

STUDI BIBLICI

100

4036

MARTIN HENGEL

in collaborazione con Roland Deines

Il Paolo pre cristiano

Dello stesso autore nelle edizioni Paideia:

Crocifissione ed espiazione

Ebrei, Greci e Barbari

Il figlio di Dio

Sequela e carisma

La storiografia protocristiana

PAIDEIA EDITRICE

*Per Marc Philonenko
e Pierre Prigent,
miei amici strasburghesi*

Traduzione italiana di Giovanni Pontoglio
© Martin Hengel, Tübingen 1991
© Paideia Editrice, Brescia 1992

ISBN 88.394.0478.3

INDICE

Premessa	9
Introduzione	15
Capitolo primo: <i>Origine e cittadinanza</i>	21
1. Tarso metropoli culturale	23
2. La situazione politica a Tarso e il diritto di cittadinanza urbana	33
3. Il diritto di cittadinanza romana e i nomi di Paolo e Saulo ..	40
4. L'estrazione sociale e la professione	62
Capitolo secondo: <i>Educazione e formazione: Tarso o Gerusalemme?</i>	69
1. Le notizie lucane (<i>Act.</i> 22,3; 26,4 s.; 23,6) e l'autotestimonianza di Paolo	73
a) La tesi di W.C. van Unnik	76
b) <i>Gal.</i> 1,22 e le obiezioni riguardo a un precedente soggiorno di Paolo a Gerusalemme	78
c) Il ruolo di Gerusalemme in Paolo	80
2. L'autotestimonianza di Paolo circa la propria origine	82
a) Ebreo della tribù di Beniamino	82
b) Il fariseo	85
c) Il problema del fariseo della diaspora	89
3. Un «ebreo da ebrei» che scrive greco: il problema della «formazione greca» di Paolo	100
4. Ipotesi di ricapitolazione	107
Capitolo terzo: <i>Lo studio farisaico della legge a Gerusalemme</i>	111
1. La casa di studio farisaica	111
2. Il problema della «dottrina farisaica» prima del 70	116
3. Teologia paolina e letteratura rabbinica	124
4. Analogie essene e apocalittiche	130
5. Il carattere del farisaismo prima del 70	134
Capitolo quarto: <i>La Gerusalemme di lingua greca e la formazione sinagogale greca</i>	139
1. Gerusalemme «città greca»	139

2. Possibilità d'istruzione superiore giudaico-greca a Gerusalemme	145
3. Ipotesi di ricapitolazione	151
Capitolo quinto: <i>Il persecutore</i>	153
1. Il problema cronologico	153
2. La biografia del persecutore	157
3. Il persecutore e i suoi avversari	161
a) I giudeo-cristiani di lingua greca a Gerusalemme	161
b) Problemi del racconto lucano su Stefano e analogie con Paolo	163
c) Il significato di <i>παρανομία</i> in Paolo e in Luca	167
d) Il luogo della persecuzione: il problema di <i>Gal. 1,22 s.</i>	169
4. I motivi teologici della persecuzione	180
5. Ricapitolazione: il Paolo persecutore	190
Elenco delle sigle	193
Indice dei passi citati	197
1. Antico Testamento	197
2. Apocrifi dell'A.T., pseudepigrifi, letteratura qumranica	197
3. Nuovo Testamento	198
4. Letteratura rabbinica	201
5. Letteratura giudeo-ellenistica	202
6. Letteratura profana greco-romana	203
7. Letteratura cristiana antica	204

PREMESSA

Questo studio venne presentato, in forma ridotta, per la prima volta nel settembre del 1988 a Tubinga, nell'ambito di un simposio in commemorazione del cinquantenario della morte di Adolf Schlatter (16.8.1852-19.5.1938). Il tema di quest'incontro organizzato in comune dai neotestamentaristi di Durham e di Tubinga sonava: «Paolo missionario e teologo e il giudaismo antico». Il testo tedesco di questo saggio, insieme con gli altri atti del simposio, viene ora pubblicato da Mohr-Siebeck di Tubinga, nelle «Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament».

In inglese ne lessi una versione ridotta nel tardo autunno 1988 all'University College di Londra e all'Oxford Center for Postgraduate Hebrew Studies a Yarn-ton.

