

Daniel Boyarin

Border Lines – The partition of Judaeo-Christianity

[Linee di confine - La separazione del giudeo-cristianesimo]

University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004

(Traduzione dal testo originale americano a cura di Pier Paolo Bastia [dic. 2014])

Indice

Prefazione: interrogate il mio amore

Introduzione

Parte I Costruire una differenziazione: gli inizi eresiologici del Cristianesimo e del Giudaismo

Il Dialogo di Giustino con gli Ebrei: gli inizi dell'ortodossia

Introdurre il confine: la successione apostolica nella Mishna

Parte II La crocifissione del Logos: come la teologia del Logos è diventata cristiana
La nascita intertestuale del Logos: il Prologo di Giovanni come Midrash ebraico

La vita ebraica del Logos: la teologia del Logos nel giudaismo pre e pararabbinico

La crocifissione del Memra: come il Logos divenne cristiano

Parte III Scintille del Logos: la storicizzazione della religione rabbinica

La "Yavneh Legend of the Stammaim": circa l'invenzione dei rabbini nel sesto secolo

"Quando il Regno si evolvette in *Minut*": l'impero cristiano e il rifiuto rabbinico della religione

breve repertorio antologico

Prefazione - *Interrogate il mio amore*

“Per quanto vada indietro con la memoria, io sono stato sempre innamorato di una qualche manifestazione del cristianesimo (non sempre una di quelle che i miei amici cristiani avrebbero amato o anche approvato). Tennessee Ernie Ford che cantava in televisione l'inno “Il Giardino” mi faceva piangere quando ero bambino. Per uno strano tipo di adolescente, san Francesco d'Assisi si dimostrò una figura di uomo incredibilmente allettante. Più tardi furono l'arte e l'architettura medievale cristiana, le cattedrali europee, la spiritualità di Meister Eckhart e Jakob Böhme. Ancora più tardi, e in maniera molto significativa, furono gli scritti dei padri della chiesa (e gli altri esclusi, gli eretici cristiani) che sono stati per me molto avvincenti, spingendomi in un mondo così prossimo a quello dei miei amati rabbini della tarda antichità e tuttavia così estranei, un mondo in cui mari di inchiostro (e oceani di sangue) potrebbero essere stati versati su questioni di dettaglio nella descrizione di precise relazioni tra le supposte persone di una complessa divinità, un mondo, al tempo stesso, in cui un enorme numero di uomini e donne poteva scegliere liberamente e in modo entusiasta di vivere vite prive del piacere del sesso e delle gioie della famiglia. Ho trovato questo mondo infinitamente trascinate e seducente, anche quando mi è apparso massimamente bizzarro. Negli ultimi dieci anni ho dedicato la maggior parte del mio tempo e del mio spirito ad apprendere il linguaggio

e a comprendere qualcosa dei mondi interni ed esterni di quei primi uomini e donne cristiani che scrissero tali testi e vissero tali vite.

Sembra che alcuni ebrei siano destinati, per fatalità, psicologia o storia personale, ad essere attratti dal cristianesimo. Questo libro non mi consente di evitare questo confronto, a quanto pare, finché non mi chiarisco ed ammetto di essere uno di questi ebrei. Non posso ignorare, naturalmente, gli aspetti problematici di questo desiderio; un desiderio è spesso indisciplinato e problematico. E' ovvio che i cristiani sono stati sgradevoli fino al sangue verso gli ebrei per la maggior parte della nostra storia, e gli ebrei, quando occasionalmente ne hanno avuto l'opportunità, hanno fatto lo stesso verso i cristiani. Questo desiderio appare a volte non dissimile all' "amore" che lega gli uni gli altri gli amanti irregolari. Ciò non ostante esiste. Quindi la questione riguarda quale tipo di uso può essere fatto di un desiderio problematico - non solo quale piacere può generare, ma anche quanto utile ciò può essere per il mondo.

Alcuni ebrei che sono così attratti dal cristianesimo sono stati indotti da questo sentimento a convertirsi al cristianesimo. Io non l'ho fatto, trattenuto da un ancor più potente e seducente impegno verso la religione, le memorie, la densa storia, la letteratura e la liturgia del giudaismo rabbinico della diaspora, come è stato praticato per quasi duemila anni. In un lavoro precedente ho tentato di esprimere e dare senso compiuto a questo amore più grande. In questa prefazione voglio dare senso all'altro mio amore e mostrare dove conduce il testo che segue. Forse, più che "maggiore" o "minore" nella caratterizzazione di questi coinvolgimenti, dovrei distinguere tra un amore per ciò che io sono, ebreo rabbinico della diaspora, e il desiderio per un differente "altro", il soggetto del cristianesimo." [...]

Io intendo argomentare il fatto che le connessioni tra ciò che chiamiamo giudaismo e ciò che chiamiamo cristianesimo sono molto più complesse di quello che molti studiosi immaginano e che questa complessità ha spazi di approfondimento, che possiamo imparare qualcosa da essa riguardo alle identità e alle appartenenze. Il mondo che ho scoperto durante questa ricerca è tale che le identità si sono dimostrate molto meno certe di come ci sono apparse finora, è tale che i termini reali dell'identità andavano ad un tempo definendosi e scomparendo. Non solo non c'era stata la pretesa "divaricazione delle vie", ma il cristianesimo era anche profondamente impegnato nella ricerca della propria identità, dei propri confini, e anche attivamente e rumorosamente nell'individuazione di quel tipo di entità che avrebbe dovuto essere. Non si poteva dire ancora (e neppure adesso) quale esito avrebbe avuto la storia. Gli ebrei non cristiani, e soprattutto un gruppo importante delle élites religiose ebraiche, erano altrettanto impegnate molto attivamente per scoprire come definire i propri stessi confini in un mondo disconnesso che veniva fortemente modificato dal rumore che stavano sollevando i cristiani, mentre risuonavano termini come "nuovi israeliti", "veri giudei" ed "eretici". [...] Anche il giudaismo rabbinico stava lottando per capire per se stesso che cosa fosse un "giudaismo" e chi, di conseguenza, potesse essere classificato al di dentro o al di fuori di esso. Il mio libro è una narrazione di questo periodo di contrasti, di false

partenze, di rotture e di percorsi abbandonati durante le fasi iniziali di questo territorio in costruzione. [...]

