

# Two Pharisees: Flavius Josephus and Paul the Apostle

## Roma 25 giugno 2014

### Pontificia Università Gregoriana

Romano Penna

#### PAOLO DI TARSO: COMPONENTI TIPICHE E ATIPICHE DELLA SUA GIUDAICITÀ

Il punto di partenza di questo contributo è che Saulo/Paolo, pur provenendo dalla diaspora ellenistica, era un Giudeo di nascita e di formazione e che tale rimase fino alla fine della sua vita: non solo in quanto etnicamente ebreo, ma anche idealmente giudeo. Deduciamo questa sua qualità innanzitutto dalle sue stesse ammissioni, come leggiamo, non solo negli Atti lucani (cf. At 22,3: «Io sono un Giudeo, nato a Tarso in Cilicia, ma educato in questa città alla scuola di Gamaliele, formato nell'osservanza scrupolosa della Legge dei Padri»), ma soprattutto nelle sue stesse lettere: «Sono Ebrei? Anch'io! Sono Israeliti? Anch'io! Sono stirpe di Abramo? Anch'io!» (2Cor 11,22); «Circonciso all'età di otto giorni, della stirpe d'Israele, della tribù di Beniamino, Ebreo figli di Ebrei; quanto alla Legge, fariseo; quanto allo zelo persecutore della chiesa; quanto alla giustizia che deriva dall'osservanza della Legge, irreprensibile» (Fil 3,5-6); «Anch'io sono un Israelita, della discendenza di Abramo, della tribù di Beniamino» (Rom 11,1). In più, il dato si conferma per il fatto che egli non impiega mai la qualifica di «cristiano», non solo per altri, ma neppure per se stesso<sup>1</sup>, dimostrando così di ignorare la qualifica socio-religiosa che si imporrà poi negli anni 80 del I secolo ad Antiochia di Siria (cf. At 11,26) e che Luca in termini anacronistici attribuirà già alla prima generazione di credenti in Gesù Cristo<sup>2</sup>. Paolo quindi, non solo non rinnega mai la sua identità di Giudeo, ma la afferma con forza<sup>3</sup>.

Qui di seguito è mia intenzione esporre almeno alcune delle componenti di questa giudaicità di Paolo, prima quelle tipiche e peculiari del giudaismo in quanto tale da lui sempre condivise, e poi quelle anomale e di fatto non riducibili all'identità giudaica di base. La tesi di fondo è che tra Paolo e il giudaismo si dà allo stesso tempo e paradossalmente continuità e discontinuità, come avviene nelle questioni di forte spessore ideale, non riducibili a semplificazioni che si tradurrebbero sempre in mutilazioni<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> In questo senso è azzeccato il titolo dello studio di Pamela Eisenbaum, *Paul Was Not a Christian: The Original Message of a Misunderstood Apostle*, Harper, San Francisco 2009, che però sottolinea una inaccettabile assenza di discontinuità tra Paolo e il giudaismo, sostenendo una «radical new perspective» secondo cui Cristo secondo Paolo era solo per i Gentili.

<sup>2</sup> Tra i vari studi e commenti degli Atti degli Apostoli, cf. in particolare R. Riesner, *Dier Frühzeit des Apostels Paulus*, WUNT 71, Mohr, Tübingen 1994, 98-102; e D. Marguerat, *Gli Atti degli Apostoli*, I (1-12), EDB, Bologna 2011, 470-473.

<sup>3</sup> Al contrario, cf. Love L. Sechrest, *A Former Jew. Paul and the Dialectics of Race*, LNTS 410, T&T Clark, London 2009 (con la recensione di R. Penna in *Biblica* 92 [2011] 311-315).

<sup>4</sup> Cf. anche H.H. Henrix, «Paul at the Intersection between Continuity and Discontinuity: On Paul's Place in Early Judaism and Christianity as well as in Christian-Jewish Dialogue Today», in R. Bieringer and D. Pollefeyt, eds, *Paul and Judaism: Crosscurrents in Pauline Exegesis and the Study of Jewish-Christian Relations*, LNTS 463, T&T Clark, London-New York 2012, 192-207. Da parte sua Piero Stefani parla di «fluidità dei confini» (cf. Id., «Lo sfondo ebraico della vita e dell'opera di Paolo», in G. Ghiberti, a cura, *Paolo di Tarso a 2000 anni dalla nascita*, Effatà, Cantalupa TO 2009, 11-25 qui 22); inoltre: J.-F. Bouthors, *Paolo l'ebreo*, EDB, Bologna 2013.

## 1. Componenti tipiche.

Come componenti tipiche intendo quelle commisurate, non alla formazione rabbinica ricevuta da Paolo ai piedi di Rabbi Gamaliele (che do per conosciuta), ma al successivo approccio che egli ebbe con il movimento iniziato da Gesù di Nazaret, chiamato solo in seguito «cristianesimo» (Ignazio di Antiochia, *Ai Magn.* 10,1,3; *Ai Rom.* 3,3). A questo proposito è da ritenersi discriminante l'evento della strada di Damasco e perciò distinguo tra la fase anteriore ad esso e quella successiva.

1.1 – *Prima di Damasco* resta significativo l'atteggiamento persecutorio adottato da Paolo. Lascio da parte il tema generale dello «zelo» del fariseo Paolo (cf. Gal 1,14; Fil 3,6), che peraltro si iscrive in un fenomeno tipico del giudaismo del Secondo Tempio<sup>5</sup>. Piuttosto è importante rendersi conto del *perché* egli abbia preso di petto il movimento che si richiamava a Gesù di Nazaret e si sia dimostrato intollerante nei suoi riguardi.

