

Gaetano Lettieri

*L'eresia originaria e le sue alterazioni**

*I. La matrice giudaico-apocalittica
dell'eresia di Gesù*

Abstract:

This essay attempts to propose an interpretation of the early Christian notion of heresy as genetic, original and not just adventitious. It is only by returning the notion of Christian heresy as an initial and metamorphic set, which emerged in the Hebrew context and only then into the Greek / Hellenistic one, that we can recognize its dynamic, controversial and relative nature, not static and not absolute, hence its historical-theological dimension and not the theological-dogmatic one.

Key-words: Heresy; Hebraism; Jesus; Messianism; Protochristianity

A Mauro Pesce, con eretica gratitudine

«Non diciamo con ragione noi che sei un samaritano
e hai un demonio?»¹

«Ammetto che adoro il Dio dei miei padri, secondo quella via,
che essi chiamano eresia»²

«Non riconoscono Gesù venuto nella carne.
Ecco il seduttore e l'anticristo»

Scopo di questo saggio è tentare, seppure ancora approssimativamente, di proporre un'interpretazione della nozione protocristiana di eresia che sia genetica e non meramente degenerativa, originaria e non meramente avventizia. Solo restituendo la nozione di eresia cristiana

* La seconda parte di questo saggio sarà pubblicata nel prossimo numero della rivista, con il titolo: *L'eresia originaria e le sue alterazioni. II. Definizione giovannea e dispositivo dialettico di un'idea cristiana.*

¹ *Vangelo di Giovanni* 8, 48.

² Paolo, in *Atti degli apostoli* 24, 14, riferendosi ai suoi accusatori, che in 24, 5, lo definiscono «capo dell'eresia dei Nazorei (πρωτοστάτην τε τῆς τῶν Ναζωραίων αἵρέσεως)».

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

come insieme iniziale e metamorfica, scaturita già nel contesto ebraico e soltanto poi definitasi in quello greco/ellenistico, se ne potrà riconoscere la natura dinamica, controversa e relativa, non statica e non assoluta, quindi la dimensione storico-teologica e non teologico-dogmatica.

Per interpretare in profondità la nozione di eresia, bisogna insomma cominciare da Gesù, ebreo carismatico, escatologico, mistico-apocalittico, oltre che osservante della Legge e convinto della presenza di Dio nel Tempio; non, quindi, dal primo eresiologo, il martire Giustino, palestinese attivo nella metà del II secolo, ma gentile e filosofo fortemente ellenizzante, che avrebbe ‘inventato’ *ex nihilo* un ircocervo, il perverso dispositivo dell’intollerante dogmatismo protocattolico. Occorre, invece, sforzarsi di ricostruire il processo tortuoso, eppure storicamente obbligato, attraverso il quale, in poco più di un secolo, l’annuncio di ‘un ebreo eretico’ si è trasformato nella dottrina protodogmatica di ‘un ellenizzato eresiologo cristiano’. Sarà così possibile spiegare come un termine ‘neutro’ greco tollerante e implicitamente ‘pluralistico’ – ἀρεσις indica originariamente una libera scelta, una razionale ed esistenziale opzione filosofica, che si differenzia rispetto ad altre, con le quali pure si disputa il possesso della verità – sia stato precocemente utilizzato per designare movimenti dipendenti dalla nuova e intollerante fede/via/setta gesuana all’interno del polimorfo giudaismo anteriore alla distruzione del Secondo Tempio, eppure contemporaneamente utilizzato per denunciare la deformazione perversa della rivelazione divina in errore dottrinale e in superbia faziosa, ispirati dal Diavolo all’interno della comunità eletta³.

Si prova qui a sostenere, pertanto, che la genesi della nozione di eresia perversa – la cui prima sistematizzazione proporrò di anticipare alle controversie interne alla comunità giovannea – non è un incidente storico o l’effetto di una congiura ecclesiastica, bensì l’esito necessario della natura controversa dell’originaria pretesa cristiana, proprio in

³ «Il termine ἀρεσις nella lingua greca comune aveva accezione molto ampia, a significare scelta e perciò divisione» (M. SIMONETTI, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, in «*Vetera Christianorum*» 29, 1992, pp. 359-389, quindi in *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1994, pp. 11-45, in particolare p. 13). Ritengo che questa limpida definizione di Simonetti possa essere riattivata in ambito ebraico, se radicalizzata apocalitticamente, nel suo sdoppiarsi tra pretesa assoluta di rivelazione carismatica e reiezione ‘ortodossa’ della sua superba esaltazione.

Il tema di Babel

quanto credente, quindi opinabile pretesa eretica. Infatti, la nozione di eresia è logicamente controversa, cioè reversibile in se stessa, in quanto esposta alla smentita polemica: indicando un atto critico e rischioso di scelta e di rottura, un'elezione parziale di scarto e differenziazione polemica, l'eresia ne rivela la strutturale esposizione al rovesciamento. Nella sua pretesa è sempre immanente la possibilità di smentita e condanna reattive, provenienti dall'ordine stabilito o dalla parte che la divisione eretica contesta, così come le appartiene irriducibilmente lo scindersi successivo in un interno conflitto ermeneutico sull'autentica e la falsa interpretazione del suo originario dividersi. L'eresia, differenziandosi dal sistema sociale e ideologico comune o dominante, non può non differire in se stessa. Insomma, dire che il cristianesimo nasce da una pretesa eretica, da un atto di scarto, significa riconoscerne la natura originariamente conflittuale, disputata, persino ideologicamente violenta (in senso apocalittico) ed esposta a uno scarto reattivo, quindi un'origine strutturalmente differente, che non potrà non accompagnarne il problematico assestarsi come identità storico-religiosa.

Preliminarmente, si impongono due precisazioni.

1) Non si intende, in questa ricerca, inseguire la tesi scandalistica (in realtà parassitaria di quella dogmatico-confessionale) di un 'Gesù eretico' perché portatore di segreti proibiti o di esoteriche verità, celati negli scrigni nascosti di apocrifi condannati e rimossi dall'ortodossia cattolica, né di dichiararlo eretico rispetto al cristianesimo che è venuto sradicandolo dal suo contesto ebraico⁴. Piuttosto, si tratta di indagare l'emergere della portata ebraica ed eretica del messaggio di Gesù, così come affiora soprattutto negli stessi testi canonici – pur senza trascurare

⁴ Cfr. il pur interessantissimo saggio di D. BOYARIN, *Jesus as a Heretic*, in «Jewish Quarterly» 58/1, 2011, pp. 38-42: il Gesù storico, ebreo osservante, è in effetti restituito come eretico rispetto alle coordinate ortodosse di Girolamo, che, in paradossale concordanza con i rabbini, considera i credenti in Gesù, eppure osservanti della Legge, come né cristiani né ebrei; d'altra parte, attribuendo allo stesso Gesù il convincimento di essere l'incarnazione della seconda potenza nel cielo e addirittura un'embrionale dottrina della Trinità, idee ebraiche a lui preesistenti, il Cristo di Nazareth risulta un eretico anche per la fazione ebraica rabbinica contemporanea di Girolamo, la quale, in «a kind of inadvertent conspiracy» con la controparte cristiana cattolica, ormai ha dichiarato eretiche dottrine anticamente tollerate, in quel tollerante «fluid world of Judaism and its ideas and practises during the period in which Jesus of Nazareth lived and died» (p. 40).

Vangelo di Tommaso e *Vangelo di Pietro*, i pochi frammenti superstiti dei vangeli ‘giudeocristiani’ e la letteratura pseudo-clementina – che continuo a considerare come le fonti storicamente (e certo non dogmaticamente) privilegiate a partire dalle quali è ancora possibile riavvicinarsi, seppure del tutto approssimativamente, al Gesù storico⁵ (per di più, in questa sede, sfiorato in maniera del tutto elementare e generica).

2) Storiograficamente, potrà apparire una forzatura proporre la definizione di ‘Gesù come ebreo eretico’, essendo comunemente messa in discussione l’esistenza di un’ortodossia giudaica. Ma ciò soltanto se si assumono i termini di eresia e ortodossia secondo la statica, rigida modalità teologico-dogmatica che, appunto, emerge alla fine del processo che qui si tenterà di ricostruire. Non penso affatto che il Gesù storico abbia sostenuto dottrine eretiche rispetto al contesto religioso ebraico dominante, quali quelle di suoi discepoli, che, invece, verranno precocemente condannate come eretiche: il diteismo teologico di tipo giovanneo (come suggerito da Daniel Boyarin, con una singolare retroproiettata *retractatio* dell’interpretazione teologico-dogmatica dell’ortodossia cristiana)⁶, o

⁵ Non è qui possibile confrontarmi con la magistrale trattazione di E. NORELLI, *Considerazioni di metodo sull’uso delle fonti per la ricostruzione della figura storica di Gesù*, in *L’enigma Gesù. Fonti e metodi della ricerca storica*, a cura di E. Prinziavalli, Carocci, Roma 2008, pp. 19-67, che contesta il criptoconfessionale privilegio unilaterale attribuito, in sede storica, ai vangeli canonici (cfr. pp. 33-38). Pur condividendo il suo imperativo di condurre un’indagine storica scevra da qualsiasi precomprensione fideistica o teologico-dogmatico e pur essendo avvertito dal pericolo di corto circuito che deriva dalla pretesa di derivare i dati relativi a una comunque ipotetica ricostruzione del Gesù storico dalle privilegiate fonti neotestamentarie, quindi ecclesialmente selezionate, continuo a considerare i vangeli canonici come fonti storiche più documentate e più attendibili sulla missione di Gesù rispetto al *Vangelo di Tommaso*, al *Vangelo di Pietro* o ai frammentari ‘vangeli giudeo-cristiani’, seppure consideri la cristologia di questi ultimi come espressione più antica e più prossima alle idee condivise dai primi discepoli di Gesù, quindi più vicina alle idee e alle attese del Gesù storico, rispetto alle prospettive del *Vangelo di Giovanni* o del *Vangelo di Tommaso*. Certo, gli apocrifi possono fornire logia gesuani e dati storici che, comparati a quelli dei vangeli canonici, possono contribuire a una restituzione, lo ripeto, comunque approssimativa del Gesù storico.

⁶ Cfr. BOYARIN, *The Jewish Gospels*, the New Press, New York 2012, tr. it. *Il Vangelo ebraico. Le vere origini del cristianesimo*, Lit-Castelvecchi, Roma 2015: «Le idee della Trinità e dell’incarnazione, o almeno gli embrioni di tali idee, erano già presenti tra i seguaci del credo ebraico molto prima che Gesù arrivasse sulla scena per incarnare tali nozioni teologiche e rispondere alla chiamata messianica» (p. 97). In effetti, considerandole attestate e diffuse nel giudaismo pregesuano, Boyarin relativizza il carattere ‘eretico’ di tali dottrine, che non a caso saranno condannate formalmente dai rabbini come eretiche già negli ultimi decenni del I secolo. Ritengo troppo sistematica

la paolina *κατάργησις* della Legge e del Tempio da parte dello Spirito, con la conseguente elezione delle genti, che vengono chiamate prima dell' eletto Israele a partecipare del mistero redentivo di Cristo⁷. Ritengo,

questa retroproiezione della cristologia alta, di fatto giovannea, su marginali correnti giudaiche, ispirate dal libro di *Daniele* e da tradizioni enochiche; più prudente mi pare la prospettiva di P. SCHÄFER, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010, tr. it. *La nascita del giudaismo dallo spirito del cristianesimo*, Paideia, Brescia 2014. Seppure semplificando, riassumo la questione in questi termini: ritengo che la cristologia del IV vangelo faccia precipitare in *kerygma* ontologico binitario diversi elementi presenti in sospensione in tradizioni giudaiche marginali, seppure imponenti (si pensi a quella enochica, o a quella del giudaismo alessandrino). Davvero obbligato è il rimando al volume di A.F. SEGAL, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Brill, Leiden 1977, che utilizza consapevolmente e sistematicamente il termine «heresy» per designare appunto la dottrina dei due poteri nel cielo (cfr. pp. IX-XII), le cui condanne affiorano nella tradizione rabbinica, che la ritengono incompatibile con il monoteismo ebraico, sempre più rigorosamente riaffermato. Tesi chiave di Segal è che non soltanto il radicale, «antagonistic» dualismo gnostico e marcionita, ma anche la dottrina della presenza di una seconda figura in cielo accanto a Dio, sia l'obiettivo polemico della condanna rabbinica. Conseguentemente, alla ricerca di un obiettivo polemico privilegiato (seppure non esclusivo) maledetto dai rabbini, Segal conclude: «One heretical candidate was sure. The Christological statements in Johannine literature are clearly heretical because the fourth gospel represents the Jews as opposing Jesus when he equates himself with God. Johannine Christians, if not Jesus himself, were charged with the crime. “Two powers” seems to be one of the basic issues over which Judaism and Christianity separated. Therefore the evidence is that opposition to Christian exegesis preceded opposition to extreme gnostic exegesis. [...] In all the earliest traditions, the second figure is always seen as a complementary figure, suggesting that the notion of a divine helper who carried God's name is the basic concept which developed into heresy, not a redeemed redeemer. [...] Although the best candidates for the heresy, both on internal and external evidence, are Christians there is no distinctively anti-Christian polemic at first. Therefore we should continue to assume that the Christians were but one of a number of apocalyptic or mystical groups who posited a primary angelic helper for God» (p. 261). *L'invocazione sugli eretici*, la *Birkath ha-Minim*, sarebbe stata introdotta nella liturgia sinagogale verso la fine del I secolo, a opera di R. Gamaliele II. La XII richiesta della *Preghiera delle diciotto domande* cita esplicitamente «i nazareni e gli eretici», perché «vadano in rovina rapidamente»; cfr. W. HORBURY, *The Benediction of the “Minim” and Early Jewish-Christian Controversy*, in «The Journal of Theological Studies» 33, 1982, pp. 19-26.

⁷ Sulla restituzione giudaica della teologia di Paolo come eresia, quindi come fenomeno comunque infraebraico, cfr. A.F. SEGAL, *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, Yale University Press, Yale-London 1990: «Paul's letters record the thinking of a Pharisee who has converted to a new, apocalyptic, mystical, and – to many of his contemporaries – suspicious heretical form of Judaism» (p. XII). «Paul's solution to the inner Christian fight, that Jewish rules – ceremonial Torah – would not be significant for any Christian's justification, inevitably and logically meant Christianity's exclusion from Judaism. It confirmed Christianity's status

piuttosto, che la stessa pretesa carismatica ed escatologica di Gesù, assoluta e ultimativa, possa essere definita ‘eretica’, prospettando una nuova ‘ortodossia’ (una nuova αἵρεσις, scelta/via, δόξα, opinione salvifica), che si poneva come intenzionalmente destabilizzante nei confronti del sistema religioso comune e dominante. Un ebreo estatico – quel Gesù che «è fuori di sé (ἐξέστη)» (Mc 3, 21), perché posseduto da Beelzebùl o dallo Spirito? – pretende di comandare agli ebrei del suo tempo una scelta/αἵρεσις decisiva⁸, del tutto estatica, rischiosissima, non assicurata e al tempo stesso prospettata come decisione ‘di vita o di morte’. Essa, infatti, si presenta come divisiva crisi apocalittica/rivelativa (ἀποκάλυψις

as a Jewish heresy» (p. 205). «The decision to give up the specific laws of Judaism was an enormous step for Paul. [...] Publicly to advocate overthrowing the law of Judaism would have been seen not only as transgression, which Paul admitted was a possible interpretation of his behavior, but as true apostasy» (p. 211), sostenitrice di «a radical antinomian revolution» (p. 237). Cfr., inoltre, N. FUCHS-KREIMER, *The “Essential Heresy”: Paul’s View of the Law According to Jewish Writers, 1886-1986*, Temple University, Ann Arbor 1990; D. BOYARIN, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1994, in particolare p. 94; e soprattutto S. MEISSNER, *Die Heimholung des Ketzers. Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus*, Mohr Siebeck, Tübingen 1996.

⁸ Cfr. MC 8,34-38; Mt 8,22; 7,13-14; 13,44-46; Lc 12,8-9; 14,26. Da Arnold a Troeltsch, da Pasolini a Berger, da Patočka a Derrida, il termine eretico assume una forte connotazione positiva. Si pensi alla formalizzazione dell’imperativo eretico avanzata, in riferimento alla modernità, da P. BERGER, *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Doubleday, Garden City (N.Y.) 1979, p. 28: «For premodern man, heresy is a possibility – usually a rather remote one; for modern man, heresy typically becomes a necessity. Or again, modernity creates a new situation in which picking and choosing becomes an imperative»; Berger si riferisce alle scelte ideologiche elettive non socialmente assicurate, cioè non ‘automaticamente’ condivise, ma rischiosamente assunte da parte del soggetto liberale attivo all’interno del pluralismo culturale proprio della modernità. Ebbene, ritengo che la prospettiva di Berger (fortemente condizionata da un’opzione cristiana: cfr. le interessanti osservazioni critiche di M.L. MORGAN, *Judaism and the Heretical Imperative*, in «Religious Studies» 17/1, 1981, pp. 109-112), possa essere utile per cercare di interpretare la situazione storica della missione gesuana: Gesù pone un imperativo eretico assoluto. Invita a scegliere, ad assumere una possibilità estrema, ultima di crisi dell’esistenza religiosa condivisa, per proiettarla verso il Regno che sta avvenendo tramite la sua stessa missione. Gesù comanda la decisione, non ancora ‘cristiana’, ma giudaica apocalittica, escatologico-messianica, che ‘separa’ rispetto al giudaismo dominante e comune, che è restio a convertirsi, a farsi destabilizzare, aprendosi all’avvento del Regno. Potremmo allora concludere che ‘l’eresia’ moderna, cioè lo scarto soggettivo/elettivo rispetto al sistema valoriale dominante (si pensi a Kierkegaard), derivi proprio dalla secolarizzazione di una decisione apocalittico-messianica ebraica. Tornerò su J. DERRIDA, *Donner la mort*, Galilée, Paris 1999, tr. it. *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2002, pp. 63-65.

Il tema di Babel

significa ‘rivelazione’)⁹, che taglia la storia del giudaismo del I secolo tra ultima rivelazione salvifica di Dio e perversa resistenza alla sua irruzione. Gesù, quindi, si presenta non solo come profeta, ma come ‘ultimo dei profeti’, quindi ‘ultimo degli unti’ (il Cristo atteso?), loro compimento escatologico, che chiama il giudaismo a una scelta definitiva, la fede nell’‘ultima rivelazione’ del Regno che viene, che è il compimento apocalittico della sua stessa identità di popolo eletto, fatto oggetto della prima rivelazione di Dio. In effetti, la predicazione di Gesù mosso dalla Spirito, il suo stesso

⁹ Seguendo la linea di Sacchi e Boccaccini, ma tenendo presenti le interpretazioni di Rowland e Collins, continuo a interpretare la spinosissima categoria di apocalittica in senso ideologico, piuttosto che letterario (determinata, quindi, dal genere letterario dell’apocalisse), facendo riferimento a una carsica, polimorfa tradizione teologica giudaica extrabiblica (seppure criticamente affiorante nel demitizzante *Genesi* 6, 1-4 e in *Daniele*); profondamente innovativa, sostanzialmente dipendente dall’antica tradizione enochica nelle sue complesse e profonde metamorfosi (si pensi al *Libro dei Giubilei* o alla tradizione qumranita), seppure disseminatasi anche a livello popolare e capace di influenzare molteplici tradizioni (sadducea esclusa) e testi giudaici. Essa si presenta quale rivelazione insieme mistico-sapienziale ed escatologica, che pretende a) di riattingere il carisma profetico; b) di vivere la riapertura della rivelazione divina, annunciando una nuova *apocalissi*, che garantisca un ritorno radicale alla Legge o che la perfezioni tramite una rivelazione ulteriore; c) di ricevere già in questo eone rivelazioni elettive di Dio, che consentono al mistico la visione del cielo aperto, quindi la conoscenza estatica della trascendenza di Dio e della sua corte, quindi la conoscenza dei segreti ultimi del cosmo; d) di dischiudere alla figura dell’eletto ricevente un’altra conoscenza di una figura di rivelatore celeste, che talvolta pare introdurre persino l’idea di due potenze ‘divine’ in cielo; e) di liberare il mondo dalle potenze demoniache, responsabili di un peccato primordiale (generalmente l’unione sessuale tra angeli e donne, dalla quale sono stati generati i mostruosi giganti), che ha pervertito la creazione buona di Dio, facendovi dilagare il male, tramite la disseminazione di demoni, le anime dei giganti soppressi da Dio con il diluvio universale; f) di attendere l’imminente distruzione di questo eone malvagio e delle potenze idolatriche che lo governano, cui seguirà l’irruzione dell’escatologico regno di Dio, il cui avvento sarà preceduto dalla resurrezione dei morti; g) di conoscere l’immortalità dell’anima, introdotta in ambito ebraico dal *Libro dei Vigilanti* enochico; si attende, pertanto, una dimensione ultraterrena di beatitudine per gli eletti e di eterna punizione per i rei. La predicazione di Giovanni Battista, come quella di Gesù, quindi le attese, le categorie aggreganti e la produzione ideologica delle comunità gesuane (di quella giudeocristiana del corpus pseudo-clementino, di quella paolina, di quella giovannea), sono da contestualizzare, pur nella loro peculiarità e diversità, in un contesto di attese e categorie apocalittiche, qui così approssimativamente riassunte. Per un aggiornamento bibliografico su quello che è un vero e proprio labirinto storiografico, in questa sede non posso che rimandare a G. LETTIERI, *Materia mistica. Spirito, corpi, segni nei cristianesimi delle origini*, cap. IV, «*Spiritus litterae*. Estasi carismatica, differire della rivelazione, ermeneutica biblica, da Gesù “apocalittico” alla demitologizzazione», di prossima pubblicazione presso Mondadori.

spostarsi nel cuore della religione ebraica, sino al Tempio di Gerusalemme, impone criticamente la scelta tra vero e falso giudaismo, tra innovazione carismatica e tradizione stabilita, chiamata a una decisione ultima *aut* di conversione (e riconoscimento di Gesù come profeta/messia del Regno), *aut* di indifferenza, ripulsa, condanna. Il termine eresia, allora, è qui assunto non soltanto in senso plurale, ‘liberale’ o filosofico greco (come tentò di restituirlo Giuseppe Flavio, sul quale tornerò), chiamato a designare i diversi partiti/eresie più o meno pacificamente coesistenti nel tollerante giudaismo comune del I sec., ma soprattutto come interpretativo di un lacerante conflitto tra ebraiche pretese ‘confessionali’, ideologiche, sociali, politiche conflittuali, reciprocamente esclusive.

