoli confermano la comparsa di singoli capi carismatici come Giuda il Galileo, Teuda e un egiziano (At. 5,36-37; 21,38). Non ci sono dunque validi motivi per non considerare dal punto di vista storico-critico Giuseppe Flavio come fonte.

Qua e là possono essere prese in considerazione persino fonti non cristiane: profeti itineranti del cristianesimo delle origini poterono essere menzionati, per esempio, anche da Luciano di Samosata (*Peregr.* 16)<sup>21</sup> e Celso (ORIGENE, *Contra Celsum* 7,8 s.)<sup>22</sup>.

Per il resto, per una sociologia del movimento di Gesù è rilevante tutto ciò che serve come fonte per la ricostruzione della storia dell'epoca: le fonti antiche che si riferiscono alla storia ebraica in Palestina, la storia territoriale, le iscrizioni, le monete e ciò che resta delle opere architettoniche di quell'epoca. Se le fonti offrano dati sufficienti o meno per giustificare il tentativo di una sociologia del movimento di Gesù, è ciò che deve essere dimostrato nelle argomentazioni che esporremo. Molto è destinato a restare a livello di ipotesi. Il lavoro scientifico è legittimo fino a quando le ipotesi migliori e quelle peggiori sono messe a confronto in modo fondato.

## 5. La storia della ricerca per sommi capi

La ricerca sociologica sul cristianesimo delle origini non ha avuto inizio negli anni Settanta: i suoi albori risalgono infatti al XIX secolo. La rinascita di questo indirizzo di ricerca negli ultimi trent'anni necessita di meno chiarimenti rispetto al fenomeno della sua involuzione avvenuto durante il pe-

<sup>19</sup> Cfr. M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Gerusalemme, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976, pp. 250-260.

<sup>20</sup> P. BILDE (*Josephus som historieskriver*, Copenaghen, Gad, 1983) dà un giudizio molto positivo sulla valutazione storica di Giuseppe Flavio. Cfr. ID., *The Roman Emperor Gaius (Caligula)'s attempt to Erect his Statue in the Temple of Jerusalem*, *SfTh* 32, 1978, pp. 67-93.

<sup>21</sup> Secondo M. TIWALD, *op. cit.*, pp. 296-298, Luciano è in ogni caso, almeno indirettamente, un testimone dei carismatici itineranti del cristianesimo delle origini e del loro prestigio presso le comunità siriane.

<sup>22</sup> Anche Gesù figlio di Anania (*Bell.* 6,300-309) era probabilmente un profeta itinerante. Tutte le indicazioni non cristiane sui carismatici itineranti sono commentate da C. HEZSER in: *Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20,1-16*, Friburgo in B.-Gottinga, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, pp. 267-275.

riodo aureo della teologia del kerygma. Un'esposizione riassuntiva della storia dell'esegesi storico-sociale ha mostrato sin dove affondino le radici della storia sociale, ma ha anche evidenziato i motivi della storia delle forme e dello studio della storia, della geografia, della cultura e della civiltà di un paese (R. Hochschild)<sup>23</sup>. Essa aiuta a distinguere fra il contesto storico nel quale sono sorti i concetti della ricerca storico-sociale e la loro validità al di là di questo contesto.

Molti lavori sul movimento di Gesù sono legati alla ricerca sulla fonte dei *loghia*, dal momento che in essa si sono conservate importanti tradizioni relative ai carismatici itineranti. Questi lavori confermano in parte la tesi del radicalismo itinerante (Ch. Tuckett)<sup>24</sup>, in parte la modificano (J.S. Kloppenborg)<sup>25</sup>, oppure la rifiutano senza mezzi termini (J.P. Michaud, tra gli altri)<sup>26</sup>. Oggi distinguiamo con maggiore chiarezza diversi tipi di carismatici itineranti (Th. Schmeller; M. Tiwald)<sup>27</sup> e scopriamo reti di sostenitori (D. Duling)<sup>28</sup>. L'*ethos* antifamiliare dei carismatici itineranti, la loro rottura con la famiglia, non ha mai cessato di suscitare scandalo. In parte si sono evidenziati elementi ancora più impressionanti (H. Moxnes)<sup>29</sup>, in parte li si è relativizzati (P. Balla)<sup>30</sup>. Evidenti progressi sono stati apportati alla sociologia del comportamento deviante<sup>31</sup>. Essa ha messo in luce i rapporti fra stigma e carisma che ci hanno permesso di capire perché degli *outsider* poterono conquistare influenza sui gruppi, e perché nell'impero romano un uomo crocifisso divenne la figura di riferimento di un movimento religioso (N.M. Ebertz; H. Mödritzer)<sup>32</sup>.