[...] il discorso cristiano tra il secondo e il quinto secolo – ovvero i secoli che sono oggetto di questo lavoro – fu attivo nella produzione di alcune specie di eretici chiamati “giudei” e “giudaizzati”, ibridi, “mostri” per usare la terminologia di uno dei primi scrittori cristiani, Ignazio di Antiochia: “E’ mostruoso parlare di Gesù Cristo e praticare il giudaismo” (Magnesi, 10,3). Questi veri mostri dovettero apparire come un *topos* eresiologico degli scrittori cristiani ortodossi, che quasi costantemente raffigurarono l’eresia come un’idra. In questi medesimi secoli i rabbini produssero un risultato analogo, un discorso parallelo sul puro e sull’autentico opposto all’impuro, al contaminato, all’ibrido, al *min*. [...]

In questo libro io affermo che i confini tra ebraismo e cristianesimo sono stati costruiti storicamente sulla base di atti di violenza verbale (e spesso effettiva), specialmente atti di violenza contro gli eretici che impersonificavano l’instabilità delle nostre realtà costruite, delle nostre terrificanti carneficine gli uni verso gli altri. [...]

Capitolo 1 – Introduzione (pp. 1 – 33)

[...] Insisterò innanzitutto sul fatto che i confini tra cristianesimo e giudaismo sono tanto costruiti ed imposti, tanto artificiali e politici quanto ciascun altro confine sulla terra. [...] Al posto di una “divaricazione delle vie”, che suona naturale rispetto a ciò che normalmente si ascolta a proposito di queste due religioni, io sosterrò l’opinione di una *spartizione* forzata di quello che una volta fu territorio senza confini, un po’ come India e Pakistan, e Israele e Palestina, sono stati suddivisi artificialmente dalle potenze coloniali. [...]

[...] lo spazio di confine fra giudaismo e cristianesimo in quanto entità giuridiche e astratte, durante la tarda antichità e anche oltre, fu un punto di passaggio per la gente e per le pratiche religiose. Idee religiose, pratiche e innovazioni permearono questa frontiera in entrambe le direzioni. C’è stata gente, al tempo stesso, che semplicemente non riconobbe la legittimità o l’esistenza stessa del confine. [...]

Inoltre, ci furono dogane e doganieri sulle frontiere fra cristianesimo e giudaismo. Essi inserirono le linee di confine in testi che noi ora conosciamo come eresie. Infine, vorrei suggerire che quei veri ispettori dei confini religiosi, nel loro zelo per prevenire ogni contrabbandiere dal superare i confini che essi cercavano di controllare, furono essi stessi gli agenti dell’illecito interscambio di una parte del contrabbando di maggior rilievo [...] cioè le idee più autentiche delle eresie stesse.

Il come e il perché questo confine sia stato tracciato e chi lo abbia tracciato sono le questioni che guidano questo libro. Dal momento che non sono più disposto a ragionare in termini di preesistenti e differenti entità – religioni, se si vuole – che giunsero (gradualmente o improvvisamente) ad attivare la loro differenza in una

“divisione delle strade”, ho la necessità di domandarmi chi sia stato in antico a desiderare di operare tale differenziazione, in che modo portò a compimento (o tentò di farlo) quest’opera e che cosa lo ha guidato (e anche, se possibile, chi e cosa gli hanno opposto resistenza). Risposte (non *le* risposte) a queste domande sono discusse in questo libro. La mia proposta è che il discorso che noi conosciamo come ortodossia ed eresia prevede almeno un luogo cruciale per lo scavo di una genealogia di giudaismo e cristianesimo. L’idea di ortodossia è nata in un qualche momento del secondo secolo con [il lavoro di] un gruppo di scrittori cristiani chiamati “eresiologi”, gli analizzatori dell’eresia e degli eretici, insieme con la loro controparte ebraica, i rabbini. L’eresiologia - ovvero la “scienza” delle eresie – circoscrive i confini e gli eresiologi sono gli ispettori dei confini religiosi. Gli antichi eresiologi cercavano di ispezionare i confini con l’intento di identificare e interdire coloro che non rispettavano i confini [...] per definire con chiarezza chi fosse o non fosse un “cristiano” o un “ebreo”. Le autorità da entrambe le parti cercavano di definire un confine, una linea che, qualora fosse stata superata, stabiliva il fatto che qualcuno aveva definitivamente abbandonato un gruppo per un altro. Essi definirono tali persone “giudaizzanti” oppure *minim*, rispettivamente, e tentarono di dichiarare fuori dai confini il loro credo e le loro pratiche, la loro reale identità.
[...]

[...] in questo libro dimostrerò che almeno una parte significativa della funzione dell’eresiologia, se non la causa prossima, fu quella di definire l’identità cristiana – non solo di presentare il cristiano come non ebreo e non greco, ma anche di costruire l’identità di ciò che il cristianesimo avrebbe dovuto essere, alla fine non una terza razza o *genos*, ma qualcosa di completamente nuovo, una religione. Non è per caso, sostengo, che il presunto “inventore dell’eresia” [scil. Giustino Martire, ndr] sia anche l’autore di “uno dei testi più antichi [*Il dialogo*] che riflette un cristianesimo consapevole della propria indipendenza”, ovvero, come preferisco porre la questione, uno dei più antichi testi che è impegnato con piena autocoscienza di sé nella produzione di un cristianesimo indipendente.

Il giudaismo non è la “madre” del cristianesimo; essi sono gemelli, uniti a livello dell’anca. [...]

