

Introduzione
allo studio della Bibbia

Supplementi 75

Introduzione allo studio della Bibbia

Supplementi

75

James D.G. Dunn

Gli albori del cristianesimo

3

Né giudeo né greco

tomo 2

Paideia Editrice

Gli albori del cristianesimo

3 Né giudeo né greco

tomo 2o Un'identità contestata

James D.G. Dunn

Paideia Editrice

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Dunn, James D.G.

Gli albori del cristianesimo / James D.G. Dunn

3.2 : Né giudeo né greco. 2, Un'identità contestata / James D.G. Dunn

Torino : Paideia, 2018

497-923 p. ; 23 cm – (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi ; 75)

ISBN 978-88-394-0920-1

1. Cristianesimo – Origini - Fonti

270.1 (ed. 22) – Cristianesimo. Storia della Chiesa. Periodo apostolico fino al 325

225.6 (ed. 22) – Nuovo Testamento. Interpretazione e critica (Esegesi)

ISBN 978.88.394.0920.1

Titolo originale dell'opera:

James D.G. Dunn

Christianity in the Making

Volume 3. *Neither Jew nor Greek. A Contested Identity*

Traduzione italiana di Franco Bassani

© Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Mich. 2015

© Claudiana srl, Torino 2018

Sommario dell'opera

9	Premessa
13	Abbreviazioni e sigle
	Parte decima
	UN NUOVO INIZIO
	Capitolo 38
19	Il cristianesimo in via di sviluppo
	Capitolo 39
58	Le fonti. Il primo secolo (Nuovo Testamento)
	Capitolo 40
123	Le fonti. Il secondo secolo
	Parte undicesima
	LA MEMORIA ININTERROTTA DI GESÙ
	Capitolo 41
195	Dall'evangelo al vangelo
	Capitolo 42
216	L'elaborazione narrativa della vicenda di Gesù: Marco, Matteo e Luca
	Capitolo 43
312	Nuove forme di vangeli di Gesù: Giovanni e Tommaso
	Capitolo 44
397	La tradizione di Gesù nel secondo secolo
tomo 2	Parte dodicesima
	IL CRISTIANESIMO GIUDAICO E LA DIVISIONE DELLE VIE
	Capitolo 45
507	Il cristianesimo giudaico
	Capitolo 46
588	La divisione delle vie

504	Sommario dell'opera
	Parte tredicesima
	L'INFLUENZA DUREVOLE DI PAOLO E PIETRO
	Capitolo 47
661	Paolo
	Capitolo 48
707	Pietro
	Parte quattordicesima
	DOPO LA PRIMA GENERAZIONE
	Capitolo 49
739	Giovanni
	Capitolo 50
780	Un'identità contestata
805	Bibliografia
849	Indici

Il cristianesimo giudaico

45.1. INTRODUZIONE

Come già si è fatto intendere (§ 38.3*b*), l'espressione «cristianesimo giudaico» è più problematica che utile. Per consuetudine è stata usata per indicare le sette «giudeo-cristiane» bandite da Ireneo, Epifanio e gli altri eresiologi cristiani. Ci si deve quindi chiedere se abbia molto senso continuare a usare una definizione tanto ambigua e fuorviante, troppo macchiata dalla storia del suo uso.¹ Si è tentato con altri termini, come giudeo-cristianesimo e giudaismo cristiano, ma anch'essi hanno i loro problemi e possono essere altrettanto ambigui e discutibili dell'espressione che sostituiscono.² Assumere, come ulteriore referente alternativo, i «giudei credenti in Gesù» potrebbe non essere tanto vantaggioso quanto a prima vista sembra, perché non chiarisce se tali credenti conservassero o abbandonassero il loro stile di vita giudaico – problema che era causa di divisione già al tempo di Paolo (*Rom.* 14,1-15,6) e che fu ancor più controverso per Ignazio (*Magn.* 8,1-2; *Magn.* 10,1-3).³ Se si passa da una definizione basata su un marca-

¹ Si veda il saggio illuminante di J. Carleton Paget, *The Definition of the Terms Jewish Christian and Jewish Christianity in the History of Research*, in Skarsaune-Hvalvik (ed.), *Jewish Believers in Jesus*, 22-52; v. anche S.C. Mimouni, *Early Judaeo-Christianity. Historical Essays*, Leuven 2012, capp. 5-6; Broadhead, *Jewish Ways of Following Jesus*, cap. 2.

² Daniélou lavorava con una definizione di cristianesimo giudaico visto come realtà distinta dal cristianesimo ellenistico e dal cristianesimo latino, fondamentalmente «caratterizzata dal fatto che la sua immagine è quella della forma, all'epoca dominante, del pensiero giudaico, ossia la forma apocalittica» (*Theology of Jewish Christianity*, 4). Un autorevole saggio di R. Murray, *Defining Judaeo-Christianity*: *Heythrop Journal* 15 (1974) 303-310, propose di contro che «cristianesimo giudaico» si debba usare per il fenomeno sociologico dei giudei che erano anche cristiani, mentre «giudeo-cristianesimo» andrebbe usato per la definizione di tipo ideologico di Daniélou. V. anche J.E. Taylor, *The Phenomenon of Early Jewish Christianity. Reality or Scholarly Invention*: *VC* 44 (1990) 313-334. Brown ricorda quanto complicate sarebbero state le situazioni sul campo se nei «cristiani giudei e i loro convertiti gentili» si fossero distinti quattro gruppi: 1. quelli «che, per coloro che credevano in Gesù, insistevano sulla *piena osservanza della legge mosaica, compresa la circoncisione*», 2. quelli «che *non* insistevano sulla circoncisione ma esigevano che i gentili convertiti rispettassero *alcune osservanze giudaiche*», 3. quelli «che *non* insistevano sulla circoncisione e *non* esigevano l'osservanza delle leggi alimentari giudaiche ('kosher') e 4. quelli «che *non* insistevano sulla circoncisione né sull'osservanza delle leggi alimentari giudaiche e *non vedevano alcun significato recondito nel culto e nelle feste giudaiche*» (R.E. Brown - J.P. Meier, *Antioch and Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity*, London 1983, 2-8).

³ Mimouni, *Pour une définition nouvelle du judéo-christianisme ancien*: *NTS* 38 (1991) 161-

tore etnico («giudei che credevano in Gesù») a una basata sulla credenza o la prassi («modi giudaici di seguire Gesù»),¹ si consente alla definizione di comprendere i gentili giudaizzanti (i timorati di Dio) che credevano in Gesù e i cristiani che adottavano il giudaismo come quadro di riferimento,² ma probabilmente si rende ancor più confusa la categoria in questione.³ La soluzione più semplice potrebbe essere quindi di attenersi alla formula «cristianesimo giudaico» nonostante le sue carenze, poiché esprime nel modo più immediato il paradosso che sta al centro dell'identità del cristianesimo:

è un gruppo giudaico divenuto prevalentemente non giudaico e tradizionalmente critico e ostile alla religione dei giudei;

più dei tre quarti delle sue scritture sacre sono le scritture d'Israele, la Bibbia ebraica e la sua versione greca (LXX);

il Dio che venera è il Dio di queste scritture, ossia il Dio d'Israele;

il salvatore che esalta è Gesù Cristo, ossia il messia Gesù, che i primi cristiani consideravano l'inviato di Dio lungamente atteso dai profeti e dai veggenti d'Israele;

tutti gli apostoli su cui è edificata la chiesa cristiana erano giudei.

Strettamente connesse al paradosso del «cristianesimo giudaico» sono le tensioni già evidenti nella prima generazione, nella missione di Paolo ai gentili e nelle reazioni a questa missione dei giudei tradizionalisti credenti in Gesù:

un'identità determinata dall'etnicità, dalla prassi o dalla fede;

la necessità e la funzione di marcatori rituali che definiscono l'identità (circoncisione, battesimo);

i termini dell'associazione tra gruppi che praticano riti e stili di vita differenti come espressione della loro identità.

Paolo cercò di tenere insieme il paradosso e di incoraggiare una forma di appartenenza alla chiesa che reggesse le tensioni. Ma se nutrì qualche reale speranza di riuscire nel suo intento resta una questione irrisolta, anche perché la documentazione conduce a una risposta negativa. La sua teologia non poté avere la meglio sui rapporti sociali e sulla prassi, ma a questo punto la sua teologia è ancora valida o utile?

