

L'antigiudaismo cristiano da Giustino Martire ad Eusebio di Cesarea

Juan Pablo Sena Pera

Introduzione

Ho iniziato la mia attività di ricercatore esaminando il rilevante contributo di Giustino Martire, apologista cristiano del II secolo, per il consolidamento dell'identità socio-religiosa cristiana di origine gentile nell'Impero Romano. La fonte primaria usata nella nostra ricerca magistrale è stata l'opera intitolata *Dialogo con Trifone*, per mezzo della quale Giustino Martire ha costruito una rappresentazione stigmatizzata del giudeo medio, sia quello dei tempi biblici, sia quello del suo proprio tempo. È mio desiderio continuare ed approfondire gli studi sull'antigiudaismo presente nella patristica pre-nicena, confrontando le opere di Giustino (*Dialogo con Trifone*) ed Eusebio di Cesarea (*Praeparatio evangelica*, *Demonstratio evangelica* *Storia ecclesiastica*), con la verifica delle possibili continuità e discontinuità presenti nel pensiero di Eusebio in relazione al tipo di antigiudaismo attestato da Giustino.

Strumentazione teorico-metodologica

Lo strumento teorico proposto è quello della “nuova storia culturale”, in particolare il concetto di *rappresentazione sociale*, come definito da Roger Chartier, cioè costruzioni intellettuali prodotte da un determinato gruppo sociale, partendo dalle loro disposizioni ed esperienze, in modo da assegnare un senso al tempo presente (1991, p. 183). Le rappresentazioni sociali, lungi dal costituirsi in discorsi innocenti, producono il necessario quadro normativo per imporre un'opinione su un'altra, per il dominio di un gruppo sociale rispetto ad un altro. È osservando la lotta delle rappresentazioni che si può comprendere i meccanismi che consentono ad un gruppo di imporre all'altro la propria visione del mondo ed i suoi valori sociali. È quindi necessario individuare e localizzare i punti di attrito fra i gruppi (Chartier, 1988, p. 17).

Lo strumento teorico è giustificato, dal momento che, secondo gli indirizzi della “nuova storia culturale”, chiamata anche “storia culturale del sociale”, il primo passo verso la costruzione dell'identità di un determinato gruppo sociale è la rappresentazione del proprio gruppo per via della differenziazione dagli altri. La differenziazione è necessaria per evidenziare e valorizzare le

caratteristiche comuni di un particolare gruppo umano (Tadeu da Silva, 2000, p. 76). D'accordo con Simon Harrison (1999, p. 239), i gruppi etnici e religiosi fanno questa differenziazione, essenziale per la loro identità, spesso a causa di affinità reciproche, considerate inaccettabili per entrambi. Un esempio è la controversia su la filiazione abramica e l'adempimento delle profezie della Bibbia ebraica, tra giudei, cristiani e musulmani.

Il processo di formazione dell'identità procede con lo stigma sociale, che è l'attribuzione di etichette lusinghiere o offensive. Attraverso tali stereotipi, i raggruppamenti sociali si rappresentano come i possessori della norma morale da seguire, mentre considerano gli altri come socialmente inferiori. L'etichettatura è un potente strumento simbolico che svolge una pratica molto efficace, sia per affermare l'egemonia di un gruppo, sia per diminuire la forza dei discriminati (Elias & Scotson, 2000, p. 20-27). Per tutto ciò che è stato detto, esiste una relazione tra il concetto di rappresentazione sociale e l'identità, dal momento che il concetto di identità va compreso come la maniera con la quale i gruppi sociali rappresentano ed interpretano la realtà che li circonda. Di fronte ad una realtà in costante cambiamento, è necessario affrontare il caos apparente col dare alle comunità una linea direttiva, sia per il presente, sia per il futuro. Ciò è dovuto al fatto che, per quanto si vuole legare l'identità ad un passato remoto, queste sono solo creazioni del tempo presente e dello spazio geografico di chi elabora il discorso identitario. È, quindi, dovere degli storiografi definire le circostanze che consentono l'articolazione di un discorso di questo tipo, come proposto dai seguaci della comprensione non essenzialista dell'identità (Woodward *In* Tadeu da Silva, 2000, p. 12).

Nell'indagine saranno anche utilizzati i concetti di *nomia* e *anomia* creati da Emile Durkheim e sviluppati da Nibert Elias e John L. Scotson. Nel suo lavoro, Durkheim insegna che l'uomo non può vivere se non è in armonia con l'ambiente, e la società è colui che impone il limite della vita esercitando un potere moderatore delle condotte. L'anomia è dunque la crisi, la dissolutezza del comportamento individuale in relazione alle norme sociali generali (Durkheim, 2002, p. 7). Elias e Scotson, a sua volta, insegnano che i gruppi antichi e coesi tendono a sviluppare i propri valori e norme di comportamento, ad imporsi come la "buona società" ed a richiedere la sottomissione dei propri membri al comportamento ufficialmente approvato. È l'adesione a questo insieme di norme sociali che caratterizza la nomia. Inoltre, i gruppi sociali di origine recente spesso non forniscono il grado di coesione interna necessaria per creare un corpo di valori e norme sociali accettate dall'insieme del gruppo, e per non rispettare le sue regole, non rientrano pure nell'ambito del gruppo antico. Questa mancanza di conformità alle norme socialmente accettate rende possibile

la stigmatizzazione degli individui e gruppi non conformisti da parte dei gruppi antichi, dato che essi considerano quelli anomici (Elias & Scotson, 2000, p. 25).

I concetti di nomia e anomia si adattano alle trasformazioni vissute dal cristianesimo ed il giudaismo tra il II ed il IV secolo, a causa, tra gli altri fattori, dell'esistenza di relazioni turbate tra le comunità cristiane e giudaiche, soprattutto con gruppi di frontiera come i così detti *giudeo-cristiani*. Nel contesto storico del I secolo, il giudaismo era un fenomeno complesso. Non c'era uniformità in tutti gli aspetti di dottrine e pratiche religiose in vigore. Ci sono state molte fazioni diverse che sono state considerate giudaiche in virtù del fatto di condividere in forma minimale la stessa cultura religiosa, come l'accettazione della Bibbia ebraica, in particolare della Legge di Mosè, e del riconoscimento di una comune origine etnica (Zetterholm, 2005, p. 55-56). Questa situazione di relativa anomia ha permesso l'emergenza di movimenti messianici "eterodossi" (anomici) che hanno respinto i valori religiosi e morali ufficiali. Particolare attenzione deve essere rivolta al fatto che i valori religiosi e morali della fazione considerata "ortodossa" (nomia), il sadduceismo, non furono mai accettati dalla massa della popolazione giudaica. Fra i gruppi che formavano il giudaismo c'era l'incipiente cristianesimo.

Il cristianesimo, quando raggiunse un certo livello di coesione interna col formare la propria gerarchia, ha stigmatizzato come anomici quei gruppi interni che non erano pienamente conformi alla teologia e pratiche devozionali stabilite dal nascente episcopato. In un primo momento, verso la metà del I secolo, i giudei non credenti in Gesù, nonostante divisi in diversi gruppi con grandi differenze interne, per la loro nomia generica nell'osservanza della ritualistica della Legge e la cura delle altre tradizioni, sono gli *established*, cioè, gli appartenenti all'*establishment* ufficiale. Hanno ricevuto nella loro storia la rivelazione divina espressa nella Bibbia ebraica. I cristiani, invece, sono gli *outsiders*, gli estranei, gruppi che, pur non facendo parte della "buona società" religiosa, riconosciuta e rispettata, continuano a gravitare attorno al giudaismo, vale a dire, per l'adorare lo stesso Dio ed utilizzare le stesse Scritture. Tale comportamento si configurava come più grave perché, in quel momento, non esisteva ancora il canone cristiano del Nuovo Testamento. Cioè, la base documentale accettata unanimemente dall'insieme delle comunità cristiane erano solo le Scritture ebraiche. L'unica eccezione erano le comunità marcionite, che rifiutavano l'eredità ebraica del cristianesimo.

La differenza tra gli outsider della città di Winston Pava descritti nell'opera di Elias e Scotson, e quelli del cristianesimo del II secolo è infatti che, a differenza degli abitanti dell'insediamento della ricerca di Elias e Scotson, i cristiani del tempo di Giustino avevano già

iniziato un processo di progressivo sviluppo della loro propria coesione interna, in cui i cristiani provenienti dal paganesimo, cioè non giudei, divennero prominenti nelle comunità cristiane assumendo le posizioni di governo ecclesiastico. Così, da un certo punto in avanti, le comunità cristiane incominciarono a sviluppare una gerarchia formale e coesa, con l'obiettivo di organizzare le congregazioni cristiane, per distinguerle e separarle dal giudaismo. Al fine di raggiungere questo scopo, la gerarchia ed i loro teologi hanno espulso dalle loro comunità i giudeocristiani ed altri che non erano d'accordo con la nascente ortodossia. In questa fase, i cristiani sono stati capaci di contro-stigmatizzare i giudei che non accettavano la messianicità di Gesù.

Per fare una esposizione corretta del discorso ideologico cristiano incorporato alle pagine del *Dialogo con Trifone*, abbiamo proceduto nella nostra tesi magistrale all'analisi delle parole chiave contenute nell'opera studiata, qualificandole nei concetti di nomia ed anomia. Inoltre, l'analisi di tali parole nel discorso è stata mediata dalla comprensione del contesto della loro produzione nei testi sacri giudaici, e l'uso fatto da Giustino nel suo *Dialogo*. Poi, abbiamo delineato, sulla base dell'analisi, le relazioni di potere implicite nel testo che definiscono il paradigma considerato nomico, e che coinvolgono i giudei nella situazione di anomia. Tali tensioni, che si riflettono nella caratterizzazione del giudeo medio fatta da Giustino, sono stati analizzate per determinare l'importanza del *Dialogo con Trifone* nel consolidamento dell'identità cristiana.

Al tempo di Eusebio, cioè, al principio del IV secolo, il cristianesimo consolidava il processo di organizzazione delle gerarchie interne, con vescovi monarchici responsabili per vaste chiese locali nelle principali città romane ed anche in diverse province. Questo fatto ha significato un notevole rafforzamento della nomia interna a livello istituzionale (Johnson, 2001, p. 79). Inoltre, la conversione di Costantino, avvenuta dopo la sconfitta di Massenzio, e la successiva riunificazione dell'Impero nel suo governo, ha sollevato il cristianesimo alla condizione di culto preferenziale dell'imperatore che, a quel momento, incarnava lo Stato. Questa nuova situazione politica della Chiesa sicuramente le ha dato lo status della "buona società in possesso della norma morale da seguire", nelle parole di Elias e Scotson (2000, p. 25), diventando così il più giovane gruppo "stabilito" della società romana (Marvilla, 2007, p. 87).