Secondo l’interpretazione qui proposta, nel periodo tannaitico (approssimativamente equivalente al periodo del cristianesimo pre-niceno [conc. di Nicea nel 325, *ndr*]) i testi rabbinici proiettano un’eresiologia nascente ed in erba, differente nei contenuti (per certi versi complementari), ma sorprendentemente simile nella forma a quella dei Padri del secondo secolo. Nei loro sforzi per autodefinirsi e contrassegnarsi come distanti gli uni dagli altri, gli scrittori cristiani dell’ortodossia e i rabbini si stavano evolvendo attraverso vie importanti e sorprendentemente parallele. [...] Il mio suggerimento è che sia stato in larga parte l’effetto assai digressivo dei reciproci sforzi per distinguere il giudaismo dal cristianesimo che fornì la spinta maggiore allo sviluppo dell’eresiologia nelle sue differenti forme fra gli

scrittori cristiani del secondo secolo e i rabbini. Essi non sospettavano affatto, sono sicuro, che nel lottare così aspramente per definire chi fosse dentro e chi fuori, chi fosse ebreo e chi fosse cristiano, che cosa fosse il cristianesimo e cosa il giudaismo, furono loro stessi a contrabbandare gli strumenti di trasporto, cioè esattamente le dissertazioni sulla eresologia e sulla religione in quanto identità. [...]

[...] La questione su quando il cristianesimo si sia separato dal giudaismo è una questione la cui risposta è definita su di un piano ideologico. Dobbiamo sempre chiederci: giudaismo di chi? cristianesimo di chi? [...] Non sembra vi sia alcuna certezza, sul piano teologico o di altra natura, in base alla quale si possa dire rispetto a questo periodo: è questo fatto che segna la differenza tra giudaismo e cristianesimo. [...]

[...] sosterrò che c'è una effettiva dissimmetria tra una lettura di quella differenza dall'interno del cristianesimo o dall'interno del giudaismo. Mentre il cristianesimo alla fine configura il giudaismo come una diversa religione, il giudaismo stesso, a mio parere, tutto considerato rifiuta questo appellativo, cosicché vista da quella prospettiva la differenza fra cristianesimo e giudaismo non è tanto una differenza fra due religioni, quanto una differenza fra una religione ed un'entità che rifiuta di esserlo. [...]

[...] riveste un elevato significato il fatto che non ci sia alcuna parola nel linguaggio giudaico pre-moderno che significhi "giudaismo". Laddove il termine *Ioudaismos* in scritti ebraici non cristiani – a mia conoscenza solo in 2Maccabei – giudaismo non indica la religione ma l'intero impianto di fedeltà e pratiche che segnano il popolo di Israele; dopo di ciò, è utilizzato come nome della religione ebraica solo da scrittori che non si identificano affatto con e per questo nome, almeno fino al secolo diciannovesimo. Potrebbe sembrare quindi che il giudaismo non sia esistito affatto fino ad un certo periodo della modernità, e che qualsiasi cosa i moderni siano stati tentati di estrarre o disincastare dalla cultura degli ebrei e chiamarla loro religione, dagli ebrei non è stato estratto o attribuito alcun significato specifico fino ai tempi recenti. [...] Per molti ebrei sia sionisti che non sionisti (me incluso), con riferimento al giudaismo appaiono falsi i tipi di descrizione o pratica che ne trattano come se fosse una fede che può essere separata da etnicità, nazionalità, lingua o storia condivisa. [...]

Parrebbe che il cristianesimo, o per meglio dire la Chiesa, abbiano avuto bisogno che il "giudaismo" fosse una religione diversa, e alcuni hanno mantenuto e costruito questo termine come nome di una religione.

A che punto della storia, e perché, [gli ebrei] iniziarono a parlare di una religione, un'ortodossia, un'eresologia? Come tenterò di dimostrare, l'eresologia gioca un ruolo primario all'interno del giudaismo esattamente nel periodo della reciproca differenziazione, tuttavia una volta che il confine è (più o meno) nettamente tracciato, l'eresologia letteralmente si ritira dal giudaismo, lasciando nella sua scia

una situazione equivoca di giudaismo come “religione”. Non è questione banale, ma al contrario molto interessante, che nelle fasi storiche successive l’eresiologia sia rimasta parte viva, vitale e centrale del cristianesimo, mentre nel giudaismo rabbinico, e infine nel giudaismo *tout court*, l’eresiologia andò svanendo e (quasi) morendo, lasciando nella sua scia l’ambiguità che contraddistingue il giudaismo fino ad oggi talvolta come religione e talvolta no. [...]

In conclusione, non si tratta del fatto che cristianesimo e giudaismo siano due religioni differenti o separate, ma piuttosto che essi sono due generi del tutto differenti di cose. Dal punto di vista della formazione della categoria “chiesa”, giudaismo e cristianesimo (e più tardi l’induismo) sono esempi della categoria *religioni*, il primo un cattivo esempio, il secondo un esempio ottimo, anzi, l’unico prototipo. Ma dal punto di vista del modo di categorizzare dei rabbini, il cristianesimo è una religione mentre non lo è il giudaismo. Il giudaismo rimane una religione per la Chiesa perché, ritengo, è un momento indispensabile nella costruzione dell’ortodossia cristiana, e quindi della religione cristiana, mentre le appropriazioni occasionali e parziali da parte ebraica dell’appellativo e dello stato di religione sono da considerarsi strategiche, mimetiche e contingenti. [...]

Almeno una spinta principale alla formazione del discorso dell’eresiologia, in base alla mia lettura, è venuta dalla costruzione di un cristianesimo che non voleva essere giudaismo. I “giudei”, (per questo contesto, i cosiddetti eretici), i giudaizzanti e i giudeo-cristiani – che essi siano esistiti o che estensione avessero è irrilevante in questo ambito – delimitano perciò uno spazio di minaccioso ibridismo, che è compito della polizia religiosa di eliminare.

Occorre notare che questa polizia religiosa, i guardiani dei confini, erano operativi su entrambi i fronti; l’ibridismo era una minaccia sia per il giudaismo rabbinico “puro” sia per l’ortodossia cristiana.
[...]

In base alla mia ricostruzione storica, per quei cristiani che non erano preparati (per diverse ragioni) a pensare se stessi come ebrei sorse un serio problema di identità già all’inizio del secondo secolo, se non addirittura alla fine del primo. Questi cristiani, che io chiamerò, in base alla loro stessa auto definizione, cristiani gentili (“La chiesa dai gentili, *ek tôn ethnôn*”) furono posti di fronte a un dilemma: dal momento che non siamo più “gentili” ma neppure “giudei”, a che tipo di gruppo apparteniamo? Ci viene detto che fu ad Antiochia che i discepoli per la prima volta furono chiamati “cristiani” (At 11,26). Ritengo non casuale che questa attribuzione di denominazione avvenga in un contesto in cui viene tematizzato l’ingresso dei “greci” nella comunità cristiana. E non è casuale neppure il fatto che Giustino sia la nostra fonte più antica sia per l’eresiologia sia per la nozione che la chiesa dei gentili ha sostituito gli ebrei in quanto Israele.