Questo significa riconoscere la natura anfibologica, polemica, apocalittica della centralissima nozione cristiana di eresia, già presente come strutturale nella pretesa gesuana, malgrado il termine non sia mai attestato nei vangeli¹⁰. Proprio perché decisione apocalittica, rottura radicale con la religione comune e stabilita, la nozione di eresia, di scarto credente si sdoppia internamente, articolandosi come antitesi non mediabile: «Chi non è con me è contro di me (ὁ μὴ ὦν μετ’ ἐμοῦ κατ’ ἐμοῦ ἔστιν)»¹¹. La chiamata di Gesù è «una spada» che taglia l’identità di Israele in due¹²: *aut* la pretesa assoluta di una scelta decisiva, critica e salvifica, elettiva e carismatica, quindi di una rivelazione apocalittica, capace di leggere il profondo e innovativo disegno di Dio su Israele; *aut* il suo essere rovesciata

¹⁰ Considero decisiva quest’affermazione del bultmanniano Koester, che riferisco allo stesso Gesù storico: «We are forced to redefine the traditional standards of “heretical” and “orthodox”. One cannot simply give them up, even though the technical terminology is not to be found in the NT. The historian must carry out his responsibility to see primitive Christianity for what it actually is, namely a movement struggling over the theological question of the right or wrong understanding of its revelation» (H. KOESTER, *The Theological Aspects of Primitive Christian Heresy*, in *The Future of Our Religious Past. Essays in Honour of Rudolf Bultmann*, a cura di J.M. Robinson, SCM, London 1971, pp. 65-83, in particolare p. 68 e n. 7).

¹¹ Mt 12, 30; cfr. Lc 11, 23.

¹² «Non crediate che io sono venuto a portare pace sulla terra; non sono venuto a portare pace, ma una spada (οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχραν). Sono venuto infatti a separare (διχάσαι) il figlio dal padre, la figlia dalla madre, la nuora dalla suocera; e i nemici dell’uomo saranno quelli della sua casa. Chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me; chi ama il figlio o la figlia più di me non è degno di me; chi non prende la sua croce e non mi segue, non è degno di me. Chi avrà trovato la sua vita la perderà e chi avrà perduto la sua vita per causa mia la troverà» (Mt 10, 32-39).

Il tema di Babel

e accusata di delirio settario, arroganza blasfema, esaltazione demoniaca, divisiva del comune patrimonio rivelato, culturale, ideologico, che si pretende di conservare religiosamente. È questo il meccanismo della «counter-history», il deformante gioco del «reflexive mirror»¹³: l'accusa di inadeguatezza religiosa è ritorta, l'appello a un'imminente purificazione operata da Dio è respinta tramite la denuncia di eversiva impurità, il predicare l'irruzione del Regno liberando dal demonio è accusato di essere demoniaca divisione del popolo di Israele, la pretesa teofanica è demonizzata. Quella di eresia è, allora, una categoria 'controversa', in quanto la pretesa di verità assoluta, dividendosi ereticamente ('decidendosi' come 'altra') rispetto al sistema religioso comune/dominante, determina riflessivamente la propria immagine negativamente deformata da parte della reazione del sistema messo in discussione.

Pertanto, soltanto ragionando sulla categoria ambigua di eresia è possibile rendere ragione dello 'scarto' (altro termine da assumere ambigualmente) tra pretese rivali ebraiche, che poi ha originato la scissione tra eresia cristiana ed eresia rabbinica, ovvero tra ebraismo estroflesso, sino all'alienazione da sé nell'ingrato 'nuovo Israele' ellenizzatosi, ed 'ebraismo introflesso', arroccatosi sull'interpretazione incessante della Legge e la sua formalizzazione dopo la distruzione del Tempio e il disastro delle guerre giudaiche. La decisione apocalittica di Gesù, crocifisso e creduto risorto soltanto da alcuni, quindi la distruzione del Tempio hanno provocato una semplificazione e una radicalizzazione di due fronti eretici rivali, donde la nota immagine dei due figli di Rebecca¹⁴, comunque reciprocamente ostili, nel rivendicare la propria identificazione con il vero Giacobbe. Se la missione di Gesù proclama lo scarto salvifico di Israele e della sua intera tradizione religiosa come proiezione verso il Regno che viene, questo scarto elettivo è scartato, respinto dai poteri religiosi riconosciuti, quindi dalla non conversione della maggioranza di Israele. Questa ripulsa determina un nuovo scarto, quello della quasi unanimità delle comunità protocristiane in direzione degli 'scartati' dall'elezione

¹³ Cfr. A. FUNKENSTEIN, *Perceptions of Jewish History*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1993, in particolare pp. 36-48.

¹⁴ Cfr., ovviamente, SEGAL, *Rebecca's Children. Judaism and Christianity in the Roman World*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1986.

ebraica, cioè dei gentili. Complessivamente, possiamo affermare che ‘il cristianesimo è un’eresia ebraica apocalittico-messianica’, precocemente fuoriuscita (per amore e per forza!) dall’ebraismo¹⁵, mentre il giudaismo rabbinico è un’eresia ebraica fondata sull’interpretazione e sull’applicazione inesausta della Legge¹⁶, quindi eresia capace di farsi ortodossia ebraica, pretendendo di ricapitolare nella sua parzialità l’intera multiforme tradizione giudaica. Il primo è un ‘ebraismo di scarto’ (attivo e passivo), un ebraismo estatico, differito (in origine nella proiezione escatologica verso il Regno, quindi nella proiezione secolarizzata verso il mondo pagano), quindi ‘espansivo’, il secondo è un ‘ebraismo di

¹⁵ Sulla natura giudaica del nascente movimento cristiano, cfr. G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Marietti, Genova 1993, pp. 34-43.

¹⁶ «“Let the spirit of those who ponder upon the end expire”. The rabbinical establishment had good reasons to suspect apocalyptic fantasies even when they ceased to be sectarian. Jewish apocalypticism proper died out somewhere during the second century A.D. A strong religious legal leadership, formed after the first revolt against Rome (A.D. 66-71) and consolidated after the second (A.D. 132-135), systematically eradicated sectarian subcultures. It placed national unity above all other concerns, even the integrity of the priesthood. It also feared messianic apocalyptic eruptions. The suspicion was well grounded. Christianity grew out of a messianic apocalyptic heresy into a formidable adversary. The second, or Bar Kokhba, revolt against the Roman Empire was a catastrophe greater than the first revolt: it left Judea depopulated and the Jews barred from Jerusalem. Beyond the danger of promoting uncontrollable messianic eruption, apocalypticism was suspicious on another count. It smacked of mythology, of a mythopoetic mentality. And even though apocalyptic images, traditions, and motifs, taken out of their original context, survived and continued to be embellished, the invention of authentic new apocalypses ceased almost entirely» (FUNKENSTEIN, *Perceptions of Jewish History*, cit., p. 78); «Christianity grew out of a messianic heresy» (p. 134). In particolare, Funkenstein definisce sia il cristianesimo che il rabbinismo come eresie ermeneutiche, perché fissano come scritture sacrali interpretazioni del testo sacro (certo, più o meno) innovative e tendenziose, seppure entrambe convinte di attingere l’intimo segreto della fede ebraica: «There is a certain symmetry between this alleged Jewish contention that Christianity’s main fault is its failure to recognize the Talmud and the Christian contention that Judaism ought to recognize the New Testament. Implicitly, Peter [il Venerabile] sees in the Talmud a Jewish, manmade equivalent to the New Testament – a different nova lex, and therefore a heresy even in terms of Judaism proper» (p. 192). Preciso che se rabbinismo e cristianesimo sono due eresie ebraiche, certo evolutesi secondo modalità storiche profondamente diverse, comunque il primo presenta un grado di allontanamento minore dal giudaismo comune del Secondo Tempio; è stata la crocifissione di Gesù, quindi la fede delle comunità pasquali in lui come Cristo risorto, a imporre un grado maggiore di netto allontanamento dell’eresia cristiana dalla sua matrice ebraica. Cfr. BOCCACCINI, *Roots of Rabbinic Judaism. An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2002.

Il tema di Babel

contrazione' o un ebraismo identitario e necessariamente conservativo, che scarta come eretico l'ebraismo di scarto. Possiamo definire, allora, questo processo storico di genesi del cristianesimo come costituzione di un'eresia ebraica che tende a farsi ortodossia extraebraica, tramite una complessa traiettoria di spinte e contropunte, che appunto raggiunge il suo punto di equilibrio precario nella chiesa e nell'ideologia protocattoliche. Da Gesù ebreo eretico, crocifisso e respinto, si è, quindi, generato il nuovo Israele cristiano, un giudaismo eretico che, fuoriuscendo da se stesso e rivendicando la piena legittimità dei suoi *furta Hebraeorum*, ha sostituito quel Regno, verso il quale la pretesa apocalittica gesuana si proiettava, con l'ecumene gentile, sottomessa al potere assoluto del Cristo risorto ed esaltato, fino ad essere divinizzato, togliendo in lui e nel suo ibrido, universale 'corpo' ebraico-gentile, Legge, Scrittura, Sacerdozio, Tempio, Presenza di Dio, Elezione di Israele. Con il rito eucaristico, che farà memoria dello scarto da un'economia templare a un'economia carismatica che rende la comunità dei credenti in comunione con la presenza sempre avveniente del Figlio, capitale risulterà il ruolo dello Spirito. Lo Spirito è il vettore estatico della pretesa del Gesù storico, che – reinterpretato da Paolo come il cardine escatologico/carismatico della nuova economia e dalla comunità giovannea come il sostituto dinamico della presenza storica di Cristo, ormai innalzato nella divinità extramondana – verrà assunto, malgrado il tentativo di istituzionalizzazione protocattolica, come il comunque atipico, irriducibilmente differente, quindi sempre disputabile ed eretico/interpretativo fondamento dell'identità cristiana. La mediazione sacramentale e istituzionale della chiesa protocattolica, la gnosi dualistica, l'estasi montanista, la gnosi cattolica alessandrina, sino alla dottrina della grazia indebita di Agostino, saranno, così, le più notevoli, concorrenti, eppure radicali pretese di possesso dello Spirito di Cristo.

Ma procediamo con ordine, ritornando su quanto troppo rapidamente anticipato.

I – Il differire dell'origine

L'origine del cristianesimo è doppiamente eterogenea, essendo radicata in un altro sistema religioso (l'ebraismo), che si dischiude ad altro (al Regno di Dio), tramite la rivelazione carismatica di Dio operante in Gesù, vettore dello Spirito, che appunto rende già presente l'avvenire dell'*eschaton*. L'unico atto umano capace di accogliere questa rivelazione/apocalissi escatologica è la fede, atto eminentemente estatico, che pertiene all'ambito dell'opinabile, del doxastico, dell'incerto (la fede è certezza incerta, urgente risposta all'appello dell'altro, responsabilità non assicurata, altrimenti sarebbe piena conoscenza o assicurazione rituale, quindi addomesticamento dell'alterità tramite una prassi)¹⁷. Quindi, la fede è necessariamente 'eretica', nel senso etimologico del termine, fondata su una scelta, decisione, opinione o fede, una 'presa per sé' della rivelazione escatologica, che scarta rispetto al sistema religioso stabilito, comunque ponendosi come ortodossa, appunto come 'la retta δόξα', di cui, come Platone insegna, la πίστις è articolazione (cfr. *Repubblica* 411d-e). In effetti, l'ortodossia ha inscritto nella sua stessa etimologia la dimensione doxastica, opinabile, controvertibile della sua affermazione, che nel momento stesso in cui viene dichiarata autoritativamente retta, rinvia dall'ambito della verità evidente e incontrovertibile a quello

¹⁷ «La messa in opera di una responsabilità (la decisione, l'atto, la *praxis*) dovrà sempre portarsi avanti e al di là di ogni determinazione teorica o tematica. Dovrà decidere senza di essa, nell'indipendenza rispetto al sapere [...] L'eterogeneità che intravediamo qui tra l'esercizio della responsabilità e la sua tematizzazione teorica, ovvero dottrinale, non è anche ciò che vota la responsabilità all'*eresia*? All'*αἵρεσις* come scelta, elezione, preferenza, inclinazione, partito preso, cioè decisione? Ma anche come scuola (filosofica, letterario o religiosa) corrispondente a questo partito preso? E infine come eresia nel senso che il vocabolario della chiesa cattolica ha fissato e che è stato successivamente generalizzato, ovvero uno scarto nella dottrina, scarto in essa e in rapporto ad essa, in riferimento a una dottrina ufficialmente o pubblicamente data e alla comunità istituzionale che vi si regola. Ora, nella misura in cui quest'*eresia* marca sempre lo scarto, tenendosi sempre a distanza [à l'écart] da ciò che è pubblicamente o notoriamente proclamato, essa non è solo, nella sua possibilità, la condizione essenziale della responsabilità: paradossalmente essa destina la responsabilità alla resistenza o alla dissidenza di un certo segreto. Dissidenza, scarto, eresia, resistenza, segreto sono altrettante esperienze paradossali, nel senso forte che Kierkegaard dava a questa parola [...] L'esercizio della responsabilità deve sempre correre il rischio della conversione e dell'apostasia: niente responsabilità senza rottura dissidente e inventiva con la tradizione, l'autorità, l'ortodossia, la regola o la dottrina» (DERRIDA, *Donare la morte*, cit., pp. 63-65).

Il tema di Babel

paradossale, rischioso e controverso (quindi sempre in sé esposto al rovesciamento incredulo) dell'atto di fede, sicché l'ortodossia è l'eresia, l'opinione o la decisione credente (qualsiasi essa sia) che viene assolutizzata (da una decisione arrischiata, successivamente da una categorica decisione ecclesiastica) come unica possibilità di retta e salvifica conoscenza della rivelazione divina. D'altra parte, l'atto di fede richiesto da Gesù (discepolo del Battista) è atto apocalittico e rischioso, non solo perché è estaticamente affidato a una rivelazione non verificabile, ma anche perché catastrofico: chiede certezza nell'incerto, pretende pienezza di senso esponendo all'evento di una novità assoluta rispetto al rito, al codice religioso dominante, alla proprietà religiosa disponibile¹⁸, attende la catastrofe del vecchio mondo e il dono di una nuova pienezza. Per di più, la fede richiesta da Gesù prevede un catastrofico rovesciamento del marginale in centrale, l'irruzione eversiva dell'indeterminato futuro escatologico nel cuore del secolare e rituale culto religioso, quindi un'assolutizzazione dell'eterogeneo: il miserabile e invasato Galileo pretende di essere il profeta ultimo del Regno, forse il Messia atteso, che pretende di interpretare la Legge con un'autorità superiore a quella di scribi e farisei e di prevedere l'imminente distruzione del Tempio e la sua ricostruzione da parte di Dio¹⁹. L'identità ebraica è, pertanto, estaticamente decostruita da Gesù (quindi niente affatto rifiutata o trascesa), perché possa aprirsi all'accoglienza del venire ultimo di Dio: Gesù non afferma affatto il rifiuto della Legge, ma una sua reinterpretazione che la apra all'avvento esigente del Regno, che la compie nella misericordia donata all'ultimo (quindi, il sabato santificato dalla Legge si compie paradossalmente nell'essere nutriti da Dio); non è rifiuto del Tempio, ma profezia della sua conversione in altro, nel Tempio non costruito da

¹⁸ Tutto dev'essere venduto per acquistare il bene del Regno, incalcolabile e folle, nel suo assoluto sottrarsi al possesso e alla disponibilità: cfr. *Mt* 13, 44-46.

¹⁹ «Ma alcuni si alzarono per testimoniare il falso contro di lui, dicendo: “Noi lo abbiamo udito mentre diceva: Io distruggerò questo tempio fatto da mani d'uomo e in tre giorni ne edificherò un altro non fatto da mani d'uomo (Ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω)”» (*Mc* 14,57-58). Cfr. *Gv* 3,19-22; e LETTIERI, *Tempus destruendi et tempus aedificandi. “Distruzione” protocristiana del Tempio e ri/edificazione costantiniana dei luoghi sacro/santi in Eusebio di Cesarea, in L'impero costantiniano e i luoghi sacri*, a cura di T. Canella, Il Mulino, Bologna 2016, pp. 37-124, in particolare pp. 58-64.

mano d'uomo (nel quale la presenza di Dio diviene carismaticamente liberante); non è autoidentificazione con il messia del Regno o con il Figlio dell'uomo giudice implacabile e distruttore, ma attesa che Dio lo riveli (in Gesù), come Figlio dell'uomo che esalta gli ultimi, donando loro la regalità e l'intimità con Dio.

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

Si comprende, allora, come proporre la tesi che il cristianesimo nasca dalla pretesa eretica di Gesù e che la nozione di eresia, ambigualmente intesa, possa spiegare l'intera genesi del cristianesimo dall'ebraismo, persino il rovesciarsi dell'affermazione credente in errore perverso immanente nella scaturigine estatica e arrischiata del *kerygma* originario, significa in realtà proporre qualcosa di più profondo di quanto non si sia finora esplicitato: in Gesù, l'ebraismo differisce in sé e da sé, finendo per differire in altro, cioè nel cristianesimo, che è la religione del differire, l'ebraismo differente (al punto da essere tentato di rimuovere o cancellare la sua origine ebraica: si pensi al marcionismo o allo gnosticismo, ma in effetti a tutte le forme di anti-giudaismo). Se questo gioco può apparire un mediocre e ideologico sofisma, finalizzato a compiere l'ebraismo nella superiore verità del cristianesimo nascente, comunque storicamente esso rappresenta una variante infraebraica della dottrina dell'elezione di Israele, almeno nell'interpretazione dell'ebreo Paolo. Ne consegue, per la comunità credente in Gesù composta in maggioranza da gentili, l'impossibilità che essa possa appropriarsi dell'identità eletta, in quanto questa è sempre 'in altro', quindi donata come indebita,

Il tema di Babel

sicch  qualsiasi anti giudaismo rivelerebbe l'amputazione della propria realt  dalla salvifica radice ebraica, dalla quale pure temporaneamente gran parte di Israele sembra separata (cfr. *Rom* 9-11).

Dire, allora, che l'origine cristiana   l'ebraico (apocalittico, escatologico, messianico, carismatico) differire significa affermare che la sua intima legge costitutiva   l'eresia, cio  la pretesa o la scelta della decostruzione della propria identit , della forzatura dalla chiusura religiosa tradizionale, aperta all'accoglimento dell'irruzione del Regno. Detto altrimenti, in Ges  l'ebraismo si autodecostruisce per la venuta dell'Altro/altro: alla venuta del Regno dell'Altro succede la venuta dell'altro (il gentile) nell'elezione, al differire escatologico dell'ebraismo succede il differire secolare dell'ebraismo nell'universalistica religione cristiana.

