

SEZIONE TEOLOGICA

a cura
di
P. Emmanuel Albano o.p.



Emmanuel Albano

«Religioni sorelle»:
l'originaria costruzione identitaria
di cristianesimo ed ebraismo.

Riflessioni a margine di alcuni studi di G. Guy Stroumsa



1. Introduzione: il presupposto identitario

Ermeneutica, canone, enigma. Ma anche radicalismo, antiggiudaismo, esoterismo. O ancora mito e culto. Sono queste alcune delle principali categorie che il professor G. Stroumsa utilizza per 'estrarre' dai testi antichi a nostra disposizione quella che egli definisce 'identità del cristianesimo'¹. Termine che suscita particolare interesse laddove essa viene spesso negata epistemologicamente o anche storicamente da studi impegnati piuttosto a sottolineare la grande parcellizzazione delle interpretazioni cristiane – o pseudocristiane – dei primi secoli.

Docente emerito della cattedra Martin Buber of Comparative Religion alla Hebrew University of Jerusalem Professor e della cattedra di Study of the Abrahamic Religions presso la University of Oxford, il prof. G. Guy Stroumsa è presentato al pubblico italiano da Giovanni Filoramo come «uno dei più autorevoli rappresentanti del rinnovamento»² degli studi di storia delle religioni. Il suo obiettivo è quello di «ricostruire» le «modalità di formazione» dell'identità cristiana all'interno del mondo religioso della Tarda Antichità. Il vantaggio della riflessione del nostro autore è quello di partire dal presupposto dell'*esistenza* di un'identità che – seppur dinamicamente – si sviluppa e si definisce a partire da differenti fattori di costruzione. Proveremo in questo breve testo a *tratteggiare* la sua riflessione prendendone spunto per alcune considerazioni personali.

¹ Per esporre l'analisi dell'autore ci rifaremo a tre dei suoi più importanti contributi in merito: G. G. STROUMSA, *La formazione dell'identità cristiana*, Morcelliana 1999; Id., *Hidden Wisdom. Esoteric Tradition and the Roots of Christian Mysticism*, Brill 1996 (tr. it. *La Sapienza nascosta. Tradizioni esoteriche e radici del misticismo cristiano*, Arkeios 2000); Id., *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Odile Jacob 2005 (tr. it. *La fine del sacrificio*, Einaudi 2006).

² G. FILORAMO, *Introduzione*, in G. G., *La formazione dell'identità cristiana*, 7.

2. L'analisi dell'autore: le due «religioni sorelle»

2.1. Un'identità complessa

Il punto da cui partire per comprendere la prospettiva di lavoro dell'autore è senza dubbio la definizione di identità. Nel suo volume dedicato al tema egli afferma:

«L'identità può essere concepita in termini culturali, come nel caso dell'impero romano, sul modello ellenistico: padronanza della lingua greca e conoscenza dei suoi grandi monumenti letterari sono criteri essenziali che permettono di distinguere tra *hellen* e *barbaros*. A questa concezione culturale dell'identità, gli ebrei, e poi i cristiani, oppongono un'identità anzitutto religiosa, fino ad allora praticamente ignota nel mondo antico.

D'altra parte l'identità può dire se stessa a livello personale o collettivo. Da questo punto di vista, e con una schematizzazione grossolana si può osservare che i cristiani si preoccupano di più del primo livello, e gli ebrei del secondo.

Infine l'identità non si definisce mai soltanto in funzione del riferimento a se stessi (*self-reference*), ma anche in funzione dell'altro, dell'*outsider*, la cui sola esistenza permette di porre limiti dell'identità, sia individuale sia collettiva, sia culturale sia religiosa. L'ermeneutica dunque, per quanto incentrata in primo luogo sulla *self-reference*, nella misura in cui rappresenta una lotta col retaggio alla ricerca dell'identità, non rimane mai così limitata all'interno della tradizione, ma si pone necessariamente anche come dotata di una dimensione polemica, in un faccia a faccia non con il passato, ma con l'altro»³.

La complessità della definizione enunciata mostra la prospettiva di indagine dell'autore nelle sue sfaccettature. L'analisi di Stroumsa si avvale infatti di strumenti culturali, religiosi, antropologici e sociologici per scandagliare un'identità che non può essere compresa che sulla base delle relazioni del cristianesimo sia con la componente pagana, che con quella giudaica. Quest'ultimo elemento sembra costituire la sottolineatura principale della ricerca dell'autore, nella denuncia di una «pista falsa» che nel postulare «l'identità mediterranea» occulta «il ruolo centrale del Medio Oriente, dall'antichità più remota ai nostri giorni»⁴. In modo particolare di quella pista che non considera la «dimensione ebraica dei grandi concetti cristiani» senza la quale «è impossibile spiegare la mutazione dei concetti antropologici della tarda antichità»⁵.

³ G. G. STROUMSA, *Ermeneutica biblica e identità: l'esempio di Isacco*, in Id., *La formazione dell'identità cristiana*, 65-66.

⁴ Id., *Premessa*, in Id., *La fine del sacrificio*, 4.

⁵ Id., *Una nuova cura di sé*, in Id., *La fine del sacrificio*, 17.

2.2. *La rivoluzione religiosa del Tardo antico*

Primo e forse più 'esterno' elemento connotante lo sviluppo dell'identità del cristianesimo è quello antropologico che afferisce alla trasformazione religiosa della tarda antichità. Stroumsa si chiede quali siano stati gli elementi che abbiano favorito una così schiacciante vittoria del cristianesimo nei primi secoli rispetto alla religiosità pagana – letteralmente spazzata via dall'avanzata cristiana – e a quella giudaica che invece seppe – anche se mantenendo un profilo più discreto – resistere, conservando la propria autonomia. Una delle risposte più significative andrebbe identificata in quelle «trasformazioni religiose del mondo mediterraneo e mediorientale nei primi secoli dell'impero romano [che] sono così radicali che si può parlare di mutazioni»⁶. Si tratta in altre parole di «"cambiamento di paradigma" nell'ambito del religioso»⁷.

Si tratta di un movimento che Stroumsa con un linguaggio psicologico definisce «interiorizzazione» e che viene identificato come «uno degli aspetti principali del carattere rivoluzionario del cristianesimo»⁸. Per comprendere siffatto fenomeno – come d'altronde ogni altro dell'epoca tardo antica – punti di riferimento imprescindibili rimangono i tentativi effettuati dalla cultura greca e da quella ebraica, che «forniscono il retroterra alla radicale trasformazione delle strutture e della sensibilità religiose del cristianesimo antico»⁹. Tuttavia, più che in relazione al primo, è in relazione/«opposizione» al secondo che il cristianesimo si evolverebbe.

Elementi portanti di siffatta interiorizzazione sono il rifiuto categorico dei culti pagani, l'attuazione della fede, scelta individuale di fronte a una realtà conflittuale, e la centralità dell'etica nella vita religiosa, fattore ereditario di concezioni ebraiche che sfocia nel concetto di pentimento e timore del peccato. Essi si sviluppano, già da alcune attestazioni neotestamentarie, come evoluzione di quel concetto di libertà – identificato nell'ebraico *herut* – il cui sviluppo definitivo si otterrà con Gregorio di Nissa e Agostino. Proprio per questo «sia l'identità collettiva sia quella individuale, nel cristianesimo antico, vengono ridefinite in rapporto diretto con il processo di interiorizzazione»¹⁰.

⁶ *Idem*, 7.

⁷ *Idem*, 8.

⁸ *Id.*, *Interiorizzazione e intolleranza nel cristianesimo antico*, in *Id.*, *La formazione dell'identità cristiana*, 119.

⁹ *Idem*, 121.

¹⁰ «Sia l'identità collettiva sia quella individuale, nel cristianesimo antico, vengono ridefinite in rapporto diretto con il processo di interiorizzazione. Come sottolineato più sopra, entrambe riflettono anche i limiti di questo processo. La lotta tra fede e peccato all'interno dell'individuo e la lotta tra verità ed errore a livello collettivo sembrano seguire modelli paralleli. Una scelta di fede sta alla base della formazione dell'identità, sia individuale sia collettiva, e istituisce un elemento di intolleranza nella definizione stessa di identità cristiana» (*Idem*, 135).

2.3. *Il rapporto con la cultura greca*

Il primo scorcio sulla ricerca identitaria del movimento cristiano mette in luce coordinate che non afferiscono soltanto alla dimensione antropologica o culturale, ma anche alla presenza di quelle altre identità compresenti nel mondo cristiano antico che non possono essere omesse per la comprensione della formazione dell'identità cristiana.

Tra esse la prima da considerare – per estensione – è quella greca. La cultura e la religione greca sono interlocutrici principali del cristianesimo primitivo in quanto preponderanti e *licitae* nel mondo imperiale. Esse costituiscono il sostrato culturale e religioso della maggior parte degli abitanti del mondo romano e dunque primo interlocutore del mondo cristiano. Forse per questo – e per essere stati abbondantemente studiati – l'autore dedica nei suoi volumi uno spazio proporzionalmente piccolo rispetto agli approfondimenti che egli intende compiere.

La tesi dell'autore è che cultura religiosa greca certamente influì sull'identità cristiana, ma non in modo così determinante. L'analisi del *De idolatria* di Tertulliano gli permette di riscontrare un atteggiamento di totale rifiuto cristiano sul culto pagano, inteso come culto di demoni¹¹. Se infatti l'aspra critica dei valori romani di Tertulliano costituisce un «discorso [...] del tutto nuovo nella letteratura cristiana»¹², è altresì vero che per il cristianesimo primitivo il paganesimo è illegittimo dal punto di vista religioso ed è repressibile dal punto di vista morale.

Le stesse categorie – come mito ed *ainigma* – utilizzate dalla religione pagana per descrivere la verità religiosa non possono che essere trasformate dal cristianesimo in un'enorme differenza di prospettiva ermeneutica. La religione pagana infatti non vede rivelazione che nella natura e all'interno di testi mitici che si esprimono in modo elitario ed enigmatico. La rivelazione cristiana, al contrario, proprio come l'ebraismo, vede la verità della rivelazione divina manifestarsi all'interno della storia¹³ e codificata per mezzo di testi il cui linguaggio si manifesta poveramente.

Considerazione fondamentale per comprendere l'atteggiamento cristiano di fronte al mito greco. Anche quando i termini rimanevano gli stessi, la riflessione cristiana ne modificava completamente il significato. L'ermeneutica cristiana ristrutturava il paradigma interpretativo greco stravolgendone i parametri. Se infatti Ireneo assimilava la profezia biblica alla *mantis* greca definendola come *ainigma*¹⁴, lo faceva introducendola in un quadro storico di progressività rive-

¹¹ Id., *Tertulliano, l'idolatria e i limiti della tolleranza*, in Id., *La formazione dell'identità cristiana*, 167-179.

¹² *Idem*, 174.

¹³ Nella cultura greca, fa notare Stroumsa, non esisteva il concetto di rivelazione di Dio nella storia: «mancava la dimensione cronologica nel processo di rivelazione della verità» (Id., *Gli enigmi di Mosè: orientamenti dell'ermeneutica patristica*, in Id., *La Sapienza nascosta. Tradizioni esoteriche e radici del misticismo cristiano*, 86).

¹⁴ Cf. IRENEO, *Adv haer.*, IV, 26,1,714-15.

lativa che aveva il suo centro nell'incarnazione di Cristo. Così anche Clemente, avanzando nella riflessione ermeneutica, considerava enigma come categoria del simbolo universale per ogni religione, ma sempre nell'ottica di quella rivelazione storica progressiva, ove solo i cristiani potevano goderne piena conoscenza. Forse Origene più degli altri aveva tentato un recupero di alcune peculiarità dell'ermeneutica pagana, ma sempre inscrivendole in un quadro in fondo inaccettabile per la stessa.

Tutto ciò aveva chiaramente suscitato la protesta pagana, di cui Celso e Porfirio sono i primi testimoni. I cristiani stavano infrangendo le regole dell'interpretazione, assumendo e stravolgendone le categorie pagane. I testi storici e legali erano infatti considerati lineari e inadatti all'interpretazione allegorica: essi hanno a che fare più con uomini che con déi, oltre che avere uno stile povero e inconciliabile con l'elitaria interpretazione filosofica pagana. In altre parole «questo atteggiamento implicava la morte del mito così come era concepito dagli intellettuali greci, cioè come un enigma che il filosofo doveva decifrare»¹⁵.

