

Introduzione allo studio della Bibbia

Supplementi

74

James D.G. Dunn

Gli albori del cristianesimo

3

Né giudeo né greco

tomo I

Paideia Editrice

Gli albori del cristianesimo

3 Né giudeo né greco

tomo I Nuovo inizio

James D.G. Dunn

Paideia Editrice

*a Hannah, Tijs, Julia e Sam,
Barney e Megan
e Alfie,
il futuro*

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Dunn, James D.G.

Gli albori del cristianesimo / James D.G. Dunn

3.1 : Né giudeo né greco. 1, Nuovo inizio / James D.G. Dunn

Torino : Paideia, 2018

494 p. ; 23 cm - (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi ; 74)

ISBN 978-88-394-0917-1

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 978.88.394.0917.1

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

8	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

Capitolo 38

Il cristianesimo in via di sviluppo

38.1. INTRODUZIONE

Le esecuzioni delle tre grandi figure di spicco del cristianesimo della prima generazione nei primi anni 60 (Giacomo, Paolo e Pietro) e, nel 70, la distruzione della chiesa madre di Gerusalemme come di Gerusalemme stessa furono, per il cristianesimo nascente, altrettanto catastrofiche di quanto lo era stata l'esecuzione dello stesso Gesù. La forma iniziale del movimento, di quel gruppo distinto di rinnovamento messianico interno al giudaismo del secondo tempio, rappresentato da Giacomo e dai credenti giudei, ricevette un colpo devastante dal quale non si riprese più del tutto. Il movimento in espansione già ben insediato in Siria e che andava diffondendosi nel settore nordorientale delle città mediterranee dell'impero romano, era al contrario ben radicato e lontano dalla catastrofe prodottasi in Israele/Palestina, quanto bastava per preservare la propria forza di attrazione su quanti erano alla ricerca della verità e della salvezza spirituali e per continuare a espandersi. La tradizione di Gesù e il vangelo della morte e risurrezione di Gesù erano poi ancora sufficientemente recenti e nelle chiese era ancora attivo un numero abbastanza considerevole di discepoli della prima generazione perché il carattere impresso al movimento da Gesù dagli eventi che oggi commemoriamo come venerdì santo, domenica di pasqua e pentecoste, e dai discepoli della prima generazione (in particolare da Paolo), rimanesse saldo al centro del movimento e continuasse a fungere da fattore incentivante di grande efficacia.

Di fatto, d'altro canto, fu questo periodo successivo al disastro del 70 e in rapida corsa verso il II secolo quello in cui il nuovo movimento di Gesù definì i suoi tratti identitari specifici e quelle strutture sulle quali avrebbe fondato il suo particolare e crescente potere d'attrazione nei decenni e nei secoli successivi. Prima del 70, e nonostante la sua diffusione tra i non giudei entro l'impero romano, il movimento di Gesù era rimasto ancora all'interno della matrice originaria del giudaismo del secondo tempio. Nei quarant'anni intercorsi fra i giorni di Gesù e la distruzione del tempio il movimento che poneva al centro il messia/cristo Gesù continuò a essere fondamentalmente, giuridicamente e per la concezione che ne avevano i suoi capi un gruppo dissidente della religione nazionale giudaica. Non era

ancora il «cristianesimo». Come si è osservato, il «cristianesimo» come entità a sé stante non fu designato con questo nome che nel secondo decennio del II secolo.¹ Il periodo delimitato dalle due insurrezioni giudaiche (66-73 e 132-135) e oltre fu pertanto un'epoca critica sia per la ridefinizione del giudaismo resa necessaria da queste sciagure, sia per i primi tentativi di definire il «cristianesimo», specialmente perché la ridefinizione del giudaismo rendeva necessario definire il «cristianesimo» in rapporto al giudaismo, la madre da cui era nato. Anche altri sviluppi religiosi, per certa parte sollecitati dal cristianesimo stesso che andava emergendo, in particolare tutto ciò che tradizionalmente viene rubricato come «gnosticismo», imposero un'attenta mappatura dei tratti distintivi del cristianesimo. Né d'altra parte è da pensare che il cristianesimo che andava emergendo fosse in sé un movimento unico, uniforme e compatto. Le domande «che cos'è il cristianesimo?», «quali sono i caratteri che distinguono e definiscono il cristianesimo?», s'imposero quindi a teologi e alfiere di questa religione ancora adolescente sia dall'esterno sia dall'interno.