Infatti, la crocifissione del Messia 'differito' – in attesa della sua (?) manifestazione – e il ritardo dell'avvento del Regno divino fecero differire il rinvio escatologico-carismatico. La fede nella resurrezione, non confermata dall'immediata seconda *parousia* di Ges  e non riconosciuta dalla maggioranza di Israele, spinse le diverse comunit  gesuane a immaginare nuove possibilit  di appagamento del loro desiderio, nuove soddisfazioni del loro *transfert*: il ritardo della venuta escatologica dell'Altro fu compensata con la venuta storica, secolare, degli altri, dei pagani (l'universalizzazione della signoria divina) e con l'innalzamento sempre pi  iperbolico del Figlio presente/assente, nell'eterna, permanente realt  di Dio. Si attendeva il Regno, venne la chiesa universale del Figlio divino, cio  il cristianesimo protocattolico, tra tutte le eresie gesuane quella che riusc  ad affermarsi come compromesso di mediazione, quindi come pi  diffuso e razionale adattamento al differire dell'*eschaton* e al conseguente, compensativo differire universale e secolare tra le genti.

II – Ambiguità e centralità della categoria di eresia per la storia delle origini cristiane

Ricapitolando, si propone qui di interpretare la storia del cristianesimo come storia di un'eresia originaria, radicalmente innovativa e contestativa degli assetti teologico-politici stabiliti, convinta dell'assolutezza della sua verità, ma costretta, in seguito alla traumatica e perdurante ripulsa subita da parte del giudaismo dominante e del comune sentire ebraico²⁰, a cercare 'altrimenti' e 'altrove' una sopravvivenza storica e un rilancio iperbolico, tramite memorie credenti e alterazioni interpretative, che sono adattamenti più o meno vincenti al contesto storico e culturale nel quale riescono ad essere riconosciute. Pertanto, il cristianesimo emergerà e si affermerà come dialettica tra originaria e repressa pretesa eretica ebraica (il vangelo di Gesù, rifratto nelle sue molteplici memorie credenti) e sue alterazioni adattative, prima attive all'interno del contesto ebraico, intente a riconnettere la fede in Gesù Messia con il suo refrattario contesto di appartenenza, quindi a mostrare apologeticamente la fondatezza della sua pretesa messianica²¹, ma subito costrette

²⁰ «Nella Palestina, il giudaismo “normale” o “comune” era l'insieme di pratiche su cui convenivano sacerdoti e popolo [...] Il giudaismo “normale” era, in misura limitata, anche “normativo”» (E.P. SANDERS, *Judaism. Practice and Belief 63 BCE-66 CE*, SCM Press, London-Philadelphia 1992, tr. it. *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.-66 d.C.)*, Morcelliana, Brescia 1999, p. 63). Chiaramente, nella vicenda di Gesù, saranno i sacerdoti del Tempio, fondamento autorevole del giudaismo normale/comune, a giudicarne “anormale” la pretesa e a deciderne la condanna, in stretta relazione con l'autorità romana, che lo crocifiggerà come eversore.

²¹ Sulla questione della pretesa messianica di Gesù, prima della sua crocifissione, accetto la prospettiva di R.E. BROWN, *The Death of the Messiah: from Gethsemane to the Grave. A Commentary of the Passion Narratives in the Four Gospels*, Doubleday, New York 1994, I-II, tr. it. *La morte del Messia. Un commentario ai racconti della Passione nei quattro vangeli*, Queriniana, Brescia 1999, 2003³, pp. 540-548: è improbabile che Gesù si sia proclamato Messia; è assai improbabile che Gesù abbia negato di essere il Messia; è assai probabile che gli avversari di Gesù abbiano interpretato la pretesa di Gesù, avallata dal convincimento dei suoi seguaci, come messianica, il che fu una delle cause che determinarono la sua crocifissione; è assai probabile che i discepoli di Gesù lo abbiano, già in vita, creduto il Messia e lo abbiano confessato a lui e ad altri; infine, «Gesù, di fronte a questa identificazione, rispose in maniera ambivalente, perché, associati a quel ruolo, vi erano aspetti che egli rifiutava e anche perché Dio doveva ancora definire il ruolo che egli avrebbe svolto nel regno, oltre ciò che egli stava già facendo» (p. 548), Comunque, «i cristiani postpasquali proclamarono Gesù come Messia, in parte perché (almeno alcuni) dei suoi seguaci prepasquali avevano

Il tema di Babel

a trovare la loro privilegiata collocazione in ambito gentile.

Questo processo storico è, quindi, scandito dalla dialettica tra due principi:

a) un principio eretico/estatico ebraico, pretesa apocalittica del *vangelo* rivelato, che è critica contestazione carismatica del sistema religioso comune e delle sue autorità riconosciute, chiamati alla conversione, nella proiezione escatologica verso il Regno di Dio che viene; ma, in seguito al misconoscimento e alla violenta ripulsa di Gesù ‘portaParola’ di Dio come esaltato delirante, blasfemo, demoniaco, insomma eretico meritevole di morte, quindi a causa del ritardo dell’avvento del Regno, cioè del ritorno in gloria del suo Messia crocifisso e creduto risorto, a questo principio se ne sovrappone un secondo:

b) un principio ortodosso/religioso, mediatore, che è apologetica verifica della verità della pretesa eretico/estatica, che i suoi seguaci intendono dimostrare quale realizzazione e compimento delle attese ebraiche prima, universali poi, operando la traduzione in universalistica religione ebraico-ellenistica, storicamente vincente per provvidenza divina²².

Come emerge dal suo slittamento semantico attestato da queste prime indicazioni, si assume il termine eresia/eretico in tutta la sua ambiguità, comunque nella convinzione a) della sua precoce centralità storica e rilevanza ermeneutica, malgrado la sua fortissima carica

fatto la stessa cosa; ciò che cambiò, allora, non fu la confessione, ma il contenuto e l’interpretazione del titolo Messia alla luce della modalità della sua morte» (p. 547).

²² Questa dialettica corrisponde al funzionamento del doppio dispositivo cristiano, o meglio di quel dispositivo dialettico, che in LETTIERI, *Un dispositivo cristiano nell’idea di democrazia? Materiali per una metodologia della storia del cristianesimo*, in *Cristianesimo e democrazia*, a cura di A. Zambarbieri e G. Otranto, Edipuglia, Bari 2011, pp. 19-134, ho proposto di identificare come scaturigine e motore dell’intera storia del messianismo cristiano, articolato in a) momento *escatologico-kenotico-carismatico*, che, a partire dalla pretesa del possesso dello Spirito di Dio, apre la religione ebraica all’avvento del Regno, che è esaltazione misericordiosa degli ultimi da parte di un Messia umile e *patiens*, seppure apocalitticamente critico ed eversivo rispetto agli assetti sociali, religiosi, ideologici dominanti; e b) momento *archeologico-pantocratico-ontologico*, immediatamente emergente, seppure in diverse modalità, nei diversi *kerygmata* gesuani ebraici, poi dispiegatosi e sistematizzatosi nel cristianesimo nascente come *nuovo Israele* universale o cattolico: il messia crocifisso viene restituito come principio creatore del mondo, essere divino e potere assoluto, sicché il vangelo ebraico apocalittico-messianico si annette la pretesa ellenistica della verità universale e il sistema sacrale romano della religione pubblica.

ideologica, che corre il rischio di comprometterne l'attendibilità storico-critica; b) quindi della sua irrinunciabilità, seppure recentemente siano state avanzate persino autorevoli proposte di una sua 'scomunica' storiografica. Infatti, in un suo notevolissimo saggio, Mauro Pesce, il più rilevante e innovativo studioso italiano del Gesù storico e delle origini cristiane²³, ha sostenuto con forza la necessità di eliminare la categoria di eresia da una storia del cristianesimo correttamente intesa quale disciplina storico-critica, del tutto inconciliabile con qualsiasi condizionamento teologico o confessionale²⁴. L'innovativa nozione cristiana di eresia²⁵, infatti, dipenderebbe da un presupposto teologico, che affermerebbe un'antistorica, ideologicamente violenta coincidenza tra deposito unitario della rivelazione e vincente interpretazione proto-cattolica/

²³ Decisivo risulta, comunque, il ruolo dell'antropologa Adriana Destro nei lavori sulle origini cristiane di Pesce, i cui più importanti saggi sono, infatti, pensati insieme e scritti a due mani; in essi è evidente l'originalissima e innovativa applicazione di metodologia, categorie, prospettive ermeneutiche delle scienze sociali.

²⁴ Cfr. M. PESCE, *La relazione tra il concetto di eresia e la storia del cristianesimo*, in «Annali di storia dell'esegesi» 31, 2014, pp. 151-168, ripreso in PESCE, *Il cristianesimo, Gesù e la modernità. Una relazione complessa*, Carocci, Roma 2018, pp. 67-84: «Il concetto di eresia e di eretico non è un concetto storiografico, ma uno strumento confessionale di condanna elaborato da un gruppo, da un'autorità o da un autore nei confronti di altri gruppi di persone. In quanto tale, il concetto di eresia non può essere usato da uno storico e deve scomparire dal linguaggio e dalla concettualità storiografica della storia del cristianesimo e delle Chiese» (Id., *La relazione tra il concetto di eresia e la storia del cristianesimo*, cit., p. 151); «Se il concetto di eresia non è applicabile ai primi 150 anni di storia cristiana, la ricostruzione storiografica non può adoperarlo perché non esistono eretici in questo primo periodo della storia cristiana. Sarebbe un anacronismo [...] In sostanza il concetto di eresia è un concetto e una terminologia che deve essere radicalmente eliminato dalla terminologia e dal sistema concettuale dello storico del cristianesimo antico» (p. 158). Prova della fondatezza delle preoccupazioni di Pesce sono due recenti testimoni di un'interpretazione restaurativa, soltanto superficialmente aggiornata, della nozione confessionale di eresia: cfr. A.J. KÖSTENBERGER, M.J. KRUGER, *The Heresy of Orthodoxy. How Contemporary Culture's Fascination with Diversity Has Reshaped Our Understanding of Early Christianity*, Crossway, Wheaton (Illinois) 2010; e D.E. WILHITE, *The Gospel according to Heretics: Discovering Orthodoxy through Early Christological Conflicts*, Baker Academic, Grand Rapids 2015.

²⁵ Sul tema, rimando all'efficace ricapitolazione di E. NORELLI, *Costruzioni dell'eresia nel cristianesimo antico: Introduzione*, in «Rivista di storia del cristianesimo» 6/2 (2009), in particolare pp. 323-325; alle rapide notazioni introduttive di LETTIERI, *Tollerare o sradicare? Il dilemma del discernimento. La parabola della zizzania nell'Occidente latino da Ambrogio a Leone Magno*, in «Cristianesimo nella storia» 26, 2005, pp. 65-121, in particolare pp. 65-72; Id., *Note sulla genesi dell'idea di cattolicità nel cristianesimo delle origini*, in *Ecumenismo e cattolicità delle Chiese. Il contributo del metodismo*, a cura di A. Annese, Carocci, Roma 2017, pp. 16-48.

Il tema di Babel

ecclesiastica del messaggio di Gesù, rispetto alla quale le interpretazioni divergenti e perdenti verrebbero appunto restituite come eresie, secondarie, arbitrarie, settarie corruzioni demoniache dell'originaria, identitaria verità rivelata²⁶. Inoltre, ad avviso di Pesce e di autorevoli studiosi delle origini cristiane, soltanto a metà del II secolo²⁷, grazie a Giustino e alla sua polemica antidualistica, si affaccerebbe una nozione vera e propria di eresia, non trasferibile sulla storia delle comunità gesuane del I secolo. Infine, la nozione di eresia, appunto emergente con Giustino, sarebbe un'invenzione etno-cristiana, profondamente dipendente dall'adozione

²⁶ L'opera di svolta nel passaggio da un'interpretazione teologico-confessionale a un'interpretazione rigorosamente storica della nozione confessionale di eresia è stata certamente quella di W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Mohr, Tübingen 1934, 1964²; ne conseguiva un'interpretazione plurale e 'geopolitica' delle origini cristiane, che, seppure attraverso semplificazioni, mostrava come nei principali centri dell'impero le comunità cristiane prospettassero idee teologiche notevolmente diverse, in buona parte eretiche rispetto alla successiva ortodossia successiva, identificata da Bauer con l'affermarsi della prospettiva romana, della quale stranamente non è colta la notevole arretratezza teologica rispetto al dogma protocattolico che veniva ad emergere come maggioritario. Segnalo come già A. LE BOULLEUC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles. I: De Justin à Irénée; II. Clément d'Alexandrie et Origène*, Études Augustiniennes, Paris 1985, riferendosi proprio alla svolta di Bauer, abbia affermato: «En définitive, il paraît nécessaire d'éviter les termes "hérétiques" et "orthodoxes" pour parler des courants chrétiens des deux, voire des trois premiers siècles» (I, p. 308). Per una recente riflessione sul volume di Bauer, cfr. P.A. HARTOG (a cura di), *Orthodoxy and Heresy in Early Christian Contexts. Reconsidering the Bauer Thesis*, Picwick, Eugene (Oregon) 2015.

²⁷ Oltre alla decisiva e influente opera di LE BOULLEUC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles.*, cit., rimando a A.A. NAGY, E. NORELLI, C. ZAMAGNI, *Introduction a Des "haireseis" aux hérésies. Constructions de l'hérésie dans le christianisme antique*, Éditions du Zèbre, Prahins 2016, pp. 3-11; e a NORELLI, *Costruzioni dell'eresia nel cristianesimo antico*, cit., in particolare: «Vi sono tutte le ragioni di credere che sia stato Giustino Martire, nel suo *Trattato contro tutte le eresie* composto alla metà del II secolo o poco prima, e per noi perduto, a creare l'eresia come fenomeno unitario, da comprendere entro una lettura teologica complessiva della storia del mondo. Per lui, si tratta del modo specifico con il quale i demoni malvagi cercano di distogliere gli umani dalla conoscenza del vero Dio (e dunque di privarli della salvezza) al tempo successivo all'ascensione di Cristo; ma questo modo, appunto, s'inquadra entro un racconto della storia universale scandito dalle rivelazioni e dagli interventi del *Logos* divino per provvedere alla salvezza degli uomini, da una parte, e dagli sforzi dei demoni malvagi in senso contrario, dall'altra. Un dramma cosmico che si risolverà nella conflagrazione finale dell'universo e nel castigo eterno comminato a tutti coloro che, spiriti o umani, si saranno resi colpevoli di apostasia» (p. 326). Le prospettive teologiche antieretiche di Giustino sono comunque desumibili dalle sue opere superstiti, sia dall'*Apologia/e*, che dal *Dialogo con Trifone*: cfr. LE BOULLEUC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles.*, cit., p. 36.

di categorie filosofiche (Le Boulluec), finalizzata a giustificare la piena autonomia ideologica della nuova realtà storica definibile come ‘cristianesimo’ rispetto alla sua ormai problematica matrice giudaica, sicché nei confronti di questa scandalosa dipendenza la ‘nuova’ nozione di eresia (non a caso prevalentemente orientata in prospettiva anti-giudaica) assumerebbe la funzione di marcatore di confine²⁸.

Condivido in pieno la prospettiva storico-critica di Pesce, fondata sull’irrinunciabile presupposto del pluralismo di interpretazioni in conflitto

²⁸ È obbligato il riferimento al notevole, seppure controverso volume di BOYARIN, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004, per il quale «a significant part of the function of heresiology, if not its proximate cause, was to define Christian identity» (p. 4). Pertanto, al pluralismo ideologico delle diverse confessioni ebraiche, polemico, ma sostanzialmente pacifico (sicché, nella mediazione delle prassi culturali e legali condivise, era possibile l’ibrida, fluida coesistenza tra gli ebrei seguaci di Gesù e le varie correnti dell’ebraismo non gesuano), si sostituirebbe il violento esclusivismo teologico, dogmaticamente definitorio e astratto, introdotto dalle comunità etno-cristiane, appunto necessitate a identificarsi come sistema religioso alternativo rispetto a quello originario ebraico. Successivamente, il giudaismo rabbinico imiterebbe, paradossalmente, l’esclusivismo proto-cristiano, appunto per differenziarsi dal suo ‘gemello’ etero- o dizigote, «ecotypes of each other»: l’esito sarebbe la trasformazione dello stesso giudaismo plurale in chiesa esclusiva; cfr. pp. 29-30 e 85. La giovannea teologia del *Logos*, seppure restituita da Boyarin come dipendente da un preesistente binitarismo giudaico (che connette tradizione enochica e libro di *Daniele*), verrebbe assunta da Giustino come criterio esclusivo di interpretazione della nuova identità cristiana, sicché in una fase più tarda lo stesso rabbinismo assumerebbe questo presupposto (originariamente ebraico alternativo) come marcatore di confine dell’eresia dei *minim* cristiani rispetto al rigoroso monoteismo dell’ortodossia giudaica. Esplicito è il riferimento di Pesce alle tesi di Boyarin, che riassume, facendole proprie: cfr. PESCE, *La relazione tra il concetto di eresia e la storia del cristianesimo*, cit., p. 155. In questa prospettiva, segnalo il rilevante saggio di R. LYMAN, *Hellenism and Heresy*, in «Journal of Early Christian Studies» 11, 2003, pp. 209-222, che, dedicandosi ai primi tre secoli dell’era cristiana, in particolare concentrandosi su Giustino, contesta una visione essenzialistica (antistorica, perché post-nicena!) di giudaismo, cristianesimo, ellenismo quali realtà compiute ed escludentesi. Essi, piuttosto, vengono interpretati come comunità ermeneutiche sempre aperte, quindi come correnti ideali e sociali attive all’interno di una comune, ibrida realtà storica, culturale, religiosa. Pertanto, con il suo progetto protocattolico (universalistico, quindi rivale e mimetico dell’ellenismo), Giustino sarebbe testimone di un fenomeno esemplare di mediazione culturale, di ridefinizione creativa e dinamica della propria identità ‘cristiana’, grazie a un processo di continuo confronto con l’altro, ‘giudaico’ ed ‘ellenistico’, tramite appropriazione e scarto, operazioni dialettiche di inclusione ed esclusione, incessante spostamento di confini e negoziazione; eresia e ortodossia divengono, pertanto, dialettici criteri dinamici di reinterpretazione, insieme creativa e ideologicamente violenta, di una fluida identità religiosa e culturale, necessariamente ibrida.

Il tema di Babel

come fenomeno caratterizzante le origini cristiane, quindi della natura storico-evolutiva, cioè contingente e relativa (non assoluta!) della nozione di eresia. Eppure, pur assumendola come irrinunciabile monito critico, ritengo che a) non sia affatto storicamente opportuno rinunciare alla categoria di eresia, seppure essa debba sempre essere utilizzata in senso rigorosamente storico-critico²⁹; b) sia fuorviante fissare alla metà del II secolo (con Giustino) l'apparizione della 'nozione' di eresia, in quanto essa comincia a emergere già all'interno delle comunità gesuane del I secolo, in particolare all'interno della comunità giovannea e della progressiva produzione di testi attraverso la quale essa viene definendosi; c) che la scaturigine della 'nozione' di eresia – intesa come condanna 'autorevole' di un'opinione divergente, espulsa come errore mortale perché ispirata dal diavolo – sia un'eredità culturale eminentemente giudaica, soprattutto 'apocalittica', piuttosto che greca e filosofica; d) che, prospettando un'opposizione tra stretta via di salvezza rivelata e via di perdizione, quest'idea ebraica attivi un dispositivo anfibologico di dispositivi rivali, che si condannano reciprocamente come demoniaci, quindi come errore assoluto operato dal Maligno; e) che proprio una ricostruzione storica dell'emergere dell'idea di eresia, precocissimo nel cristianesimo delle origini e attivo in tutte le tradizioni teologiche ebraiche, consenta di riflettere sulla violenza ideologica e sull'intolleranza come elementi-chiave della cultura ebraica (in particolare apocalittica), dell'esperienza di fede protocristiana (eminentemente ebraico-apocalittica) e sulla sua stessa pretesa di liberazione dalla violenza e dall'ingiustizia teologico-politica egemoni; al punto che, paradossalmente, questo dispositivo ebraico si dispiega precocemente come dispositivo antiggiudaico di violenta smentita del giudaismo comune e dominante da parte dell'eresia cristiana.

È a questo punto opportuno documentare con maggiore precisione, seppure assai brevemente, le attestazioni neotestamentarie del termine di eresia (αἵρεσις), che attestano una «rapida torsione di significato»³⁰.