2.4. *Il rapporto con lo gnosticismo e la filosofia barbara*

Una tale analisi aiuta meglio a definire quell'identità cristiana che sarà minacciata dall'interno e dall'esterno da movimenti che ne negheranno alcuni aspetti fondativi. Questo ha grande importanza in quanto permette di identificare elementi – nel corso della storia riconosciuti come eterodossi – che di fatto furono allontanati dal movimento cristiano perché ne deformavano l'acclarata identità.

Uno di questi movimenti è lo gnosticismo. L'analisi di Stroumsa risulta particolarmente interessante perché inquadra tale fenomeno non solo dal punto di vista delle categorie interpretative, ma anche in relazione alle stesse peculiari della religione greca e di quella cristiana. Da questo punto di vista l'A. fa notare che «una delle principali caratteristiche della mitologia gnostica sembra risiedere nel suo anacronismo, nel fatto che essa fu concepita come processo di *rimitologizzazione*»¹⁶. Tale processo non fu una costruzione del mito dal nulla, ma operazione di reimpiego – e reinterpretazione – di «materiale di recupero proveniente dalla Bibbia ebraica e del Nuovo Testamento, nonché della mitologia greca»¹⁷.

Se ci fermassimo a questa affermazione, non comprenderemmo le distanze dello gnosticismo dall'operazione cristiana dei primi secoli. Anche il movimento cristiano infatti, entrando in relazione inevitabile con il mondo pagano ne assorbì alcune categorie culturali, pur se modificandole sulla base della propria idea di rivelazione. Lo gnosticismo invece sembra ribellarsi proprio a quell'ermeneutica che connota la dimensione cristiana – ed ebraica – e si sforza di capovolverla

¹⁵ G. STROUMSA, *Gli enigmi di Mosè: orientamenti dell'ermeneutica patristica*, 93.

¹⁶ Id., *I miti segreti gnostici*, in Id., *La Sapienza nascosta*, 54.

¹⁷ *Ibidem*.

mediante una vera e propria «rivoluzione culturale»¹⁸. Più che un passaggio dal monoteismo al dualismo, più ancora che una ingerenza della filosofia sulla fede, «tutti gli elementi portano a considerare le origini gnostiche come una rivolta ermeneutica contro la *Weltanschauung* ebraica e cristiana e la creazione di una mitologia alternativa, che offrisse una interpretazione provocatoria della cosmogonia e della storia della salvezza»¹⁹.

La «rimitologizzazione» consiste nel tentativo di «far rivivere antichi schemi di pensiero in un mondo in cambiamento»²⁰. L'aspetto interessante di tale affermazione, che non si limita all'identificazione della causa del fallimento del movimento gnostico, illumina quel *tradimento identitario* che lo gnosticismo aveva cercato di perpetuare, con un movimento rivoluzionario che mediante il recupero di categorie pagane, trasformasse il contenuto della fede cristiana.

Il rapporto tra ermeneutica rivelativa e categorie religiose sembrerebbe riflettere il processo di progressiva definizione dell'identità cristiana che si sviluppa simultaneamente in dialogo con tutti gli attori del mondo tardo antico. E così, proprio a partire dal confronto con l'operazione gnostica, è possibile verificare il comportamento della riflessione cristiana primitiva anche in riferimento alla *barbaros philosophia*, quella sapienza cioè che il mondo greco non identificava con la propria tradizione filosofica. Alla base di questo rapporto si situa lo sforzo cristiano di autodefinirsi con categorie nuove rispetto a quelle greche (greci/barbari) o ebraiche (ebrei/gentili). La *Lettera a Diogneto*²¹ è forse l'espressione più lucida di siffatta innovativa prospettiva che rifiuta i parametri classici. Allo stesso tempo il mondo cristiano accettò la definizione di *barbaros philosophia* attribuita dal mondo greco alla cultura e religione ebraica, arrivando ad assumerla per sé nel riconoscimento – anche se non scevro da polemica – di questa sapienza come propria eredità.

Al di là della terminologia fluttuante²², quest'identificazione permise innan-

¹⁸ Stroumsa fa notare che «più che sul passaggio dal monoteismo al dualismo, faremmo meglio a focalizzarci sul significato di nuovo tipo di mitologia inventato dagli gnostici... indicativa di una rivoluzione culturale» (*Idem*, 55).

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ «Il loro esoterismo è un altro tratto che indica la loro inabilità a sopravvivere. Un mito esoterico non può essere interpretato» (*Idem*, 60). Di conseguenza «Lo gnosticismo perse la grande battaglia spirituale dei primi secoli cristiani perché cercò di far rivivere antichi schemi di pensiero in un mondo in cambiamento. Alla resa dei conti, le dottrine esoteriche dei primi strati del cristianesimo scomparvero: esse andavano contro la tendenza della nuova sensibilità religiosa. Il vocabolario dell'antico esoterismo fu trasformato in metafore esoteriche e queste a loro volta divennero le basi del misticismo cristiano» (*Idem*, 61).

²¹ In particolare *Ad Diogn.* 5,1-5.

²² Per Stroumsa la «ragione principale che militava contro lo sviluppo di una vera coscienza etnologica cristiana sta altrove» (*Id.*, *La filosofia dei barbari*, in *La formazione dell'identità cristiana*, 191): i cristiani cercarono di farsi accettare culturalmente e giuridicamente. Dopo che questo accadde considerarono il termine barbaro nella prima accezione greca, cioè iden-

zitutto ai cristiani di vedere «se stessi come i fieri possessori di una *barbaros philosophia*, diversa, più antica e superiore rispetto alla tradizione filosofica ellenica»²³. Ciò non produsse un atteggiamento culturale esclusivo. Seppur nel mantenimento delle debite proporzioni, anche la sapienza greca – come quella di altre popolazioni non greche – fu accettata, e subordinata, nella misura compatibile con quella cristiana. Esempio di ciò è certamente Giustino con la sua dottrina dei *semina Verbi*, ma anche la tradizione successiva con Taziano, Bardesane e chiaramente la scuola alessandrina²⁴.

In definitiva, i cristiani, pur non sviluppando concezioni antropologiche audaci, non si sentirono vincolati da tradizioni ellenistiche sui popoli stranieri. Se quindi ecumenismo e relativismo culturale resero possibile un atteggiamento più aperto, tale apertura fu limitata e filtrata da «strutture teologiche radicate in profondità»²⁵. Proprio in quest'ultima affermazione emerge un aspetto centrale dell'identità cristiana che ha grande rilevanza a livello epistemologico e contenutistico. Dal punto di vista *epistemologico* quelle che l'autore definisce «strutture teologiche radicate in profondità» costituirono anche la *guida* per il rapporto con altre culture e religioni: esse furono relativizzate e accolte sulla base della compatibilità della loro verità con quella cristiana. Costituirono, inoltre, il criterio – già osservato – per denunciare quelle interpretazioni intra-cristiane che si stavano allontanando dall'identità originaria, come per esempio lo gnosticismo. Dal punto di vista *contenutistico* tale affermazione conduce verso il cuore della riflessione del nostro autore. Se la cultura greca e le altre (indiana, araba, manichea) non furono così determinanti nella costruzione identitaria cristiana, quest'ultima fu fortemente connotata da un altro rapporto dialettico, quello con l'ebraismo.

2.5. Il rapporto con la religione ebraica: una questione intra-cristiana?

Non c'è ombra di dubbio – come già accennato in apertura – che la riflessione di Stroumsa tenda al riconoscimento del ruolo determinante che ebbe la radice ebraica nella riflessione cristiana. Un ruolo che si può riconoscere nella dialettica svoltasi mediante influenze e contrasti, situate a diversi livelli. L'autore ne distingue tre: «teologico, popolare e legale», livelli che «non sono affatto autonomi e indipendenti fra loro»²⁶.

tificativo di tutti coloro che vivono fuori dai confini dell'impero. Questo coincide con la cosiddetta invasione barbarica e la caduta dell'impero romano di occidente (cf. Agostino, *La Città di Dio*).

²³ *Idem*, 182.

²⁴ Discorso a parte, per la sua complessità, meriterebbe Tertulliano. Per un primo approfondimento si veda: J. DANIELOU, *Tertulliano e lo stoicismo*, in *Id.*, *L'origine del cristianesimo latino*, 201-215; G. GIRGENTI, *Atene e Gerusalemme, una fusione di orizzonti*, spec. 9-38.

²⁵ *Idem*, 215.

²⁶ *Id.*, *Dall'antigiudaismo all'antisemitismo nel cristianesimo primitivo?*, in *Id.*, *La formazione dell'identità cristiana*, 91.

Punto di partenza della riflessione è l'analisi della condizione particolarissima della Palestina del IV secolo che rispecchia una complessità che ha origini lontane. Con l'aiuto di diversi studi²⁷ e testimonianze, l'autore mostra una situazione conflittuale che impedì una pacifica convivenza tra le diverse rappresentanze religiose, che pure avrebbero avuto più di un motivo per riconoscere reciprocamente un «*koinos bios*», una «*koine religiosa*». Quest'ultimo «non venne mai riconosciuto come tale, mai tradotto in sentimenti consci di vicinanza»²⁸, mai percepito consapevolmente²⁹.

Tale mancanza di amalgama ha diverse motivazioni che affondano le loro radici nel tentativo di ogni gruppo religioso di mantenere la propria identità religiosa³⁰. E non si tratta soltanto di fedeli di religione ebraica, ma anche di fedeli di diversa confessione cristiana. Citando un interessante quanto singolare studio di Griego, Stroumsa sottolinea come vi siano «argomentazioni che provano l'esistenza, nella Gerusalemme del IV secolo, di due comunità cristiane: la Chiesa “della Circoncisione” di contro ai cristiani “della Gentilità”... in uno stato di reciproca tensione»³¹. Due comunità la cui esistenza *partiva da lontano* e che non erano mai riuscite veramente a ridurre la loro distanza. Tanto che sulla base di queste argomentazioni sarebbe possibile rileggere la polemica anti giudaica del IV secolo come una polemica addirittura *intra-cristiana*³². Questo avrebbe acuitizzato, sollecitato, ri-attualizzato la «sfida [...] dal *Vetus Israel* al *Verus Israel*»³³. E ciò per

²⁷ Tra questi segnaliamo l'interessante lavoro citato di I. GRIEGO, *I giudeo-cristiani nel IV secolo*, Franciscan Press, Gerusalemme 1982.

²⁸ Id., *Contatti religiosi nella Palestina Bizantina*, in Id., *La formazione dell'identità cristiana*, 38.

²⁹ E dunque contribuirebbe a spiegare anche l'assenza di una vera e propria scuola teologica, frenata dal carattere cosmopolita della città e dalla tendenza di ogni gruppo a conservare le proprie tradizioni.

³⁰ «I loro vari retroterra culturali, etnici e linguistici aiutano a spiegare perché le *elites* cristiane della Terra Santa sembrano aver mantenuto la sensibilità di minoranza per molto tempo. Più che altrove, forse, i conflitti religiosi nella Palestina bizantina conservano modelli di conflitti tra gruppi» (Id., *Contatti religiosi nella Palestina Bizantina*, in Id., *La formazione dell'identità cristiana*, 35).

³¹ Id., *Vetus Israel. Gli ebrei nella letteratura gerosolimitana di epoca bizantina*, in *Idem*, 25.

³² A tal riguardo, menzionando Epifanio, *Panarion* 30,18,2 Stroumsa afferma: «Questa testimonianza di Epifanio, insieme con altre di Origene e Gerolamo, ci mostra fino a che punto dovesse essere ambiguo nel IV secolo, lo status degli eredi della prima comunità cristiana. Al riguardo si pone un interrogativo: se fossero stati identificati totalmente come ebrei, avrebbero potuto conservare il loro luogo di culto al Monte Sion dal II secolo fino al IV? Sia come sia sembra che i giudeo-cristiani apparissero spesso come ebrei ai cristiani della Grande Chiesa, titolo che del resto essi rivendicavano» (Id., *Vetus Israel. Gli ebrei nella letteratura gerosolimitana di epoca bizantina*, in *Idem*, 27-28).