L'obbiettivo che ci si propone con questo volume è molto più difficile da padroneggiare di quello dei due precedenti. Non soltanto la durata è alquanto diversa – tre anni soltanto per *La memoria di Gesù* e circa quaranta per *Gli inizi a Gerusalemme*, contro i più di cent'anni ora, per questa fase decisiva degli albori del cristianesimo. La maggiore difficoltà sta nella mancanza di un orientamento o un modello chiari che si possano seguire lungo questi cent'anni. Con *La memoria di Gesù* i vangeli, in particolare i sinottici, fornivano un complesso di materiale, unitario e relativamente circoscritto, su cui lavorare, e offrivano una struttura e una sequenza con cui organizzare l'analisi e la disamina del materiale. Con *Gli inizi a Gerusalemme* la narrazione fornita da Luca negli Atti degli Apostoli e la raccolta pervenuta delle lettere di Paolo hanno reso lo stesso servizio, per quanto disagiata sia stata talvolta far rientrare le due testimonianze in un unico racconto o un unico quadro.² Ora invece non ci sono un Luca che funga da guida né degli Atti da cui almeno partire. Il racconto fornito nel IV secolo da Eusebio, per quanto valore abbia, è troppo distante e (come si vedrà) troppo discontinuo e anacronistico per svolgere una funzione equivalente a quella degli Atti lucani. Quanto agli altri scritti neotestamentari è di solito difficile stabilirne con precisione sia l'origine sia la testimonianza che offrono per un'immagine compiuta del cristianesimo di cui sono testimoni, ed è difficile collegare ciascuno di essi agli altri, molto diversamente da quanto accadeva per le testimonianze su Gesù dei diver-

¹ Cf. vol. 2, 23 s.

² L'uso degli Atti come fonte storica per i primi decenni di quello che venne chiamato cristianesimo resta oggetto di controversia. Il tema è trattato nel vol. 2, §§ 21.2 e 21.3; ora v. anche C.S. Keener, *Acts. An Exegetical Commentary* 1, Grand Rapids 2012, 90-382.

si vangeli neotestamentari o per il rapporto tra gli Atti e le lettere paoline. Gli scritti cristiani pervenuti forniscono soltanto immagini episodiche del periodo, mentre i contributi della tradizione rabbinica, altri scritti giudaici e giudeo-cristiani e i testi gnostici sono nel migliore dei casi oggetto di discussione su quasi ogni punto d'interesse.

Come allora affrontare il compito? Per certi aspetti è una fortuna che pochi siano stati i tentativi di scrivere una storia circostanziata degli albori del cristianesimo relativamente a questo periodo (si disporrà così di minore letteratura secondaria a confondere e con cui confrontarsi!). Gli specialisti di N.T. si sono normalmente limitati al N.T. stesso e al suo contesto immediato. Analogamente gli studiosi della «chiesa primitiva» hanno di solito iniziato di fatto con la fine del periodo neotestamentario, e si sono interessati al II secolo e al periodo posteriore. Il problema di una simile impostazione è che alcuni degli scritti della chiesa primitiva possono essere anteriori ad alcuni del N.T.¹ Il periodo per cui c'è sovrapposizione andrebbe esaminato più da vicino, ma oltre a questo difficilmente uno specialista di N.T. non sarà interessato agli effetti degli scritti neotestamentari e all'influenza che esercitarono, dai quali a tempo debito derivò il loro riconoscimento come «canonici», ossia, con una parola oggi molto usata, alla loro «ricezione». Le ragioni poi per le quali questi e non altri furono catalogati come canone neotestamentario dicono molto sia circa gli scritti stessi sia riguardo al modo in cui essi furono letti in quei primi decenni. Certo non è più accettabile l'idea che l'«età apostolica» sia stata un periodo ideale e puro dal quale quello che seguì (l'età «subapostolica», intesa *nei due sensi*) sarebbe decaduto.² Ma in che modo i successori dei primi discepoli diedero forma al cristianesimo, soprattutto per i termini in cui trattarono le tradizioni provenienti dalla prima generazione e gli scritti dei primi discepoli?