²⁹ Ritengo, comunque, poco significativo sostituire il termine 'eresia' con l'espressione, storicamente descrittiva e confessionalmente non connotata, di «rappresentazione eresiologica», come proposto da LE BOULLEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles.*, cit., p. 18-20.

³⁰ NORELLI, *Costruzioni dell'eresia nel cristianesimo antico*, cit., p. 325.

Possiamo distinguere:

1) Interpretazione generica di eresia come opzione religiosa ebraica, quindi cristiana. Quale accezione ancora neutrale di eresia come scelta ideologica di una rilevante tradizione/setta religiosa giudaica, essa è attestata in *Atti degli apostoli* 5, 17³¹, 15, 5³² e 26, 5, ove Paolo fa riferimento alla sua passata appartenenza all'αἵρεσις farisaica³³. Com'è noto, quest'accezione neutrale corrisponde a quella già proposta da Giuseppe Flavio³⁴, che descrive «tre scuole di pensiero dei giudei (τρεις αἱρέσεις τῶν Ἰουδαίων)», quella dei farisei, dei sadducei e degli esseni, distinte per prospettiva 'filosofica' in relazione al fato e all'eventuale potere del libero arbitrio. In questo senso comune, anche il fluido movimento gesuano delle origini è definibile come eresia ebraica.

³¹ «Si alzò il sommo sacerdote e con lui [si alzarono] quelli della sua parte, cioè la setta dei sadducei (ἡ οὐσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων), pieni di livore (ἐπλήσθησαν ζήλω) e fatti arrestare gli apostoli li fecero gettare nella prigione pubblica» (*Atti* 5, 17).

³² Il passo è assai interessante, perché fa riferimento a farisei convertiti alla fede in Gesù Messia, quale era lo stesso Paolo, ma con prospettive radicalmente diverse da quelle dell'Apostolo: «Ma si alzarono alcuni dalla setta dei farisei (τινες τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων), che erano diventati credenti (πεπιστευκότες), affermando: è necessario circondarli e ordinar loro di osservare la Legge di Mosè» (*Atti* 15, 5). Il paolino Luca pare insinuare che, malgrado la loro fede in Gesù, questi fossero 'rimasti' ideologicamente prigionieri dell'ideologia della setta farisaica. Atteggiamento analogo è quello del IV vangelo, 8, 31-59 nei confronti di coloro che avevano creduto in Gesù, ma che, pur divenendo suoi seguaci, sono condannati come ciechi e chiusi all'azione dello Spirito, quindi addirittura indicati come figli del diavolo, che cercano di lapidare Cristo. Essi sono identificabili con giudeo-cristiani caratterizzati da una cristologia bassa, 'ebionita'; cfr. IRENEO, *Adversus Haereses* I, 26,1. Vi tornerò ampiamente nella Parte Seconda di questo saggio.

³³ «Come fariseo, sono vissuto nella setta più rigida della nostra religione (κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἵρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας ἔζησα Φαρισαῖος)» (*Atti* 26, 5).

³⁴ GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche* XIII, 5, 9, 171 (traduzione di Manlio Simonetti); cfr. ID., *Guerra giudaica* II, 8, 2, ove il termine αἵρεσις è riferito anche agli zeloti; e ID., *Autobiografia* 2, 10 e 12; quindi FILONE D'ALESSANDRIA, *De vita contemplativa* 3, 29. Sulla difficoltà di tradurre il termine filosofico αἵρεσις, utilizzato da Giuseppe Flavio per designare le correnti religiose ebraiche, con il termine «setta» e sulla portata epocale della 'conversione' semantica di categorie semitiche nei termini delle scuole filosofiche greche, rilanciata dall'ellenizzazione del *kerygma* protocristiano, cfr. M. SACHOT, *Quand le christianisme a changé le monde. La subversion chrétienne du monde antique*, Odile Jacob, Paris 2007, tr. it. *Quando il cristianesimo ha cambiato il mondo. I: Il sovvertimento cristiano del mondo antico*, Paideia, Brescia 2016, pp. 102-117 e 158-160. Sarebbe interessantissimo vagliare l'ipotesi ardita di una dipendenza diretta di Luca dalla lettura dell'opera di Giuseppe Flavio, a mio parere suggerita da diversi contesti degli *Atti*.

Il tema di Babel

2) Interpretazione reiettiva del termine eresia. In *Atti* 24, 5, però, Paolo, processato a Cesarea, viene accusato da Tertullo, avvocato del sommo sacerdote, di essere «una peste, che fomenta continue rivolte (στάσεις) tra tutti i Giudei che sono nel mondo ed è capo della setta dei Nazorei (τῆς τῶν Ναζωραίων αἰρέσεως)». Analogamente, in 28, 22, si fa polemico riferimento alla «setta (αἵρεσις)» paolina, che produce divisioni in ambito giudaico³⁵. Emerge qui evidente un'utilizzazione polemica e negativa di eresia in senso reiettivo, indicante una divisione sediziosa, una novità empia e destabilizzante, che mina l'unità religiosa del 'pacifico' popolo di Israele. Nel testo lucano, il movimento protocristiano di matrice paolina è, insomma, restituito dagli stessi giudei quale eresia giudaica. Come vedremo, l'accusa di eresia portata nei confronti dei seguaci di Gesù corrisponde a quella che è attestata contro Gesù stesso: «Non diciamo con ragione noi che sei un samaritano e hai un demone (Σαμαρίτης εἶσὺ καὶ δαίμονιον ἔχεις;)?»³⁶: la violenza della pretesa eretica, critica, carismatica e apocalittica, determina la reazione violenta ed espulsiva della pretesa 'ortodossa', cioè dell'opinione comune e dominante.

3) Interpretazione elettiva del termine eresia. Eppure, almeno nel racconto di Luca³⁷, Paolo stesso, replicando all'accusa tendenziosa dei suoi avversari, interpreta il termine eresia in senso elettivo, restituendolo come ὁδός, riferendosi alla propria scelta/interpretazione della tradizione

³⁵ I capi romani della comunità ebraica, raggiunti da Paolo che intende annunciare loro la salvezza di Cristo quale compimento delle attese di Israele, rispondono significativamente: «Ci sembra bene ascoltare da te quello che pensi; di questa setta sappiamo che trova dovunque opposizione (περὶ μὲν γὰρ τῆς αἰρέσεως ταύτης γνωστὸν ἡμῖν ἔστιν ὅτι πανταχοῦ ἀντιλέγεται)» (*Atti* 28, 22).

³⁶ *Vangelo di Giovanni* 8,48: è l'accusa che alcuni «Giudei che avevano creduto» in Gesù Messia rivolgono contro Cristo stesso (nella sua altissima restituzione giovannea), accusato di presentarsi come dio. Come vedremo, le accuse a Gesù di essere un ossesso del demone, quindi un mago perverso ovvero un falso profeta, che pretende di innalzarsi a livello divino, sono presenti anche nei sinottici; sono questi i tratti distintivi di Simon Mago, il samaritano indicato dalla tradizione eresiologicala protocristiana come il capo di tutte le eresie.

³⁷ Per un ambizioso tentativo di attribuire a Luca la mossa decisiva di interpretare come universale, filosofica ὁδός (quale modo di discorso e modo di vita) l'αἵρεσις cristiana (cfr. *Atti* 24, 14), traducendo il vangelo in filosofia e liberando il *kerygma* gesuano dalle strettoie ermeneutiche delle αἰρέσεις giudaiche, rimando a E.R. URCIOLI, *Un'archeologia del "noi" cristiano. Le "comunità immaginate" dei seguaci di Gesù tra utopie e territorializzazioni (I-II sec. e.v.)*, Ledizioni, Milano 2013, pp. 264-271; Giustino prima, Clemente poi, perfezionerebbero la 'via' lucana: cfr. *ibid.*, pp. 272-289.

ebraica secondo la via indicata da Cristo: «Ammetto che adoro il Dio dei miei padri, secondo quella via, che essi [gli accusatori di Paolo] chiamano eresia (κατὰ τὴν ὁδὸν ἣν λέγουσιν αἵρεσιν)»³⁸. Com'è noto, nel *Vangelo di Giovanni* ὁδός sarà il termine identificativo dell'unica scelta salvifica, che si identifica personalmente con Gesù Cristo stesso, l'Unigenito Figlio di Dio incarnatosi: non riconoscere Cristo come unica decisione salvifica, quindi come unica via di salvezza, che si presentifica come rivelazione assoluta, significa rivelarsi tenebra destinata all'annientamento³⁹. Eppure, già il *Vangelo di Matteo* identificava la salvezza con la via angusta e la porta stretta che separa dalla via e dalla porta larghe⁴⁰: a partire dall'identificazione lucano-‘paolina’ tra ὁδός e αἵρεσις, ritengo che la stessa ὁδός matteana sia interpretabile come scelta/decisione che scarta rispetto alla via comune e dominante, quindi come eresia elettiva e salvifica.

4) In *ICor* 11, 9, ricorre una fondamentale accezione di eresia: «Sento dire che, quando vi radunate in assemblea, vi sono divisioni tra voi (σχίσματα ἐν ὑμῖν) e in parte lo credo. È infatti necessario che avvengano eresie tra voi (δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι), perché si manifestino quelli che sono i veri credenti in mezzo a voi (ἵνα καὶ οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν)»⁴¹. Quest'uso del termine eresia corrisponde a quello negativo antipaolino sopra registrato in *Atti* 24, 5 e 28, 22. Paolo attesta un'utilizzazione fortemente negativa del termine di eresia, apocalitticamente segnata, in quanto interpretata come divisione della comunità eletta e credente, ispirata da potenze che, nel tempo escatologico della

³⁸ Paolo, in *Atti degli apostoli* 24, 14.

³⁹ «E del luogo dove io vado, conoscete la via». Gli disse Tommaso: “Signore, non sappiamo dove vai e come possiamo conoscere la via?”. Gli rispose Gesù: “Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me (Εγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι’ ἐμοῦ). Se conoscete me, conoscerete anche il Padre; fin da ora lo conoscete e lo avete veduto (εἰ ἐγνώκατέ με, καὶ τὸν πατέρα μου γνώσεσθε· καὶ ἅπ’ ἄρτι γινώσκετε αὐτὸν καὶ ἑώρακατε αὐτόν)» (*Gv*, 14, 4-7).

⁴⁰ «Entrate per la porta stretta, perché larga è la porta e spaziosa la via che conduce alla perdizione (εὐρύχωρος ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ἀπώλειαν) e molti sono quelli che entrano per essa; quanto stretta invece è la porta e angusta la via che conduce alla vita (τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωὴν) e quanto pochi quelli che la trovano» (*Mt* 7, 13-14). Per un'interpretazione generica di «via di Dio secondo la verità» come adesione rigorosa ai dettami della Legge, cfr. *Mt* 22, 16; *Mc* 12, 14; *Lc* 20, 21.

⁴¹ *ICor* 11, 18-19. Cfr. *Gal* 5, 20.

Il tema di Babel

rivelazione, si oppongono alla rivelazione redentiva di Cristo⁴². Questo passo va, quindi, letto in stretta connessione con una violentissima forma di maledizione che si legge in *Gal* 1, 6-9, portata contro altri credenti in Gesù, che si oppongono all'interpretazione paolina del *kerygma*, che viene prospettata implicitamente quale l'unica 'ortodossa', in quanto identificata con lo stesso 'unico' «vangelo di Cristo» – e per Paolo non può essercene un altro! – sovvertito dagli empi emissari di Giacomo⁴³. Se, quindi, in altri contesti Paolo pare essere più tollerante⁴⁴, comunque la

⁴² Cfr. il fondamentale saggio di NORELLI, *Déchirements et sectes: un agraphon derrière I Corinthiens 11,18-19*, in *Nuovo Testamento: teologie in dialogo culturale. Scritti in onore di Romano Penna nel suo 70° compleanno*, a cura di N. Ciola e G. Pulcinelli, Edizioni Dehoniane, Bologna 2008, pp. 265-285, ove il testo paolino viene fatto dipendere da un *logion* gesuano di ispirazione apocalittica, restituibile come: «Vi saranno σχίσματα e αἰρέσεις»; esso presupporrebbe uno scontro escatologico in atto tra potenze demoniache e potenze divine/celesti. Cfr. D.E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Eerdmans, Grand Rapids 1983, tr. it. *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, Paideia, Brescia 1996, il paragrafo «Predizioni escatologiche sugli eretici», pp. 536-539. È da tenere presente l'interpretazione di *1Cor* 11, 18-19 proposta da PESCE, *La relazione tra il concetto di eresia e la storia del cristianesimo*, cit., p. 165: «Questo passo va letto con occhi liberi da anacronismi. In realtà, non tratta di divisioni dottrinali. Il contesto è quello di conflitti durante riunioni di tipo rituale, derivate da differenze sociali tra più e meno abbienti». Eppure, è l'utilizzazione di un 'luogo comune' apocalittico, ove il termine αἰρέσεις sembra ricorrere con altra accezione, quello che colpisce nell'interpretazione di conflitti effettivamente non riconducibili a questioni dottrinali. Analogamente, in *1Cor* 5, 1-5 e 13 (con citazione di *Dt* 13, 6), Paolo espelle dalla comunità un credente, abbandonato in balia di Satana, per soli motivi morali, con formule solenni di maledizione, cui corrisponde il «sia anàtema (ἀνάθεμα ἔστω)» di *Gal* 1, 8-9, utilizzato per capitali questioni teologiche, quindi dottrinali (cfr. nota successiva); ove è comunque opportuno precisare che per l'ex-fariseo Paolo le questioni morali sono teologicamente capitali, in quanto volte a tutelare la purezza carismatica della chiesa quale nuovo tempio di Dio. Le lettere giovanee, nelle quali pure non ricorre il termine eresia, attestano chiaramente l'esistenza del 'luogo comune' apocalittico dell'eresia quale errore dottrinale, interpretato come resistenza demoniaca, anticristica alla rivelazione salvifica.

⁴³ «Mi meraviglio che così in fretta da colui che vi ha chiamati con la grazia di Cristo passiate ad un altro vangelo (μετατίθεσθε εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον). In realtà, però, non ce n'è un altro (ὁ οὐκ ἔστιν ἄλλο); solo che vi sono alcuni che vi turbano e vogliono sovvertire il vangelo di Cristo (μεταστρέψαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ). Orbene, se anche noi stessi o un angelo dal cielo vi predicasse un vangelo diverso da quello che vi abbiamo predicato, sia anàtema! L'abbiamo già detto e ora lo ripeto: se qualcuno vi predica un vangelo diverso da quello che avete ricevuto, sia anàtema! (εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίῃται παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω)» (*Gal* 1, 6-9).

⁴⁴ Cfr. *1Cor* 3, 10-15; *Fil* 1, 15-18, ove provvisoriamente sono ammesse diverse interpretazioni del *kerygma* gesuano, purché Cristo sia predicato: comunque, escatologicamente l'autenticità dell'interpretazione paolina del messaggio, che proclama lo Spirito di Cristo quale unica scaturigine di giustificazione, sarà manifestata; cfr. SIMONETTI,

differenza di prospettiva potrebbe dipendere da un diverso contesto storico e da diversi rapporti di forza di Paolo all'interno di una determinata comunità, piuttosto che dal prevalere successivo di una visione più irenica e pluralistica delle chiese all'interno delle quali egli predica il suo messaggio⁴⁵. Certo, è del tutto assente in Paolo la pretesa di imporre con la forza la propria interpretazione, seppure questa è identificata con il vangelo e opposta a demoniache eresie/scismi infraecclesiali: sarà l'imminente giudizio di Dio a discriminare l'oro dal metallo volgare.

5) Nella deuteropaulina *Lettera a Tito*, si raccomanda alla comunità di tenersi lontano dall'«uomo eretico (ἰαίρετικὸς ἄνθρωπος)», che è colui che divide la comunità, introducendo opinione anomala, arbitrarie, fuorvianti⁴⁶. Il termine pare già essere tecnicamente utilizzato in *2Pietro* 2, 1, ove si condannano «falsi profeti» e, in particolare, «falsi maestri che introdurranno eresie di perdizione (ψευδοδιδάσκαλοι, οἵτινες παρεισάξουσιν αἰρέσεις ἀπωλείας)». Su questa linea, l'eresia sarà definita «erba estranea», «erba del diavolo», «cattiva dottrina» da estirpare dal campo della chiesa redenta, da Ignazio di Antiochia⁴⁷ (significativamente

Ortodossia ed eresia tra I e II secolo, cit., pp. 14-19.

⁴⁵ Sulla difficile coesistenza, in Paolo, dell'esigenza di tenere unite le comunità dei credenti in Gesù all'interno delle quali opera e dell'esigenza di affermare con forza la verità del suo vangelo, che assume come rivelatogli direttamente da Cristo in maniera soprannaturale, cfr. PESCE, *La relazione tra il concetto di eresia e la storia del cristianesimo*, cit., pp. 165-168; in particolare: «Tutta la vicenda di Paolo testimonia l'esistenza di una pluralità di persone che si ritengono legittimate a esercitare un'autorità e che manifestano, però, opinioni e pratiche differenti. Esigenza di escludere la verità dell'altro perché la propria è derivata da una fonte di autorità soprannaturale, pluralità di autorità indipendenti proprio perché derivate da una fonte soprannaturale, esigenza di unità nonostante la diversità, sembrano tre caratteristiche contraddittorie e ineliminabili dal dna del cristianesimo delle origini che si perpetuerà in tutte le età successive fino ad oggi» (pp. 167-168).

⁴⁶ «Guardati dalle questioni scioche, dalle genealogie, dalle questioni e dalle contese intorno alla Legge (μωρὰς δὲ ζητήσεις καὶ γενεαλογίας καὶ ἔρεις καὶ μάχας νομικὰς περιῦστασο), poiché sono cose inutili e vane (ἀνοφελεῖς καὶ μάταιοι). Dopo una o due ammonizioni, sta' lontano dall'uomo eretico (αἰρετικὸν ἄνθρωπον μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νοουθεσίαν παραιτοῦ), ben sapendo che ormai è fuori strada e che continua a peccare condannandosi da se stesso (εἰδὼς ὅτι ἐξέστραπται ὁ τοιοῦτος καὶ ἀμαρτάνει, ὧν αὐτοκατάκριτος)» (*Tito* 3, 9-11).

⁴⁷ «Evitate erba estranea, che è dire l'eresia (ἄλλοτρίας δὲ βοτάνης ἀπέχεσθε, ἥτις ἐστὶν αἵρεσις)» (IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettera ai Tralliani* 6, 1); «Non si trovi in voi l'erba del diavolo (τοῦ διαβόλου βοτάνη τις)» (*Lettera agli Efesini* 10, 3); cfr. *Lettera agli Efesini* 9, 1, ove la condanna del «cattivo insegnamento (κακὴ διδασχὴ)» è fatta dipendere dal dispositivo ortodosso, che edifica gli autentici, sottomessi fedeli, identificati con «le pietre

Il tema di Babel

mediatore tra tradizione giovannea e tradizione paolina), all'inizio del II secolo, quindi interpretata da Giustino, alla metà del II secolo, come perversione dottrinale della rivelazione ispirata dai demonii, che cercano di ostacolare l'universale diffusione del salvifico λόγος di Cristo, che 'è' Cristo⁴⁸. Come anticipato, ritengo che la prima organica elaborazione infracristiana di questa nozione specifica di eresia, formalmente affine alla maledizione rabbinica dei *minim*, sia comunque quella delle *Lettere di Giovanni*, ove, seppure non vi ricorra il termine, è evidentemente attivo il dispositivo apocalittico di censura eresiologicala: «Non riconoscono Gesù venuto nella carne. Ecco il seduttore e l'anticristo (ὁ πλάνοϋς καὶ ὁ ἀντίχριστος)»⁴⁹.

Ma concentriamoci, a questo punto, sull'eresia originaria della storia del cristianesimo: la pretesa gesuana.

III – Gesù eretico?

L'espressione eresia originaria è qui adottata come designativa della natura critica e contestativa, ambiziosissima (interpretandosi come espressiva della volontà ultima di Dio), ma necessariamente controversa, quindi minoritaria, infine perdente della pretesa di Gesù, condannata/perseguitata come blasfema, maledetta, causa di scandalo e impurità per Israele. D'altra parte, è possibile definire 'eretico' Gesù unicamente identificando un criterio interpretativo di 'norma', o meglio 'assetto religioso e ideologico dominante', rispetto al quale la sua pretesa, quindi quelle delle comunità che a lui si ispireranno, vengono a definirsi. Questa generica ideologia 'ortodossa' giudaica potrebbe essere identificata con il rispetto dei suoi 'pilastri'⁵⁰: il rigoroso monoteismo e l'elezione

del Tempio del Padre, preparati per la costruzione di Dio Padre, sollevati in alto dalla macchina di Gesù Cristo (διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ), cioè dalla croce, usando dello Spirito Santo come fune». Si noti che l'eresia condannata dal giovanneo Ignazio è quella docetistica, lo stesso oggetto della violentissima polemica di *1Gv* e *2Gv*.