Il movimento di avvicinamento fatto dallo Stato nella persona di Costantino, verso la Chiesa, ha rinnovato gli interessi esistenti nel rafforzare la nomia identitaria interna. Nonostante le questioni più importanti del momento fossero l'arianesimo e il donatismo, i frequenti contatti tra cristiani e giudei al livello di religiosità popolare non sono sfuggiti alla repressione energica dei Padri conciliari ad Elvira (300-306). Abbiamo notato una preoccupazione evidente dei Padri nel proteggere la reputazione dei sacerdoti cristiani come in grado di attirare il favore di Dio attraverso

le loro benedizioni. È esplicitamente dichiarato nel XLIX canone, che consentire il ricorso ai rabbini per benedire i raccolti sarebbe screditare l'efficacia della preghiera del clero cristiano (Silva, 2008, p. 174).

La presenza di tanta preoccupazione nei canoni di Elvira e di altri Concilî del IV secolo ci dimostra che anche in tempo di trionfo politico del cristianesimo, i giudei non erano ancora considerati come completi *outsiders* dal punto di vista del credente cristiano medio. Sono queste ricorrenze che ci portano a sospettare che la presenza di rappresentazioni stigmatizzate del giudaismo e dei suoi credenti nelle opere eusebiane che si intende investigare non sarebbero un semplice artificio di retorica trionfalistica o preoccupazioni secondarie dell'autore, ma questioni di primaria importanza per i giorni della sua scrittura. Riteniamo quindi legittimo estendere gli strumenti metodologici e teorici usati per studiare l'opera di Giustino, che ha scritto nel II secolo, al tempo di Eusebio, IV secolo.

Lo status quaestionis della separazione giudaico - cristiana

Inizialmente, si nota che i riferimenti storiografici nella *Storia ecclesiastica* di Eusebio si concentrano nei temi intraecclesiali come le liste della successione episcopale ed le eresie anteriori al Concilio di Nicea, o, esternamente, alla relazione tra Chiesa ed Impero Romano. Abbiamo anche percepito una certa mancanza di studi sul contributo di Eusebio per quanto riguarda il consolidamento di una identità socio-religiosa cristiana di origine gentilica, per mezzo del confronto tra i suoi scritti *Praeparatio evangelica*, *Demonstratio evangelica* e *Storia ecclesiastica* e l'influenza di Giustino su di essi. Riteniamo pure che questa situazione si deve ad una assimilazione ancora parziale da parte degli studiosi del processo di separazione giudaico - cristiano. Con l'obiettivo di rendere chiaro il motivo della nostra ricerca, abbiamo riassunto la comprensione storiografica del soggetto.

Nel tardo diciannovesimo secolo, Adolf von Harnack ha creato la rappresentazione del giudaismo durante l'Impero Romano come una religione in progressivo esaurimento, senza richiamo per la popolazione pagana. In questo modo, il giudaismo sarebbe diventato sempre più un ghetto etnico-culturale mentre il cristianesimo gentilico si espandeva e faceva nuovi convertiti. Questa ipotesi divenne nota nella storiografia come lo *Spätjudentum*, cioè, "il tardo giudaismo". Secondo questa visione, la religione giudaica, sarebbe naturalmente sostituita per il messaggio cristiano, considerato il vero portatore di rinnovamento spirituale nell'Impero. Il che ci porta alla comprensione che il giudaismo ed il cristianesimo diventarono molto presto, religioni opposte ed incomunicabili. L'unico possibile dialogo tra i giudei ed i cristiani sarebbe quando questi avessero usato la Scrittura di quelli per riaffermare i propri concetti teologici. Questo paradigma dello

Spätjudentum ha incominciato a perdere terreno solo dal 1948 in avanti con la pubblicazione del libro *Verus Israel*, di Marcel Simon. L'autore contesta la lettura del "tardo giudaismo" proposta da Harnack nel mettere in luce le prediche e le azioni antigudaiche del clero cristiano. Il fatto dei dirigenti della Chiesa preoccuparsi in attaccare la religione giudaica dimostra che il giudaismo agli inizi dell'Era Volgare era ben lungi dall'essere una religione decadente e poco attraente (Jacobs, 2007 p. 101). Il lavoro di Simon ha portato una nuova comprensione allo studio delle relazioni giudaico-cristiane. Si è formata la comprensione secondo la quale il processo di separazione tra giudaismo e cristianesimo fu molto più complesso di quanto precedentemente ipotizzato.

Le ricerche sulla separazione giudaico-cristiana ricevettero nuovo vigore a partire degli anni Settanta come conseguenza della così detta *terza ricerca del Gesù storico*. Gli studiosi, dopo avere riinserito pienamente la figura di Gesù nel giudaismo del suo tempo, hanno ridiscusso la posizione socio-religiosa dei seguaci di Gesù. La comprensione tradizionale, secondo la quale il cristianesimo sarebbe nato immediatamente dopo la morte di Gesù, a causa della credenza dei suoi discepoli nella sua risurrezione e nell'imminente ritorno per impiantare il regno di Dio, fu respinta. Al rigiudaizzare Gesù, gli storici hanno sentito bisogno di fare lo stesso coi suoi discepoli alla fine di capire meglio il rapporto tra giudaismo e cristianesimo nell'Antichità. Tra i modelli teorici proposti, quello che ebbe grande seguito tra gli studiosi fu *The parting of the ways*, di James D.G. Dunn. Questo modello teorico stabilisce la necessità di espandere i corpus documentari usati per studiare le origini cristiane. Oltre alla letteratura canonica e "ortodossa", si deve aggiungere anche i contributi degli scritti detti "eterodossi". Similmente, alle tradizionali categorie della critica storica e filologico – letteraria, occorre aggiungere le possibilità di analisi messe a disposizione dall'antropologia e dalle scienze sociali. Come conseguenza di questo nuovo approccio, si è arrivati alla comprensione che il giudaismo del I secolo fu un fenomeno molto più complesso e plurale di quanto ipotizzato prima. Anche il cristianesimo fu ridisegnato in maniera simile. Si stabilì il consenso che, almeno durante il II secolo, i *cristianesimi*, come si è incominciato a dire, rimasero anche essi un fenomeno fluido e plurale (Gianotto, 2012, p. 35 - 37).

Approfondendo le ricerche, gli eruditi si dedicarono a determinare ciò che sarebbe stato *the turning point*, cioè, il punto di svolta nell'Alto Impero Romano, da cui sarebbero cessati completamente gli scambi tra giudei e cristiani e si sarebbe così effettuato *the parting of the ways*, la separazione dei sentieri di entrambe espressioni di fede. Di solito, si puntano come alternative sulla distruzione del Tempio nel 70 e sulla fine della rivolta di Bar Kokhba nel 135. Si avverte che, al considerare che il giudaismo ed il cristianesimo si sarebbero separati completamente ancora

nell'Alto Impero, Simon ed i suoi seguaci hanno superato solo in parte l'ipotesi dello *Spätjudentum* (Silva, 2008 p. 166).

L'ultimo sviluppo della storiografia sulla separazione giudaico - cristiana è il modello che sostiene che "i sentieri non si sono mai separati" (*the ways that never parted*). Tra i suoi proponenti si distacca Daniel Boyarin con la sua ipotesi "ondulatoria". Boyarin propone pensare il giudaismo ed il cristianesimo antichi come punti su una linea continua. Questa linea ideale, da lui chiamata *Judaeo - Christianity*, sarebbe un *continuum* essenzialmente indifferenziato, con diverse gradazioni a seconda dello spostarsi nello spettro del fenomeno socio-religioso. Così, abbiamo estremità opposte, rappresentate, da un lato, dal marcionismo, con la sua negazione radicale di qualsiasi radice ebraica per la fede cristiana; e, dall'altro, i giudei non credenti in Gesù, senza qualsiasi interesse nel messaggio cristiano. Tra queste estremità, troviamo i diversi gruppi cristiani e "giudeocristiani" (Gianotto, 2012, p. 37).

Il teorico statunitense propone, dunque, di invertire la spiegazione tradizionale, secondo la quale il cristianesimo, un movimento sociale "differenziato", si sarebbe staccato dal giudaismo, un fenomeno "uniforme". Quello che sarebbe successo davvero sarebbe l'opposto: da un fenomeno "differenziato", il già menzionato *Judaeo - Christianity*, sarebbero emersi due movimenti nuovi, entrambi "uniformi": il giudaismo ed il cristianesimo. L'ipotesi di Boyarin va chiamata "ondulatoria" perché lui spiega questo processo prendendo in prestito dalla linguistica la metafora dei sassolini lanciati in un lago, che creano onde che si scontrano e interferiscono tra di loro. I linguisti usano questa metafora per spiegare la nascita delle lingue e varianti dialettali. Boyarin l'ha adattata per spiegare come il cristianesimo sarebbe nato, non da una *parting of the ways* in un momento storico preciso e identificabile, ma dalle scelte identitarie di diversi gruppi eterogenei e dalla conseguente confluenza di questi gruppi fino a creare un nuovo "agglomerato dialettale" (*dialect cluster*), nel vasto universo "linguistico" del *Judaeo - Christianity*. Questo processo, secondo Boyarin, sarebbe stato concluso solo al IV secolo, quando l'apparato del potere imperiale ha permesso rendere netti i confini tra giudei e cristiani, al stabilire di modo preciso l'appartenenza e a rendere effettiva l'esclusione, facendo nascere così, due religioni proprie e vere: giudaismo e cristianesimo (Gianotto, 2012, p. 38, 39).

Con questo si intende che i concetti di "giudaismo" e "cristianesimo", quando sono usati per esprimere fenomeni socio - religiosi anteriori al IV secolo, sono costrutti artificiali progettati per

rendere comprensibili in retrospetto i due fenomeni studiati. Si ritiene che le comunità dei credenti in Gesù, sia quelle di maggioranza giudaica, sia quelle gentiliche, furono sottogruppi di un insieme disparato di associazioni religiose, in qualche modo collegato al giudaismo. Secondo questa comprensione storica, la separazione completa e definitiva si procederà solo a partire dal IV secolo, quando il pieno sostegno di Costantino al cristianesimo consentirà ai vescovi di tornare effettiva, nella vita dei fedeli, la legislazione ecclesiastica che stabiliva i limiti consentiti nei rapporti sociali tra giudei e cristiani, e di imporre definizioni su ortodossia e eterodossia. Solo da questo momento in avanti possiamo parlare di “giudaismo” e “cristianesimo” *stricto sensu* (Skarsaune, 2007, p. 747). Il che non vuole dire che non fosse possibile distinguere tra gruppi sociali cristiani o non cristiani, giudaici o non giudaici. Ma sì, che, nell’universo culturale dell’epoca, non esisteva un gruppo di caratteristiche di semantica culturale che distinguesse nettamente i giudei dai cristiani (Gianotto, 2012, p. 39).