Una riflessione che va in questa direzione indica da sé il punto d'arrivo più logico per questa analisi. Come si vedrà, uno spartiacque decisivo nel cristianesimo primitivo è costituito da Ireneo. Con Ireneo si stabilì di fatto il canone dei quattro vangeli. Ireneo fornì la certezza che i due più autorevoli scrittori del N.T., Paolo e Giovanni, non appartenevano a gruppi gnostici, ma anzi erano considerati determinanti per la linea fondamentale del cristianesimo rappresentata da Ireneo. Con Ireneo i contrasti interni ed esterni con gruppi gnostici e giudeo-cristiani giunsero a un punto decisivo, e fu di nuovo Ireneo a mettere al sicuro la natura del cristianesimo che resistette dopo quegli scontri. Ireneo,³ il primo autentico «teologo bi-

¹ In particolare 1 *Clemente*; v. sotto, § 40.1a.

² V. in particolare R.L. Wilken, *The Myth of Christian Beginnings*, London 1979.

³ V. ad esempio M.A. Donovan, *Irenaeus*, ABD III, 457-461, che cita (p. 458) J. Lawson, *The Biblical Theology of St. Irenaeus*, London 1948 e G. Wingren, *Man and the Incarnation. A*

blico», fornisce un punto naturale a cui arrestarsi. Ed è quindi con Ireneo che il nostro racconto avrà la sua conclusione e il suo culmine.

Come arrivare dalla fine della prima generazione a Ireneo, diciamo dal 70 al 180? ¹ I tentativi precedenti di tracciare il percorso, o i diversi percorsi, hanno trovato di solito che una o più delle prospettive seguenti offriva una via da seguire segnata da:

emergere dei caratteri cristiani distintivi, ossia canone del N.T., credo, rituale ed episcopato; altrimenti detto, la comparsa della prima chiesa cattolica, ² il fenomeno del «protocattolicesimo» (*Frühkatholizismus*); ³

progressiva separazione del cristianesimo dal giudaismo e deviazione o apostasia di gruppi giudeo-cristiani; ⁴

ellenizzazione del cristianesimo e deviazione o apostasia del cristianesimo gnostico; ⁵

presa in considerazione, di volta in volta, dei grandi centri del cristianesimo: Antiochia, Efeso, Roma, ecc. ⁶

Un breve esame di queste diverse prospettive contribuirà a chiarire le caratteristiche discordanti del materiale con cui si ha a che fare, potrà fornire qualche indicazione su come meglio maneggiarlo e dovrebbe produrre una quantità di elementi per il programma di quanto è da fare nelle pagine che seguono.

38.2. LA COMPARSA DELLA GRANDE CHIESA ⁷

La pubblicazione della *Storia ecclesiastica* di Eusebio (intorno al 311-325) ⁸ coincide più o meno con la maturazione dell'assetto costantiniano che ha

Study of the Biblical Theology of Irenaeus, Philadelphia 1959; v. anche E. Osborn, *Irenaeus of Lyons*, Cambridge 2001, 14. 23. 162. 172.

¹ L'*Adversus Haereses* di Ireneo è datato al 180 circa (Donovan, *Irenaeus*, 457).

² V. specialmente A. Ritschl, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, Bonn 1850, ²1857.

³ E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1923; tr. ingl. *The Social Teaching of the Christian Church*, London 1931, passi dal cap. 1: «I fondamenti nella chiesa antica», e dal cap. 2: «Paul» (pp. 69-89) al cap. 3: «Il protocattolicesimo» (pp. 89-164). Negli ultimi due o tre decenni il *Frühkatholizismus* si è rivelato un argomento di scarso interesse; ma si veda il mio *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, London 1977, ²1990, ³2006, cap. 14: «il protocattolicesimo», con bibliografia alle pp. 484 s. ⁴ Questa è l'eredità principale di F.C. Baur; v. sotto, p. 29.

⁵ Prima eredità di Adolf von Harnack; v. sotto, p. 42.

⁶ Fu Walter Bauer ad attirare l'attenzione sui diversi centri di sviluppo del cristianesimo; v. sotto, pp. 26 s. Questa impostazione è stata messa in atto con maggior coerenza da H. Koester, *Introduction to the New Testament*, II. *History and Literature of Early Christianity*, Berlin-Philadelphia 1982.