Si può discutere se all'origine della persecuzione si debba collocare al primo posto una motivazione di tipo teologico circa il patrimonio ideale della fede israelitica oppure una motivazione di tipo piuttosto sociologico correlata all'emergere di un gruppo deviante all'interno di una comunità preconstituita. Generalmente parlando, come scrive Terence L. Donaldson dell'Università di Toronto, «il giudaismo del Secondo Tempio era caratterizzato da un considerevole grado di tolleranza verso partiti, sette e altri movimenti dai punti di vista diversi. Solo quando la presenza e le attività di tali gruppi rompevano l'equilibrio sociale ed erano percepiti come minaccia alla comunità costituita e alle sue linee di demarcazione, veniva intrapresa un'azione di persecuzione per preservare le delimitazioni sociali e proteggere la solidarietà di gruppo»<sup>6</sup>. Ma ciò significa che doveva esserci in gioco qualcosa di troppo importante. Questo 'qualcosa', nel caso di Paolo, non poteva essere altro che una minaccia alla Torah e quindi alla comunità che si definiva in base all'obbedienza ad essa. Non per nulla il gruppo di Qumran, benché assolutamente settario (tanto da definire «figli delle tenebre» tutti coloro che non vi appartenevano), per quanto ne sappiamo non suscitò voglie persecutorie da parte dell'establishment giudaico, poiché evidentemente non rappresentava una minaccia al criterio identitario fondamentale del giudaismo dominante<sup>7</sup>.

Secondo lo stesso Autore, se Paolo avversò il movimento cristiano, non fu perché gli fosse genericamente antipatico, ma perché là scorse dei tratti inaccettabili da un pio Giudeo in quanto incompatibili con il suo status di appartenente al popolo dell'alleanza costituito dall'adesione alla Torah rivelata da Dio<sup>8</sup>. Purtroppo non abbiamo una documentazione che provenga direttamente dal periodo pre-damasceno. Ma stando alla testimonianza autobiografica dello stesso Paolo post-damasceno, è incontestabile il fatto che egli dimostrò uno zelo particolare nel perseguire la comunità cristiana con l'intento addirittura di «distruggerla» (cf. Gal 1,13-14, con il verbo forte

<sup>5</sup> Cf. R. Penna, «Un fariseo del secolo I: Paolo di Tarso», in Id., *Vangelo e inculturazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 197-322 specie 308-314; e più in generale M. Hengel, *Gli zeloti. Ricerche sul movimento di liberazione giudaico dai tempi di Erode I al 70 d.C.*, Paideia, Brescia 1996, specie 214-220.

<sup>6</sup> T.L. Donaldson, *Paul and the Gentiles. Remapping the Apostle's Convictional World*, Fortress, Minneapolis 1997, 287. Dello stesso Autore si veda ora anche *Judaism and the Gentiles. Jewish Patterns of Universalism (to 135 CE)*, Baylor University Press, Waco Tx 2007.

<sup>7</sup> In 1QpAb 11,4-8 è documentata un'aspra contrapposizione tra il Sacerdote Empio di Gerusalemme e il Maestro di Giustizia qumraniano («Il Sacerdote Empio ha perseguitato il Maestro di Giustizia per divorarlo con il furore della sua ira nel luogo del suo esilio, nel tempo della festa, nel riposo del giorno delle Espiazioni. Si presentò davanti a loro per divorarli e farli cadere nel giorno del digiuno»). Essa però, a parte la difficile identificazione del Sacerdote Empio, concerne con tutta probabilità una questione di calendario su cui appunto c'era divergenza tra Gerusalemme e Qumran (cf. F. Garcia Martinez, «I calendari di Qumran», in J. Vazquez Allegue, *I manoscritti del Mar Morto*, Roma 2005, 259-292 specie 288), ma non certo la validità della Legge; anzi, in 4QMMT C 21-32 si attribuisce proprio alla pratica della Legge il perdono dei peccati, ed è appunto su di una maggiore fedeltà alle «opere della Legge» che il manoscritto testimonia l'avversione al Sacerdozio gerosolimitano (cf. 1QpAb 8,8-11; 9,9-10; 10,9-13; 11,12-15; 12,8-9); cf. R. Penna, «Le opere della Legge in Paolo e 4QMMT», in Id., *Vangelo e inculturazione*, 512-535.

<sup>8</sup> Cf. T.L. Donaldson, *Paul and the Gentiles*, specie 284-292.

*portheō*). Il motivo per cui ciò avvenne riecheggia con sufficiente chiarezza là dove egli afferma che il Gesù oggetto di fede delle prime comunità non poteva che essere «maledetto» in quanto appeso al legno (Gal 3,13 con citazione di Dt 27,26 sia pure con l'omissione del complemento «da Dio») e quindi inevitabilmente «uno scandalo per i Giudei» (1Cor 1,23).

1.2 – Ma anche *dopo Damasco* Paolo resta un buon Giudeo, come risulta da alcune necessarie constatazioni. La prima consiste nella sua utilizzazione delle Sacre Scritture proprie del giudaismo stesso. Paolo non conosce altri scritti su cui fondare o a cui rimandare i contenuti della fede cristiana<sup>9</sup>. È vero che alcuni di questi contenuti non trovano alcun fondamento biblico, com'è nel caso dei due momenti centrali della fede cristiana come la morte del Messia e la sua risuscitazione, che non si trovano preannunciati da nessuna parte<sup>10</sup>; al più si sarebbe potuto fare un rimando a Is 53, ma ciò non avviene mai esplicitamente (anche perché quel passo profetico nel giudaismo del tempo non aveva una vera rilevanza messianica)<sup>11</sup>. In ogni caso, come si constata in Gal-Rom, l'Apostolo svolge un'ampia argomentazione sulla necessità e sufficienza della fede, essenzialmente basata su alcuni testi biblici decisivi come Gen 15,6 e da Ab 2,4, fondamentali anche per il giudaismo<sup>12</sup>.

