

Nell'ambito di un ciclo d'incontri che si propone di vagliare, con il metodo della critica storica, i movimenti, le correnti di pensiero, le polemiche e le istituzioni del cristianesimo antico, mi pare che il fenomeno a noi noto con il nome di "giudeo-cristianesimo" possa occupare un posto importante.

Lo stesso termine di cui ci serviamo - "giudeo-cristianesimo" - è il prodotto di un grosso sforzo di sintesi storica a cui un secolo e mezzo fa approdò per prima la Scuola protestante di Tubinga, con l'opera di Christian Baur, un cui importante contributo è stato di recente ristampato a Stoccarda (*Das Christentum und die christliche Kirche in drei erste Jahrhunderte*, Tübingen 1960, 1966 = *Il Cristianesimo e le Chiese cristiane dei primi tre secoli*).

Credo che convenga, nel nostro caso, prendere le mosse proprio dalle voci rappresentative della storiografia ecclesiastica moderna, poiché l'oggetto della nostra indagine è in qualche modo definito da essa. Di qui, cercheremo poi di vagliare il dossier biblico, patristico ed eresiologico riferito al fenomeno così delimitato, per poter affrontare infine - ma solo attraverso alcuni esempi e sondaggi - talune problematiche della teologia giudeo-cristiana che ci aiutino a compiere taluni progressi nella comprensione delle dinamiche in cui si è articolata la vita delle chiese e dei gruppi paleocristiani.

Tralascio per intero, nella speranza che possa venir recuperato nel dibattito, l'aspetto del significato - qui-e - per - me di una simile indagine; del resto, il mestiere dello storico è più quello di suggerire e proporre che quello di giudicare. Soltanto la recezione vostra potrà fornire elementi per un cammino ulteriore.

Nell'opera sopracitata del Baur, come in un suo precedente, robusto saggio pubblicato nel 1831 sul IV numero della "*Tübinger Zeitschrift für Theologie*" (pp. 61-206) e nella memoria su Paolo, apostolo di Gesù Cristo (1841), il giudeo-cristianesimo è inteso sostanzialmente come la comunità primitiva di Gerusalemme, dominata dalle figure di Giacomo e Pietro, in quanto oppositrice del cristianesimo della gentilità paolino e del suo universalismo. Il testo di 1 Cor. 1, 11-12 rappresenterebbe una delle più arcaiche testimonianze di questo scontro, su cui siamo informati - oltre che dai tumulti corinzi - da Gal, Phil e Col, e una cui eco risuona anche nell'irenica e edificante redazione lucana di Act.

Questa tesi è ripresa con varie sfumature dalla storiografia tedesca tra Otto e Novecento, (PFEIDERER, *Das Urchristentum*, Berlin 1887; *Das Nachapostolische Zeitalter*, Tübingen 1905; cf. anche HORT, *Judaistic Christianity*, Cambridge 1894).

Incentra quindi l'attenzione sul conflitto tra Paolo e la comunità gerusalemmitana, in cui svolge un ruolo di primissimo piano Giacomo, fra

tello del Signore. Che un membro della famiglia di Gesù, così poco di sposta a prestar fede alla sua predicazione (cf. Mc 3,20-21) e che Gesù stesso tiene in così poca considerazione (cf. Mc. 3,31-34), sia arrivato, pochi anni dopo la morte del fratello, a presiedere di fatto la comunità che comprendeva ancora numerosi discepoli di Gesù, può spiegarsi anche ricordando l'uso semitico della trasmissione ereditaria del potere ecclesiastico-sacerdotale, uso che, per i tempi di Gesù, ci è ben documentato ad esempio nella successione delle più alte cariche templari.

Con ciò tuttavia, non può essere revocata in dubbio l'autenticità della conversione di Giacomo, cui una fonte non certo sospetta come 1 Cor 15,7 attribuisce addirittura una visione del risorto. Non dimeno, va considerato che un prevalere nell'intera cristianità del sistema gerarchico giudeo-cristiano inauguratosi con Giacomo, avrebbe con ogni probabilità comportato l'istituzione di un califfato ante-lit-teram (così E. STAUFFER, in "Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte". 1952 e H. von CAMPENHAUSEN, in "Aus der Frühzeit des Christentums". Tübingen 1963).

I motivi del contrasto con Paolo risultano subito evidenti: Giacomo è a capo di una comunità di "molte migliaia di Giudei che sono venuti alla fede e tutti sono gelosamente attaccati alla Legge" (Act 21,20); essa riceve per la prima volta Paolo con diffidenza aperta, se non con ostilità vera e propria (Gal. 1,18 e Act 9,26 ss.: "tutti avevano paura di lui"). Del resto, abbiamo sicura attestazione proprio dagli Atti e da Paolo che il prevalere di Giacomo a Gerusalemme avvenne a spese degli ellenisto-cristiani, il cui corifeo era Stefano.