A questo proposito, già nel 1991, Wolfram Kinzig, nel suo saggio “*Non separation: closeness and cooperation between Jews and Christians in the fourth century*”, sosteneva che la separazione giudaico-cristiana sarebbe stata fatta su quattro livelli successivi. Kinzig raggruppa i livelli due a due. I primi due, la divisione dottrinale e teologica, chiamati livello teorico. Questi eventi sono legati alla nascita ed allo sviluppo delle prime formule kerigmatiche ed ai primi inni. Il livello teorico, quindi, è collegato ad una cristologia primitiva. Probabilmente questa fase ha avuto luogo poco dopo la morte di Gesù, o forse anche prima della sua esecuzione (Marco 8:29, cfr. Kinzig, 1991, p. 28). Tali sviluppi teorici da parte dei gruppi protocristiani avrebbero portato al livello della pratica religiosa, caratterizzata dalla separazione della pietà popolare e istituzionale. La prima fase è segnata da dichiarazioni autoritarie di scomunica da parte delle autorità religiose giudaiche e cristiane, dando luogo a due gruppi distinti, in possesso dei suoi propri *leader* istituzionali. Noi crediamo che la *Birkath-ha-Minim* nei primi decenni del II secolo corrisponde a tale marchio (Parkes, 1974, p. 91). Infine, abbiamo la fase della pratica della pietà popolare in entrambi i gruppi. È qui che Kinzig segna il seguito di stretti contatti tra giudei e cristiani fino a circa il IV secolo, con l’esistenza di diversi gruppi che si sovrapponevano e si intrecciavano, rendendo difficile la corretta classificazione all’interno delle categorie di giudaismo o cristianesimo. Ad esempio, gli ebioniti, ed i nazorei, tutti stigmatizzati come eretici sia dai cristiani, sia dai giudei (Johnson, 2001, p. 57).

Oltre a questi gruppi anomici in relazione alle ortodossie normative del giudaismo e cristianesimo, abbiamo ancora individui considerati giudaizzanti che hanno esercitato un influsso sincretistico all’interno delle comunità cristiane ortodosse, come appare dalle famose omelie *Adversus Judaeos* di Giovanni Crisostomo, anch’esse dal IV secolo. Kinzig crede ancora, che tale

situazione sarebbe durata molto oltre la fine del secolo in questione (Kinzig, 1991 p. 29). Altri elementi che indicano l'esistenza di contatti a livello di devozione popolare si percepiscono anche dalla normativa antiggiudaica di ispirazione cristiana derivata dalla conversione di Costantino. Al fine di definire i limiti accettabili del contatto interpersonale tra i giudei ed i cristiani, il clero cristiano ha emanato dure leggi ecclesiastiche. Tale normativa è particolarmente presente nei canoni pubblicati dai Concili di Elvira (300-306), Nicea (325), Antiochia (341) e Laodicea (363-364, cf. Silva, 2008, p. 173-182).

Qui, allora, risiede l'importanza storica della ricerca proposta in questo saggio, poiché, come pretendiamo dimostrare, Giustino Martire, al discutere la persona di Cristo, al difendere la non osservanza della ritualistica della Legge da parte dei cristiani gentili ed al ridefinire la filiazione abramica, ha contribuito ad accentuare la separazione tra la dottrina e la teologia del cristianesimo rispetto al giudaismo. Inoltre, al discriminare la pratica della Legge per i gentili, ed al rappresentare il giudeo medio come assassino di Cristo ed un idolatra, ha anche contribuito alla separazione fra le due religioni in ambito devozionale. Inoltre, percepiamo ancora, la stessa preoccupazione antiggiudaica nelle opere in questione di Eusebio: la *Storia ecclesiastica* e la *Praeparatio evangelica* \ *Demonstratio evangelica*. Eusebio, avendo vissuto proprio in quel periodo appena discusso da Kinzig (IV secolo), ed avendo anche partecipato al Concilio di Nicea (Perrone In Alberigo, 1995, p. 28), ha avuto come una delle sue preoccupazioni la definizione di una modalità di essere cristiano totalmente estranea a le idee e pratiche considerate giudaizzanti.

Giustino Martire

Il *Verus Israel*, designazione biblica del popolo fedele a Dio, era usato tra i giudei per distinguere tra di loro quelli che sarebbero fedeli ai precetti della Legge mosaica, da quelli che non lo sarebbero. Con la nascita del cristianesimo, tale autocomprensione subisce una lacerazione. Al riconoscere in Gesù il Messia profetizzato dalle escatologie sorte dal terzo secolo a. e.v. in avanti, i primi cristiani, tutti provenienti dal giudaismo, riinterpretarono le dette profezie di modo da considerare che nella persona di Gesù l'azione salvifica di Dio avrebbe raggiunto la sua pienezza nella storia del popolo eletto.

A partire da questo presupposto, Paolo include i pagani nelle promesse bibliche fatte ad Abramo, nella universalizzazione della salvezza operata dalla maledizione lanciata a Gesù a causa della sua morte appeso all'albero della croce.

In questo modo, l'Apostolo ribadisce il testo sacro ebraico, secondo il quale Dio promette al seme di Abramo, gli ebrei, il possesso della Terra promessa, ma include in questa promessa anche i credenti nel Messia Gesù. Giustino, al contrario, esclude dalla promessa biblica i discendenti etnici di Abramo. Secondo il filosofo, la estensione della filiazione abramica ai gentili si è data con la concomitante esclusione dei giudei. Per Giustino, solo i cristiani sono i discendenti promessi ad Abramo. Si può vedere in questo argomento l'insistenza del filosofo in relazione alla giustificazione mediante la fede, concessa ad Abramo prima della sua circoncisione, e le conclusioni di Giustino per cui il vero Israele sono solo i gentili credenti in Cristo. Con il demonizzare la pratica rituale della Legge, simbolo della malvagità giudaica, Giustino qualifica la natura materiale della promessa e del patto di Abramo. Di conseguenza, si dimostra un carattere antiggiudaico, semplicemente con l'affermare una nuova identità religiosa, la cristiana, nata da un'altra più grande, quella giudaica, più consistente storica e socialmente.

La ridefinizione del *Verus Israel*, così come la stigmatizzazione del giudeo e la considerazione di obsolescenza delle sue pratiche rituali servono allo stesso scopo: dimostrare la legittimità del cristianesimo gentile. Dall'assimilazione e reinterpretazione di elementi della religione giudaica, i cristiani hanno ottenuto, grazie allo slancio fornito dal movimento apocalittico-escatologico e dalle profezie veterotestamentarie, di identificare nell'apparizione pubblica di Gesù, la sua predicazione e la crocifissione, e la fede che di questi eventi è sorta, il *continuum* temporale con la tradizione ebraica, fondata in Abramo. Nelle parole di Giustino: "Siamo noi, infatti, il vero Israele, quello spirituale, la stirpe di Giuda, di Giacobbe, di Isacco e di Abramo, alla cui fede, quando ancora non era circonciso, fu resa testimonianza da Dio e che fu benedetto e fu chiamato padre di molti popoli, noi che siamo condotti a Dio per mezzo di questo Cristo che è stato crocifisso, come dimostreremo procedendo nel discorso "(*Dial.11:5*).

I movimenti generati dai testi paolini e giustinei hanno dato un grande contributo alla definizione dell'identità cristiana. Il primo collega il mondo gentile all'escatologia giudaica per mezzo della credenza del suo compimento nella persona di Gesù. Al collegare Abramo ai cristiani gentili, Paolo apre la possibilità di una disgiunzione tra la salvezza cristiana e la religione e cultura ebraiche, che è stata portata avanti da Giustino.

Allora possiamo vedere che i meccanismi innescati da Giustino, nella sua opera, traggono spunto dalla teologia paolina, vanno al di là di essa, con elementi detrattori che circoscrivono la figura del giudeo come anomico in un contesto in cui, necessariamente deve essere nomico: la sua propria storia.

Come nel caso della ricerca di Elias e Scotson nell' Inghilterra negli anni 50 del XX secolo, anche il rapporto giudei X cristiani nel secondo secolo era basato nella questione dell' antichità dei gruppi costituiti (Elias & Scotson, 2000, p. 21). I giudei erano proprietari di un patrimonio culturale di ordine religioso millenario ed i cristiani, nuovi arrivati al panorama religioso dell'Impero Romano. Al momento della scrittura del *Dialogo*, i cristiani non avevano neanche due secoli di esistenza. Se riteniamo che le strutture gerarchiche istituzionali delle comunità gentili si sono sviluppate nel corso del II secolo (Poliakov, 1979, p 20; Comblin, 1993, p. 185,186), il cristianesimo gentile non aveva ancora cento anni di autonomia dal giudaismo.

Tuttavia, a differenza degli *outsiders* della ricerca di Elias e Scotson, i cristiani gentili e di teologia paolina hanno sviluppato, fino alla fine del II secolo, una complessa ed efficiente rete di rapporti tra le loro varie comunità. Il canale di comunicazione era basato sulla teologia paolina della Chiesa come Corpo Mistico di Cristo, di cui i singoli membri e le comunità locali facevano parte (Bultmann, 2004, p. 140, 141). Invece gli ebrei, anche se contavano su una solida e rispettata tradizione ancestrale, erano al momento della scrittura del *Dialogo*, con le proprie strutture interne indebolite a causa della recente sconfitta militare imposta dai romani nel 135. E' chiaro, da questo, il carattere di *outsider* in entrambe le comunità in questione. Il cristianesimo, anche se non fosse ancora totalmente svincolato dal giudaismo, presentava una relativa organizzazione interna al tempo di Giustino, e il giudaismo, il cui *establishment* era evidente in virtù di sua tradizione millenaria, era, tuttavia, nello stesso tempo storico, frammentato nella sua organizzazione interna e limitato per conto delle misure anti- proselitismo da parte del governo di Roma (Poliakov, 1979, p. 19,20).

