



Il problema delle origini cristiane

Data: Domenica, 25 dicembre 2005 @ 00:00:00 CET

Argomento: Il Gesù della storia e i suoi seguaci

di *Paolo Sacchi*

Fra ciò che oggi chiamiamo ebraismo o giudaismo e ciò che chiamiamo cristianesimo c'è da molti secoli una differenza tale per cui l'esistenza di una frattura fra le due religioni è un dato storico assolutamente certo. Quando è nata questa frattura? E' inerente alle origini cristiane stesse, oppure si produsse in un tempo successivo alle origini? E fu il cristianesimo che si distaccò dal giudaismo, fu il contrario, o si trattò di un movimento parallelo di entrambi?

1. Il problema della "frattura"

Chi ha intenzione di scrivere (o riscrivere) una storia del giudaismo del Secondo Tempio, cioè una storia degli ebrei dalla fine dell'esilio fino, grosso modo, alla seconda distruzione del tempio ad opera di Tito nel 70 d.C. non può non trovarsi di fronte al problema delle origini cristiane, che è problema dai molti risvolti, tanto che finisce con l'investire gli stessi rapporti odierni fra ebrei e cristiani. A differenza di molti problemi del passato che possono essere attualizzati solo per vie mediate, il problema del rapporto storico fra cristianesimo e giudaismo investe direttamente il nostro mondo di oggi.

Nelle nostre università, statali o religiose che siano, esistono due gruppi di discipline ben distinte, che richiedono specializzazioni diverse e quindi metodologie che nel corso del tempo sono andate differenziandosi. Da una parte stanno gli studi veterotestamentari, che richiedono essenzialmente la conoscenza dell'ebraico con una metodologia che privilegia nettamente la critica letteraria^[1], dall'altra gli studi neotestamentari, dove accanto alla critica letteraria, abbiamo anche un vasto sviluppo della critica storica^[2].

Chi si occupa di Antico Testamento sa l'ebraico e tende a vedere nella Mishnah l'eventuale, logica continuazione dei suoi studi. Sa in ogni caso che la sua Bibbia si chiude nel II sec. a.C. e che la Mishnah non fu raccolta fino al 200 d.C.

Chi studia invece il Nuovo Testamento sa il greco e ne vede la continuazione negli apologeti cristiani del II secolo e nei padri in genere. Se guarda nel mondo giudaico, lo fa in maniera frammentaria, alla ricerca di chiarimenti di singole espressioni o problemi neotestamentari, guidato soprattutto dall'opera dello Strack e Billerbeck^[3], una catena rabbinica attaccata ai testi neotestamentari, che presuppone da parte del lettore una buona conoscenza della storia del pensiero giudaico e rabbinico; altrimenti si ha (come normalmente accade) un appiattimento della storia, il risultato del quale è l'arbitrarietà dell'esegesi^[4].

Differenze di formazione e di competenze linguistiche provocano una frattura fra i due campi di studio che non esiste nella realtà storica, in quanto entrambi si occupano dello stesso periodo e della stessa regione: la frattura esiste solo nelle aule universitarie.

D'altra parte è fatto evidente che fra ciò che oggi chiamiamo ebraismo o giudaismo e ciò che chiamiamo cristianesimo c'è da molti secoli una animosità tale per cui l'esistenza di una frattura fra le due religioni è un dato storico assolutamente certo. La domanda che ci dobbiamo porre è questa: quando è nata questa frattura? E' inerente alle origini cristiane stesse, cioè è il cristianesimo che si è distaccato coscientemente dal giudaismo, in quanto si è interpretato come una religione nuova e diversa? Oppure la frattura si produsse in un tempo successivo alle origini per motivi da comprendere, ma che non possono più essere interpretati come legati a una idea insita nelle origini cristiane stesse, ma piuttosto come conseguenza di avvenimenti storici che provocarono col loro prodursi la coscienza della separazione? E resta ancora un problema: fu il cristianesimo che si distaccò dal giudaismo, fu il contrario, o si trattò di un movimento parallelo di entrambi?

NOTE:

[1] La critica letteraria nelle sue varie forme (*Formgeschichte*, *Redaktionsgeschichte*, etc.) usa di fatto solo il testo ebraico, magari letto in maniera diversa dalla *masora* (soprattutto il Dahood e la sua scuola). Se consulta le varie traduzioni e la documentazione ebraica medievale, l'operazione nasce solo per chiarire il testo dove in ebraico è corrotto o comunque di difficile comprensione. Su questo cf. recentemente BORBONE P.G., *Riflessioni sulla critica del testo dell'Antico Testamento ebraico in riferimento al libro di Osea*, in «Henoch» 8, 1986, 281-310. Cf. anche SACCHI P., *Per un'edizione critica del testo dell'Antico Testamento*, in «Oriens Antiquus» 9, 1970, 221-233; ID., *Metodi e problemi di filologia veterotestamentaria*, in «La Parola del Passato» 151, 1973, 237-270. Si veda anche la rassegna annuale sugli studi di storia del testo biblico, che appare in «Henoch» ad opera di B. Chiesa a partire dal vol. n. 3 del 1981.

[2] Per quanto gli studi di critica letteraria siano nettamente più numerosi di quelli di critica storica anche nel campo del Nuovo Testamento, tuttavia vale la pena di ricordare come la critica e la storia del testo abbiano potuto far tesoro di una lunga tradizione di studi, che risale al XVII secolo. Personaggi quali il Simon (*Histoire critique du texte du Nouveau Testament* del 1689) e il Bengel (*Novum Testamentum Graecum* del 1734) hanno avuto una grande importanza anche nello sviluppo del metodo filologico classico. Anche il Lachmann si è cimentato in un'edizione del Nuovo Testamento (1831). Per un quadro di questi studi, bene inquadrati ideologicamente, cf. KÜMMEL W.G., *Das Neue Testament*, München 1958, pp. 41 sgg.

[3] *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 voll, München 1922-28.

[4] Dato che gli ebrei erano soliti ripetere certe massime che erano diventati *topoi* letterari, è fenomeno comune ritrovare più volte la stessa frase con varianti talvolta minime. Ma confrontare frasi avulse dal contesto per dedurne somiglianze è illusorio, perché la stessa massima può essere impiegata per esprimere concetti anche molto diversi fra di loro. Il confronto deve sempre essere fatto sul pensiero globale di un autore o almeno di una sua concezione: il piano letterario è diverso da quello concettuale. Il Vermees ha dimostrato che molte massime talmudiche erano più antiche del tempo di Gesù e che il loro impiego deve essere considerato indipendente nelle varie fonti: erano patrimonio comune della spiritualità ebraica (*Jewish Literature and the New Testament Exegesis: Reflexions on Methodology*, in «Journal of Jewish Studies» 33, 1982, 361-378). Porto l'esempio della massima di Gesù (Marco 2,27) «il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato». Essa si ritrova anche nella letteratura rabbinica; la Mekilta a Esodo 31,13 (109b) attribuisce a R. Simon ben Menasya (fine del II secolo) una massima, se non identica, molto simile. Eppure il senso è l'opposto di quella di Gesù. In altri termini, abbiamo un'esegesi diversa di una stessa massima: il sabato è dato all'uomo (e non l'inverso), perché possa santificarsi; da qui la necessità dell'osservanza. Cf. STRACK e BILLERBECK, *op. cit.* alla nota precedente, II, p. 5.

2. Le interpretazioni apologetiche

Riportare fino alle origini teologiche del cristianesimo la frattura col resto del giudaismo è atteggiamento antico e ben radicato nella tradizione cristiana "secondo la quale il messaggio recato da Gesù nulla avrebbe a che vedere con la religiosità del mondo giudaico"^[5] di quel tempo. Il cristianesimo rappresentava all'interno del giudaismo una tale rivoluzione, da poter essere definita un capovolgimento di valori, una totale e cosciente contrapposizione alla società giudaica del tempo. Già l'evangelista Giovanni interpretava la figura di Gesù in contrapposizione netta non con questa o con quella setta giudaica, ma con i "giudei" nel loro insieme.

Questa impostazione, che è stata di tutta la cultura occidentale fino al XVIII secolo e che poi è continuata ancora in ambienti soprattutto religiosi, è un'ottima base per fare l'apologia del cristianesimo come la religione nuova che supera la vecchia, che perde di fatto ogni valore storico.

Si veda, per esempio il Noth^[6], uno dei più importanti e dei più seguiti storici dell'ebraismo dalle origini fino alla rivolta di Bar Kokhbah (135 d.C.). Gli ebrei, considerati come un'unità, almeno quelli di Gerusalemme, non fecero caso a Gesù, perché preoccupati da altre cose (p. 518): "Nella storia di Israele di quel tempo la comunità di Gerusalemme sembrava unicamente interessata a difendersi contro la permanente e minacciosa intrusione della soverchiante potenza mondiale, ad assicurare la minacciata libertà di esercizio del culto, a conservare il diritto di vivere secondo le rigorose esigenze della Legge tradizionale".