<sup>23</sup> R. HOCHSCHILD in: *Sozialgeschichtliche Exegese* cit., pp. 207 ss., distingue attualmente quattro orientamenti della ricerca: storico-sociale, descrittivo-sociale, kerygmatico-sociale, scientifico-sociale e l'esegesi materialistica. L'approccio qui adottato appartiene all'orientamento scientifico-sociale, che accanto ad altre correnti comprende in sé anche le ricerche di antropologia culturale.

<sup>24</sup> Ch.M. TUCKETT, *Q and the History of Early Christianity*, Edimburgo, T&T Clark, 1996.

<sup>25</sup> J.S. KLOPPENBORG VERBIN, *op. cit.*, pp. 166-213.

<sup>26</sup> J.P. MICHAUD, *Quelle(s) communauté(s) derrière la source Q*, in: A. LINDEMANN, a cura di, *The Saying Source Q and the Historical Jesus* cit., pp. 577-606.

<sup>27</sup> Th. SCHMELLER, *Brechungen. Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese*, Stoccarda, Kath. Bibelwerk, 1989; M. TIWALD, *op. cit.*, pp. 245 ss.

<sup>28</sup> D. DULING, *The Jesus Movement and Network Analysis*, in: W. STEGEMANN *et al.*, a cura di, *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, Minneapolis, Fortress, 2002, pp. 301-332.

<sup>29</sup> H. MOXNES, *Putting Jesus in His Place*, Louisville-Londra, Westminster John Knox Press, 2003.

<sup>30</sup> P. BALLA, *The Child-Parent Relationship in the New Testament and its Environment*, Tübinga, Mohr, 2003.

<sup>31</sup> E.W. e W. STEGEMANN, *Urchristliche Sozialgeschichte* cit.

<sup>32</sup> M.N. EBERTZ (*Das Charisma des Gekreuzigten*, Tübinga, Mohr, 1987) ha posto in evidenza il fenomeno dell'autostigmatizzazione degli *outsider* e lo ha applicato per primo al movimento di Gesù. H. MÖDRITZER, *Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt*, Friburgo in B.-Göttinga, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, ha dimostrato il legame fra stigma e carisma non soltanto nel caso di Gesù, ma anche del Battista, di Paolo e di Ignazio di Antiochia.

Anche la ricerca sui diversi gruppi ebraici è progredita, e ciò non vale soltanto per la comunità di Qumran. I frammenti rinvenuti a Qumran sono stati pubblicati integralmente solo negli ultimi quindici anni. Esiste un'affascinante interpretazione storico-sociale complessiva dei movimenti di rinnovamento più antichi, vale a dire gli esseni, i farisei, i sadducei: in essi furono ridefiniti i confini tra ebrei e non ebrei come confini interni all'ebraismo (A.I. Baumgarten)<sup>33</sup>. Il movimento di Gesù prese posizione contro simili delimitazioni di confini: esso voleva rinchiudere la «pecora smarrita di Israele». Per quanto riguarda i movimenti di rinnovamento più recenti, distinguiamo tra un banditismo sociale prepolitico e i diversi gruppi di resistenza politica, sebbene una netta distinzione non sia sempre possibile (R.H. Horsley; J.S. Hanson)<sup>34</sup>. Gli zeloti, a loro volta, sono solo un piccolo gruppo tra le molte unioni di resistenza. Perciò non si dovrebbe comprendere sotto questo concetto il movimento di resistenza nel suo insieme, anche se attraverso questa nuova convenzione linguistica non ne è annullata la rappresentazione classica (M. Hengel)<sup>35</sup>. Lo sviluppo dei farisei è stato oggetto di nuove considerazioni. L'ebraismo rabbinico si distanziò dai farisei. È quindi dubbio se lo si possa considerare o meno una prosecuzione del fariseismo (P. Schäfer)<sup>36</sup>. In questa nuova edizione dell'opera del 1979 è stata aggiunta, nel secondo capitolo, una nuova analisi del gruppo del movimento di Gesù. Esso viene inserito con maggiore decisione in una catena di correnti di rinnovamento e confrontato dal punto di vista interculturale con tendenze di rinnovamento presenti in tutto il mondo (J. Gager; D. Allison)<sup>37</sup>. Si deve qui menzionare anche il tentativo di E.W. e W. Stegemann di fornire una sintesi di una sociologia della società ebraico-palestinese nel suo complesso e del cristianesimo delle origini<sup>38</sup>. Esso integra molti dati nel più grande schema delle società preindustriali e interpreta la genesi del cristianesimo delle origini, con l'aiuto di teorie sociologiche della devianza, come fenomeno di comportamento socialmente deviante. La collocazione del movimento di Gesù nell'insieme della società ebraico-palestinese nel suo complesso resta tuttavia pur sempre controversa.