A questo punto, che le gerarchie delle due religioni hanno cercato di aumentare la coesione interna delle loro comunità, le pratiche cerimoniali, che hanno sempre avuto ruolo chiave nel determinare l'identità di entrambi i gruppi (Dunn, 2003, p. 573), hanno ricevuto un'attenzione rinnovata da parte di entrambi gerarchie. Non vi è quindi una sorpresa che Giustino lanci forti attacchi contro la pratica della Legge, seguendo una tendenza tra i primi teologi cristiani (Scardelai, 2008, p. 156). E perché entrambi i gruppi, giudei e cristiani, contestano lo stesso patrimonio culturale - religioso, ma con differenze significative nella comprensione teologica e modalità di vita, Giustino è passato a stigmatizzare il popolo ebraico, ricettacolo della Legge, come si vede nel passo citato di seguito:

È necessaria ormai una seconda circoncisione e voi andate orgogliosi della carne; la nuova legge vuole che osserviate senza sosta il sabato e voi ritenete di onorarlo rimanendovi inoperosi un unico giorno, senza comprendere il motivo per cui esso è stato prescritto, e se magiate pane azzimo dite di

adempire la volontà di Dio. Non di queste cose si compiace il Signore nostro Dio! Se vi è tra voi uno spergiuro o un ladro che smetta; se un adultero, si pente e avrà festeggiato il vero sabato, delizia del Signore; se uno non ha le mani pure, si lavi e sarà puro (*Dial.* 12:3).

Nel brano in questione, Giustino fa una citazione indiretta di Isaia 58:13. Nel passo, il profeta fa un aspro rimprovero a quello che gli sembrava un cerimonialismo sterile vissuto nel suo tempo, ed anche un'interpretazione morale dei comandamenti rituali della Torah. Tuttavia, contrariamente a ciò che implica Giustino, in nessuno momento Isaia dice che i rituali sarebbero dispensabili di fronte ad un cambiamento comportamentale. In Giustino, la critica morale insita nel genere apocalittico, serve come supporto per convalidare una prospettiva più ampia sulla storia ebraica. Il filosofo usa il testo del Trito - Isaia per invalidare la tradizione ebraica per mezzo della propria tradizione. Come una cronaca immaginaria del passato (immaginario) che prevede il futuro (presente dell'autore) come tempo della fine del mondo, le escatologie inquadrano il suo discorso nella tradizione religiosa ebraica per uniformizzare questa stessa tradizione, che al momento era frammentata (Goodman, 1994, p. 77; Scardelai, 2008, p. 107).

L'appropriazione meramente testuale di questi scritti, come fatta da Giustino, li costituisce nel *Dialogo* come una storia vera sul periodo presunto di sua scrittura. Il che ci porta a concludere che Giustino, intenzionalmente o no, ha manipolato la storia degli ebrei per classificarli come anomici dinanzi la vera fede, cioè, in relazione al cristianesimo. È percepibile anche che, il tipo di caratterizzazione utilizzato dal filosofo per segnalare le azioni degli ebrei in relazione ai cristiani supera la divergenza religiosa e invade altri campi di socialità. L'autore impiega caratterizzazioni negative legate alla corporeità e alla morale, come forma di denigrare il punto di vista ebraico in relazione alla Scrittura e rissignificare la prospettiva della Scrittura in relazione a questi.

Secondo Elias (2000, p. 171), uno dei fattori della manutenzione della coesione interna di un determinato gruppo sociale è il rispetto dei suoi membri ai valori morali e regole di comportamento accettati. I gruppi hanno bisogno di progettare ai propri membri una immagine di sé stessi, di superiorità morale su altri gruppi interdipendenti. Questo risultato è ottenuto, tra l'altro, sottolineando l'antichità del gruppo, rafforzando le norme sociali, stigmatizzando ed escludendo gli individui anomici.

Per raggiungere questo obiettivo, Giustino inserisce nel suo discorso aggettivi negativi e condanne al modo di vita giudaico:

Del resto, Dio stesso lo ha proclamato tramite Mosè con queste parole: *Circoncidete il vostro cuore ostinato enon irrigidite più il vostro collo [...]* La circoncisione secondo la carne, infatti, è stata data a partire da Abramo come segno che vi distinguesse da noi e dagli altri popoli, affinché voi soli soffrite ciò che ora giustamente soffrite e il *vostro paese fosse reso un deserto, le città preda del fuoco, i vostri prodotti fossero divorati dai nemici davanti ai vostri occhi* e più nessuno di voi salisse a Gerusalemme. Da nient'altro infatti venite riconosciuti tra gli altri uomini se non per la circoncisione della carne. Nessuno di voi, penso, oserà negare che Dio prevedeva e prevede gli eventi futuri e che prepara in anticipo a ciascuno ciò che merita: quanto dunque vi è capitato è giusto e meritato. Infatti, *avete ucciso il giusto* e prima di lui i profeti, ed ora insidiate coloro che sperano in lui è [...] (Dial. 16:1 – 4).

Secondo la tradizione ebraica, la circoncisione è un segno dell'alleanza di Dio con Abramo e la sua discendenza (Genesi 17:1-14), in riconoscimento divino della fede che il patriarca ebraico aveva depositato in Yahweh. Quindi, non potrebbe mai essere un marchio infamante per una possibile punizione futura della discendenza abramica. Questo tipo di invettive contro la circoncisione sarebbe stato rapidamente respinto da ebrei e giudeocristiani, se questi fossero i lettori pretesi da Giustino. Per i lettori cristiani di origine pagana, tuttavia, tali giudizi dispregiativi della moralità giudaica e il suo più grande rito, la circoncisione, è confermato dalla opinione corrente che gli ebrei sarebbero un popolo criminale e immorale e anche dai divieti legali romani contro la circoncisione di soggetti pagani (Poliakov, 1979, p. 8-9, 18-20). Il fatto che la maggior parte dei primi cristiani fossero ebrei che vedevano in Gesù il Messia promesso, attesta l'impossibilità di tenere responsabile il popolo giudaico nel suo insieme per la morte del Messia.

Abbiamo in seguito un altro esempio di come Giustino accoppia l'equivoco sulla pratica religiosa alla immoralità:

“Battezzate” l' anima dall' ira, dalla cupidigia, dall' invidia, dall' odio, ed ecco che il corpo è puro. Questo infatti è il significato degli azzimi, così che non compiate più le opere vecchie del lievito di malizia. Voi invece avete compreso tutte le prescrizioni in senso materiale e ritenete di aver compiuto il vostro dovere verso Dio anche se le mettete in pratica con l' animo pieno di inganno e di ogni altra malvagità. *Dial.* 14:2.

Questa stigmatizzazione è verificata in primo luogo attraverso una distorsione degli eventi narrati nella Bibbia, in modo che i momenti straordinari della storia ebraica sono diventati la regola, il metro di misura del carattere di un popolo, fin dalla sua nascita fino ai giorni dello scrittore cristiano. Nella sua opera, Giustino non consente ai giudei l'opzione della doppia interpretazione, letterale e morale, della ritualistica, proprio come fatto dai profeti della Bibbia ebraica in cui lui si appoggia. Possiamo vedere qui sotto, un altro esempio di tale uso della Scrittura:

E con tutto questo, dopo che di tempo in tempo sono avvenuti, e li avete potuto vedere, simili eventi paradossali e prodigiosi, i profeti devono ancora accusarvi di aver immolato i vostri figli ai demoni! Con tutto questo avete osato, e ancora osate, simili cose contro il Cristo! Con tutto questo vi auguriamo di trovare misericordia da parte di Dio e del suo Cristo e vi salviate. (*Dial.* 133:1)

Non è un caso che Giustino ha compiuto sforzi per caratterizzare gli ebrei come idolatri, poiché, come già accennato, l'idolatria è l'estrema violazione della Legge (Dunn, 2003, p. 410). Anche se non può rinproverare i giudei del suo tempo come adoratori di divinità pagane, lo scrittore cristiano organizza i suoi argomenti in modo da corrispondere le pratiche di questi con quelle degli israeliti dei tempi passati, riportati nella letteratura profetico-apocalittica:

Certo, voi non avete sacrificato a Baal, come i vostri padri, né in luoghi ombreggiati o elevati avete preparato focacce per l'esercito celeste, però non avete accolto il suo Cristo. E chi disconosce lui disconosce la volontà del Padre, chi oltraggia e odia lui è chiaro che oltraggia e odia anche colui che l'ha inviato, e chi non crede in lui non crede ai profeti che ne hanno proclamato a tutti il lieto annuncio (*Dial.* 136:3).

Questo è ciò che Elias (2000, p. 22,23) chiama distorsione *pars pro toto*. Il gruppo stigmatizzante seleziona quegli eventi puntuali di comportamento anomico dell'altro gruppo al fine di dimostrare che questo è "cattivo". Tuttavia, Giustino non si stanca di dire che i cristiani accettano anche il martirio per non rinnegare la loro fede, rendendo questo il comportamento normale di tutti i cristiani, il che forgia la rappresentazione del suo gruppo come "buono", come citato qui di seguito:

I nostri cuori sono a tal punto circoncesi dalla malizia che ci rallegriamo di morire per il nome della bella pietra che fa zampillare acqua viva nel cuore di coloro che per mezzo suo sono giunti all' amore del Padre di tutte le cose e disseta quanti vogliono bere l'acqua della vita. [...] E infatti così grida Geremia: *Guai a voi, perché avete abbandonato la sorgente viva e vi siete costruiti cisterne rotte che non possono tenere l'acqua. Non è deserto dove sorge il monte Sion? Perché davanti a voi ho dato a Gerusalemme il libello di ripudio* (*Dial.* 114:4,5).

E' interessante notare che un gruppo solo può stigmatizzare l'altro efficacemente quando correttamente installato in posizioni di potere, di cui il gruppo stigmatizzato viene eliminato. Quando questo accade, lo stigma del disonore collettivo attribuito agli *outsiders* può prevalere (Elias & Scotson, 2000, p. 23). Il modo in cui Giustino accusa la comunità ebraica di una generalizzata "rigidità di cuore", cecità, adulterio, idolatria, tra le altre caratterizzazioni negative, rivela il predominio di individui gentili nelle comunità cristiane di orientamento paolino, e nelle loro posizioni più importanti. Tuttavia, fa anche intravedere una grande preoccupazione da parte di Giustino, di prevenire il contatto tra i cristiani di origine pagana con gli ebrei non credenti in Gesù. Questi contatti dovrebbero essersi intensificati con la sconfitta di Bar Kokhba (Poliakov, 1979, p.19, 20).

Pertanto, la stigmatizzazione indica che l'arrivo di queste nuove ondate di ebrei, dispersi dopo la guerra di Bar Kokhba, possono essere state viste come una minaccia per le comunità cristiane paoline, che si sforzavano per stabilire un modo di vita e un' identità essenzialmente gentilici per i suoi membri. Non è casuale, la caratterizzazione di Trifone come un ebreo circonciso, fuggiasco dalla guerra e senza fissa dimora (*Dial.* 1:3).