L'originaria relazione al simposio è stata ampliata con estese note, nel quale lavoro mi è stato di grandissimo aiuto il sig. Roland Deines: da lui provengono indicazioni bibliografiche, alcune delle quali molto nutrite, e in parte anche il testo delle note estese. Con gratitudine ricordo le feconde discussioni avute con lui, che si riflettono anch'esse in questo studio. Sua è anche la digitazione del testo al computer. Dopo la sua partenza per un anno di studio in Israele, nella redazione finale dell'intero saggio sono stato assistito dal sig. Jörg Frey.

Lo studio si collega quasi senza soluzione di continuità a ricerche anteriori, come per esempio Between Jesus and Paul. The 'Hellenists', 'The Seven' and Stephen (Acts 6,1-15; 7,54-8,3), in Between Jesus and

Paul. *Studies in Earliest History of Christianity*, London 1983, 1-30, 128-156, e *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ*, London-Philadelphia 1989.¹ *Nell'insieme tutti costituiscono altrettante pietre per costruire una storia del cristianesimo delle origini, storia che va lentamente sviluppandosi e cerca di correggere in punti decisivi quell'immagine, più vecchia, del cristianesimo primitivo che fu delineata dalla scuola di storia delle religioni e nel segno della quale gli epigoni di tale scuola hanno continuato a lavorare sino ad oggi. Grazie ai numerosi ritrovamenti archeologici a Gerusalemme e nella Palestina giudaica, il profilo storico della patria originaria del cristianesimo nell'età di Gesù e degli apostoli si delinea oggi più netto che al tempo dei nostri padri e nonni. Possiamo perciò anche comprendere meglio che in passato l'ambiente culturale e spirituale nel quale prese forma la comunità delle origini e quindi interpretare anche le nostre fonti, Paolo, il tanto misconosciuto Luca, ma anche Giuseppe e le notizie rabbiniche antiche più adeguatamente di quanto, nel segno di una critica radicale spesso irragionevole, fosse possibile in precedenza.*

Sono tuttavia consapevole che il presente tentativo di delineare l'evoluzione precristiana dell'apostolo dei gentili e primo teologo cristiano poggia in molti particolari su ipotesi, le quali tuttavia si fondano tutte, direttamente o no, su asserzioni delle fonti, dove proprio Luca, se lo si comprende sullo sfondo del giudaismo coevo, si rivela certo quale testimone più attendibile di quanto, nel segno d'una critica lucana troppo a buon mercato, da molti oggi venga ammesso. Noi non sappiamo affatto quanto delle conoscenze basilari dobbiamo al primo «storico» e «apologeta» cristiano.

L'obiettivo della ricerca, tuttavia, pur essendomi

1. In traduzione italiana di prossima edizione in questa stessa collana.

sforzato di argomentare in modo rigorosamente storico, è in ultima analisi anche teologico. Si tratta di comprendere meglio la dottrina paolina della giustificazione, oggi spesso fraintesa e controversa, sullo sfondo dello stesso cammino biografico di Paolo, che dall'incontro con il Cristo risorto fu radicalmente mutato. A motivo della nostra continua frequentazione facilmente perdiamo di vista quale straordinaria figura religiosa sia stato Paolo, anzi a suo modo singolare, quale in molti secoli all'umanità fu donata forse una volta sola. Per la nascita del cristianesimo la sua importanza è assolutamente basilare. Di questa sua personalità – peraltro ancora molto velatamente – qualcosa si mostra già nelle notizie disponibili circa la sua giovinezza precristiana: la tensione tra cultura ellenistica e giudaico-scribale, tra il cittadino romano e il giudeo fariseo, tra lo zelatore della legge e l'ambizioso maestro e predicatore.

Il suo peculiare passato spiega come egli sia stato in grado di insegnare alle comunità etnico-cristiane da lui fondate che cosa significa la grazia radicale di Dio: «Ma se ciò è per grazia, allora non poggia su opere compiute, altrimenti la grazia cesserebbe di essere grazia» (Rom. 11,6).