Dunque l'ebraismo rappresentava un'unità, al massimo un po' annebbiata da qualche discussione halakica, cioè di interpretazione della Legge, ma pur sempre un'unità^[7]. Che qualcuno avesse già cercato di unificare i comandamenti della Legge sotto un denominatore comune, per comprenderne meglio lo spirito e per poterla insegnare alla gente più rapidamente, questo è fatto trascurato dal Noth. Basta guardare l'elenco dei passi citati, rigidamente limitato ai testi canonici, per capire una certa impostazione di pensiero.

Eppure il Testamento di Beniamino^[8], redatto non più di cinquant'anni prima della morte di Gesù, sottolinea talmente l'importanza dell'amore per il prossimo, da farne il centro della Legge. In 3, 5 si legge: "(l'uomo buono è) aiutato dall'amore del Signore, che egli rivolge al prossimo". Anche Hillel, non molto più vecchio di Gesù, non doveva avere problemi dissimili, se la tradizione ricorda che a un pagano che gli domandava di riassumere in poche parole tutta la Legge, rispondeva: "Non fare agli altri ciò che non vuoi sia fatto a te" (b.Shabbat 31a). Certo ci sono differenze fra l'interpretazione dell'amore di Gesù e quella dei due autori sopra riportati. In Hillel è caratteristica la conclusione "Ora va' e studia la Legge", cosa che mostra come in ogni caso per lui lo studio sistematico della Torah restasse fondamentale; nell'autore dei Testamenti dei Dodici Patriarchi è chiaro che l'amore va sempre inteso limitato a quelli della propria gente. Ma il problema che governa il pensiero di tutti e tre questi personaggi, autore dei Testamenti, Hillel e Gesù è sempre il medesimo sia nelle motivazioni prime (quale è il centro della Legge), sia nel primo sviluppo del pensiero (il comandamento dell'amore per il prossimo, nel caso dell'autore dei Testamenti addirittura legato a quello di Dio).

E' un fatto che al tempo di Gesù alcuni esasperassero il problema dell'impudicizia legato a quello dell'impurità, viste come radice di ogni peccato (Testamento di Ruben 2-3) e da qui l'esigenza di vivere in uno stato di purità sempre maggiore; ma è anche vero che altri si domandavano che cosa mai fosse questa impurità. Rabbi Hanina ben Dosa^[9], posteriore a Gesù di pochi anni, passeggiò tenendo in mano una carcassa di serpente, impura carcassa dell'animale più impuro anche da vivo. Niente di strano che il problema risulti affrontato anche da Gesù (Marco, 7 e passi paralleli). Ma tutte queste cose non sembrano interessare il Noth.

Nella sua opera la figura di Gesù di Nazaret appare all'improvviso, quasi piovuta dal cielo, completamente slegata dagli avvenimenti e dalle idee del tempo. Ugualmente il Noth non parla del Battista, che predicava un battesimo e quindi un rito di purificazione e che ebbe certamente contatti con Gesù. L'unico contatto di Gesù con la storia è il suo viaggio a Gerusalemme, dove "(p. 520) andò per provocare una decisione fra la sua istanza di essere la rivelazione del Dio vivente e le tradizioni della comunità gerosolimitana". Tutto qui: un aut aut che arriva all'improvviso, a marcare il contrasto fra lui e gli ebrei.

Per quanto possa sembrare strano, questa interpretazione non dispiacque affatto nemmeno agli ebrei e tutt'ora è viva specialmente in ambienti religiosi. Ciò che da parte cristiana era quello che era stato superato, da parte ebraica veniva presentato come il segno tangibile di una fedeltà assoluta alla più antica ed autentica tradizione ebraica. Da una parte e dall'altra si è fermi su un punto: al tempo di Gesù c'era il giudaismo che coincideva sostanzialmente col farisaismo; da questo si distaccò il cristianesimo. Come abbiamo visto già Giovanni vedeva le cose in questo modo negli anni posteriori al 70. Matteo insiste sul tema del rifiuto, ma a differenza di Giovanni, lo imputa soprattutto alle classi dominanti e non è piccola differenza.

Con l'impostazione di Matteo i veri ebrei sono in definitiva i cristiani e per lui "cristiani" doveva voler dire "ebrei che hanno accettato il cristianesimo". Per lui cristiano non vuol dire non ebreo.

Ma, mentre Giovanni stava scrivendo il suo vangelo certamente antiggiudaico, nel senso detto sopra, anche dalla parte opposta qualcuno si dava da fare nello stesso senso: verso la fine del I sec. d.C. venne fuori la "benedizione"^[10] dei cristiani e dei minim o "eretici". L'introduzione dell'uso di questa "benedizione" significava cacciare dalle sinagoghe tutti quegli ebrei che non aderivano a quella forma di giudaismo in trasformazione che era quello che stava fra l'epoca d'oro del farisaismo e le origini del rabbinismo^[11].

Insomma, alcuni ebrei decisero di contarsi e il metro ne escludeva molti.

NOTE:

[5] Cf. PARENTE F., *Il problema storico dei rapporti tra essonismo e cristianesimo prima della scoperta dei Rotoli del Mar Morto*, in «La Parola del Passato» 86, 1962, 333-370, p. 333.

[6] NOTH M., *Storia d'Israele*, Brescia 1975 (Prima edizione tedesca del 1950).

[7] Sono ben note le dispute fra Hillel e Shammai (o più probabilmente fra la scuola dell'uno e la scuola dell'altro), per esempio, a proposito del diritto al ripudio. Secondo Hillel ogni motivo poteva essere valido, secondo Shammai solo il caso della condotta disonesta della moglie. Cf. STRACK e BILLERBECK, *op. cit.* alla nota 3, vol. I, pp. 312-320.

[8] Traduzione italiana in SACCHI P., *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, Torino 1981, 727 sgg.

[9] Circa l'episodio, cf. *Baba Qamma*, 7,7 e *b Taanit*, 25a. Il problema della purità in quanto tale è già sentito dall'autore della lettera di Aristeia (§§ 143 e 144): egli afferma già che in linea di principio tutte le cose sono uguali (e quindi non ha senso una distinzione fra pure e impure). D'altra parte trova un valore morale nelle norme di purità, in quanto capaci di suscitare buoni pensieri e dare un indirizzo morale alla vita. L'autore della Lettera di Aristeia sta chiaramente rispondendo a problemi che gli vengono posti dall'esterno. Ben Zakkai (seconda metà del I sec. d.C.) dirà che tutto è ugualmente comando di Dio: sta rispondendo a problemi interni. Cf. testo in *Tanhumah Hugat*, 26; il testo è tardo, ma la notizia sembra valida, perché si inserisce bene nella problematica del I secolo. Cf. NEUSNER J., *The Idea of Purity in Ancient Judaism* (Studies in Judaism in Late Antiquity), Leiden 1973, pp. 105-106.

[10] Il termine "benedizione" è un eufemismo per "maledizione". Sulla benedizione dei *minim*, cf. BACHER W., *Die Aggada der palästinischen Amora'im*, I, Strasbourg 1892 [Hildesheim 1965, 370-372]; KÜHN K.G., *Giljonim und sifre minim*, in Festschrift J. Jeremias (herausgegeben von W. ELTESTER), Berlin 1964, 24-61; SCHÄFER P., *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, Leiden 1978; MANNS F., *Essais sur le judéo-christianisme*, Jérusalem 1977, 130 sgg.; ID., *Pour lire la Mishna* (Analecta franciscana 21) Jérusalem 1984, 83 sgg. Per quanto lo Schäfer ritenga che la benedizione dei *minim* non sia sufficiente per spiegare la completa separazione fra le due religioni (p. 51), tuttavia l'esistenza di una fortissima animosità fra i due gruppi è già certa fra la fine del I secolo e gli inizi del II.

Ecco il testo della benedizione secondo la sua forma più antica (testo della genizah del Cairo), che risale alla fine del I secolo: "Che gli apostati non abbiano speranza, che il regno della sfrontatezza sia sradicato fin dai nostri giorni. Che i cristiani e i *minim* scompaiano in un batter d'occhio. Che siano cancellati dal libro dei viventi, che non siano iscritti fra i giusti. Che tu sia benedetto, Signore, che pieghi i superbi». «Imporre questa benedizione equivaleva a cacciare gli ebrei che si erano fatti cristiani dalla sinagoga». Testo in MANNS, *Essais...*, p. 131). [cfr. anche <http://www.christianismus.it/sezstorico/doc0002/pgtesgiu.html>]

Si veda anche Giustino, che, nella *Prima apologia*, 31, ricorda come Bar-Kochba sottomesse agli ultimi supplizi i cristiani e solo loro e, nel *Dialogo con Trifone*, 16,4, ricorda la "benedizione" come l'unico mezzo degli ebrei contro i cristiani, dal momento che «non avete il potere di alzare la mano contro di noi, grazie a coloro che in questo momento ci governano, ma ogni volta che l'avete potuto, l'avete fatto» (sempre da MANNS, *Essais...*, p. 131).