⁴⁸ Cfr. GIUSTINO, *Apologie* I, 26,1-8, ove ricorre il riferimento al perduto Σύνταγμα κατὰ πασῶν αἱρέσεων.

⁴⁹ *Seconda lettera di Giovanni*, 7.

⁵⁰ Cfr. J.D.G. DUNN, *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, SCM Press, London 1991, 2006²,

di Israele, chiamato a mantenersi, tramite la lettura religiosa del Pentateuco, quindi lo scrupoloso rispetto della Legge e dei riti del Tempio, popolo separato dai gentili idolatri e puro al cospetto di Dio. All'interno di questo quadro ideologico dominante, incentrato sul culto templare e il rispetto della Legge, un ruolo fortemente innovativo paiono svolgere le diffuse attese apocalittiche, nutrite dalla tradizione ideologica enochica. Ebbene, Gesù, pure nutrito di prospettive apocalittiche, pare non avere messo in discussione nessuno dei pilastri ebraici. Comunque, se non vi fosse stato uno scarto netto tra il pur polimorfo giudaismo dominante, comune, maggioritario o persino quello soltanto tollerato, e le ultimative pretese carismatiche e religiose di Gesù – antico seguace del decapitato Giovanni Battista, che ne anticipa elementi decisivi nell'annuncio del Regno, nell'eversiva pretesa carismatica e nella rottura con il Tempio – egli non sarebbe stato ucciso.

Interpreto, allora, la pretesa escatologico-messianica gesuana come 'eretica'⁵¹, non perché essa contesti un'ortodossia giudaica formalmente fissata e autoritativamente garantita, storicamente inesistente⁵², ma

il cap. 2, «The Four Pillars of second Temple Judaism», pp. 24-48; e THEISSEN, MERZ, *Il Gesù storico. Un manuale*, cit., pp. 164-181.

⁵¹ In senso puramente sociologico, il polimorfo movimento dei seguaci di Gesù, itineranti o stanziali, che ne trasmettono memoria, prassi, messaggio, è comunque definibile come setta/αἵρεσις, seppure in senso ristretto, rispetto a una sua accezione più larga, che vedremo attestata da Giuseppe Flavio: «A sect is a small, organized group that separates itself from a larger religious body and asserts that it alone embodies the ideals of the larger group because it alone understands God's will. [...] In Jewish terms, this means that a sect sees itself as the true Israel. At best, all other Jews are sinners» (S.J.D. COHEN, *From Maccabees to the Mishnah*, Westminster John Knox Press, Louisville-London 1987, 2006², pp. 120-121); cfr. l'intero paragrafo «“Sect” and “heresy”», pp. 120-122. Si noti che in quest'accezione la setta pretende, al tempo stesso, di essere dentro al grande corpo dell'ebraismo, ma anche di esserne separata, perché ne rappresenta l'avanguardia carismatica, esclusivamente, elettivamente consapevole della volontà ultima di Dio. Segnalo, comunque, una rivelativa identificazione tradizionale rabbinica di Gesù come 'l'eretico' per antonomasia: «The Hebrew name for Jesus, *Yeshu*, was understood traditionally as an acronym meaning “may his name be blotted out”» (D. BIALE, *Historical Heresies and Modern Jewish Identity*, in «Jewish Social Studies» n.s. 8/2-3, 2002, pp. 112-132, in particolare p. 113); per un'analisi critica della stigmatizzazione di «Jesus, the most famous of Jewish heretics», cfr. pp. 115-119.

⁵² Cfr. COHEN, *From Maccabees to the Mishnah*, cit., pp. 111-131. «Practices, not theology, also determined the boundary lines within the Jewish community» (p. 52). Inoltre, «the temple was the central authority against which sects defined themselves, but the high priests lacked sufficient power to be able to state which forms of Judaism were orthodox or to exclude from the temple those Jews whose practices they condemned». La

Il tema di Babel

perché prospetta una rivoluzionaria ed esclusiva via apocalittica di crisi (l'imminente giudizio di Dio impone una conversione radicale rispetto al proprio stesso status di ebreo osservante) e salvezza, troppo innovativa e ambiziosa rispetto alle opzioni religiose dominanti e a quelle tollerate, sia partecipi al culto e alle prassi comuni, che settarie. La pretesa originaria di Gesù è assolutamente eretica, perché fondata su un vantato possesso carismatico ed elettivo, che gli concede – sin dal battesimo – un'intimità mistico-visionaria con Dio assolutamente singolare – una sapienza apocalittica della sua volontà escatologica, non mediata né dalle autorità sacerdotali, deputate nel Tempio al culto e alla custodia della presenza assolutamente sottratta di Dio, né garantita dalla legittima interpretazione rabbinica della Legge – che Gesù illumina e relativizza con un insegnamento escatologico – al tempo stesso più severo nei confronti dei giusti e più misericordioso nei confronti dei peccatori – che trae la sua autorità direttamente dall'ispirazione divina. Vantare il possesso di una salvifica conoscenza elettiva, rivelatagli intimamente da Dio e da Dio donata agli ultimi, ma negata alle autorità religiose di Israele (*Mt* 11, 25-27); dichiarare apocalitticamente di «vedere Satana cadere dal cielo come una folgore» (*Lc* 10, 18), annunciando la liberazione escatologica che, tramite i suoi stessi esorcismi, Dio viene compiendo, abbattendo l'ubiquo potere del Demonio (cfr. *Mc* 3, 22-30; *Mt* 12, 22-32); concedere ai suoi discepoli una violazione eccezionale del Sabato, riservata a Davide o ai sacerdoti del Tempio (cfr. *Mc* 2, 23-28) o relativizzare (senza certo abrogarle) le rigide norme di purità (cfr. *Mc* 5, 25-34; 7, 1-23); proclamare beati gli ultimi e i reietti, prevedendone l'imminente esaltazione escatologica, a danno dei primi, dei potenti e dei giusti orgogliosi della loro purità religiosa (cfr. *Mt* 5, 1-12; *Lc* 6, 20-26), presto sostituiti dal divino innalzamento al potere di Gesù e dei suoi dodici apostoli (cfr. *Lc* 22, 28-30; *Mc* 10, 42-45; *Mt* 20, 16 e 20,

conclusione è netta e anticipa, riferendola all'intero ambito giudaico, la proposta di Mauro Pesce (abbandonare la categoria di eresia nella valutazione della storia delle origini cristiane), sulla quale tornerò più avanti: «The only way to avoid the accumulated theological and polemical baggage attached to “orthodox” and “normative” is to avoid the terms and the concepts they convey» (p. 131). Pur riconoscendo la rigorosa fondatezza storica della decisione di Cohen, ritengo che un'adozione criticamente consapevole del termine eresia, in relazione alla pretesa gesuana, possa essere storicamente proficua.

25-28; 21, 32; 23,11); intraprendere la purificazione del Tempio, accusato di corruzione, rovesciando i banchi dei cambiavalute, quindi rifiutando il sistema sacrificale templare (cfr. *Mc* 11, 15-18; *Mt* 21, 12-16); instaurare, in sostituzione dei riti sacrificali del Tempio, un nuovo rito di alleanza, che pare essere provvisorio e introduttivo all'imminenza dell'avvento del Regno (cfr. *Mc* 14, 22-24; *Mt* 26, 26-29): tutto ciò significa scuotere sin dalle sue fondamenta l'intero sistema religioso ebraico, perché, affidandosi alla pretesa divisiva di Gesù, esso si converta e si apra all'irruzione del Regno di Dio.

Pertanto, pur consapevole del possibile scarto tra il Gesù storico e ciascuna di queste testimonianze, seppure del tutto sobria, non elitaria, del tutto disinteressata a elucubrazioni esoteriche, la pretesa eretica gesuana mi pare propriamente apocalittica⁵³, in quanto a) fondata sulla pretesa di accogliere direttamente, senza intermediari istituzionali, la rivelazione di Dio, di cui Gesù possiede una visione diretta; b) incentrata sulla visione dell'imminente avvento del nuovo eone, distruttivo nei confronti del vecchio eone; c) caratterizzata dall'azione esorcistica di Gesù, che in Spirito sottrae al demonio, visto ormai cadere dal cielo, il suo potere sugli uomini di Israele e sul 'mondo'; d) prospettata come rivelazione ultimativa, che pone l'*aut aut* tra un'incredulità dannatrice e la fede salvifica, non surrogabile dal culto o dalla meditazione della Legge; e) connessa alla ridefinizione delle gerarchie religiose giudaiche, con l'esaltazione di Gesù/Figlio dell'uomo quale probabile messia escatologico e dei dodici come suoi governanti corrispondenti alle dodici tribù di Israele. Questo dispositivo apocalittico, portato da Gesù al centro del sistema religioso giudaico, nel Tempio, diviene sovversivo ed eretico, proprio perché fondato sulla pretesa di possedere una potenza dello Spirito sovraordinata a quella di sacerdoti, scribi, farisei, potenze politiche, quindi di impersonificare la volontà ultima di Dio nei confronti della storia di Israele, che nella 'rivivificazione' del Tempio, ormai prossimo alla distruzione per volontà stessa di Dio, trovava probabilmente il suo punto culminante.

⁵³ Per la dimostrazione di questa tesi, non posso che rimandare all'analisi dei testi evangelici e all'ampia discussione storiografica intrapresa in LETTIERI, *Materia mistica. Spirito, corpi, segni nei cristianesimi delle origini*, cap. IV, di prossima pubblicazione.

Il tema di Babel

Si comprende, allora, come – dopo il trauma radicale della crocifissione di Gesù come bestemmiatore maledetto dalla Legge⁵⁴ e falso messia e dopo la fede dilagante nella sua resurrezione, eretica proprio perché credeva nella glorificazione in Spirito di un criminale impuro e contaminante salutato come messia – i principali eredi di una figura scandalosa e rimossa abbiano progressivamente radicalizzato il loro distacco rispetto al giudaismo dominante e alle sue coordinate ideologiche condivise. Infatti, essi sono stati tutti perseguitati e alcuni di loro uccisi (dall'eversivo Stefano a Pietro e al pio Giacomo, da Paolo a 'Giovanni'), perché prima o poi accusati di mettere in questione ciascuno degli irrinunciabili capisaldi condivisi. La coerente tradizione martiriale di questo singolare movimento messianico ebraico ne prova la vocazione irriducibilmente eretica, ripetutamente accusata e condannata dai giudei come blasfemia e apostatica o comunque sempre più aspramente emarginata, qualsiasi ne fosse la sua declinazione grupale e ideologica⁵⁵.

Ma, tornando a sfiorare il Gesù storico, quali possono essere i guadagni interpretativi che possono derivare dal definire eretica la sua pretesa⁵⁶?

⁵⁴ «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della Legge, diventando egli stesso maledizione per noi (γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα), come sta scritto: “Maledetto chi penda dal legno (Ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου)” (Deut 21, 23)» (Gal 3, 13).

⁵⁵ Su quali basi ideologiche, infatti, i gruppi cristiani furono progressivamente tutti emarginati, talvolta perseguitati (si pensi alle comunità prese di mira da Saulo), quindi di fatto espulsi dalle comunità giudaiche, a Gerusalemme e fuori, anche prima del 70? Su quali basi ideologiche i *leaders* dei gruppi cristiani furono progressivamente tutti perseguitati (Pietro, Paolo) e alcuni uccisi per lapidazione, cioè per blasfemia (Stefano, Giacomo)? «Negli ambienti sacerdotali del tempo. Le leggi relative alla bestemmia, codificate in Levitico 24, 10-23, dovevano essere interpretate in modo molto più estensivo che non negli ambienti farisaici; Flavio Giuseppe stesso sottolinea lo spietato rigore dei sadducei nei processi, a fronte della maggiore moderazione dei farisei. Quindi è possibile che, secondo l'interpretazione della normativa seguita dai sadducei, le affermazioni di Gesù davanti a Caifa, come quelle analoghe dei suoi seguaci dopo di lui, pur non essendo in senso stretto bestemmie, nel senso che non maledicevano il nome di Dio, potessero comunque essere fatte rientrare in quella categoria e punite come tali» (C. GIANOTTO, *Giacomo, fratello di Gesù*, il Mulino, Bologna 2013, p. 64). Certo, «fu solo il giudaismo assediato dei giorni successivi alla distruzione del Tempio che pensò fosse assolutamente necessario tagliar fuori i giudei che credevano in Gesù. Il pericolo di estinzione solitamente costringe una religione a diventare più rigidamente ortodossa allo scopo di sopravvivere e il giudaismo non fece eccezione» (R.E. BROWN, *The Gospel According to John*, Doubleday e C., New York 1966-1970, tr. it. *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Cittadella Editrice, Assisi 1979, 1999⁵, p. LXXXVI).

⁵⁶ Non mi pare pertanto meramente provocatoria l'interpretazione del «ribelle Gesù,

1) Essa consente di riconoscere immediatamente l'appartenenza di Gesù ebreo al suo esclusivo contesto religioso giudaico: l'eretico si specifica soltanto in relazione al sistema religioso e culturale nel quale la sua 'decisione' interviene. Pertanto, «la disputa religiosa con Gesù fu una disputa infragiudaica»⁵⁷. Certo, i sacerdoti e il sinedrio hanno giudicato del tutto eversivo, quindi eretico/scismatico, il conflitto gesuano con il Tempio, centro vitale della religiosità ebraica, Luogo della presenza di Dio, che, evidentemente, Gesù pretende di vedere dislocato in un altrove escatologico, se non di dislocare in un altrove comunitario/settario⁵⁸. Negare la dimensione eretica della pretesa gesuana significa normalizzarlo, renderlo un ebreo sostanzialmente integrato nel giudaismo comune, tacitare la forza critica del suo vangelo, rassegnandosi a non spiegare l'anomalia della sua iperbolica pretesa, a non rendere ragione della sua morte traumatica e dell'impressionante forza d'irradiazione e innovazione testimoniata dalle comunità che a lui si ispiravano.

2) Essa consente di comprendere l'ideologicamente violenta pretesa di assoluto potere teologico avanzata dal 'mite', eppure 'tremendo' Gesù storico, quale eletto, ultimo rivelatore di Dio⁵⁹. Essa era fondata su un

eretico per eccellenza» proposta da E. BLOCH, *Atheismus in Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1968, 1970², tr. it. *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Feltrinelli, Milano 1971, in particolare pp. 169-184.

⁵⁷ BROWN, *La morte del Messia. Un commentario ai racconti della Passione nei quattro vangeli*, cit., p. 454.

⁵⁸ «Anche il conflitto di Gesù con il Tempio è un conflitto *dentro* il giudaismo, non è uno scontro *contro* il giudaismo» (THEISSEN, MERZ, *Il Gesù storico. Un manuale*, cit., p. 533); «Il messaggio della profezia sul Tempio e della "purificazione" del Tempio era il seguente: questo Tempio è destinato a scomparire. Al suo posto Dio ne edificherà un altro [...] Con la sua critica al Tempio, Gesù giunse di fatto a una autoesclusione provvisoria (escatologicamente delimitata e passeggera) dal culto e – come avrebbe potuto sembrare a qualcuno – dalla salvezza. È senz'altro difficile immaginarsi che Gesù, un paio di giorni dopo una critica così aspra al Tempio, possa aver preso un agnello pasquale per consumarlo con i suoi discepoli. Verosimilmente egli sperava che nel frattempo sarebbe giunto il regno di Dio, nel quale si sarebbe mangiato e bevuto in maniera del tutto diversa» (p. 531).

⁵⁹ Cfr. A. DESTRO, M. PESCE, *Forme culturali del cristianesimo nascente*, Morcelliana, Brescia 2005, p. 161, ove si insiste, in riferimento a detti dei vangeli sinottici, sul «fatto storico dell'atteggiamento conflittuale esplicito di Gesù»; e, in riferimento al IV vangelo – che è comunque interpretato come testo che ormai si colloca al di fuori del giudaismo – sul «conflitto ideologico aperto da Gesù», sulla «irriducibilità e radicalità della denuncia delle parole di Gesù verso i suoi interlocutori».

Il tema di Babel

carismatico rapporto diretto con Dio, di tipo mistico-visionario, profetico o apocalittico, che lo autorizzava ad annunciare l'irruzione del Regno escatologico, nel quale egli avrebbe svolto un ruolo-chiave, e ad agire come suo vettore, indipendentemente dalle autorità religiose ebraiche riconosciute (sacerdoti e maestri riconosciuti della Legge). Questa autorità carismatica è di fatto 'eretica', perché afferma 'dal basso' uno scarto interno al sistema religioso stabilito, cui chiede di proiettarsi verso una dimensione ulteriore, quindi destabilizzandolo, inquietandolo, relativizzandolo, sottoponendolo alla κρίσις, cioè al giudizio imminente di Dio, che, tramite Gesù stesso, avrebbe realizzato un nuovo ordine religioso e un nuovo Tempio. L'atteso Regno di Dio avrebbe comunque ridefinito eversivamente ('beati gli ultimi') i rapporti di potere religioso e politico a partire dalla risposta di apertura o chiusura nei confronti dell'annuncio di Gesù e dei suoi eversivi⁶⁰ atti di misericordia per gli ultimi, liberazione dei poveri, guarigione di malati e ossessi, che pretendono di presentificare il regno che viene⁶¹. A partire da Bultmann, effettivamente l'intera attività di Gesù pare essere finalizzata alla chiamata alla decisione critica (posta dinanzi all'imminente giudizio/κρίσις di Dio)⁶², quindi a una rottura infrareligiosa. Se Gesù è stato convinto di 'vedere' una rivelazione salvifica straordinaria di Dio e di rivelarne l'ultimo atto misericordioso, attraverso il quale le potenze demoniache sarebbero state abbattute, gli oppressi liberati, il regno di Dio finalmente stabilito, donando ciò che Legge e Tempio non riuscivano ad attingere e a mediare, egli ha condiviso categorie apocalittiche: la salvezza dipende

⁶⁰ Cfr. DESTRO, PESCE, *La morte di Gesù. Indagine su un mistero*, Rizzoli, Milano 2015, il capitolo «Il messaggio. Il capovolgimento del mondo e l'ostilità che suscitava», pp. 58-76.

⁶¹ «Jesus saw himself as God's last messenger before the establishment of the kingdom. He looked for a new order, created by a mighty act of God. In the new order the twelve tribes would be reassembled, there would be a new temple, force of arms would not be needed [...], and Jesus and his disciples – the poor, meek and lowly – would have the leading role» (E.P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Fortress Press, Philadelphia 1985, p. 319).

⁶² «Il Regno di Dio significa la *salvezza* per l'uomo ed esattamente la *salvezza escatologica*, che pone termine a ogni realtà terrestre. Questa *salvezza* è l'unica *salvezza* di cui si può parlare. Perciò esige dall'uomo la *decisione* [...] Questa *salvezza* si pone di fronte all'uomo come un *aut aut*» (R. BULTMANN, *Jesus*, Wertheim, Berlin 1926, tr. it. *Gesù*, Queriniana, Brescia 1972, 1984³, p. 31). Confusa e indebita mescolanza tra filosofia (un certo heideggerismo...) e teologia? O, piuttosto, intelligenza storica della natura formale dell'atto di fede richiesto da Gesù?

da un supplemento di rivelazione elettiva, mistica, che la comune tradizione religiosa giudaica non può attingere, se non attraverso la mediazione dell'inviato carismatico di Dio. Per partecipare alla giustificazione salvifica, non basta più appartenere al popolo eletto, né basta la fedeltà pratica e rituale all'integralità della Legge, né partecipare nel Tempio ai riti sacrificali di purificazione, ma occorre fruire della conoscenza elettiva e dello Spirito redentivo della novità escatologica. Il popolo eletto è quindi scisso a) in massa in attesa di illuminazione e in setta carismatica illuminatrice; b) in chiamati (tutto Israele) ed eletti (coloro che credono in Gesù: cfr. *Mt* 22, 14); c) quindi, secondo modalità apocalittiche più radicali, adottate dalla comunità giovannea e da quella tommasina, in figli del diavolo e figli di Dio, in seme del diavolo/tenebra e seme di Dio/luce⁶³. Insomma, se quello di Gesù era un rilevante (certo non l'unico) movimento carismatico-escatologico, apocalittico, attivo poco prima della distruzione del Secondo Tempio, come rifiutargli l'appellativo di ambiziosissima 'eresia che mira all'ortodossia', di movimento settario, fondato sulla decisione escatologica, ma indirizzato alla conversione e alla guida dell'intero Israele⁶⁴? Come poteva giudicare questa pretesa il sistema religioso comune e dominante? O convertendosi, o respingendolo. Ma come veniva interpretato allora Gesù da quelli che non credevano nel suo carisma ispirato e nel suo messaggio escatologico?