Ma anche elementi moderati come Giacomo il Maggiore (fratello di Giovanni) e Pietro vennero progressivamente emarginati; anche senza dover condividere il pur grave sospetto, avanzato da O. Cullmann, su una responsabilità almeno indiretta di Giacomo nella cattura di quei due discepoli e nella morte per spada di Giacomo il Maggiore (Act 12,3), è comunque certo che la persecuzione anticristiana in Gerusalemme, agli inizi degli anni 40, colpisce soltanto gli ellenisto-cristiani, e i loro simpatizzanti, lasciando indisturbati Giacomo e i suoi (Act 12,7).

Come è noto, il culmine della controversia fu raggiunto a Gerusalemme, nel corso della drammatica riunione in cui Barnaba e Paolo si fanno portavoce di un'istanza teologica che rappresenta un nodo cruciale nella storia dell'intera cristianità (Act 15; Gal. 2).

Il c.d. "Concilio di Gerusalemme" è già stato affrontato, nel corso del ciclo d'incontri, da altri relatori, per cui dò per noti i temi e gli esiti storico-teologici di quell'assemblea.

Ora, dalla testimonianza di Giuseppe Flavio, che scrive a poca distanza dagli eventi, e di Egesippo, lo storico cristiano del II° secolo la cui opera è stata utilizzata e in parte tramandata, nei primi decenni del IV s., dall'Historia Ecclesiastica di Eusebio di Cesarea, nonché dalla citazione eusebiana di Clemente Alessandrino (III s. in.),

sappiamo che Giacomo subì a sua volta il martirio, nel 62, per intervento del Sommo Sacerdote Anano II, che approfittò del vuoto di potere creatosi in Palestina fra la morte del governatore romano Festo e l'arrivo del suo successore Albino per dirimere con il sangue le controversie che agitavano quei tormentati anni di vigilia della grande insurrezione giudaica del 66.

Ora, proprio dalla notizia di Egesippo, emerge un ritratto di Giacomo che costituisce per noi un elemento molto importante, se non proprio - data la differenza cronologica - per una caratterizzazione storica del fratello di Gesù, certamente per la fortuna che il personaggio conobbe, oltre la morte, nelle chiese giudeo-cristiane.

Scriva Egesippo (Eusebio, HE II, 23, 4 ss.):

"Ricevette (l'amministrazione del) la chiesa il fratello del Signore Giacomo, chiamato da tutti il Giusto dai tempi del Signore fino a noi, poiché molti portavano il nome di Giacomo. Questi fu santo fin dal grembo di sua madre, non bevve né vino né bevande fermentate e non mangiò neppure carne di animali, la forbice non scese mai sul suo capo, non si spalò di olii né fece mai uso di bagni. A lui solo era permesso entrare nel Santuario, per cui portava vesti tessute non di lana, ma di lino. Entrava da solo nel Tempio e lo si trovava sempre inginocchiato a impetrare il perdono di Dio per il popolo, tanto che la pelle delle sue ginocchia aveva, come quella dei cammelli, i calli, per il continuo stare prostrato ad adorare Dio e chiedere aiuto per il popolo".

Alcuni elementi di questa descrizione sono chiaramente riconducibili alla tradizione veterotestamentaria del nazireato (cf. Lv 10, 9 e Num 6, 3-5 per quanto concerne il divieto del vino, delle bevande fermentate e del rasoio), altri invece paiono rappresentare una caratterizzazione profetico-messianica di questo (ex utero matris suae: cf. lo annuncio divino della nascita di Sansone in Judc 13, 5 richiamato per la nascita del Battista in Lc 1, 15), altri ancora possono segnalare - come ha osservato di recente E. ZUCKSCHWERDT in un contributo apparso nel 1977 sulla Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft - una reazione anti-sacerdotale (e quindi, latamente, anti-giudaica) a un istituto, come il nazireato, che tuttavia in Gerusalemme cristiana si vuole mantenere (cf., a proposito degli olii e dei bagni, la loro imposizione nei testi veterotestamentari di Ex 29, 4.7; Lev. 8, 6-12; 16, 4b. 24a e Ex 30, 30 che la nostra fonte contraddice).

In ambito giudeo-cristiano, il nazireato sembra perdere talune connotazioni tipicamente sacerdotali per assumere una caratterizzazione più accentuatamente ascetica: risiede qui, mi pare, il significato della proclamazione di Giacomo come giusto e santo e, con accentuazione ancor più significative nel II secolo in cui Egesippo vive, il divieto di mangiare l'empychnon, la carne di un animale vivo. Questo divieto, che non è attestato nella tradizione biblica (Gn 9, 4 ha un riferimento

culturale diverso: non mangerete la carne con il suo sangue; cf. ib.3), se unito a quello del vino, può produrre l'impressione di un atteggiamento ascetico radicale, pienamente condiviso nella spiritualità encraticca.