[11] È luogo comune affermare che il giudaismo, a differenza del cristianesimo, è sempre stato tollerante in fatto di ideologia, se non altro perché privo di credo e di un'autorità centrale paragonabile a quella del papa. Questa interpretazione ha un senso soprattutto se la si riferisce all'età successiva alla formulazione del "Credo" (IV secolo); ma è chiaro che, se i cristiani scrissero in una data epoca il Credo, ciò significa che già ne sentivano il bisogno. In nessun caso però questo bisogno di avere un Credo può essere fatto risalire alle origini. Fra gli ebrei è sempre stata possibile una maggiore libertà di opinione che fra i cristiani, specialmente se si prende come termine di confronto il cattolicesimo. Tuttavia anche gli ebrei hanno attraversato periodi di intolleranza marcatissima. Già al tempo Neemia (o Ezra) fecero considerare non ebrei tutti gli ebrei che non provenissero dalla diaspora. Il problema è impostato diversamente che all'interno del cristianesimo: non si cerca tanto di allontanare coloro che "sbagliano" nell'interpretazione dei capisaldi della fede, quanto di allontanare coloro che "non sono ebrei". Problemi del genere sono vivi anche nel giudaismo di oggi. In altri termini, ogni religione ha la sua "intolleranza": ciò che cambia è il modo con cui essa si esprime. E questo dipende dalla cultura in cui la religione vive.

3. L'impostazione storica del problema

Affrontando, dunque, il problema delle origini cristiane in seno al giudaismo abbiamo indicato l'esistenza del problema della frattura e della necessità di definirne il carattere, se dovuto a contingenze storiche o legato alla dottrina cristiana stessa delle origini e abbiamo visto che la coscienza della frattura si produsse dopo il 70 e fu concettualizzata diversamente da Matteo e da Giovanni. In altri termini fu il fatto a produrre l'idea e non il rovescio; perché l'idea è interpretazione variabile.

Il problema delle origini cristiane e della "frattura" fu posto per la prima volta in maniera storica nel secolo XVIII dal Reimarus^[12]. Gesù si iscriveva perfettamente nella religiosità giudaica contemporanea; parallelamente però il Reimarus insisteva con forza sulle differenze fra insegnamento di Gesù e insegnamento dei discepoli^[13], fra i quali due insegnamenti trovava differenze tali da parlare appunto di frattura.

In effetti già col Reimarus è posto il problema non solo del rapporto fra Gesù e il giudaismo, nel senso che Gesù ne fa parte a pieno titolo, ma anche quello del successivo sviluppo cristiano, che non è più visto come problema giudaico già a partire dai discepoli, ma specialmente a partire da Paolo. Gesù viene oggi avvicinato al giudaismo in maniera piuttosto robusta specialmente da studiosi ebrei, ma generalmente a prezzo di una riduzione delle notizie che ci vengono dai vangeli: viene negata la sua coscienza di essere qualcosa di più di un uomo e viene ridotta o addirittura negata anche la sua coscienza messianica^[14]. Questo metodo non serve naturalmente per spiegare l'atteggiamento dei discepoli nella chiesa nascente, dove Gesù è definito normalmente Messia e Signore. La frattura si è spostata avanti nel tempo, ma è restata^[15]. Il messianismo superumano di Gesù che doveva sfociare nel riconoscimento della sua divinità appare fenomeno impensabile nel mondo giudaico e da questa posizione concettuale il cristianesimo è interpretato come la religione nuova, fuori del giudaismo o almeno nettamente distinta da questo. Anche se oggi le parole e le filosofie soggiacenti sono diverse di quelle del tempo del Reimarus, tuttavia il problema storico mi sembra essere ancora quello impostato dallo studioso tedesco.

Bisogna evitare di considerare, come aveva fatto l'interpretazione comune prima del Reimarus, giudaismo e cristianesimo come due entità contrapposte, ma bisogna anche evitare l'altra tendenza, già evidente anche in opere del secolo passato, quella di cercare di ridimensionare, anche a costo di fare qualche violenza ai testi, ciò che a torto o a ragione appare meno giudaico (nel senso di farisaico) nel cristianesimo. Il tentativo di eliminare, per esempio, il "Figlio dell'Uomo" dai Vangeli significa doverli riscrivere: il termine è troppo documentato per essere considerato un'interpolazione redazionale^[16].

Mi sembra più produttivo cercare di non distorcere il quadro che emerge dai testi neotestamentari (esigenza questa affermata anche dal Reimarus^[17]), ma di cercare piuttosto di descrivere le peculiarità e novità cristiane sullo sfondo di tutto il giudaismo del tempo. Scopriremo che la predicazione di Gesù e lo stesso cristianesimo delle origini usarono sempre categorie giudaiche: le origini cristiane fanno pertanto parte del giudaismo di pienissimo diritto e di conseguenza il loro problema non può essere impostato come il problema di un confronto fra giudaismo e cristianesimo, perché questa terminologia alle origini non aveva senso. Cristianesimo, farisaismo ed essenismo sono tutti appartenenti a quella globalità che è il giudaismo. Il problema storico non è solo, come scrivevo nel 1987^[18], individuare quella forza dinamica che deve spiegare la nascita e lo sviluppo del cristianesimo, ma anche capire per quali avvenimenti i cristiani finirono col sentirsi estranei al resto del giudaismo.

Conseguenza di questa impostazione storica del problema è che bisogna rinunciare a un concetto, che trovo impiegato da molti storici: quello di ortodossia giudaica. Ci sarebbe stato un giudaismo ortodosso, più o meno coincidente col farisaismo, e uno non ortodosso rappresentato da altri gruppi, in particolare dagli esseni. Questa concezione permette alla vecchia interpretazione della storia delle origini cristiane, quale fu prima del Reimarus, di sopravvivere perfettamente. In effetti la frattura viene spostata in questo modo indietro nel tempo, a prima del cristianesimo, ma resta. Il cristianesimo rappresenterebbe sì un'evoluzione storica del giudaismo, ma di un giudaismo non ortodosso e quindi già separato dal giudaismo "vero"^[19]. Ma il concetto di ortodossia è estraneo al mondo di cui ci stiamo occupando. Se qualche volta il giudaismo si è posto un problema che noi potremmo chiamare dell'ortodossia, lo ha sempre posto, fin dal tempo di Neemia nel senso di individuare chi sono i veri ebrei, non chi pensa rettamente o meno.

Certo la dottrina dei due spiriti dell'essenismo (Regola della Comunità, 3, 15-24)^[20] mostra l'esistenza di gravi contrasti di cui si aveva coscienza. Ma si trattava di contrasti multipli, fra gruppi numerosi che non riuscivano a imporsi l'uno sull'altro e che in ogni caso mantennero fra di loro una certa coscienza di unità. Si discuteva su chi avesse ragione o torto su punti della scrittura già letti secondo tradizioni interpretative diverse; ma nessuno con questo pensava di uscire dal giudaismo o di farne uscire gli avversari. Questi potevano essere "uomini della fossa" (come in Regola della Comunità 9, 22), o "pecore cieche" (come in Enoc Etiopico [Libro dei Sogni] 90, 26) destinati all'ira di Dio, come tutti gli ebrei del passato che non avevano seguito Dio per la "durezza del loro cuore" (come in Regola della Comunità, 3, 3), tuttavia restavano partecipi della medesima tradizione.

Il tempio e Gerusalemme restavano il centro del giudaismo riconosciuto da tutti, anche se qualcuno li considerava contaminati. Anche i cristiani, a cominciare da Gesù, frequentavano il tempio. E' su questo sfondo che vanno studiate le origini cristiane: un movimento giudaico in mezzo a tanti altri. Certo doveva avere nella sua ideologia qualcosa fin dagli inizi, che ne deve spiegare la straordinaria riuscita, ma questo è

problema diverso da quello della frattura.

Attribuire il carattere di ortodosso al farisaismo di fronte a tutte le altre sette, significa attribuirgli la patente di unico e legittimo erede della tradizione giudaica anteriore, cosa che non ha senso storicamente: il farisaismo diventerà il giudaismo, ma questo avverrà solo col rabinismo, dunque verso la fine del II secolo, con un processo cominciato circa un secolo prima. Solo allora il farisaismo scelse nella tradizione giudaica quegli elementi che meglio rispondevano ai suoi ideali e respinse tutti quegli elementi che a questi ideali non rispondevano: in particolare tutto ciò che sapeva di essenico, di apocalittico e di cristiano.

Anche il concetto di apocalittica^[21] è stato impiegato, a partire dagli inizi del secolo passato, per individuare la cerniera fra giudaismo e cristianesimo. Anche a proposito dell'apocalittica si possono ripetere le osservazioni generali già fatte per l'essenismo: se non si identifica il giudaismo con una determinata corrente di esso (il farisaismo), è impossibile confrontare l'apocalittica col giudaismo, in quanto ne fa parte.

Nel caso dell'apocalittica il procedimento era poi reso confuso dalla difficoltà di individuare quale fosse il nucleo portante del suo pensiero^[22]. Comunque un certo rapporto fra apocalittica ed essenismo è stato individuato da tempo. Qualcuno ha visto l'apocalittica come un movimento di pensiero vicino all'essenismo^[23]; altri invece hanno preferito interpretare l'essenismo stesso come una forma di apocalittica^[24]. Ma la nuova datazione alta delle prime opere apocalittiche permette oggi di porre in termini ben precisi il rapporto fra apocalittica ed essenismo^[25].