3) Tenendo presente l'ambiguità del termine, definire eretica questa pretesa rende immediatamente riconoscibile la ripulsa che essa, introdotta da Gesù (nel cuore del Tempio), ha patito da parte dei sacerdoti e del sinedrio⁶⁵, successivamente da parte del giudaismo comune, constatando

⁶³ «La missione cristiana [aggiungerei: come quella gesuana] va incontro ad una resistenza; poiché tale missione sa di essere ispirata dallo Spirito, questa resistenza è per lei diretta contro di lui, ed essa non la può comprendere se non come segno di cattiva volontà e di indurimento [...] La manifestazione dell'anticristo accompagna quella del Cristo e, davanti al messaggio profetico, il *regnum Christi* e il *regnum Satanae* si separano» (E. KÄSEMANN, *Die Anfänge christlicher Theologie*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 57, 1960, pp. 162-185, quindi in Id., *Exegetische Versuche und Besinnungen, I-II*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, 1964², tr. it. *Saggi esegetici*, Marietti, Casale Monferrato 1985, il cap. «Gli inizi della teologia cristiana», pp. 83-105, in particolare pp. 101-102).

⁶⁴ Cfr. SANDERS, *Jesus and Judaism*, cit., pp. 222-228.

⁶⁵ «In quanto rappresentanti di una istituzione, il santuario, saldamente fondata sia sotto il riguardo cosmologico (teologia della creazione) sia sotto quello della teologia

Il tema di Babel

come marginale e minoritaria sia stata la sua capacità di penetrazione e diffusione nel suo contesto di appartenenza. Gesù fu consegnato ai romani, con l'accusa di spacciarsi per il messia/re di Israele, perché considerato responsabile di atti provocatori nei confronti del Tempio, connessi a un'interpretazione della Legge eversiva, perché liberamente affermata con carismatica autorità, vantata come superiore a quella di scribi e farisei, loro legittimi interpreti⁶⁶.

4) Soltanto un'apocalittica pretesa eretica, cioè al tempo stesso vissuta come divinamente sancita e ispirata, ma giudicata dal giudaismo dominante come arrogante delirio visionario di un falso profeta e di un bestemmiatore, può dare ragione della morte violenta di Gesù, eseguita dai romani preoccupati di eliminare un aspirante messia/re, ma in seguito all'accusa di

dell'elezione, e di un ordinamento ierocratico tradizionale, essi [aristocrazia sacerdotale sadducea e sommo sacerdote presidente del sinedrio] erano disponibili nella minor misura possibile per ogni innovazione, anche a prescindere dalla responsabilità politica nei confronti della potenza straniera dominatrice. Questa tendenza trovava riscontro nella limitazione della rivelazione normativa alla Legge scritta e in una dottrina scribale elitaria: le attese profetiche del futuro, che mettevano in discussione lo *status quo*, presupponendo altresì un piano storico determinato in senso escatologico ed insieme una sorta di *heimarmene*, potevano infatti essere respinte senza esitazione, proprio richiamandosi alla sola rivelazione vincolante, quella sinaitica» (J. MAIER, *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*, Echter Verlag, München 1990, tr. it. *Il giudaismo del Secondo Tempio. Storia e religione*, Paideia, Brescia 1991, p. 317). In effetti, la pretesa estatica, carismatica ed escatologica di Gesù apocalittico, non più confinata in contesti geografici e ambienti marginali, ma manifestata nel cuore del Tempio con il rovesciamento dei tavoli dei cambiavalute, per di più un certo seguito messianico che egli pare aver avuto a Gerusalemme nei suoi ultimi giorni di vita, risultavano in netta antitesi rispetto all'ideologia sadducea e scribale, cui in effetti rivolgeva una sfida ideologicamente radicale (seppure non violenta). Cfr. DUNN, *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, cit., pp. 49-75, in particolare il par. 3. 6, «Who or what killed Jesus?», pp. 67-70, ove si conclude: «The most probable historical reconstruction of the death of Jesus is that on the Jewish side the principle movers were the high-priestly faction» (p. 70), in seguito alla sfida lanciata contro il Tempio da Gesù stesso.

⁶⁶ Cfr. THEISSEN, MERZ, *Il Gesù storico. Un manuale*, cit., pp. 570-573. Sia chiaro che rilevare la responsabilità dei nemici giudaici di Gesù nella sua morte non significa affatto minimizzare il ruolo chiave dei romani, né accettare acriticamente i resoconti evangelici, necessariamente parziali, che hanno contribuito a generare precocemente l'idea del popolo giudaico apostata e deicida. L'orrore indicibile dell'olocausto trova qui una delle sue radici e lo storico non può mai essere superficiale o irresponsabile nell'elaborazione delle sue povere tesi. Considero sostanzialmente equilibrata, seppure condizionata da queste 'sacrosante' esigenze di responsabilità, la ricostruzione di Destro e Pesce, *La morte di Gesù*, cit., pp. 108-132, in particolare pp. 129-132.

bestemmia nei confronti del Tempio (e del Nome di Dio?) e di sedizione messianica avanzata dal sinedrio⁶⁷. La morte di Gesù, pertanto, prova la radicalità della pretesa gesuana, la pericolosa natura eversiva che altri ebrei vi identificarono, infine il suo fallimento storico immediato.

5) Negli stessi vangeli canonici, Gesù è accusato di essere un taumaturgo perverso posseduto da spirito o potenza demoniaci⁶⁸, quindi un mago⁶⁹,

⁶⁷ «He was executed by Pilate at the behest of the Jewish leadership, including at least the chief priests [...] The situations seems to require only the involvement of the priests, but we cannot definitely exclude the participation of other leaders. The Pharisees cannot be decisively eliminated from participating because it remains possible (though not necessary) that there was a hearing by the Sanhedrin and that scribes were present» (SANDERS, *Jesus and Judaism*, cit., p. 318). Cfr. BROWN, *La morte del Messia. Un commentario ai racconti della Passione nei quattro vangeli*, cit., pp. 636-640; sulla delicatezza di questa constatazione e sul rapporto perverso che essa ha storicamente assunto quale scaturigine privilegiata dell'anti-giudaismo, rimando alle rigorose, ma alte considerazioni dello stesso Brown, pp. 439-455.

⁶⁸ «Gli scribi, che erano discesi da Gerusalemme, dicevano: “Costui è posseduto da Beelzebùl e scaccia i demonii per mezzo del principe dei demonii [...] Dicevano: “È posseduto da uno spirito immondo”» (Mc 3, 22 e 30); Gesù controbatté affermando che il suo potere non è quello di uno spirito maligno, ma lo stesso Spirito Santo; cfr. Mt 12, 24; 10, 25; Lc 11, 4-22; Gv 8, 48.

⁶⁹ Cfr. Mc 3, 20-30; Mt 12, 22-32; 10, 25; Lc 11, 15-16; Gv 9, 48; PSEUDO-CLEMENTE, *Recognitiones* I, 58: «Uno degli scribi da mezzo alla gente gridò: “Il vostro Gesù, quei miracoli e prodigi che ha operato li ha fatti come mago e non come profeta!” (*Jesus vester signa et prodigia quae fecit, ut magus non ut propheta fecit*)». Segnalo, poi, un passo del Talmud babilonese, *Sanhedrin* 43a, cit. in R. SCHNACKENBURG, *Das Evangelium nach Markus*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1966, 1971², tr. it. *Vangelo secondo Marco*, Città Nuova, Roma 1963, 2002⁵, ove si legge in un brano indirizzato contro Gesù, accusato di essere il falso profeta di Dan 13, 2-6, che istiga Israele all'apostasia: «Sarà trascinato alla lapidazione, perché ha esercitato la magia, fuorviò Israele e lo fece apostatare [...] Poiché non risultò nulla a sua discolpa, lo s'impiccò la vigilia di Pasqua». Per la restituzione polemica nelle *Toledot Yeshu* (i cui primi materiali risalgono al II e la cui redazione è databile tra il IV e il VI secolo) di Gesù quale bastardo nato da uno stupro ingannevole di Maria, rabbino pervertito dalla sua superbia, ladro del Nome di Dio nel Tempio e «black magician», cfr. D. BIALE, *Historical Heresies and Modern Jewish Identity*, cit., pp. 115-116; per l'approfondimento dell'opera, cfr. P. SCHÄFER, M. MEERSON e Y. DEUTSCH (a cura di), *Toledot Yeshu (“The Life Story of Jesus”) Revisited. A Princeton Conference*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011. Cfr., inoltre, le accuse di Celso (evidentemente di origine giudaica) rivolte a Gesù mago in ORIGENE, *Contro Celso* I, 38; I, 68; I, 71; VI, 42; VI, 45; quindi le accuse di magia rivolte contro Gesù contro le quali cerca di rispondere LATTANZIO, *Divinae institutiones* V, 3, 19. Rimando al discutibile, ma grande volume di M. SMITH, *Jesus the Magician*, Barnes & Noble, New York 1978, tr. it. *Gesù Mago*, Gremese, Roma 1999. Sulla rivelativa contro-leggenda giudaica di Gesù, *mamzer*/bastardo nato dall'unione impura del soldato romano Panthera con Maria adultera e vagabonda, cfr. ancora Celso in Origene, *Contro Celso* I,28 e I,32-33; cfr. S. MCKNIGHT, “Calling Jesus Mamzer”, in «Journal for the Study of the Historical Jesus» 1, 2003, 73-103; e la tesi radicale di B.D. CHILTON, *Jésus, le mamzer (Mt 1.18)*, in «New Testament Studies» 46, 2000, 222-227.

Il tema di Babel

cioè un falso profeta⁷⁰, un samaritano⁷¹, un bestemmiatore⁷² che si arroga potere e nome di Dio⁷³. Ebbene, rovesciate polemicamente, queste sono le identiche accuse ricapitolate dalla primissima eresiologia cristiana contro Simon Mago (controfigura di Paolo, Marcione, la gnosi), colui che anch'io considero⁷⁴ come uno storico messia samaritano, avvertito dalle prime missioni gesuane, ellenistica e giovannea, come temibile rivale di Gesù. Secondo il meccanismo della contro-storia, la stessa ideologia giudeo-cristiana primitiva (che affiora con tutta evidenza già in *Atti* 8, 9-25, quindi, pienamente dispiegata, seppure attraverso stratificazioni e deformazioni, nello stesso *corpus* pseudo-clementino, quindi negli apocrifi *Atti di Pietro*)⁷⁵ è impegnata a screditare Simone, restituito come la prima figura storica di anticristo, falso discepolo corruttore, che si arroga idolatricamente una *δύναμις* divina, della quale si esalta, uguagliandosi a Dio, divenendo quindi padre di tutte le eresie, oltre che amante della prostituta Elena di

⁷⁰ Il testo chiave è in proposito *Deut* 18, 9-14, ove il mago/incantatore/seduttore è contrapposto al profeta pari a Mosè profetizzato in *Deut* 18, 15; cfr. *Lev* 19, 31; *Deut* 13, 2-6.

⁷¹ «Non diciamo con ragione noi che sei un Samaritano e hai un demonio?» (*Gv* 8, 48); cfr. *Geremia* 23, 13-15, sulla perversa profezia samaritana che corrompe anche quella giudaica. Non approfondisco qui il tema – storicamente intricatissimo, eppure storiograficamente fortunatissimo – dell'eventuale origine samaritana della teologia alta 'scoperta' dalla comunità giovannea.

⁷² Cfr. BROWN, *La morte del Messia. Un commentario ai racconti della Passione nei quattro vangeli*, cit., il notevolissimo paragrafo: «Eventuali implicazioni blasfeme del ministero di Gesù», pp. 621-625.

⁷³ Cfr. *Mc* 14, 61-64; *Gv* 10, 30-39; *Dan* 8, 23-25; 9, 27. Segnalo la notevole ricostruzione di G.N. Stanton, *Jesus and Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, il cap. 6 «Jesus of Nazareth: a magician and a false prophet who deceived God's people», pp. 127-147, che, risalendo dalle accuse contro Gesù testimoniate nel II secolo in Giustino e Celso, le rintraccia già nel NT: «The claim advanced in this chapter that Jesus was perceived in his own lifetime to be a demon-possessed magician / sorcerer and a false prophet who deceived God's people coheres well both with his downfall and with the "aftermath". Both the teaching and the actions of Jesus drew criticism. Were his exorcisms and healing miracles signs that God's kingly rule was breaking into history, or were they the result of his collusion with the prince of demons? Was Jesus a prophet sent by God, or was he a false prophet who was deceiving Israel?» (p. 147).

⁷⁴ Per una trattazione sistematica, rimando a LETTIERI, *Materia mistica. Spirito, corpi, segni nei cristianesimi delle origini*, cit., il cap. «Il corpo di Dio. La mistica erotica del *Cantico dei cantici* dal *Vangelo di Giovanni* ai Padri», il par. «Il dilemma samaritano. Simon Mago ed Elena/Luna: una coppia equivoca».

⁷⁵ Mi limito a rinviare a PSEUDO-CLEMENTE, *Recognitiones* I, 54; I, 70 e 72. Ricordo come nel *corpus* pseudo-clementino la figura di Simon Mago sia la controfigura maledetta di Paolo (l'*homo inimicus* della comunità giudeo-cristiana 'pseudo-clementina': cfr. ID., *Recognitiones* I, 70), Marcione, lo gnosticismo.

Troia/Tiro – riscattata con denaro in un bordello di Tiro – simbolo apocalittico della corruzione di Israele con la fornicazione idolatrica, quindi con la corruzione della sapienza divina⁷⁶. Non a caso, lo stesso Giustino eredita questo luogo-comune apocalittico, della figura anticristica di Simone, posseduto dal demonio e arcieretico, quindi ispiratore di tutte le eresie (in particolare quelle dualistiche)⁷⁷. Mi pare che la critica non abbia mai riflettuto a sufficienza sulla sistematicità di questa restituzione eretica (più profonda di quella meramente magico-taumaturgica messa in rilievo da Morton Smith) di Gesù, desumibile dalla catalizzazione delle stesse accuse portate contro la figura di Simon Mago. Infatti, se ritroviamo le identiche caratteristiche eresiologiche di Simone nel

⁷⁶ Per la dimostrazione della dipendenza di *Atti* 8, 9-25 da un format profetico-apocalittico, attestato *Isaia* 14 e soprattutto da *Ezechiele* 28, rimando ancora a LETTIERI, *Materia mistica. Spirito, corpi, segni nei cristianesimi delle origini*, cit., il cap. III, «Il corpo di Dio». Per la diffusione di un vero e proprio format apocalittico dell'Anticristo, cfr. *Apocalissi di Giovanni* 13, 11-18; e *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* 2, 1-12. Significativamente, gli elementi che si incontrano nel mito di Simon Mago ritornano tutti in questi due testi neotestamentari, ove già centrale è la connessione tra l'attività dell'Anticristo e il mistero dell'inganno. Sulla pretesa apocalittica, razionalmente non argomentata, di identificarsi con l'autentica comunità eletta, contrapposta non soltanto al mondo malvagio in preda al Maligno, ma anche a determinate comunità cristiane giudicate inadeguate dal punto di vista della fede e della prassi, quindi partecipi della tenebra demoniaca, cfr. T. NICKLAS, *Die Darstellung von innergemeindlichen Gegnern in der Offenbarung des Johannes*, in «Rivista di storia del cristianesimo» 6/2, 2009, pp. 349-361; significativamente, Nicklas indica il testo dell'*Apocalisse*, ove certo non compare il termine eresia, comunque rilevante per la costituzione della sua nozione: «An keiner Stelle in der Offenbarung des Johannes begegnet das Wort αἵρεσις, das zunächst ja einfach eine “Schule” oder “Partei”, dann auch eine Lehrmeinung und im antiken Christentum mehr und mehr eine falsche (und damit gefährliche) Lehrmeinung, d.h. eine “Häresie”, bedeutet, die dann meist auch einer mehr oder weniger fest abgrenzbaren Gruppe zuzuordnen ist. Und doch: Obwohl also die sich später durchsetzende Terminologie in der Offb noch nicht zu finden ist, ist dieser Text trotzdem durchaus für die vorliegende Fragestellung nach frühchristlichen “Konstruktionen von Häresie” relevant» (p. 349).

⁷⁷ Cfr. GIUSTINO, *Apologie* I, 26, 1-8; I, 56, 1-2; II, 15, 1. Appunto, da Giustino a Ireneo, sino a Origene e a Eusebio, Simone Mago samaritano è considerato come l'arcieretico inventore della gnosi dualistica, persino influente sulla genesi della cristologia alta giovannea: a differenza di molti autorevoli studiosi, considero questa connessione come non fondata storicamente. È comunque significativo che la più importante eresia dei primi tre secoli cristiani sia connessa a una figura tipologicamente notevolmente corrispondente a quella del Gesù eretico, contro i quali si scagliano i suoi avversari farisei, scribi, persino il sommo sacerdote, negli stessi vangeli canonici. Ricordo, inoltre, come nel corpus pseudo-clementino Simone divenga la maschera non soltanto di gnosticismo e marcionismo, ma persino dell'empia, eretica dottrina di Paolo!

Il tema di Babel

Gesù storico, screditato dai suoi nemici secondo le stesse testimonianze canoniche (certo storiche, in quanto non certo inventate dai flussi memoriali gesuani per squalificare il loro Messia!), evidentemente il dispositivo eresilogico apocalittico preesisteva all'uno e all'altro, per essere applicato all'uno e all'altro; o, al limite, esso è la paradossale ricapitolazione antisimoniana delle accuse progressivamente portate contro il Gesù storico. Nei vangeli canonici, quindi, Gesù è giudicato dai propri nemici come eretico, essendo condannato con le identiche accuse che l'eresiologia protocristiana scaglierà contro i suoi nemici e il suo prototipo samaritano.

6) Torniamo sull'accusa di bestemmia riferibile alla sacrilega pronuncia dell'impronunciabile Nome di Dio. Nel *Vangelo di Giovanni*, è nota l'autoidentificazione di Gesù con l'«Io Sono», il tetragramma, l'ineffabile, eppure rivelato Nome di Dio di *Ex* 3, 14; in particolare, in *Gv* 8, 58-59 – vi tornerò nella Seconda Parte di questo saggio – Gesù è quasi lapidato come bestemmiatore da quelli che pure sono definiti quali discepoli che avevano creduto in lui, appunto perché egli si identifica apertamente con l'«Io Sono» divino⁷⁸. Ebbene, colpisce ritrovare l'identificazione di Gesù con l'«Io Sono» anche nel *Vangelo di Marco*⁷⁹, che certo non condivide la cristologia alta giovannea, né la sua affermazione della divinità preesistente di Gesù. In realtà, Gesù afferma «Io Sono» in risposta alla domanda del sommo sacerdote, che gli chiede se fosse proprio lui «il Cristo, il Figlio di Dio benedetto»; eppure, più che l'accettazione della (pur tendenziosa) proposta identità messianica avanzata dal sommo sacerdote, proprio l'«Io Sono» pare per alcuni interpreti essere

⁷⁸ Sull'autoattribuzione dell'«Io sono» come Nome divino, cfr. *Gv* 8, 24; 8, 28; 8, 58; 13, 19; 18, 5 (al momento dell'arresto!); quindi, in senso non assoluto, ma comunque rivelativo, 6, 35; 6, 51; 8, 12; 8, 23; 10, 7; 10, 9; 10, 11; 10, 14; 11, 25; 14, 6; 15, 1; 15, 5. Ma cfr. anche *Mt* 14, 27; *Lc* 24, 26. Sul tema, rimando alla trattazione di D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Athlone, London 1956, il par. «The "I Am" of the Messianic Presence», pp. 325-329; e a quella di BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, cit., Appendice quarta, «Ego eimi: "io sono"», pp. 1482-1489.

⁷⁹ «Di nuovo il sommo sacerdote lo interrogò dicendogli: "Sei tu il Cristo, il Figlio di Dio benedetto (Σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ);"? Gesù rispose: "Sono Io (Ἐγὼ εἰμι)" [...] Allora il sommo sacerdote, strappandosi le vesti, disse: "Che bisogno abbiamo ancora di testimoni? Avete udito la bestemmia (ἠκούσατε τῆς βλασφημίας); che ve ne pare?". Tutti sentenziarono che era degno di morte» (*Mc* 14, 61-64); cfr. *Lc* 22, 69-71; e la formula attenuata di *Mt* 26, 63-66, che elimina l'«Io Sono».