La questione, posta da Paolo per primo con questa chiarezza e rigore, del carattere non causato della grazia fa parte dei fondamenti della fede cristiana, eppure poté allora venir sollevata soltanto da un giudeo grazie alla sua eredità veterotestamentario-giudaica. L'importanza di tale questione si pone al riguardo su un piano di principio e affatto diverso dall'interrogativo storico, oggi tanto discusso, se l'apostolo avesse interpretato correttamente la concezione della legge del giudaismo palestinese coevo.

Quest'unico giudaismo palestinese con l'unica concezione vincolante della legge forse non è nemmeno esistito in siffatta forma. Ritengo tuttavia che l'apostolo

abbia espresso in modo del tutto appropriato la propria e consapevole concezione, che era al tempo stesso quella degli ambienti da lui frequentati. In realtà si tratta di un problema interno alla comunità cristiana: già Paolo discute – venendone contestato – con fratelli cristiani sul fondarsi della salvezza soltanto sulla libera grazia di Dio e non su azioni umane. Le azioni fanno parte del «frutto dello Spirito» (Gal. 5,22) e come tali sono opere di Dio esse stesse: «... perché è Dio colui che opera in voi, ispirando sia il volere sia l'operare per suo scelto intento» (Phil. 2,13). Si potrebbe anche dire che esse sono segni di traboccante gratitudine di fronte a colui al quale tutto dobbiamo. In questa polemica intracristiana, che attraversa l'intera storia della chiesa fino ad oggi e nella quale fin troppo spesso vinsero la legge sul vangelo e le opere sulla grazia, dobbiamo prendere una decisione, se ancora ci preme la verità cristiana: tra Agostino e Pelagio, Lutero ed Erasmo, Giansenio e Molina non sono possibili conciliazioni di sorta. Al contrario incontriamo il messaggio della grazia di Dio, che non richiede alcun presupposto umano, bensì dona quanto essa esige, già nell'Antico Testamento e in singoli testi giudaici, ad esempio nel Deuteronomio o nella storia jahvistica dei patriarchi. Qui mi limito a rimandare al pregevole studio del mio collega turinghese Otfried Hofius, «Rechtfertigung des Gottlosen» als Thema biblischer Theologie (in Idem, Paulusstudien, WUNT 51, 1989, 121-147): il «nuovo» in Paolo sta in questo: egli «nell'evento, che è espiazione e riconciliazione, della morte e risurrezione di Gesù Cristo vede compiuta la 'giustificazione dell'empio' promessa e testimoniata nella 'Scrittura', e l'interpreta perciò quale 'giustizia per fede', che viene efficacemente assegnata e donata nel vangelo quale parola salvifica di Dio» (p. 146). Questa grazia che qui si fa manifesta è attiva nell'Antica e nella Nuova Alleanza. Oggi, spesso incon-

triamo maggior comprensione per l'imperscrutabile grazia di Dio, rab hesed we'emet (Ex. 34,6), proprio presso interlocutori ebrei più che in un cristianesimo ormai solo moraleggiante, per puro pluralismo divenuto non vincolante. Così leggo in Michael Wyschogrod: «Ogni ebreo sa, o dovrebbe sapere, che se Dio dovesse rendergli quello che si merita, né di più né di meno, egli sarebbe perduto. La sua sola possibilità dipende dalla misericordia di Dio. Se Dio decide di non guardare il suo meschino passato e di concedere misericordia piuttosto che far giustizia su di lui, allora ha una possibilità. Ma di sicuro non altrimenti».² Questo vale ugualmente per il cristiano, il quale in Paolo può imparare che Dio in Cristo ha mostrato grazia anziché fare giustizia.

In questi tempi in cui è quasi divenuto di moda interpretare Paolo «non teologicamente», bensì ormai solo «storicamente», fraintendendone così l'intenzione autentica, questo studio, le cui argomentazioni sono assolutamente «non teologiche» e del tutto storiche, vuole guidare a interpretare meglio il cammino di Paolo fino alla svolta della sua vita, svolta che cambia l'intera storia universale, e quindi a chiarire perché la sua dottrina della giustificazione doveva diventare tanto fondamentale per il posteriore annuncio del Paolo missionario dei gentili. Al tempo stesso possa mostrarsi quanto profonda sia nel suo vangelo l'impronta del linguaggio e dello spirito dell'antico popolo di Dio.

Tubinga, gennaio 1991.