Un altro dato da tenere presente è il monoteismo. Pur ammettendo l'esistenza nella società del suo tempo la presenza e il culto di «molti dèi», Paolo sa bene che «per noi c'è un solo Dio» (1Cor 8,6), anche se, discostandosi dalla formulazione dello *Shemà* (Dt 6,4), lo distingue dal «solo Signore» Gesù Cristo. Sulla venerazione di Gesù nelle prime generazioni ha scritto molto Larry Hurtado, che si appoggia su alcune figure intermedie come la Sapienza, la Parola, alcuni Angeli, che si inserivano tra Dio e il suo popolo senza inficiare la fede monoteistica<sup>13</sup>. Ma in ogni caso ritengo che l'Apostolo non abbia mai attribuito a Gesù la qualifica di *theós*, a differenza di ciò che avviene in qualche odierna traduzione delle sue lettere (cf. Rom 9,5b)<sup>14</sup>, anche se esso sarà impiegato nelle deutero-paoline Lettere Pastorali (cf. Tit 2,13), le quali comunque e significativamente ometteranno del tutto i termini *Israele*, *Ebreo*, *Giudeo* e derivati.

Mi riferisco poi a un terzo dato, che è la prospettiva escatologica. La cultura greca, come è ben noto, a parte l'idea stoica di una successione ciclica di *ekpýrosis* finale e successiva palingenesi<sup>15</sup>, non conosce l'idea di uno sbocco del tempo e della storia in un futuro ultimo e definitivo<sup>16</sup>. Già il celebre mito di Pandora<sup>17</sup> parla di questa donna che deve custodire un vaso, ma

<sup>9</sup> Resta incerta la fonte della citazione che si legge in 1Cor 2,9 («ciò che occhio non vide...»), anche se Origene pensava all'apocrifia *Apocalisse di Elia*. La sentenza di 1Cor 15,33 («Le cattive compagnie corrompono i buoni costumi») è attribuita dai commentatori al poeta greco Menandro, ma in ogni caso essa non ha valore argomentativo. Un caso a parte sono richiami impliciti alla tradizione greca, come il detto sul fare il male che non si vuole (cf. Rom 7,19 e il caso di Medea nella omonima tragedia di Euripide) e altri; cf. R. Penna, «Paolo e le componenti ellenistiche del suo pensiero», *RivBibl* 57 (2009) 175-215.

<sup>10</sup> Il rimando alle Scritture, che si legge a proposito di questi due momenti come avvenuti *katà tàs grafás* (1Cor 15,3-4), in realtà è generico e allude solo globalmente alla volontà di Dio.

<sup>11</sup> Cf. B. Janowski und P. Stuhlmacher, eds, *Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte*, Mohr, Tübingen 1996.

<sup>12</sup> Cf. rispettivamente M. Oeming, «Der Glaube Abrahams. Zur Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der Zeit des zweiten Tempels», *ZAW* 110 (1998) 16-33, e R. Penna, «Il giusto e la fede. Ab 2,4b e le sue antiche riletture giudaiche e cristiane», in Id., *Vangelo e inculturazione*, 484-511.

<sup>13</sup> Si veda in merito L.W. Hurtado, *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, London 1988; e Id., *Come Gesù divenne Dio. La problematica storica della venerazione più antica di Gesù*, Brescia 2010; J.D.G. Dunn, *Did the First Christians worship Jesus? The New Testament Evidence*, WJK, Louisville Ke 2010, specie 59-90.

<sup>14</sup> Cf. per esempio la versione adottata dalla Bibbia-Cei del testo di Rom 9,5b, su cui si veda al contrario R. Penna, *Lettera ai Romani*, EDB, Bologna 2010, 644-648.

<sup>15</sup> La si trova già testimoniata in Zenone, Cleante e Crisippo (cf. *SVF* I, p.32, fr. 107-109) ed è confermata da Nemesio (cf. *SVF* II, p.190, fr. 625) e da Taziano (cf. *SVF* I, p.32, fr. 109).

<sup>16</sup> Si vedano per esempio M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Roma 1966; O. Cullmann, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Bologna 1965.

<sup>17</sup> Cf. Esiodo, *Le opere e i giorni*, 80-104.

la cui curiosità le impedisce di conservarlo chiuso e lo apre: secondo alcuni racconti questo vaso è pieno di mali e quando Pandora si accorge che tutti i mali sono usciti, chiude il vaso e ci resta dentro la speranza<sup>18</sup>. In ogni caso la speranza, se non è proprio un male, è un bene illusorio, un bene vano e povero, come spiega lo stoicismo, secondo cui «il saggio evita sia la speranza sia la paura»<sup>19</sup>. Invece il tema della speranza coniuga insieme ebraismo e cristianesimo<sup>20</sup>. In effetti, a parte la fede nella venuta storica del Messia già verificatasi in Gesù di Nazaret, l'idea paolina di una sua ulteriore venuta ultima, come la troviamo formulata per esempio in 1Tes 4,15-17, per di più contornata da alcuni tratti apocalittici, è di pura matrice giudaica<sup>21</sup>.

Infine, accenno soltanto ad alcune affermazioni decisive di Rom 11, dove, all'interno di una argomentazione comunque complessa, Paolo tratta di Israele in modo assolutamente positivo<sup>22</sup>, sia quando ne parla in termini di primizie e di radice «santa» (11,16; cf. v.18b: «Ricordati che non sei tu che porti la radice, ma è la radice che porta te»), sia proclamando che «tutto Israele sarà salvato» (11,26)<sup>23</sup>, sia sostenendo che «i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili» (11,29). Ed è come dire che l'alleanza sancita da Adonai con il suo popolo non viene meno, nonostante la sua incredulità nei confronti del Vangelo!

## 2. Componenti atipiche

Bisogna però riconoscere che alcuni dati paolini mal si combinano con la identità di quello che da alcuni Autori contemporanei viene chiamato un po' impropriamente *common judaism*<sup>24</sup>, dovendo infatti tener conto di una pluralità teologica del giudaismo stesso<sup>25</sup>.