«la bestemmia» di cui Gesù è accusato e dichiarato di essere meritevole di morte⁸⁰. Ritengo possa essere in proposito assai rilevante un passo del *Vangelo di Marco*, tratto dall'inizio del grande discorso escatologico, introdotto dalla profezia della distruzione del Tempio, ove Gesù afferma:

Guardate che nessuno vi inganni (Βλέπετε μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ)! Molti verranno in mio nome, dicendo: “Sono Io” (Ἐγὼ εἰμι) e inganneranno molti (πολλοὺς πλανήσουσιν) [...] Allora, dunque, se qualcuno vi dirà: “Ecco, il Cristo è qui, ecco è là”, non ci credete; perché sorgeranno falsi cristi e falsi profeti (ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται) e faranno segni e portenti per ingannare, se fosse possibile, anche gli eletti (πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν, εἰ δυνατόν, τοὺς ἐκλεκτούς)! Voi però state attenti! Io vi ho predetto tutto (Mc 13, 5 e 21-23).

Il passo prospetta in negativo l'autoattribuzione messianica, presentando l'identica espressione «Sono Io», quindi il Nome di Dio, che Gesù pronuncia al processo e che il IV vangelo mette sistematicamente sulla bocca di Gesù. Ma, in questo caso, l'espressione è collegata: a) all'apparizione apocalittiche di figure anticristiche, che, agendo con potenza carismatica (evidentemente demoniaca), contrastano la rivelazione salvifica, parodiandola in maniera blasfema; b) al mistero di inganno, che contrasta l'apocalissi/rivelazione salvifica di Dio all'interno della stessa comunità dei credenti. Ebbene, come vedremo, nelle *Lettere di Giovanni*, gli «anticristi» (corrispondenti ai «falsi cristi» del passo marciano) sono coloro che, inviati dal demonio, cercano di corrompere la comunità dall'interno, tramite un demoniaco inganno dottrinale (che viene specificato come docetistico). Si può dubitare della storicità della risposta di Gesù e della ricostruzione marciana del processo, oppure interpretare in senso minimizzante il marciano «Io Sono» pronunciato dinanzi a Caifa, interpretandolo semplicemente come affermazione di assenso alla domanda. D'altra parte, è significativo che il «Sono io», che torna in *Lc* 22, 70, sia stato stralciato da *Mt* 26, 63-66 (lo considerava effettivamente

⁸⁰ Cfr. la recente riproposizione di questa tesi da parte di D.L. BOCK, *Blasphemy and the Jewish Examination of Jesus*, in «Bulletin for Biblical Research» 17, 2007, pp. 53-114; e le rapide notazione in proposito di R.H. GUNDRY, *Jesus Supposed Blasphemy (Mark 14:61b-61)*, in «Bulletin for Biblical Research» 18, 2008, pp. 131-133.

Il tema di Babel

equivocabile come pronuncia blasfema del Tetragramma?), che riferisce la bestemmia rimproverata a Gesù soltanto alla sua autoidentificazione con il Cristo e il Figlio dell'uomo. D'altra parte, anche nel caso non si fosse storicamente autoidentificato con il Nome di Dio (interpretato come l'escatologico rivelatore del Padre?), se *Mc* avesse riferito proprio alla pronuncia dell'innominabile tetragramma l'accusa capitale di bestemmia rivolta contro Gesù, certo questa non potrebbe essere interpretata come maledizione scagliata contro Dio, ma soltanto come pretesa di rivelare un'assoluta intimità rivelativa con il Padre, definibile come eretica, così come arcieretico sarà definito Simon Mago, che, a partire da *Atti* 8, 9-11, gli eresiologi condannano perché autoidentificatosi con la stessa potenza di Dio. Comunque, il Gesù marciano fu crocifisso come bestemmiatore⁸¹ ed è presentato come il rovescio dello pseudo-cristo/pseudo-profeta di *Mc* 13, 5, che si arroga il messianico Nome di Dio, affermando «Sono Io»: l'accusa di apocalittico errore pseudo-cristico, quindi di iniquo mistero di pervertimento della rivelazione di Dio, è, immediatamente connessa alla pretesa messianica. Non si dà fede messianica senza accusa subita di pseudo-messianicità o accusa di pseudo-messianicità rivolta contro 'altre' pretese messianiche. L'eresia è l'altra faccia della fede nella rivelazione di Gesù come Cristo, quindi il negativo scettico della sua pretesa apocalittica, accolta dalla fede. Non è un caso che, nelle *Lettere di Giovanni*, il dispositivo sinottico della denuncia degli pseudo-cristi verrà utilizzato come dispositivo di identificazione e condanna di un vero e proprio demoniaco errore dottrinale cristologico, quindi di quella che tecnicamente è definibile come eresia anticristica, che da negazione diviene deformazione della verità cristologica.

⁸¹ Per quanto riguarda la possibilità che la crocifissione, a partire da varianti di *Dt* 21, 22-23, sia stata punizione capitale giudaica (attestata da testi sadducei ed esseni, quindi di tradizione sadocita, seppure rintracciabili anche in testi farisaici) per punire la blasfemia, cfr. l'interessante saggio di É. PUECH, *La crucifixion comme peine capitale dans le judaïsme ancien*, in *Le judéo-christianisme dans tous ses états*, a cura di S.C. Mimouni, F.S. Jones, Cerf, Paris 2001, pp. 41-66. Cfr., in questa direzione, BROWN, *La morte del Messia. Un commentario ai racconti della Passione nei quattro vangeli*, cit., pp. 607-609, che conclude: «L'appendere (cioè crocifiggere) Gesù per bestemmia sarebbe stata una pena pienamente giustificata dalla Legge [...] L'argomentazione "nessuna lapidazione, ergo nessuna bestemmia" è in effetti molto debole» (p. 609).

Riassumendo: Gesù annuncia l'avvento di un altro Israele, che evidentemente sta, tramite la sua stessa persona e attività, prendendo il posto di quello costituito. La sua è un'ἀρεσις, un'ὁδός violenta, apocalittica, perché non fondata tradizionalmente, sull'interpretazione scolastica di testi o sulla ritualità connessa ad atti archetipici fondativi, ma sull'apocalisse diretta di Dio, sul potere dello Spirito operante tramite la sua persona. Gesù è 'personalmente eretico': per credere al nuovo Israele, bisogna credere in lui, capace di rivelare il vero senso della santa Legge e di 'ricostruire'/purificare/vivificare un nuovo Tempio (probabilmente lo stesso Tempio di Gerusalemme 'rigenerato') ricostruito da Dio. Malgrado un suo successo in Galilea e un modesto seguito in Gerusalemme stessa, la pretesa di Gesù non riesce ad affermarsi, anche per il deciso intervento di sommo sacerdote e sinedrio⁸², seppure coordinato con quello di Pilato: Gesù viene crocifisso come bestemmiatore, i suoi discepoli, più o meno sbandati, sono progressivamente eliminati, perseguitati o quasi del tutto emarginati dall'Israele storico. Eppure, al nuovo 'Israele escatologico' si sostituisce, tramite progressivi slittamenti o smottamenti più (Stefano, Paolo, Giovanni) o meno (la comunità apostolica di Pietro e Giacomo) violenti, il nuovo 'Israele secolarizzato', il mondo gentile che viene convertendosi, cioè l'unica alterità sociologica ove la pretesa eretica di Gesù di un nuovo Israele riesce a dilagare e ad affermarsi definitivamente.

⁸² Trovo debolissimo il tentativo intrapreso da P. FREDRIKSEN, *Jesus of Nazareth, King of the Jews. A Jewish Life and the Emergence of Christianity*, Macmillan, London 2000, in particolare pp. 220-234 e 266-270: vengono ridimensionate le notizie evangeliche relative al conflitto tra Gesù e il Tempio, del tutto svalutate le notizie evangeliche sul processo, sicché si propone che Gesù sia stato ucciso da Pilato, unicamente in quanto percepito come agitatore politico, in seguito all'esaltata accoglienza della folla di Gerusalemme che lo salutò come il messia atteso, quindi come un antagonista sedizioso che non riconosceva l'autorità dell'imperatore romano. Per una ricostruzione del rapporto del Gesù storico con il Tempio e dei difficili detti e testimonianze sulla sua profezia dell'imminente distruzione del Tempio, cfr. BROWN, *La morte del Messia. Un commentario ai racconti della Passione nei quattro vangeli*, cit., pp. 498-526; e LETTIERI, *Tempus destruendi et tempus aedificandi. "Distruzione" protocristiana del Tempio e ri/edificazione costantiniana dei luoghi sacro/santi in Eusebio di Cesarea*, cit., pp. 37-124, in particolare pp. 58-65.

Il tema di Babel

IV – Alterazioni: Le vie/eresie gesuane post-pasquali come tentativi di mediazione tra eresia originaria e contesto storico ebraico

Si è sottolineato come il «movimento escatologico rivoluzionario [attivo] all'interno del giudaismo stesso»⁸³ dei discepoli gesuani si dispieghi nel I secolo tramite molteplici vie o eresie interpretative, corrispondenti a diversi e talvolta divergenti flussi di trasmissione comunitari e ideologici, che restituiscono una memoria e un'esaltazione rifratte, seppure ovviamente apparentate, di Gesù Messia. Tramite inevitabili alterazioni e adattamenti, esse sono impegnate al tempo stesso a mantenerne viva memoria e scarto originario, realizzandone il messaggio, eppure a negoziare questa fedeltà con il contesto storico, sociale, religioso e politico dominanti⁸⁴.

⁸³ Cfr. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts vor Christus*, Mohr Siebeck, Tübingen 1967, 1988³, tr. it. *Giudaismo ed ellenismo. Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del II secolo a.C.*, Paideia, Brescia 2001, pp. 636-637.

⁸⁴ Per un notevolissimo tentativo di restituire, a partire da una lettura storico-critica degli stessi vangeli canonici, la realtà storica plurale e spesso conflittuale dei primissimi gruppi gesuani, quindi dei loro «flussi di trasmissione», caratterizzati da diverse localizzazioni e progetti, cfr. l'esemplare volume di DESTRO, PESCE, *Il racconto e la Scrittura. Introduzione alla lettura dei vangeli*, Carocci, Roma 2014: «Localizzazione, molteplicità originaria, parzialità, indipendenza, mancanza di conoscenza reciproca, conflitto sono caratteristiche della trasmissione di materiali relativi a Gesù già nei primissimi tempi» (p. 87). Conseguentemente, Destro e Pesce invitano a procedere a «una revisione del concetto di identità, che non può essere concepita in modo essenzialista, ma come composita, mutevole, cioè in continua formazione ed evoluzione. I flussi corrono lungo le linee delle reti. Le trasmissioni in altre parole sono fluide e reticolari» (p. 82), il che comporta uno slittamento dall'astrazione della teologia alla topologia, dall'identità dogmatico-confessionale alla realtà concreta e vivente, storica e antropologica della cultura, socialmente segnata, anche tramite l'occupazione e la relazione di spazi fisici. Eppure, emergono alcune questioni, ovvie, ma ineludibili, che la stessa terza ricerca ha sollevato: questi diversi gruppi credenti, questi flussi di trasmissione spesso divergenti, non si richiamavano, comunque, a un unico soggetto carismatico (Gesù), quindi a un'unica, seppure immediatamente irradiatasi, fonte vivente, della quale cercavano di ricordare (seppure reinterprestandoli, variandoli, deformandoli) parole e atti memorabili, infine la passione, la morte e la creduta resurrezione? Detto altrimenti, il fantomatico Gesù mantiene una sua pur problematica identità storica, forse frammentariamente e sempre enigmaticamente intravista tramite le 'diverse' e sempre innovative memorie delle comunità che a lui, pur spesso confliggendo, tutte si ispiravano, oppure è di fatto del tutto alterato e relativizzato nei flussi interpretativi, nelle divergenti memorie innovative delle comunità gesuane? Inoltre, avendo Gesù pronunciato non soltanto parole di apocalittica condanna e divisione, ma anche parole di amore reciproco e di costituzione di una comunità carismatica del

Successivi confronto, conflitto, connessione tra questi gruppi eretici infraebraici determinano l'emersione di un'ortodossia protocattolica (II-III secolo), che è ricerca di un punto mediano di equilibrio, certo ancora approssimativo e comunque necessariamente instabile, all'interno di un complesso movimento oscillatorio.

Ovviamente, questo processo che porta dalla crocifissione di Gesù alla progressiva, rapida egemonia dello spazio religioso ellenistico-romano è stato l'esito a) della fede condivisa nella resurrezione di Gesù e b) del progressivo affievolirsi della spasmodica attesa delle comunità credenti nei confronti di un suo imminente ritorno in gloria e potere (la seconda *parousia*), che avrebbe dovuto segnare la manifestazione definitiva della verità (quindi dell'assoluta 'ortodossia' divinamente provata) della sua ebraica pretesa 'eretica': essere il perno carismatico eletto da Dio dell'avvento del Regno, dell'esaltazione di un Israele profondamente rinnovato, del suo definitivo e glorioso assetto religioso e politico, che avrebbe abbattuto i potenti ed esaltato gli ultimi.

Qualsiasi fosse stato il suo contenuto, la predicazione del Gesù storico fu, come ho appena evidenziato, una pretesa apocalittica assoluta⁸⁵, inizialmente tragicamente repressa, seppure subito dopo riaffermata dalla fede nella miracolosa resurrezione di Gesù. D'altra parte, la 'privatezza' settaria delle apparizioni, che generava un'appartenenza comunitaria affidata a un atto oggettivamente 'debole', quale la fede nei racconti di testimoni credenti in Gesù il Cristo, non poteva sopravvivere, se non

nuovo Israele (si pensi ai *dodici* apostoli), i 'diversi' gruppi vivevano di una tensione condivisa verso la mediazione, che è comunicazione/comunione memoriale, credente, malgrado conflitti e persino aspre lacerazioni, certo talvolta non ricomposte?

⁸⁵ Condivido la netta affermazione di A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. I - Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Mohr, Freiburg i.B. 1886, 1909-1910⁴, tr. it. *Storia del dogma*, Casa Editrice Cultura Moderna, Mendrisio 1912, rist. Paideia, Brescia 2012, p. 52: «Il vangelo ci si presenta quale messaggio apocalittico affacciato nella patria dell'Antico Testamento, complemento della legge e dei profeti». Fuorviante, seppure rivelativa dell'esito eretico dell'evento Gesù, è quest'altra affermazione harnackiana: «Gesù ottenne pure un altro e non minore risultato, quantunque ottenuto per via indiretta. Egli distaccò coloro che credettero in lui e nel suo vangelo dalla comunità religiosa dei giudei, dalla chiesa giudaica» (p. 54). «Elemento originario» delle comunità gesuane sarebbe, pertanto, «l'entusiastico e apocalittico, la sicura coscienza di possedere lo Spirito divino e la speranza del futuro che fa conquistare il presente [...], la pietà individuale conscia e padrona di se stessa, che vive nel pensiero del mondo futuro, non riconosce alcuna autorità esterna, alcuna barriera esterna» (p. 61).

Il tema di Babel

promettendo un'imminente, universale manifestazione di gloria, attraverso la quale il Regno di Dio e il suo Messia si sarebbero finalmente realizzati.

La progressiva frustrazione, derivante dall'attesa di un imminente trionfo sempre più ritardato, dovette essere pertanto compensata tramite rilanci interpretativi, quindi 'eresie' gesuane sempre più radicali, cioè occupazioni di spazi sempre più estremi e ridotti di compatibilità tra un paradossale messianismo kenotico (il Messia è colui che Tempio/sacerdoti e Legge/farisei hanno crocifisso e maledetto come empio bestemmiatore) e l'appartenenza al popolo e alla tradizione ideologica ebraici. I vettori fondamentali del rilancio della fede nel Messia crocifisso e risorto, eppure misconosciuto da Israele, quindi troppo a lungo latente, saranno, allora, due: l'universalismo missionario⁸⁶ e l'ontologizzazione divinizzante⁸⁷, corrispondenti alle due 'eresie'/interpretazioni decisive protocristiane, quella di Paolo e quella dell'inquieta tradizione che si riconosceva nel discepolo prediletto 'Giovanni'. Entrambe si collocano all'interno della religione ebraica, ma sul suo limite estremo, in quanto l'una arriva a rinunciare all'elezione esclusiva di Israele garantita dal rispetto della Legge, l'altra – oltre a guardare ormai ai giudei come a un indistinto corpo ostile e dannato, rappresentato da Giuda – a violare quel rigoroso monoteismo, faticosamente stabilito nell'evoluzione della religiosità ebraica e del suo testo sacro. Non a caso, esse furono

⁸⁶ «When the predicted apocalyptic event did not happen, the committed cult member sought to proselytize in order to neutralize the perceived disconfirmation. Implicitly, the believer might be saying to himself or herself, "If I can get others to believe this doctrine, then my personal doubts are groundless"» (SEGAL, *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, cit., p. 296); Segal rimanda a L. FESTINGER, H. RIECKEN, S. SCHACTER, *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*, Harper and Row, New York 1956. È noto come l'escatologica conversione universale delle genti al Dio di Israele fosse stata annunciata da alcuni profeti biblici, quindi costituisse un elemento interno alle speculazioni teologiche ebraiche, ereditato e in qualche modo monopolizzato dalla pretesa di quelle cristiane: cfr. SEGAL, *Universalism in Judaism and Christianity*, in *Paul in His Hellenistic Context*, a cura di T. Engberg-Pedersen, Fortress, Minneapolis 1995, pp. 1-29.

⁸⁷ Si tratterebbe, pertanto, di pensare l'ipotesi di un 'circolo vizioso/virtuoso' tra resistenza e ostilità delle sinagoghe alla confessione giovannea di Gesù Messia, frustrazione e rilancio iperbolico della confessione di fede della comunità giovannea emarginata, radicalizzazione della condanna della nuova cristologia alta da parte delle sinagoghe, che avviano persecuzione ed espulsione.

precocemente emarginate e condannate dalle ‘autorità’ ebraiche e persino violentemente combattute da altre eresie/interpretazioni cristiane.

a) L’universalismo paolino, rilanciato da Luca, giustifica il ritardo della *parousia* gloriosa di Cristo, in massima parte rigettato da Israele, tramite la provvidenziale, dilagante diffusione della fede in Gesù Messia presso le genti, accolte in una chiesa nella quale ebrei e gentili divengono uno in Cristo, lasciando cadere la Legge di purità e l’elezione esclusiva di Israele⁸⁸.

b) La riduzione progressiva dell’orizzontale spazio religioso intraebraico è altrimenti compensato tramite la verticale esaltazione giovannea di Gesù a Dio preesistente, eterno «Io sono», Logos/Nome assoluto di Dio, che eternamente ‘è’ presso Dio, progressivamente proclamata dalla tradizione giovannea, espulsa e persino perseguitata dalle sinagoghe⁸⁹. Insomma, se presto il mondo ebraico conferma che *nemo propheta in patria*, allora questi non può che divenire Signore altrove e Dio dappertutto. Lo scarto eretico ebraico di Gesù profeta del Regno, scartato dal giudaismo dominante, compie un doppio scarto ulteriore, il primo ‘passando’ al mondo ellenistico (grazie alla mediazione comunitaria e culturale giudaico-ellenistica), il secondo (transitando per la terra eretica della Samaria) ‘passando’ all’eterna preesistenza divina del Logos salvifico.

⁸⁸ «Il cristianesimo raggiunge la propria identità proseguendo il cammino [tracciato da Paolo] [...] Un cammino che comporta al tempo stesso l’appropriazione ed il rifiuto del giudaismo» (SANDERS, *Paul, the Law and the Jewish People*, Fortress Press, Philadelphia 1983, tr. it. *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, Paideia, Brescia 1989, p. 338); infatti, «affermando che il patto è stato “trasferito” da Abramo in Cristo, ed ora si estende a coloro che sono in Cristo pur non essendo Giudei di nascita, Paolo nega di fatto e apertamente l’elezione di Israele. Il secondo aspetto in cui la rottura con il giudaismo emerge con particolare evidenza è l’insistenza di Paolo sul fatto che si entra a far parte del popolo di Dio attraverso la fede in Cristo, e non accettando la legge. In questo modo egli nega due pilastri fondamentali della religione giudaica, in tutte le sue forme: l’elezione [esclusiva] di Israele e la fedeltà alla legge mosaica» (p. 334). Questo non significa non riconoscere l’inalienabile ebraicità dell’interpretazione eretica di Paolo: cfr. F. WATSON, *Paul and the Hermeneutics of Faith*, T&T Clark, London-New York 2004, pp. 514-533, ove si sottolinea come, per Paolo, «the Christ-event can be described as a hermeneutical event» (p. 529), tramite un’interpretazione delle Scritture ebraiche.