Probabilmente fu per evitare queste difficoltà e per confrontare Gesù col mondo giudaico "vero" che la sua figura fu studiata anche sullo sfondo del farisaismo, col risultato però di tornare a porre la frattura fra Gesù e il suo mondo. In questa prospettiva di studi nacque la grande opera dello Strack e Billerbeck^[26], volta a trovare nella vasta letteratura rabbinica dei primi secoli postcristiani punti di contatto con la letteratura neotestamentaria: alla luce di questo materiale la discussione di Gesù coi farisei appare storicamente più verisimile.

Questa linea ha ripreso vigore recentemente soprattutto ad opera di studiosi ebrei, anche se con sfumature molto diverse fra l'uno e l'altro. Gesù viene inquadrato nel suo tempo e le peculiarità del suo pensiero non si ricercano tanto nell'essenismo, quanto nelle sue origini galilaiche. Non è che delle idee galilaiche si sappia molto, ma quel poco che si sa è derivato sia da fonti occidentali sia dalla Mishnah, cioè dalla tradizione giudaica "vera", mentre del materiale qumranico ed apocrifo si fa un uso estremamente limitato. L'impressione generale che si ricava dalle ricostruzioni di questi autori è che Gesù sia veramente ebreo; su quel che seguì manca un giudizio esplicito, ma mi pare che sia facilmente ricavabile dall'impostazione generale: la frattura avvenne o subito dopo la morte di Gesù o, ritornando alla vecchia ipotesi del Reimarus, fu già tra lui e i suoi discepoli durante la sua stessa vita^[27].

Tornando di nuovo a parlare dell'ombra essenica, mi sembra particolarmente degna di nota l'impostazione del Gfrörer^[28], il quale percepisce perfettamente il problema dello sviluppo storico del cristianesimo delle origini, sviluppo che egli riporta sempre all'influsso dell'essenismo che si sarebbe fatto sentire non solo sulla predicazione di Gesù, ma anche sulla formazione della prima teologia cristiana. Il vantaggio di questa prospettiva è che il cristianesimo è colto nella sua dimensione dinamica; il fatto è che mi riesce difficile concepire l'insieme del giudaismo in modo diverso: tutto è nella storia. Il Cullmann e il Käsemann che parlano di più cristianesimi delle origini mi sembrano nel giusto; basta intendere che il fenomeno della frammentazione riguardava tutto il mondo giudaico di allora^[29].

NOTE:

[12] REIMARUS H.S., *I frammenti dell'anonimo di Wolfenbüttel*, pubblicati da G.E. Lessing, (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, serie testi 3) a cura di F. Parente, Napoli 1977.

[13] REIMARUS, *op. cit.*, p. 365: «...errore comune fra i cristiani: questi, confondendo la dottrina di Gesù con quella degli apostoli,...». Cf. anche p. 358.

[14] Cf. per esempio VERMES G., *Gesù l'ebreo*, Roma 1983 (edizione inglese del 1971), p. 179 sgg. Vedi anche FLÜSSER D., *Jesus*, Hamburg 1968. Il problema però riguarda essenzialmente il tipo di messianismo che Gesù si attribuiva. Che non volle essere messia-re, è certo (cf. Giovanni 6, 15).

[15] Il VERMES, *op. cit.*, crea un ponte fra la storia prepasquale e quella postpasquale, che permette di far risalire la fede nella messianicità di Gesù già a prima della sua morte: i discepoli lo volevano messia, anche se egli non era d'accordo. In questo caso la frattura risale alla predicazione stessa di Gesù, in quanto non fu capito. Ma anche questa è, nella struttura generale, tutt'altro che un'idea nuova.

[16] Cf. CONZELMANN H. - LINDEMANN A., *Guida allo studio del Nuovo Testamento*, (Commentario storico-esegetico dell'Antico e del Nuovo Testamento - Strumenti 1), Casale 1986, 372-378. BULTMANN R., *Theologie des Neuen Testaments*, 31-32; OTTO R., *Reich Gottes und Menschensohn*, 1954 -3, 118-209.

[17] REIMARUS, *op. cit.*, p. 358: i vangeli concordano sostanzialmente nell'esposizione della dottrina di Gesù. Pertanto è dal loro uso in blocco che se ne può ricavare il pensiero.

[18] Cf. SACCHI P., *L'eredità giudaica nel cristianesimo*, in «Augustinianum» 28, 1988, 23-50, p. 25.

[19] Molti studiosi soprattutto del secolo passato hanno impiegato l'essenismo come corrente cerniera fra il giudaismo e il cristianesimo: ricordo il Renan e il Graetz. Cf. per un quadro approfondito Parente, art. cit. nota 5.

[20] «Dal Dio della conoscenza viene tutto ciò che è e che sarà. Prima che gli uomini esistano, Egli ha stabilito i loro pensieri; e quando essi vengono all'esistenza, come è stato stabilito, compiono le loro azioni conformemente al pensiero della sua Gloria, senza che si possa niente cambiare. In sua mano è il giudizio su tutti ed egli provvede a tutti gli esseri secondo le loro necessità. Dio creò l'uomo perché dominasse il mondo e gli impose due spiriti coi quali procedesse fino al tempo del suo intervento. Sono gli spiriti della verità e del male. In una fonte di luce sono le generazioni della verità e da una fonte di tenebra vengono le generazioni del male. In mano al principe della luce è il governo di tutti i figli della giustizia, che procedono nelle vie della luce; in mano al principe della tenebra è tutto il governo dei figli del male, che procedono nelle vie della tenebra. A causa dell'angelo della tenebra errano tutti i figli della giustizia e tutti i loro peccati sono sotto il suo dominio, secondo il misterioso piano di Dio, fino al tempo da lui stabilito.... Tutti gli spiriti a lui assegnati hanno la funzione di perdere i figli della luce». Contrapposizione più netta è difficilmente pensabile, ma essa noi si pone in termini di esclusione o scomunica.

[21] Per una storia della ricerca sull'apocalittica, cf. SCHMIDT J.M., *Die jüdische Apokalypitik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu dem Textfunden von Qumran*, Neukirchen 1969. Gli studiosi contemporanei preferiscono usare l'apocalittica piuttosto che l'essenismo come concetto cerniera fra il giudaismo e il cristianesimo. Cf. KÄSEMANN E., *Die Anfänge der christlichen Theologie*, in «Zeitsch. f. Theologie und Kirche» 57, 1960, 162-185; ID., *Paulus und Frühkatholizismus*, ibidem, 60, 1963, 75-89; BULTMANN R., *Ist die Apokalypitik die Mutter der christlichen Theologie?*, in *Apophoreta*, Festschrift E. Haenchen (Beihefte der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 30) 1964, 64-69; DELCOR M., *Studi sull'apocalittica*, Brescia 1987.

[22] Il problema del rapporto fra forma e contenuto nell'apocalittica è stato posto chiaramente da CARMIGNAC J., *Qu'est-ce que l'apocalyptique? Son emploi à Qumrân*, in «Revue de Qumrân» 10, 1979, 333. Egli propone di usare il termine "apocalittica" solo in senso formale, evitando perciò di parlare di idee apocalittiche; idee simili in COLLINS J.J., *Towards a Morphology of a Gere*, in «Semeia» 14, 1979, 1-20.

[23] L'affinità dell'apocalittica con l'essenismo è stata sostenuta nel secolo passato dallo Hilgenfeld, *Die jüdische Apokalypitik*, Jena 1857; KOHIER in «Jewish Encyclopedia» V, 224; RINGGREN H., in «Religion in Geschichte und Gegenwart» I, 464; CROSS F.M., *Ancient Library of Qumran*, New York 1961-2, p. 62, n. 16 e specialmente p. 72, n. 33; REICKE B., *Official and Pietistic Elements of Jewish Apocalypticism*, in «Journal of Biblical Literature» 79, 1960, 137-150.

[24] A. Di Nola rovescia invece l'impostazione comune e finisce col comprendere l'essenismo all'interno dell'apocalittica: cf. «Enciclopedia delle Religioni» I, 1959; cf. anche RUSSELL D. S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Philadelphia 1964, I, 1974, 6, p. 27.

[25] Per un rapporto storico fra essenismo e apocalittica, cf. SACCHI P., *Riflessioni sull'essenza dell'apocalittica: peccato d'origine e libertà dell'uomo*, in «Henoch» 5, 1983, 31-62, p. 55; GARCIA MARTINEZ F., *Origenes apocalípticos del movimiento esenio y origenes de la secta qumránica*, in «Communion» 12, 1985, 354-368.

[26] Op. cit. alla nota 3.

[27] VERMES G., *Gesù l'ebreo*, Roma 1983, (edizione inglese del 1971), pp. 179 sgg. Cf. anche FLÜSSER D., *Jesus*, Hamburg 1968.

[28] GFRÖRER A.F., *Kritische Geschichte des Urchristentums*, Stuttgart, I, 1831, II, 1838.

[29] Cf. KÄSEMANN E., *Zum johannischen Verfasserproblem*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 1951, 302; ID., *L'enigma del Quarto Vangelo*, Torino 1977, edizione originale 1971; CULLMANN O., *Origine e ambiente dell'Evangelo secondo Giovanni*, Casale Monferrato 1976, edizione originale 1975.

