

**Antigiudaismo e antisemitismo dall'età antica
all'età contemporanea
Un percorso di riflessione
fra filosofia e storia**

a cura di
Gianluca Scroccu



Cagliari
UNICApres
2022

Antigiudaismo e antisemitismo dall'età antica all'età contemporanea: un percorso di riflessione fra filosofia e storia, a cura di Gianluca Scroccu

QUADERNI DEL CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA.
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CAGLIARI, #1

In copertina: frontespizio del libello antisemita di Martin Lutero Von den Jüden und iren Lügen (Degli ebrei e delle loro menzogne), Wittenberg, 1543

© Autori dei contributi e UNICApess
CC-BY-SA 4.0 license (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>)

Publicato con il supporto finanziario di UNICApess.

Cagliari, UNICApess, 2022 (<http://unicapess.unica.it>)

ISBN: 978-88-3312-044-7

e-ISBN: 978-88-3312-045-4

DOI: 10.13125/unicapess.978-88-3312-045-4

INDICE

- 7 Premessa
- 9 Introduzione. Le ragioni di un seminario su antiggiudaismo e antisemitismo: strade e prospettive didattiche dal dialogo tra filosofi e storici del corso di laurea in Filosofia
Gianluca Scroccu
- 13 Roma e gli Ebrei tra il II secolo a.C. e il II d.C.
Piergiorgio Floris
- 27 Gli Ebrei nelle fonti letterarie latine tra *superstitio* e *vitium*
Francesca Piccioni
- 45 Ebrei e Cristiani nel primo cristianesimo. Alcune linee di riflessione
Antonio Piras
- 59 La diversità religiosa nell'Occidente bassomedievale: tra interesse, paure e ostilità
Lorenzo Tanzini
- 71 I libri ebraici tra circolazione e interdizione nel '500
Giovanna Granata
- 87 Ebrei, conversos e Inquisizione nella Sicilia spagnola
Nicoletta Bazzano
- 99 Profili immaginari, profili immaginati da Shylock a Mr. Burns. Stereotipi e pregiudizi a confronto tra Europa, America e mondo orientale (secc. XVI-XX)
Rafaella Pilo

- 117 Spinoza: ebraismo, filosofia, eterodossia
Francesca Crasta
- 129 Julius Wellhausen e Hermann Gunkel: esegesi biblica e
propaganda antisemita
Andrea Orsucci
- 141 L'«esercizio di pensiero politico» di Hannah Arendt sull'affaire
Dreyfus
Pierpaolo Ciccarelli
- 153 Hannah Arendt e le origini dell'antisemitismo
Angela Taraborrelli
- 165 Paul Ricœur: la Shoah tra rappresentazione e verità
Vinicio Busacchi
- 181 Indice dei nomi

Ebrei e Cristiani nel primo cristianesimo.

Alcune linee di riflessione

Antonio Piras

1. La relazione tra cristianesimo e giudaismo costituisce un problema assai complesso che in questa sede non può che essere appena abbozzato. Ci limiteremo quindi a fornire alcuni dati e a mettere a fuoco alcuni concetti, considerati dal punto di vista del filologo e del cristianista.

Il nostro raggio d'azione – è bene precisarlo fin dall'inizio – è circoscritto ai primi tre secoli della nostra era, con una rapida incursione nei due successivi, mentre lasceremo senz'altro alla competenza dei medievisti l'indagine sull'antigiudaismo nell'alto medioevo.

Dalla lettura di molti degli studi che tentano di delineare un profilo generale della storia dell'antigiudaismo si ricava spesso l'impressione che il discorso su giudaismo e origini cristiane soffra in genere di un'impostazione più ideologica che scientifica, basata cioè su petizioni di principio o pregiudizi piuttosto che su un esame accurato e contestualizzato delle fonti; e non di rado capita che fenomeni che andrebbero letti secondo le coordinate storico-culturali di una determinata epoca siano ridotti a categorie assolute da applicare a qualsiasi fase della storia del cristianesimo.

Un concetto preliminare che va subito definito è che, almeno nei primi tre secoli della nostra era, non è possibile parlare di cristianesimo come di una realtà unitaria e monolitica, come quella che si configurerà nell'alto medioevo con Gregorio VII, per quanto le spinte romano-centriche comincino già ad agire nel VI secolo sotto Gregorio Magno.