La domanda oggi da porsi è: in che modo lo stesso paradosso e le stes-

186, tradotto nel suo *Early Judaeo-Christianity*, 25-53, vuole restringere la definizione «cristiani giudei» a quei giudei che credevano in Gesù messia e continuavano a osservare la torà (pp. 4 e 51). O. Skarsaune, *Jewish Believers in Jesus in Antiquity – Problems of Definition, Method, and Sources*, in Skarsaune-Hvalvik (ed.), *Jewish Believers in Jesus*, 3-21, preferisce invece la formula «giudei credenti in Gesù», per comprendere anche i credenti giudei che non conservavano lo stile di vita giudaico (p. 9). ¹ Titolo di Broadhead.

² Broadhead ha un capitolo sui «giudaizzanti» (*Jewish Ways*, cap. 10). Cf. R.W. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity*, London 1970, 3. V. anche Mimouni, *Early Judaeo-Christianity*, 126-132. ³ Cf. Carleton Paget, *Jewish Christianity*, 733-742.

se tensioni operarono nel periodo successivo al fallimento catastrofico della prima rivolta giudaica e per tutto il II secolo? Sembrerebbe che il modo migliore di approfondire la questione sia di prendere le due parti della formula «cristianesimo giudaico» con la serietà che meritano:

chiedersi in che modo il cristianesimo si mantenne di natura *giudaica*, compreso il cristianesimo che prese le distanze dal giudaismo;

vedere in che modo fossero *cristiani* i giudei che credevano in Gesù messia, compresi quelli che furono banditi come eretici dagli eresiologi cristiani.

Come nella parte undicesima, ci si propone qui di rintracciare l'azione esercitata in modo permanente dalle forze che furono determinanti nel cristianesimo della prima generazione. Sotto l'aspetto qui in esame è da ricordare che una delle tensioni principali, probabilmente *la* tensione principale della prima generazione, fu quella tra Paolo e Giacomo, e che la chiesa di Gerusalemme sembra essere stata il centro e il principale luogo di attrazione di quello che si potrebbe a ragione definire «giudaismo cristiano» («giudaismo» nello stesso senso in cui il giudaismo farisaico o il giudaismo essenico erano anch'essi «giudaismo»). Per questo l'influenza di Giacomo, che si protrae fino al II secolo, è una questione di fondamentale importanza, come lo è la forma di cristianesimo (discepolato di Gesù) che egli rappresentava. Che cosa dunque accadde alle comunità di Gerusalemme e della Giudea (e della Galilea)? e, più in generale, in che modo interessi e priorità giudaici del cristianesimo si prolungarono al periodo successivo al 70 e al II secolo?

45.2. L'ENIGMA DI GIACOMO ¹

a) *Il Giacomo del Nuovo Testamento*

Giacomo, il fratello di Gesù – lo ricordiamo –, fu la figura principale della comunità dei credenti in Gesù in Gerusalemme, dal 40 circa fino all'esecuzione della sua condanna a morte nel 62.² L'impressione che si ha da *Atti* 15,13-21, che Giacomo abbia anticipato Pietro come guida riconosciuta e «capo esecutivo» dei credenti in Gesù (giudei), è confermata dal soprannome di primo degli «apostoli colonna» con cui è designato da Paolo (*Gal.* 2,9: Giacomo, Cefa e Giovanni) e dal racconto, sempre di Paolo, di un Pietro che si uniformava «a certuni che venivano da parte di Giaco-

¹ Su Giacomo v. specialmente W. Pratscher, *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition* (FRLANT 139), Göttingen 1987 e J. Painter, *Just James. The Brother of Jesus in History and Tradition*, London 1997; anche B. Chilton - C.A. Evans (ed.), *James the Just and Christian Origins* (NovTSupp 98), Leiden 1999; B. Chilton - J. Neusner (ed.), *The Brother of Jesus. James the Just and His Mission*, Louisville 2001; D.R. Nienhuis, *Not by Paul Alone*, Waco, Tex. 2007, 121-150 («Giacomo di Gerusalemme nella storia e nella tradizione»).

² V. vol. 2, 223. 420, § 36.1.

mo», cessando di condividere la mensa con i credenti gentili (2,12). Ed è possibile che nella formulazione del credo di 1 Cor. 15,3-8 la seconda serie di testimoni («a Giacomo, poi a tutti gli apostoli», 15,7) sia stata messa insieme per completare la prima, o anche per contrapporvela («a Cefa, poi ai dodici, poi a più di cinquecento», 15,5-6), allo scopo di riconoscere alle apparizioni del Risorto a Giacomo un potere legittimante uguale a quello delle apparizioni a Cefa.¹ A ciò si aggiunga la tensione tra Giacomo e Paolo, implicita nell'inciso di Gal. 2,6, nel modo in cui si svolse l'incidente di Antiochia (2,12-16), in Rom. 15,31 e in Atti 21,20-21; anche nella relativa tranquillità dei racconti del N.T. l'immagine che emerge è quella di un certo grado di faziosità all'interno del primissimo movimento cristiano, faziosità che interessava anche Giacomo.

La lettera attribuitagli fa decisamente pensare che Giacomo godesse di grande considerazione fra i giudei della diaspora credenti in Gesù, tanto quanto fra i credenti in Gesù a Gerusalemme. È infatti molto plausibile pensare che la lettera di Giacomo contenga l'insegnamento/predicazione impartito da Giacomo ai giudei credenti in Gesù della diaspora (e ad altri pellegrini giudei?) nelle loro visite a Gerusalemme in occasione dei pellegrinaggi.² Che questa lettera fosse tenuta in grande stima e sia stata poi recepita nel canone neotestamentario,³ nonostante la natura giudaica e l'assenza di elementi specificamente cristiani,⁴ deve significare che era altamente apprezzata in un gruppo nutrito di chiese del II e III secolo. È lecito in particolare pensare che una lettera indirizzata alla diaspora (*Giac.* 1, 1) doveva essere tenuta in grande considerazione fra i giudei della diaspora credenti nel messia Gesù, e che il gradimento dimostrato nella cerchia più generale delle chiese a prevalenza gentile presupponga di necessità che i giudei credenti in Gesù godessero del rispetto sincero delle chiese a prevalenza gentile. E questo nonostante la lettera ribadisca l'interpretazione giudaica tradizionale di Gen. 15,6 con le sue precisazioni circa le argomentazioni fondamentali avanzate da Paolo in difesa del suo evangelo (*Giac.* 2,18-26).⁵

Negli scritti neotestamentari l'impressione che si ha di Giacomo è quindi piuttosto confusa e contrastante. Ciò spiega perché quando lo sguardo si spinge oltre il I secolo l'importanza che gli si riconosce è ancor più incerta, e perché nella letteratura patristica Giacomo sia pressoché ignorato.

¹ Approfondimenti in Pratscher, *Herrenbruder*, 35-46. Cf. sotto, Gerolamo, *Vir. Ill.* 2 ed *Ev. Thom.* 12. ² Vol. 2, § 37.2c.

³ Trattazione riepilogativa in Kümmel, *Introduction*, 405-407. «Origene è il primo teologo antico che si serve apertamente della lettera di Giacomo» (Nienhuis, *Not by Paul Alone*, 55-60).

⁴ Anche se Niebuhr (corrispondenza privata) mi ricorda l'apertura potente della lettera (1,1: «servitore di Dio e del Signore Gesù Cristo»), il deciso linguaggio cristologico di 2,1, la frequenza con cui *pistis* ricorre nella lettera (16x) e il suo uso massiccio di tradizione di Gesù in 2,8-13 (v. vol. 2, § 37.2c). ⁵ Cf. vol. 2, 1170-1173.