³³ Secondo Stroumsa «è la presenza attiva di una comunità giudeo-cristiana nella città medesima o nei suoi immediati dintorni, che avrebbe reso più acuta presso i teologi di Gerusalemme la coscienza della sfida rilanciata, con il semplice fatto di esistere, dal *Vetus Israel*

il semplice motivo che «mentre i pagani [furono] degli *outsiders* per eccellenza rispetto al cristianesimo, gli ebrei [erano] in qualche misura interni ad esso» una sorta di «nemico interno»³⁴.

L'analisi compiuta all'interno del contesto della Palestina può essere estesa ai rapporti tra cristiani ed ebrei nell'intero Impero. Questo è spiegabile dallo statuto «ambiguo» dei giudeo-cristiani che tendeva a sovrapporsi alla religione ebraica³⁵. Il conflitto, così come lo definisce Stroumsa, partiva in fondo all'*interno alla religione cristiana*. A differenza della religione pagana e delle sapienze straniere, «fin dagli inizi [...] cristiani ed ebrei si disputa[va]no la medesima eredità»³⁶. Pur nella considerazione di un triplice livello di interazioni tra cristiani, pagani ed ebrei – imprescindibile per poter cogliere la formazione dell'identità cristiana³⁷ – è chiaro che l'accento qui cade sulla relazione tra ebraismo e cristianesimo che si configura simmetricamente e simbioticamente come influenza reciproca e conflitto.

2.6. Due religioni sorelle

Influenza e conflitto sono solo due meccanismi messi in atto – più o meno consapevolmente – per la definizione della propria identità. Questo postulerebbe, secondo un'affascinante visione dell'autore, la con-presenza di «due religioni sorelle»³⁸, che nate simultaneamente, si ritrovano a dover fare i conti con uguaglianze e differenze profonde. Vale la pena di leggere qualche riga di siffatta concezione:

al Verus Israel» (Id., *Vetus Israel. Gli ebrei nella letteratura gerosolimitana di epoca bizantina*, in *Idem*, 29).

³⁴ Id., *Dall'antigiudaismo all'antisemitismo nel cristianesimo primitivo?*, in Id., *La formazione dell'identità cristiana*, 116.

³⁵ «Lo statuto dei giudeocristiani è ambiguo: hanno forse condotto gli ebrei al cristianesimo, come desideravano, o piuttosto i cristiani all'ebraismo, come vengono accusati dai loro nemici?» (Id., *Vetus Israel. Gli ebrei nella letteratura gerosolimitana di epoca bizantina*, in *Idem*, 19).

³⁶ Id., *Ermeneutica biblica e identità: l'esempio di Isacco*, in *Idem*, 66.

³⁷ In tal senso la comprensione del conflitto tra ebrei e cristiani non potrebbe essere compreso senza l'osservazione della lotta tra pagani e cristiani del medesimo periodo. Si tratterebbe dunque di un'analisi che andrebbe sviluppata considerando tre poli: cristiani, pagani, ebrei.

³⁸ «La fede d'Israele ha subito un cambiamento di prima grandezza dopo la distruzione del Tempio; pertanto, è lecito modificare la tradizionale metafora filiale e parlare di due “religioni sorelle”» (Id., *Dall'antigiudaismo all'antisemitismo nel cristianesimo primitivo?*, 98, nota n°37). Interessante osservare come questa definizione registri le sue prime contestazioni già all'inizio della seconda metà del secolo scorso con il volume: J. Parkers, *The Foundations of Judaism and Christianity*, Chicago 1960. Per una più ampia rassegna di questa letteratura si veda: M. PERANNI, *Giudaismo e cristianesimo 'falsi gemelli'*, in <http://www.morasha.it/index.htm>, ultimo accesso 28/10/19.

«Dal II al IV secolo possiamo seguire la nascita, a partire dalla fede tradizionale di Israele, non di una, bensì di almeno due religioni. Il giudaismo rabbinico, che emerge a Yavneh prima della fine del I secolo, diventa una religione pienamente articolata con lo sviluppo della cultura talmudica proprio negli stessi secoli in cui il cristianesimo si va formando come nuova religione dotata di una sua identità e struttura, affatto diverse da quelle della sua progenitrice.

Necessariamente, il conflitto tra queste due religioni, intimamente legate ma profondamente diverse tra loro, risulterà diverso dal conflitto interno dei primi due secoli. È alle dinamiche di tale conflitto che dobbiamo volgerci adesso»³⁹.

Emerge qui un'interessantissima distinzione tra ebraismo, la cui esperienza religiosa si chiude con la distruzione del secondo tempio, e giudaismo, che dovette costruirsi praticamente da zero nella sua identità nel medesimo periodo della formazione dell'identità cristiana. Si tratta di una profonda osservazione che trova più di un'eco nelle riflessioni dei primi scritti cristiani. L'autore menziona Origene, ma la lista è certamente più lunga⁴⁰. Proprio mediante essa il cristianesimo può estendere la pretesa di continuità con l'autentica religione ebraica, ormai distante dalla falsificante interpretazione giudaica.

La definizione di siffatte identità non può che essersi sviluppata progressivamente e «dinamicamente»⁴¹. Prima di indagare sul cuore di questo studio, è necessario riportare quali furono i campi sui quali si sviluppò tale processo. Li abbiamo in realtà già identificati menzionando i livelli di confronto/scontro tra giudaismo e cristianesimo (intellettuale, sociale, giuridico). Qui dobbiamo aggiungere che l'analisi comparativa dell'autore intravede di gran lunga il primo di questi livelli in quello intellettuale. Pur essendo tutti tra loro correlati è chiaro che la causa della perdurata distanza tra le confessioni cristiane in Palestina, come anche la causa dei conflitti tra il nascente ebraismo e il cristianesimo, furono di natura dogmatica.

³⁹ Id., *Dall'antigiudaismo all'antisemitismo nel cristianesimo primitivo?*, in *Idem*, 96.

⁴⁰ Scrive Stroumsa: «I maestri dei giudei detenevano dunque le chiavi della sapienza, sebbene i rabbini, che erano incaricati di conservare la legge, abbiano abbandonato la più profonda conoscenza della parola di Dio e si siano accontentati del senso più esteriore. Le dottrine più segrete dei giudei rappresentano dunque il cuore del giudaismo autentico, all'opposto del giudaismo Rabbinico – per quanto i rabbini siano gli eredi di queste antiche tradizioni e le conoscano. Per Origene il giudaismo autentico e segreto è in netto contrasto al giudaismo a lui contemporaneo (HGer 12,13)» (Id., *Clemente, Origene e le tradizioni esoteriche giudaiche*, 109). Di conseguenza «Origene considera questo giudaismo autentico o segreto come identico all'essenza del cristianesimo e ciò gli permette di presentare un'immagine viva delle origini del cristianesimo» (*Idem*, 111).

⁴¹ Su questa linea di comprensione si veda anche: «Non vi fu cristianesimo separato dal giudaismo finché non vi fu giudaismo separato dal cristianesimo: la definizione di un'ortodossia giudaica (anche attraverso il rifiuto del cristianesimo), realizzata dai rabbini nel II secolo dopo la distruzione di Gerusalemme, andò di pari passo con la definizione di un'autonoma identità cristiana, esterna a quella» (C. MORESCHINI – E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, vol. I., Morcelliana 2007, 8-9).

Se la ragione della vittoria cristiana sul paganesimo e sulle altre forme di religiosità fu nella «idea di verità religiosa»⁴², allo stesso tempo tale ragione divenne anche la causa per la definizione dei non cristiani o degli eretici. Fu questo, secondo Stroumsa, «il motivo del rapido diffondersi dell'intolleranza religiosa»⁴³ e della discriminazione tra gruppi religiosi⁴⁴.

2.7. Il cuore della relazione e dell'identità: l'ermeneutica biblica

La dimensione dogmatica – così definita – non costituisce tuttavia il cuore della relazione tra le due religioni sorelle. Essa, che incarna il livello intellettuale di conflitto/dipendenza di queste ultime, a sua volta è frutto dell'ermeneutica rivelativa della religione, in diretto collegamento con la definizione della sua identità. Detto diversamente ebraismo e cristianesimo si sono differenziati sull'interpretazione di una comune eredità – quella delle Scritture ebraiche – profondamente differente dall'ermeneutica filosofica greca.

In questa prima osservazione il nostro autore mette in luce le prossimità esistenti tra le due ermeneutiche bibliche. In effetti comparando gli approcci ermeneutici evidenzia come la differenza essenziale tra l'ermeneutica greca e quella ebraica o cristiana è che «non si tratta più di una verità da riconoscere, quanto di un esempio da seguire: l'eroe è un santo, non un filosofo»⁴⁵. In questo l'ermeneutica cristiana e quella ebraica sono molto simili, praticamente identiche. Tanto che l'autore arriva ad asserire in maniera forte che all'interno dell'ermeneutica cristiana «piuttosto che l'incarnazione, ciò che impone il *mélange* di stili è innanzitutto, sembra, l'*idea di esempio*, che ci costringe a passare dal piano epistemico al piano performativo. La centralità della figura biblica dipende dall'azione che essa informa, non dalla conoscenza che essa procura. Ora questa idea di esempio, come si è visto, è altrettanto ebraica quanto cristiana»⁴⁶. La sottolineatura dell'*idea di exemplum*⁴⁷ rispetto alla dimensione puramente conoscitiva, tipica del pensiero

⁴² Id., *Contatti religiosi nella Palestina Bizantina*, 40. Tale idea offriva infatti «un concetto di identità radicalmente nuovo, fondato esclusivamente su criteri di verità religiosa, anziché su criteri culturali o etnici, come era stato il caso fino ad allora» (*Ibidem*).

⁴³ «L'intolleranza religiosa divenne rapidamente un elemento centrale del comportamento religioso e anche politico dell'impero cristiano» (*Idem*, 41).

⁴⁴ «Da allora in poi il vero *outsider*, l'altro, sarebbe stato definito in termini religiosi anziché sociali, etnici o culturali. Questa situazione implicò l'innalzarsi delle tensioni tra gruppi religiosi» (*Idem*, 42).

⁴⁵ Id., *Ermeneutica biblica e identità: l'esempio di Isacco*, 72.

⁴⁶ *Idem*, 71-72. Il modello sarebbe quello ebraico della Aquedah: «La Aquedah non è un mito perché non dà spiegazione del mondo, della verità nascosta, ma si riferisce al futuro (al martire, o ai martiri, futuri). Essa è dunque rivestita di una dimensione storica: *sacramentum futuri*» (*Idem*, 72).

⁴⁷ «L'idea di *exemplum* si situa dunque al cuore stesso dell'ermeneutica dialettica dei Padri della Chiesa: il sacrificio di Isacco chiarifica quello di Gesù; la natura di quest'ultimo permette di comprendere, al di là dell'apparente paradosso, il senso di quello. E soprattutto: la

religioso greco, accentua il valore performativo – per certi aspetti etico⁴⁸ – della richiesta religiosa.

Un secondo elemento di continuità tra l'ermeneutica cristiana e quella giudaica è la comprensione della 'parola' ispirata. Nuovamente comparando il concetto greco di *ainigma* con il mondo ebraico-cristiano l'autore fa notare come quest'ultimo lo trasformò conformandolo alle proprie categorie ermeneutiche. Se nella cultura greca il mito era considerato come allusivo a qualche verità, ed era diventato un *ainigma*, nella cultura biblica esso entrò nella dimensione della storia. Già Ireneo nel suo *Adversus haereses*⁴⁹ aveva assimilato la profezia biblica alla *mantis* greca, definendola *ainigma*. Tuttavia l'aveva iscritta nella doppia economia della rivelazione, riconoscendola non mediante un linguaggio filosofico, ma semplice e alla portata di tutti. Siffatta duplice trasformazione era stata ripresa e sviluppata da Clemente e Origene, anche se con una maggiore apertura alla cultura greca di quanto non avesse fatto il vescovo di Lione⁵⁰. In altri termini la parola biblica era stata spiegata mediante categorie greche opportunamente modificate secondo schemi di lettura tipicamente ebraico-cristiani. Schemi che dunque ribadivano la continuità di identità tra le due religioni in relazione alla più diversa religione pagana.