2.1 – Anzitutto va presa in considerazione la cristofania sulla strada di Damasco e soprattutto ciò che essa significò per Paolo. Premesso che non si trattò di una 'conversione' vera e propria, dato che egli non ne parla mai in questi termini<sup>26</sup>, va riconosciuto che là egli non cambiò la sua condotta

<sup>18</sup> Qui c'è una connotazione pessimistica della speranza. C'è però un'altra versione che non è molto meglio: il vaso era pieno di beni e quando Pandora lo apre, questi beni vanno tutti agli dèi e dentro ci resta solo la speranza per gli uomini.

<sup>19</sup> Seneca, *De constantia* 9,2 (*Sapiens nescit nec in spem nec in metum vivere*). Cf. Marco Aurelio, *Ric.* 6,37 («Chi vede le cose presenti ha visto tutto»); 7,8 («L'avvenire non ti preoccupi»); 7,29 («Cancella la fantasia, trattieni i desideri, circoscrivi il momento attuale»); 7,56 («Vivi il tempo che ti rimane come un soprappiù»); 8,36 («Non preoccuparti riguardo alle probabili traversie del futuro ... e ricordati che non il futuro né il passato ti aggravano, ma sempre il presente»); 12,1 («Puoi possedere subito tutto, se tu dimenticherai tutto il passato e lascerai alla Provvidenza il futuro, e solo l'azione presente dirigerai verso la pietà e la giustizia»).

<sup>20</sup> Per il primo, cf. E. Bloch, *Il principio speranza*, Feltrinelli, Milano 2005. Per il secondo, cf. J. Moltmann, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia, 1970, 2002.

<sup>21</sup> Lascio da parte il tema di un ultimo giudizio divino sulle anime dei defunti, che pure Platone conosce bene (cf. *Fedone* 113d-114e; *Fedro* 249a; e il mito di Er in *Repubblica* 614b-621d) ma che si verifica già alla fine della vita e non della storia e in più riguarda la reincarnazione.

<sup>22</sup> A proposito di questo capitolo giustamente E.P. Sanders scrive: «I cannot imagine a plan that is more entirely Jewish» («Paul's Jewishness», in T.G. Casey – J. Taylor, eds, *Paul's Jewish Matrix*, G&BPress, Roma 2011, 51-73 qui 72).

<sup>23</sup> Addirittura senza calcolare nessuna restrizione, come invece si legge nell'analogo affermazione di *m.Sanh.* 10,1 che ammette una lunga serie di eccezioni.

<sup>24</sup> Si veda soprattutto E.P. Sanders, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione Paideia*, Brescia 1986; Id., *Il giudaismo: fede e prassi (63 a.C.-66 d.C.)*, Paideia, Brescia 1999.

<sup>25</sup> Cf. C. Perrot, «La pluralité théologique du judaïsme au I<sup>er</sup> siècle de notre ère», in: D. Marguerat, E. Norelli, J.-M. Poffet, eds, *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Labor et Fides, Genève-Paris 1988, 157-176; cf. anche R. Penna, «Che cosa significava essere giudeo al tempo e nella terra di Gesù. Problemi e proposte», in: Id., *Vangelo e inculturazione*, 63-88; e il citato P. Stefani.

<sup>26</sup> Paolo non definisce mai quella esperienza con la categoria della conversione, ma con quelle di visione (cf 1Cor 9,1; 15,8), di chiamata (cf Gal 1,15), di rivelazione (cf Gal 1,16), e di illuminazione (cf 2Cor 4,6). Più ampi sviluppi si trovano in R. Penna, «Tre tipologie di conversione raccontate nell'antichità: Polemone di Atene, Izate dell'Adiabene, Paolo di Tarso», in Id., *Vangelo e inculturazione*, 275-297.



morale (già irreprensibile) e neppure cambiò 'religione' (concetto questo latino, ma non ebraico né greco), ma semplicemente, come si esprime egli stesso, fu «ghermito» (Fil 3,12: *katelēmftḥēn*) dalla persona di Cristo Gesù, il quale divenne per lui la sua nuova ragion d'essere fino al punto da essere considerato misticamente come vita della sua vita (cf. Gal 2,20). Ebbene, una esperienza del genere non è dato constatare in nessun altro ebreo appartenente al cosiddetto Medio Giudaismo. Certo il caso è assai diverso, non solo dalla mistica della *Merkavà*/del carro<sup>27</sup>, ma anche da quanto si legge in TB *Haghighah* 14b, dove si racconta che «quattro entrarono nel Pardes/Paradiso: Ben Azzay, Ben Zomà, Elisha ben Abuyà, e R. Akivà», dei quali però si dice che il primo morì, il secondo impazzì, il terzo divenne apostata, e solo il quarto «si ritirò in pace»<sup>28</sup>. Per Paolo fu dunque l'incomparabile irruzione di una persona 'nuova' nel proprio mondo ideale e nella propria vita.

2.2 – In secondo luogo, l'evento comportò una sorta di *reset* di ciò che prima Paolo pensava della Legge/*torah/nómos*. La bibliografia in materia è enorme<sup>29</sup> e qui mi accontento di dire che per la lui la Torah non fu più quella di prima. Certo essa resta intatta nel senso di *grafē*, ma non è più il criterio della giustificazione di fronte a Dio. Lo si vede nella contrapposizione dei due significati in uno stesso versetto come Rom 3,21: «Ora invece, senza la Legge, la giustizia di Dio si è manifestata, testimoniata dalla Legge e dai Profeti!» Qui si dà un evidente scollegamento tra Legge e Giustizia di Dio (cf. il contestuale sintagma «senza le opere della Legge» in 3,20.28)<sup>30</sup>. Il suo deciso accantonamento pone certo il problema della sua origine: come mai Dio ora interviene senza la Legge, che secondo la tradizione giudaica è pur da considerarsi come un ineguagliabile dono di Dio stesso? L'Apostolo aveva già affrontato la questione in Gal 3,15-4,11, dove la Legge data a Mosè era messa in contrasto con la Promessa fatta ad Abramo, considerandola come una parentesi tra Abramo e Cristo. Ciò in Rom 3 è presupposto, ma sarà anche ripreso nel cap.4, dove appunto Paolo prenderà nuovamente in esame e con maggiore ampiezza il caso di Abramo. Ormai vale l'alternativa: «Se la giustificazione viene dalla Legge, Cristo è morto invano» (Gal 2,21; cf. 5,4: «Non avete più nulla a che fare con Cristo voi che cercate la giustificazione nella Legge; siete decaduti dalla grazia»).