Nella ricerca di fattori sociali è rimasto dubbio soprattutto il significato da attribuire ai fattori economici. Innanzitutto, si è criticato lo schema che

<sup>33</sup> A.I. BAUMGARTEN, *The Flourishing of Jewish Sectarianism*, "Judaism" 47, 1998, pp. 387-403.

<sup>34</sup> R.A. HORSLEY e J.S. HANSON, *Bandits, Prophets, and Messiahs*, Minneapolis, Winston Press, 1985, e San Francisco, Harper & Row, 1988.

<sup>35</sup> M. HENGEL, *Die Zeloten*, Leida, Brill, 1976<sup>2</sup>.

<sup>36</sup> P. SCHÄFER, *Der vorrabbinische Pharisäismus*, in: M. HENGEL e U. HECKEL, a cura di, *Paulus und das antike Judentum*, Tübinga, Mohr, 1991, pp. 125-175; cfr. G. STEMBERGER, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Stoccarda, Kath. Bibelwerk, 1991.

<sup>37</sup> J.G. GAGER, *Kingdom and Community*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1975; D.C. ALLISON, *Jesus of Nazareth. Millenarian Prophet*, Minneapolis, Fortress Press, 1998.

<sup>38</sup> E.W. e W. STEGEMANN, *op. cit.*

faceva ricorso al carismaticismo itinerante, giacché per i discepoli si affida a una motivazione religiosa che non si lascia spiegare sulla base dell'indulgenza. Si tratta qui di un'interpretazione «cinica» errata (L. Schottroff e W. Stegemann)<sup>39</sup>. Altri, invece, hanno trasformato dei carismatici itineranti in filosofi cinici itineranti che avrebbero diffuso massime di vita in grado di propagarsi culturalmente. Essi vengono estrapolati dal contesto concreto della società ebraica e delle sue attese apocalittiche (B.L. Mack; L. Vaage; J.D. Crossan)<sup>40</sup>, e perdono così una parte del loro carattere radicale (profetico). Oggi si obietta di nuovo alla mia «sociologia del movimento di Gesù» di avere sopravvalutato i fattori economici di miseria e sradicamento sociale. Che una nuova religione sia potuta nascere da una crisi sociale resta ancora per molti un'idea estranea! Quanto meno non si può parlare di crisi economiche, mentre si è disposti ad accettare crisi di carattere politico e culturale (E.P. Sanders)<sup>41</sup>. Nella concezione qui presentata ci atterremo tuttavia all'ipotesi che il fattore economico sia stato di grande importanza per la diffusione dello sradicamento sociale, senza per questo far derivare il movimento di Gesù da cause economiche. L'interdipendenza di tutti gli elementi ci vieta di fare di un unico fattore la *prima causa* della storia sociale. In Galilea le ricerche sulla storia del territorio e sull'archeologia hanno avuto grande impulso (S. Freyne; E. Meyers; R.H. Horsley)<sup>42</sup>, e grazie a esse si sono acquisite nuove conoscenze. Oggi possiamo dare un giudizio più certo sull'area di origine del movimento di Gesù, possiamo distinguere tra diverse regioni e possiamo stimare sino a che punto gli influssi ellenistici penetrarono in Galilea e quanti non ebrei vi vivevano (M.A. Chancey)<sup>43</sup>. Per questo motivo oggi possiamo dire con certezza di gran lunga superiore al passato se i primi predicatori itineranti subirono l'influenza dei filosofi cinici itineranti o meno. Sappiamo che la Galilea era molto più segnata dall'influenza ebraica di quanto di solito non si ritenga. Il ritrovamento di bagni rituali, di brocche in pietra e di rappresentazioni aniconiche (tre indizi di cultura ebraica) parla da sé. Il mio *Gesù e il suo movimento* (1979) prendeva le mosse dall'ipo-

<sup>39</sup> L. SCHOTTROFF e W. STEGEMANN, *Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen*, Stoccarda, Kohlhammer, 1978 (ed. it. *Gesù di Nazareth, speranza dei poveri*, Torino, Claudiana, 1988).