"Giudeocristianesimo" e "giudaizzanti"

Per avere una comprensione adeguata del processo di separazione giudaico – cristiana e accenture l'importanza che il discorso antiggiudaico ha avuto ancora nelle opere di Eusebio di Cesarea, dobbiamo presentare alcuni testi tratti dai Padri della Chiesa¹ che testimoniano l'attendibilità della preoccupazione antiggiudaica da parte di questi stessi scrittori ecclesiastici, durante il lungo processo di normalizzazione della credenza e pratica religiosa cristiana, che

¹ Tutti i testi di autori cristiani antichi presenti in questa sezione sono tratti da: GIANOTTO, Claudio (a cura di). **Ebrei credenti in Gesù**: le testimonianze degli autori antichi. Milano: Paoline, 2012.

coincidono con i tempi di Giustino (sec. II) a quelli di Eusebio (sec. IV). Prima, però, abbiamo bisogno di fare una rapida discussione sul tema del "giudeocristianesimo" e dei "giudaizzanti", che è dove si inquadrano queste testimonianze antiche.

Il così detto "giudeocristianesimo", è un'altra classificazione creata dagli studiosi moderni che presenta particolari difficoltà. Il suo problema risiede proprio nel criterio da adottare per classificare un gruppo come "giudeocristiano". Alcuni studiosi hanno provato a definire il giudeocristianesimo su un criterio esclusivamente etnico. Secondo questo criterio, la comunità primitiva di Gerusalemme e tutti gli altri giudei credenti in Gesù sarebbero giudeocristiani, indipendentemente dal mantenimento o no, di un modo di vita e pratica religiosa tipicamente giudaici. Questo criterio è particolarmente problematico perché considera come giudeocristianesimo tutto il così detto "periodo apostolico", essenziale per il riferimento identitario di tutti i gruppi cristiani, compresi quelli che sin dagli inizi non hanno osservato la ritualistica della Legge. Per i periodi successivi, tuttavia, il criterio etnico ha una certa utilità all'identificare i gruppi etnici giudaici all'interno del cristianesimo (Gianotto, 2012, p. 40, 41).

Un altro criterio che fu proposto dagli studiosi, particolarmente da Marcel Simon, per definire il giudeocristianesimo fu quello delle osservanze legali. Questo criterio ha il vantaggio di coincidere con le descrizioni degli ebrei credenti in Gesù, presenti nella letteratura eresiologicala ed apologetica cristiana. La sua principale difficoltà risiede nel determinare quale sarebbe la "dose", nelle parole di Simon, di osservanze ad essere osservate per classificare un gruppo come "giudeocristiano". La soluzione proposta da Simon sarebbe considerare qualsiasi osservanza al di là del "decreto apostolico" di Atti 15:28,29, come indicazione di giudeocristianesimo (Gianotto, 2012, p. 42).

Un terzo criterio proposto fu quello dei contenuti teologici. Si basa sulla presupposizione che il "giudeocristianesimo" fu un movimento relativamente coerente e perciò abbia prodotto una teologia propria, di tratti caratteristici, capace di identificarlo tra i diversi gruppi cristiani primitivi. I più noti difensori del criterio teologico furono Hans Joachim Schoeps e Jean Daniélou. La grande difficoltà del criterio teologico risiede nella constatazione dell'inesistenza di una forma di pensiero teologico coerente, che fosse comune a tutti i gruppi modernamente classificati come "giudeocristiani" (Gianotto, 2012, p. 42, 43).

Considerando le enormi difficoltà e ambiguità esistenti, non solo nei criteri di classificazione sopra indicati, ma nella stessa designazione "giudeocristianesimo" e derivate; consideriamo utile abbandonare questi termini e fare menzione ai gruppi finora chiamati di giudeocristiani con

designazioni come: "seguaci di Gesù provenienti dal giudaismo", "cristiani di origine giudaica" oppure "giudei\ebrei credenti in Gesù" (Gianotto, 2012, p. 49).

Ciò nonostante, gli autori cristiani antichi studiati ci danno anche testimonianza di individui di provenienza gentile che osservavano in gradi diversi le usanze della ritualistica mosaica. Questi individui, quando membri anomici di comunità gentili, verranno chiamati "giudaizzanti", proprio come lo hanno fatto gli antichi scrittori cristiani (Gianotto, 2012, p. 42).

Uno dei primi autori cristiani non biblici a sottolineare la pretesa incompatibilità tra la fede cristiana e il modo di vita ebraico, cioè, l'osservanza dei riti della Legge, fu Ignazio di Antiochia, che ha scritto nel II secolo:

Non lasciatevi ingannare da opinioni estranee né dalle vecchie favole, che sono inutili. Se, infatti, ancora continuiamo a vivere secondo il giudaismo, confessiamo di non avere ricevuto la grazia. In realtà, i divini profeti sono vissuti secondo il Cristo Gesù. [...] Se, dunque, quanti vivevano nelle pratiche sono giunti alla novità di speranza, non osservando più il sabato, ma piuttosto vivendo secondo la domenica, giorno in cui anche la nostra vita è elevata per mezzo di lui e della sua morte, cosa che alcuni negano, e attraverso questo mistero noi abbiamo ottenuto di credere, e per questo perseveriamo, al fine di essere considerati discepoli di Gesù Cristo, l'unico nostro maestro, come potremo noi vivere lontani da lui, che anche i profeti, suoi discepoli nello spirito, aspettavano come maestro? [...] Per questo, facciamoci suoi discepoli e impariamo a vivere secondo il cristianesimo; infatti, colui che si fa chiamare con un altro nome all'infuori di questo non è di Dio. [...] È assurdo avere Gesù Cristo sulla bocca e poi giudaizzare. Infatti, non è stato il cristianesimo a credere nel giudaismo, bensì il giudaismo nel cristianesimo, così come si è riunita ogni lingua che crede in Dio. *Ai Magnesii* 8 - 10.

Nel passo sopra trascritto, possiamo analizzare l'artificio retorico di Ignazio: così come Giustino nel suo *Dialogo con Trifone*, Ignazio degiudaizza i personaggi più importanti della tradizione ebraica. Con l'insegnare che anche i profeti biblici, nonostante abbiano vissuto prima dell'avvento del Cristo e perciò, abbiano osservato le "pratiche", furono, in realtà, discepoli del Cristo "nello spirito"; Ignazio inculca nei suoi lettori la comprensione secondo la quale soltanto i cristiani di origine gentile sarebbero il *Verus Israel*. La conseguenza logica di tale comprensione è

la creazione di un'identità cristiana completamente degiudaizzata al considerare che la grazia divina e la fede non possono essere donate a quanti continuano ad osservare il sabato e le altre usanze della Legge, cioè, a *giudaizzare*.

Verso la fine dello stesso secolo, Ireneo di Lione scrive il suo *Contro le eresie*, nel quale ci presenta una panorama dello spettro diversificato del fenomeno chiamato da Boyarin di *Judaeo – Christianity*:

Quelli, poi, che vengono chiamati ebioniti, ammettono che il mondo sia stato creato da Dio; per quanto, invece, si riferisce al Signore, la pensano allo stesso modo di Cerinto e Carpocrate. Utilizzano esclusivamente il Vangelo secondo Matteo e respingono l'apostolo Paolo, dichiarandolo apostata della Legge. [...] E si fanno circumcidere e continuano a praticare le usanze stabilite dalla Legge e a condurre uno stile di vita giudaico, al punto di adorare gerusalemme come se fosse la casa di Dio. *Contro le eresie* 1:26,2

Ancora una volta possiamo vedere la diversità del cristianesimo delle origini e l'importanza della stigmatizzazione nel discorso identitario. Da un lato, secondo Ireneo, gli ebioniti stigmatizzavano Paolo come apostata della Legge; dall'altro, Ireneo li contro – stigmatizza col descriverli come una "eresia".

Nel secolo terzo, la situazione del cristianesimo continua fluida e variegata, come possiamo vedere nel passo di Tertulliano, sotto:

Aggiungo, inoltre, una rassegna delle loro stesse dottrine, che già esistevano al tempo degli Apostoli e dagli apostoli stessi furono segnalate e condannate. Sarà, così, più facile stigmatizzarle, se si scopre che o esistevano esse stesse fin da allora, oppure che hanno tratto

origine dalle eresie che esistevano già allora. Nella Prima Lettera ai Corinzi, Paolo critica quanti negano e dubitano della risurrezione: questa era l'opinione propria dei saducei. Questa opinione è condivisa da Marcione, Apelle e Valentino e da tutti quanti sminuiscono la risurrezione della carne. Inoltre, scrivendo ai Galati, si scaglia contro quanti osservavano e difendono la pratica della circoncisione e la Legge: tale è l'eresia di Ebione. *La prescrizione degli eretici* 33:1 – 5,10,11

Questo passo di Tertulliano è davvero interessante perché ci permette di vedere esplicitamente il gioco di potere implicito nel discorso identitario di tipo *established X outsiders*: l'antichità, vera o presunta non importa, delle origini del gruppo sociale e dei suoi valori, nel nostro caso, teologici, è la base su la quale il teologo cristiano costruisce, in questo testo, la presunzione della rivendicazione al patrimonio culturale disputato. Tanto i gruppi detti "gnostici", quanto quelli ebioniti rivendicano l'ancestralità delle loro comprensioni teologiche, e, pertanto, del loro modo di essere cristiano. Così come il gruppo "ortodosso" di Tertulliano, gli "eretici" si richiamano agli Apostoli come fonte della verità. In questa situazione, nella quale la stessa tradizione è disputata da diversi gruppi discordi fra loro, L'eresiologo deve, come lui stesso ci dice con sorprendente chiarezza, identificare l'origine, vera o presunta, non importa, delle idee dei gruppi non conformisti e negare la loro legittimità per mezzo della stigmatizzazione delle loro idee, per mezzo della stessa tradizione culturale da loro disputata.