⁷ Per evitare «la chiesa» – che a tutti gli effetti potrebbe essere considerata una designazione anacronistica del cristianesimo antico, della sua linea principale o di quello che divenne il «cristianesimo ortodosso» – preferisco usare la denominazione stabilita da Celso – «grande chiesa» (Origene, *Cels.* 5,59). Nel *Martirio di Policarpo* ci si riferisce a Policarpo chiamandolo «vescovo del-

fatto del cristianesimo la religione privilegiata dall'impero.¹ Quest'opera stabilì effettivamente il modello per la narrazione della storia del cristianesimo, ossia di una storia raccontata nella prospettiva dei vincitori, dopo diverse generazioni di conflitti e persecuzioni. Essa racconta di una chiesa le cui strutture, secondo Eusebio, erano già chiare fin dall'inizio, strutture che l'avevano messa in grado di resistere e affermarsi. Intento primario di Eusebio era stabilire il principio della successione apostolica, i successori degli apostoli e la successione dei vescovi nelle principali diocesi. Questa successione era stata la chiave del successo della chiesa.

In tal modo Eusebio inaugurava la visione trionfalistica degli inizi del cristianesimo, per la quale lo storico riteneva suo compito raccontare la storia di quelli che erano stati i caratteri principali della chiesa che aveva vinto e quindi le ragioni del suo successo. Le prime nebbie vengono dissipate e i chiari lineamenti della chiesa posteriore stabilizzata sono fatti risalire agli inizi stessi del cristianesimo. Giacomo, ad esempio, il fratello del Signore, era stato «il primo eletto al seggio episcopale della chiesa di Gerusalemme» (*Hist. Eccl.* 2,1,2). Nella sede episcopale della chiesa di Roma la successione apostolica fu instaurata fin dall'inizio, essendo Lino (quello di *2 Tim.* 4,21) primo successore di Pietro e Clemente terzo vescovo di Roma. Il primo vescovo della chiesa di Atene poté essere individuato semplicemente nel Dionigi di *Atti* 17,34 (*Hist. Eccl.* 3,4,8-10). Chiedersi se in queste creazioni della chiesa del primo secolo, il titolo di «vescovo» fosse già comparso e se fosse un titolo appropriato per la prima generazione cristiana e per il modo in cui in origine si concepì e praticò la guida della chiesa, sono questioni nemmeno prese in considerazione.² Quanto poi ai gruppi della prima generazione di cristiani che rivaleggiarono per l'eredità di Gesù, sono gente solo da rigettare, che mai fecero parte realmente della grande chiesa in via di formazione; chi è in disaccordo con noi non fu mai uno di noi.

Per la maggior parte della storia del cristianesimo questo è stato il mo-

la chiesa cattolica/universale che è in Smirne» (16,2); *l'Epistula Apostolorum* (150-175) è indirizzata «ai cattolici». 8 V. sotto, p. 152 n. 6.

¹ Le date salienti sono la vittoria di Costantino al Ponte Milvio, a nord di Roma, nel 312, e quella successiva, nel 324, a Crisopoli, che fece di lui l'imperatore unico. Costantino diede immediatamente attuazione alla sua politica religiosa a favore del cristianesimo con l'editto di Milano (313), con cui stabiliva che ai cristiani fosse consentito di seguire la loro fede senza essere perseguitati e restituiva le proprietà della chiesa che erano state confiscate, e con la convocazione del concilio di Nicea nel 325.

² È interessante che Paolo non sia mai detto «vescovo» da Eusebio – forse era un personaggio troppo controverso per essere incluso tanto facilmente in un racconto così strutturato degli inizi del cristianesimo. Ma K.-W. Niebuhr fa osservare (corrispondenza privata) che lungi dall'essere un personaggio troppo controverso, Paolo dev'essere stato per Eusebio molto più che un vescovo perché era in grado di insediare e comandare i vescovi nella chiesa (cf. *1 Tim.* 3,2; *Tit.* 1,7; v. anche *Atti* 20,28).