La conferma sembra giungerci dalla letteratura sacra elaborata o in uso negli ambienti e nei circoli cristiani che si rifacevano alle tradizioni gerosolimitane di Giacomo, e a noi frammentariamente note dalle testimonianze patristiche e eresologiche: il Vangelo degli Ebioniti sopprime nel nutrimento del Battista nel deserto il riferimento alle locuste (Epifanio, Panarion 30,13-4) e introduce un motivo di polemica extra-canonica fra Gesù e i discepoli:

"Dove vuoi? lo interrogano quelli - che ti prepariamo da mangiare la pasqua? Al che egli risponde: Forse che io ho desiderato mangiare carne con voi in questa pasqua?" (Epifanio, Ib.30,22,4).

Il Vangelo degli Ebrei fa di Giacomo il Giusto l'unico referente di Gesù all'ultima cena:

"Prese il pane, lo benedisse, lo spezzò e lo diede a Giacomo il Giusto dicendo: Fratello mio, mangia il tuo pane, poichè il Figlio dell'Uomo è risorto dai dormienti".

Come si può osservare, nella citazione -tramandataci da Gerolamo, de viris illustribus 2, che aveva tradotto l'opera in greco e in latino - manca la memoria del vino.

L'introduzione di queste due fonti, i Vangeli degli Ebioniti e degli Ebrei, ci obbliga a ritornare sui nostri passi.

Avevamo visto, sulla scorta dei risultati cui era approdata la scuola di Tubinga, come per giudeo-cristianesimo si dovesse intendere, essenzialmente, la primitiva comunità gerosolimitana intorno a Giacomo. Ora noi sappiamo ancora da Eusebio che Egesippo aveva promosso una ricerca storica sulla successione apostolica in Gerusalemme che, dopo Giacomo, contempla ben quattordici vescovi sino al 135, anno della seconda, definitiva distruzione di Gerusalemme e del suo tempio. Dal che si evince che la comunità cristiana gerosolimitana si mantenne in città almeno fino a quella data.

A queste conclusioni, in polemica con il Baur, erano già giunti A.

SCHWEGLER, Das Nachapostolische Zeitalter in den Hauptpunkte seiner Entwicklung, 1846, un allievo dello stesso Baur, il RITSCHL, che nella II edizione pubblicata a Bonn della sua Entstehung der altkatholischen Kirche forniva una prima lista delle sette giudeo-cristiane e l'HOLSTEN, Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebene Evangelien, Berlin 1883 che richiamava opportunamente l'attenzione sulla letteratura considerata canonica in quegli ambienti.

Per l'apporto di questi e di molti altri studiosi che taccio per brevità, incomincia a delinearsi l'idea di un giudeo-cristianesimo che comprende la chiesa di Gerusalemme oltre Giacomo, almeno sino al 135,

e -inoltre - quelle comunità cristiane palestinesi ed extra-palestinesi che da Gerusalemme avevano avuto la fondazione e/o a Gerusalemme facevano riferimento biblico, teologico, liturgico, nomico.

Già Eusebio (HE III, 5,3) aveva attestato che, al momento dell'insurrezione giudaica del 66, i cristiani di Gerusalemme si erano rifugiati in una città della Perea (nella Cisgiordania) di nome Pella. La notizia, non ostante reiterati tentativi storiografici di destituir-la di fondamento, ha buone ragioni per essere storicamente accolta.

Cr. l'interessante pericope di Lc 21,20-21:

"Quando vedrete Gerusalemme cinta da armate, sappiate allora che la sua desolazione è vicina. Allora coloro che si trovano nella Giudea fuggano sui monti, coloro che sono dentro la città se ne allontanino, e quelli in campagna non tornino in città".

Cf pure possibili riferimenti in Apc 12,6 (l'allontanamento della donna per 1260 giorni) e in Ascensio Isaiae IV,13).

Oltre a Pella, dove Epifanio nel IV secolo inoltrato trova ancora dei giudeo-cristiani, le fonti ci attestano una sopravvivenza di questa comunità a Bachata, tra il Giordano e l'attuale Amman, mentre numerosi sono i rinvenimenti operati in questi ultimi decenni dalle missioni di scavo compiute in Palestina e i cui risultati ci sono noti dagli studi dei padri Bagatti e Testa, della Missione Francescana di Gerusalemme. Anche in Siria le fonti ci documentano una presenza giudeo-cristiana, soprattutto a Cocabe, abitata da Nazareni e Ebioniti, mentre singole comunità ci sono note anche nelle grandi città occidentali (Roma) e d'Egitto (Alessandria).