Terzo elemento di continuità tra l'ermeneutica cristiana e quella ebraica è l'oggetto interpretativo: entrambe le ermeneutiche si rivolgono alle Scritture ebraiche. Emerge qui probabilmente la – già accennata – più grande difficoltà tra il mondo cristiano e quello ebraico. Stroumsa vede con grande lucidità la formazione delle due identità come prodotto di azione individuale ma simultaneamente dialettica. Come riflessione che parte da prospettive diverse, ma sul medesimo testo. Come pretesa veritativa, che però non può sottrarsi alla presenza dell'altro.

«L'ermeneutica degli autori cristiani permette loro di definire la propria identità in confronto ai loro diretti concorrenti, che pure pretendono di detenere le chiavi dell'interpretazione del testo biblico: gli ebrei. E qui, mentre le differenze rispetto all'esegesi filosofica dei miti greci erano evidenti, i limiti sono imprecisi. Ma beninteso, più grande è questa imprecisione, più grande è il desiderio di differenziarsi.

La principale differenza di struttura tra i due sistemi ermeneutici sta in questo: mentre il testo biblico come viene direttamente commentato dalla Tradizione ebraica, per i cristiani esso deve passare attraverso la prospettiva del proprio riflesso dialettico del

riflessione cristiana su questi testi è di natura performativa. Se la verità ha bisogno di una prefigurazione, dice Agostino, ciò è perché si deve comprendere la tentazione *non verbo, sed experimento*» (64).

⁴⁸ «Per i Padri della Chiesa, la narrazione biblica del sacrificio di Isacco ha un valore performativo immediato, valore che non si ritrova nelle esegesi filosofiche dei miti omerici, e che è legato direttamente al nocciolo etico dell'identità cristiana» (*Idem*, 64).

⁴⁹ IRENEO, *Adv haer.*, IV,26,1, 714-15.

⁵⁰ Cf. *Id.*, *Gli enigmi di Mosè: orientamenti dell'ermeneutica patristica*, in *Id.* *Sapienza nascosta*, 85ss.

Nuovo Testamento. La differenza è importante. I personaggi biblici, per esempio, che chiaramente per l'esegesi ebraica non sono dei *typoi* di Gesù Cristo, rimangono nondimeno degli *exempla*, in tal modo offrendo un approccio performativo al testo biblico che è parallelo a quello che si trova nell'esegesi patristica»⁵¹.

Siffatta riflessione conduce a consapevolezza non sempre lucidamente presenti nella riflessione degli studiosi dell'epoca del cristianesimo delle origini e permette una lettura più profonda anche di quei testi antichi la cui *verve* polemica è stata semplicisticamente catalogata come rozza forma di insensibilità. Probabilmente, proprio siffatti testi potrebbero testimoniare un ambiente la cui vicinanza col mondo ebraico era maggiormente «imprecisa» e che *per questo* aveva prodotto più veementi reazioni nel tentativo di differenziazione. In altri termini quanto più le due religioni si scoprivano «sorelle», tanto più moltiplicavano gli sforzi – talvolta in modo dirompente – per differenziarsi⁵².

2.8. Prime prove di differenziazione: il corpo della verità

D'altra parte, dobbiamo riconoscere che prima ancora delle interpretazioni del testo biblico ebraico è lo stesso *corpus* neotestamentario ad essere prodotto – e dunque espressione – di una vera e propria interpretazione delle Scritture ebraiche.

Prendendo in considerazione il processo di canonizzazione religioso⁵³, l'autore osserva che rispetto al Tanakh ebraico – assunto dai cristiani mediante la *Septuaginta* – «il testo del nuovo Testamento fu un'aggiunta e non una sostituzione

⁵¹ Id., *Ermeneutica biblica e identità: l'esempio di Isacco*, 65.

⁵² «Questa lotta fu anche più feroce fra i cristiani e i giudei, che si confrontavano sullo stesso *corpus*, l'Antico Testamento. La loro disputa era essenzialmente di natura ermeneutica. Le due comunità religiose si contendevano la stessa eredità e la sua corretta interpretazione. Entrambe le religioni reclamavano la Bibbia come propria e ognuno credeva di essere la sola a conoscerla e ad applicare le regole ermeneutiche che rivelavano il senso più profondo dei testi. Giudei e cristiani si confrontavano l'uno l'altro proprio mentre cercavano di definire se stessi. [...] [Anche] la comunità giudaica fu costretta a cercarsi una nuova identità. La religione di Israele, dopo aver perso il suo tempio e tutto ciò che questo comportava, subì una profonda mutazione. Dunque in un certo senso, nel secondo secolo, giudaismo e cristianesimo possono essere considerate come religioni sorelle, piuttosto che in rapporto di figliolanza» (Id., *Il corpo della verità e le sue misure: la canonizzazione del Nuovo Testamento nel suo contesto*, in Id., *La Sapienza nascosta*, 82-83).

⁵³ L'autore infatti afferma che «bisogna sottolineare diversi tipi di processi di canonizzazione», distinguendone uno religioso e uno culturale. Egli infatti continua: «riguardo la Bibbia cristiana, si può parlare di due processi di canonizzazione. Il primo religioso, nel secondo secolo, e il secondo culturale, durante il quarto secolo, quando il testo biblico divenne parte integrante dell'educazione della classe dirigente della società romana» (Id., *Il corpo della verità e le sue misure: la canonizzazione del Nuovo Testamento nel suo contesto*, in Id., *La Sapienza nascosta*, 76).

ne»⁵⁴. Aggiunta implica accettazione e simultaneamente reinterpretazione. Proprio la reinterpretazione porta con sé la differenza tra le ermeneutiche ebraica e cristiana. Mediante la distinzione tra canone «primario» e «secondario» – simmetricamente applicata anche alla Mishnah ebraica⁵⁵ – Stroumsa osserva anche se brevemente la costituzione del canone neotestamentario «in rapporto diretto con la lotta per la corretta interpretazione delle Scritture»⁵⁶. Il testo canonico cristiano – come quello giudaico d'altronde – nasce come implicito o esplicito riferimento a quello ebreo, nella direzione di una sua corretta interpretazione.

«Il risultato più definito di questi sforzi fu l'aver stabilito un testo sacro secondario, che incorporasse la chiave della corretta interpretazione della Bibbia. [...] è attraverso il prisma di questi due testi secondari, di natura interpretativa, che il Tanakh giudaico e l'Antico Testamento cristiano vengono considerati come due testi profondamente diversi. [...]

Entrambi i testi, il Nuovo Testamento e la Mishnah possono essere visti come due tipi di meta-Tanakh, [...] è significativo che entrambi i testi si cristallizzarono e furono canonizzati pressoché nello stesso periodo, verso la fine del secondo secolo, o al più tardi, all'inizio del terzo»⁵⁷.

Una veloce scorsa sui momenti essenziali che produssero questo cambiamento all'interno del cristianesimo illumina alcuni elementi su cui tuttavia potrebbero inserirsi interessanti riflessioni. L'autore fa infatti osservare che «entrambe le comunità erano impegnate in un drammatico processo di "ortodossizzazione"» e che ciò produsse «un notevole sforzo per stabilire regole di interpretazione»⁵⁸

⁵⁴ «Una delle maggiori differenze è che il Tanakh può essere definito un canone primario, mentre il Nuovo Testamento riflette una canonizzazione secondaria, stabilita sull'esistenza di un altro *corpus* di testi primario. Non si dovrebbe dimenticare che la prima Sacra Scrittura dei cristiani è stata la *Septuaginta*, e che il testo del Nuovo Testamento fu un'aggiunta e non una sostituzione» (*Idem*, 76).

⁵⁵ Egli sottolinea che per studiare bene questa relazione – finora trascurata dagli studiosi – è «necessario prendere in considerazione la 'secondarietà' del Nuovo Testamento (così come quella della Mishnah) e cercarne le implicazioni nel processo di canonizzazione» (*Idem*, 54).

⁵⁶ «I processi di canonizzazione sono da considerarsi come parte integrante dei processi sociali e religiosi di identificazione. Tali processi affrontano la questione dei limiti e comportano direttamente l'esclusione di quei movimenti che travalicano questi limiti e minacciano in tal modo la ricerca di un'identità. [...] [Per questo] La canonizzazione del Nuovo Testamento deve essere quindi considerata in rapporto diretto con la lotta per la corretta interpretazione delle Scritture» (*Idem*, 82).

⁵⁷ *Idem*, 83-84.

⁵⁸ «Entrambe le comunità erano impegnate in un drammatico processo di "ortodossizzazione", che comportava la censura di molte delle tradizioni orali che nel passato erano state così importanti. Per i giudei come per i cristiani le tradizioni orali garantivano un posto di riguardo per le tradizioni esoteriche. Il processo di censura andò di pari passo con un notevole sforzo per stabilire regole di interpretazione precise e competenti da applicare ai testi biblici comuni a entrambe le religioni» (*Idem*, 83).

che potessero garantire la corretta comprensione del testo sacro in relazione ai «fratelli» giudei, ma anche agli eretici, come ai pagani stessi. Siffatto processo cominciò effettivamente ad emergere solo alla metà del II secolo, probabilmente per reazione alle interpretazioni gnostiche, allo strettissimo canone di Marcione e alle istanze rivelative del movimento montanista.

Tale lavoro parallelo allontanò profondamente le comunità giudaica e cristiana, mostrando la distanza tra le due prospettive ermeneutiche⁵⁹. Tuttavia, ironia della sorte, Stroumsa rileva che anche in questo tentativo la “parentela” tra le due religioni non fece mancare influenze reciproche. Primo tentativo cristiano di codificare questo *corpus* scritturistico fu indubitabilmente quello di Ireneo di Lione. Alla metà del II secolo il discepolo di Policarpo utilizzò nel suo *Adversus haereses* un'espressione nuova per identificare tale insieme: il *corpo della verità*. Citando diversi studi⁶⁰, Stroumsa fa osservare che l'espressione, più che un neologismo, poteva essere ricollegata a «paralleli esistenti» con «bizzarri testi ebraici della tarda antichità che descrivono le dimensioni del corpo cosmico di Dio, i *Shi'ur Qomah*, o “misurazioni del Corpo”»⁶¹. In altri termini, anche se in linea di pura supposizione, anche la prima riflessione canonica del mondo cristiano e giudaico, pur sviluppandosi in antagonismo, potrebbe essere stata reciprocamente influenzata nella sua forma in divenire dalle reciproche riflessioni.

2.9. Le conclusioni dell'autore

Le conclusioni del nostro autore convergono nell'ammissione che, sebbene senza cadere nell'errore della generalizzazione⁶², «la storia del discorso cristia-

⁵⁹ Proprio attraverso tale rottura è possibile riconoscere i «vettori fondamentali della fede cristiana». Su questo Lettieri scrive: «I vettori fondamentali del rilancio della fede nel Messia crocifisso e risorto, eppure misconosciuto da Israele, quindi troppo a lungo latente, saranno, allora, due: l'universalismo missionario e l'ontologizzazione divinizzante, corrispondenti alle due 'eresie'/interpretazioni decisive protocristiane, quella di Paolo e quella dell'inquietata tradizione che si riconosceva nel discepolo prediletto 'Giovanni'. Entrambe si collocano all'interno della religione ebraica, ma sul suo limite estremo, in quanto l'una arriva a rinunciare all'elezione esclusiva di Israele garantita dal rispetto della Legge, l'altra [...] a violare quel rigoroso monoteismo, faticosamente stabilito nell'evoluzione della religiosità ebraica e del suo testo sacro» (G. LETTIERI, *L'eresia originaria e le sue alterazioni. I. La matrice giudaico-apocalittica dell'eresia di Gesù*, in *Il tema di Babel*, 70).

⁶⁰ A partire da quelli più antiquati di Mose Gaster, fino ad arrivare a menzionare G. SHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken, New York 1944.

⁶¹ *Idem*, 78.