Questi cristiani dovettero domandarsi: che cos’è il *Christianismòs* nel quale ci riconosciamo? E’ una nuova *gens*, un nuovo *éthnos*, una terza cosa, né ebrea né greca,

oppure è qualcosa di totalmente nuovo nel mondo, un tipo completamente di identità? Per una componente importante del cristianesimo delle origini, che inizia con il martire Giustino, la scelta fu a favore di considerare il *Christianismòs* come forma di identità interamente nuova. Il cristianesimo era una cosa nuova, una comunità definita dall'adesione ad un determinato canone di dottrina e pratica. Per questi pensatori cristiani, la domanda di chi fosse dentro e chi fuori divenne la maniera primaria di pensare il cristianesimo. Il veicolo per rispondere a questa domanda furono per questi cristiani l'ortodossia e l'eresia. Il "dentro" veniva definito dalla fede corretta; il "fuori" dall'adesione ad un falso credo tramite una presunta scelta. Questa nozione che l'identità si conseguisse e non fosse data per nascita, storia, lingua e posizione geografica fu il fatto nuovo che produsse la religione, con ciò determinando un impatto, come io ritengo, sull'intero sistema semantico delle identità all'interno del mondo mediterraneo. L'esplorazione di questo impatto sugli ebrei e sulla generazione di giudaismo e cristianesimo come entità separate (e diseguali sul piano politico, ma dal punto di vista semantico membri paritetici di un paradigma) costituisce la parte preminente di questo libro. Dimostrerò che la questione sollevata da Giustino e dai suoi compagni divenne una domanda importante anche per i rabbini, ed inoltre che per un periodo cruciale della storia essi adottarono una risposta simile e una tecnica simile per rispondere – vale a dire l'eresiologia. [...]

Io non sostengo l'esistenza di un "giudaismo" indifferenziato, che si sviluppò in giudaismo e cristianesimo attraverso la "presa in prestito" dei vari tratti religiosi, ma piuttosto l'esistenza di un assortimento di "dialetti" religiosi che attraversavano il mondo giudaico e che gradualmente svilupparono una struttura a grappolo attraverso la diffusione e che furono infine organizzati come "linguaggi" (religioni) attraverso processo molto più simili a quei processi giuridici attraverso cui si sono formate anche lingue nazionali come il francese e l'italiano. In altre parole, non sto negando il fatto che nel secondo, terzo e quarto secolo ci fossero gruppi religiosi più cristiani di altri [...]. Non sosterrò neppure che non ci fosse alcuna setta ebraica che non aveva nulla di cristiano, ma piuttosto che i diversi gruppi cristiani abbiano formato un grappolo dialettale all'interno dell'assortimento complessivo che costituiva il giudaismo (o per meglio dire il giudeo-cristianesimo) a quell'epoca. [...]

L'esempio più importante di questo processo che viene esaminato in questo libro è la questione della fede nel concetto di Logos di Dio ovvero nel suo rigetto. Una distinzione che prima non aveva provocato divisioni fra i seguaci di Gesù e i giudei che non erano popolo-di-Gesù, fu infine assunta come l'indizio più significativo dell'identità di cristianesimo e giudaismo come religioni separate. Gli ebrei che continuavano a credere nel Logos e i cristiani che lo negavano non furono più [considerati] ebrei o cristiani, ma eretici sulla base di strutture "legislative", ovvero dei parlamenti metaforici del potere religioso. [...] Fu solo con le mobilitazioni del potere temporale (tramite apparati statuali ideologici ed apparati statuali repressivi) nel quarto secolo che si può dire che il processo abbia formato

delle “religioni”, ed anche allora in maniera asimmetrica, come cerco di dimostrare. Si potrebbe dire che giudaismo e cristianesimo siano stati inventati allo scopo di spiegare il fatto che c’erano ebrei e cristiani.

Nel proporre che giudaismo e cristianesimo non siano state entità separate fino a molto avanti nella tarda antichità, io non sostengo, di conseguenza, che sia impossibile individuare abbastanza presto (termine con il quale intendo la metà del secondo secolo) gruppi sociali distinti che sono in maniera significativa cristiani/non giudei o giudei/non cristiani. [...]

La questione che io pongo è di tipo teorico, oppure al limite di tipo interpretativo: anche se si ammette che ci fosse una predominanza statistica dei separatisti (e forse una certa predominanza di potere, benché ancora una volta non so come lo si possa dimostrare), in termini di semantica del linguaggio culturale, del modo di discorrere di quell’epoca, esiste un insieme di caratteristiche che definiscano in maniera assoluta chi è ebreo e chi è cristiano in maniera tale che le due categorie non si sovrappongano nettamente, a prescindere dal numero di membri dei gruppi indefiniti? Io non lo credo. [...]

Gli argomenti di questo libro

Gli argomenti di questo libro si sviluppano in tre parti.

La prima parte del libro è intitolata: “Costruire una differenza: gli inizi eresiologicali del Cristianesimo e del Giudaismo”. Qui leggerò testi del secondo e terzo secolo, nel tentativo di mostrare che essi possono essere interpretati come impegnati in un processo di creazione di una differenza fra giudaismo e cristianesimo. Desidero anche portare un caso in cui la produzione della differenza era intimamente connessa e coinvolta nell’invenzione della nozione di eresia durante questi secoli. Il mio obiettivo sarà di dimostrare che sia gli scrittori cristiani appartenenti alla corrente che sarebbe infine stata classificata come ortodossa, sia i rabbini, sono coinvolti nel modello di ortodossia/eresia come loro modalità preferita di auto-definizione in questi due secoli.