Martin Hengel

2. M. Wyschogrod, *The Impact of Dialogue with Christianity on My Self-Understanding as a Jew*, in *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, Fs. Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1990, 371).

Critica
alla teologia
della giustificazione

INTRODUZIONE¹

Paolo, il primo autore, teologo e missionario fra i gentili *cristiano*, colui che non solo ha dato vita alla chiesa degli etnico-cristiani, bensì è stato il fondatore della teologia cristiana in senso proprio, da sempre ha attratto su di sé, più di qualsiasi altra figura del protocristianesimo, l'interesse dei teologi che si dedicano al Nuovo Testamento. Essi tuttavia hanno al tempo stesso quasi dimenticato il *giudeo* Saulo/*Šā'ûl*. Sterminata è la letteratura degli ultimi cent'anni sull'apostolo cristiano, ma relativamente poco in essa si è riflettuto sul fariseo e persecutore della comunità. Certo, circa il passato *pre*cristiano proprio (e d'ogni cristiano) l'apostolo pronunzia il giudizio: «... le cose vecchie sono passate» (2 *Cor.* 5,17), ma al tempo stesso ai lettori delle sue lettere dà indicazioni, in parte molto personali, su tale passato più che qualsiasi altro autore cristiano fino alla metà del secondo secolo.

1. Bibliografia generale (qui come pure in seguito le indicazioni bibliografiche sommarie sono disposte in ordine cronologico; le abbreviazioni sono quelle adottate nella TRE; i commenti vengono citati solo con l'autore e la collana d'appartenenza): Th. Zahn, *Zur Lebensgeschichte des Apostels Paulus*: NKZ 15 (1904) 23-41. 189-200; A. Steinmann, *Zum Werdegang des Paulus. Die Jugendzeit in Tarsus*, Verzeichnis der Vorlesungen an der Staatl. Akademie zu Braunsberg, Braunsberg 1928, 1-39; E. Barnikol, *Die vorchristliche und frühchristliche Zeit des Paulus. Nach seinen geschichtl. und geograph. Selbstzeugnissen im Galaterbrief*, FEUC 1, Kiel 1929; A. Oepke, *Probleme der vorchristlichen Zeit des Paulus*: ThStKr 105 (1933) 387-424 (rist. in *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, WdF 24, a. c. di K.H. Rengstorf in coll. con U. Luck, Darmstadt 1982, 410-446); K. Adam, *Der junge Paulus*, in *Paulus-Hellas-Oikumene, 1900th Anniversary of the Coming of St. Paul to Greece*, Athens 1951, 9-21.

Tuttavia le correnti monografie paoline di regola dedicano alla fase precristiana dell'apostolo raramente più d'un paio di pagine.² Soltanto Giustino, e prima di lui forse tutt'al più Erma, riferisce di se stesso tanto estesamente.³

A fianco delle proprie note testimonianze autobiografiche⁴ si pongono le conclusioni indirette desumibili dalle sue esposizioni teologiche, le quali – uso una formulazione scientemente aspra – semplicemente non sono comprensibili come teologia cristiana se non si fa la dovuta attenzione alle loro radici giudaiche, anzi, oso dire, al loro carattere *latentemente* «giudaico». La conoscenza del giudeo Saulo è un pre-

2. M. Dibelius - W.G. Kümmel, *Paulus*, SG 1160, Berlin 1970, 16-44 trattano il Paolo precristiano non separatamente bensì nell'ambito dei capitoli «Welt und Umwelt», «Der Mensch Paulus» e «Die Wendung zu Christus»; G. Bornkamm, *Paulus*, UB 19, Stuttgart ecc. 1987, 27-36: «Herkunft und Umwelt. Paulus vor seiner Bekehrung»; 36-48: «Der Verfolger der Gemeinde. Bekehrung und Berufung»; O. Kuss, *Paulus*, Regensburg 1971, 37-44: «Die Anfänge des Paulus bis zu seiner Tätigkeit als aktiver Verfolger der Jesusgläubigen» (conciso ma istruttivo); J. Bekker, *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen 1989, 34-59: «Paulus als Pharisäer aus Tarsus»; 60-87: «Die Berufung zum Apostel der Völker», dove si tratta anche del Paolo persecutore; anche D. Hildenbrandt, nel suo ritratto romanzato che mostra grande sensibilità e capacità di immedesimazione per i particolari sia biografici sia storici della *vita Pauli (Saulus Paulus. Ein Doppelleben*, München-Wien 1989), dedica al giovane Paolo solo poche pagine: 56-65. Ciò è certamente indicativo dell'attuale situazione della ricerca, la quale s'affatica sì fin alla noia sulla comprensione paolina della legge, ma riflette pochissimo in questo contesto su Paolo fariseo. Eppure non comprendiamo quello se non includiamo nella riflessione anche questo.