Un'identità contestata

In questo volume conclusivo della trilogia dedicata a *Gli albori del cristianesimo* si è mirato a ricostruire la costituzione dei caratteri distintivi del cristianesimo nel corso di gran parte del II secolo. Il punto di partenza è stato il 70 d.C., l'anno della distruzione di Gerusalemme e del suo tempio, che di fatto segnò la fine del giudaismo del secondo tempio. Fu un momento cruciale, non soltanto per il giudaismo ma anche per il cristianesimo in embrione, i cui primi sviluppi avevano avuto luogo nel quadro del giudaismo del secondo tempio. Il punto finale è segnato da Ireneo, il quale sta per così dire alla sommità di un colle dalla cui posizione si ha una prospettiva chiara su ciò che accadde nel II secolo, e che di fatto determinò la natura del cristianesimo che si sarebbe sviluppato nel corso del III secolo fino al trionfo costantiniano degli inizi del IV. Ma questa è la fine di un periodo molto più complesso e tormentato, in cui l'identità del cristianesimo fu assai più controversa di quanto Ireneo avrebbe consentito. Le problematiche e i partiti in contrasto in questo contesto sono ciò che si è cercato di ricostruire nel terzo volume.

Uno degli obbiettivi primari comune a tutti questi partiti fu di fare risalire a Gesù e ai suoi primi discepoli le proprie posizioni particolari, rivendicando alla propria interpretazione dell'evangelo (cristiano) la legittimazione di Giacomo e Paolo, di Pietro e Giovanni (e Tommaso). Di conseguenza il procedimento al quale qui ci si è attenuti è consistito nel ripercorrere la persistenza dell'influenza di queste figure della prima generazione e i modi in cui la gara a rivendicarne il sostegno si rivelarono fondamentali nella competizione. La tradizione di Gesù, Giacomo (fratello di Gesù), Pietro e Paolo furono i fattori e le figure che esercitarono come si sa la massima influenza e al cui ministero e al cui insegnamento si ispirò la prima generazione del cristianesimo nascente.¹ Dopo avere esaminato il relativo e ricco materiale documentario (§§ 39 e 40), è sembrato opportuno procedere ad approfondire in che modo gli effetti prodotti da Gesù, e da Giacomo, Paolo e Pietro, abbiano interessato quanti nel II secolo ne rivendicavano l'eredità. Naturalmente non si è trascurato Giovanni, sorta di «ultimo arrivato», ed è risultato evidente che neppure la controversia fi-

¹ Come già la tradizione di Gesù dimostra (*La memoria di Gesù*) e come si è ricordato al § 37 in *Gli inizi a Gerusalemme*.

gura di Tommaso poteva sfuggire alla nostra attenzione. Dopo avere ricapitolato i modi in cui ci si contese la loro eredità (§ 50.1), si potrà riflettere sulle conseguenze che i risultati raggiunti hanno per la nostra prospettiva sul cristianesimo che ne è risultato (§ 50.2).

50.1. GLI EFFETTI DUREVOLI DI GESÙ
E DELLE FIGURE SALIENTI DELLA PRIMA GENERAZIONE

a) *La tradizione di Gesù*

Il risultato più interessante cui anzitutto ha condotto l'indagine qui svolta (§ 41) è stato il modo in cui il termine «evangelo» è arrivato a significare la storia della missione e dell'insegnamento di Gesù e non soltanto il racconto della sua morte e risurrezione con i suoi corollari. Il passaggio da «evangelo» a «vangelo» non distolse l'attenzione dalla croce e dalla risurrezione; la narrazione della passione rimase l'elemento costante come acme del vangelo scritto. Non avvenne che Gesù venisse ricordato principalmente come maestro o sapiente o autore di miracoli. All'apice del vangelo rimase la sua missione di salvatore mediante crocifissione e risurrezione. Non che il suo insegnamento divenisse lo strumento principale della salvezza e Gesù il semplice portatore della conoscenza salvifica o della sapienza. Per questi primi autori di vangeli era evidentemente fondamentale anche che gli eventi produttori di salvezza non fossero disgiunti dalla missione di Gesù anteriore alla passione. La morte e risurrezione produttrici di salvezza non erano avvenute in qualche contesto mitico né erano ridicibili a eventi accaduti in un punto del tempo le cui coordinate storiche e geografiche fossero irrilevanti. L'evento salvifico era la morte e risurrezione di Gesù di Nazaret, e la sua missione in Galilea e Giudea era inseparabile da questo evento, essendone parte integrante. Non in ultimo la storia di come, nel suo contesto storico particolare, Gesù aveva vissuto una vita autenticamente umana fu chiaramente apprezzata come manifestazione del modo in cui si potesse e dovesse vivere una vita di fede in Dio. Ma fu la consapevolezza che il vangelo abbracciava l'*intera* storia della missione di Gesù a impedire che questa storia venisse divisa in compartimenti, la passione e la morte in sé, tenute distinte dall'insegnamento e dai miracoli compiuti, fissando così un modello e una definizione del vangelo cristiano che resistette alle controversie e alle alternative avanzate per tutto il secondo secolo.

Nel § 42 il risultato più curioso emerso dallo studio dei primi tre vangeli neotestamentari (i sinottici) è consistito nella chiara dimostrazione di come la storia di Gesù poteva essere ripetuta con particolari e punti salienti differenti. La storia è evidentemente la stessa; l'immagine di Gesù che ne esce è singolarmente la medesima, nonostante le differenze di dettaglio e

di importanza.¹ È mia opinione che tali ripetizioni di racconti su Gesù e di insegnamenti di Gesù furono il modo in cui in un primo tempo la tradizione di Gesù si sviluppò e prese forma nel periodo della sua trasmissione orale, prima che si scrivessero i vangeli.² Importante è qui che la tradizione sinottica e i vangeli sinottici dimostrano che la storia di Gesù, la stessa storia di Gesù, poteva essere raccontata in modi tanto vari. Che «lo stesso eppure differente» sia o meno un aspetto della tradizione orale, la formula esprime bene la natura della tradizione sinottica e dei vangeli sinottici. Come l'«evangelo» di Paolo, lo stesso evangelo, poteva essere variamente definito come «evangelo per i circoncisi» ed «evangelo per gli incirconcisi» (*Gal.* 2,7), con i suoi diversi esiti, come le tensioni fra Paolo, Pietro e Giacomo mostrano bene, così il vangelo poteva essere formulato e riformulato in modi diversi, secondo Marco, secondo Matteo e secondo Luca, con differenze che non sempre emergono distintamente. Il punto è peraltro che la varietà non era illimitata; la diversità era contenuta saldamente entro lo schema del «racconto della passione con ampia introduzione», e ciò si sarebbe rivelato decisivo nello scontro fra i vangeli neotestamentari e i vangeli apocrifi, che tanta importanza ebbe nel II secolo.

Il vangelo di Giovanni si pone come chiara critica dell'affermazione che a Marco si deve la definizione determinante di «vangelo» – soprattutto a confronto col *Vangelo di Tommaso* (§ 43). Gran parte del *Vangelo di Tommaso* è più vicina alla tradizione sinottica che al grosso del vangelo di Giovanni. La differenza capitale è tuttavia che Giovanni conserva la cornice marciiana, mentre *Tommaso* separa l'insegnamento dalla morte e risurrezione. E benché la riformulazione giovannea della storia di Gesù sia molto più ardita di quella degli evangelisti sinottici, Giovanni riprende quella che era evidentemente la tradizione storica che i sinottici avrebbero potuto usare e di cui egli non si servì;³ la sua elaborazione del materiale è un'elaborazione e rielaborazione della tradizione corrente. *Tommaso* per parte sua non tanto rielabora la tradizione di tipo sinottico che conosce bene, ma piuttosto la innesta su una storia diversa, con un diverso evangelo che presuppone una visione diversa della condizione umana. La versione giovannea della tradizione di Gesù si sviluppa dall'interno, mentre quella tomasiana si sviluppa dall'esterno, arrangiando la tradizione precedente di Gesù con materiale affatto diverso. Nel caso del vangelo di Giovanni è possibile tracciare una linea diretta e continua dalla tradizione

¹ Già troppo spesso mi sono richiamato al maturo giudizio di C.H. Dodd nel suo ultimo importante lavoro, *The Founder of Christianity*, London 1971, ma qui egli fissa un punto sul quale troppo spesso si sorvola e che merita ancora attenzione: «I primi tre vangeli forniscono un corpo di detti nell'insieme tanto unitari, tanto coerenti e tuttavia tanto particolari per modi, stile e contenuto che nessun critico ragionevole, quali che siano le riserve che può nutrire su singoli detti, deve dubitare di trovare qui riflesso il pensiero di un solo, unico maestro» (pp. 21 s.).