4. Le applicazioni del nuovo metodo

Il nuovo metodo per affrontare lo studio del I secolo giudaico è stato favorito nella sua formazione dall'aumento dei dati a nostra disposizione. La scoperta dei Rotoli del Mar Morto ci ha portato una grande quantità di materiale diretto relativo al periodo in questione. Degli esseni non abbiamo più le notizie indirette derivate da autori antichi, delle quali dovevano contentarsi gli studiosi del secolo passato e della prima metà di questo, ma abbiamo molti documenti originari. L'acquisizione poi di questo materiale ha avuto un effetto sorprendente: in un certo senso ha prodotto anche la scoperta degli apocrifi. Non che questi in passato fossero ignorati, ma la scoperta dei Rotoli del Mar Morto ne ha permesso una comprensione prima impossibile. E' conferma di questo fatto il rinnovato interesse per questo tipo di documenti, dei quali si vanno curando edizioni-traduzioni un po' in tutte le lingue moderne, italiano compreso.

Se queste sono le "cose" che hanno favorito il nuovo corso di studi, bisogna anche segnalare nuove impostazioni. Mi permetto di ricordare in questo senso la mia Storia del mondo giudaico (Torino 1976, ora esaurita), dove non è fatta alcuna distinzione fra testi canonici e non canonici, fra testi a noi giunti in lingue originali (ebraico o aramaico) e testi a noi giunti in traduzioni varie (apocrifi), per delineare la storia del giudaismo del Secondo tempio. Questa impostazione mi ha permesso una ricostruzione globale del pensiero giudaico, forse sbagliata in molti particolari, ma certamente desiderosa di coglierlo in tutti i suoi aspetti e in tutte le sue esigenze.

Devo poi ricordare l'opera del Neusner, infinitamente più vasta della mia. Il Neusner, a differenza del sottoscritto, non parte dalla costruzione del Secondo tempio scendendo poi nel tempo, ma parte dalla redazione della Mishnah e si spinge a ritroso nel tempo alla ricerca delle origini di questa. Il periodo che io vedo alla fine dei miei interessi di storico, per il Neusner rappresenta gli inizi. Ciò che distingue a prima vista il modo di vedere le cose del Neusner dal mio nello studio del I secolo è soprattutto la terminologia: mentre io parlo sempre di "correnti all'interno del giudaismo", il Neusner preferisce usare il termine giudaismo al plurale. Non ci fu un giudaismo, ma tutta una serie di giudaismi, che continuano ancora oggi.

L'opera del Neusner merita di essere ricordata per più motivi: intanto è il primo che ha sottoposto il testo mishnico ad un'analisi analoga a quella cui sono stati sottoposti i testi vetero e neotestamentari. Ha cioè applicato al testo mishnico i criteri della *Formgeschichte*. Anche in questo caso qualche singolo risultato è discutibile^[30], ma nell'insieme la metodologia è valida. Adesso abbiamo uno studio che enuclea le parti della Mishnah più antiche del 70^[31]. Il confronto fra Nuovo Testamento e Mishnah non sarà più fatto alla Strack e Billerbeck, ma sarà fatto tenendo conto della stratificazione della Mishnah. E' un passo da gigante sia nella metodologia sia nelle prospettive dell'indagine storica relativa al I secolo^[32].

Voglio in fine menzionare un problema, del quale mi sono occupato più volte^[33], quello delle norme di purità. Esse non valevano solo per il tempio, ma riguardavano tutta la vita dell'ebreo. Inoltre esse servivano in qualche modo a marcare i limiti di ogni comunità, in quanto ogni comunità le imponeva ai suoi membri, che accettava solo in quanto puri. D'altra parte le norme di purità variavano da comunità a comunità, da setta a setta. Questo fenomeno, che teoricamente dovrebbe essere stato superato dal cristianesimo dato l'insegnamento di Gesù (Marco, 7), in realtà si protrasse anche all'interno della chiesa probabilmente per secoli^[34] e forse, per qualche aspetto, dura ancora^[35].

Uno studio sistematico del problema all'interno della letteratura cristiana antica, credo che sia più indispensabile che utile per capire certe fratture all'interno del cristianesimo stesso e forse potrebbero gettare luce anche su qualche aspetto della grande frattura fra cristianesimo e giudaismo. Concludo questa lunga parte introduttiva dicendo che bisogna evitare di considerare il giudaismo come un monolito. Teologie diverse e opposte circolavano nel giudaismo e la discussione era aperta; l'osmosi e la radicalizzazione sono due fenomeni opposti che possono entrambi essere stati generati da questa situazione. Ma discussione e sviluppo possono avvenire anche all'interno di uno stesso gruppo, come attestano le fonti rabbiniche, quelle esseniche e quelle apocalittiche. Difficilmente il cristianesimo può considerarsi estraneo a questo mondo e alla sua logica; e l'uno e l'altra saranno ricostruiti tanto meglio, quanto maggiore sarà il numero delle fonti di cui si terrà conto. Qualunque selezione arbitraria non può che deformare il quadro d'insieme, come ogni nuova scoperta di testi certamente modificherà il quadro.

Può darsi che fino a questo momento il mio discorso appaia alquanto teorico e lontano dai testi. Vorrei quindi rivolgermi allo studio di un caso particolare. Non è la prima volta che applico questo metodo volto a dimostrare che il pensiero cristiano delle origini si spiega soltanto sullo sfondo delle idee che circolavano nel giudaismo del tempo. Ad alcuni di questi ho fatto riferimento sopra: essi sono il problema dell'unificazione dei comandamenti alla ricerca di un punto centrale della Legge; il problema della purità; il problema del giudizio e della giustificazione; il problema dell'origine del male che vede Paolo vicino all'apocrifo Quarto Libro di Ezra (Peccato d'origine = peccato di Adamo) e Giovanni dell'Apocalisse vicino alle tradizioni enochiche (Peccato d'origine = peccato angelico). Il cristianesimo si inserisce perfettamente nello sviluppo delle idee messianiche del giudaismo e in quelle dell'apocalittica giudaica relative all'origine del male.

Vorrei ora affrontare in quest'ottica un problema paolino. Se infatti può essere accettato che Gesù era un ebreo, di fronte al pensiero di Paolo, le resistenze sono più forti: la frattura fra giudaismo e cristianesimo potrebbe proprio essere dovuta all'impronta che Paolo dette al cristianesimo. Prenderemo in considerazione un testo paolino, per delineare un problema che fu certamente interno del cristianesimo, ma che fu affrontato secondo una linea di pensiero assolutamente ebraica. Pertanto se ci fu innovazione (e come sempre quando si

risolve un problema (l'innovazione ci fu), questa avvenne ancora all'interno del giudaismo. Era ebraico il modo di porsi il problema ed ebraiche furono le categorie per cercare di risolverlo.

NOTE:

[30] Per esempio, sono perplesso circa la difficoltà che ha il Neusner ad attribuire a Ben Zakkai il concetto che «né il cadavere contamina, né l'acqua purifica, ma Dio ha ordinato di fare così» (testo riassunto). Cf. NEUSNER J., *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, Leiden 1973, p. 105. D'accordo che la tradizione è tarda, ma è anche vero che è molteplice. Inoltre il problema della purità era particolarmente sentito proprio nel I secolo. Il fatto che la tradizione successiva abbia ignorato questa massima di Ben Zakkai può spiegarsi col fatto che l'interesse per l'essenza dell'impuro fosse in seguito minore. Del resto il Neusner stesso non ha difficoltà ad ammettere che qualcosa di questa tradizione possa risalire a Ben Zakkai stesso.

[31] Cf. recentemente NEUSNER J., *The Mishnah Before 70* (Brown Judaic Studies 51), Atlanta 1987. Anche nel campo degli apocrifi si sta svolgendo un buon lavoro, ma la massa dei testi è impressionante rispetto alle forze che possono occuparsene.

[32] Per metodi di datazione più tradizionali, cf. MANNS F., *Pour lire la Mishna*, Jérusalem 1984, pp. 146-154.

[33] Storia del mondo giudaico, Torino 1976, pp. 229-258; *Il puro e l'impuro nella Bibbia: Antropologia e storia*, in «Henoch» 6, 1984, 650; *Omnia munda mundis: Tito 1,15; il puro e l'impuro nel pensiero ebraico*, in AA.VV., *Il pensiero di Paolo nel cristianesimo antico*, Genova 1984, 29-55.

[34] SMITH M. (*The Dead Sea Sect in Relation to the Ancient Judaism*, in «New Testament Studies» 7, 1960, 347-360) indicava nelle norme di purità una delle cause che produssero la separazione fra cristianesimo e giudaismo e la frammentazione dello stesso cristianesimo delle origini, in quanto le norme di purità ponevano problemi per la partecipazione ad una stessa mensa. Cf. recentemente GARCIA MARTINEZ F., *Les limites de la communauté: pureté et impureté à Qumrân et dans le Nouveau Testament*, in *Text and Testimony, Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A.F.J. Klijn*, Kampen 1988, 111-122. L'autore insiste che il problema della purità era stato risolto nel Nuovo Testamento solo a livello teorico. Di fatto esiste la persistenza del fenomeno e una certa contraddittorietà di manifestazioni, che risale al tempo stesso di Gesù, perché già allora il giudaismo aveva idee divergenti sulla purità. Sull'evoluzione delle norme di purità, cf. LUPIERI E., *La purità impura. Giuseppe Flavio e le purificazioni degli esseni*, in «Henoch» 7, 1985, 1544.