⁸⁹ Sulla svolta ‘eretica’ giovannea, che compie «a step too far» rispetto al monoteismo giudaico condiviso, cfr. DUNN, *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, cit., pp. 271-300; BROWN, *The Community of Beloved Disciple*, Paulist Press, New York 1979, tr. it. *La comunità del discepolo prediletto*, Cittadella Editrice, Assisi 1982, pp. 47-53.

Il tema di Babel

Comunque, se Gesù è un ebreo eretico, la relativa ortodossia (fedeltà) o eresia (infedeltà) dei movimenti gesuani post-pasquali nei confronti del vangelo originario dovranno essere valutati secondo un duplice metro. a) Il metro della fedele adesione alla pretesa eretica di Gesù, quindi alla crisi apocalittica che egli ha operato all'interno del sistema religioso ebraico comune e dominante; b) il metro della fedele adesione di Gesù al sistema religioso ebraico, che, proprio perché oggetto di una radicale, imminente rivoluzione apocalittica, comunque rimaneva il suo unico orizzonte culturale, seppure proiettato verso l'eversione assoluta del Regno di Dio avveniente. Ritengo, insomma, che soltanto mettendo a fuoco la dialettica tra rottura e tradizione, eversione del vangelo del Regno e radicamento nelle attese e nei codici religiosi e culturali di Israele, quindi tra eresia gesuana e ortoprassia/ortodossia ebraica (ove la prima deve costituirsi come retta dottrina divina, una volta messa in questione da una pretesa carismatica), si possa avere a disposizione un dispositivo ermeneutico a partire dal quale discernere le diverse interpretazioni cristiane, restituendole niente affatto come casuali e arbitrarie variazioni del messaggio, ma come tentativi più o meno efficaci di mediazione tra le due polarità costitutive dei primi movimenti gesuani, comunque sempre più condizionati da un terzo elemento: il mondo gentile, nel quale i vari annunci del vangelo cominciano a diffondersi e a modificarsi.

Inoltre, la stessa pretesa eretica gesuana tende a riattivare all'interno del suo stesso polimorfo movimento e delle ideologie che lo caratterizzano l'antitesi polemica tra pretesa di ulteriore, più profonda verità eretica (si pensi al 'docetismo' infragiovane, quindi alle gnosi o alle gnosi dualistiche successive) e la reattiva pretesa di tradizionale, conservativa, cioè 'ortodossa' verità eretica (si pensi al realismo dell'incarnazione del *Logos* esaltato dal presbitero giovane, che si prolunga sino al complesso sistema eresilogico di Ireneo). Se la pretesa eretica di Gesù era una pretesa apocalittica, carismatica, entusiasta, che vantava la visione diretta di Dio e dei suoi misteri, quindi l'essere posseduto dallo Spirito e l'operare la venuta del Regno escatologico di Dio, inevitabilmente la pretesa eretica interpretativa di alcuni discepoli (dagli entusiasti combattuti da Paolo, ai nemici del presbitero, dalla comunità dell'*Ascensione di Isaia* sino agli stessi montanisti) non poteva non rivendicare la loro natura

eversivamente spirituale, quindi l'essere essi stessi direttamente posseduti dallo Spirito di Cristo, in un rapporto di intimità sapienziale con Dio, che tendeva a scartare rispetto ai poteri religiosi istituzionali e gerarchici, agli stessi comuni assetti sociali. Viceversa, la progressiva, ma rapidissima esaltazione di Gesù, spinta sino alla confessione della sua divinità preesistente, consentiva la salvaguardia della trascendenza divina, quindi dello stesso Cristo/Spirito (si pensi a Giustino), rispetto alla comunità dei redenti, sostenuta da un disciplinamento e un'istituzionalizzazione presbiteriale, poi episcopale del dono dello Spirito e della gnosi, tramite un grandioso processo di rapida strutturazione di un rito, una memoria, una gerarchia sacerdotale, una codificazione scritturistica e un'ermeneutica magistrale sempre più ecclesialmente governata, che recuperava la struttura religiosa dell'ebraismo perduto/abbandonato, comunque chiamate a garantire della fondatezza dell'altrimenti anarchica, ingovernabile e, da un punto di vista gerarchico, persino delirante pretesa carismatica.

Pertanto, i flussi memoriali cristiani, le molteplici eresie/interpretazioni secondarie della sua rivelazione erano obbligati a oscillare tra un doppio fuoco: a) la memoria fondativa e traumatica dell'eresia originaria, cioè della trasmissione reinterpretaiva (alla luce del *kerygma* postpasquale) di detti, fatti, atti, destino del Gesù storico, del quale si intendeva esaltare la messianicità, negata dalla maggior parte dei giudei, e con essa la suprema sapienza e potenza carismatica, spinte in alcune comunità sino all'affermazione della divinità; b) la memoria dell'appartenenza alla cultura ebraica, all'interno della quale soltanto Gesù era comprensibile e i primi gruppi gesuani erano nati, cresciuti, testimoniando la loro fede, quindi l'eredità della religione giudaica, chiamata a fungere da modello nella definizione di una struttura ecclesiastica, capace di garantire la sopravvivenza secolare a una comunità e a un'ideologia escatologicamente estatica⁹⁰.

⁹⁰ Occorre rileggere in prospettiva storico-critica, quindi non dogmatico-confessionale, questa rilevante affermazione di Käsemann: «Tutta la storia della cristianità primitiva è una lotta per la formulazione adeguata della cristologia e del legame tra lo Spirito e il vangelo. A seconda della riuscita o meno di questo tentativo, la comunità resta cristiana o ricade nel giudaismo o nel paganesimo» (KÄSEMANN, *Saggi esegetici*, cit., p. 102). Qui il grande allievo di Bultmann presuppone dogmaticamente una cristologia e un legame dogmatico tra Spirito e vangelo, che va reinterpretato storicamente, così

Il tema di Babel

Mediando e selezionando varie interpretazioni credenti della figura e del messaggio di Gesù, la chiesa protocattolica e i suoi leaders istituzionali tenteranno di mantenersi fedeli all'assoluta pretesa originaria del loro storico fondamento autoritativo al tempo stesso esaltandone l'identità, violentemente rigettata dalla maggioranza del contesto ebraico dominante, cui pure egli esclusivamente si rivolgeva; e adattandola a un diverso contesto storico, quello ellenistico-romano, che, sorprendentemente, si rivela disposto ad accoglierla con crescente, persino straordinario favore. L'eresia originaria (l'ipercritica pretesa carismatica e storico-religiosa di Gesù ebreo), attraverso diverse alterazioni, adattamenti evolutivi, reinterpretazioni (eresie gesuane secondarie)⁹¹, approda progressivamente a una profonda ridefinizione sociale (etno-ebraica,

come va relativizzata la rigida distinzione, confessionalmente prolettica, tra giudaismo, paganesimo e un astratto 'cristianesimo', che in realtà deve essere restituito quale realtà storica successiva. Eppure, Käsemann intuisce la natura dinamica, polemica e dialettica del processo di definizione dell'ortodossia cristiana, come equilibrio tensionale tra rottura del legame con il giudaismo (ricaduta nel cristianesimo) e incapacità di aprirlo a una radicale ridefinizione a partire dalla traumatica crisi gesuana (ricaduta nel giudaismo, senza riuscirne a operare una crisi estatica, capace di introiettarvi le genti). Nell'interpretazione dell'irriducibilità del cristianesimo al giudaismo comune, da una parte Käsemann coglie la radicalità della crisi gesuana, dall'altra, però, si rivela confessionale interprete della tradizione dogmatica luterana, seppure aggiornata tramite la svolta ermeneutica bultmanniana. Su questa linea, cfr. un altro bultmanniano, KOESTER, *The Theological Aspects of Primitive Christian Heresy*, cit., che insiste sulla croce di Cristo come fonte di crisi, quindi di destabilizzazione del proprio contesto storico, ebraico ed ecclesiastico, opponendole l'eresia come forma di conservatorismo tradizionalista: «The task of Christian proclamation and theology, then, is not the repetition of a fixed religious content and mode of expression, but the reinterpretation of traditional linguistic context. The critical standard for this task is given in the fact that Christian proclamation is intimately related to the historical revelation in Jesus. Without such an intimate relationship to the historical source, there would no problem of heresy in this sense» (p. 76). «Heresy arises when the radical nature of the historical dimension of the new existence are not recognized, when the crucifixion of the Revealer is not seriously taken as the shattering – that is, the demythologizing – of that security which is the attempt to escape – through religiosity, piety and theology – from existence within history» (p. 78). «If, on the one hand, "orthodoxy" is the venture of a theology which has learned from the crucified Jesus..., then the real alternative to orthodoxy is not heresy in the traditional sense, but heresy as the uncritical continued use of traditional language, whether the latter be of "Christian" or of "secular" origin; it is the escape into tradition» (pp. 82-83).

⁹¹ «His followers, by carrying through the logic of his own position in a transformed situation, created a movement which would grow and continue to alter in ways unforeseeable in Jesus' own time, but in progressive steps, each one explicable in its own historical context» (SANDERS, *Jesus and Judaism*, cit., p. 340).

quindi ibrida) e ideologica (apocalittica ed ellenizzante insieme!): l'ortodossia protocattolica. Comunque, se la chiesa protocattolica pretende di essere il *novus/verus Israel*, quindi la provvidenziale ortodossia e ortoprassia universale, è perché si compie come estrema 'eresia ebraica', cioè come ebraismo estatico (apocalittico ed escatologico) fuoriuscito dalla sua matrice⁹², ibrido assetto comunitario e ideologico, impegnato a testimoniare una doppia fedeltà. Volendosi richiamare a Gesù ebreo, confessato come Messia, pur essendo stato crocifisso come maledetto dalla Legge in quanto eversore del Tempio e (almeno in Gv!) persino blasfemo usurpatore dell'«Io sono», che è il Nome ineffabile di Dio, il cristianesimo nascente dovrà cercare di mantenersi al tempo stesso a) 'eretico', radicalmente innovativo, ormai irriducibile alla propria matrice ebraica, incredula in Gesù Messia, che per reazione viene sempre più esaltato, tramite categorie ebraiche e greche divinizzanti; eppure anche b) 'ortodosso' in quanto 'relativamente' ebraico, tradizionalmente assicurato, soprattutto tramite l'ermeneutica cristologica ed ecclesiologica dell'Antico Testamento⁹³.

⁹² «Christianity began as a movement of renewal breaking through the boundaries first within and then round the Judaism of the first century» (DUNN, *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, cit., p. 337).

⁹³ Segnalo la tesi di M. SACHOT, *Quand le christianisme a changé le monde. La subversion chrétienne du monde antique*, cit.: già la predicazione di Gesù, dominata da una logica del compimento escatologico di tutte le attese religiose e spirituali ebraiche, ha attivato un dispositivo, capace di «pensare e gestire la continuità in termini di rottura e la rottura in termini di continuità» (p. 199). Nasce così il cristianesimo, quale pretesa di compimento ultimo e assoluto della storia (cfr. pp. 182-228): «Poiché si enuncia e si concepisce secondo la logica del compimento, la conversione a cui i discepoli di Gesù chiamano si propone (per l'ottica di riconoscimento) nella figura della continuità e del compimento della legge, ma può realizzarsi (ottica di adesione) soltanto nella figura del superamento, della rottura e dell'abbandono. Proposizione irricevibile, se non dall'insieme del popolo, quantomeno dalle autorità giudaiche» (p. 198). Dominata da questa logica dialettica del compimento, il cristianesimo viene affermandosi in ambito prima ebraico, quindi ellenistico come ritrattazione della predicazione sinagogale, della filosofia greca e della religione romana. Ritengo che a quest'interpretazione possa corrispondere la logica paradossale dell'eresia originaria quale apocalittica decisione ultima, che al tempo stesso pretende di essere compimento veritiero del contesto religioso cui appartiene e sua rottura, abbandono, superamento. M. PESCE, *Il Vangelo di Giovanni e le fasi giudaiche del giovanismo. Alcuni aspetti*, in *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo*, a cura di G. Filoramo, C. Gianotto, Paideia, Brescia 2001, pp. 47-67, ha denunciato con forza il limite di una storia del cristianesimo costruita quale storia delle idee: «È solo quando le idee

Il tema di Babel

Questo comporta che non tutte le eresie o interpretazioni memoriali di Gesù siano storicamente equivalenti, nella loro comune ‘indifferenza’ ai dati storici fondativi⁹⁴. Esistono, infatti, gradi di memoria

prendono corpo in una precisa prassi di un preciso gruppo che esse cessano di essere delle ipotesi e delle possibilità astratte e si tramutano in esistenza storica. Fino a quel momento sono solo fantasie di singoli. Con la sola storia delle idee non si ricostruisce la storia dei fenomeni religiosi» (p. 65). D’altra parte, senza idee quali vettori ideologici innovativi e criteri sociali aggreganti non vi sarebbero principi d’identificazione di «un preciso gruppo», quindi ragioni per l’eventuale differenziazione religiosa e lo stesso dinamismo sociale su base ideologica. Insomma, non si dà idea senza comunità concreta che la incarna, ma non si dà gruppo senza specificazione ideologica che lo distingue e lo caratterizza. Dunque, senza idea nuova, non nascerebbe alcuna eresia socialmente condivisa, ma senza gruppo sociale che la assume, nessuna idea eretica sarebbe capace di sopravvivere.

⁹⁴ Sul tema della «costruzione» dell’eresia, non concordo con quanto sostiene NORELLI, *La nascita del cristianesimo*, Il Mulino, Bologna 2014, pp. 224-225, che, adottando una prospettiva «postmoderna» (a partire dalla quale l’eresia è l’oggetto di un’interpretazione censoria operata da dispositivi di potere e non un fatto in sé anomalo o deviante), invita a «non considerare le eresie come fenomeni esistenti in sé e per sé, ma come entità costruite mediante operazioni intellettuali e di potere che hanno portato a elaborare e imporre criteri intesi a decidere quali idee, ma anche e soprattutto quali pratiche e dunque quali gruppi fossero conformi al messaggio di Gesù e quali dovessero invece essere considerati devianti» (p. 224). Ritengo, invece, che la nozione di eresia sia ambigua, derivando certo a) da un’operazione ermeneutica categorica e reiettiva, operata da una decisione di un potere che proclama la propria ortodossia; ma anche b) da una capacità di autodefinirsi, autocaratterizzarsi, prospettando interpretazioni gesuane talvolta teologicamente estreme, già in loro stesse (intenzionalmente!) incompatibili con quelle della maggioranza delle chiese cristiane (si pensi al dualismo teologico gnostico e marcionita, profondamente antiebraico; o alla tradizione pseudo-clementina, insieme antipaolina e, ovviamente, del tutto incompatibile con la svolta giovannea), ovvero con l’emergente cristianesimo «comune» del II secolo. Non è un caso, allora, che la prima definizione sistematica della nozione protocattolica di eresia sia definita in prospettiva antimarcionita, come ha mirabilmente dimostrato lo stesso NORELLI, *Marcione e la costruzione dell’eresia come fenomeno universale in Giustino Martire*, in «Rivista di storia del cristianesimo» 6/2, 2009, pp. 363-388; quindi ID., *La nascita del cristianesimo*, cit., pp. 225-227. Ebbene, non penso si possa mettere in questione l’evidenza che il dualismo marcionita fosse ‘in sé eretico’, deviante rispetto alla scaturigine ebraica del movimento gesuano. Certo, anche la cristologia giovannea moderata era eretica, rispetto all’autocomprendimento del Gesù storico e alle primissime interpretazioni gesuane (si pensi allo stesso primo strato del IV vangelo); mentre in questa prospettiva appare più fondata, quindi relativamente meno eretica o più ‘ortodossa’, la polimorfa cristologia adozionista (si pensi a *Mc* o, a mio avviso, allo stesso Paolo), di cui anche l’interpretazione del concepimento verginale di Gesù, attestata in *Mt* e *Lc*, è una variante. Se, quindi, l’adozionismo è stato successivamente condannato come eretico dall’emergente ortodossia proto-cattolica e neogiovannea, oggettivamente cristologia giovannea o tomasina rappresentano interpretazioni logicamente e storicamente più complesse, ardite e successive rispetto a quelle originariamente ispirate dal Gesù storico. Torno allora ad avanzare l’ipotesi di un doppio criterio di identificazione dell’eresia: appunto, a) oggettivo

e contestualizzazione più o meno storicamente ‘fondati’ o ‘arbitrari’, che possono essere misurati nel loro grado di allontanamento, quindi di interpretazione più o meno deformante, dal fuoco rivelativo che eleggono come fonte di ispirazione e significazione: il ‘Gesù eretico ebreo’. Ad esempio, il marcionismo, pur essendo un’eresia/interpretazione cristiana elettiva come tante altre, con la sua pretesa di svincolare del tutto Gesù dal Dio dell’Antico Testamento e dalla tradizione ebraica, è (relativamente ad altre interpretazioni eretiche di Gesù) ‘più eretico’, cioè radicalmente distaccatosi rispetto all’originaria pretesa gesuana, in quanto ha innovato, deformando, il rapporto vivente del Gesù storico con il suo contesto giudaico, che ne risulta del tutto amputato; il marcionismo assolutizza il fuoco eretico del messaggio di Gesù, ma destoricizza completamente il Gesù ebreo e la storia delle comunità che per prime lo hanno testimoniato. Invece, la variegata e sfuggente tradizione ‘ebionita’, anch’essa eresia elettiva gesuana come il marcionismo, è in sé ‘meno eretica’, in quanto restituisce il legame profondo di Gesù con il suo contesto ebraico, il rigoroso rispetto dell’assoluta, monoteistica trascendenza del Padre rispetto al suo stesso inviato (cfr. *Mc* 10, 18), la condivisione di prassi religiose giudaiche che Gesù non aveva mai avuto l’intenzione di abbandonare; eppure, l’eresia ‘ebionita’ verrà prima tollerata (Giustino), successivamente dichiarata reiettivamente eretica, in quanto giudicata dalla maggioranza delle chiese diffuse in ambito ellenistico e sempre più etnocristiane, poco attendibile relativamente all’eresia originaria di Gesù e al suo scarto traumatico rispetto al giudaismo comune e dominante. Evidentemente, l’‘ebionismo’ finisce per risultare storicamente debole, perché tende a riassorbire eccessivamente il fuoco eretico del Gesù storico nel contesto ebraico, finendo (ad avviso dell’etnocristianesimo vincente) per spegnerlo, non riuscendo a testimoniare adeguatamente la pretesa di assolutezza, quindi di verità universale, che non può che scartare rispetto al particolarismo della religione e della cultura ebraica. Per quanto il lavoro di valutazione dei gradi dell’allontanamento eretico delle alterazioni/interpretazioni eretiche rispetto all’eresia originaria di Gesù

e b) categorico, ove la definizione autoritaria di eresia condanna interpretazioni/eresie del messaggio di Gesù più o meno vicine alla sua autocomprensione e alla sua collocazione culturale e religiosa.

Il tema di Babel

non possa che essere approssimativo e comunque controverso, penso che esso vada certo raffinato, ma perseguito, consentendo di non assumere ogni interpretazione di Gesù come del tutto relativa, quindi ‘equidistante’ rispetto al fuoco che l’ha accesa.

Una pur sommaria incursione nella storia della comunità giovannea potrà, ritengo, rendere ragione di queste tesi: in essa, infatti, emergerà con piena evidenza l’identificazione di un antitetico errore dottrinale, rispetto al quale l’interpretazione alla fine vincente, quindi capace di imporsi come verità ortodossa dialetticamente mediatrice, che al tempo stesso accentua l’irriducibilità di Gesù all’ambiente giudaico, spingendosi sino al diteismo, eppure è in grado di recuperare e sussumere le tradizioni cristologiche più arcaiche (all’interno della sua stessa comunità) e giudaizzanti, che restituivano Gesù come uomo/carne autentici. Possiamo, quindi, definire l’eresia/interpretazione vincente nei conflitti interni alla comunità giovannea, quindi capace di imporsi come asse dell’ortodossia protocattolica, metaeresia ed ‘eresia bianca’. Metaeresia, perché eresia/interpretazione del vangelo di Gesù che, affermandosi ‘dopo’ le altre, è riuscita a ‘sovraordinarsi’ rispetto a esse e, subordinandole, ritrattandole, mediandole, a toglierle in sé; eresia bianca⁹⁵, in quanto capace di cancellare/bianchettare l’origine parziale della sua interpretazione, assolutizzandola.

[Fine prima parte].

⁹⁵ Il riferimento è, ovviamente, a DERRIDA, *La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique*, in «Poétique» 5, 1971, 1-52, quindi in Id., *Marges - de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, tr. it. *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 275-349.