2.3 – Sorprendente conseguenza innovativa è stata l'universalità della missione intrapresa da Paolo. Per sua stessa ammissione, la travolgente esperienza sulla strada di Damasco consistette in una vera e propria *apokálypsis*/*«rivelazione»*, che spinse Paolo a un compito inedito: «Quando a colui che mi aveva messo da parte fin dal seno di mia madre e mi aveva chiamato per la sua benevolenza, piacque di *rivelare* il figlio suo in me affinché lo annunziassi *tra le genti...*» (Gal 1,15-16: *en toîs éthnesin*). Questo esplicito riferimento alle «genti», sia pur tralasciando il caso di Giona<sup>31</sup>, richiama due altri casi classici dell'antica tradizione profetica d'Israele. Il primo è quello di Geremia, di cui leggiamo: «Prima che io ti formassi nel seno (materno), ti ho conosciuto, e prima che tu uscissi da (tua) madre ti ho santificato; ti ho posto come profeta per *le genti*» (Ger 1,5: TM *nabî' laggôyîm, LXX profētēs eis éthnē*). Ma in realtà non si trattò di un vero e proprio ministero fuori di Israele; piuttosto la missione si realizzò «in due modi. In primo luogo, perché Geremia, come molti altri profeti, pronuncerà oracoli destinati agli altri popoli. In secondo luogo, perché la

<sup>27</sup> Si veda tuttavia il nesso con la visione di Ez 1, che riferisce una visione di Dio «in sembianza umana», evidenziato da C.C. Newman, *Paul's Glory-Christology. Tradition and Rhetoric*, Brill, Leiden-New York 1992. Più in generale: D.J. Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezechiel's Vision*, Mohr, Tübingen 1988.

<sup>28</sup> Cf. G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, il melangolo, Genova 1982.

<sup>29</sup> Cf. almeno A. Pitta, *Paolo, la Scrittura e la Legge*, EDB, Bologna 2008.

<sup>30</sup> Questo rifiuto doveva necessariamente apparire agli occhi degli interlocutori giudeo-cristiani qualcosa di «rivoluzionario» (D.A. Campbell, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3,21-26*, JSNTS Sup 65, JSOT Press, Sheffield 1992, 179).

<sup>31</sup> È curioso osservare che il vocabolo *gôyîm/éthnē* è assente nel libro del profeta Giona, il quale non solo nelle dichiarazioni programmatiche ma di fatto esercitò un vero e proprio ministero della parola tra i Gentili, segnatamente tra i Niniviti. Evidentemente la prospettiva del libro riguarda un caso singolo, senza farne una questione di principio.

sua attività si svolgerà in un momento in cui la storia del suo popolo si trova particolarmente intrecciata con quella delle altre nazioni»<sup>32</sup>. L'altro caso riguarda l'isaiano Servo di Yhwh, di cui è scritto: «Dal seno di mia madre ha chiamato il mio nome... Mi disse: ... Ti farò luce delle genti» (Is 49,1.6: TM *l'ôr gôyîm*; LXX *eis fôs ethnôn*). Il senso è che «ciò che Dio sta per realizzare in favore di Israele sarà un avvenimento mondiale, visibile da tutte le nazioni. Dall'evento straordinario si sprigionerà una luce, uno sfavillio dell'azione salvatrice di Dio. Se gli altri popoli reagiranno, e in qual senso, per ora non lo si dice»<sup>33</sup>. Come si vede, i tre testi convergono sul tema di una inusitata missione tra le genti esterne al popolo d'Israele, anche se nel caso dei due profeti veterotestamentari una vera e propria predicazione fuori dei confini di Israele non si verificò.

Non intendo riaprire qui il dossier sulla questione se il giudaismo contemporaneo alle origini cristiane, anteriore all'anno 70, abbia esercitato o no una missione *ad extra*. Che il giudaismo abbia comunque esercitato un effettivo influsso sulla società greco-romana è innegabile, ma questo è dovuto al rilievo che ebbe la stessa esistenza di Israele con le sue note di originalità all'interno della società antica più che a una specifica attività di proselitismo<sup>34</sup>. Il fatto della conversione di Izate re dell'Adiabene rappresenta un evento a parte<sup>35</sup>. In ogni modo Paolo rappresentò certamente un caso senza paragoni rispetto alla sua matrice giudaica. D'altronde, restando sul piano religioso e quindi escludendo confronti con la mobilità dei mercanti e dei militari, anche per quanto riguarda il fenomeno dei vari culti misterici di ambito ellenistico non abbiamo nessuna documentazione attestante il fatto che essi esercitassero una specifica e programmata attività di espansione. A parte il fatto che alcuni erano puramente localistici, nel senso che non era il culto a irradiarsi fuori del suo territorio di origine ma bisognava recarsi all'unico santuario esistente (cf Eleusi, presso Atene; Andania, nella Messenia; Samotracia, nell'Egeo settentrionale), tutti gli altri si diffusero a vasto raggio in varie ragioni e città per pura importazione basata su di una loro propria forza di attrazione<sup>36</sup>.

Ripeto perciò che il caso di Paolo risulta essere il primo di un attivo impegno di propagazione universalistica, tale da riguardare specificamente l'*euanghélion* cristiano.