[35] Cf. le ultime pagine del mio articolo *Omnia munda mundis...*, cit. alla nota 33 e la mia recensione a NEWTON M., *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul* (Society for New Testament Studies, Monographs Series, 53) Cambridge 1985 e a BOOTH R.P., *Jesus and the Laws of Purity; Tradition History and Legal History in Mark 7*, in «Journal of the Study of the New Testament», Suppl. Series 13, Sheffield 1986 e la mia recensione in «Journal for the Study of Judaism» 18, 1987, 94-98.

5. Paolo e il fondamento della morale cristiana

In passato ho sempre lavorato cercando presso vari autori giudaici (quindi anche cristiani) temi comuni. Questa volta vorrei provare a mostrare come può essere nato in Paolo un problema e come cercò di risolverlo: il discorso risulterà più complesso, perché non si fonda su uguaglianze statiche, ma sulla ricerca di una dinamica, che faccia risaltare il problema adducendo vari referenti mentali che aiutarono Paolo a risolverlo.

Si legge nel vangelo di Marco che Gesù, in quanto Figlio dell'Uomo, cioè giudice supremo in luogo di Dio e in funzione della sua giustizia, aveva anche il potere di perdonare, evidentemente proprio perché giudice assoluto. E' l'episodio della guarigione del paralitico che si trova nella prima parte del vangelo (Marco, 2, 1-12). Il fatto è noto: Gesù, vedendo la *pistis* (*fedè*, come è tradotto normalmente, o meglio, in questo caso, *fiducia*) di coloro che gli hanno portato il paralitico e forse anche del paralitico stesso, dice rivolto al paralitico: "Sono rimessi i tuoi peccati". Il perdono non dipende da una richiesta, nemmeno implicita, che presupporrebbe il pentimento. E' atto assolutamente gratuito.

A Paolo un comportamento di Gesù di questo genere creò problemi, o meglio, li creò negli animi dei suoi ascoltatori ebrei, che non poterono non porli a Paolo, la cui risposta fu complessa, segno che il problema era difficile a risolversi in termini razionali anche da parte sua. Ciò è documentabile non agli inizi della sua predicazione, ma fra gli anni 54 e 57, anni probabili della composizione delle Epistole ai Corinzi e di quella ai Romani. Non è tanto la parola *pistis*, che egli intende ormai come *fedè*, che fa difficoltà a Paolo e ai suoi ascoltatori, ma il rapporto, anomalo per la maggior parte degli ebrei, che si viene ad instaurare fra comportamento umano e retribuzione divina. Paolo deve reinterpretare le scritture e la loro tradizione interpretativa, per potervi iscrivere anche il comportamento e il pensiero di Gesù. Per trovare il senso del presente, deve rifarsi al passato scritturistico: niente di più ebraico. Scrive Paolo in Romani, 3, 21 sgg.: "Ora, dunque, indipendentemente dalla Legge si è manifestata la giustizia di Dio, cui la Legge stessa e i profeti (cioè la scrittura nel suo insieme, intesa come testo profetico) rendono testimonianza: giustizia di Dio che si ottiene mediante la fede in Gesù Cristo, a disposizione di tutti coloro che credono - senza distinzione (cioè fra ebrei e pagani), perché tutti (lo ha già detto prima, al v. 12 ed ora riprende le conclusioni già enunciate) hanno peccato, cosicché tutti sono privi della gloria di Dio, ma giustificati gratuitamente dalla grazia di lui, per mezzo della redenzione che avviene per mezzo di Gesù Cristo".

Ho insistito più volte che il concetto di giustificazione è in quest'epoca pangiudaico, perché è ormai coscienza comune che il giusto oggetto delle cure di Dio, di cui spesso parlano le scritture, né esiste, né può esistere. Anche gli esseni credevano in una giustificazione più o meno per fede, i farisei in una giustificazione per mezzo delle opere (cioè, detto semplicemente, una certa quantità di opere buone cancellava una certa quantità di opere cattive^[36]). Nel I secolo pertanto il problema non era "chi è il giusto che si salva", ma "chi può essere considerato giusto da Dio, così da essere salvato".

Il problema, dunque, di Paolo non era la giustificazione in quanto tale, né le sue condizioni. Anche su questo punto non aveva dubbi: era la fede nel Cristo. Il problema di Paolo era un altro. Come è possibile predicare una morale di vita (e Paolo certamente la predicava) e dichiarare contemporaneamente che questa era indifferente rispetto alla salvezza? Qualcuno, infatti, che aveva ascoltato la predicazione di Paolo, lo aveva interpretato nel senso che egli avesse abolito ogni morale, se non addirittura che avesse consigliato di compiere quanto più male possibile. Lo racconta egli stesso in Romani, 3, 8: "Perché non dovremmo fare il male, affinché venga il bene, come alcuni...ci calunniano, dicendo che lo affermiamo?".

Predicare una vita attiva nel bene e contemporaneamente dichiarare inutili alla salvezza le opere doveva produrre un certo smarrimento in mezzo ai credenti, specie se provenienti dalle file del farisaismo. Ma non doveva essere migliore nemmeno la condizione spirituale di coloro che venivano dall'essenismo. Sapevano che la salvezza era per fede, ma nel loro predeterminismo, consideravano la Legge come lo specchio voluto da Dio in cui l'uomo poteva cogliere, diciamo così nel suo esame di coscienza, il suo procedere sulla via della salvezza^[37]. La Legge era valida, perché voluta da Dio e i suoi eletti non potevano che praticarla. Ma Paolo era radicale nell'annunciare il superamento della Legge stessa, il cui valore era duplice: storicamente era il pedagogo che ci aveva condotti al Cristo; filosoficamente era il mezzo attraverso il quale il male che è tale già prima della legge e, quindi, indipendentemente da questa, diventa trasgressione (Romani, 7, 13). E' per questo, come è noto, che la Legge, per Paolo, non può portare alla salvezza.

Di questa difficoltà derivante dai contorni nettissimi della teologia paolina della salvezza per fede c'è eco anche in Pietro. Dovevano essere situazioni spirituali come quelle descritte sopra che fecero sospirare il buon Pietro con queste parole (Seconda epistola di Pietro, 3, 16): "Le sue (di Paolo) lettere contengono passi difficili a comprendersi, il significato dei quali...viene sconvolto dagli ignoranti e dai deboli, a loro perdizione". Questa menzione dei "deboli" sembra proprio alludere al problema morale.

Paolo avverte la necessità di legare la vita attiva dell'uomo cristiano a quella unità che è l'uomo destinato alla salvezza o alla perdizione. E il problema gli nasce certamente dall'esperienza della predicazione, dai contatti umani che ne seguivano. In 6, 12 della Prima epistola ai Corinzi c'è una frase che ha sempre fatto difficoltà ai commentatori e che talora viene stampata fra virgolette, come pensiero di Paolo travisato, sia pure appartenente alla sua predicazione o addirittura come pensiero di qualche avversario^[38]. In definitiva, non sarebbe pensiero di Paolo, o almeno non pensiero di Paolo da porre in questo contesto. Credo invece che si tratti non solo di pensiero paolino, ma di pensiero paolino che sviluppa il discorso in cui è inserito. Solo

che per capirlo va calato nei referenti mentali degli ebrei del tempo. Si legge, dunque, in questo versetto: "Tutto mi è permesso, ma non tutto giova".

Conseguenza del superamento della Legge (il pedagogo che ci ha portati al Cristo) è proprio il fatto che non ha più un senso parlare di "è lecito" e di "non è lecito" ed è da frasi come questa che può essere nata la diceria che Paolo aveva abolito la morale. Ma anche Paolo si accorgeva col passare degli anni che alla sua predicazione morale mancava una base unitaria, ch  per gli ebrei, per tutti gli ebrei, l'unico fondamento della morale era la Legge. E' vero che Paolo, e prima di lui l'autore del Documento di Damasco, avevano scoperto quel concetto che, in termini moderni, potrebbe essere definito della "morale naturale"^[39]. Ma nella Prima Epistola ai Corinzi Paolo non si mette su questa strada, cerca qualcosa di pi  concreto, di pi  comprensibile ai suoi connazionali.

Se   vero che, superata la Legge, tutto diventa lecito, resta tuttavia il fatto che non tutto giova. Cerchiamo ora di individuare i referenti mentali di Paolo e degli ebrei dell'epoca che possono chiarire questo punto. Ma prima guardiamo come si sviluppa il discorso di Paolo fino al punto in cui ha inserito la frase discussa "Tutto mi   lecito...". Paolo stava facendo un'aspra rampogna contro chi commetteva ingiustizia. Non si facciano illusioni i cristiani (dunque, qualcuno se le faceva) : fornicatori, idolatri, adulteri,..., ladri, avari, ubriaconi, maldicenti, rapinatori non ereditano il regno di Dio. Paolo prosegue ricordando che il cristiano   un giustificato. E' a questo punto che viene fuori la frase "Tutto mi   permesso". E' come se dicesse: E' vero che la giustificazione   indipendente dalle opere, ma non per questo siete liberi di commettere il male, perch  il male   fra le cose che non giovano.