Anche Origene ha bisogno di ricordare ai suoi lettori, cristiani provenienti della gentilità, quale è l'interpretazione della persona del Cristo approvata nei suoi circoli cristiani e confutare le altre possibili interpretazioni come eretiche:

Se è convincente quanto viene riferito su Israele, le sue tribù e i suoi demi, quando il Salvatore dice: *Non sono stato inviato se non alle pecore perdute della casa di Israele*, noi non intendiamo queste parole allo stesso modo degli ebioniti, poveri di intelligenza, perché il loro nome dalla loro intelligenza povera (presso gli ebrei, infatti, il povero è chiamato *ebion*), al punto da supporre

che Cristo sia venuto principalmente per gli Israeliti secondo la carne, dal momento che *i figli della carne non sono figli di Dio. I principi* 4:3,8

Anche in questo passo di Origene possiamo vedere la disputa per lo *establishment* cristiano: Origene, al discutere una affermazione dottrinale degli ebioniti, che il Cristo sarebbe venuto principalmente per gli israeliti, non offre una spiegazione alternativa al passo evangelico sul quale gli ebioniti si appoggiano, ma, invece, li ridicolizza al distorcere il significato religioso del loro nome tornandolo uno stigma. Quello che sarebbe una designazione escatologica del *Verus Israel*, *i poveri*, diventa, nelle parole del teologo alessandrino, un motivo di scherno e ragione secondo la quale lo *status* di *Verus Israel* viene negato agli ebioniti, al citare Paolo fuori contesto: *i figli della carne non sono figli di Dio*.

Infine, un contributo di Epifanio, eresiologo cristiano del IV secolo:

Questa eresia dei nazorei è diffusa nella Berea, nei pressi della Celesiria, nella Decapoli, nei pressi della regione di Pella; e nella Basanitide, nella località detta Kokabe, Chochabe in ebraico. È da qui che essa trasse origine, dopo l'abbandono di Gerusalemme da parte di tutti i discepoli, che vennero a stabilirsi a Pella, in quanto Cristo li aveva invitati ad abbandonare Gerusalemme e ad andarsene a motivo dell'assedio che la città stava per subire. In seguito a questo suggerimento, essi si stabilirono nella Perea e vi rimasero, come ho già detto. È lì che ebbe inizio l'eresia dei nazorei. *Panarion* 29:7,7

Il passo sopra citato è molto importante perché testimonia lo stato di fluidità e pluralità del cristianesimo nel IV secolo, nella Palestina, Siria meridionale e Transgiordania. Questa è un'altra evidenza dell'attendibilità dei modelli teorici adottati per spiegare, sia il processo di separazione giudaico – cristiano, sia l'importanza del discorso antiggiudaico nella consolidazione dell'identità cristiana gentile, ancora nel IV secolo.

Contatti socio-religiosi intensi nella Palestina bizantina

Nella Tarda Antichità, pagani, giudei e cristiani condividevano un *koinos bios* (vita comune). L'esistenza di diversi gruppi, senza che qualcuno di essi agisse come maggioranza, riduceva l'identità al *show business*. Ognuno era definito a seconda della sua presentazione visuale. Paralelamente, le espressioni religiose rivali condividevano diversi elementi teologici che si costituivano in una vera *koiné* religiosa. Nonostante, questi fenomeni erano mascherati dalla polemica religiosa (Stroumsa, 1999, p. 38, 39).

La Palestina degli inizi del IV secolo, fu particolarmente caratterizzata per una grande varietà etnico-culturale. Questo cosmopolitismo è il grande responsabile per l'assenza di una tradizione teologica cristiana di matrice gerosolimitana. I teologi gerolimitani – palestinesi erano di estrazione antiochena, alessandrina o origeniana (Stroumsa, 1999, p. 38), il che, senza dubbio, difficoltava l'integrazione totale dei gruppi cristiani di provenienza gentilica, rafforzando la percezione delle *elites* cristiane di Gerusalemme di essere una minoranza, per un lungo tempo. I conflitti religiosi in Palestina mantenevano, pertanto, il modello di conflitto tra gruppi (Stroumsa, 1999, p. 35), senza una chiara prevalenza di nessuno di questi.

Non solo la città di Gerusalemme, ma anche Cesarea fu luogo di intensi scambi sociali tra giudei, cristiani e pagani. Nei secoli III e IV, Cesarea fu un centro di erudizione giudaica. Nei tempi di Origene, R. Hoshá'ya ha vissuto in città ed anche dibattuto coi cristiani. R. Abbahu, fu contemporaneo di Eusebio, e si dice che abbia avuto buone relazioni coi cristiani. I suoi incontri con intellettuali cristiani sono confermati dal Talmud babilonese, che ci informa anche di dibattiti pubblici nei quali R. Abbahu ed altri hanno partecipato. Origene rivendica avere avuto un maestro giudeo, che, d'accordo con Gilles Dorival (*In Filoramo & Gianotto*, 2001, p. 212, 213), sarebbe un giudeo credente in Gesù; e di avere consultato rabbini per questioni bibliche. Origene ha anche avuto contatti con gruppi di giudei credenti in Gesù, che, molto probabilmente, sono gli stessi che dopo verranno chiamati *nazorei* (Dorival *In Filoramo & Gianotto*, 2001, p. 219). Girolamo elenca Clemente Alessandrino, Origene ed Eusebio come cristiani che hanno imparato da rabbini. Eusebio stesso, nel suo *Commento ad Isaia*, disse che ha imparato da un rabino. Sembra che i rabbini furono

rispettati dagli intellettuali cristiani nella loro posizione di interpreti della Bibbia (Kofksy, 2000, p. 93, 94).

Secondo Arie Kofsky (2000, p. 95), le relazioni tra giudei, cristiani e pagani erano generalmente abbastanza tolleranti nella Cesarea degli inizi del IV secolo. Kofsky afferma anche che il gruppo socio-religioso più numeroso fu quello dei samaritani. Samaritani, giudei e cristiani componevano una maggioranza dinanzi ai pagani. La mancanza di una chiara egemonia religiosa può avere facilitato lo scambio tra i diversi gruppi e contribuito ad un'atmosfera di relativa tolleranza. Non esisteva una inimicizia dichiarata tra loro.

Fonti cristiane e giudaiche confermano l'esistenza di una certa misura di polemiche o dibattiti orali tra giudei e cristiani, nonostante ci siano poche referenze nel Talmud e il Midrash su dialoghi personali tra membri dei due gruppi. Abbiamo, però, alcune testimonianze di scambi e dibattiti tra giudei e cristiani, tanto in privato, quanto in pubblico, nel mercato. Non dobbiamo, però, sopravvalutare l'estensione di queste buone relazioni. Ci deve essere stata competizione negli sforzi proselitisti di giudei e cristiani. Anche se il proselitismo giudaico è un tema di discordia tra gli studiosi, deve essere assunto come un elemento basilico per comprendere la rivalità giudaico-cristiana (Kofksy, 2000, p. 95).

A riguardo questi dibattiti polemici, troviamo utile adottare la distinzione tra *polemica* e *disputa* suggerita da David Rokéah. Questo ultimo autore definisce *polemica* come lo sforzo abrangente di convertire l'altro o difendersi dalle investite proselitiste di quest'ultimo. *Disputa*, invece, ha l'obiettivo di risolvere problematiche interne. Di solito, la disputa verrebbe accompagnata da polemiche infruttifere, che non sarebbero più che parte del gioco di autodefinizione. In questo caso, ambedue le parti sono consapevoli dell'impossibilità di convertire l'altro. D'accordo con Rokéah, la relazione tra pagani e cristiani era quella di una vera polemica, mentre quella tra giudei e cristiani era soltanto di disputa (Rokéah, 1982, p. 65). Per questo, siamo d'accordo con Stroumsa (1999, p. 39) quando dice che non esisteva un vero dialogo religioso. Gli autori cristiani scrivevano soltanto per rafforzare le convinzioni già esistenti, per mezzo della denigrazione dell'altro.

Come abbiamo già menzionato all'inizio di questo lavoro, il secolo IV è il periodo in cui l'identità cristiana incomincia a costruire cornici più forti e stabili. La conversione dell'imperatore Costantino è l'evento storico iniziale e fondamentale di questo processo (Kinzig, 1991 p. 29).

L'importanza del IV secolo per l'identità cristiana

La conversione di Costantino ha operato trasformazioni radicali nel cristianesimo: da *religio illicita* a culto preferenziale dell'impersatore. Con Teodosio I, si stabilisce finalmente come religione ufficiale dell'Impero. Tali trasformazioni hanno ridefinito la definizione stessa di identità religiosa. Dopo la conversione di Costantino, il criterio di definizione degli *outsiders* è diventato il non riconoscimento del Cristo come Salvatore. Questa nuova situazione sociale si è confermata nella legislazione di Teodosio I. Dal punto di vista cristiano, gli *outsiders* dovevano essere demonizzati, una volta che tutti non solo potevano, ma anche *dovevano* essere cristiani. Possiamo vedere pertanto, che l'impero cristianizzato ha fatto della religione il primo e più importante fattore di definizione dell'identità sociale (Stroumsa, 1999, p. 40, 41).

Però, l'inizio della cristianizzazione della società romana ha reso ancora più attuale e cruciale la definizione di cosa significherebbe essere cristiani, cioè, quale sarebbe lo specifico dell'identità cristiana. Il periodo post-costantiniano rappresentò una frattura nella mente dei cristiani del presente con il loro passato. Da quel momento in avanti, essere cristiani non significherebbe più la possibilità della difesa della propria fede con eventuale martirio. L'epoca dell'eroismo si distanziava sempre più nel tempo. Si faceva necessario annettere il passato eroico al presente. A livello popolare questo è stato fatto per mezzo del crescente culto dei martiri, dei loro sepolcri e reliquie. La presenza fisica dei martiri del passato in mezzo ai credenti del presente garantiva la continuità storica della Chiesa, perché i santi erano, ad uno stesso tempo, amici di Dio e parenti degli esseri umani. Assieme a loro, la comunità poteva sentirsi ancora più fortemente nella presenza di Dio. Così come nel caso individuale, la percezione dell'identità grupale dipende della biografia continua. C'era bisogno che i cristiani gentilici fossero capaci di riconoscersi come lo stesso gruppo attraverso il tempo ed erede del proprio passato (Markus, 1997, p. 29, 32, 34, 93). Ma oltre il culto dei martiri e le loro reliquie, osserviamo anche il ruolo fondamentale svolto dell'immagine del *Verus Israel* in questo processo identitario.

Secondo lo storico Markus (1997, p. 37), prima che il cristianesimo arrivasse definitivamente ad una posizione di rispettabilità dopo lo scontro tra Teodosio I e gli aristocratici romani pagani nella decade di 390, si è avuta una grande preparazione. Dalla fine del II secolo in avanti, il cristianesimo di matrice gentilica si è mosso verso l'accettazione della "cultura secolare" (sic.). Ancora secondo lo stesso autore, l'immagine di una società romana nettamente divisa tra "cristiani" e "pagani" fu un'invenzione dei cristiani alla fine del IV secolo che fu troppo velocemente accettata dagli storici attuali, in modo che esisterebbe una tendenza a sopravvalutare l'opposizione pagana al cristianesimo (Markus, 1997, p. 38ss.).