² È la tesi principale del vol. 1. ³ V. sopra, in particolare § 43.1a (β).

corrente di Gesù, come si esprime nella tradizione sinottica, alla sua versione elaborata di Giovanni. Al contrario, nel caso del *Vangelo di Tommaso*, nonostante gran parte del materiale sia di natura di tipo sinottico, il materiale specificamente tomasiano non può essere fatto risalire a Gesù: ciò che il vangelo di *Tommaso* ha di specifico non può essere fatto risalire a Gesù. L'affermazione che il *Vangelo di Tommaso* è una fonte di tradizione storica che può essere fatta risalire a Gesù vale unicamente per il materiale di tipo sinottico; ma per la fonte del materiale che dà a *Tommaso* il suo aspetto peculiare si deve cercare altrove, nella direzione di ciò che divenne fondamentale e peculiare dei sistemi gnostici.

Quando si è passati a occuparsi più direttamente delle fonti del II secolo (§ 44) per esaminare l'effetto prodotto dalla tradizione di Gesù e il modo in cui questa fu trattata, è emerso anche qui un quadro chiaro. Per gli inizi, prima metà del II secolo, si ha la netta impressione che la tradizione di Gesù fosse conosciuta prevalentemente in forma orale, e questo è di per sé un dato importante, perché a quel tempo tutti e quattro i vangeli neotestamentari erano già stati scritti. In altre parole, la trasposizione della tradizione di Gesù in forma scritta non aveva messo fine alla tradizione orale di Gesù. A II secolo avanzato nella grande varietà di chiese domestiche e di chiese d'appartamento alla tradizione di Gesù si accedeva fondamentalmente attraverso l'insegnamento di maestri e anziani e attraverso la pratica catechetica e liturgica. Anche se i capi della comunità potevano possedere un esemplare (o anche più) di vangelo scritto, il grosso dei partecipanti al culto doveva venire a conoscere la storia di Gesù dall'ascolto del testo più che dalla lettura personale. E ciascun vangelo scritto come veniva copiato e fatto circolare subito iniziava ad acquisire le varianti testuali che per cinquecent'anni sarebbero state il pane quotidiano di generazioni di critici del testo; il fenomeno dello «stesso ma differente» non cessò con la messa per iscritto della tradizione di Gesù.

Ciò nondimeno l'influenza dei vangeli scritti si diffuse lentamente ma sicuramente, così che verso la metà del II secolo è chiaramente documentato che la conoscenza della tradizione di Gesù avveniva principalmente attraverso i vangeli scritti letti in occasioni cultuali (come testimonia Giustino) e citati dagli esperti (di cui Ireneo sarebbe stato un esempio). Un dato che colpisce è che il vangelo di Matteo pare essere stato il più usato, il più conosciuto e il più citato. Ciò contribuirebbe a spiegare il prestigio riconosciuto a Pietro. E benché Matteo sia di fatto una seconda edizione di Marco, non si rinunciò tuttavia a Marco – come spesso si afferma che sia stato anche il caso del testo Q; anche a tale riguardo la tradizione secondo cui il vangelo di Marco è costituito dai «ricordi di Pietro» deve aver contribuito in misura decisiva a far sì che l'uso di Marco non s'interrompesse. Certo si usava anche Luca, che sopravvisse alla stima esage-

rata in cui Marcione lo teneva e anche alle mutilazioni che questi gli apportò. E nonostante la tenacia dell'idea che Giovanni fosse amato soprattutto dai valentiniani e che quindi fosse in qualche modo d'imbarazzo per i capi della «grande chiesa», si ha la testimonianza chiara che anche Giovanni era molto apprezzato e usato.¹ A fronte della concezione pressoché comune secondo cui per tutto il II secolo vi furono molti vangeli di valore all'apparenza pari o comparabile, sorprende alquanto che vi siano scarse riprove che qualche altro vangelo sia stato venerato e usato quanto i vangeli neotestamentari. Per coloro che desideravano poter dire che il loro insegnamento proveniva da Gesù, con qualche speranza di essere creduti al di fuori del loro ambiente, i soli vangeli che s'imponevano al rispetto generale erano i vangeli neotestamentari. Non fu Ireneo a stabilire arbitrariamente che fra tutta una serie di vangeli i soli autorevoli fossero i quattro del N.T. La verità è che Ireneo non faceva che confermare ciò che era avvenuto per diversi decenni: che i quattro vangeli neotestamentari erano la forma più chiara che la tradizione di Gesù aveva preso, i soli cui affidarsi per la conoscenza di Gesù e del suo insegnamento. I quattro vangeli neotestamentari – l'unico vangelo secondo quattro differenti evangelisti – erano il risultato perdurante della tradizione di Gesù e assicuravano che la forza d'urto prodotta da Gesù e da cui il cristianesimo aveva avuto inizio non sarebbe andata persa.

b) *Giacomo e il cristianesimo giudaico (§§ 45-46)*

Noto come fratello di Gesù (*Mt.* 13,55), Giacomo rappresenta la continuità più diretta con Gesù. Benché la tradizione non lo annoveri tra i discepoli di Gesù durante la sua missione, la sua successiva conversione o conferma a opera di Gesù non fu contestata (*I Cor.* 15,7), e la sua salita alla ribalta come capo dei credenti di Gerusalemme, la chiesa madre, fu probabilmente inevitabile dati i suoi rapporti di sangue con Gesù. Per restare a quello che qui più interessa, Giacomo divenne sinonimo di un cristianesimo embrionale che si concepiva come gruppo distinto all'interno del giudaismo del secondo tempio, un gruppo messianico ed escatologico ma fondamentalmente una forma di giudaismo. Fu soprattutto per questa caratteristica che nel II secolo veniva ricordato da coloro che più veneravano la sua memoria e il suo nome. Alcuni di questi aspetti vennero recepiti in ambienti piuttosto gnosticizzanti – senz'altro non estranei al crogiolo a cui si alimentavano anche idee e speculazioni giudaiche alle quali attingevano i sistemi gnostici posteriori. Ma la linea principale d'influenza conduceva direttamente a quei raggruppamenti di giudei credenti in Ge-

¹ Anche per questo aspetto mi richiamo in particolare a Hill, *The Johannine Corpus in the Early Church*, sul quale mi sono basato molto nel § 44.

sù che consideravano la conservazione delle pratiche giudaiche del tutto congruente con la fede in Gesù. Questi raggruppamenti, che per tradizione vengono considerati sette o eresie giudeo-cristiane, furono molto attivi in tutto il II secolo e sopravvissero per altri due o tre secoli. La loro rivendicazione d'essere espressione della continuità più diretta con Giacomo e con la chiesa madre di Gerusalemme fu più difficile da contestare di quanto gli eresiologi avrebbero riconosciuto. Si può dire che il cristianesimo giacobita fu la prima pelle che si staccò dal cristianesimo quando questo si trovò cresciuto e ormai fuori della sua forma iniziale. Una volta staccatosi, la memoria di Giacomo poté conservarsi soltanto grazie alla razionalizzazione ecclesiastica (Giacomo come primo vescovo di Gerusalemme), benché la lettera che gli è attribuita assicurasse che gran parte delle priorità e della prassi che s'identificavano con Giacomo si sarebbero mantenute in un cristianesimo che di fatto lo aveva disconosciuto.

Non si deve consentire che tutto ciò nasconda o sminuisca la natura fondamentale e permanentemente giudaica del cristianesimo nascente. Il Dio che si venerava era il Dio rivelato anzitutto a Israele, il Dio dell'A.T.; questa doveva essere una delle linee principali di difesa contro valentiniani e marcioniti che intendevano contrapporre il Dio cristiano al Dio dell'A.T. Il Gesù che si riveriva e si venerava era Gesù Cristo, e anche se il nome di Cristo come titolo (messia) era stato perso di vista, fu di nuovo della massima importanza, di fronte a coloro che volevano distinguere Gesù da Cristo, affermare che Gesù era il Cristo, che il Cristo era Gesù. Le scritture su cui ci si basava erano le scritture d'Israele, il cui «senso piano» avallava le credenze fondamentali della grande chiesa ed escludeva la sottigliezza visibilmente ricercata delle letture gnostiche. La designazione delle Scritture d'Israele come parte della Bibbia *cristiana*, che nella seconda metà del II secolo andava sempre più affermandosi, non ne ridusse il ruolo di Scritture d'Israele ma piuttosto rafforzò la natura ineludibilmente giudaica del cristianesimo, il quale dovette difendersi affermando d'essere esso stesso il compimento di queste Scritture. L'affermazione che il cristianesimo è Israele, che le Scritture dell'A.T. erano le loro, non poté mai imporsi come rivendicazione esclusivista o trionfalistica senza compromettere la natura del cristianesimo che avanzava questa rivendicazione.