Nel primo capitolo di questa sezione, “Il dialogo di Giustino con gli ebrei: gli inizi dell’ortodossia”, leggerò il martire Giustino con un orecchio libero dall’eco del ruolo che una certa costruzione di *giudaismo* stava giocando nei suoi sforzi per produrre un’identità cristiana e, in particolare, il nesso fra questi sforzi e il progetto eresiologicalo di questo autore che era in via di formazione [...] Nella mia indagine sul martire Giustino – il capostipite, secondo Le Boulluec, del discorso eresiologicalo – suggerisco di rivedere la comprensione di ciò che Giustino intende con *giudaismo* nel *Dialogo*. Il giudaismo è, per Giustino, non un’entità definita alla quale egli si oppone e che egli descrive più o meno accuratamente, o alla quale indirizza un discorso apologetico, ma piuttosto un’entità che egli si impegna a costruire nel procedimento testuale. [...]

In sostanza, il *Dialogo* fa parte del progetto generale di Giustino di invenzione dell'ortodossia come forma e struttura del cristianesimo e, come tale, dimostra il ruolo profondo che gioca in questo progetto la produzione di un giudaismo non cristiano. Per esemplificare questo assunto rispetto al *Dialogo*, presento uno schizzo di quello che sarà in assoluto uno degli argomenti principali del libro, ossia la questione della teologia del Logos. Giustino nel *Dialogo* presenta ripetutamente se stesso nel tentativo di dimostrare a Trifone che Dio ha una seconda persona distinta da lui per numero, e Trifone, ovviamente, argomenta contro di lui. Siamo soliti leggere questo come se fosse una chiara disputa teologica fra giudaismo e cristianesimo, viceversa io propongo [l'interpretazione] che la teologia del Logos non sia un tratto distintivo essenziale e originario del cristianesimo in opposizione al giudaismo, ma piuttosto un'eredità teologica comune che fu interpretata e costruita come tratto distintivo attraverso un'autentica cospirazione dei teologi ortodossi di entrambe le parti della nuova linea di confine – Giustino e suoi seguaci da una parte, i rabbini dall'altra. Il Logos diviene una vera e propria parola d'ordine per la produzione, in quel periodo, di entrambe le ortodossie. Questa invenzione produsse nella sua essenza l'idea di religione come separabile dalla "etnicità". Dimostrerò che ciò ha prodotto corrispettivamente un potente effetto anche nella storia del giudaismo. L'invenzione dell'eresia e l'invenzione di una religione cristiana in quanto chiaramente distinta dalla religione ebraica appaiono così muoversi in intima connessione, come parte del processo di produzione dell'istituzione, da essa scollegata, dell'ortodossia in quanto tale.

Nella seconda parte di questo capitolo rivolgo uno sguardo simile ai primissimi scritti rabbinici, la Mishna, verosimilmente pubblicata all'inizio del terzo secolo, e la Tosefta, intorno alla metà di quel secolo. [...] Dopo avere argomentato che la situazione delle sette giudaiche nel primo secolo non costituisce una struttura di ortodossia/eresia, una struttura che occorre distinguere dal settarismo, tento di delineare il concetto rabbinico di *minut* e mostrare che esso è strettamente affine semanticamente con il termine cristiano *eresia*. [...] Leggo il primo testo rabbinico, la Mishna, ricercando al suo interno gli inizi dell'eresiologia rabbinica e suggerendo che questo rudimentale progetto eresiologico rappresenti una doppia risposta dei rabbini alla nascente ortodossia cristiana. [...]

La seconda parte del libro si intitola "**La crocifissione del Logos**". Il lavoro di questa parte è finalizzato a narrare, attraverso la lettura di diversi generi di testi, la trasformazione, sopra accennata, della teologia del Logos da dottrina ampiamente sostenuta (e anche ampiamente contestata) sia da non cristiani sia da giudeo-cristiani, a punto essenziale della differenza teologica fra le due [religioni]. La *Teologia del logos*, nel senso in cui uso qui questa espressione, è costituita da numerose varianti di una dottrina in base alla quale fra Dio e il mondo c'è una seconda entità divina, la Parola di Dio (Logos) ovvero la Sapienza di Dio, che fa da mediatore fra la divinità pienamente trascendente e il mondo materiale. Questa dottrina fu ampiamente sostenuta dagli ebrei nell'era pre-cristiana e dopo gli inizi del cristianesimo fu

[altrettanto] ampiamente sostenuta e ampiamente contestata nei circoli cristiani. Dal quarto secolo, sia gli ebrei che sostenevano tale dottrina, sia i cristiani che la rigettavano furono definiti “né ebrei né cristiani”, ma eretici.

Nel primo capitolo di questa sezione, “La nascita intertestuale del Logos: Il Prologo di Giovanni come midrash ebraico”, mi impegno in una lettura strettamente intertestuale del Prologo del quarto vangelo. Piuttosto che vedere nel Logos di Giovanni una nascita per partenogenesi da una [sorta di] madre-padre greca, imposta in maniera illegittima ad un cristianesimo “giudaico”, io vi leggo una legittima nascita ebraica nella matrice intertestuale di un precoce midrash. Sulla base di questa lettura, che sostiene le specificità della derivazione del Prologo da fonti midrashiche, credo che divenga altamente plausibile vedere il Prologo, insieme con la sua dottrina del Logos, come testo fino in fondo ebraico piuttosto che, come è stato spesso letto, come una “corruzione ellenizzata” del giudaismo.

Il secondo capitolo di questa sezione si intitola “La vita ebraica del Logos: la teologia del Logos nel giudaismo pre e pararabbinico”. In questo capitolo mi propongo di mostrare quanto diffusa fosse la teologia del Logos nelle versioni del giudaismo precedenti il periodo rabbinico ed anche coincidenti con esso, e anche quanto essa sia stata ricca e vibrante, rafforzando pertanto l’argomento che la teologia del Logos sia connaturata, per così dire, al giudaismo. Detto ciò, posso ritornare indietro e riprendere la riflessione sul *Dialogo* di Giustino, per leggerlo a maggior ragione come parte di una strategia dal doppio volto per rendere il binitarianismo (il predecessore pre-niceno del trinitarianismo) ortodosso per i cristiani ed eretico per gli ebrei. Di fatto, i cristiani non binitari sono semplicemente chiamati “ebrei”.