do dominante di vedere i propri inizi. Il presupposto è stato: quel che è (oggi), è stato sempre. Conformemente all'esempio di Eusebio si è presupposto in particolare che il triplice ministero di diacono, sacerdote e vescovo sia sempre esistito. Al centro del ministero cristiano c'è sempre stata la concezione e la pratica del sacerdozio. L'eucaristia è sempre stata così com'è oggi. Un interesse storico del tipo di quello che è stato finora vigente è l'intento di risalire alla comparsa dell'episcopato monarchico. Il dato ovvio che la prima generazione di cristiani non riconobbe tra i suoi membri un ordine speciale di sacerdoti e che la lettera agli Ebrei considerò tale ordine superato, appartenente al vecchio patto ormai soppiantato (*Ebr.* 9-10), era alquanto imbarazzante ma poté essere largamente ignorato.¹ Allo stesso modo si poté ignorare la possibilità che nel cristianesimo la ricomparsa di sacerdoti con funzioni sacrificali fosse un adattamento, istintivo o sociale, a quello che universalmente si dava per scontato per essere caratteristico e costitutivo della religione e della pratica religiosa. In particolare – e incredibilmente – nonostante la fama eminente che lo circondava, sembra che non si sia tenuto conto delle vedute di J.B. Lightfoot, per le quali, quando nel II secolo si reintrodusse un ordine sacerdotale, nei sacerdoti si videro anzitutto i rappresentanti del sacerdozio della comunità vivente più che il sacerdozio di Cristo.² Anche le possibilità che gli inizi dell'eucaristia avessero a che vedere più con un pasto in comune di Gesù e dei primi cristiani,³ e che nella riduzione del rituale posteriore all'assunzione di un'ostia e di un sorso di vino fosse andato perso qualcosa di costitutivo della cena/sera del Signore, non sono quindi nemmeno ritenute degne di considerazione. Quel che è ora è stato sempre.

Presupposti analoghi hanno caratterizzato gli studi tradizionali sugli inizi del cristianesimo. L'apostolicità divenne il fattore determinante per riconoscere autorità canonica a certi scritti e non ad altri.⁴ La paternità degli

¹ Trovo ancora sorprendente che un documento come la costituzione dogmatica della chiesa (*Lumen Gentium*), del concilio Vaticano II abbia potuto semplicemente prendere il suo modello di sacerdozio dalla lettera agli Ebrei (§ 28), ignorando totalmente l'insegnamento della lettera secondo cui il ministero di Cristo ha posto fine alla necessità di un tale ordine di sacerdozio. Nel 1990, in occasione di una conferenza sulla lettera agli Ebrei alla Pontificia Università Gregoriana, dovetti interrompere l'esposizione e ingaggiare un'energica discussione sull'argomento; vedi il mio *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism*, London 1991, ²2006, 117-119. 127 s.

² J.B. Lightfoot, *The Christian Ministry*, in *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, London 1868, 1885, 181-269. Cristo ebbe i requisiti del sacerdote (l'ordine di Melchisedek) in quanto fu simile a Melchisedek, «senza padre, senza madre, senza genealogia, senza principio di giorni né fine di vita» (*Ebr.* 7,3). Chi altri poteva essere investito di un tale ordine?

³ Paolo parla di «cena del Signore», ossia di un pasto (*deipnon*) dove chi ospita è il Signore; si veda *1 Cor.* 11,25: il calice viene fatto circolare «dopo la cena». Nel periodo in questione il pasto continuò a essere l'elemento fondamentale: *Gd.* 12; *2 Pt.* 2,13; Ignazio, *Smyrn.* 8,2; Plinio, *Ep.* 10,96 (citato in vol. 2, 76 s.); Tertulliano, *Apol.* 39.

⁴ Gli studi classici sono T. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, 2 voll., Erlangen

apostoli o di loro stretti collaboratori (Marco e Luca) fu ciò che risolse il problema della natura canonica. Se anche per testi come la lettera agli Ebrei e la seconda di Pietro era possibile sostenere che erano stati scritti da un apostolo (Paolo o Pietro), alla fine questo si rivelò decisivo, mentre un Clemente e un Ignazio non superarono la prova. L'età apostolica ebbe una agiografia tutta sua.¹ Anche se per tre secoli l'estensione e il contenuto del canone non furono stabiliti in modo definitivo, a contare fu quindi il legame col passato del tempo sacro degli inizi, la voce iniziale che risuonava ancora, ancora determinante. Tutto ciò nonostante la dimostrazione, fornita dagli scritti stessi, che i loro autori non avevano visto nello stesso modo una quantità di questioni controverse. Tutto ciò nonostante una non dichiarata lettura ermeneutica (prospettiva canonica) assicurasse che questi testi potevano essere sentiti parlare con la stessa voce e in accordo con i presupposti e le priorità degli ecclesiastici del III e IV secolo. Ancor oggi il cristianesimo ortodosso vive nel mondo dei Padri (greci) e non conosce altro modo di leggere gli scritti neotestamentari se non attraverso e in sintonia con i Padri.