3. *Dial.* 2,3-8,2; circa Giustino come maestro cfr. ora U. Neymeyr, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lebttätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte*, VigChrSuppl 4, Leiden 1989, 16-35; anche Erma contiene una concisa sezione il cui carattere autobiografico è controverso in *vis.* 1,1,1 s. (il cosiddetto «bagno di Rode»); al riguardo e sul problema dell'elemento autobiografico nel *Pastore* v. M. Leutzsch, *Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im 'Hirten des Hermas'*, FRLANT 150, Göttingen 1989, 20-49. Si confrontino anche le introduzioni alle altre *visiones* e *sim.* 10, dove riecheggiano dappertutto elementi biografici.

4. *Gal.* 1,13-17; *1 Cor.* 15,8 s.; *2 Cor.* 11,22; *Rom.* 11,1; *Phil.* 3,4-6.

supposto per la comprensione del *cristiano* Paolo. Quanto meglio conosciamo quello, tanto più chiaramente comprenderemo questo.⁵

Le testimonianze originali paoline sono integrate dalle numerose notizie offerte da Luca nei suoi Atti degli Apostoli, che oggi si tacciano volentieri d'ampia o totale inattendibilità, ma nondimeno offrono una preziosa integrazione alle comunicazioni dell'apostolo stesso.⁶ È vero che persino un dotto giudeo, altrimenti-

5. Cfr. al riguardo A. Deissmann, *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen 1925, 67-89: «Der Jude Paulus»; W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, London 1955, spec. la conclusione, pp. 321-324; D. Flusser, *Die jüdische und griechische Bildung des Paulus*, in *Paulus*, a c. di E. Lessing, Freiburg 1980, 11-39: 16 ss.; un panorama sulla ricerca sino al suo tempo è offerto da H.J. Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen 1959, 27-34: «Die palästinisch-jüdische Paulusdeutung». In Bultmann all'eredità giudaica di Paolo resta relativamente poco spazio: cfr. R. Bultmann, *Zur Geschichte der Paulus-Forschung*: ThR 1 (1929) 26-59 (rist. in WdF 24 [v. sopra, n. 1] 304-337), il quale esalta addirittura entusiasticamente i lavori della scuola di storia delle religioni con la loro sottolineatura del tutto unilaterale dell'influsso ellenistico (pp. 322 s.); cfr. anche il § 16 della sua *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1984: «Die geschichtliche Stellung des Paulus»; K.-H. Schelkle, *Paulus. Leben-Briefe-Theologie*, EdF 152, Darmstadt 1988, sottovaluta il carattere giudaico della teologia paolina: al capitolo su Israele come punto di partenza ed eredità (pp. 36-41) dopo una breve sezione sull'ellenismo (pp. 42-45) segue il capitolo storicamente discutibile sulla gnosi (pp. 45-52), al quale è concesso più spazio che a quello sulle radici giudaiche di Paolo.

6. Specialmente i commenti agli Atti degli Apostoli di E. Haenchen, H. Conzelmann e G. Schille sono improntati ad uno scetticismo radicale circa il valore storico dei racconti lucani. Sintomatica è la seguente citazione da G. Schille: «Gli Atti degli Apostoli, quando rappresentano le azioni delle figure centrali e i loro discorsi persuasivi, riproducono il quadro che la seconda generazione cristiana s'era fatta dei suoi uomini più importanti. Non si tratta né dei fatti storici, dei quali Luca non s'è mai dato premura, né tantomeno dell'abbozzo di un'evoluzione psicologica in senso moderno; Luca fissa per iscritto l'immagine dell'apostolo, circondata da un primo velo di santità, quale correva ai suoi giorni! Perciò si rende giustizia nel modo migliore a Luca e agli Atti se se ne valutano le asserzioni quali contributo relativo non alle persone, bensì alla formazione della tradizione sugli apostoli, dunque per l'immagine di Pietro e di Paolo che an-