⁶² «Non è possibile parlare di un singolo atteggiamento cristiano antico o patristico verso gli ebrei e il giudaismo, o supporre la sua esistenza. Sia il rapporto del cristianesimo verso il giudaismo che le visioni cristiane degli ebrei risultano affatto diversi alla fine del IV secolo rispetto a come erano trecento anni prima» (Id., *Dall'antigiudaismo all'antisemitismo nel cristianesimo primitivo?*, 105).

no»⁶³ *farebbe* emergere piuttosto chiaramente, anche se trasversalmente, una linea interpretativa costante. Già dalle prime righe della prefazione al testo su *La formazione dell'identità cristiana* l'autore non fa mistero della prospettiva centrale del suo studio: la centralità ancora troppo misconosciuta dell'elemento ebraico nella comprensione della formazione dell'identità cristiana. Quest'ultima, infatti, è molto più profondamente influenzata dalla prima che dall'elemento greco, rispetto al quale, invece, il cristianesimo ha dovuto difendersi. L'eredità delle Scritture giudaiche, l'ermeneutica dell'*exemplum*, il fenomeno dell'interiorizzazione, la dimensione sacrificale del culto⁶⁴, alcuni tratti della simbologia originaria⁶⁵, le nozioni esoteriche e la stessa differenziazione tra vero e falso giudaismo sono tutti elementi peculiari dell'identità cristiana che provengono dalla sua radice ebraica. Essi non sono sempre riconosciuti come tali, ma spesso confusi con l'influenza greca. Quest'ultima invece avrebbe per l'autore prodotto un progressivo allontanamento da tale identità conducendo a chiare derive.

Fatta salva la distinzione ermeneutica originaria e fondamentale tra cristianesimo e giudaismo – incentrata sulla figura di Gesù che polarizza l'interpretazione neotestamentaria del Tanakh – sembrerebbe che Stroumsa intraveda nello sviluppo della vicenda cristiana una forma di smarrimento – o comunque di trasformazione – dell'eredità originaria. È il caso, per esempio delle tradizioni esoteriche, provenienti da un *milieu* ebraico e trasformate con lo gnosticismo ad immagine delle tradizioni esoteriche greche. Proprio siffatta trasformazione – e dunque utilizzazione – aveva costretto/condotto la Chiesa ad un ripudio delle stesse per il timore che potessero mettere in pericolo l'universalità del messaggio salvifico cristiano⁶⁶, di per sé non incompatibile con ogni forma di esoterismo⁶⁷.

Altra prova di questo allontanamento dall'identità originaria può essere intravista nella mediazione culturale – e riflessa in ambito religioso – effettuata in

⁶³ «Di conseguenza non basta studiare sia la storia sia il “discorso”. È la storia *del* discorso cristiano, con le sue trasformazioni cristiane durante i primi secoli, che deve essere posta al centro della nostra ricerca» (*Idem*, 105)

⁶⁴ *Id.* *Trasformazioni del rituale*, in *Id.*, *La fine del sacrificio*, 60-87.

⁶⁵ Per esempio si veda: *Id.*, *Il simbolo protocristiano del pesce: una riconsiderazione*, in *Id.*, *La formazione dell'identità cristiana*, 75-83.

⁶⁶ *Id.*, *I miti segreti gnostici*, in *Id.* *Sapienza nascosta*, 49ss. In questa direzione Stroumsa cerca di dimostrare studiando l'esoterismo anche nella setta di Mani che siffatte dottrine esoteriche – di origine anche qui giudaica – esistevano anche in quella che era a tutti gli effetti una religione pensata per avere specifico carattere universalistico. Segno che quest'ultimo non era necessariamente una contraddizione con le prime. Su questo si veda: *Id.*, *Lesoterismo nel pensiero e nel retroterra culturale di Mani*, in *Id.*, *La Sapienza nascosta*, 63-74.

⁶⁷ Su questo tema Stroumsa dedica un intero articolo per mostrare come Mani, pur essendo intenzionalmente «l'unico pensatore dell'Antichità a noi noto ad aver stabilito, in modo pressoché intenzionale, una religione universalistica» (63), abbia assunto nella sua forma religiosa un esoterismo, le cui radici l'autore individua nel retroterra giudaico del fondatore. Su questo si veda: *Id.*, *Lesoterismo nel pensiero del retroterra culturale di Mani*, in *Id.*, *La Sapienza nascosta*, 63-74.

ambito cristiano alessandrino. Clemente, infatti, *potrebbe* aver avuto un maestro giudaico, ma la sua ermeneutica sembrerebbe riflettere maggiormente gli influssi del mondo greco, seppur addomesticato alle esigenze cristiane⁶⁸. Nella stessa direzione l'autore rileva in Origene una grandissima influenza del mondo giudaico. Tuttavia simultaneamente egli ne coglie delle ambiguità⁶⁹ – che forse andrebbero meglio inquadrare sotto il nome di mediazioni – che indulgerebbero troppo alla sensibilità greca, oscurando eccessivamente quell'identità cristiana che derivava da quel mondo da lui in parte conosciuto⁷⁰.

Il colpo di grazia, tuttavia, conferito dalla dialettica del cristianesimo col mondo greco-romano in relazione alle proprie radici sarebbe stato dato nel IV secolo dalla cosiddetta conversione dell'impero. Proprio a partire dal sorgere di alcuni elementi non riscontrabili all'inizio della storia cristiana – come per esempio quello dell'intolleranza – l'autore postula, mediante l'affermazione di un'identità dinamicamente costruita nel tempo e nello spazio, il fenomeno della «neutralizzazione». Richiamando la teoria weberiana del *Entpolitisierung*, Stroumsa afferma che «gli scrittori cristiani del IV secolo riflettono la tendenza inversa: essi imparano ad esprimere nuovamente le idee sviluppate originariamente al di fuori di ogni contatto diretto con la realtà e col potere politici»⁷¹. Solo così sarebbero comprensibili atteggiamenti che fino a qualche anno prima non appartenevano

⁶⁸ Forse è per questo che nella sua opera è possibile rilevare – seppur con diversa intenzione – un atteggiamento denunciabile con le stesse parole di Ireneo perché appartenente al mondo gnostico: «In un vocabolo meno anacronistico, [...] si potrebbe applicare a questo metodo usato deliberatamente da Clemente negli *Stromati* una metafora utilizzata da Ireneo per descrivere – e condannare – l'abuso della Scrittura da parte degli gnostici. Ireneo definisce l'interpretazione biblica degli gnostici come uno “smembramento del corpo della verità” (*Adv. haer.* I,8,1), sottintendendo che la Scrittura è come un solo corpo che riveste tutta la verità. Con il loro modo di lettura eretico e perverso, gli gnostici “smembravano”, per così dire, la verità. Clemente analogamente, afferma la necessità di “straziarlo”, di “dividerlo” al fine di proteggerlo» (Id., *Clemente, Origene e le tradizioni esoteriche giudaiche*, in Id., *La Sapienza nascosta*, 103).

⁶⁹ Si tratterebbe in tal senso innanzitutto della duplice concezione della cultura giudaica: l'alessandrino da un lato la allontana, ritenendola radice dell'interpretazione più superficiale del testo sacro, quella letterale. Dall'altra però la apprezza, attingendovi quelle tradizioni che poi saranno alla base dello sviluppo del suo concetto di gnosi. In secondo luogo il rapporto con l'ermeneutica greca. Origene ne comprende perfettamente le istanze – e le proteste – e dunque cerca una mediazione che tenga conto anche di questa sensibilità, dalla quale egli ampiamente attinge come cristiano.

⁷⁰ «Che cosa conobbe Origene delle dottrine esoteriche giudaiche? Probabilmente ben poco. Dopo tutto egli non conosceva l'ebraico. Ma Origene aveva colto due elementi cruciali di queste dottrine: la loro esistenza e la loro importanza. [...] Danielou afferma che a differenza di Clemente, Origene si interessa alla tradizione esoterica giudaica più che a quella cristiana» (Id., *Clemente, Origene e le tradizioni esoteriche giudaiche*, 115).

⁷¹ Id., *Dall'antigiudaismo all'antisemitismo nel cristianesimo primitivo?*, in Id., *La formazione dell'identità cristiana*, 111.

al dna della religione cristiana⁷². Questo non comportò un allontanamento dai testi fondativi. Tutt'altro. «I testi di fondazione [...] continuano a esercitare un'influenza di prim'ordine. Alcune delle idee che esprimevano, tuttavia, possono ora essere tradotte in modo letterale nelle realtà politica»⁷³. Tale operazione ermeneutica sarebbe stata tanto pericolosa e travicante da scatenare idee prima di allora inesistenti. Se infatti l'identità cristiana continuava ad essere fondata sulla reinterpretazione delle Scritture «la tragedia del cristianesimo antico [pertiene] [...] al fatto che i cristiani siano stati sordi alla dissonanza causata dalla lettura di testi utopistici in un contesto politico nuovo, e dal potere a loro concesso di *attivarli*»⁷⁴.

Sarebbe proprio quest'ultimo il 'tradimento' identitario più profondo del cristianesimo riconosciuto dall'autore. Una vera e propria tendenza che si poneva agli antipodi della Chiesa dei martiri: «agire in base alle proprie credenze non comportò più la disponibilità di soffrire per la loro affermazione pubblica. Esso comportò invece che dovevano essere proclamate e rispettate ai più alti livelli dello stato. Ne risultò una mancanza di tolleranza per la negazione pubblica della Parola e della Verità di Dio da parte degli eredi degli Apologisti del II secolo, che erano stati i primi ad articolare una concezione della tolleranza religiosa»⁷⁵.

Il rifiuto di riconoscere – con le analisi precedenti – un semplicistica negazione dell'elemento polemico nell'originaria identità cristiana (con l'attribuzione della responsabilità dell'accentuarsi del conflitto alle sole condizioni politiche esterne), ma anche il rifiuto di una conflittualità endemicamente attribuibile alla dimensione teologica degli scritti fondativi del cristianesimo, porta il nostro autore alla considerazione di un processo evolutivo. «Una certa evoluzione nelle argomentazioni e nei temi, dal II secolo alla fine del IV o agli inizi del V» che può essere iscritta sotto il nome di «radicalizzazione»⁷⁶. Non sarebbero state dunque le credenze cristiane ad essere responsabili di questo tradimento⁷⁷, ma la loro reinterpretazione in un contesto politico, sociale e religioso in profondo cambiamento⁷⁸.

⁷² «Lungo tutto il IV secolo, da Eusebio ad Ambrogio, gli scrittori cristiani fanno esperienza della nuova prossimità col potere politico, e la maggior parte di essi la trova di suo gradimento» (*Idem*, 111).

⁷³ *Id.*, *Il radicalismo religioso del cristianesimo primitivo: il contesto e le implicazioni*, in *Id.*, *La formazione dell'identità cristiana*, 159-160.

⁷⁴ *Idem*, 164. In altre parole «essi applicarono i testi e itemi del passato alla nuova realtà politica, operando così un profondo stravolgimento del significato dei testi scritti in condizioni radicalmente diverse» (*Id.*, *Dall'antigiudaismo all'antisemitismo nel cristianesimo primitivo?*, 112).

⁷⁵ *Id.*, *Dall'antigiudaismo all'antisemitismo nel cristianesimo primitivo?*, 111.

⁷⁶ *Idem*, 95.

⁷⁷ Consideriamo qui l'intolleranza nel pensiero di Stroumsa come forma di tradimento di un'identità iniziale parzialmente smarrita.

⁷⁸ «Se la direzione che ho seguito è fundamentalmente corretta, queste credenze [cristiane antiche] in quanto tali sono meno responsabili del crescere dell'intolleranza religiosa, che è

Per dirla con altre parole, le trasformazioni identitarie del cristianesimo secondo Stroumsa – che possono essere monitorate nelle coordinate del rapporto con ebraismo e mondo greco – si iscrivono all'interno della categoria d'interpretazione. Interpretazione e reinterpretazione di quei medesimi testi fondativi, compresi in maniera profondamente diversa – perfino opposta – a come gli stessi padri avevano fatto nei due secoli precedenti.

3. Qualche considerazione conclusiva

3.1. *Identità cristiana e ricerca storica*

Interpretazione e reinterpretazione, che Stroumsa vede come elementi strutturali del movimento cristiano, non solo permettono il confronto con il giudaismo nel I e II secolo, ma ne consentono anche la possibilità di verifica di coerenza interna durante i suoi sviluppi successivi⁷⁹.