Lo stesso si potrebbe dire delle confessioni dei credo. Ovviamente tutti riconoscono che furono formulate dai concili ecumenici, da Nicea (325) in avanti. Ma tutti pretendono che quelle confessioni enuncino la «regola della fede» che era stata adottata e vissuta più o meno fin dall'inizio.² Anche in questo caso, si è ancora ben poco o per nulla interessati a prendere in considerazione la possibilità che i primi cristiani avessero seguito regole di fede diverse, condividendo la (maggior parte) delle credenze essenziali di tale fede su Gesù, ma interpretandole e vivendole in modi differenti. Che in tutta naturalezza vari testi biblici potessero essere usati per sostenere posizioni divergenti a proposito, ad esempio, della creazione di *sophia* e del *logos* o della risurrezione della carne, era una pratica troppo imbarazzante per poter prenderla sul serio, così che quei testi venivano semplicemente spiegati vanificandoli, oppure erano ignorati, se non per qualche occasionale citazione liturgica.³

Nel cristianesimo occidentale la riforma ha posto alcune brusche do-

1888, 1890 e H. von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible*, London 1972. Come tuttavia si farà più evidente nel seguito, l'«apostolicità non era una questione di nome, quanto di contenuto» (§ 50.2c).

¹ Niebuhr (sopra, p. 23 n. 2) fa osservare l'omissione della *Lettera di Barnaba*, più sorprendente data la relativa importanza di Barnaba nel N.T., e si chiede se la lettera non fosse affatto nota negli ambienti autorevoli o se non abbia pesato a suo svantaggio la sua posizione critica nei confronti di Paolo.

² Tertulliano è il primo che parla di «regola della fede», facendola risalire agli apostoli (*Praescr.* 13; 21-22; 27; *Adv. Marc.* 3,1; 4,2.5); anche Ireneo riconosce un'unità della fede, «ricevuta dagli apostoli e dai loro discepoli» e condivisa universalmente dalla chiesa (*Haer.* 1,10,1). V. ad esempio J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London 1960, indice, s.v. «rule of faith».

³ Ho riflettuto su questi problemi in *Unity and Diversity in the New Testament*.

mande a una chiesa medievale che nei testi canonici di fatto aveva semplicemente letto la propria tradizione fondamentale. Nell'insieme i riformatori erano impegnati a fare in realtà la stessa cosa con la storia degli inizi del cristianesimo, ossia a leggerli nella prospettiva loro propria, a trovarvi l'avallo di cui avevano bisogno per le loro riforme. Soltanto quando con l'illuminismo emerse un modo maggiormente critico di trattare le fonti storiche, questioni a lungo soffocate o ignorate poterono essere sollevate. Nonostante ciò, come Albrecht Ritschl ha mostrato, l'obiettivo rimase quello di rintracciare «l'origine dell'antica chiesa cattolica»,¹ e la ricerca degli inizi della grande chiesa continuò a essere la preoccupazione dominante, determinando la forma della ricerca per le più apprezzate presentazioni degli albori del cristianesimo.²

Riforma e illuminismo avevano tuttavia inaugurato il processo di costante allentamento della salda presa di quella tradizione che aveva sovrinteso al modo in cui si vedevano gli inizi del cristianesimo. Fecero avanzare questo processo i pionieri della prima storia delle religioni, riducendo l'interesse dominante per la dottrina e il dogma, e William Wrede, attenuando il potere determinante del canone neotestamentario.³ Ad altri scritti al di fuori del N.T. gli storici dovrebbero prestare altrettanta se non maggiore attenzione di quanta ne dedicano agli scritti neotestamentari, dal momento che finora il N.T. stesso ha svolto una funzione di monopolio nel determinare i dati e i fatti da prendere in considerazione per parlare degli inizi del cristianesimo.