Ora, è proprio presso queste comunità o questi gruppi che si sviluppano quei movimenti e quelle tendenze, a noi noti in modo frammentario e tendenzioso, che vanno sotto il nome di giudeo-cristianesimo o, piuttosto, sotto i diversi nomi che indicano:

- o movimenti veri e propri: Ebioniti, Elcasaiti;
- o ambiti in cui si è sviluppata una particolare tradizione scritturistica e letteraria: Gli Apocrifi del Vecchio Testamento (Ascensione di Isaia, II Enoch, Testamento dei XII Patriarchi, VI-VIII Oracoli Sibillini), gli Apocrifi del Nuovo Testamento (oltre ai due vangeli già citati, il Vangelo e l'Apocalisse di Pietro, l'Epistola degli Apostoli), scritti liturgici (la Didachè e i suoi derivati, le Odi di Salomone), generi letterari particolari (il c.d. romanzo pseudo-clementino, con le Homeliae e le Recognitiones attribuite a Clemente Romano);
- echi di questa teologia sia presso altri movimenti o correnti di pensiero (enkratiti, gnostici giudaizzanti, presbiteri d'Asia, cristiano-zeloti) sia presso singole opere o autori (Epistola di Barnaba, Pastore di Erma etc.).

I problemi posti da quest'imponente materiale sono molto complessi e, mi pare, ancora lungi dall'aver trovato unanime soluzione; l'impressione che se ne può ricavare - e a cui già comunque reagiva nel 1850 il

KOESTLIN in un saggio pubblicato sul "Theologisches Jahrbuch" dal titolo: Zur Geschichte des Urchristentums - è che le origini cristiane vadano praticamente identificate con il giudeo-cristianesimo.

Quest'impressione che, come vedremo, è stata magistralmente dispiegata nei lavori del card. Daniélou, ha trovato in un certo senso la sua convalida nel fondamentale contributo di W. BAUER, pubblicato a Tubinga nel 1934 e ristampato trent'anni dopo con un interessante Appendice di G. STRECKER, a cui di nuovo accenneremo. L'opera qui in questione - Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum = Ortodossia nel cristianesimo primitivo -, se apparentemente pare non riguardare in maniera diretta il nostro tema, in realtà fa compiere anche allo studio sul problema giudeo-cristiano un evidente progresso (come ricorderà lo Strecker).

Abbiamo già accennato al fatto che Egesippo compì un'accurata ricerca sulla successione apostolica a Gerusalemme, e altrettanto fece, per la sede romana, Ireneo di Lione (adversus Haereses III,3,3). Questa preoccupazione storico-dogmatica si chirisce soltanto considerando come il criterio della successione episcopale (a partire dagli Apostoli: Giacomo per Gerusalemme, Pietro per Roma - ma anche per Antiochia - ect.) venisse addotto a garanzia esclusiva dell'ortodossia della fede che - depositata intatta nella predicazione degli apostoli - in maniera intatta (proprio nella misura in cui la successione gerarchica è genuinamente attestata) si trasmette ai vescovi. Di qui l'immagine antica (ma corrente ancor'oggi) di una perfetta verità (ortodossia) originaria cui è succeduto l'errore (eresia), reso possibile da un difettoso sistema di trasmissione (traditio) dell'ortodossia apostolica.

Il Bauer compie, rispetto a questo sistema, un'autentica rivoluzione copernicana; in realtà, studiando sotto un profilo rigorosamente storico-critico le origini del cristianesimo a Edessa, Alessandria, in Asia Minore e Roma, egli s'avvede di quanto queste prime manifestazioni del pensiero cristiano delle origini siano in realtà "eretiche", ossia estranee a quel sistema dogmatico che, in epoca posteriore, verrà definito come ortodosso proprio in relazione al prevalere, su tutte le altre, della teologia romana, la quale - sotto questo profilo - può ben dirsi "ortodossa" fin dalle origini. Ma in questo modo, implicitamente, il Bauer rafforza la convinzione che il giudeo-cristianesimo rappresenta, tout-court, il cristianesimo a-romano (e in prevalenza orientale) delle origini; ed è su questo aspetto che ha insistito lo Strecker ristampando nel 1964 l'opera in questione.

Sotto questo profilo - che a mio sommo avviso non pare veramente superato - il contributo di H.J. SCHOEPS, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen 1949, che riprende il dibattito sul nostro tema in questo secondo dopoguerra caratterizzato dalle eccezionali scoperte di Qumran e Nag Hammadi, rappresenta un grosso passo indietro, dal punto di vista metodologico: per lo Schoeps, il giudeo-cristianesimo è ridotto a quel gruppo di cristiani che conservavano usi giudaici, ma professano una cristologia eterodossa, e noti dalla tradizione sotto il nome di ebioniti.