Al di là delle conclusioni specifiche a cui l'autore giunge è per noi estremamente interessante cogliere il suo metodo di indagine e le sue certezze epistemologiche in un momento in cui compaiono tendenze orientate – in nome della storia – a negare al cristianesimo una vera e propria identità, riconosciuta come parcellizzata in «una pluralità di gruppi cristiani differenti per pratiche e dottrine»⁸⁰. Siffatta comprensione delle origini cristiane nasce dall'*osservazione epistemologica* della disciplina storica che intende mantenere la sua giusta imparzialità di fronte alle singole *querelles* dottrinali e/o disciplinari⁸¹. Non bisognerebbe tuttavia

uno dei tratti caratteristici della tarda antichità, di quanto lo siano la struttura complessiva e lo *status* dell'interiorizzazione nella nuova religione. Come altre rivoluzioni, la rivoluzione cristiana riuscì in misura considerevole a sopprimere la libertà in nome della liberazione» (Id., *Interiorizzazione e intolleranza nel cristianesimo antico*, 136).

⁷⁹ In modo particolare Stroumsa è interessato al primo grande cambiamento dei paradigmi cristiani storicamente rinvenibile all'inizio del IV secolo.

⁸⁰ «Secondo questo schema interpretativo, il cristianesimo si presenta fin dall'inizio con una pluralità di gruppi con pratiche e idee religiose almeno in parte diverse. Fin dall'inizio, avremmo quindi una molteplicità di cristianesimi e non un cristianesimo unitario. Al vecchio paradigma secondo il quale il cristianesimo unitario degli inizi si sarebbe poi differenziato in una pluralità di gruppi, differenti fra loro, in modo tale che la pluralità dei cristianesimi nasce dal disgregarsi dell'unità originaria, è stato sostituito il paradigma secondo il quale all'inizio non esiste un cristianesimo unitario, ma una pluralità di gruppi cristiani differenti per pratiche e dottrine. A livello terminologico è perciò divenuto consueto parlare di "cristianesimi" al plurale» (M. PESCE, *Perché i concetti di "eresia" e "eretico" non sono concetti storiografici*, in *Annali di Storia dell'Esegesi* 31/1 [2014], 2).

⁸¹ «Lo storico non può adottare il concetto di questi autori o autorità per definire le caratteristiche storico-religiose dei gruppi che studia. Non può, ad esempio, assumere il punto di vista e gli intenti di Giustino, per classificare il cristianesimo della metà del II secolo. Dovrà egli stesso costruire concetti storiografici adatti. Sarà quindi costretto ad elaborare

sovrapporre a questa corretta prospettiva di ricerca la possibilità della scienza storica di indagare e riconoscere le *differenze identitarie* – e la loro effettiva continuità con le origini – che portarono diversi gruppi cristiani a non riconoscersi *reciprocamente* ad un certo punto della loro storia.

Da un punto di vista storico le definizioni di eresia sono da considerare – imparzialmente – come accuse reciproche tra gruppi in conflitto. È anche vero, però, che non è possibile – sempre imparzialmente – esimersi dal dovere, e dalla possibilità, di ricercare le *obiettive motivazioni* che sono alla base di tali differenziazioni. In altri termini è giusto che lo storico, dovendo «costruire concetti storiografici adatti», debba tener conto «non solo della valutazione del gruppo che condanna, ma anche della percezione di sé del gruppo condannato»⁸². È tuttavia accettabile *solo marginalmente* l'affermazione che l'eresia – in quanto accusa di un gruppo rispetto all'altro – esista «solo nella mente di chi la definisce tale, ma non corrisponde alla realtà storico-religiosa dei gruppi definiti eretici»⁸³. Pur ammettendo le derive conseguenti agli eccessi verbali, è proprio il confronto dialettico – e polemico – che esprime la differenza, e quindi l'*identità*, tra i medesimi gruppi. La differenza, e dunque *identità*, ha carattere sia storico che storiografico, e l'assenza di un giudice – terzo in questione – che abbia potuto deliberare imparzialmente – non può sottrarre l'indagine storica alla ricerca sulla conformità di ogni identità con quell'*identità originaria* del fenomeno cristiano riscontrata anche per differenza con la religione giudaica⁸⁴.

un concetto storiografico di “cristianesimo”, il quale dovrà includere tutti i gruppi e tutte le correnti dottrinali e tutte le pratiche religiose che si autodefiniscono “seguaci di Gesù”. Ciò vale anche per le categorie elaborate ad esempio dal vangelo di Giuda, all'incirca coevo. Le sue condanne dei gruppi cristiani che si avvalgono dei vangeli “canonici” non possono essere assunte come criteri storiografici» (*Idem*, 5).

⁸² *Idem*, 6.

⁸³ «Da questa ampia definizione di Merlo, risulta una serie di elementi su cui dobbiamo soffermarci anche se in modo molto rapido. Anzitutto, ciò che emerge in comune con l'età antica del cristianesimo è che il concetto di eresia e di eretico non è un concetto storiografico, ma una definizione che un gruppo di seguaci di Gesù opera a proposito di altri gruppi di seguaci di Gesù giudicandoli non conformi a ciò che esso ritiene ortodosso. L'eresia esiste quindi solo nella mente chi la definisce tale, ma non corrisponde alla realtà storico-religiosa dei gruppi definiti eretici» (*Idem*, 6).

⁸⁴ Da questo punto di vista non è così semplice né scontato «rinunciare ad usare storicamente il concetto di eresia»: «Rinunciare ad usare storiograficamente il concetto di eresia non significa, però, negare che la definizione di “eretico” (pur essendo una costruzione concettuale arbitraria e da rifiutare) abbia avuto delle conseguenze storiche reali. Gli eretici, proprio perché definiti tali, furono realmente perseguitati, dovettero realmente subire condizioni di vita non di rado orribili, furono realmente privati di diritti elementari nella vita civile e sociale. Di questo bisogna fare storia certamente. Ma il negare validità storiografica al concetto di eresia, a mio parere, rende ancora più doverosa la ricostruzione delle persecuzioni che i presunti ortodossi fecero ai danni dei presunti eretici e delle conseguenze storiche complessive della stigmatizzazione di eresia. La quale stigmatizzazione sarà certamente

Da questo punto di vista, si può comprendere la storia del cristianesimo come tentativo costante – in ogni secolo e suo influsso sociale, culturale o politico che sia – di verificare sempre la fedeltà a quella *identità originaria* espressa da quei «testi di fondazione» che – come Stroumsa riscontra – continuarono a esercitare «un'influenza di prim'ordine» nella riflessione cristiana⁸⁵.

3.2. *Identità cristiana e molteplicità interpretativa*

In altri termini non c'è alcun bisogno di arrendersi – negando la possibilità di un'origine identitaria⁸⁶ – di fronte alle differenze. Che siano quelle primigenie tra cristianesimo ed ebraismo, o tra i vari rivoli interpretativi che la riflessione cristiana ha prodotto non ha importanza. È la *differenza stessa* che costituisce uno dei criteri storici e storiografici per indagare l'origine identitaria del fenomeno cristiano, le sue coerenti propagazioni e le sue derive.

Se infatti «l'identità non si definisce mai soltanto in funzione del riferimento a se stessi (*self-reference*), ma anche in funzione dell'altro»⁸⁷, allora sarebbe bene *innanzitutto* distinguere la riflessione sulle identità dei contendenti da quella sugli epiloghi dei loro conflitti. È vero che è necessario storicamente valutare le fonti dal punto di vista della prospettiva sia dei vincitori che dei vinti. Ma l'analisi dei processi storici – per quanto scabrosi – non dovrebbe offuscare la riflessione contenutistica sui documenti, con il presupposto – tutto da dimostrare – che l'identità dei vincitori sia stata solo più “forte” e non più “fedele”. Quantomeno dal punto di vista ermeneutico-identitario. Su questo abbiamo più di un esempio su cui riflettere⁸⁸. In altri termini più che tentare di *giustificare* l'epilogo del conflitto

centrale per comprendere il funzionamento di un sistema religioso, politico e sociale che di quella stigmatizzazione fece uso o per comprendere quali gruppi, e in che misura, assunsero determinati atteggiamenti teorici e pratici verso i gruppi che consideravano devianti» (*Idem*, 7).

⁸⁵ G. STROUMSA, *Il radicalismo religioso del cristianesimo primitivo: il contesto e le implicazioni*, in *Id.*, *La formazione dell'identità cristiana*, 159.

⁸⁶ In tal senso Pesce, utilizzando termini altamente evocativi, esclude dunque l'idea di una «purezza originaria del cristianesimo in situazioni di presunta degenerazione delle chiese» (M. PESCE, *Perché i concetti di “eresia” e “eretico” non sono concetti storiografici*, 7).

⁸⁷ G. STROUMSA, *Ermeneutica biblica e identità: l'esempio di Isacco*, 65.

⁸⁸ Volendo riportare un esempio di questo procedimento con un tema già trattato nell'articolo, sempre consapevoli di ampia semplificazione, basti pensare al fenomeno dello *gnosticismo*. Il fatto che il fenomeno gnostico sia stato riconosciuto come eterodosso e “condannato” non elimina il fatto che esso costituì una sostanziale ribellione – «rivoluzione culturale» – all'ermeneutica cristiana ed ebraica. Indipendentemente dalla valutazione culturale di tale operazione ermeneutica qui bisogna limitarsi a *riconoscere* che quest'ultima costituisce un *tradimento identitario* rispetto al cristianesimo delle origini. Esso è altro. Le motivazioni – interne o esterne – della sua sopravvivenza devono costituire altro argomento di riflessione, che non può inficiare la legittimità o meno dell'operazione religiosa da esso portata.

eretico come mera espressione di una forza politica, religiosa o sociale che sia – questo è il vero presupposto *non storico*, eminentemente arbitrario, di fatto *ideologico* – sarebbe doveroso tentare di identificare, avvalendosi di tutti gli strumenti scientifici a nostra disposizione, le identità interpretanti dei vari gruppi che si attribuivano *ex autoritate propria* il titolo di “cristiani”.

In tal senso la consapevolezza della definizione identitaria «anche in funzione dell’altro» deve necessariamente condurre alla ricerca di un nucleo originario *a partire dal quale* le ampie differenziazioni cristiane si sono via via distanziate. La riflessione di Stroumsa ha il merito di indicare un metodo che orienta la ricerca in questa direzione!

Non è infatti *storicamente* corretto affermare che *tutte* le differenziazioni cristiane siano uguali, né che tutte si siano relazionate tra loro allo stesso modo. Tale relazione, inoltre, non può essere semplicisticamente circoscritta all’interno di rapporti di forza e interessi partigiani⁸⁹. Piuttosto mette *principalmente* in gioco differenze, talvolta percepite come tradimento di un’identità condivisa, avente una fisionomia riconosciuta. Altrettanto spesso, non considerate estranee all’identità cristiana che dunque dimostrava di abbracciare in sé un’*ampia molteplicità* di sensibilità e sottolineature accolte nell’alveo interpretativo originario. Oltre al canone neotestamentario⁹⁰, basti pensare all’interno dei primissimi documenti post-apostolici a noi pervenuti la grande differenza attestata tra testimonianze distanti tra loro per provenienza etnica, culturale e cultuale. Eppure in comunione tra loro.

La stessa testimonianza di Giustino – probabilmente primo autore a nostra conoscenza ad aver utilizzato il termine *hairesis* in modo più ampio e sistematico

⁸⁹ Se è vero che elementi politici e umane preferenze non mancarono di essere co-protagoniste nelle dispute teologiche cristiane, è anche vero che ridurre lo sviluppo del cristianesimo a questo solo aspetto è palesemente parziale ed arbitrario. Va in questa direzione anche l’analisi di Stroumsa che si chiede come sia stato possibile che il cristianesimo, religione minoritaria e perseguitata, sia diventata dominante. Un’analisi politica da sola non potrebbe spiegarlo. Su questo si veda per esempio G. STROUMSA, *Contatti religiosi nella Palestina Bizantina*, 40ss.