<sup>40</sup> B.L. MACK, *The Lost Gospel. The Book of Q and Cristian Origins*, San Francisco, Harper, 1993; J.D. CROSSAN, *The Historical Jesus*, Edimburgo, T&T Clark, 1991; L.E. VAAGE, *Galilean Upstarts*, Valley Forge, Trinity Press International, 1994.

<sup>41</sup> E.P. SANDERS, *Judaism. Practice and Believe*, 63, BCE-66 CE, Londra, Fortress, 1992, pp. 157-169 (ed. it. *Il giudaismo. Fede e prassi*, Brescia, Morcelliana, 1999).

<sup>42</sup> S. FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian, 323 B.C.E. to 145 C.E.*, Wilmington, M. Glazier, 1980; ID., *Galilee and Gospel*, Tubinga, Mohr, 2000; E.M. MEYERS, *The Cultural Setting of Galilee*, ANRW II 19/1, Berlino, de Gruyter, 1979, pp. 686-701; R.H. HORSLEY, *Galilee*, Valley Forge, Trinity Press, 1995.

<sup>43</sup> M.A. CHANCEY, *The Myth of Gentile Galilee*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

tesi di una forte influenza ebraica in Galilea e su questo punto il risultato è rimasto lo stesso, ma è cambiata la via che a esso conduce. Inoltre, la ricerca sulla Galilea riveste grande importanza per la valutazione dell'interpretazione del movimento di Gesù qui proposta. Si può dire, sulla base dei ritrovamenti archeologici, che gli esseri umani in Galilea conducevano una vita in armonia («life in harmony»: E. Meyers)<sup>44</sup>? O invece il contesto della Galilea depone piuttosto a sfavore di questa ipotesi? Sean Freyne ha dato avvio ai suoi studi sulla Galilea partendo dall'ipotesi che dal punto di vista politico e sociale questa regione fosse politicamente e socialmente molto più pacifica della Giudea<sup>45</sup>. Sulla base dei nuovi studi, egli ha cambiato il suo punto di vista: con la fondazione di città, i principi della casa di Erode portarono in Galilea la potenza politica e l'economia di mercato contro le quali si rivolgeva la protesta profetica di Gesù<sup>46</sup>. Tra i fattori politici è stato sinora sottovalutato il significato della crisi di Caligola del 39-40 d.C. per la storia della Palestina<sup>47</sup>. Solo dopo di essa si consolidò presso l'élite romana l'immagine degli ebrei ribelli e tra gli ebrei la coscienza di un'opposizione insuperabile nei confronti dei romani. Il movimento di Gesù sorse prima di essa. Ciò spiega la sua reazione pacifica a una situazione prerivoluzionaria. Oggi possiamo determinare con maggiore precisione le cause della guerra giudaica e il ruolo delle élite ebraiche nel collasso della stabilità in Palestina (D. Goodman)<sup>48</sup>. In tale contesto, l'interpretazione qui presentata mantiene fermo il grande significato delle tensioni di natura politica per il movimento di Gesù, anche se pone maggiormente in evidenza come esso si sia espresso non con una resistenza militante, ma con una politica simbolica.

Le indagini di antropologia culturale sull'antichità e sul cristianesimo delle origini ci hanno reso più sensibili alla diversità dei valori e delle norme universali dell'antichità rispetto al mondo moderno (B.J. Malina)<sup>49</sup>. Nel contempo, è stata proprio l'antropologia culturale a elevare a programma il lavoro con modelli mutuati dalla moderna scienza sociale, cosa che si trova in una certa tensione rispetto al rimprovero di anacroni-

<sup>44</sup> E. MEYERS, *Jesus and His Galilean Context*, in: D.R. EDWARDS e C.Th. MC COLLOUGH, *Archaeology and the Galilee*, Atlanta, Scholar Press, 1997, pp. 57-66, qui p. 64.

<sup>45</sup> S. FREYNE, *Galilee, Jesus and the Gospel*, Filadelfia, Fortress, 1988, pp. 133-175.