Fin dall'inizio noi assistiamo a una pluralità di interpretazioni dell'insegnamento di Gesù di Nazaret che corrisponde a una pluralità di *ecclesiae*, con ciascuna una propria idea di come realizzare storicamente quell'insegnamento. E tali comunità erano spesso in forte tensione fra loro. La testimonianza di At 2,42 che i primi cristiani «*formavano un cuor solo e un'anima sola*» esprime più un ideale da raggiungere che uno stato di fatto: la realtà era ben diversa e fin dalle origini, perfino all'interno del cosiddetto collegio apostolico, non erano mancate

divergenze di opinione sulle modalità di tradurre in pratica un insegnamento non scritto come era stato quello di Gesù¹.

Il problema cruciale era il rapporto con la Legge mosaica, se cioè dovesse essere conservata come esclusivo strumento di giustificazione² con tutte le sue numerose prescrizioni o se Cristo fosse ormai la nuova Legge destinata a sostituire definitivamente l'antica³. A questo si aggiungeva poi la questione se i nuovi membri che provenivano dal paganesimo dovessero essere circumcisi e osservare i precetti della Legge oppure no.

Si delinearono così in seno alla comunità protocristiana due correnti di pensiero, due vere e proprie αἰρέσεις, una conservatrice e tradizionalista, che aveva per esponenti Pietro e Giacomo, e un'altra, diciamo, progressista, rappresentata da Paolo, che riteneva una ζημία, un "danno", il mantenimento delle tradizioni ebraiche⁴. Il cosiddetto concilio di Gerusalemme, tenutosi nella metà del I secolo, forse nel 49, decretò la vittoria della linea paolina e segna un passo decisivo verso la separazione del cristianesimo dal giudaismo.

Ad ogni modo, la dieresi all'interno della primissima comunità cristiana proseguì anche dopo l'accordo di Gerusalemme, alimentando la produzione di una letteratura propagandistica *pro* o *contra* l'una o l'altra fazione. Intorno al III secolo, spente ormai le polemiche interne, la tradizione cercò di dimenticare l'antica frattura in un clima di ritrovata concordia, suggellata dal comune martirio a Roma dei *principes apostolorum*.

Dato dunque il pluralismo delle interpretazioni su Gesù e sul suo insegnamento, anche l'atteggiamento che le singole comunità avevano nei confronti della Sinagoga era differente, come vedremo tra poco.

¹ Mette l'accento su questa pluralità di interpretazioni lo studio di B.D. Erhman, *I cristianesimi perduti. Apocrifi, sette ed eretici nella battaglia per le sacre scritture*, Roma, Carocci, 2012.

² Nel NT per 'giustificazione' si intende il raggiungimento di quella condizione che permette all'uomo di essere giusto dinanzi a Dio e quindi capace di ricevere i benefici della redenzione, intesa come liberazione dell'uomo dallo stato di soggezione alla sua limitante dimensione mortale.

³ Questa sembra, per esempio, la posizione dell'autore del Quarto Vangelo: in *Gv* 1,17 alla legge di Mosè è infatti contrapposta la nuova legge di Cristo; l'espressione χάριτι ἀντὶ χάριτος (ἐλάβομεν) non dovrebbe essere tradotta "(abbiamo ricevuto) grazia su grazia", come solitamente si fa, bensì "un dono (= la legge antica) al posto di un altro dono (= la legge nuova)".

⁴ Cfr. *Fil* 3,7-8.

Ma dobbiamo subito rispondere a un'altra domanda, sgomberando il campo da equivoci intorno a un'idea piuttosto diffusa: *i primi cristiani possono essere definiti antisemiti? si può parlare di antisemitismo per il cristianesimo antico?* In realtà la domanda è mal posta, poiché implica il riferimento a una categoria anacronistica e perciò inapplicabile al mondo dei primi secoli che stiamo qui esaminando. L'antisemitismo è infatti un moderno prodotto ideologico, costruito sul concetto pseudoscientifico di razza, che è sostanzialmente estraneo al mondo antico e che è anzi, per molti versi, il rovesciamento perverso dei principi di *humanitas* e di *φιλανθρωπία*, destinati ad entrare a far parte dei caratteri costitutivi e distintivi del pensiero occidentale. Ciò che Piergiorgio Floris ha scritto al riguardo in questo medesimo volume vale anche per il mondo cristiano, che – sia chiaro – non rappresenta un mondo diverso da quello romano: i cristiani abitavano pur sempre nell'impero di Roma, e non negli *intermundia* lucreziani; e della cultura di Roma, in cui si erano formati, condividevano molti aspetti e molte sensibilità.