Come si è ricordato nelle pagine iniziali di *La memoria di Gesù*, per vedere decisamente contestato il modo tradizionale di considerare i dati e messi in questione i presupposti invalsi da Eusebio in poi si dovette giungere ben avanti nel xx secolo e attendere la ricerca di Walter Bauer su ortodossia ed eresia nel cristianesimo delle origini.⁴ Ciò che Bauer mise in questione fu appunto il presupposto che prima sia sempre venuta l'«ortodossia» e che l'«eresia» sia sempre sopraggiunta in seguito, vale a dire il presupposto che la falsa dottrina sia una degenerazione e un decadimento dalla purezza originaria della fede che, va da sé, ha caratterizzato in origine le chiese istituite nell'età apostolica. Bauer al contrario si chiedeva: quali furono le forme originarie del cristianesimo, specialmente nei centri

¹ V. sopra, p. 22 n. 2.

² Per un'esposizione vivace, che copre l'area dei miei tre volumi, v. L.M. White, *From Jesus to Christianity*, San Francisco 2004.

³ W. Wrede, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie*, Göttingen 1897; tr. ingl. *The Task and Methods of «New Testament Theology»*, in R. Morgan, *The Nature of New Testament Theology*, London 1973, 68-116: 70 s. V. anche H. Räisänen, *The Rise of Christian Beliefs. The Thought-World of Early Christians*, Philadelphia 2009.

⁴ *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 1934, ²1964; tr. ingl. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia 1971.

sui quali gli Atti degli Apostoli non avevano prestato attenzione – a Edessa (Siria orientale) e ad Alessandria, ad esempio? le primissime forme di cristianesimo furono forse un «miscuglio», molto più di quanto si sia ritenuto in passato? una forma «pura» di cristianesimo c'è mai stata? il trionfo della grande chiesa che finì con l'imporsi fu forse non tanto l'affermazione su pressioni *esterne* (persecuzione ad opera di autorità, sistemi religiosi rivali), quanto la vittoria di una fazione su altre fazioni rivali *all'interno* delle chiese primitive? è questo il motivo per cui le voci che ancora è dato di sentire parlare in proprio nome sono soltanto gli Ignazio, i Giustino e gli Ireneo? Il resto è stato messo a tacere. I vincitori hanno distrutto le opere degli sconfitti. La scoperta, alla metà degli anni 40,¹ degli scritti di Nag Hammadi ha tuttavia dato un brusco strattone agli storici degli inizi del cristianesimo, facendo loro conoscere voci nuove, provenienti dal II e III secolo, che per tanto tempo erano state zittite, avvertendoli che tanti scritti dei primi secoli dell'era cristiana erano andati perduti e facendo balenare l'idea sorprendente che con un corpo di scritti più rappresentativo su cui contare, le ricostruzioni storiche degli inizi del cristianesimo sarebbero potute essere molto diverse.

La tesi di Bauer mette al centro il secondo secolo e rientra quindi pienamente nel piano di questo volume. Le problematiche che si dovranno avere presenti sono quelle sollevate da Bauer, insieme a quelle che conseguono dai codici di Nag Hammadi. In diversi centri del Mediterraneo gli inizi del cristianesimo furono in buona misura più «misti» di quanto abbiano riconosciuto le esposizioni tradizionali? ci fu una linea retta da Paolo, o da Pietro, alla grande chiesa, o la linea seguì un corso più sinuoso, oppure ancora vi furono diverse linee che si muovevano in direzioni differenti, anche premendo l'una contro l'altra? i Clemente, gli Ignazio e i Giustino furono tanto rappresentativi delle generazioni dei cristiani fra il II e il IV secolo, quanto piace pensare a coloro che sostengono la ricostruzione più tradizionale della primissima storia del cristianesimo? che cosa fu il «cristianesimo» che si affacciò al II secolo, quanto fu vario e quanto fu differente dal cristianesimo che Costantino elevò nell'impero a religione di stato?²

¹ V. sotto, p. 47 n. 1.