Ciò introduce direttamente al terzo capitolo, “La crocifissione del Memra: come il Logos divenne cristiano”. In questo capitolo tento di mostrare come il rabbinismo - così come Giustino, *mutatis mutandis* - produsse anche una significativa differenziazione teologica interna fra ebrei che sostenevano le versioni della teologia del Logos e quelli che non le sostenevano, e trasformò questo fatto in una differenziazione tra gli ebrei e gli “altri”, vale a dire i *minim* o eretici, escludendo con ciò i cristiani dal giudaismo attraverso strumenti eresiologici. In base ad un tipo di complicità che desta interesse, il rabbinismo è d’accordo, per così dire, a concedere al cristianesimo la tradizionale teologia ebraica del Logos, considerando tale teologia e i suoi sostenitori - in precedenza ritenuti ortodossi (tra gli esempi c’è addirittura il Rabbi Akiba) - come membri di un immaginario gruppo eretico, “Le potenze in cielo”. Sulla base di questa lettura, crocifiggere il Logos significa [di fatto] consegnarlo ai cristiani, concordando [in tal modo] con il lavoro di eresiologici come Giustino, che considera la fede nel Logos come la vera pietra di paragone dell’ortodossia cristiana, e [considera] un’eresia il modalismo di molti pensatori cristiani in precedenza accettati, come pure dei rabbini. I due progetti eresiologici formano, pertanto, uno specchio perfetto in cui il rabbinismo costruisce (per così dire) il cristianesimo, mentre gli scrittori cristiani, come Giustino, costruiscono (per così dire) il giudaismo. Se la mia lettura è convincente, si può osservare all’interno dei testi rabbinici il processo che è così ben documentato per altri periodi della storia del cristianesimo, quando una più antica forma di credo “ortodosso” è trasformato in

eresia. Il risultato netto di questa cospirazione virtuale fra cristiani ed ebrei aspiranti ortodossi è una ridefinizione di entrambi i modi di [intendere l'] identità e dell'identità stessa, tanto che alla fine del processo giudaismo e cristianesimo risultarono più o meno definitivamente divisi sul piano teologico, crocifiggendo entrambe le "religioni" il Logos, ovvero, secondo la mia idea, identificando la teologia del Logos così strettamente con la cristologia, che il Logos divenne cristiano e il rigetto del binitarismo divenne la vera pietra di paragone del giudaismo.

Nella terza ed ultima sezione del libro, "Scintille del Logos: storicizzando la religione rabbinica", ho intenzione di dare conto di ciò che avviene nelle due nuove entità così formatesi (specialmente nel giudaismo), seguendo la scia del consolidamento della teologia ortodossa cristiana nel quarto e quinto secolo, che include nella fase finale il rigetto definitivo da parte del rabbinismo della categoria di religione, vale a dire "giudaismo", come denominazione della giudaicità. L'attenzione agli sviluppi specifici all'interno della storia del giudaismo rabbinico in questa congiuntura gioca un ruolo di rilievo nella trattazione. [...] Intendo dimostrare che giudaismo e cristianesimo, come essi emersero infine dalla tarda antichità, non furono due specie dello stesso genere, ma che la differenza fra loro consiste nella comprensione asimmetrica da parte di entrambi di ciò che è il giudaismo.

Boyarin, Border Lines – The Partition of Judaeo - Christianity

Parte II – La crocifissione del Logos: come la teologia del Logos è diventata cristiana

Capitolo 4 - La nascita intertestuale del Logos: il Prologo di Giovanni come Midrash ebraico

[pp. 89-90] Come si è visto, la discussione teologica, la definizione della dottrina “ortodossa” fu il maggiore veicolo discorsivo per la definizione di una differenza su entrambi i lati della nascente ortodossia cristiana e della nascente ortodossia rabbinica. Tuttavia non c’è alcuna ragione per immaginare che il “giudaismo rabbinico” sia mai divenuto la forma egemone popolare della religiosità giudaica fra il “popolo della terra”, ci sono invece buone ragioni per credere la cosa opposta. Attraverso il periodo rabbinico, c’è evidenza di una forma vitale di giudaismo che non fu soltanto extrarabbinico, ma che i rabbini definirono esplicitamente come un’eresia, cioè la fede nelle “due persone in cielo”, ovvero, in base alla nostra terminologia, la teologia del Logos. Questa dottrina divenne per i rabbini, così come lo era stata per gli scrittori cristiani ortodossi da Giustino in avanti – da un punto di vista esattamente opposto – la pietra di paragone dell’ortodossia. Alcuni giudei, forse anche la maggioranza dei giudei, opposero resistenza ai tentativi di Giustino di appropriarsi del Logos esclusivamente per il cristianesimo, così come pure [si opposero] ai tentativi dei rabbini di “colludere” in quell’esclusione. Per quei giudei, anche in Palestina, il Logos (definito *memra*, “parola” nel loro aramaico parlato) rimase un essere teologico di primaria importanza. In questo capitolo e nei successivi mi dedicherò allo studio dettagliato della costruzione dell’identità del rabbinismo giudaico in quanto ortodossia attraverso lo strumento dell’eresia delle “due persone in cielo”, intesa come la parte rabbinica di una “conspirazione” virtuale (non effettiva) insieme con gli scrittori dell’ortodossia cristiana per stabilire la differenza fra le due.

Negli stadi più antichi del loro sviluppo – in realtà suggerisco fino alla fine del quarto secolo, se si considera il complesso delle loro varietà e non solo quelle della nascente “ortodossia” – giudaismo e cristianesimo furono fenomenologicamente indistinguibili come entità, non solo nel senso comunemente accettato, che il cristianesimo era un giudaismo, ma anche nel senso che le differenze che nella pienezza dei tempi avrebbero costituito la vera base per la distinzione fra le “due religioni” correvano attraverso e non in mezzo i gruppi nascenti degli ebrei seguaci di Gesù ed ebrei che non seguivano Gesù. Pertanto, una delle più caratteristiche differenze tra giudaismo e cristianesimo per come li conosciamo è il fatto di credere ovvero di negare una complessità all’interno dell’essenza divina, tuttavia in questi primi secoli c’erano giudei non cristiani che credevano nella Parola di Dio, nella Sapienza di Dio e anche nel Figlio di Dio come un “secondo Dio”, e d’altra parte c’erano dei credenti in Gesù i quali sostenevano fermamente che le tre persone della Trinità fossero solo nomi per differenti manifestazioni di un’unica persona. [...]