Ora, i caratteri eretici di questa cristologia risiedono, per lo Schoeps, nella non ammissione della figliolanza divina di Gesù, che sarebbe piuttosto un uomo eletto da Dio (della stessa opinione, singolarmente, era l'eresiologo Epifanio, nel IV s.!), la cui fondamentale missione è costituita dalla profezia e la cui morte, di conseguenza, non ha valore soteriologico poichè la redenzione è riservata all'evento escatologico del Figlio dell'Uomo.

Mi riservo di precisare le pesanti riserve cui presta il fianco questo tipo di 'storia della teologia' esaminando in seguito l'opera del Daniélou.

Val la pena tuttavia avanzare talune generalissime osservazioni: è noto come il Vangelo di Marco che (pur essendo forse il meno giudeo-cristiano della tradizione sinottica) rappresenta probabilmente lo stadio più arcaico delle tradizioni evangelico-canonico su Gesù, inizia ex abrupto con la scena del battesimo profetizzato da Giovanni.

Il riconoscimento della 'voce dall'alto' ("Tu sei il mio figlio (uios) prediletto, in te mi sono compiaciuto") va letta sostanzialmente, come ha ben dimostrato il Cullmann, in riferimento alla teologia dell'Ebed Jahwe, il Servo sofferente d'Isaia, da cui è ripresa testualmente la citazione (Is 42,1), piuttosto che alla luce di anacronistiche speculazioni ontologiche. Apparentemente dunque, l'adozionismo che lo Schoeps rimprovera agli ebioniti potrebbe estendersi a Marco, che coglie come initium del peculiare rapporto Dio-Gesù il momento del battesimo. In realtà, in Marco come nella tradizione sinottica in genere

(ma pure Mt e Lc retrodatano l'initium alla nascita verginale e Gv - sia detto per inciso - coglie già il rapporto en arche, nella pre-esistenza; ora, se riflettiamo come la più arcaica formulazione di fede si ritrovi in Paolo, per cui la carne di Davide viene riconosciuta come Dio quasi esclusivamente nella gloria pasquale, possiamo ben dedurre che lo sviluppo della cristologia delle origini procede, cronologicamente, da Paolo a Giovanni, dalla Pasqua alla pre-esistenza, in un rapporto inversamente proporzionale fra il dato di fede e il momento storico).

prevalgono categorie di pensiero diverse da quelle che s'imporranno più tardi; con gli ebioniti, ci troviamo in presenza di una cristologia che sottolinea le funzioni, piuttosto che la realtà ontologica di Cristo. D'altronde, dopo gli studi del Bultmann, è davvero così sicura l'identificazione, nella predicazione di Gesù, fra la sua stessa figura e il Figlio dell'Uomo? Emerge, credo, da queste preliminari osservazioni un dato, che possiamo già a questo punto enunciare: più che di eresia, nell'ebionismo si deve parlare di una certa arcaicità di temi e di motivi, soprattutto cristologici, ai quali esso rimarrà legato, nonostante i progressi compiuti in altri settori della cristianità. Del resto, lo stesso Giustino, nel II s., polemizzando con Trifone, ammette tuttavia la salvezza di chi, credendo in Cristo, osserva i costumi giudaici, purchè non vengano imposti ai gentili (era l'atteggiamento di Giacomo il Giusto a Gerusalemme!) e dissociandosi da chi - come mi pare abbia fatto diciassette secoli dopo lo Schoeps - vorrebbe rompere la comunione con loro, pur dissentendo da quei settori, certo rappresentati anche nell'ebionismo, che ritengono Gesù soltanto anthropon ex anthropon genomenon, uomo generato dagli uomini (Dial. 46,1).

Questa pagina di Giustino mi pare vada tenuta ben presente anche nella valutazione dell'opera forse più importante della storia della storiografia giudeo-cristiana, la *Théologie du Judéo-christianisme* che, nel 1958, inaugurò una trilogia che il Daniélou dedicò allo studio del pensiero cristiano delle origini.

L'autore concorda pienamente con lo Strecker nel ritenere il giudeo-cristianesimo l'espressione del cristianesimo orientale sino alla metà del II s. La storia di questo fenomeno si articola, a suo giudizio, in due momenti storico-cronologici:

- il primo, dalle origini della comunità gerosolimitana sino alla fine della I° guerra giudaica (70);
- il secondo, costituito dal periodo fra le due guerre (70-135).

Diacronicamente il Daniélou opera una ulteriore suddivisione in due prospettive teologiche: l'una ortodossa, l'altra rappresentata sostanzialmente dall'ebionismo, dal giudaismo gnostico, dal chiliasmo materialista e dallo zelotismo cristiano - eretica.