Nella lettera che Paolo di Tarso indirizza ai cristiani della Galazia non solo è esclusa ogni differenza etnica, ma è infranta perfino ogni barriera sociale, quando scrive che

non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, dal momento che, con Gesù Cristo, siete ormai tutti una sola realtà. E se siete suoi seguaci, allora siete discendenti di Abramo ed eredi della promessa che Dio gli aveva fatto⁵.

La promessa cioè di una discendenza «molto numerosa, come le stelle del cielo e come la sabbia che è sul lido del mare»⁶. Come si può vedere, l'approccio di Paolo è universalistico e fortemente inclusivo, senza alcuna discriminazione di etnia (Ιουδαῖος ~ Ἕλλην), di *status* sociale (δοῦλος ~ ἐλεύθερος) o di genere (ἄρσεν ~ θῆλυ). Non si fa riferimento, si badi bene, alla nascita di un *tertium genus*, ma della sospensione di ogni contrapposizione in una prospettiva escatologica⁷.

Qualche decennio più tardi e indipendentemente dal pensiero paolino, uno dei primi apologisti cristiani, Aristide di Atene, che inviò all'indirizzo dell'imperatore Adriano una lettera aperta un po' *naïf* in difesa dei cristiani, tra i vari argomenti messi in campo propone una

⁵ Gal 3,28.

⁶ Gen 22,27.

⁷ Cfr. M. Pesce, *Da Gesù al cristianesimo*, Brescia, Morcelliana, 2011, pp. 151-152.

curiosa ripartizione della popolazione dell'ecumene in γένη, ossia in tipologie, e lo fa significativamente non su base etnica, ma su base religiosa, ossia sul tipo di culto che viene tributato alla divinità. Non c'è il minimo accenno a un qualcosa che possa essere assimilato al moderno concetto di razza: il termine γένος, utilizzato da Aristide, si riferisce semplicemente a gruppi umani distinti secondo il loro atteggiamento verso il divino.

Che la categoria dell'antisemitismo sia inapplicabile al cristianesimo antico si desume anche da una considerazione che può apparire banale, ma che è meglio non dare per scontata. Non bisogna infatti dimenticare che il movimento cristiano si ispira all'insegnamento che fa capo a un Maestro "semita", nato, formatosi e vissuto in ambiente "semitico", e che fu portato avanti da un gruppo di persone che non hanno mai rinnegato la loro origine "semitica".

2. Se dunque per il paleocristianesimo è improprio parlare di antisemitismo, possiamo però parlare di antiggiudaismo o, più correttamente, di polemica antiggiudaica. Cerchiamo allora di vedere in quali termini e con quali connotati.

Preferisco parlare di "polemica antiggiudaica" piuttosto che di "antigiudaismo", perché questa seconda espressione sarebbe più adatta a designare un carattere intrinseco e generalizzato, anziché un atteggiamento che, seppure talvolta acceso, le fonti descrivono per lo più come circostanziale.

È bene chiarire che le prime comunità cristiane non avevano all'inizio la consapevolezza di essere qualcosa di diverso dagli ebrei che si raccoglievano attorno alla Sinagoga. Il loro Maestro, non a caso chiamato *rabbi* al pari degli altri dottori della Legge, era un ebreo, insegnava nelle sinagoghe e loro stessi si sentivano ebrei, convinti peraltro di incarnare l'autentico giudaismo. Come sottolineò Julius Wellhausen, «Jesus war kein Christ, sondern Jude» ("Gesù non era un cristiano, ma un giudeo")⁸. Non ha messo in discussione i fondamenti stessi del giudaismo, non ha rinnegato i comportamenti religiosi del suo popolo e non intendeva fondare né una nuova religione né una chiesa; anzi, intendeva portare a compimento la tradizione giudaica, realizzando le promesse e le attese messianiche dell'Antico Testamento⁹.

⁸ J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, Georg Reimer, 1905, p. 113.

⁹ Cfr. Mt 5,17 «Non crediate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto ad abolire, ma a dare pieno compimento».