ti tanto comprensivo come L. Baeck, affermava che «il terzo vangelo e gli Atti degli Apostoli ci offrono più belletristica storica che storia»;⁷ tuttavia egli dimentica che, adottando il metro moderno, questo potrebbe dirsi della maggior parte degli storici antichi, compreso non da ultimo Giuseppe. Essi erano propriamente scrittori di tendenza che ricorrevano a drammaticità retorica e, poiché miravano all'effetto sull'ascoltatore o lettore, non si limitavano mai a riferire «come realmente sono andate le cose» in senso

dava sviluppandosi», ThHK 5, Berlin 1983, 50. Sulla storia della ricerca cfr. W.W. Gasque, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, BGBE 17, Tübingen 1975 (per Haenchen v. pp. 235-247; per H. Conzelmann v. pp. 247-250); Idem, *Recent Commentaries on the Acts of the Apostles*: Themelios 14 (1988/9) 21-33 (v. anche 30 s.: recensione della traduzione inglese del commento di Conzelmann). I lavori di G. Lüdemann cercano invece di collegare critica radicale e accertamento di tradizioni storicamente attendibili, cfr. *Paulus, der Heidenapostel*, 1: *Studien zur Chronologie*, FRLANT 123, Göttingen 1980, 49-57; *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar*, Göttingen 1987, 9-29.

7. L. Baeck, *Der Glaube des Paulus*, in WdF 24 (cit. p. 15 n. 1), 567 (versione originale inglese in JJS 3 [1952] 93-110). Questa svalutazione di Luca come storico trova paralleli nella critica della tendenza propria della scuola tubinghese del sec. XIX, la quale, a motivo delle palesi «tendenze» dell'autore, commetteva l'errore di disconoscergli insieme anche qualsiasi attendibilità storica. Contro ciò si volse a ragione già il grande storico dell'antichità E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* III, Stuttgart-Berlin 1923, 64: «La scuola tubinghese, F.Chr. Baur e i suoi seguaci, avevano senz'altro ragione quando affermavano che gli Atti degli Apostoli sono dominati da una tendenza e perciò non imparziali (...). Era però un errore dedurne che siano un libro tardo che travisa il materiale originario e perciò sia quasi inutilizzabile come fonte storica. Piuttosto qui ci vien incontro la concezione di un contemporaneo stesso, partecipe dell'azione: vediamo come Luca, allievo e accompagnatore di Paolo, egli stesso pagano di nascita, che ha studiato fervidamente la rivelazione giudaica e ha acquisito la certezza della salvezza, abbia dato forma, sotto l'influenza degli insegnamenti del maestro, al grande problema che agita la chiesa futura producendovi gravi conflitti interni. Ciò conduce di necessità ad uno spostamento nel modo di concepire i singoli accadimenti e al tentativo di superare i contrasti. Tuttavia le linee fondamentali dell'evoluzione sono disegnate correttamente».

rigoroso e positivistico, alla Ranke.⁸ Lo storico ellenistico voleva sempre al tempo stesso far impressione sui lettori e offrire loro un buon intrattenimento (o edificazione), e Luca al riguardo non fa eccezione.⁹ Tuttavia non scordiamoci mai quanto sarebbe difficile collocare storicamente Paolo se *non* possedessimo gli Atti: anzi sarebbe quasi impossibile.

8. È dubbio se esista una storiografia, in qualunque forma, che possa soddisfare il presunto postulato dell'oggettività assoluta. Così H.-G. Gadamer (*Wahrheit und Methode*, in *Ges. Werke* I, Tübingen 1986, 207-216: «Rankes historische Weltanschauung») anche di fronte alla metodica rankiana può parlare di «ingenuità» (p. 212) che, influenzata dalla filosofia di Hegel, prende le mosse dalla piena «trasparenza dell'essere a se stesso» (p. 215). Inoltre proprio Ranke mostra l'affinità che permane tra storico e poeta (p. 216).