Il minimo comune denominatore, per così dire, fra queste varie forme di pensiero distribuite nell'arco di un secolo è costituito dall'accezione di giudeo-cristianesimo quale "forma di pensiero cristiano, che non implica un legame con la comunità giudaica, ma che si esprime nelle categorie prese in prestito dal giudaismo", al punto da divenire un "tipo di cultura, quella dell'apocalisse".

Questi risultati, estremamente importanti sotto il profilo del metodo, sono stati sostanzialmente confermati nel Colloquio di Strasburgo dedicato al giudeo-cristianesimo (1964) e da cui non ci si è finora più, storiograficamente, allontanati.

Da quanto siamo venuti finora dicendo, appare chiaro che la distinzione proposta dal Daniélou fra ortodossia ed eresia, fondata ovviamente su categorie teologiche mutuata dalla cristologia nicena, non può trovare storicamente riscontro. Come giustamente fa rilevare L. Cirillo nella lunga introduzione all'edizione italiana dell'opera (Bologna 1974), quali sono ad esempio i motivi che spingono il Daniélou a respingere come eretica la cristologia angelologica degli ebioniti, dal momento che queste stesse categorie di pensiero le ritroviamo in opere considerate a pieno titolo ortodosse come la *Passio SS. Felicitatis et Perpetuae* o, nel II s., il *Pastore di Erma*, che fu addirittura per lungo tempo iscritto nel canone?

Personalmente, credo che un giudizio molto equilibrato sia stato espresso da G. DIX, *Jew and Greek. A Study in the primitive Church*, London 1953, che riconosce come carattere comune del giudeo-cristianesimo una formulazione biblicamente funzionale, che non subisce la trasformazione in ipostasi ontologica tipica del cristianesimo gentile.

Ora, avviando a conclusione questa nostra conversazione, mi limito a segnalare - e soltanto per linee generalissime - taluni aspetti della teologia giudeo-cristiana più caratteristici e che, mi pare, pur godendo di un robusto fondamento biblico, sono stati emarginati nella storia del pensiero cristiano, poiché hanno subito - e certo a torto -

le conseguenze di una condanna dogmatica che li ha stravolti fino al punto di poterli considerare eretici.

Per ragioni di chiarezza e di tempo, limiterò l'indagine alla sola letteratura ebionita, che, comunque, svolge un ruolo centrale per la comprensione del fenomeno giudeo-cristiano, in grazie soprattutto alla pur travagliata sopravvivenza di un'opera che è fonte diretta, le *Recognitiones* e le *Homeliae ps. clementine*.

Si tratta di due forme di uno strano romanzo (cf. O. CULLMANN, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin. Etude sur le rapport entre le gnosticisme et le judéo-christianisme*, Paris 1930) che racconta la storia dei membri della famiglia del nobile Clemente, uomo in cerca della verità, frequentatore insoddisfatto delle scuole di filosofia. Egli apprende che il Figlio di Dio è apparso in Giudea e la raggiunge dall'Egitto (il valore dell'itinerario è simbolico; dalle regioni delle tenebre occidentali alla luce dell'oriente).

Incontra così Pietro che lo istruisce nella dottrina del vero profeta, per cui si converte al cristianesimo, e da Pietro è invitato ad accompagnarlo nella sua missione di confutazione di Simon Mago. Nel frattempo, fra innumeri peripezie, la famiglia di Clemente viene dispersa e le *Recognitiones* (riconoscimenti) rappresentano il racconto fantastico di questo estenuante ricongiungimento/riconoscimento, favorito dagli sforzi di Pietro.

Gli ebioniti credono in un solo Dio, creatore unico di tutte le cose (così anche la testimonianza di Ireneo, Ippolito, ps. Tertulliano) e dell'uomo creato a sua immagine (Hom 8,10) dotato di libero arbitrio e di anima immortale (Hom 16,10; 20,2-3.7). Dio ha differenziato tutti i principii in coppie opposte: cielo/terra, giorno/notte, Luce/fuoco, sole/luna, vita/morte.

Questa concezione dualista non va confusa con quella gnostica, ma va piuttosto ricollegata al dualismo escatologico-ascetico esseno, che si esprime - proprio come anche nelle nostre fonti - come opposizione, tuttavia riducibile, fra due Regni stabiliti da Dio: Hom 15,7:

"Il profeta della verità, che appare sulla terra, ci insegnò che l'Artigiano e Dio di tutte le cose diede due regni, uno al bene e l'altro al male; accordando al male la sovranità sul mondo presente con la legge, in modo che avesse il diritto di punire coloro che si comportavano ingiustamente; al bene invece diede (la sovranità) sul mondo futuro. Egli dotò ogni uomo della facoltà di scegliere liberamente di aderire a quello che preferisce, sia al male presente, sia al bene venturo. Coloro che scelgono il regno presente, hanno il potere di essere ricchi, di condurre una vita tra le delizie e la voluttà, e di godersela per quanto possono. Coloro che invece preferiscono abbracciare il regno venturo, a questi non è lecito ritenere come proprie le realtà presenti, perchè appartengono a un re straniero, a eccezione dell'acqua e del pane, in modo che si procurino con sudore di che vivere (a nessuno infatti è lecito togliersi la vita) e a eccezione di un solo abito; non è infatti consentito stare nudi, poichè il cielo vede ogni cosa".