Tutt'al più, la cerchia che si era raccolta intorno a Gesù aveva la convinzione di costituire una minoranza dissidente all'interno del variegato universo giudaico: erano insomma una frangia minoritaria, detta dei *nosrîm* (Ναζωραῖοι), che si aggiungeva alle tante ripartizioni che caratterizzavano il giudaismo del tempo, frammentato nelle sette dei farisei, sadducei, esseni, samaritani, zeloti, solo per menzionare quelle più note, tutte convinte di rappresentare l'ortodossia (e l'ortoprassi) giudaica e perciò in continuo contrasto fra di loro.

Visto da questa prospettiva, il cristianesimo si presenta come un prolungamento del giudaismo, anzi, per usare una felice espressione di Gösta Lindeskog, è un *realized Judaism*, un giudaismo realizzato¹⁰. I seguaci di Gesù, che vedevano nel loro Maestro il *mešiah*, ossia il Χριστός, l'unto, predetto dai Profeti, si riconoscevano e si comprendevano dunque all'interno del giudaismo, non al di fuori. E così erano visti anche dall'esterno: il che rende spesso difficile anche per noi l'interpretazione di alcune fonti extrabibliche che non distinguono ancora tra ebrei e cristiani. Il noto passo della *Vita Claudii* di Svetonio, dove si allude ad alcuni disordini a Roma, si è tuttora indecisi se riferirlo agli ebrei o ai cristiani:

Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit¹¹.

Il passo pone diversi interrogativi, tra cui l'identificazione dell'ispiratore della rivolta: il *Chrestus* nominato da Svetonio è uno dei tanti arruffapopolo che, di quando in quando, alimentavano disordini oppure allude al Χριστός, termine che, ricalcato sull'ebraico *mešiah*, risultava incomprensibile fuori dall'ambiente giudaico e veniva perciò confuso, per via dell'itacismo, col noto antroponimo Χρηστός? Resta il fatto che fino alla seconda metà del I secolo non si aveva generalmente la percezione che i cristiani fossero qualcosa di diverso dagli ebrei: tutt'al più erano appunto classificati come ebrei dissidenti. Quando Paolo fu processato a Cesarea Marittima nel 56 davanti al procuratore Antonio Felice, che, come dice Tacito, *ius regium seruili ingenio exercuit* («esercitava un potere regale con i modi di uno schiavo»)¹², la pubblica accusa presentò l'imputato «come una peste che fomenta continue rivolte fra tutti

¹⁰ G. Lindeskog, "Christianity as realized Judaism", *Horae Söderblomianae* 6 (1964), pp. 15-36.

¹¹ Suet. *Claud.* 23,4.

¹² Tac. *hist.* 5,9.

i Giudei che sono nel mondo ed è capo della setta dei Nazorei» (τῆς τῶν Ναζωραίων αἰρέσεως)¹³. Si tenga anche presente che l'appellativo χριστιανοί non fu coniato in ambiente cristiano, bensì pagano¹⁴; stando ad *At* 11,26, furono gli abitanti di Antiochia ad affibbiarlo alla comunità protocristiana del luogo, cadendo forse nello stesso equivoco di Svetonio, se giudichiamo attendibile la testimonianza di un ramo della tradizione manoscritta che documenta la forma χρηστιανοί, cioè seguaci di *Chrestus*.

Per tutto il primo secolo e per i primi decenni del secondo, pertanto, è parso opportuno parlare di giudeo-cristianesimo, anche in considerazione del fatto che numerose comunità cristiane si erano venute formando in seguito all'accoglimento, da parte delle preesistenti comunità giudaiche, di quella forma di giudaismo che Gesù rappresentava¹⁵. Monumento emblematico di questa realtà è la *Didaché*, uno scritto prodotto forse in Siria nella metà del I secolo, che testimonia chiaramente una fase in cui i membri di quella comunità non sono più ebrei e non sono ancora cristiani.

Qualcosa di analogo deve essersi verificato anche a Roma. Molteplici elementi orientano verso tale lettura, dalla struttura presbiterale di quella comunità, molto diversa da quella monocratica o episcopale delle fondazioni paoline, fino ai primi responsabili, come Evaristo, che resse la comunità di Roma sotto Traiano e che, secondo il *Liber Pontificalis*, era un ebreo convertito¹⁶. Sarebbe interessante approfondire la formazione della comunità cristiana di Roma, ma rischieremo di uscire fuori dalla pista che ci siamo proposti di seguire.