Tutto ciò significa che la separazione del cristianesimo dal giudaismo non poté essere altro che una vicenda intricata e lunga. L'affermazione, che è stata spesso avanzata, che all'inizio del II secolo cristianesimo e giudaismo erano già separati in modo affatto chiaro può essere stata musica agli orecchi di molti capi cristiani, da Ignazio in avanti, ma avrebbe avuto ben poco senso per il grosso dei credenti comuni, che pensavano alla domenica e al sabato, alla pasqua e all'ultima cena, alla circoncisione e al battesimo come a variazioni sullo stesso tema. Quando le controversie e le

ingiurie di parte fra cristiani e giudei analoghe a quelle tra esseni, farisei e sadducei lasciarono il posto all'antigiudaismo che prese poi la forma di antisemitismo? Anche a questo proposito la regione intermedia costituita dai giudei tradizionalisti credenti in Gesù e i cristiani *minim* è un fattore a lungo oscurato da sedici secoli di divorzio in forza di un decreto di nullità. A coloro che considerano necessario insistere su una separazione tra cristianesimo e giudaismo, dura e definitiva quanto possibile, la natura giudaica del cristianesimo, la natura giudaica di Gesù, degli apostoli, del Nuovo Testamento come dell'Antico Testamento saranno sempre una difficoltà e un problema, una difficoltà e un problema che stanno al centro del cristianesimo stesso.

c) Paolo (§ 47)

Paolo è l'*enfant terrible* del cristianesimo. Si deve alle domande scomode e imbarazzanti che egli si è posto – ad esempio se la natura giudaica della fede suscitata da Gesù potesse abbracciare i gentili – se il movimento ancora nella sua fase embrionale cambiò orientamento se non direzione. La sua missione apostolica, che non poteva essere misconosciuta da quanti furono apostoli prima di lui, assicurò che il cristianesimo oltrepassasse i confini tradizionali che fino a quel momento avevano definito Israele e il suo patto con Dio. La sua definizione di evangelo cristiano fornì a Marco il modello del vangelo e determinò di fatto la forma del vangelo che sarebbe rimasta definitiva per il cristianesimo e avrebbe pregiudicato le rivendicazioni degli altri vangeli di trasmettere il vangelo cristiano. Ma per trovare piena valorizzazione nella corrente principale del cristianesimo, ciò che in lui c'era di *terrible* dovette essere addomesticato, come avviene nelle lettere pastorali e negli Atti di Luca. Fu su questo Paolo che i Padri apostolici poterono basarsi con sicurezza senza compromettere gli orientamenti e le strutture che andavano sviluppando. Il Paolo apocrifo si rivelò un Paolo malleabile che poteva essere plasmato in qualsiasi forma la sua fama potesse giustificare. Ma furono i valentiniani e Marcione ad appropriarsi di alcuni aspetti più inquietanti delle sue lettere, esagerandone alcuni punti salienti e ignorandone il contesto. Benché Ireneo e Tertulliano fossero senz'altro in grado di dare una risposta definitiva a simili abusi con l'esegesi prudente richiesta dall'uso, l'eversività che Paolo introduce nel canone neotestamentario¹ come i suoi tentativi di spiegare la sua missione e il suo evangelo nel contesto dei decenni centrali del I secolo soprattutto in rapporto alla sua religione d'origine, continuano a provocare fraintendimenti e tendenziosità, le quali non sono che l'ammissione dell'incapacità di cogliere la complessità e la compiutezza della sua teologia.

¹ Questo aspetto potrebbe in alternativa essere espresso come frizione tra il primo Paolo e il Paolo delle pastorali – eversività che si conserva, siano o meno le pastorali opera di Paolo.

d) *Pietro* (§ 48)

Pietro è il grande enigma, che di rado si manifesta alla vista diretta in tutta la sua realtà, la cui ombra si allunga sull'intero periodo qui in esame. La sua importanza e la sua influenza sono determinate da tre aspetti della sua storia più antica. I primi due consistono ovviamente nella sua condizione chiaramente ricordata di capo e portaparola dei discepoli di Gesù e uno dei suoi intimi da una parte, e dall'altra dal suo rango di alto prestigio nella tradizione più antica nella testimonianza che ne dà Paolo, d'essere stato il primo a vedere il Cristo risorto e d'essere stato da lui investito di mandato. Il suo periodo di responsabile del primo gruppo di credenti in Gesù a Gerusalemme venne presto messo in ombra dalla primazia di Giacomo. Il terzo aspetto fondamentale è la testimonianza fornita da Matteo che Pietro venne investito da Gesù come «pietra» su cui Gesù avrebbe edificato la sua chiesa (*Mt.* 16,18-19). A detta di Papia, Pietro era anche ritenuto la fonte principale del vangelo di Marco. E poiché Matteo, in quanto di fatto seconda edizione a tutti gli effetti di Marco fu per tutto il II secolo il tipo di vangelo predominante, è ovvio dedurre che la considerazione di Pietro come «pietra» su cui Gesù edificava la sua chiesa conobbe la stessa grande diffusione della circolazione di Matteo. La tradizione del martirio di Pietro a Roma venne a costituire un nesso naturale per quanti nella chiesa della capitale dell'impero vedevano la successione naturale alla chiesa madre di Gerusalemme, fornendo una base provvidenziale alle rivendicazioni posteriori di successione apostolica e del papato romano. Il fondamento storicamente più consistente è probabilmente l'impressione che si trae dai passi in cui si menziona Pietro nelle lettere di Paolo e negli Atti oltre che dalla lettera principale attribuita a Pietro. L'impressione che si riceve è quella di una figura che a differenza di Giacomo e di Paolo non rivestì una posizione particolare o intransigente riguardo a punti controversi della dottrina e della prassi. Pietro si presenta piuttosto come quello che nella disputa è in grado di vedere i due lati della questione e di adattarsi alle circostanze. Si presenta come qualcuno che sta nel mezzo, capace di tenere insieme le fazioni che premono nelle direzioni opposte. Si presenta come la figura che definisce il terreno comune, le posizioni su cui c'è consenso, quelle cui tutti tengono anche quando premono in questa o quella direzione. Forse Pietro fece più e difese più di quanto la maggior parte dei protestanti riconoscono – fu il più grande costruttore di ponti (*pontifex maximus*) fra tutti i capi cristiani del cristianesimo delle origini.

e) *Giovanni* (§ 49)

Proprio quando l'influenza perdurante di Gesù e dei capi della prima generazione all'inizio e nel corso del II secolo pare essersi così assestata, en-

tra in scena Giovanni a chiedere d'essere ascoltato – e con buone ragioni. Perché riguardo alla missione di Gesù, Giovanni porta nuove informazioni, ma anche fornisce una «presa» sulla storia di Gesù che non può non lasciare perplessi. Alla natura giudaica di questa storia Giovanni imprime una nuova e inattesa svolta e fornisce una visione delle tensioni cui i giudei credenti in Gesù si trovano esposti negli ultimi decenni del I secolo, che contribuisce a spiegare molto dello sviluppo che sia il cristianesimo sia il giudaismo conobbero. Non solo, fornisce anche un'alternativa o un complemento alla storia di Pietro come figura autorevole nella formazione della tradizione di Gesù, prestando tanto al «discepolo amato» quanto a Maria Maddalena un'attenzione che per più di un lato la grande chiesa avrebbe presumibilmente preferito evitare. Soprattutto interessante è che Giovanni mostra quanto le credenze fondamentali riguardo a Gesù stessero evolvendo – sia che questi sviluppi si debbano a Giovanni stesso sia che Giovanni riprenda sviluppi più largamente diffusi. La sua cristologia del logos si rivelò ai rabbi inaccettabile,¹ ma per i cristiani era un modo di ridefinire il monoteismo giudaico ricevuto in eredità. Appunto il suo caposaldo del logos che è *diventato* carne, che non è soltanto apparso tale, si dimostrò il collante che rese possibile a Ireneo affermare l'integrazione di creazione e salvezza contro le opinioni gnostiche semplicemente incapaci di riconciliare spirito e materia. Una conseguenza forse non voluta fu un decisivo spostamento d'interesse dalla croce e risurrezione all'incarnazione – l'assunzione divina della carne umana che diventava l'atto salvifico capitale. Già Giovanni teneva uniti i due aspetti – il suo vangelo si muove pur sempre nella forma evangelica marciana. Ma la teologia invalsa della croce, che connetteva questa al peccato che ostruisce la via a Dio, lasciò senza difficoltà il posto a una teologia della *theōsis*, della salvezza come divinizzazione. La precarietà al riguardo non trovò mai una risoluzione soddisfacente.