<sup>46</sup> ID., *Herodian Economics in Galilee*, in: Ph. ESLER, a cura di, *Modelling Early Christianity*, Londra-New York, Routledge, 1995, pp. 23-46; ID., *Jesus and the Urban Culture of Galilee*, in: D. HELLHOLM e T. FORNBERG, a cura di, *Texts and Contexts*, Oslo, Scandinavia University Press, 1996, pp. 597-622.

<sup>47</sup> Ho analizzato questa crisi in G. THEISSEN, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte* cit., pp. 146-161.

<sup>48</sup> M. GOODMAN, *The Ruling Class of Judea*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

<sup>49</sup> B.J. MALINA, *Die Welt des Neuen Testaments* (ed. inglese: 1981), Stoccarda, Kohlhammer, 1993; ID., *Christian Origins and Cultural Anthropology*, Atlanta, John Knox, 1986; ID., *The Social World of Jesus and the Gospels*, Londra-New York, Routledge, 1996; ID., *The Social Gospel of Jesus*, Minneapolis, Fortress Press, 2001.

smo rivolto ad altri approcci: si sperimentano modelli di formazione dei gruppi, di reclutamento, di guida delle masse, sebbene essi provengano in parte dalla ricerca relativa ai fenomeni sociali attuali<sup>50</sup>. In maniera indipendente da questi nuovi approcci, l'ellenizzazione della Palestina nel I secolo è stata analizzata in modo esauriente (M. Hengel)<sup>51</sup>. Anche a questo proposito l'opera che qui presentiamo persiste nell'idea che il movimento di Gesù si sia sforzato di riconcepire una nuova identità giudaica aperta. Si tratta di una delle molte risposte al potere d'attrazione dell'ellenizzazione in un ebraismo che a quell'epoca sviluppò un'ammirevole creatività.

### 6. Precomprensione e interesse di una sociologia del movimento di Gesù

Si mette spesso in discussione la legittimità delle ricerche di sociologia delle religioni, piuttosto che la loro fattibilità metodica: tali ricerche prenderebbero le mosse da una precomprensione unilaterale (non-teologica) e impedirebbero di comprendere «il vero» (teologico o storico). Una di tali critiche, per esempio, sostiene che la sociologia comprende solo il generale ma perde di vista l'individuale. È corretto affermare che la sociologia si limita agli aspetti generali, strutturali, ma essa mette in atto tale limitazione in modo consapevole, e non ha la pretesa di valutare nei giusti termini ogni aspetto del suo oggetto. Esiste senza dubbio nella ricerca storico-sociale il pericolo di generalizzazioni illegittime, tuttavia esso non è più grande di quello che esiste nella storia. Ma, al di là di questo, l'individuale si distingue tanto più chiaramente dal generale e dal tipico, quanto più quest'ultimo è stato messo in evidenza<sup>52</sup>.

Altri rinfacciano alla sociologia di ridurre i fenomeni religiosi a fattori non-religiosi. È certamente vero che la sociologia individua tra i fenomeni religiosi e quelli non-religiosi più relazioni di quanto l'autocomprensione

<sup>50</sup> Ph. ESLER, a cura di, *Modelling Early Christianity*, Londra-New York, Routledge, 1995; J.J. PILCH, a cura di, *Social Scientific Models for Interpreting the Bible*, Leida, Brill, 2001.

<sup>51</sup> M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, Tubinga, Mohr, 1973; ID., *The «Ellenization» of Judaea in the First Century after Christ*, Londra-Filadelfia, SCM-Trinity Press, 1989.

<sup>52</sup> Metto qui in guardia dallo spregio per l'universale e per il tipico ricorrendo alle parole di J. BURCKHARDT: «Ma i fatti generali, di cui si interessa la storia della cultura, dovrebbero pur essere comunemente riconosciuti come più importanti dei fatti speciali, ciò che sempre si ripete come più importante di ciò che è accaduto una volta!» (*Storia della civiltà greca*, Firenze, Sansoni, 1955, vol. I, p. 7). Chi potrebbe rimproverare a Burckhardt una sensibilità insufficiente per l'individuale?

religiosa voglia ammettere. La deduzione esclusivamente causale dei fenomeni religiosi a partire da fatti sociali è comunque soltanto un'interpretazione possibile, oltretutto improbabile; di solito, è più soddisfacente l'ipotesi di un'interazione. Inoltre è necessario distinguere fra genesi e validità: un'idea può essere condizionata da tutte le cause possibili, ma la sua pretesa di verità ne resta indipendente. Risulta quindi indispensabile distinguere il contesto di formazione e il contesto di validità.