⁹⁰ «Diversità e unità nel Nuovo Testamento rispondono a questa bipolarità. Il Nuovo Testamento è plurale, fatto di varie voci, di scritti diversi tra loro nella forma e nell’intento, in tessuti di testimonianze multiple, rivolte a comunità differenti tra loro, distinte nel tempo e nella geografia. Eppure attraverso questa diversità, attraverso questo spessore storico, si esprime una tensione che mette queste testimonianze e questi scritti in una relazione di appartenenza reciproca, sempre più esplicitata nel corso dei primi decenni della cristianità e riconosciuta dalle diverse comunità fino a dar luogo all’elaborazione del canone del Nuovo Testamento sin dalla seconda metà del II secolo. Come appare già dai pochi testi sopra citati, questa tensione unitaria si focalizza sullo scandagliare il mistero di Gesù Cristo, „unigenito“: „figlio suo“ ecc., sull’evento originario rivelato in Gesù di Nazaret, indicato come accesso alla rivelazione di Dio» (Y. REDALIÉ, *Unità e diversità nel Nuovo Testamento: fecondità di una dialettica*, in R. Penna (cur.), *Le origini del Cristianesimo*, Carocci 2014, 336).

– esprime in qualche modo tale *gradualità*⁹¹. Una lettura attenta e completa del *Dialogo con Trifone*, potrebbe aiutarci a meglio collocare il suo pensiero e forse anche a correggere qualche conclusione tirata sulla base di una non piena comprensione del medesimo⁹². Il filosofo martire infatti – pur in un contesto che risente chiaramente della polemica identitaria ebreo-cristiana – sembrerebbe avere una posizione piuttosto accogliente e tollerante nei confronti dei cristiani provenienti dal mondo ebraico. Riferendosi ad essi, pur riconoscendo una posizione non condivisa da tutti i fratelli nella fede, egli afferma:

«se accettano di vivere assieme ai cristiani e ai fedeli, senza cercare di convincerli, come ho detto prima, a farsi circoncidere come loro o ad osservare il sabato o a custodire altre analoghe prescrizioni, io dichiaro che si deve accoglierli ed essere *in comunione in tutto*, come con fratelli nati dalle stesse viscere (καὶ κοινωνεῖν ἅπᾶντων, ὡς ὁμοσπλάγγχοις καὶ ἀδελφοῖς)»⁹³.

⁹¹ Il concetto di eresia nella sua definizione e nei suoi sviluppi semantici meriterebbe certamente uno spazio più ampio, che tuttavia in questa sede non possiamo offrire. Proprio sull'uso da parte di Giustino del termine *eresia* Norelli afferma: «Prima di Giustino non si trova, che io sappia, una riflessione sull'eresia come complesso di fenomeni da comprendere in una prospettiva teologica unitaria e da mettere in rapporto con la storia biblica da una parte e la storia universale dall'altra, due linee che per Giustino convergono entrambe su Gesù in quanto Logos incarnato. Le interpretazioni della persona di Gesù e del modo in cui questi produce salvezza che, alla sua epoca, egli vede svilupparsi in grande quantità e in forme molteplici, inconciliabili tra di loro e con quella che egli ritiene la corretta comprensione del vangelo, non gli appaiono solo come episodi locali e contingenti, certo uniti tutti dal comune denominatore dell'ispirazione diabolica, com'era già per Ignazio di Antiochia, ma come componenti organiche – e legate, come abbiamo visto, a una fase precisa della storia dell'umanità, quella successiva a Gesù – dell'attività delle potenze diaboliche finalizzata all'opposizione a Dio e alla perdizione degli esseri umani. Sembra di poter ipotizzare che sia stata la sua riflessione sulla dottrina e la pratica del suo contemporaneo Marcione, nonché sull'estensione del suo successo attraverso genti e paesi diversi, a permettergli di formulare tale concezione dell'eresia, che ha poi esercitato un influsso decisivo sui teologi posteriori» (E. NORELLI, *Introduzione*, in *Costruzioni dell'eresia nel cristianesimo*, *Rivista di storia del cristianesimo* 2009-02, 379).

⁹² Su questo Pesce scrive: «È, infatti, abbastanza chiaro che l'apparire di un nuovo significato della parola *hairesis* si accompagna ad una definizione tendenzialmente nuova dello stesso concetto di "cristiano" e ad una separazione tra seguaci di Gesù ed ebrei. Per Giustino, i cristiani non sono tutti i seguaci di Gesù, ma solo quelli, numericamente maggioritari, che non sono ebrei. L'operazione di distinzione dei *christianoï* dai Giudei mira a impedire che i *christianoï* siano un sottogruppo dei Giudei» (M. PESCE, *Perché i concetti di "eresia" e "eretico" non sono concetti storiografici*, 3).

⁹³ «Lui; — Perché hai detto 'a mio parere uno così si salverà' se non vi sono di quelli che affermano che simili persone non si salveranno? — Ve ne sono, Trifone, — risposi — e arrivarono al punto di non voler condividere né la conversazione né il focolare con quelle persone. Queste ultime io non le approvo, ma se per debolezza d'animo (διὰ τὸ ἀσθενὲς τῆς γνώμης) oltre a sperare in questo Cristo e ad osservare le norme eterne e naturali della giustizia e della

Siffatta lettura smorza non poco i toni di quelle analisi che intendono dipingere il filosofo martire come intenzionalmente orientato a portare la «separazione tra seguaci di Gesù ed ebrei». Il *κοινωνεῖν ἀπάντων* fa nascere seri dubbi sul fatto che l'*intenzione* di Giustino fosse quella di «impedire che i *christiano*i [fossero] un sottogruppo dei Giudei». Quella del filosofo cristiano sembra, piuttosto, una riflessione che si muove in direzione diversa. Essa esprime certamente salvaguardia identitaria ma simultaneamente integrazione⁹⁴. Questo richiama ancora una *dinamica dialettica* che – seppur in alcuni inevitabili eccessi, alcuni dei quali ammessi dallo stesso Giustino – diviene tra i *criteri storici primari* per identificare la coerenza dell'identità originaria della riflessione cristiana nella storia.

Detto diversamente l'origine cristiana ritrova in se stessa la medesima *dimensione dialettica* – fatta di «diversità e unità»⁹⁵ – che è costituiva dalla propria *identità*. Questo non comporta necessariamente una molteplicità di cristianesimi, ma un cristianesimo in tensione dialettica al suo interno, che ha cercato di difendere la propria identità da interpretazioni che, proprio nel *rifiuto* della dialettica, diventavano *esclusive*.

3.3. Identità cristiana ed eresia

Riproponendo la riflessione di Stroumsa in tale dibattito, è coerente affermare che *non tutte le interpretazioni del dato scritturistico furono uguali* e comprese come tali. Tutte avevano certamente legittimità di esistere, ma non tutte avevano legittimità di esistenza cristiana⁹⁶. Non è possibile negare tale processo che è alla

pietà (τὰς αἰωνίους καὶ φύσει δικαιοπραξίας καὶ εὐσεβείας) vogliono osservare le norme mosaiche tuttora praticabili (καὶ τὰ ὅσα δύνανται νῦν ἐκ τῶν Μωϋσέως) — che sappiamo essere state date per la durezza di cuore del popolo —, se accettano di vivere assieme ai cristiani e ai fedeli, senza cercare di convincerli, come ho detto prima, a farsi circondare come loro o ad osservare il sabato o a custodire altre analoghe prescrizioni, io dichiaro che si deve accoglierli ed essere in comunione in tutto, come con fratelli nati dalle stesse viscere» (Giustino, *Dialogo con Trifone* 47,2, Paoline 1988).

⁹⁴ Ciò che distingue un cristiano da un non cristiano non è infatti la sua provenienza culturale – e nemmeno in questo caso le sue pratiche culturali – bensì il riconoscimento della salvezza che avviene per mezzo del solo Cristo. Tale dato è originario e definisce una identità – quella cristiana – chiaramente non accettata dal giudaismo.

⁹⁵ Y. REDALIÉ, *Unità e diversità nel Nuovo Testamento: fecondità di una dialettica*, 336.

⁹⁶ Proprio la dimensione dialettica interna all'identità cristiana comporta l'assunto che «non tutte le eresie o interpretazioni memoriali di Gesù siano storicamente equivalenti» (76) – cioè come Norelli afferma che le eresie siano non «fenomeni esistenti in sé per sé» ma «entità costruite mediante operazioni intellettuali e di potere» (Id., *La nascita del cristianesimo*, Il Mulino 2018, 224) – ma considerabili nei loro «gradi di memoria e contestualizzazione più o meno storicamente 'fondati' o arbitrari» in relazione «nel loro grado di allontanamento, quindi di interpretazione più o meno deformante, dal fuoco rivelativo che eleggono come fonte di ispirazione e significazione: il 'Gesù eretico ebreo'» (G. LETTIERI, *L'eresia originaria e le sue alterazioni*. I., 77).

base della stessa differenziazione tra cristianesimo e giudaismo. Senza la *legittimazione* di un'opzione interpretativa – che esprime identità religiosa – non si potrebbe ammettere neanche la differenza tra le due religioni «sorelle». Detto in altri termini, il cristianesimo, proprio perché fortemente dissonante, fu compreso dal giudaismo come vera e propria eresia⁹⁷. Ma è proprio in tale connotazione che esso si è costituito nella sua identità, *cessando* di essere considerato – e di considerarsi esso stesso – una setta giudaica!⁹⁸

⁹⁷ Lo dimostrano non solo le vicende interpretative, ma anche le decisioni disciplinari come l'inserimento della maledizione verso i *nozrim* all'interno della *Birkat ha minim*.

⁹⁸ Il naturale prolungamento di questo ragionamento pone seriamente la domanda se ogni eresia nata in ambito cristiano possa essere legittimamente inclusa nell'alveo della troppo generica definizione di «molteplicità dei cristianesimi» delle origini. O se ciascuna di esse debba essere compresa in proporzione alla sua presa di distanza dall'identità originaria.

I rischi che si correrebbero senza siffatta distinzione potrebbero essere molteplici. Su tutti due. Da un lato la generica affermazione che tutto ciò che nacque all'interno del movimento cristiano è *sic et simpliciter* elemento connotante il cristianesimo stesso. Questo comporterebbe la negazione di una precisa *identità cristiana*, di fatto costituita dalla *somma* di ogni pretesa interpretativa – *ex autoritate propria* – sorta indiscriminatamente al suo interno.

Dall'altro la medesima pretesa porterebbe alla postulazione dell'*impossibilità di distinguere* il cristianesimo stesso dal giudaismo – esso nasce infatti nell'alveo del primo e venne da questo definito eretico – e di conseguenza anche il giudaismo del Secondo tempio dal giudaismo rabbinico costituitosi dopo la catastrofe del 70 dC. Secondo tale impostazione cristianesimo e giudaismo non potrebbero essere «religioni sorelle» e neanche “madre e figlia” (G. STROUMSA, *Dall'antigiudaismo all'antisemitismo nel cristianesimo primitivo?*, 98, nota n°37), ma solo due connotazioni del giudaismo del Secondo Tempio.

Ora è indubbiamente vero che entrambe le religioni *provengono* dall'alveo religioso della storia del Secondo Tempio – che a sua volta non può che avere una certa continuità con l'ebraismo preesilico... -, ma è anche vero che le loro opzioni ermeneutiche le configurarono in modo radicalmente differente. Entrambe avevano la pretesa di essere *Verus Israel*, ma in modo diverso. Detto diversamente la *legittimazione delle differenze* deve portare con sé anche la necessità della *differenziazione delle identità*. Esse afferiscono a *opzioni interpretative radicali* attorno alle quali viene coniugata una molteplicità compatibile di altri rivoli interpretativi. Ma anche il rifiuto di altre interpretazioni ritenute incompatibili.

Chiara esemplificazione di siffatta dinamica è la riflessione di Lettieri: «Ritengo, insomma, che soltanto mettendo a fuoco la dialettica tra rottura e tradizione, eversione del vangelo del Regno e radicamento nelle attese e nei codici religiosi e culturali di Israele, quindi tra eresia gesuana e ortoprassi/ortodossia ebraica (ove la prima deve costituirsi come retta dottrina divina, una volta messa in questione da una pretesa carismatica), si possa avere a disposizione un dispositivo ermeneutico a partire dal quale *discernere le diverse interpretazioni cristiane*, restituendole niente affatto come casuali e arbitrarie variazioni del messaggio, ma come tentativi più o meno efficaci di mediazione tra le due polarità costitutive dei primi movimenti gesuani, comunque sempre più condizionati da un terzo elemento: il mondo gentile, nel quale i vari annunci del vangelo cominciano a diffondersi e a modificarsi» (G. LETTIERI, *L'eresia originaria e le sue alterazioni. I. La matrice giudaico-apocalittica dell'eresia di Gesù*, 72).