Ad ogni buon conto, che gli ebrei che avevano seguito Gesù di Nazaret sentivano di essere il *verus Israel* è abbondantemente documentato sia dalle lettere paoline sia dalla prima letteratura cristiana, per quanto, forse fin dalla fine del regno di Nerone¹⁷, cominciasse già ad essere distinti dagli ebrei *tout court*.

3. Non è difficile immaginare che la diffusione a macchia d'olio nei territori dell'impero di quello che appariva come un movimento ere-

¹³ *At* 24,5.

¹⁴ Uso qui per comodità il termine 'pagano', sebbene sia anacronistico in riferimento ai primi due secoli.

¹⁵ Sul giudeocristianesimo si veda il classico volume di J. Daniélou, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Bologna, EDB, 1980.

¹⁶ *Lib. Pontif.* 6 p. 54 Duchesne.

¹⁷ Cfr. *Suet. Nero* 16,2.

ticale in seno al giudaismo dovette innescare ben presto forti tensioni con la Sinagoga tradizionalista, tanto più che esso pretendeva di rappresentare il “vero Israele” ed essere il legittimo erede delle promesse che Jahweh aveva fatto ad Abramo e ai patriarchi veterotestamentari¹⁸.

Affermazioni come quelle di Paolo, ex fariseo, che scriveva ai Filippesi: «siamo noi i veri circumcisi»¹⁹; o come quelle di un Clemente, dell'aristocrazia romana, che dalla Capitale scriveva a Corinto, chiamando Abramo «nostro padre» e applicando ai cristiani il concetto di «porzione del Signore»²⁰ espresso per Israele in *Dt* 32,9, non potevano non accendere vive polemiche tra i due gruppi. Tutto ciò significava infatti, agli occhi del giudaismo classico, l'appropriazione indebita delle Scritture e, peggio ancora, del concetto di “elezione”, ossia di predilezione divina, riservato a Israele. Insomma, uno scippo in grande stile. In ambito cristiano, accanto a scritti come il *Pastore* di Erma o le cosiddette *Pseudoclementine* che propagandavano ancora un cristianesimo giudaizzante e antipaolino, si registra tanto in Oriente quanto in Occidente una produzione letteraria, in greco e in latino, che sviluppa la polemica antiggiudaica e che in molti casi riflette dei reali conflitti tra le due comunità all'interno di una stessa città. Questo è per esempio il caso delle tirate antiggiudaiche presenti nell'*Omelia sulla Pasqua* di Melitone di Sardi, la cui virulenza si può spiegare solo se nella città microasiatica erano effettivamente in atto scontri diretti.

Ma già in età subapostolica, in un periodo compreso tra Nerva (98) e Adriano (138), circolava la lettera dello Pseudo-Barnaba, che inaugurava due caratteri tipici della polemica, ossia la controversia scritturistica basata sia sui contenuti sia sul metodo esegetico. Tutti i precetti della *Torah*, compresa la circoncisione, sono letti secondo un'interpretazione allegorica in opposizione a quella letterale professata dalle scuole rabbiniche. Stando all'autore della Lettera, la stessa *Torah* sarebbe stata destinata fin dall'inizio ai cristiani che ne sono i veri interpreti; in forza del battesimo essi hanno ricostruito nel loro cuore il Tempio di Gerusalemme che gli ebrei sperano invano di poter un giorno restaurare.

Al di là della molteplicità dei contenuti, tale letteratura converge nella costruzione di un'immagine del giudaismo che, non avendo riconosciuto in Gesù di Nazaret il Messia, ha perduto l'antica predilezione

¹⁸ Cfr. al riguardo M. Simon, *'Verus Israel'. Etude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, Boccard, 1948.

¹⁹ *Fil.* 3,3.

²⁰ Cfr. *1Clem* 29,1-31,4.

divina, ormai interamente ereditata dal cristianesimo. Si profila così un antigioudaismo che è essenzialmente esegetico e teologico, basato cioè sull'interpretazione della Scrittura e soprattutto del ruolo svolto in essa dalla figura di Gesù di Nazaret, vero "sasso d'inciampo e pietra di scandalo"²¹.