L'altro aspetto di Giovanni che complicò i problemi, che l'influenza decisiva di Pietro avrebbe potuto altrimenti risolvere, fu la difficoltà di adattare Giovanni a un simile potere arbitrale. L'individualismo di Giovanni e forse la forma di conventicola della sua comunità agirono di fatto da contrappeso e complemento all'istituzionalizzazione dell'episcopato monarchico verso il quale Ignazio, soltanto un decennio circa dopo Giovanni, stava già spingendo. La spiritualità giovannea alimentava una varietà di forme di devozione maggiore di quanto possano apprezzare tutti gli Ignazio di questo mondo, come le *Odi di Salomone* mostrano bene. L'importanza che poi Giovanni attribuiva allo Spirito paraclito come maestro dal quale i credenti devono dipendere condusse senza troppo sorprendere al montanismo, che nel II secolo basta da solo a far ricordare come qualcosa che può

¹ V. sopra, p. 747.

a ragione chiamarsi «cristianesimo spirituale» sia una forma di cristianesimo altrettanto legittima del cristianesimo cattolico. Giovanni ampliò lo spettro del cristianesimo più di quanto tradizionalmente si sia perlopiù riconosciuto, e conduce anche a chiedersi se i tentativi di comprimere uno spettro che abbraccia «cristianesimo giudaico» e montanismo siano sempre stati giustificati. Se poi si aggiunge l'apocalitticismo dell'altra voce giovannea nel Nuovo Testamento non si può non ricordare che l'eredità del cristianesimo più antico è più complessa e inquietante di quanto la maggior parte dei cristiani tengono a riconoscere – o a pensare.

f) *Tommaso*

L'inclusione di Tommaso in questo elenco può essere motivo di scetticismo. Se infatti Giovanni, il Giovanni del vangelo, non può proprio essere annoverato tra i fattori determinanti del cristianesimo della prima generazione, il Giovanni considerato di solito il Giovanni del vangelo fu uno degli intimi di Gesù e membro del gruppo dei capi della primissima chiesa di Gerusalemme. Si possa o meno parlare di qualche effetto prodotto dalla forma giovannea della tradizione di Gesù prima della redazione del vangelo, resta che il vangelo di Giovanni si mostrò uno dei più autorevoli nelle controversie che infuriarono nel II secolo – probabilmente col giudaismo rabbinico riguardo alle affermazioni del monoteismo cristologico, e certo nei contrasti con le varie fazioni gnosticizzanti riguardo alla possibilità del divino di prendere corpo nell'umano. Tommaso, invece, benché sia a tutti gli effetti membro del gruppo dei dodici discepoli di Gesù,¹ nella storia del vangelo non compare se non nella celebre parte che ha nel racconto giovanneo della seconda apparizione di Gesù risorto ai discepoli,² e in seguito non compare più in nessuno scritto neotestamentario. Ciò nondimeno nella letteratura del II secolo il suo nome s'incontra con la stessa frequenza di quelli di Giacomo, Paolo e Pietro.

L'elemento decisivo fu presumibilmente che Tommaso veniva chiamato «Didimo», «gemello», e che ciò probabilmente bastasse a ingenerare l'idea che venisse chiamato in tal modo perché era realmente gemello di Gesù. In un movimento in crescita qual era il cristianesimo del II secolo, tutte le diverse varianti davano per scontato che fosse importante potere rivendicare legittimità da chi ne fosse all'origine, in questo caso la stretta intimità con Gesù. La possibilità di rivendicare non soltanto l'intimità del discepolato, come Pietro e Giovanni, o un legame di parentela, come Giacomo, ma il rapporto ancor più stretto di un gemello era una relazione legittimamente troppo smisurata per essere ignorata. In Occidente questi titoli avan-

¹ Mt. 10,3; Mc. 3,18; Lc. 6,15; Gv. 21,2; Atti 1,13.

² Gv. 20,24-28; anche 11,16 e 14,5.

zati dalla letteratura tomasiana non fecero molta strada, al di fuori (presumibilmente) di comunità gnosticizzanti. Nella Siria orientale, invece, a Tommaso veniva riconosciuta la posizione di apostolo fondatore, ed egli continuò a essere un pilastro fondamentale del cristianesimo siriano che si estese fino all'India. Il problema era che le motivazioni principali dello statuto e dell'autorità di Tommaso (essere gemello di Gesù) erano estremamente dubbie, e d'altra parte il radicamento del *Vangelo di Tommaso* nella tradizione più antica di Gesù non era indipendente (dov'era in accordo con la tradizione sinottica) né poteva vantare di ricavare i suoi contenuti peculiari da Gesù. Per questo nei contrasti sulla e per l'identità cristiana le posizioni tomasiane furono le più deboli di tutte e a esclusione del cristianesimo siriano Tommaso non esercitò alcuna funzione durevole nella formazione e definizione dell'identità cristiana.

50.2. IL CRISTIANESIMO NEL PROCESSO DELLA SUA DEFINIZIONE

Sarebbe un errore pensare che lo scontro sull'identità del cristianesimo abbia trovato soluzione nel rifiuto sia delle istanze cristiane giudaiche secondo cui la legge giudaica, rituale come morale, era ancora vincolante per i credenti in Gesù, sia delle istanze cristiane gnostiche di una nuova rivelazione e conoscenza, e che il risultato sia stato un cristianesimo omogeneo e coerentemente unificato. Si è mostrato chiaramente come la realtà dell'identità che emerse e si affermò fosse di fatto ben più complessa di quanto il racconto tradizionale eusebiano della storia del cristianesimo narra. Come al § 38 si è detto, in questo racconto tre elementi chiave identificano il cristianesimo e ne definiscono la specificità: un sistema ecclesiastico costruito intorno all'ordinamento triadico di vescovi, sacerdoti e diaconi; un Nuovo Testamento che è definito dal criterio dell'apostolicità e la definisce; una regola della fede con la funzione di fatto di credo apostolico ancor prima che questo trovasse formulazioni formali. In che modo le considerazioni che si sono svolte modificano o mettono in discussione questa storia? Prima di rispondere alla domanda non è inutile chiedersi se nella complessità e diversità si siano trovati un centro e un nucleo stabili.

a) *Gesù come centro distintivo*

L'elemento qualificante primario che emerge dallo studio che si è qui condotto consiste nella continuità e prossimità con Gesù e dalla dipendenza da lui, dalle quali ha avuto inizio tutto il movimento. Fu questo che i vangeli neotestamentari fissarono e che gli altri vangeli rivendicarono senza tuttavia riuscirvi in modo durevole. Fu questo a cui Pietro ebbe titolo immediato ed evidente, come pure Giovanni, questo che fece riconoscere loro

un ruolo determinante per la grande chiesa, e che altri cercarono di sfruttare proprio per la sua funzione costitutiva, ma con minor legittimazione e minor successo. Fu la medesima rivendicazione di un mandato diretto da Gesù (risorto) e il fatto che il suo evangelo si impervi sulla morte e risurrezione di Gesù che garantirono che la missione proficua di Paolo, nonostante la natura controversa sia della rivendicazione sia della missione, non mettesse a soqquadro il nuovo movimento ma venissero considerati parte integrante dello sviluppo del nuovo movimento. Per parte sua Giacomo, pur potendo avanzare uno dei titoli più certi alla continuità diretta con Gesù in quanto suo fratello, fu piuttosto messo da parte nello e dallo stesso sviluppo, mentre Tommaso, nonostante rivendicasse d'essere fratello gemello di Gesù, assurse a portavoce di una forma di cristianesimo che aveva di fatto perduto il collegamento con gli inizi del cristianesimo.