In ogni modo, a mio parere, occorre superare non solo la *new perspective*, secondo cui Paolo sarebbe mosso in prima battuta non dal tema della fede in Cristo ma dalla preoccupazione della giustificazione dei Gentili<sup>37</sup>, bensì anche la cosiddetta *radical new perspective* secondo cui Paolo pensava alla sola situazione dei Gentili come se quella dei Giudei non facesse problema<sup>38</sup>.

<sup>32</sup> L. Alonso Schökel e J.L. Sicre Diaz, *I Profeti*, Borla, Roma 1984, 481.

<sup>33</sup> Id., *Ibid.*, 355.

<sup>34</sup> Cf. S. McKnight, *A Light Among the Gentiles. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Fortress, Minneapolis MN 1991, secondo cui «il giudaismo non sviluppò mai una vera missione ai Gentili che avesse come scopo la conversione del mono» (116s); così anche I.H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, University Press, Princeton 1993 (alle pp. 177-287 + 512-553 si esaminano i motivi dell'attrazione esercitata dai Giudei: la loro antichità, il valore delle virtù cardinali da essi praticate, e la figura di Mosè come leader ideale) e M.F. Bird, *Crossing Over Sea and Land. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Hendrickson, Peabody Ma 2010. Inoltre: Cf F. Siegert, *Gottesfürchtige und Sympathisanten*, Journal for the Study of Judaism 4 (1973), 109-164; R. Goldenberg, *The Nations that Know Thee Not. Ancient Jewish Attitudes towards Other Religions*, Academic Press, Sheffield 1997; A. Lewin, a cura, *Gli ebrei nell'impero romano. Saggi vari*, Giuntina, Firenze 2001; J.M.G. Barclay, *Diaspora. I giudei nella diaspora mediterranea da Alessandro a Traiano (323 a.C. – 117 d.C.)*, Paideia, Brescia 2004; B. Wander, *Timorati di Dio e simpatizzanti. Studio sull'ambiente pagano delle sinagoghe della diaspora*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002.

<sup>35</sup> Cf R. Penna, *Tre tipologie di conversione*, cit., specie 281-288. Vedi anche G. Boccaccini, *Una salvezza senza confini. Ebrei e gentili nel medio giudaismo*, in Id., *Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Marietti, Genova 1993, 202-214.

<sup>36</sup> Cf. M. Goodman, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Clarendon, Oxford 2001 (=1994); W. Burkert, *Antichi culti misterici*, Laterza, Roma-Bari 1989, 41-74 (il caso più evidente riguarda la pietra nera di Cibele importata a Roma dalla Frigia nel 204 a.C.; cf T. Livio 29,14).

<sup>37</sup> Questa è la nota tesi di J.D.G. Dunn, esposta soprattutto in «The New Perspective on Paul», *Bulletin of the John Rylands Library* 65 (1983) 95-122, e ora disponibile in Id., *La nuova prospettiva su Paolo*, Paideia, Brescia 2014, 123-147. Sull'insieme si veda la critica condotta da S. Kim, *Paul and the New Perspective. Second Thought on the Origin of Paul's Gospel*, Eerdmans, Grand Rapids MI 2002; G.P. Waters, *Justification and the New Perspectives on Paul: A*

2.4 – Un dato quanto mai interessante, benché problematico, consiste in un eventuale parallelismo con il culti misterici ellenistici, come possiamo leggere in Rom 6,1-11 circa l'assimilazione del battezzato con Cristo morto e risuscitato. Infatti, a differenza degli dèi olimpici, le divinità dei Misteri conoscono un destino di sofferenza e di morte. Proprio la loro «passione» (*páthe*: cfr. Erodoto, *Storie* 2,171 a proposito di Osiride; Luciano, *De dea syria* 6) li avvicina di più ai mortali, i quali anzi vedono in essi il proprio paradigma. «Le *teletái* (cerimonie iniziatiche) sono la trascrizione a livello rituale [...] delle sofferenze (*pathēmata*) divine la cui rievocazione, mentre offre un ammaestramento agli uomini e un modello di comportamento ispirato alla *eusébeia*, li “consola” e placa con la prospettiva di una buona soluzione nelle loro analoghe, travagliate vicende esistenziali. Nella prassi culturale si realizza pertanto un incontro, una comunicabilità di esperienza fra uomo e divinità sulla base di quelle sofferenze che, peculiari del destino umano, sono state tuttavia appannaggio del dio stesso in una fase critica, peraltro felicemente superata»<sup>39</sup>. Occorre comunque precisare che quella esperienza di sventura non ha alcuno spessore storico, ma ricalca soltanto il ciclo annuale della vegetazione che muore e rinasce, come riconosce esplicitamente da parte pagana nel IV secolo d.C. il filosofo Sallustio S. Saturnino: «Queste cose non avvennero mai, ma sono sempre» (*De diis et mundo* 4,9).

2.5 – Analogamente andrebbe presa in considerazione l'idea di una *koinōnía* con Cristo, come leggiamo in 1Cor 10,6 («Il calice di benedizione che noi benediciamo non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che spezziamo non è forse comunione con il corpo di Cristo?»). Come sfondo possibile non si possono calcolare le Scritture d'Israele. Infatti sul cosiddetto «sacrificio di comunione», descritto in Lev 3; 7,11-36, bisogna fare due osservazioni. La prima è che, secondo il testo biblico, il detto sacrificio non implica nessuna unione mistica con Dio, poiché si tratta solo di mangiare «davanti al Signore» (cf. Dt 27,7: TM *lifnê*; LXX: *enantíou*) e non «con» lui. Anzi, né la radice ebraica *hābar* né quella greca *koinōn-* vengono mai impiegate per denotare un rapporto con Dio<sup>40</sup>. La seconda osservazione è che nei sacrifici, pur incentrati necessariamente sul sangue (cf. Lev 7,14: una parte dell'offerta sarà del sacerdote, «che ha sparso il sangue della vittima del sacrificio di comunione»), non solo il sangue non è e non può essere bevuto (vedi l'esplicita proibizione in Lev 1,5; 17,10-16), ma esso non ha nemmeno nulla a che fare con il vino, che infatti dai sacrifici è totalmente escluso (anzi è esplicitamente proibito ai sacerdoti in occasione dei sacrifici: cf. Lev 10,9; Ez 44,21).