Talvolta queste dispute esegetiche fra cristiani ed ebrei portavano a scantonature clamorose da entrambe le parti: da un lato, infatti, si forzava l'esegesi di un testo in senso messianico fino alla contraffazione, come è accaduto nel caso del *Sal 95,10 'imrû baggôîm YHWH malakh*, "dite alle genti: il Signore regna", tradotto nei LXX come εἶπατε ἐν τοῖς ἔθνεσιν· ὁ κύριος ἐβασίλευσεν, a cui qualche cristiano troppo zelante aggiunse ἀπὸ τοῦ ξύλου, "dalla croce";²² d'altro lato i rabbini si rifiutavano di ritenere messianici tanti passi tradizionalmente interpretati come tali. L'interpolazione cristiana del Salmo, documentata, oltre che da Giustino, anche dallo Pseudo-Barnaba e da Tertulliano, è riecheggiata nell'alto medioevo nell'inno *Vexilla regis* attribuito a Venanzio Fortunato: *regnavit a ligno Deus*.

Questo tipo di confronto è particolarmente evidente in Giustino, originario di Flavia Neapolis, l'antica Sichem, che nel *Dialogo con l'ebreo Trifone*, composto a Roma nella metà del II secolo, riproduce il tenore del dibattito e i punti di conflitto tra ebrei e cristiani. L'intento di Giustino è quello di dimostrare, sulla base comune dell'Antico Testamento, che il giudaismo, pur non essendo erroneo, è però incompleto nella sua ostinazione a non voler riconoscere in Gesù il Messia preannunciato dai Profeti. I due interlocutori del *Dialogo*, che si immagina svolto a Efeso, sono Giustino e l'ebreo Trifone, nel quale si è voluto riconoscere un personaggio reale, il celebre Rabbi Tarphon. Essi discutono per due giorni sulla interpretazione dei passi messianici dell'Antico Testamento, che vengono passati in rassegna uno per uno. All'esegesi rabbinica letterale di Trifone Giustino contrappone un'esegesi tipologica, che considera gli episodi e i personaggi biblici come *umbra futurorum* e simboli di Cristo e della sua azione salvifica; e al valore temporaneo della legge mosaica contrappone il valore eterno della rivelazione di Gesù.

Benché l'artificio letterario e l'intento apologetico facciano di Trifone un interlocutore costruito, tuttavia il *Dialogo* mostra una situazione reale in cui si intravedono esperienze quotidianamente vissute e nate dal confronto diretto con la controparte. Le critiche mosse da Giustino

²¹ Cfr. *1Pt 2,8*.

²² *Iust. dial.* 73,1; *Ps.Barn.* 8,5; *Tert. adv. Iud.* 10,11 e *adv. Marc.* 3,19,1.

al giudaismo sono certamente pesanti e non manca da parte cristiana un atteggiamento di superiorità; nondimeno, il confronto appare rispettoso e addirittura amichevole (fino alla fine gli interlocutori si definiscono reciprocamente φίλοι), senza che si arrivi mai all'umiliazione dell'avversario; tant'è vero che al termine dell'opera, contrariamente alle convenzioni del genere letterario, Trifone rimane nelle proprie convinzioni senza capitolare e, men che meno, chiedere il battesimo.

Ci si può domandare a questo punto qual è la ragione e lo scopo di questo tipo di letteratura. Secondo una tesi sostenuta da von Harnack, uno dei più autorevoli e controversi studiosi del cristianesimo antico del XIX secolo, la produzione *Adversus Iudaeos* sarebbe un genere letterario di pura finzione, in cui il giudeo svolge il ruolo dell'avvocato del diavolo: il suo vero scopo è di confutare le obiezioni che i cristiani si facevano da soli per riportare una facile vittoria agli occhi dei veri destinatari di tali scritti, cioè i pagani. Nella realtà, infatti, il giudaismo avrebbe cessato di essere un problema per i cristiani sin dalla fine del I secolo e, quindi, non ci sarebbero stati reali confronti o accese polemiche con gli ebrei. E la prova di ciò sarebbe che non ci è pervenuta una parallela letteratura polemica anticristiana da parte degli ebrei²³.

La tesi di von Harnack fu ripresa nella metà degli anni '60 del secolo scorso da Hermann Tränkle, ma ritenne che i destinatari di questo tipo di letteratura non fossero tanto i pagani, quanto gli stessi cristiani a cui si forniva, attraverso il genere del dialogo e della diatriba, una sorta di catechesi, anche per cercare di arginare le ricorrenti tentazioni di riflusso verso il giudaismo²⁴. Il che, nel caso di Giustino, può corrispondere al vero, dato che anche le due *Apologie*, sebbene siano ufficialmente indirizzate a Marco Aurelio, l'imperatore filosofo, erano state forse redatte con l'intento di fornire ai cristiani argomenti di autodifesa.