La curiosa motivazione dell'ultimo divieto ci sospinge - quasi letteralmente - all'essenismo qumranico attestatoci da Giuseppe Flavio; e qui affonda molte radici, a corretto giudizio della storiografia recente, tanta parte dell'ascetismo e della teologia martirologica cristiana, come sarebbe bello - se avessimo tempo - poter esemplificare. Povertà, martirio (l'accento al 're straniero') sono due elementi del radicalismo ascetico che in questo tipo di letteratura non hanno ancora perso l'aggancio, come avverrà in seguito a cominciare dalla teologia alessandrina di un Clemente, con la categoria biblica dell'escatologia.

Del resto, il nome stesso di ebioniti non significa altro che poveri, in senso molto più escatologico (cf. le Beatitudini) che morale; e in queste comunità di poveri - rintracciate anche sotto il profilo archeologico - ognuno vendeva tutto ciò che aveva e il ricavato era messo in comune, secondo l'indicazione apostolica che tanta analogia presenta con il monachesimo qumranico.

Ora, dobbiamo ricordarci che la dialettica fra i due regni, creature di Dio, non è irriducibile (questo sarebbe pensiero gnostico), ma il regno presente verrà sottoposto a una violenta crisi escatologica, che culminerà con il sanguinoso giudizio di Dio la cui sentenza costituisce l'instaurazione della sua definitiva e assoluta signoria.

Dalla stessa tradizione sinottica noi sappiamo che il ruolo che Gesù con ogni verosimiglianza si attribuiva in questa tensione è quello della soglia, del passaggio tra il già e il non ancora, quello dell'estrema profezia prima della venuta sul trono del Figlio dell'Uomo, circondato dai suoi ministri (i martiri).

Questa funzione cristologica è ben attestata nell'ebionismo: i tratti della sua dottrina escatologica sono stati stravolti dalle falsificazioni eresiologiche, ma è tuttavia ancora possibile, almeno nell'essenziale, ricostruirli. Bo Reicke, nel suo splendido libro *Diakonie, Festfreude und Zelos*, Uppsala 1951 ha, credo in maniera irrefutabile, stabilito come tutta la polemica paolina a Corinto, Efeso, Colossi e (Tessalonica) sia rivolta in realtà contro l'entusiasmo escatologico di certi settori di quelle comunità, che - una volta paolinamente (!) aderito attraverso il battesimo alla resurrezione del Messia - già partecipavano, talora in forma orgiastica, al Regno di Dio.

I caratteri materialisti di questa escatologia realizzata che talora (a cominciare proprio da Apcl) si tinga di chiliastro, si nutrono proprio di un messianesimo prepotentemente attestato nella tradizione regale (1 Sam. 7) vuoi nella tradizione profetica (Deuteroisaia) dell'AT, vuoi ancora in quella sinottica (le parabole del Regno, il tema della sequela) del NT.

Il genere apocalittico, con o senza corollario chiliasta, si era formato nella Palestina in armi contro i tentativi di ellenizzazione condotta di Antioco IV Epifane; e da questa temperia accesa di elementi insieme religiosi e politici, non si può in alcun modo prescindere neppure nella valutazione dell'escatologia del messaggio di Gesù e dell'apocalittica giudeo-cristiana.

Gerolamo trova ancora nella Palestina degli ultimi anni del IV s. delle comunità di ebioniti che coniugano le loro speranze materialistico-messianiche con una fiera, per quanto anacronistica, opposizione anti-romana. Rappresentano gli estremi epigoni dell'antichità di quella gloriosa tradizione che, dagli apocritici vetero-testamentari di ambiente giudaico non ufficiale e neotestamentari di ambiente giudeo-cristiano, attraverso l'apocalittica e l'insegnamento profetico-escatologico di Giovanni in Asia e di Filippo in Oriente, si era diffusa in tutta la cristianità, veicolata da pensatori come Ireneo, Ippolito e recepita in intere chiese, come l'Africa da Tertulliano a Lattanzio.

Ora, e a questo punto mi avvio davvero verso la conclusione, questi elementi alla nostra sensibilità possono innanzitutto parere caduchi; ma è vero piuttosto che caduca è la riduzione, oggi trionfalisticamente imperante, del messaggio di Gesù a snervata etica del buon comportamento e del buon costume.