Quest'affermazione piuttosto oscura per chi ha letto Machiavelli e non solo per quello, era invece chiarissima per un ebreo del tempo. Una categoria del giudaismo (spesso discussa, ma generalmente accettata da tutti gli ebrei di tutti i tempi)   quella del puro/impuro. Senza volerne qui ripercorrere la storia fin dalle origini, possiamo dire che il concetto di impuro al tempo di Ges  era quanto mai vasto. L'impurit  era una realt  (una cosa) negativa per l'uomo che era legata sia ad alcune cose (come il sangue, gli animali che strisciano, il cadavere) sia alla vita sessuale (l'atto sessuale contamina sempre indipendentemente dalla sua liceit ), sia o ci  che oggi chiamiamo vita morale, perch  anche il peccato contamina, ci  depotenzia e, in definitiva, distrugge l'uomo^[40]. Il sesso era considerato una fonte di impurit  molto grave. Si noti come Paolo nell'elenco delle colpe che i cristiani devono evitare cominci proprio dalla fornicazione. Era un modo comune di ragionare di allora. Gi  i Settanta avevano invertito l'ordine del quinto e del sesto comandamento. La logica classica era "Non togliere la vita, non rubare la donna, non rubare le cose". Adesso la logica   "Non contaminare (il sesto comandamento ha cos  allargato e cambiato il suo valore originario), non uccidere, non rubare". Norme di purit  particolarmente severe riguardavano soprattutto coloro che erano addetti al culto nel tempio.

Ed ecco come prosegue il discorso di Paolo. "Non sapete che i vostri corpi sono membra di Cristo?" E ancora e pi  chiaramente: "Non sapete che il vostro corpo   tempio dello Spirito Santo?". In questo passo Paolo fa il tentativo di fondare la morale cristiana sul modo con cui ci si deve comportare al tempio, in quanto il cristiano, in un certo senso,   sempre nel tempio. L'affermazione   tutt'altro che audace per un ebreo del I secolo: anche gli esseni da tempo consideravano la loro comunit  sostitutiva del tempio; ogni esseno era una pietra del tempio puro, che sostituiva quello contaminato di Gerusalemme^[41]. Come si vede, motivi per opporsi gli uni agli altri agli ebrei non mancavano, ma si trattava di scontri che presupponevano sempre idee e problemi ebraici. Paolo non fa eccezione a questa regola.

Paolo si deve bene essere reso conto che questa via non risolveva il problema, perch  i contenuti della purit  erano stati modificati da Ges . Cos  Paolo, quando riprese la metafora del tempio nella Seconda Lettera ai Corinzi (cap. 6, 16) per indicare l'insieme di coloro che credono nel Cristo ("Noi siamo il tempio del Dio vivente") allarg  il discorso ad una forma di ascesi, per cui il cristiano   chiamato "a purificarsi da ogni macchia della carne e dello spirito" (7, 1). La vita cristiana deve procedere come vita di separazione dai pagani o almeno dai loro vizi, ma il versetto biblico citato da Paolo a conferma della sua tesi   quello che  : (6, 17) "Uscite di mezzo a quelli e separatevene e non toccate nulla di impuro" (Isaia, 52, 11, riadattato da Paolo)^[42].

Ma se questa via di ascesi   essenzialmente negativa (separazione dai vizi dei pagani, con l'espressione equivalente e quanto mai significativa "non toccate nulla di impuro"), Paolo cerca di battere anche un'altra via con motivazioni opposte, positive e non negative. Penso al famoso cap. 13 della Prima Epistola ai Corinzi, che   tutto un inno all'Amore. Quest' Amore (con la A maiuscola) di cui parla Paolo non va confuso con l'amore per il prossimo, perch  anche se un uomo desse tutti i suoi beni ai poveri, non ne trarrebbe alcun giovamento:   la stessa logica che ha guidato il ragionamento di Paolo della Seconda ai Corinzi:   vero che tutto   lecito, ma   altrettanto vero che non tutto giova: sia chiaro, nemmeno dare il suo ai poveri giova: dunque, non   un problema semplicemente di amore per il prossimo. E Paolo sta cercando di indicare che cosa sia quello che giova. Lo sfondo concettuale, l'insieme dei referenti mentali che giustificano le conclusioni vanno ricostruiti dal discorso stesso, perch  Paolo non li indica mai chiaramente: forse non era in grado egli stesso di verbalizzarli.

Quest'Amore che Paolo ha in mente   affine alle virt  umane e a quelle caratteristiche cristiane quali la fede e la speranza, ma si distingue da queste per un motivo fondamentale: mentre tutte le virt  sono destinate a scomparire, legate come sono a questa vita effimera nel corpo, l'Amore non pu  scomparire mai (13, 8): in altri termini,   eterno. L'Amore, perci ,   qualcosa che appartiene gi  alla sfera del divino. Chi vive

nell'Amore è talmente legato a Dio, che non può agire se non secondo la Sua volontà.

Quest'idea che sembra così paolina (anche se qualcuno ne ha messa in dubbio l'autenticità) e così nuova, è nuova solo nel senso che in Paolo si radica nella fede nel Cristo e non altrimenti, ma qualcosa di molto simile si può ritrovare anche presso gli esseni. Vorrei avvicinare al passo paolino uno tratto dalla Regola della Comunità, 4, 3, passo che appartiene secondo recenti studi alla fase più tarda dell'essenismo^[43]: siamo pertanto in un'epoca non molto anteriore a quella in cui visse Paolo.

"(Lo spirito del bene o di verità) illumina il cuore dell'uomo e stende davanti a lui tutte le vie della giustizia vera, fa sì che il suo cuore tema i giudizi di Dio; (e questa via di vera giustizia è costituita da) umiltà (*ruah 'anawah*), pazienza (*'orek 'appaym*), amore abbondante (*rob rahamim*), Bene eterno o cosmico (*tob 'olamim*), intelletto (*sekel*), intelligenza (*binah*), somma sapienza (*hokmat geburah*)."

In questo elenco abbiamo tre virtù pratiche e tre dianoetiche, disposte in climax ascendente: umiltà, pazienza, amore e intelletto, intelligenza, sapienza somma. Cerniera fra le due serie di virtù umane è il *tob 'olamim*, che le trascende: non è più umano, ma cosmico o eterno. Il primo gradino umano è formato da umiltà e intelletto, il secondo da pazienza e intelligenza, il terzo da amore e somma sapienza. La linea di una ascesi è tracciata con la massima chiarezza.

Chi è salito fino al terzo gradino raggiunge il *tob 'olamim*, che in qualche modo lo eterna. E' la sfera del divino che penetra nell'uomo. Nell'apocalittica del Libro dei Vigilanti l'uomo portava in sé un'anima immortale destinata a vivere nelle caverne dei beati o in quelle dei dannati, ma anima e corpo sono come separati fra di loro: l'uomo giusto, o comunque degno della salvezza, attende di penetrare nel mondo dello spirito. Nell'essenismo avviene il rovescio: la sfera dello spirito e del divino penetra nell'uomo già in questa vita. Non fa stupore pertanto che nei testi essenici non si parli mai in maniera esplicita dell'immortalità dell'anima, che sarebbe problema destinato a restare sub iudice, se non avessimo l'affermazione esplicita di Giuseppe Flavio^[44]. In realtà, l'esseno raggiunge l'eterno e se ne lascia compenetrare già in questa vita.

Vengono adesso pubblicati alcuni frammenti di un'opera intitolata dagli editori Regola della liturgia dell'olocausto del sabato, che doveva contenere tredici inni da recitarsi in occasione dei tredici sabati della prima stagione dell'anno. Si tratta di una liturgia degli angeli alla quale partecipano anche gli esseni^[45]. L'esseno vive già in questa vita nel tempio eterno degli angeli e di Dio.

Questo che abbiamo detto adesso è essenismo e non cristianesimo, ma un rapporto fra il pensiero di Paolo e quello di Qumran esiste ed è ben marcato.

Ritornando a Paolo, è chiaro che una volta che l'uomo ha raggiunto l'Amore si trova in una situazione simile a quella di chi ha raggiunto il Bene eterno. L'espressione essenica è più oggettiva di quella di Paolo. Paolo sembra far coincidere nell'Amore ciò che gli esseni tenevano separato come amore e come Bene eterno, dove il primo è passo obbligato per raggiungere il secondo. In Paolo l'Amore riassume in sé, per sua natura, anche l'amore con la a minuscola, ma l'Amore di Paolo ha lo stesso carattere di eternità del Bene eterno essenico.

A questo punto il problema del "lecito" e del "non lecito" è manifestamente superato: Dio è nello stesso tempo fonte dell'essere e del comportamento dell'individuo. Non c'è più frattura fra ciò che noi chiamiamo l'essere e il dover essere.