4. Oltre a una polemica di carattere teologico e scritturistico, che in molti casi, come si è detto per Melitone e Giustino, è espressione di una conflittualità reale tra ebrei e cristiani, si hanno elementi sufficienti per parlare di una polemica di tipo identitario o simbolico, ossia un atteggiamento critico nei confronti delle radici giudaiche ai fini di un'auto-

²³ A. von Harnack, *Die 'Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani', nebst Untersuchungen über die antijudische Polemik in der alten Kirche*, Leipzig, Hinrichs, 1883, in part. pp. 56-91.

²⁴ H. Tränkle, *Q.S.F. Tertulliani Adversus Iudaeos*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1964, pp. LXVIII-LXXVIII.

definizione (*self-definition*) del cristianesimo stesso²⁵. In altre parole, il cristianesimo, in una specie di dinamica edipica, avrebbe attraversato una “crisi di crescita”²⁶ con manifestazioni di conflitto sia *ad intra*, nel confronto con altre interpretazioni del κήρυγμα, sia *ad extra* con i modelli culturali e religiosi extracristiani, a partire da quello giudaico. Si sarebbe insomma attuato il paradigma sociologico di rimarcare polemicamente le distanze e le differenze per affermare la propria identità.

Un altro aspetto della polemica è quello che la Taylor chiama “antigiudaismo competitivo”. Dinanzi ai tantissimi ebrei che si convertivano al cristianesimo, ve ne erano molti che, dopo aver abbracciato la nuova fede, ritornavano al giudaismo, anche intimoriti dalle scomuniche perentorie che i rabbini lanciavano contro i *minîm*, gli “eretici”: il che destava grande preoccupazione nei responsabili delle comunità cristiane che reagivano di conseguenza. La già ricordata omelia di Melitone, *l'Adversus Iudaeos* di Tertulliano e, nel IV secolo, alcune violente omelie di Giovanni Crisostomo sono forse animate da questa preoccupazione²⁷.

Talvolta antigiudaismo identitario e competitivo coesistono in alcune manifestazioni, come ad esempio nel timore, ancor vivo nel IV secolo, di un ritorno a un cristianesimo giudaizzante. Quando Girolamo, anche in seguito alla lettura delle opere di Origene, in particolare dell'*Esapla*, comprese la necessità di procedere ad una traduzione latina della Bibbia che sostituisse la molteplicità delle *Veteres Latinae*, per lo più imperfette, volle attingere direttamente all'originale ebraico e aramaico, all'*Hebraica veritas*. Con l'aiuto di alcuni amici rabbini iniziò in Palestina questo lavoro imponente, traducendo i libri dell'Antico Testamento, senza fare affidamento, se non in alcuni casi, alla vecchia traduzione greca dei Settanta. La sua traduzione, per quanto rappresentasse un enorme passo in avanti rispetto alle precedenti versioni, incontrò all'inizio forti resistenze: in alcuni la decisione di ricorrere al testo ebraico destava il sospetto di voler ritornare a un cristianesimo giudaizzante; e la disinvoltura con cui Girolamo tradusse i deuterocanonici, ossia quei libri che non fanno parte del canone ebraico e di cui

²⁵ M. Taylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden-New York, Brill, 1995.

²⁶ L'espressione è di G. Visonà, *Introduzione*, in Giustino, *Dialogo con Trifone*, Milano, Paoline, 2009², p. 15.

²⁷ Cfr. S. Zincone, “Modelli della polemica antigiudaica di Giovanni Crisostomo con particolare riferimento alle omelie *Adversus Iudaeos*”, *Auctores Nostri* 9 (2011), pp. 199-212.

non sussiste un originale semitico, non faceva che confermare questo sospetto.