In secondo luogo, e di conseguenza, si prospetta la possibilità di vedere nella greicità un elemento di condizionamento culturale della concezione paolina. In effetti, una «comunione con Zeus» è presentata da Epitteto come ideale dello stoico (cf. *Diatr.* 2,19,27: *pròs tòn Díá koinōnía*; anche 1.9,5); e persino un ebreo come il filosofo Filone Alessandrino parla di «comunione con

---

*Review and Response*, P&R Publishing, Phillipsburg NJ 2004; F. Watson, *Paul, Judaism, and the Gentiles: Beyond the New Perspective*, Eerdmans, Grand Rapids MI 2007.

<sup>38</sup> Così Caroline Johnson Hodge, *If Sons, Then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul*, University Press, Oxford 2007. Vedi la critica di Karin B. Neutel, «“Neither Jew nor Greek”: Abraham as a Universal Ancestor», in M. Goodman, G.H. van Kooten and J.T.A.M. van Ruiten, eds, *Abraham, the Nations, and the Hagarites. Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*, TBN 13, Brill, Leiden-Boston 2010, 291-306; in specie la dissociazione tra Abramo e Mosè è sottolineata da Birgit van der Las, «Belonging to Abraham's Kin: Genealogical Appeals to Abraham as a Possible Background for Paul's Abrahamic Argument», in *Ibid.*, 307-318.

<sup>39</sup> W. Tarn & G.T. Griffith, *Hellenistic Civilisation*, University Paperbacks, London 1952, 339. Sull'argomento cfr. H. Jeanmaire, *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, Einaudi, Torino 1972, pp. 414-78.

<sup>40</sup> Cf. F. Hauck, in *GLNT* V,704-706, dove si precisa che anche nei gioiosi conviti sacrificali descritti in Dt 12 «mai si accenna ad una *habûrâ* con Dio ma ad un patto/*b'êrît*, cioè ad un ordinamento giuridico». Semmai Filone Al., oltre che di una «comunione con l'altare» (*Spec.leg.* 1,221), giunge a parlare di Mosè come di colui che «godette di una comunione più sublime, che lo univa al Padre e creatore di tutte le cose, poiché fu giudicato degno di avere la sua stessa denominazione, essendo stato chiamato dio e re di tutta la nazione ed essendo entrato nella tenebra dove c'era Dio» (*Vit.Mos.* 1,158).

Apollo» a proposito dell'imperatore Caio Caligola, che pretendeva di farsi divinizzare pur essendone indegno (cf. *Leg. ad C.* 110). Ma qui ci interessa piuttosto la dimensione culturale del concetto. Ebbene, a questo proposito è probabile che si debba fare riferimento alle celebrazioni ellenistiche, sia del dio Dioniso, sia del dio Serapide. Il primo, in quanto dio del vino viene celebrato per esempio da Euripide, che fa dire a Ulisse di aver dato da bere a Polifemo il dio Bacco (cf. *Ciclope* 519s: *ho pieîn édōká soi*; in 415 il vino è detto *theîon pôma*). Il secondo è ritenuto come ospitante e partecipe egli stesso ai suoi banchetti sacri, come leggiamo in Elio Aristide: «Solo con questo dio gli uomini entrano in comunione nel vero senso della parola [*mónō; toutō; theō; koinōnoûsin ânthrōpoi tēn akribê koinōnían*] ..., tanto che mentre altri dèi partecipano ciascuno a banchetti diversi, questo invece partecipa a tutti occupando la funzione di simposiarca insieme a coloro che sempre si radunano nel suo nome» (*Discorsi* 45,27)<sup>41</sup>.

Certo dobbiamo stare in guardia dal maggiorare i dati comparativistici a nostra disposizione, e comunque va ben precisato che «il problema della genesi della nozione di *koinonía* non va confuso con quello della sua originalità teologica»<sup>42</sup>; infatti, l'idea di comunione con Cristo dice molto di più di quanto là sia presupposto, perché ben diversa è la figura di Cristo stesso. In ogni caso, per rifarci all'antico concetto di Eusebio di Cesarea, il tema può aver funzionato come una provvidenziale *praeparatio evangelica*. Ci accontentiamo di questa segnalazione, anche se ci si potrebbe ancora dilungare su altre componenti atipiche<sup>43</sup>.

### 3. Conclusione

Dunque, se da una parte Paolo di Tarso va comunque ritenuto un Giudeo in senso pieno, dall'altra risulta pure che più volte egli, come si dice, canta fuori del coro. Non che il giudaismo del tempo fosse monocorde o monolitico, ma egli adotta delle posizioni certamente atipiche<sup>44</sup>. E non è senza significato che qualche corrente del cosiddetto giudeo-cristianesimo dei primi secoli lo abbia definito senza mezzi termini «apostata dalla Legge» (così gli Ebioniti secondo la testimonianza di Ireneo)<sup>45</sup>. Soprattutto le cosiddette *Pseudo-clementine* del III secolo denigreranno Paolo, sia declassando l'apparizione sulla via di Damasco quasi fosse stata fatta da un Gesù «adirato, come rivolgendosi a un avversario» (*Omil.* 17,19,1), sia paragonando Paolo tanto al «nemico» che ha seminato la zizzania in mezzo al buon grano secondo la parabola evangelica di Mt 13,28 (*Recogn.* 1,70-71) quanto addirittura all'impostore che predica un falso vangelo secondo Mt 24,24 e 2Tes 2,3-4 (*Omil.* 2,17,3-5;18,1-2). Addirittura le successive *Toledot Yeshu* di marca ebraica raccontano che i Sapiienti di Israele pregarono il saggio Eliàhu, «chiamato Paulus dai Nazareni», perché separasse i cristiani: «Metti fuori da noi i sediziosi, che vadano alla rovina»<sup>46</sup>. Evidentemente in

<sup>41</sup> R. Penna, «Il vino e le sue metafore nella greicità classica, nell'ie antico, e nel Nuovo Testamento», in Id., *Vangelo e inculturazione*, 145-179.