² Il problema è stato posto in modo sempre più netto dopo l'opera di J.M. Robinson e H. Koester, *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia 1971. In particolare si vedano J.D. Crossan, *The Birth of Christianity*, New York 1998; B.D. Ehrman, *Lost Christianities. The Battle for Scripture and the Faiths We Never Knew*, New York 2003, spec. 176-180 e i capp. 9-12; R. Cameron - M.P. Miller, *Redescribing Christian Origins*, Atlanta 2004; tra gli studiosi tedeschi è da ricordare anche G. Lüdemann, *Heretics. The Other Side of Early Christianity*, London 1996. Dello studio precedente di Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, New York 1993, con la sua importante tesi – che «i copisti 'protortodossi' del II e III secolo modificarono talvolta il loro testo della Scrittura per farlo coincidere con maggior precisione con le concezioni cristo-

38.3. CRISTIANESIMO E GIUDAISMO

Il rapporto del cristianesimo con il giudaismo sta al centro del cristianesimo. È necessario ovviamente definire con precisione i due termini, senza di che l'affermazione si fa disperatamente discutibile. Se con «cristianesimo» s'intende il movimento che ebbe inizio a Gerusalemme nel 30 d.C., tutto ciò che è stato detto nei primi due volumi del nostro *Gli albori del cristianesimo* mostra e conferma come il movimento sia iniziato all'interno del giudaismo del I secolo e abbia attinto pesantemente alla sua eredità, come dimostra non da ultimo il fatto che le scritture del nuovo movimento furono le scritture d'Israele e del giudaismo del I secolo.¹ Se poi per «giudaismo» s'intende il giudaismo del secondo tempio, è sufficientemente noto che questo giudaismo aveva al suo interno una serie variegata di gruppi e di orientamenti,² e fra questi il gruppo dei nazorei. Se invece per «cristianesimo» s'intende quello che raggiunse la sua forma peculiare in età patristica, e per «giudaismo» s'intende il giudaismo rabbinico, quello che iniziò ad assumere la sua forma specifica nel periodo successivo al 70, allora la nostra affermazione iniziale si fa assai più problematica. Una delle questioni chiave che stanno al fondo di quanto segue è stabilire in quale misura, sia per il giudaismo sia per il cristianesimo, la situazione e l'ambiente posteriori al 70 differiscono dalla situazione e dall'ambiente anteriori al 70.

Per iniziare è da ricordare ciò che già si è osservato, ossia che per quanto attiene alla lingua, di «cristianesimo» s'iniziò a parlare soltanto agli inizi del secondo secolo. Vale a dire che la parola «cristianesimo» venne conosciuta (per quanto oggi sia possibile dire), o quantomeno la s'incontra per la prima volta in uno scritto conservatosi, negli anni intorno al 110 da Ignazio.³ Ciò che qui più interessa è che nel suo primo uso «cristianesimo» venne inteso come definizione contrapposta a «giudaismo».⁴ Paradossalmente, quando s'iniziò a parlare di «cristianesimo» si seguì il modello invalso con la prima formulazione del termine «giudaismo»: come «giudaismo» fu

logiche fatte proprie dal partito di cui Nicea e Calcedonia avrebbero suggellato la vittoria» (p. 275) – non sarebbe possibile qui trattare adeguatamente senza addentrarsi ben oltre il II secolo.

¹ W. Horbury, *Jews and Christians in Contact and Controversy*, Edinburgh 1998, osserva come «riconoscendo la loro eredità biblica di giudei, i cristiani vollero condividere la Bibbia giudaica nella forma canonica riconosciuta dai giudei... il riconoscimento di un canone biblico fu un presupposto comune fondamentale, ed entrambe le comunità condivisero una cultura biblica imperniata su quella che propriamente può essere detta una Bibbia comune» (pp. 25 s. e anche 26-35 oltre al cap. 8).

² V. vol. I, § 9. ³ Ign., *Magn.* 10,1-3; *Rom.* 3,3; *Phil.* 6,1; *Mart. Pol.* 10,1.

⁴ «È fuor di luogo professare Gesù Cristo e giudaizzare, perché non è stato il cristianesimo a credere nel giudaismo ma il giudaismo nel cristianesimo...» (Ign., *Magn.* 10,3). «Se qualcuno vi vuole spiegare il giudaismo, non prestategli ascolto: è meglio apprendere il cristianesimo da un circoscritto che il giudaismo da un incircoscritto» (*Phld.* 6,1; tr. M. Simonetti).