Una terza critica mossa alla sociologia afferma che quest'ultima proietta nel passato categorie anacronistiche che appartengono al mondo moderno. È certamente vero che molte ipotesi teoriche provengono dall'analisi della società contemporanea: l'osservazione sociologica della storia si è imposta solo dopo che abbiamo iniziato a considerare il nostro mondo quotidiano facendo ricorso a categorie sociologiche. Chi interpreta le proprie esperienze sociali attraverso concetti come «status» e «ruolo», «conflitto» e «consenso», «società» e «comunità», scopre spontaneamente nelle fonti storiche circostanze di fatto che possono essere interpretate utilizzando queste stesse categorie. Lo studioso scopre anche che la metafora del *theatrum mundi*, secondo la quale la vita è un gioco delle parti, si trova già nell'antichità e non è estranea al Nuovo Testamento (I Cor. 4,9). Troviamo analisi della società già nella *Politica* di Aristotele, dove sono raccolte le diverse forme di governo e se ne mette a confronto la funzionalità.

Elencando queste tre critiche – generalizzazione, riduzione, anacronismo – abbiamo citato solo alcune delle obiezioni rivolte contro le ricerche sociologico-religiose sul cristianesimo delle origini, alle quali si aggiungono ancora altre riserve importanti, fondamentali, profonde, che non è necessario discutere in questa sede. Infatti, almeno in linea di principio, colui che pone domande non ha bisogno di giustificarsi, mentre lo deve fare chi le rifiuta come inammissibili. Perciò, nelle righe che seguono rinvieremo brevemente solo ad alcuni legittimi interessi conoscitivi prescientifici necessari a giustificare una sociologia del movimento di Gesù.

Esiste un atteggiamento umano di curiosità universale suscitato proprio da quei contesti avvolti da un'aura di devozione. Una simile aura rende difficile a molti l'accesso ai fatti. Una ricerca sociologica del movimento di Gesù può forse rendere più accessibile ad alcuni una delle radici della nostra cultura: chi non trova più nella religione l'accesso alla trascendenza, può forse comprenderla come una forza che non ha prodotto solo oppressione, ma un cambiamento di quei valori di cui ci nutriamo ancora oggi.

Abbiamo il dovere di dare un giudizio equanime sugli eventi decisivi della nostra storia. Ciò presuppone la conoscenza dei contesti storici e sociologici in cui sono maturati. Lo stesso vale per un giusto riconoscimento dell'ebraismo, in seno al quale sorse il movimento di Gesù, così come per un giusto riconoscimento del cristianesimo emerso da questo movimento.

Esistono, infine, questioni elementari di convivenza umana che incontriamo occupandoci del movimento di Gesù: come è possibile il rinnova-

mento in situazioni di tensione sociale senza che si scatenino aggressioni distruttive? Come si può conservare l'identità di una comunità minacciata senza svalutare tutti gli altri in modo aggressivo?

Il chiarimento sociologico della Genesi di una religione è però utile soprattutto affinché sia possibile assumersi la responsabilità del suo sviluppo ulteriore o di un migliore rapporto con essa. Tutti gli esseri umani hanno questa responsabilità, sia che condividano una prospettiva interna sia che si avvicinino al cristianesimo da una prospettiva esterna.

Tutti questi interessi conoscitivi sono legittimi e i migliori presupposti per valutarli nei giusti termini sono la disponibilità a correggere opinioni preconcepite, una simpatia partecipe e la consapevolezza che tutte le cose hanno due lati. So bene che nessuno giudica da un punto di vista al di là della storia, libero da precomprensione e pregiudizio. Ogni pensiero è determinato da premesse che non sono immediatamente evidenti. A chi perciò intende svalutare lo sforzo rivolto alla conoscenza obiettiva suggerisco l'immagine seguente: noi siamo come nuotatori nella corrente della storia, trascinati da una forza irresistibile in una determinata direzione. Ma, con l'aiuto della scienza, possiamo trasformarci da nuotatori in velisti che incrociano controcorrente. Così nulla si toglie alla forza della corrente: essa resta percepibile, ma possiamo vincerla. Nella conoscenza scientifica non ci emancipiamo mai del tutto dalla corrente della storia, ma, grazie alla disciplina metodologica, impariamo a incrociare contro di essa.