[pp. 92-93] Il riesame delle traiettorie storiche della teologia del Logos comporta conseguenze per la rappresentazione storiografica della “separazione delle vie”. [...] Nei prossimi tre capitoli spero di dimostrare che, a livello teologico, la chimerica separazione delle vie è il prodotto di un confine giuridico, ovvero il lavoro degli eresiologi le cui tracce siamo andati seguendo nella prima sezione del libro. [...]

Nel modo in cui io leggerò i testi, la teologia del Logos (e quindi il trinitarismo) emerge come differenza tra giudaismo e cristianesimo solo attraverso l’opera di eresiologi di entrambe le parti della linea di demarcazione. Nei secoli primo e secondo, ci furono giudei non cristiani che

sostenevano con fermezza le dottrine teologiche riguardo ad un secondo Dio, chiamato in vari modi Logos, Memra, Sofia, Metatron o Yahoel; in realtà, forse la maggioranza dei giudei facevano ciò a quel tempo. Ci furono anche voci cristiane significative ed autorevoli che sostenevano che ogni distinzione di persona all'interno dell'essenza divina costituissero una forma di diteismo.. In breve, l'asse verticale – credenti in Gesù contro non credenti in Gesù – non formavano la linea di confine fra i credenti nella teologia del Logos e coloro che negavano la teologia del Logos. Piuttosto, tale distinzione, come un asse orizzontale passava attraverso entrambe le categorie definite dall'asse verticale. La rotazione di quest'asse da orizzontale a verticale fu opera, come cercherò di dimostrare, degli eresiologi di entrambe le comunità e intorno alla fine del periodo considerato essa divenne il segnale della differenziazione teologica tra giudaismo e cristianesimo. E' in tal senso che l'eresiologia fa necessariamente parte della costruzione del giudaismo e del cristianesimo come due religioni.

Il Logos della Scrittura [p. 93]

[p. 95] Desidero dimostrare che il Logos del Prologo – come il Logos teologico in generale – è il prodotto di una lettura scritturistica insieme di di Genesi 1 e Proverbi 8. Questa lettura avvalorerà la mia conclusione che nulla nella teologia del Logos in quanto dottrina di Dio indica o anche solo richiede un kerygma cristiano in particolare in quanto opposto ad un kerygma giudaico in generale, comprensivo di quello cristiano. “Il gioco dialogico dell'interpretazione scritturistica”, cui Burrus si riferisce, è condotto sul piano dell'ermeneutica tradizionale giudaica, in cui hanno giocato un ruolo gli ebrei non per Gesù, gli ebrei per Gesù e anche quei giudeo/cristiani esotici che definiamo gnostici. [...]

[pp. 96-97] Una delle osservazioni più importanti che è stata fatta su questo testo [Gv 1, 1-5] è che la sua struttura formale, l'involucro strutturale dei primi due versetti, è altamente biblico (vale a dire ebraico) nell'uso del chiasmo e della *gradatio*. Tale *gradatio* “In principio era la Parola, e la Parola era Dio” può essere facilmente considerata come un'espansione del modello retorico formale che si trova nel primo versetto della Genesi: “In principio Dio creò il cielo e la *terra* e la *terra* era informe e vuota”. L'affermazione che la Parola era con Dio si può facilmente collegare a Proverbi 8,30, “Allora io ero di fianco a lui, e anche alla Sapienza in Salomone 9,9, “Con te è la sapienza”. Come accade spesso nel midrash rabbinico, il commento al versetto che viene interpretato dipende da un testo biblico più tardivo, al quale viene fatta allusione senza citarlo esplicitamente. I testi sapienziali, secondo la mia proposta, e specialmente Proverbi 8, erano divenuti topici nell'interpretazione ebraica di Genesi 1. Tuttavia, paradossalmente, e Giovanni 1,1-5 è il nostro esempio più antico di questo fatto, la forma è così abbondante nell'ermeneutica giudaica tardo-antica che, a meno che non si sia disposti a riconoscere qui un'influenza diretta giovannea sul midrash, penso debba essere meglio letto come il prodotto di una tradizione comune condivisa da (alcuni) ebrei seguaci di Gesù e da (alcuni) ebrei non seguaci di Gesù. Quindi, l'operazione di Giovanni 1 può essere paragonata con (per essere sicuri un po' più tardi) il targum palestinese proprio rispetto a questo versetto, che traduce “In principio” con “Con la Sapienza Dio creò”, alludendo anche chiaramente al passo di Proverbi. “Principio” nei targum è letto talvolta come la Sapienza, *hukmeta*, e talvolta come il Logos, *memra*: in un principio – Sapienza – Dio creò. [...]

Possiamo ora comprendere in maniera assai diversa il ruolo degli inni sapienziali nella produzione di questo testo. Essi non sono il modello formale per il Prologo, tuttavia, costituendo l'intertesto del midrash del Logos di questi cinque versetti, essi forniscono l'accesso a un mondo

pre-cristiano di idee nel quale la Sapienza era personificata e caratterizzata in maniera che è molto simile al Logos della teologia del Logos.. Pertanto essi offrono l'evidenza che quest'ultima non è un prodotto specificamente o esclusivamente cristiano, ma piuttosto un comune teologumeno "giudaico", ovvero una concezione teologica, che fu più tardi identificata con il Cristo.

Secondo questa interpretazione, il poema di apertura del Prologo è un'espansione midrashica condivisa, ovvero una Koine "ebraica", di Genesi 1,1-5 lungo le linee della teologia del Logos/Memra, cui fece seguito un'interpretazione cristologica (termine con cui intendo solamente un'identificazione del Logos con la figura specifica di Gesù, il Cristo) e un'espansione di questo midrash ereditato. Ciò suggerisce per lo meno la possibilità che la prima parte (fino al versetto 6 e alla prima apparizione del Battista) rappresenti un testo ereditato dall'evangelista.

Capitolo 5 – La vita ebraica del Logos: la teologia del Logos nel giudaismo pre e para rabbinico.
[p. 112]

Il Logos di Filone, il Memra del Targum: la Parola nel giudaismo non-rabbinico [p. 113].