<sup>42</sup> P.C. Bori, *KOINONIA. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1972, 107.

<sup>43</sup> Per esempio, l'affermazione di Rom 3,25 su Gesù Cristo come «strumento di espiazione (*hilastērion*) nel suo sangue» va contro la tipica posizione giudaica sull'importanza e l'efficacia dello *yôm kippûr* (cf. Lev 16); al più si potrebbe richiamare il caso dell'espiazione compiuta dai Maccabei con la loro morte in favore di Israele (cf. J.W. van Henten, «Jewish Martyrdom and Jesus' Death», in J. Frey, ed., *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, WUNT 181, Mohr, Tübingen 2005, 139-168).

<sup>44</sup> Nell'insieme la sua atipicità è superiore pure a quella di Filone Alessandrino, anche se questi, non solo definiva Platone come «santissimo» (*hierōtatos* in *Omn. prob.* 13: così Mosè in *Deus imm.* 140), ma, oltre ad attribuire al Logos la qualifica esplicita di *deúteros theós* (*Quaest. in Gen.* 2,62; cf. *Somn.* 1,228-230), qualificava addirittura Mosè come «dio e *re/theòs kai basileús* di tutta la nazione, essendo entrato nella tenebra dove c'era Dio» (*Vit. Mos.* 1,158).

<sup>45</sup> Ireneo, *Adv. haer.* 3,15,1; l'accusa è riferita anche in Eusebio di Cesarea, *Hist. eccl.* 3,27,4; Epifanio, *Panar.* 30,16,6-9. Anche la setta degli Elcasaiti «ripudia interamente l'Apostolo» (così Origene in Eusebio, *Hist. eccl.* 6,38).

<sup>46</sup> R. Di Segni, *Il Vangelo del Ghetto*, Newton Compton, Roma 1985, 63-64.



questi casi le componenti tipicamente giudaiche dell'identità di Paolo non erano bastate per salvaguardare il suo onore<sup>47</sup>.

Uno studio di pochi anni fa si è posto la questione, se Paolo sia stato un deviante o un riformatore del giudaismo<sup>48</sup>. L'Autore sostiene che l'Apostolo volesse realizzare la promessa di Dio ad Abramo, secondo cui le Genti sarebbero state benedette dai Giudei, ridefinendo l'idea stessa dell'appartenenza a Israele la cui auto-comprensione si era ossificata (*ossified*). Rong-Hua ritiene che i Giudei della Diaspora abbiano rifiutato Paolo a motivo non della sua teologia propria degli effetti che la sua accettazione avrebbe implicato per la loro posizione all'interno della società gentile che comportava l'esenzione da vari doveri civili<sup>49</sup>. Certo è che le forti dichiarazioni post-damascene di Paolo sulla «perdita/*zēmía*» e sulla «spazzatura/*skybala*» (Fil 3,7-8), come qualifica di ciò che la sua identità giudaica richiedeva prima dell'incontro con Gesù Cristo, non sono facilmente riconducibili ad una appartenenza indiscussa a Israele. Sicché, tenendo conto del fatto che l'apostasia si definisce in base alla reazione del gruppo e non all'autovalutazione dell'individuo, come scrive John Barclay, «nella misura in cui Paolo fu costantemente ripudiato come 'apostata' dai suoi contemporanei, l'etichetta corrisponde alla realtà storica»<sup>50</sup>.

In sostanza, benché egli non ritenesse di essere tale, il suo gruppo di provenienza e di appartenenza lo aveva rifiutato. Che poi ci siano stati dei tentativi da parte di Israele, soprattutto in tempi più recenti, di ricondurre a casa l'eretico<sup>51</sup>, questa è un'altra questione.

<sup>47</sup> Cf. in generale C. Gianotto, *Ebrei credenti in Gesù. Le testimonianze degli autori antichi*, Paoline, Milano 2012, oltre a O. Skarsaune and R. Hvalvik, eds, *Jewish Believers in Jesus*, Hendrickson, Peabody MA 2007. Altra questione è quella del rapporto tra cristianesimo e giudaismo rabbinico, su cui cf. G. Boccaccini e P. Stefani, *Dallo stesso grebbo. Le origini del cristianesimo e del giudaismo rabbinico*, EDB, Bologna 2012, oltre a D. Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania, Philadelphia 2004.

<sup>48</sup> Cf. Rong-Hua Jefferson Lin, *Is St. Paul a Jewish Deviant or a Reformer of Judaism? The Clash of Jewish Identity and Christian Identity in Asia Minor*, The Edwin Mellen Press, Lewiston NY 2009.

<sup>49</sup> «Diaspora Jews were more concerned about the consequences and implications of the practice of Paul's theology than his theology *per se*» (Ibid., 6).

<sup>50</sup> J.M.G. Barclay, «Paul among Diaspora Jews: Anomaly or Apostate?», *JSNT* 60 (1995) 89-120, 79. Cf. anche A.F. Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, Yale University, New Haven 1990, 223 e 290; S.G. Wilson, *Leaving the Fold: Apostates and Defectors in Antiquity*, Fortress, Minneapolis MN 2004, 50-52.

<sup>51</sup> Cf. S. Meissner, *Die Heimholung des Ketzers. Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus*, WUNT 2.87, Mohr, Tübingen 1996.