Fino ai principi del IV secolo, i cristiani continuarono a vivere nella tensione escatologica tra il "già" e il "non ancora". Nonostante fosse presente già da tempo la percezione di un tempo di attesa possibilmente lungo tra le due venute del Signore, gli eventi storici dovevano essere spiritualmente neutri, per più drammatici che fossero, una volta che la fine fu anticipata dall'incarnazione del Logos di Dio. In questa ottica, la storia della salvezza era già essenzialmente compiuta, mancando solo la consumazione della fine (Markus, 1997, p. 95, 96). I cristiani di origine gentilica hanno quasi associato la conversione di Costantino, e, specialmente l'imposizione dell'ortodossia all'Impero per Teodosio I ad una nuova era messianica. Gli eventi che non hanno permesso questa associazione furono le crisi dell'inizio del V secolo e la critica di Agostino nella sua *Città di Dio* (Markus, 1997, p. 97).

Così, l'unità della Chiesa trionfante con la Chiesa che fino a poco fu perseguitata, fu la grande questione interna nei secoli IV e V (Markus, 1997, p. 97). Eusebio stesso dette voce a questa angoscia quando disse: "Noi, nonostante non siamo stati giudicati degni di lotare fino alla morte e spargere il nostro sangue per Dio, tuttavia, essendo i figli di quelli che così soffrirono e distinsero se stessi, per mezzo delle virtù dei nostri padri, supplichiamo misericordia per mezzo di loro". (*Commento ai Salmi 78:11 apud Markus, 1997, p. 98*). Per superare questo divario di generazioni, Eusebio, i suoi contemporanei e anche i loro successori, hanno dovuto convincere a loro stessi che la loro Chiesa era ancora essenzialmente la stessa dei martiri. Un importante strumento usato per garantire questa identificazione fu esattamente il genere letterario della storia ecclesiastica. La successione dei vescovi delle principali sedi ecclesiastiche e la trasmissione della tradizione apostolica, così come le storie dei martiri, erano i fili che conducevano la Chiesa perseguitata al trionfo politico del secolo IV. La *Storia ecclesiastica* di Eusebio può essere compresa come il documento del trionfo della fede cristiana contro i culti pagani, che i cristiani credevano essere idolatria demoniaca, così come il trionfo su l'ostilità delle autorità romane pagane (Simonetti *In Di Berardino, Fedalto, Simonetti, 2010, p. 194*). La *Storia ecclesiastica* di Eusebio fu così bene riuscita che, non solo ha avuto varie imitazioni, come si è fatta il modello canonico di come scrivere la storia della Chiesa (Markus, 1997, p. 99). Per fine, desideriamo includere la discussione sul *Verus Israel* come uno di questi fili conduttori della *Storia ecclesiastica*, che ha contribuito in maniera essenziale per il consolidamento dell'identità cristiana a partire del IV secolo.

Infine, desideriamo includere anche la doppia opera apologetica *Praeparatio e Demonstratio evangelica* come un contributo essenziale alla definizione dell'identità cristiana di matrice gentilica. Queste due opere, specialmente la seconda, si sforzano a dimostrare una volta per tutte la verità cristiana. Non per caso, la così detta *pre-storia cristiana*, cioè, le narrative bibliche sui

patriarchi ebrei e la storia del popolo ebraico da loro originato, assume la posizione centrale della polemica cristiano-pagana e della disputa giudaico-cristiana. Questa situazione dimostra chiaramente l'importanza che lo status di *Verus Israel* aveva non solo nella discussione dei cristiani coi giudei, ma anche dinanzi ai pagani (Kofky, 2000, p. 100, 101).

Non possiamo dimenticare che, ancora a questo tempo, la questione della giustificazione teologica della non osservanza della ritualistica della Legge da parte dei cristiani gentilici, era una preoccupazione presente nel pensiero degli intellettuali cristiani. Adele Monaci Castagno (In Filoramo & Gianotto, 2001, p. 312 e nota 34), ci ricorda che il fenomeno dei giudaizzanti dentro della Chiesa, non fu affatto una particolarità di Antiochia. Questi furono presenti in diversi punti dell'Impero nei secoli IV e V. Tale fenomeno fu così endemico a punto di preoccupare il clero in generale e richiedere una risposta strutturata e pianificata.

Possiamo affermare che nonostante aumentasse il numero di cristiani provenienti della gentilità, il fenomeno delle comunità di ebrei credenti in Gesù non può essere disprezzato, una volta che furono presenti in tutta Palestina, e, in certi luoghi, come la Galilea, furono anche più numerose che quelle di matrice gentilica. La comunità di Nazareth, particolarmente, deve essere sopravvissuta anche dopo il VII secolo. (Pappalardo In Di Berardino, Fedalto, Simonetti, 2010, p. 1321 - 1324). È dentro questo quadro generale che interpretiamo le referenze al giudaismo ed ai giudei nelle opere di Eusebio come preoccupazioni di prima importanza nel suo discorso identitario cristiano di matrice gentilica.

La stigmatizzazione dei giudei nella *Storia ecclesiastica e Demonstratio evangelica*

Eusebio inizia la sua *Storia ecclesiastica* presentando i motivi che lo hanno motivato a scrivere l'opera. Lo storico cristiano dichiara nel prologo dell'opera che desidera raccontare le successioni apostoliche delle principali comunità ecclesiastiche, dare i nomi di quelli che le hanno governate e far conoscere i principali eventi verificatisi nella storia della Chiesa dal tempo del Cristo ai suoi giorni. (*H.E.* I:1:1). In seguito, considera che un motivo importante è anche quello di mostrare quanti e quando siano stati gli eretici tra i cristiani e come "si sono proclamati iniziatori di una falsa conoscenza straziando così senza risparmio, come lupi rapaci, il gregge di Cristo" (*H.E.*: I:1:1). Però, esiste un'altro motivo molto importante a motivare la scrittura dell'opera eusebiana, che è quello splicitato sotto:

[...] e inoltre i mali riversatisi sull'intero popolo dei Giudei per il complotto ordito contro il nostro Salvatore; quanto come i Gentili

hanno combattuto contro la parola divina e chi sono stati coloro che, in periodi diversi, in sua difesa, hanno affrontato una tremenda battaglia, giungendo persino a versare, per essa, il proprio sangue e ad affrontare tremendi supplizi; e infine le testimonianze del nostro tempo, la benevolenza e la benignità del nostro Salvatore verso noi tutti: ecco gli argomenti che mi sono prefisso di trattare con quest'opera. Comincerò proprio dall'origine dall'economia del nostro Salvatore e Signore Gesù, il Cristo di Dio. (H. E. I: 1:2)

Possiamo vedere proprio alla presentazioni di motivi della *Storia* eusebiana che un suo importante obiettivo è quello di informare ai suoi lettori come i giudei in quanto popolo siano responsabili per la morte del Cristo e come questi siano disgraziati da Dio, nello stesso modo che i gentili che hanno perseguitato la Chiesa. Allo stesso tempo, Eusebio contrapone alla infedeltà giudaica e alla empietà gentilica, il coraggio e la fedeltà dei martiri cristiani, che nella sua opera si tornano il paradigma del comportamento cristiano. Già agli inizi dell'opera possiamo vedere in azione i meccanismi di stigmatizzazione e distorsione *pars pro toto*: i giudei complotano contro il Cristo, la Parola del Signore viene attaccata dai gentili, ma i cristiani lottano per essa col suo sangue. Alla fine, Dio concede vittoria ai cristiani gentilici su tutti i loro nemici. Percepriamo che anche Eusebio, agli inizi del secolo IV, presenta ai suoi lettori, una immagine della fede cristiana come dipendente della stigmatizzazione del popolo ebraico.

In questa stessa opera dice che i Giudei congiuravano contro l'insegnamento di Cristo, e rivolge queste parole a Trifone: "Non soltanto non vi siete pentiti del male che avete compiuto, ma avete anzi selezionato degli uomini scelti, che avete inviato allora da Gerusalemme in tutt al terra ad annunciare la comparsa dell'eresia atea dei cristiani, e adifondere quelle accuse che tutti coloro che non conoscono la nostra dottrina rivolgono contro di noi. Così avete commesso ingiustizia non solo contro voi stessi, ma anche in definitive contro tutti gli uomini." (H.E.: IV:18:7)

Nel passo sopra citato, Eusebio riproduce un brano del *Dialogo con Trifone* di Giustino Martire, dove viene ripetuta ai giudei l'accusa di deicidio e di essere i responsabili delle persecuzioni subite dai cristiani. D'accordo con Eusebio, i cristiani furono perseguitati dalle autorità imperiali a causa delle menzogne sparse dai giudei.

Nelle opere eusebiane, la stigmatizzazione raggiunge non solo gli individui giudaici, ma per sino la validità della loro religione, come possiamo vedere nel brano sotto:

Ma perché mai dovrei dilungarmi a parlare? Infatti, proprio sulla base delle parole dei profeti contenute nelle sacre Scritture, sia quelle che ho ricordato sia quelle che a tempo debito citerò, è possibile, per chiunque si impegni a raccogliere quelle voci profetiche, a far tacere con esse quelli della circoncisione, i quali vanno dicendo che le promesse di Dio sono state donate soltanto a loro, mentre noi, che veniamo dalle nazioni, siamo di troppo ed esclusi dalle promesse divine. È stato invece dimostrato che, secondo le profezie, le nazioni tutte avrebbero tratto frutto dalla venuta di Cristo, mentre la massa dei giudei sarebbe stata esclusa dalle promesse fatte ai loro antenati, per non avere creduto in Cristo; solo un piccolo numero di essi avrebbe creduto al nostro Signore e Salvatore e quindi, per mezzo di lui, avrebbe ottenuto quella redenzione spirituale che era stata annunciata. [...] (*D.E.* : II: 3:43)

In questo passo della *Demonstratio evangelica*, Eusebio, dopo citare diversi brani dei libri profetici, conclude il suo ragionamento secondo il quale la Bibbia ebraica presenterebbe come i veri discendenti di Abramo i cristiani di provenienza gentile, e non gli israeliti etnici. Per partecipare al *Verus Israel*, i giudei dovrebbero rinunciare alle sue tradizioni socio-religiose e convertirsi al cristianesimo. Deve anche essere notato il desiderio di Eusebio di “far tacere con esse [le profezie bibliche] quelli della circoncisione”. Come abbiamo già discusso, Cesarea fu un campo privilegiato di dispute tra giudei non credenti in Gesù e cristiani di matrice gentile.