La volontà di Girolamo, sostenuta da papa Damaso, di tornare all'*Hebraica veritas* in questo suo progetto di fornire all'Occidente latino una nuova versione dell'Antico Testamento segna in qualche modo la conclusione di quella che abbiamo definito una "crisi di crescita" e un atteggiamento anti giudaico a fini identitari; ed è significativo che egli, mentre lavorava a Betlemme alla sua traduzione, ricorresse alla competenza linguistica dei rabbini, ogni qual volta incontrava delle difficoltà ermeneutiche: il che denota evidentemente una forma di collaborazione e di fiducia reciproca. Ciò significa anche che alla fine del IV secolo il giudaismo non costituiva più una minaccia per l'identità cristiana e per la grande Chiesa, che ormai aveva consolidato la propria struttura, spesso riutilizzando forme e istituti dell'Impero Romano. Con ciò non si vuol naturalmente escludere che localmente persistessero qua e là ancora tensioni e scontri con la Sinagoga, come dimostrano le già ricordate omelie anti giudaiche del Crisostomo, nonostante il tentativo di leggere questi testi alla luce degli schemi retorici dell'epoca.

Con la fine del IV secolo e con l'avvento di Teodosio i rapporti tra la Chiesa e l'Impero divennero sempre più stretti e si inaugurarono nuove dinamiche nei confronti del giudaismo; sebbene non cessassero del tutto le discussioni di carattere teologico, si trattò generalmente di rapporti improntati a tolleranza.

È nota l'azione di Gregorio Magno (590-604) in difesa dei diritti degli ebrei, i quali spesso si rivolgevano al pontefice come a un loro patrono; e il suo epistolario è ricco di raccomandazioni e di interventi in loro favore. Una di queste lettere, del luglio del 599, ricorda un episodio avvenuto a Cagliari, dove un ebreo convertito, di nome Pietro, il giorno seguente al suo battesimo, irruppe nella sinagoga per collocarvi una croce e un'icona della Vergine Maria. Gregorio, scrivendo al vescovo di Cagliari Gianuario, condanna l'episodio e ingiunge a Gianuario di rimediare e di vigilare perché tali episodi non si ripetano:

Alcuni ebrei, venendo qui dalla tua città, si son lamentati con noi del fatto che Pietro, condotto per volere di Dio dalla loro religione alla fede cristiana, portati con sé alcuni scapestrati, il giorno seguente al suo battesimo, cioè la domenica di Pasqua, con grave scandalo e senza il tuo consenso, ha occupato la loro sinagoga di Cagliari; e vi ha sistemato l'immagine della madre di Dio e nostro Signore, la croce veneranda e la veste bianca con cui era stato rivestito levandosi dal fonte battesimale. [...] Tu, avendo avuto

sentore di ciò, vietasti al predetto Pietro di osare una tale azione. Avendolo saputo, ti abbiamo pienamente approvato [...]. Ti esortiamo con queste parole affinché, tolte di lì quell'immagine veneranda e la croce, rimetta al suo posto ciò che è stato tolto con la violenza. Se infatti le leggi non permettono agli ebrei di erigere nuove sinagoghe, permettono però che essi mantengano le vecchie senza molestie²⁸.

Nel quadro del cristianesimo dei primi secoli, dunque, abbiamo visto delineate le varie configurazioni della polemica anti giudaica – teologico-scritturistica, identitaria o simbolica, competitiva –, spesso correlate tra loro, ma senza arrivare a forme di discriminazione effettiva o, peggio di persecuzione, come invece avverrà più tardi nel Medioevo. Tuttavia, è lecito pensare che gli argomenti polemici messi in campo abbiano in qualche modo preparato le manifestazioni di intolleranza e di discriminazione legale che si verificheranno soprattutto nel XV e XVI secolo. Inseriti in altro contesto culturale e politico, i temi dell'antica polemica finiranno per essere piegati a strumentalizzazioni ideologiche, destinate ad avere drammatiche conseguenze.

²⁸ Greg.M. *epist.* 9,196.

Bibliografia essenziale

- Bloise F., "Contentioso fune. Note storiografiche sulla letteratura anti giudaica nel cristianesimo antico", *Auctores Nostris* 9 (2011) 171-186.
- Daniélou J., *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Bologna, EDB, 1980.
- Jossa G., *Giudei o cristiani? I seguaci di Gesù in cerca di una propria identità*, Brescia, Paideia, 2004.
- Pesce M., *Da Gesù al cristianesimo*, Brescia, Morcelliana, 2011.
- Simon M., 'Verus Israel'. *Etude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, Boccard, 1948.
- Stern M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I-III, Jerusalem, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976-1984.
- Taylor M., *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden-New York, Brill, 1995.
- Williams A. L., *Adversus Judaeos. A Bird's-Eye View of Christian Apologiae Until the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.