Non vorrei che col discorso che ho fatto fin qui qualcuno pensasse che voglia ricalcare le orme del Renan, per il quale il cristianesimo non era altro che una forma di essenismo, che ha avuto fortuna nella storia. Ripeto: il cristianesimo è una corrente giudaica, anche se più vicino all'essenismo e all'apocalittica che al farisaismo.

Guardiamo un caso di novità in Paolo, in cui si coglie bene sia il suo distacco dall'essenismo, sia la sua innegabile maggiore vicinanza al pensiero essenico che a quello farisaico. Esiste una lunga tradizione di pensiero che è partita dalla prima apocalittica, secondo la quale la natura del mondo e dell'uomo è stata sciupata da un peccato commesso fuori di essa: il peccato angelico. L'essenismo riprese l'idea modificandola nel senso che il peccato angelico non fu peccato libero, in quanto Satana fu creato tale da Dio, per "odiarlo", come dice la Regola della Comunità (4, 1); ma l'idea che la natura sia stata sciupata da questo fatto, sia pure diversamente valutato, fu anche essenica. Anzi l'essenismo la radicalizzò vedendo nell'uomo solo una struttura di peccato^[46], peccatore in questo senso fino dal seno materno^[47]. L'assenza di questa concezione della natura sciupata nel farisaismo crea uno scarto robustissimo fra le due correnti, o meglio: fra farisaismo e sadduceismo da un lato, e tutte le altre correnti dall'altro.

Ora noi vediamo che Paolo non conosce il peccato angelico, pur conoscendo Satana, con funzioni di tentatore, ma non molto marcate, perché del diavolo Paolo parla poco, almeno il Paolo autentico (cfr. Prima Lettera ai Corinzi, 7, 5). Per Paolo la natura umana è sì sciupata, ma a causa del peccato di Adamo e la differenza non è piccola, anche se la categoria paolina si iscrive perfettamente nel pensiero ebraico e solo in quello. E' chiaro che il peccato di Adamo ha la stessa funzione, nel pensiero di Paolo, che nell'apocalittica e nell'essenismo aveva il peccato angelico, ma il fatto di aver scelto un mito diverso per spiegare la stessa cosa ha la sua importanza: il peccato ha la sua origine nella sfera umana. "Per colpa di uno la condanna si è riversata su tutti" (Romani, 5, 18).

Ed è interessante notare che la concezione paolina fu ripresa anche in ambienti apocalittici, se il Quarto Libro di Ezra (inizi del II sec. d.C.) l'accoglie, la sviluppa e la radicalizza, fino ad arrivare ad una concezione molto pessimistica del destino umano: l'uomo è libero e quindi pienamente responsabile delle sue azioni, ma è anche sottoposto alla legge (3, 19-20; 9, 31-32), che finisce sempre col tradire; il suo destino non può

[42] Secondo NEWTON, *op. cit.* alla nota 35, Paolo fonda veramente la sua morale su quella del tempio e sulle norme di purità che ne regolavano la liturgia. Ho l'impressione che si sia trattato solo di un tentativo, come ho cercato di dimostrare in queste pagine, cf. anche la mia recensione in «Journal for the Study of Judaism» 18, 1987, 94-98.

[43] Cf. MURPHY O'CONNOR J., *La genèse littéraire de la Règle de la Communauté*, in «Revue Biblique» 76, 1969, 528-549, POUILLY J., *La Règle de la Communauté de Qumrân*, in «Cahiers de la Revue Biblique» 17, Paris 1976; ARATA MANTOVANI P., *La stratificazione letteraria della Regola della Comunità*, in «Henoch» 5, 1983, 69-91.

[44] Cf. *Bellum Iudaicum*, 2, 154 sgg.

[45] Alcuni passi sono stati pubblicati in traduzione francese da GARCIA MARTINEZ F. in KAPPLER C., *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Paris 1987, pp. 223 sgg. Cf. anche del medesimo *Les limites de la communauté...*, art. cit. in nota 34, pp. 119-120.

[46] «Io sono una creatura d'argilla, un essere impastato con acqua, un insieme di vergogna, una fonte di sozzura, un crogiuolo di iniquità, una struttura di peccato, uno spirito di errore, e di perversione, incapace di conoscenza...» (*Hodayot*, 1, 22 sgg.).

6. Conclusioni

1) I segmenti del pensiero cristiano, se presi uno per uno, sono tutti rintracciabili più o meno simili, quando non addirittura uguali, nelle varie sette giudaiche del tempo. Uguaglianza di segmenti non significa però uguaglianza di strutture; il che è ovvio e non riguarda solo il cristianesimo.

2) Se non può essere considerata una novità l'esistenza di figure superumane, è invece novità di vasta portata l'autoidentificazione di un uomo con una di queste: Gesù che si identifica col Figlio dell'Uomo.

3) La frattura non sembra essere avvenuta solo fra il cristianesimo e il resto del giudaismo, ma anche tra il farisaismo e il resto delle sette giudaiche del tempo. La benedizione dei *minim* non riguarda solo i cristiani, che hanno solo il privilegio di essere nominati per primi. Se dopo il 70 il farisaismo pretese di essere il giudaismo, di fatto metteva fuori di questo tutte le altre correnti. Resta da spiegare perché i cristiani non abbiano replicato affermando di essere loro i veri cristiani (Vangelo di Giovanni), ma abbiano accettato la contrapposizione Gesù - Giudei, che apriva le porte all'interpretazione classica del cristianesimo come religione nuova e distaccata, fin dalla predicazione di Gesù, dal giudaismo.

4) L'Epistola agli Ebrei e il libro di Enoc Slavo^[48] (entrambi della fine del I secolo) mostrano la sopravvivenza di un movimento sacerdotale all'interno del giudaismo anche oltre il 70. La sua scomparsa successiva può essere spiegata in più modi, ma non abbiamo documenti su questo fatto. E' stata avanzata l'ipotesi che il movimento caraita dell'VIII secolo sia una derivazione dell'essenismo^[49]. Potrebbe anche darsi che la maggior parte delle frange essenico-apocalittiche sia stato assorbito dal cristianesimo o sia finita nello gnosticismo. Inoltre le tre ipotesi non si escludono fra di loro.

5) La causa della riduzione delle correnti giudaiche da numerose a sostanzialmente due può avere cause molteplici, che possono essere di ordine evenemenziale come di ordine teoretico. Più probabilmente i due ordini di fattori si sono sommati fra di loro. Certamente deve avere influito la distruzione del tempio e di Gerusalemme, che può essere stata valutata diversamente dai farisei e dagli altri. Il fatto che la distruzione del tempio contaminato fosse stata profetizzata già nel II sec. a.C. (Libro dei Sogni = Enoc Etiopico) significa che non tutti devono aver pianto allo stesso modo sulla tragedia del 70. Si aggiungano le divergenze teoretiche sul problema della natura umana e della libertà di scelta dell'uomo e sulla natura del messia, e l'accaduto può trovare una spiegazione soddisfacente. Mi auguro che presto siano fatti studi sul modo con cui fu recepita dagli ebrei la caduta di Gerusalemme.

In ogni caso, il perdurare di correnti cosiddette giudeo-cristiane mostra un risvolto del problema di fondo che non può essere ignorato. Alcuni proseguivano a sentirsi e ad essere contemporaneamente ebrei e cristiani, cioè ebrei cristiani, secondo lo sfondo culturale che sembra emergere dal vangelo di Matteo. Questi finirono con l'essere considerati *minim* da una parte e ed eretici dall'altra.

6) Resta aperto il problema della facilità con cui il cristianesimo si diffuse all'interno dell'impero romano. Anche questo fattore deve avere influito sulla diversificazione dei due destini, di coloro che ormai si possono dire cristiani e di coloro che si possono ormai dire ebrei.

NOTE:

[47] «L'uomo è nel peccato fin da quando è nell'utero e fino alla vecchiaia si trova in uno stato di ribellione colpevole...» (*Hodayot*, 4, 29-30).

[48] Traduzione italiana in SACCHI P. (curatore), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, II, Torino 1989.

[49] Sul carisma medievale, cf. CHIESA B., Il giudaismo camita, in Atti del V Congresso Internazionale dell'AISG - S. Miniato, 12-15 novembre 1984, Roma 1987, 151-174; MILIT J.T., Abba Zosima et le thème des tribus perdues, in «Bulletin des Etudes Karaites» 1, 1983, 7-18. Una storia generale del carsismo è stata scritta da SZYSZMAN S., *Le karaïsme, ses doctrines et son histoire* (L'âge de l'homme), Lausanne 1980. Per il problema del rapporto con l'essenismo, cfr. WIEDER N., *The Judean Scrolls and Karaism*, London 1962. Circa alcune comunità caraiti odierne di Israele e d'Egitto, cf. TREVISAN SEMI E., *Gli ebrei caraiti tra etnia e religione*, Roma 1984.

Questo articolo proviene da Christianismus - studi sul cristianesimo
<http://www.christianismus.it>

L'URL di questa pubblicazione è:
<http://www.christianismus.it/modules.php?name=News&file=article&sid=55>

Christianismus.it - © Tutti i diritti riservati - Copyrights reserved - Omnia iura reservantur
 È vietata la riproduzione e diffusione non autorizzata dei contenuti del sito, fatta eccezione per l'uso personale.