Detto in breve, l'identità del cristianesimo veniva definita dal *Cristo* che ne era il centro, il Gesù che era stato inviato a Galilea e Giudea e che era stato crocifisso e anche (convincione di fede fondamentale) era risorto a Gerusalemme. Il cristianesimo era l'espressione vivente e la continuazione dell'effetto prodotto da Gesù, dalla sua missione, morte e risurrezione. Era l'asse della ruota, e i raggi più direttamente inseriti in esso, nella sua missione storica e nel suo effetto immediato, sostenevano il cerchio che alla fine del II secolo iniziava a definire la ruota del cristianesimo e ciò che ne veniva lasciato fuori.

b) *L'ecclesiologia del cristianesimo*

Per quanto si possa dire, le prime forme ecclesiastiche variarono tra la forma della sinagoga, costruita intorno alla comunità degli anziani, e la forma maggiormente carismatica del profeta e del maestro. La prima si rispecchia nel racconto degli Atti sulla chiesa di Gerusalemme¹ e, come ci si poteva attendere, in Giacomo (5,14), meno prevedibilmente in Pietro (1 Pt. 5,1,5). La seconda è rispecchiata in Atti 13,1 e nelle prime chiese paoline.² In ogni caso la centralità degli apostoli è esplicita o presupposta,³ ma non v'è cenno o indicazione che sia potuta esistere una seconda generazione di apostoli.⁴ L'importanza degli apostoli stava non soltanto nell'aver fondato chiese ma nell'essere il legame fondamentale con gli inizi insieme a Gesù. Al riguardo non può essere un caso che nel suo elenco del-

¹ Atti 11,30; 15,2.6.22.23; 16,4; 21,18.

² Ad esempio Rom. 12,6-8; 1 Cor. 12,28; Ef. 4,11.

³ Ad esempio Atti 15,2.6.22.23; in Giacomo non se ne parla, ma la lettera è attribuita a lui; 1 Pt. 1,1; 1 Cor. 12,28; Ef. 4,11.

⁴ Ignazio sembra presupporre che i presbiteri/anziani abbiano assunto la posizione di apostoli (Magn. 6,1).

le poche significative apparizioni del Risorto, considerate costitutive dell'evangelo, Paolo includa l'apparizione «a tutti gli apostoli» (1 Cor. 15,7); soltanto chi aveva ricevuto mandato direttamente da Gesù stesso poteva essere annoverato fra gli apostoli fondatori della chiesa.

È interessante che nelle lettere non controverse Paolo non presupponga o si riferisca ad anziani o a capi nominati da lui¹ neppure quando tratta dei disordini della chiesa di Corinto. Che si parli di anziani in 1 Tim. 5,17.19 e Tit. 1,5-6 s'intende quindi meglio come attestazione di una ecclesiologia paolina in linea con la tradizione della sinagoga giudaica.² 1 Clemente mostra come la nomina di anziani non necessariamente avesse assicurato il buon ordine a Corinto,³ e come possa anche avere stimolato una generazione più giovane a ricordarsi della libertà carismatica dei primi tempi.⁴ Anche la *Didachè* (11-13) indica come altre chiese si adoperassero per far posto a profeti e maestri itineranti,⁵ ed Erma mostra analogamente come ci si attendesse ancora che i profeti avessero una funzione nell'assemblea (*Mand.* 11). La riaffermazione montanista dell'importanza della funzione della profezia («la nuova profezia») potrebbe non essere stata la regressione che ai suoi avversari dev'essere piaciuto pensare.⁶

Che molto presto un ruolo formale di diacono fosse riconosciuto nelle chiese paoline lo fanno pensare *Rom.* 16,1 – il primo diacono cristiano che sia nominato è Febe, una donna – e *Fil.* 1,1. Il consolidamento di questo «ufficio ecclesiastico» è confermato anche da 1 Timoteo, Clemente e Ignazio.⁷ Anche gli *episkopoi* trovarono presto posto quantomeno in alcune chiese paoline (*Fil.* 1,1), quantunque non sia affatto chiaro se il greco vada reso con «vescovo» per qualche periodo, o se invece non indicasse una più specifica funzione di supervisione (finanziaria? – «controllori»).⁸ Certo al tempo delle pastorali è chiaramente presente qualcosa come una fun-

¹ La prova contraria di *Atti* 14,23 e 20,17 quasi certamente va attribuita al racconto lucano della vicenda da una prospettiva posteriore, così come Clemente poté presumere che Paolo avesse incaricato le «primizie» del suo ministero (in questo caso Stefano, 1 Cor. 16,15) come vescovi e diaconi (1 Clem. 42,4).

² Cf. specialmente J.T. Burtchaell, *From Synagogue to Church. Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities*, Cambridge 1992.

³ 1 Clem. 44,5; 47,6; 54,2; 57,1.

⁴ Per Burtchaell è evidente che i bersagli polemici di Clemente (e di Ignazio) «possono essere stati soltanto gli apostoli, i profeti e i maestri carismatici» (*From Synagogue to Church*, 322 s.).

⁵ Se si considera la natura giudaica della *Didachè* (§ 45.5b), sorprende l'assenza di qualsiasi cenno ad anziani. V. anche Schweizer, *Church Order*, 141-145.

⁶ La transizione dall'«organizzazione carismatica» all'ufficio ecclesiastico del «proto-cattolicesimo» fu più complessa di quanto R. Sohm, *Kirchenrecht*, Leipzig 1892 pensasse. Per il dibattito suscitato da Sohm v. E. Nardoni, *Charism in the Early Church since Rudolph Sohm. An Ecumenical Challenge*: TS 53 (1992) 646-662.

⁷ 1 Tim. 3,8.12; 4,6; 1 Clem. 42,4-5; Ignazio, *Eph.* 2,1; *Magn.* 6,1; 13,1; ecc.

⁸ V. ad esempio J. Reumann, *Philippians* (AB 33B), New Haven - London 2008, 86-89.

zione «episcopale» (*episkopē*, «controllo, supervisione») (1 *Tim.* 3,2; *Tit.* 1,7), funzione e «ufficio» testimoniati anche in *Didachè* 15, benché sia da osservare che nella *Didachè*, come in *Fil.* 1,1, il termine è al plurale. Soltanto con Ignazio trova chiara espressione l'idea di comunità fornite ciascuna di un unico «vescovo», con Ignazio che dà risalto alla centralità del ruolo del vescovo, suprema autorità e fattore di unità di ogni chiesa. Avere dovuto insistere tanto su questo aspetto fa pensare che ciò che egli affermava e perorava non fosse un modello invalso da tempo o universalmente nelle chiese dell'Asia Minore,¹ ed è da ricordare che mai egli accenna a un vescovo di Roma. Che Ignazio fosse una voce isolata, che forse reagiva alla sua esperienza ad Antiochia, o semplicemente il fautore più esplicito di un modello ecclesiastico che iniziava a diffondersi, resta che il modello dell'episcopato monarchico patrocinato da Ignazio, in cui ogni comunità guarda al proprio vescovo come al fulcro della sua unità e della sua vita sacramentale, divenne la struttura portante dell'ecclesiologia della grande chiesa.² Se Ireneo poteva supporre tanto tranquillamente che i vescovi fossero i successori naturali (fondamentali) degli apostoli e costituissero quella che a ragione si poteva già chiamare «successione apostolica»,³ si deve in misura inestimabile a Ignazio.

Allo sviluppo più sorprendente si è già accennato nel § 38.2: la nascita di un ordinamento sacerdotale cristiano. La sorpresa nasce perché un ordinamento del genere era affatto ignoto alla prima generazione. Stando ad *Atti* 6,7 i sacerdoti giudei furono tra i primissimi convertiti e adepti della chiesa di Gerusalemme, ma è evidente che nell'assemblea dei credenti in Gesù non continuarono a svolgere funzioni sacerdotali. Paolo per parte sua poteva usare il linguaggio delle immagini sacerdotali per descrivere la varietà del culto cristiano,⁴ ma in nessun luogo parla di ordinamenti o funzioni sacerdotali nelle chiese da lui fondate – lo stesso vale per le pastorali. Anche 1 *Pt.* 2,5 e *Apoc.* 1,6 pensano ai credenti in generale come a un popolo sacerdotale (come in *Es.* 19,6), senza pensare che nel cristianesimo ci fosse un ordinamento sacerdotale.⁵ Più sorprendente sopra tutto è l'argomentazione nel suo insieme di Ebrei (come si è osservato al § 38.2):

¹ Ad esempio Ignazio, *Eph.* 1,3; 3,2; 4,1; 6,1; *Magn.* 3; 6,1; 7,1; *Trall.* 2,1-2; 3,1; 13,2; *Phld.* 4; 7,2; *Smyrn.* 8,1-2. Cf. Schweizer, *Church Order*, 153 s.