Ci chiediamo dunque se non debba essere rivista – o ricompresa – la definizione storica di «molteplicità di cristianesimi» delle origini. E questo non certo per negare la pluralità di coniugazioni cristiane nel tempo antico, ma per l'*incapacità* della stessa di rendere ragione – sempre storicamente – dell'originaria opzione interpretativa cristiana. In una certa analogia col giudaismo⁹⁹ si può affermare che diverse furono le coniugazioni cristiane, ma non tutte quelle che pretesero di essere cristiane ne condivisero i presupposti essenziali¹⁰⁰. E questo non per un revisionismo storico che prenda le mosse da decisioni dogmatiche sancite chiaramente a partire dal IV secolo. Ma per la *verifica storica* di continuità o discontinuità delle diverse coniugazioni sorte nell'alveo del cristianesimo con la sua *opzione ermeneutica* di fondo.

La differenziazione originaria fu, infatti, di natura sostanzialmente interpretativa. *Da essa* hanno origine i «testi di fondazione» – Nuovo Testamento cristiano e simmetricamente Mishna ebraica – che, ancora in modo dialettico, esprimono l'identità delle due religioni.

Detto con le parole di Lettieri – che ricalcano il ragionamento di Stroumsa – è proprio nella sua connotazione di «eresia»¹⁰¹ – così come fu definita da parte

⁹⁹ Molte furono le sette che si svilupparono all'interno del giudaismo, ma non tutte condivisero quei presupposti che ne permisero la permanenza al suo interno. Un esempio potrebbe essere lo «scisma» (P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio*, Sei 2006, 127ss) del movimento samaritano. Nato all'interno del giudaismo del Secondo Tempio e poi dissociatosi sulla base di una differente interpretazione della Torah – e successivamente di un canone proprio – come di una liturgia e messianismo proprio, esso «propriamente parlando non [è] più una setta e neppure una derivazione del giudaismo» (T. ORLANDI, *Samaritani*, in NDPAC, vol. III, Marietti 2008, 4681). Indipendentemente dalla valutazione storica delle scelte religiose questo esempio mostra come non tutte le interpretazioni religiose del giudaismo poterono essere identificate con l'identità dello stesso.

¹⁰⁰ Ci chiediamo cioè, usando le parole di Rinaldi, se possono essere definiti ugualmente cristiani quei credenti che nel II e III secolo «credevano che la morte di Gesù avesse comportato la salvezza del mondo» insieme ad «altri [che] pensavano che la sua morte non avesse a che fare nulla con la salvezza del mondo» o ad altri ancora che «dicevano che Gesù non era mai morto» (G. RINALDI, *I cristianesimi perduti. Apocrifi, sette ed eretici nella battaglia per le Sacre Scritture*, Carocci 2016, 18-19).

¹⁰¹ «Si prova qui a sostenere, pertanto, che la genesi della nozione di eresia perversa – la cui prima sistematizzazione proporrò di anticipare alle controversie interne alla comunità giovannea – non è un incidente storico o l'effetto di una congiura ecclesiastica, bensì l'esito necessario della natura controversa dell'originaria pretesa cristiana, proprio in quanto credente, quindi opinabile pretesa eretica. Infatti, la nozione di eresia è logicamente controversa, cioè reversibile in se stessa, in quanto esposta alla smentita polemica: indicando un atto critico e rischioso di scelta e di rottura, un'elezione parziale di scarto e differenziazione polemica, l'eresia ne rivela la strutturale esposizione al rovesciamento.

Nella sua pretesa è sempre immanente la possibilità di smentita e condanna reattive, provenienti dall'ordine stabilito o dalla parte che la divisione eretica contesta, così come le appartiene irriducibilmente lo scindersi successivo in un interno conflitto ermeneutico sull'autentica e la falsa interpretazione del suo originario dividersi. L'eresia, differenziandosi

del giudaismo nascente – che è possibile riconoscere l'identità cristiana originaria.

Probabilmente proprio a partire da siffatte riflessioni un approfondimento sull'identità del cristianesimo andrebbe studiato – prima ancora che nelle sue definizioni dogmatiche, già di per sé mediazioni¹⁰² soggette a ordinaria evoluzione terminologica e semantica¹⁰³ – a partire da quelle *opzioni ermeneutiche* che hanno

dal sistema sociale e ideologico comune o dominante, non può non differire in se stessa. Insomma, dire che il cristianesimo nasce da una pretesa eretica, da un atto di scarto, significa riconoscerne la natura originariamente conflittuale, disputata, persino ideologicamente violenta (in senso apocalittico) ed esposta a uno scarto reattivo, quindi un'origine strutturalmente differente, che non potrà non accompagnarne il problematico assestarsi come identità storico-religiosa» (G. LETTIERI, *Leresia originaria e le sue alterazioni. I. La matrice giudaico-apocalittica dell'eresia di Gesù*, 27-28).

¹⁰² «D'altra parte, proprio perché estaticamente riferito all'evento non dominabile, la fede è sempre esposta alla disdetta, all'accusa di delirio ed empietà: l'eresia reiettiva' (la condanna della pretesa carismatica/sapienziale extraistituzionale) è il rovescio immanente dell'eresia elettiva' (la fede carismatica nel Regno che viene). Conseguentemente, la fede, proprio perché estatica, ha sempre bisogno di un qualche appoggio, conferma, assicurazione, quindi di quella che potremmo definire una verifica di fondatezza, una dimostrazione di credibilità (che non è prova dimostrativa, perché continua a esporre alla necessità del rischio credente!). Il dogma stesso sarà il tentativo di stabilizzare l'apertura indefinita e strutturalmente eterogenea dell'atto di fede, contenendo, mediando, quanto più possibile neutralizzando le oscillazioni possibili» (G. LETTIERI, *Leresia originaria e le sue alterazioni. I. La matrice giudaico-apocalittica dell'eresia di Gesù*, 39).

¹⁰³ Anche in questo caso la parola evoluzione non dice affatto tradimento. Esprime piuttosto quella *naturale* crescita nel linguaggio e nell'affinamento dei concetti che era impensabile potesse nascere già compiuta con l'origine del movimento cristiano. Su questo la lezione di Newman è ancora attuale. Scrivendo del suo pensiero Lettieri fa notare che se egli «restituisce la storia del cristianesimo come caratterizzata da differenze, disarmonie, non soltanto a livello di degenerazione eretica, ma soprattutto a livello di crescita della stessa ortodossia», allo stesso tempo egli riconosce che «l'ortodossia non è un'identità immobile, un'astratta coerenza logica, ma appunto complessità e continuità del processo vivente che, divenendo storicamente, armonizza le differenze e persino le contraddizioni» (G. LETTIERI, *Postfazione*, in J. H. NEWMANN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Jaca Book 2002, 437-438).

Per un'esemplificazione su questo punto è interessante osservare l'analisi di J. P. Lieggi che mostra possibilità e limiti della formulazione conciliare di Calcedonia. La sua riflessione evidenzia la necessità sempre attuale di distinguere «tra il contenuto della fede e la sua formulazione», principio ermeneutico che «deve accompagnare oggi la lettura di ogni formula dogmatica, senza inficiarne il valore e la normatività, ma con un'adeguata considerazione dei limiti che ogni parola umana porta con sé nell'esprimere il mistero dell'Ineffabile» (Id., *La ricezione delle dichiarazioni cristologiche comuni tra la Chiesa Cattolica e le Antiche Chiese d'Oriente nei manuali di cristologia*, in Enrico M. SIRONI – Rosario SCOGNAMIGLIO [cur.], "Raccogliere i frutti ...". *La ricezione nella Chiesa e tra le Chiese. Gli ostacoli della ricezione e le soluzioni*, Atti del III Seminario di ecumenismo realizzato a Chevetogne [Belgio], 27-31 maggio 2013, = *Analecta Nicolaiana* 18, Ecumenica Editrice, Bari 2014, 98-99). La medesima riflessione si può ritrovare anche nel più recente: Id., *Insegnare teologia ecumenica. Appunti per uno stile della teologia*, in *Apulia Theologica* V [2019-2], 91-99.

costituito originariamente la formazione della sua identità e che il movimento cristiano si è sforzato di portare avanti pur nelle nuove e diverse condizioni storiche che hanno ospitato il suo cammino.

Superando una concezione di storia *faziosa* che divida «il campo in buoni, gli ortodossi, e cattivi, gli eretici»¹⁰⁴, si tratterebbe di rileggere all'interno di una prospettiva di «storia delle idee»¹⁰⁵, lo *sviluppo* teorico e pratico di un'identità che contemplò in sé molteplici interpretazioni e ne rifiutò altrettante. Un *processo dialettico* che, seppur all'interno della «tendenza, costantemente incrementatasi dopo il II secolo, a individuare nella diversità di posizioni dottrinali, e spesso anche disciplinari, un immediato pericolo per la fede»¹⁰⁶, *permette* il riconoscimento, seppur attraverso tortuosi e discontinui – in definitiva umani – processi, della «presenza del principio in tutte le tappe del suo sviluppo»¹⁰⁷.

Proprio tale operazione di continua attualizzazione dell'ermeneutica cristiana nelle culture ha costituito la prosecuzione di quella *dialettica* che, oltre al mondo giudaico, ha coinvolto proporzionalmente altre culture, altri tempi e che ancora oggi si rinnova in dialogo con il mondo contemporaneo che è chiamato ad attraversare.

¹⁰⁴ «Una storia della teologia non può dividere il campo in buoni, gli ortodossi, e cattivi, gli eretici. Sia i cristiani considerati eretici sia quelli considerati ortodossi produssero teologia: il suo sviluppo nasce dall'interazione fra le diverse posizioni e spesso la soluzione ortodossa fu la risposta a problemi e soluzioni individuati per la prima volta dagli eretici» (E. PRINZIVALLI – M. SIMONETTI, *La teologia degli antichi cristiani*, Morcelliana 2012, 6).

¹⁰⁵ Richiamo qui la definizione di J. Lortz, che nel presentare la sua *Storia della Chiesa in prospettiva della storia delle idee* affermava con chiarezza: «Il concetto di “storia delle idee” non deve indurre a scambiare questa storia della Chiesa con una Dogmatica illustrata storicamente, com'è stato fatto da qualche recensore. Ciò che io cerco di descrivere non è altro che la storia nella complessità della sua costruzione e nella molteplicità delle sue stratificazioni, nelle sue correnti principali, secondarie o contrastanti (limitatamente alle idee fondamentali), ma in modo che emergano le forze-giuda, le idee» (J. LORTZ, *Prefazione* alla 21ª edizione, in Id. *Storia della Chiesa in prospettiva della storia delle idee*, San Paolo 2006, 7).

¹⁰⁶ E. PRINZIVALLI – M. SIMONETTI, *La teologia degli antichi cristiani*, 20.

¹⁰⁷ Così Congar parlando del concetto di Tradizione che egli si guarda ben dal definire «”abitudine”, e neppure propriamente “passato”. Certo, la tradizione comporta un aspetto del passato [...] ma essa è ben altro. Essa ‘è essenzialmente la continuità dello sviluppo a partire dal dono iniziale e l'integrazione nell'unità di tutte le forme che questo sviluppo ha assunto e presenta attualmente. Essa è la presenza del principio in tutte le tappe del suo sviluppo» (Y. CONGAR, *Vera e falsa riforma della Chiesa*, Jaca Book 2015, 255).

Per una più ampia riflessione su questo punto rimandiamo anche al nostro contributo *Il futuro della teologia di Origene: per un concetto più chiaro di Tradizione*, Tavola rotonda in *La riscoperta di Origene nella teologia del XX secolo: un'eredità per il nuovo millennio?*, Università Cattolica del Sacro Cuore – Convento S. Maria delle Grazie Milano, 17-19 ottobre 2018, di prossima pubblicazione su *Adamantius, Annuario di Letteratura Cristiana Antica e di Studi Giudeoellenistici. Rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la tradizione alessandrina*.