La riprova la si può agevolmente ottenere considerando il ruolo che la Bibbia ha giocato nell'elaborazione della teologia giudeo-cristiana; come ha egregiamente dimostrato il Daniélou anche per l'ambito occidentale (*Les origines du christianisme latin*, Paris 1978; è l'ultimo volume della trilogia che abbiamo sopra menzionato, ed è uscito postumo) è proprio tra le fila giudeo-cristiane che si forma il genere letterario dei Testimonia, cioè il primo, grande metodo esegetico che consentirà alle prime comunità di non disfarsi dell'AT per poter affermare il Nuovo, evitando così l'esiziale rischio gnostico cui la teologia paoliana sembrava allora troppo esposta. La lettura della Bibbia a partire dalla fede in Cristo per ritrovarli - ed esemplificarli - i segni profetici che a Cristo stesso fanno riferimento è l'intuizione geniale per cui tutta la teologia cristiana deve un grosso debito ai giudeo-cristiani.

Il progresso con questo metodo conseguito non concerne soltanto l'aspetto storico della lotta contro lo gnosticismo, ma investe l'intero modo di stare di fronte alla Scrittura come opera viva e vivificante: basterebbe pensare alla fecondità di motivi che, dall'episodio del sacrificio di Isacco, i giudeo-cristiani producono per precisare momenti capitali della dottrina, del culto, del rito, della norma.

Dall'abbozzo che ho tentato di delineare in questa conversazione mancano completamente molti elementi, alcuni anche importanti, come ad es. l'analisi dei rapporti fra ebrei osservanti e giudeo-cristiani e fra questi e gli ellenisto-cristiani in epoca bizantina. Altri elementi del pensiero teologico meritavano una citazione o un approfondimento; di necessità ho dovuto limitarmi a poco e per grandi linee.

Mi auguro non di meno che, per il tema generale in cui è iscritta questa relazione, ciò che si è riusciti a dire possa aver contribuito a dare la giusta impressione di una cristianità viva e originale che, alle origini, ha per intero rappresentato il cristianesimo in oriente.

LA CHIESA DAL 2° AL 4° SECOLO

In questa relazione si cercherà di dare i punti fondamentali dei cam
bamenti che la Chiesa ha subito dal 2° al 4° secolo cercando di rias
sumere in un unico schema l'articolarsi delle posizioni delle diverse
Chiese rispetto al problema del mondo. Questo porterà purtroppo ad un
restringimento dell'ottica alle Chiese occidentali e africane.

L'importanza di questo periodo risiede nel fatto che proprio in que
sto tempo la Chiesa occidentale assume la forma sociale che è sostan
zionalmente giunta fino a noi facendo un grande mutamento di autocosci
enza. La trasformazione da Chiesa perseguitata a Chiesa imperiale nel 4°
secolo sarà possibile per il grande mutamento avvenuto nel 3° secolo.

Il grande mutamento del 3° secolo, che coincide temporalmente con la
crisi dell'Impero Romano, avviene non solo in relazione al rapporto tra
Chiesa e mondo ma anche in relazione a forti tensioni interne alla
Chiesa stessa.

Per capire meglio il fenomeno appuntiamo l'attenzione sul grande di
battito interno della Chiesa del 2° - 3° secolo, il contrasto cioè fra
quanti, fedeli al passato, volevano una Chiesa di pochi, di puri e di
santi e fra quanti, innovatori, volevano una Chiesa delle moltitudini,
di peccatori.

I libri di storia spesso presentano il problema come relativo esclusi
vamente alla riammissione nella Chiesa di quanti hanno ceduto durante
le persecuzioni, ma non bisogna scordare che sotto a questo si gioca
va la concezione di Chiesa.

Schematizzando brutalmente la storia della Chiesa dagli inizi al 4°
secolo possiamo dire:

- a) La prima generazione si vede in opposizione al mondo (pur non con
dannando il mondo) e perciò la Chiesa raccoglie aderenti fra i più
umili oppure fra le elites insoddisfatte.
Chiesa = comunità dei salvati con scarsi o nulli interessi verso
la problematiche del mondo.
- b) Nel 2° secolo la Chiesa si accorge che con questo mondo è necessa
rio confrontarsi. Ad esempio S. Fermo nel suo "Versus Haereses"
scrive dicendo che la fede si diffonde anche grazie alla "pax roma
na" che consente viaggi e comunicazioni. Si riconosce quindi un va
lore positivo alla società verso cui si è debitori della sicurezza,
dei mezzi materiali ecc.
Progressivamente quindi il cristianesimo si diffonde presso perso
ne inserite nella società romana .