² Barrett fa osservare in Ignazio «la tendenza a legare questioni di dottrina a questioni di ordinamento e anche di calendario»; «il riordinamento dei gruppi cristiani che ebbe luogo durante il II secolo non fu condotto su basi puramente dottrinali, ma ebbe a che fare con categorie di organizzazione e di potere» (*Jews and Judaizers in the Epistles of Ignatius*, 154 s.).

³ *Haer.* 3,3; cf. 4,26,2.

⁴ *Rom.* 12,1; 15,16; *Fil.* 2,25. *Did.* 13 non esita a servirsi delle norme per il mantenimento dei sacerdoti d'Israele come istruzioni su come provvedere ai profeti di passaggio.

⁵ «Non è che non vi siano più sacerdoti: non c'è più nessuno che non sia sacerdote» (Burtchaell, *From Synagogue to Church*, 323).

un sistema religioso dipendente da sacerdoti come intermediari fra il popolo e il suo Dio era ciò che caratterizzava il patto antico, la religione di Israele; ma questo sistema è stato sostituito interamente da Cristo con un sacerdozio unico e irripetibile, al quale è abilitato soltanto chi sia «senza padre, senza madre, senza genealogia, senza inizio di giorni né fine di vita» (*Ebr.* 7,3). Unico e solo riconosciuto sommo sacerdote, Gesù ha oltrepassato il velo (che divide il luogo santo dal santo dei santi) e ha aperto la via ai suoi seguaci affinché lo seguano oltre il velo, non più semplicemente dov'era l'arca dell'alleanza ma alla presenza celeste di Dio stesso. A quanti anelavano alla vecchia realtà tangibile di sacerdoti, altari e sacrifici, Ebrei insegnava che tutto ciò non è più necessario. I credenti possono ora seguire Cristo che li ha preceduti (6,19-20) e «accostarsi» direttamente, da sé, al trono della misericordia, senza dipendere da intermediari sacerdotali (4,14-16).¹

Al contrario, e ignorando affatto Ebrei, anche se probabilmente ne aveva conoscenza (1 *Clem.* 36,1), nel ministero cristiano Clemente vedeva la prosecuzione del sacerdozio levitico e nel sacerdozio levitico la legittimazione scritturistica del ministero cristiano (40-43). Questo consente di parlare di offerte sacrificali sull'altare e di riconoscere la distinzione tra sacerdoti e laici (40,4-41,4). Anche Ignazio non esita a parlare allo stesso modo di sacerdoti (*Phld.* 9,1) e a servirsi del linguaggio dell'altare del sacrificio (*thysiastrion*) per illustrare il ministero del vescovo.² Non sorprende quindi che nel cristianesimo della grande chiesa riemergesse un ordine sacerdotale, con l'eucaristia che sempre più veniva considerata un sacrificio sacerdotale e il tavolo della mensa condivisa³ un altare.⁴ Anche questo fu forse inevitabile, poiché tutte le religioni antiche mettevano di per sé al centro i loro spazi sacri (templi), dove i loro sacerdoti offrivano sacrifici di animali. Concezioni e pratiche del genere erano ciò che più o meno definiva una religione. Le prime chiese cristiane dovevano essere par-

¹ Così Schweizer ricapitola il suo studio sulla chiesa in Ebrei: «Tutti i ministeri dell'Antico Testamento trovano compimento in Gesù Cristo, e per la chiesa sono quindi aboliti», e senza esitare conclude che «Ebrei combatte la chiesa istituzionale» (*Church Order*, 116). «Nel Nuovo Testamento il sacerdozio appartiene unicamente a Gesù Cristo» (p. 173).

² *Eph.* 5,2; *Magn.* 7,2; *Trall.* 7,1-2; *Phld.* 4. ³ V. sopra, p. 549 n. 11.

⁴ Anche a tale proposito merita ricordare il saggio di Lightfoot su *The Christian Ministry*, nel suo *Philippians*, 181-269, dove si richiama l'attenzione sull'importanza dell'influenza di Ignazio: «In tutta la varietà della letteratura cristiana non è possibile trovare una difesa incondizionata dell'episcopato pari a quella che s'incontra in questi scritti» (p. 236). E Lightfoot osservava anche che la concezione sacerdotale del ministero nacque soltanto con Cipriano (p. 240): l'idea era estranea a Clemente (p. 249); Ignazio «non considera mai il ministero un ufficio sacerdotale» (p. 250); per Giustino, «l'intero popolo cristiano... è diventato una nazione di sommi sacerdoti» (p. 252); «anche Ireneo vedeva l'intero corpo dei fedeli sotto il nuovo ordinamento come l'equivalente dei figli di Levi sotto l'antico» (p. 253). Cf. H.-J. Klauck, *Lord's Supper*, ABD IV, 362-372.

se quindi molto strane e anche *irreligiose*, prive com'erano di luogo sacro, di sacerdoti, di sacrifici. Perché il cristianesimo fosse riconosciuto semplicemente come religione dev'esserci stata una pressione sociologica enorme a conformarsi alla norma religiosa, una pressione che infine sembra si sia dimostrata irresistibile. Se quindi la nascita di un ordinamento ecclesiastico con un sovrintendente o un supervisore fu la risposta sociologica naturale al bisogno di ordine e di un centro fornito di autorità, se ne deve probabilmente concludere che la costituzione di un sacerdozio cristiano, con l'eucaristia che non era più soprattutto un pasto in comune di ringraziamento ma un sacrificio offerto a Dio dal sacerdote, fu sotto l'aspetto sociologico inevitabile. Fu il trionfo non della teologia, certo non della teologia della generazione apostolica, ma delle pressioni sociali a conformarsi ai modi in cui i gruppi religiosi funzionavano.

Riconosciuto tutto ciò, è importante ricordare che il Nuovo Testamento non comprende Clemente e Ignazio ma contiene Ebrei – e anche 1 Corinti, Giovanni e l'Apocalisse. Il fatto scomodo è che i differenti modelli di religione che si riflettono in questi scritti neotestamentari cui molto spesso si guarda nelle chiese d'oggi a prevalenza carismatica, trovano maggiore avallo apostolico che non le forme tradizionali conformi al modello ignaziano divenuto quello cattolico, di cui si dà per scontato non solo che sia la norma ma che sia l'unica norma. La conformità sociale ebbe la meglio sulla differenziazione ecclesiastica che il N.T. esprime. Come molti anni or sono Ernst Käsemann osservava, «il canone del Nuovo Testamento non può di per sé fungere da fondamento dell'unità della chiesa. In quanto tale (ossia per quanto sia accessibile allo storico) esso funge al contrario da base alla molteplicità delle confessioni»¹ – e così si è giunti al secondo pilastro della grande chiesa.

c) *Il Nuovo Testamento – Unità nella diversità*²

Come al § 38.2 si è osservato, il fattore determinante della costituzione di un «canone» del Nuovo Testamento fu l'*apostolicità*. Anche sotto questo aspetto il legame con Gesù e con gli inizi del cristianesimo fu decisivo. La giustificazione teologica di questo criterio è stata confermata dal nostro studio. Certo il criterio formale funse in molti casi da scusante legittimante: il nesso immediato con un apostolo fu affatto sostenibile nei casi di Marco e di Luca, ma le istanze delle pastorali e di 1 Pietro spinsero questa logica troppo oltre, e questa logica presto si spezzò con Ebrei e 2 Pietro. Il dibattito sulla loro canonicità si prolungò ben oltre il periodo qui in esame, e ci si limiterà a osservare che la vulgata corrente e spesso ripetuta ri-

¹ E. Käsemann, *The New Testament Canon and the Unity of the Church*, in *Essays on New Testament Themes*, London 1964, 103.

² *Unity and Diversity in the New Testament* s'intitola un mio libro precedente.