[pp. 116-117] ... Ci furono altri ebrei, e non solo di lingua greca, che mostravano una versione della teologia del Logos.. Nozioni del secondo dio come Parola personificata ovvero Sapienza di Dio erano altrettanto presenti fra gli ebrei di lingua semitica. Questo punto è importante perché si pone ulteriormente in contrasto con le dicotomie che si erano diffuse fra il giudaismo ellenistico e il giudaismo rabbinico (dal quale è usualmente ritenuto "autentico", "veramente reale"). C'è un punto che fino ad ora ho solo accennato, ma che è cruciale per la comprensione dell'argomentazione di questa parte, e precisamente il fatto che i Targum, in quanto prodotti delle sinagoghe, in contrasto con la Casa di Studio, non erano rabbinici nella loro etica religiosa. Le sinagoghe stesse, come spesso è stato sottolineato dagli studiosi contemporanei, non furono sotto il controllo dei rabbini probabilmente fino al Medio Evo. Il candidato principale per il posto di Logos Semitico è, naturalmente, il Memra di Dio, come appare nelle traduzioni della Bibbia sinagogali, pararabbiniche, aramaiche, in contesti testuali che sono di frequente identici a quelli in cui l'ermeneutica del Logos ha la sua sede fra gli ebrei di lingua greca.

"Il Memra ha un posto fra gli angeli come agente della Divinità che sostiene il corso della natura e personifica la legge". Questa posizione si è ben radicata fra gli storici della cristianità a partire dalla fine del secolo diciannovesimo. Alfred Edersheim [1825-1889] mostra il Membra come referente all'auto rivelazione di Dio. Come dice Robert Hayward di Edersheim: "Egli ha anche effettuato una distinzione fra Dio e il Membra. Notando che la teologia rabbinica non ha preservato per noi la dottrina delle persone distinte all'interno della Divinità, egli sottolinea: 'Tuttavia, se le parole hanno un senso, il Membra è una ipostasi'", ovvero una persona divina a pieno diritto. Con questo commento, Edersheim implica chiaramente il fatto che le forme non rabbiniche di giudaismo erano ancora esistenti e vitali durante il periodo rabbinico parallelamente (ma anche entro) la stessa religione rabbinica. Tuttavia, come dimostrerò nel prossimo capitolo, la teologia rabbinica ufficiale tentò di sopprimere ogni discorso sul Membra o sul Logos definendo la eresia delle Due Persone in Cielo. Prima dei rabbini, contemporaneamente a loro e anche fra loro, ci furono una moltitudine di ebrei, sia in Palestina che nella Diaspora, che ritennero questo tipo di versione della teologia monoteistica. Se si accetta il modo di vedere di Edersheim, il Memra è collegato con il Logos della teologia del Logos nelle sue diverse manifestazioni sia di Filone sia cristiane.

Sulle tracce del binitarismo giudaico [p. 120]

Il Principio della Parola [p. 125]

[p. 126-127] Il vangelo di Giovanni, secondo questa prospettiva, se è preso insieme con il Logos di Filone e con il *Tragum*, offre un'ulteriore importante prova del fatto che la teologia del Logos, usata qui come termine generale per indicare varie teologie binarie tra loro collegate, era la *koiné* religiosa degli ebrei sia in Palestina che nella Diaspora, la loro lingua franca teologica. Ciò non significa, naturalmente, affermare che questa fosse una posizione universalmente condivisa. Nell'affermare ciò io intendo dire che nella dottrina su Dio non c'è alcuna differenza essenziale fra giudaismo e cristianesimo. Sia sul piano storico che su quello descrittivo, sia il cristianesimo ortodosso niceno sia il giudaismo rabbinico ortodosso rappresentano due punti – non gli unici, naturalmente – su un diagramma di possibilità oscillanti per affrontare i problemi teologici della trascendenza divina e le possibilità di creazione, rivelazione e redenzione che erano opinioni correnti nel mondo pre – niceno di entrambi.

Cap. 6 – La crocifissione del Memra: come il Logos divenne cristiano [p. 128]

I due Poteri in Cielo in quanto teologia giudaica [p. 134]

La nozione di un secondo e indipendente agente divino può essere rinvenuta nella Bibbia stessa, come è stato evidenziato dai primi studiosi. Darrell Hannah sottolinea che l'angelo dell'Esodo “diviene per un certo verso espressione dell'assenza divina e in questo egli è un sostituto di Yahveh (Es. 33, 1-3). Come rimpiazzo della presenza divina, sembrerebbe che l'angelo dell'Esodo inizi ad avere un'esistenza quasi individuale. Significativamente, a differenza de “l'angelo del Signore” nei racconti dei patriarchi, l'angelo dell'Esodo è nominato da Dio alla terza persona (23, 20-21, 32.34, e 33, 2-3). Così l'angelo dell'Esodo pare palesare un certo sviluppo nel concetto di “angelo del Signore”, al di fuori di una certa estensione o manifestazione della divina presenza e in direzione di un'esistenza individuale. Hannah fa la duplice importante osservazione che negli strati più antichi del testo biblico, i racconti dei patriarchi e l'Esodo, c'è frequente confusione, se non conflitto, fra l'Angelo di H' e H' stesso, e che questa particolare ipostatizzazione pare sparire nel periodo della monarchia, per essere rimpiazzata da una schiera di angeli che sono esseri totalmente separati e chiaramente subordinati a Dio. Questa ambiguità nei racconti biblici più antichi, in particolare quando sono letti insieme – come unico fenomeno – con i testi e le idee più tardive, alimentò una vigorosa controversia interpretativa e un'ansia nei primi anni del cristianesimo giudaico, perché molti di questi passi autentici servirono come origine e prova per la teologia del Logos, come dimostra il Dialogo di Giustino quasi ad ogni pagina. Ciò che è importante in questo contesto, tuttavia, non è tanto ciò che implicano i passi biblici in sé, ma piuttosto la strenua energia che la letteratura rabbinica mise in moto allo scopo di smentire queste implicazioni, con una spendita di energia che indica l'attrazione che fra i giudei esercitava l'idea del *deuteros theos*.