Come queste cose sia siano compiute nel nostro Salvatore e Signore, lo ha testimoniato l'evangelista del quale ho riportato le frasi. [...] Infatti la sacra Scrittura è solita dare il nome di vero Israele, secondo l'interpretazione spirituale, a chiunque viva in maniera profetica e grata a Dio, proprio come chiama quelli della circoncisione, ogni volta che peccano, cananei, stirpe di Canaan e non di Giuda, principi di Sodoma e popolo di Gomorra a causa del loro comportamento. Ma anche intendendo alla lettera l'intera vita terrena del nostro Salvatore si è svolta presso il popolo giudaico, ed egli è divenuto capo di molti in Israele, di tutti coloro che, provenendo dalla circoncisione, lo hanno riconosciuto e hanno creduto e (*D.E.*: VII:2:24, 25)

Come era abituale al suo tempo, Eusebio interpreta determinati brani delle scritture ebraiche (Sl 71:7 e Is. 9:5) fuori del loro contesto storico e testuale. All'interpretare questi testi passi

scritturistici sotto l'ottica del loro adempimento nella persona di Gesù, forza una comprensione secondo la quale la Scrittura si sarebbe profeticamente rivolta ai giudei non credenti in Gesù con le espressioni “cananei, stirpe di Canaan e non di Giuda, principi di Sodoma e popolo di Gomorra”.

Ancora una volta, così come ha fatto Giustino nel secolo II, i giudei sono presentati da Eusebio come essenzialmente anomici riguardo la loro stessa tradizione religiosa. Eusebio conclude il suo ragionamento indicando la conversione, cioè, il rifiuto delle tradizioni socio-religiose ebraiche come unica speranza di salvezza per i giudei.

Nel suo sforzo di rappresentare i cristiani di matrice gentilica come il *Verus Israel*, Eusebio va oltre: manipola le Scritture in modo a indicare la volontà di Dio nell'estinzione della propria realtà socio-politica ebraica:

Secondo quanto abbiamo esposto, le parole che Giacobbe rivolse a Giuda indicavano che non sarebbero più esistiti capi e comandanti dei giudei. Quindi la guida del popolo era dipesa in passato da profeti e sacerdoti. Pertanto, dal momento che la Scrittura aveva predetto, nella profezia che abbiamo riportato prima di questa, che alla venuta del Cristo sarebbero satti annullati capi e comandanti del popolo giudaico, coerentemente proclama, nella profezia della quale ci stiamo occupando, la fine dei profeti e dei sacerdoti che in passato avevano avuto presso di loro un ruolo preminente. Anche questi sono finiti al tempo della manifestazione del Cristo. Proprio ciò ha confermato nei fatti la venuta del nostro Salvatore. (D.E.: VIII: 2:36,37)

In maniera simile al quanto riportato nel brano anteriore, Eusebio intepretra la Scrittura ebraica in modo a trovare in essa profezie riguardo la vita di Gesù. In questo brano della D.E. appena riprodotto, l'autore cristiano difende la comprensione secondo la quale la venuta del Cristo fu causa dell'estinzione dei carismi profetici e del sacerdozio giudaico. Ossia, la venuta del Cristo non solo supera le comprensioni giudaiche sulla Bibbia, ma anche causa l'estinzione del popolo giudaico in quanto organizzazione socio-politica. Nelle parole di Paolo Carrara (2000, p. 43): “[...] essi sono, per Eusebio, un relitto del passato, alla cui esistenza, ancora al suo tempo, egli guarda come assolutamente occasionale e destinato a esaurirsi”.

Conclusione

In questo saggio abbiamo presentato la nostra ricerca dottorale, nella quale proponiamo di esaminare il contributo di Eusebio di Cesarea alla consolidazione di una identità cristiana di matrice gentilica, al comporre rappresentazioni stigmatizzate del giudaismo e del credente giudeo medio, nelle opere *Storia ecclesiastica* e *Praeparatio\Demonstratio evangelica*, comparandole col *Dialogo con Trifone* di Giustino Martire. Con l'obiettivo di tornare chiaro il tipo di ricerca che desideriamo fare, abbiamo presentato un resoconto dello *status quaestionis* della ricerca sulla separazione giudaico – cristiana e sui temi del giudeocristianesimo e dei giudaizzanti. Infine, abbiamo fondamentato la nostra comprensione delle opere eusebiane nel contesto socio – religioso della Palestina di principi del IV secolo.

Bibliografia di riferimento

Fonti primarie:

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Tradução da Paulus Editora . São Paulo: Paulus, 2002.

EUSÈBE DE CESARÈE. Histoire Ecclésiastique. In: BARDY, G. (a cura di). **Sources Chretiennes**. v.73. Paris: Les Editions du Cerf, 1960.

EUSEBIO DI CESAREA. CARRARA, P. (a cura di). **Dimostrazione evangelica**. Milano: Paoline, 2000.

EUSEBIO DI CESAREA. MIGLIORE, S. (a cura di). **Storia ecclesiastica**, v. 1, Roma: Città Nuova Editrice, 2001.

EUSEBIUS OF CAESAREA. FERRAR, W. J. (a cura di). **The Proof of the Gospel, being the Demonstratio Evangelica of Eusebius of Caesarea**. London: SPCK, New York: Macmillan, 1920.

EUSEBIUS OF CAESAREA. SCHAFF, P. (a cura di). **Eusebius Pamphilus: Church History, Life of Constantine, Oration in Praise of Constantine**. Disponibile in: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf201.pdf> > accesso in: 18\08\2012.

GIUSTINO MARTIRE. VISONÀ, G. (a cura di). **Dialogo con Trifone**. 2. ed. Milano: Paoline, 2009.

JUSTINO MARTIR. Diálogo com Trifón el Judeo. In: BUENO, D. R. (a cura di). **Padres apologetas griegos (s. II)**. Madrid: BAC, 1974, p.281-584.

Riferimenti teorico-strumentali:

CHARTIER, R. O mundo como representação. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 5/11,

p. 173–191, 1991.

_____. **História cultural:** entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

DURKHEIM, E. Le Suicide. In: **Les classiques des sciences sociales**. Disponível em: <http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html> acesso in: 10/08/2006.

ELIAS, N.; SCOTSON, J.L. **Os estabelecidos e os outsiders**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

HARRISON, S. Identity as a scarce resource. **Social Anthropology**, Cambridge, v.7, n.3, p.239-253, 1999.

TADEU DA SILVA, T. (Org.). **Identidade e diferença:** a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2004.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: TADEU DA SILVA, T.; HALL, S.; WOODWARD, K. (Orgs). **Identidade e diferença:** a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

Riferimenti ausiliari:

BULTMANN, R. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2004.

DORIVAL, G. Un gruppo giudeocristiano misconosciuto: gli ebrei. In: FILORAMO, G; GIANOTTO, C. (a cura di). **Verus Israel:** nuove prospettive sul giudeocristianesimo. Atti del Colloquio di Torino (4,5 novembre 1999). Brescia, Paideia Editrice, 2001. p. 190 – 219.

DUNN, J.D.G. **A teologia do Apóstolo Paulo**. São Paulo: Paulus, 2003.

GIANOTTO, C. (a cura di). **Ebrei credenti in Gesù:** le testimonianze degli autori antichi. Milano: Paoline, 2012.

GOODMAN, M. **A classe dirigente da Judéia:** as origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 d.C. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

GOTTWALD, N. K. **Introdução sócioliterária à Bíblia Hebraica**. São Paulo: Paulus, 1988.

JACOBS, A. S. The lion and the lamb: reconsidering Jewish – Christian Relations in Antiquity. In: BECKER, A.D.; REED, A. Y. **The ways that never parted:** Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 99 – 118.

JOHNSON, P. **História do cristianismo**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

KINZIG, W. ‘Non-separation’: closeness and co-operation between Jews and Christians in the Fourth Century. **Vigiliae Christianae**, Leiden, V. 45, n.1, p. 27 – 53, 1991.

KOFSKY, A. **Eusebius of Caesarea against Paganism**. Leiden: 2000.

MARKUS, R.A. **O fim do cristianismo antigo**. São Paulo: Paulus, 1997.

MARVILLA, M. **O Império Romano e o reino dos céus: a construção da imagem sagrada do imperador em “De laudibus Constantini”**, de Eusébio de Cesaréia (sec. IV d.C.). Vitória: Flor e Cultura, 2007.

MONACI CASTAGNO. A. I giudaizzanti di Antiochia: bilancio e nuove prospettive di ricerca. *In*: FILORAMO, G; GIANOTTO, C. (a cura di). **Verus Israel: nuove prospettive sul giudeocristianesimo**. Atti del Colloquio di Torino (4,5 novembre 1999). Brescia, Paideia Editrice, 2001, p. 304 – 338.

PAPPALARDO, C. Palestina (séculos I – IV). *In*: DI BERARDINO, A.; FEDALTO, G.; SIMONETTI, M. (a cura di). **Dicionário de literatura patrística**. São Paulo: Editora Ave – Maria, 2010. p. 1320 – 1328.

PARKES, J. **The conflict of the Church and the Synagogue**. New York: Sepher-Hermon Press, 1974.

PERRONE, L. De Nicéia (325) a Calcedônia (451) – Os quatro primeiros concílios ecumênicos: instituições, doutrinas, processos de recepção. *In*: ALBERIGO, Giuseppe. (a cura di) **História dos concílios ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 13 – 119.

POLIAKOV, L. **De Cristo aos judeus de corte**. [s.l.]: Perspectiva, 1979.

ROKÉAH, D.. **Jews, Pagans and Christians in conflict**. Leiden: Brill, 1982.

SCARDELAI, D. **Da religião bíblica ao judaísmo rabínico: origens da religião de Israel e seus desdobramentos na história do povo judeu**. São Paulo: Paulus, 2008.

SILVA, G. V. A condenação dos judaizantes nos concílios eclesiásticos do século IV. **Phônix**, 14, Rio de Janeiro: Mauad X, 2008. p. 164-168.

SIMONETTI, M. Apologética, literatura. *In*: DI BERARDINO, A.; FEDALTO, G.; SIMONETTI, M. (a cura di). **Dicionário de literatura patrística**. São Paulo: Editora Ave – Maria, 2010. p. 178 – 195.

SKARSAUNE, O. Jewish believers in Jesus in Antiquity – problems of definition, method, and sources. *In*: SKARSAUNE, O.; HVALVIK, R. (Orgs). **Jewish believers in Jesus: the early centuries**. Peabody: Hendrickson, 2007, p. 3-21.

STROUMSA, G.G. **La formazione dell’identità cristiana**. Brescia: Morcelliana, 1999.

ZETTERHOLM, M. **The formation of Christianity in Antioch**. London e New York: Routledge, 2005.