9. L'averne data convincente dimostrazione è il merito del libro di Claus-Jürgen Thornton, *Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen*, WUNT 56, Tübingen 1991; cfr. inoltre E. Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller*, StUNT 9, Göttingen 1972; M. Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart 1984, spec. 54-61; Idem, *Der Historiker Lukas und die Geographie Palästinas in der Apostelgeschichte*: ZDPV 98 (1983) 147-183; C.J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, WUNT 49, Tübingen 1989.

Entriamo subito *in medias res* e cominciamo con l'*origine* di Paolo. Nelle sue autotestimonianze, nelle lettere – questo va espressamente sottolineato di fronte ad uno stato odierno della ricerca che vuol vedere in lui esclusivamente il «giudeo ellenistico della diaspora» – compare in primo piano il fariseo legato alla Palestina giudaica, per il quale Gerusalemme sembra esser più importante di qualsiasi altro luogo. Solo da Luca apprendiamo della sua origine da Tarso, capitale della Cilicia, come pure che egli godeva della *cittadinanza locale* e di quella *romana*.¹ Il Paolo autore delle lettere non dedica più di una parola a questa parte del suo passato: essa sembra essergli molto più lontana di quella farisaico-palestinese.²

1. Sulla cittadinanza tarsese v. *Act.* 21,39; cfr. 22,3; 9,11.30 (cfr. 11,25); su quella romana *Act.* 16,37 s.; 22,25; 23,27.

2. 1. Fonti antiche su Tarso: Strabone, *geogr.* 14,5,9-15 (la descrizione della Cilicia inizia in 14,5,1; in 2 si riferisce del commercio di schiavi praticato dai pirati cilici, in 3 ss. descrizione di città cilicie minori; 8: la colonia rodese di Soli sorta nel sec. VIII a.C., antica concorrente di Tarso, che però dal sec. I a.C. passò decisamente in secondo piano rispetto a quest'ultima. Era il luogo d'origine del caposcuola stoico Crisippo (sec. III a.C.), il cui padre vi era giunto da Tarso, donde era originario anche l'allievo e successore Zenone; parimenti originari di Soli sono il comico Filomone (sec. IV-III a.C.) e Arato, l'autore dei celebri *Phainomena* (*Act.* 17,28); circa l'epigrafe della fondazione, tramandata da Strabone, di Sardanapalo ad Anchiale, che ricorda la fondazione di questa città insieme con Tarso lo stesso giorno, cfr. *1 Cor.* 15,32b, dove Paolo cita *Is.* 22,13 (LXX). L'iscrizione sonava: ἔσθιτε, πίετε, παίζετε ὡς ἅλλα τούτου οὐκ ἄξια, τοῦ ἀποκριτήματος.

2) Dione di Prusa (= Dione Crisostomo, circa 40-115 d.C.), *or.* 33-34. Di particolare interesse sono 33,5: allusione ai numerosi celebri maestri che

già operarono nella città, e insieme accenno all'onnipresenza dei retori. 33,28: viene stigmatizzata la vita decadente della città; in tal modo vanno in rovina più città che a causa di guerre. 33,45: enumerazione del pantheon tarsese, cfr. anche 33,37: Eracle visita il suo luogo di sacrificio a Tarso. 33,48: velo della donna come segno della sua virtù, cfr. 1 Cor. 11,1 s. (v. al riguardo A. Steinmann, *op. cit.* [p. 15 n. 1], 10; C.B. Welles, *op. cit.* [v. sotto, 11], 67; W. Ramsay, *op. cit.* [v. sotto], 202-205). 33,62-64: violento attacco alla moda tarsese, secondo la quale gli uomini si rasavano tutti i capelli; contro la tendenza a diventare virago. 34,7 s.: la città ottenne da Augusto particolari vantaggi di natura politica (tra i quali certo anche il generoso conferimento della cittadinanza romana, poiché al tempo di Augusto il numero dei cittadini romani nell'impero crebbe, tra i censimenti da lui indetti del 18 a.C. e del 14 d.C., di novecentomila unità; grazie a tale concessione dei cinquantà milioni di abitanti dell'impero romano [schiavi compresi] uno su dieci aveva la cittadinanza romana, cfr. *Res Gestae* 8 e M. Giebel, *Augustus*, Reinbek bei Hamburg 1984, 74 s., v. anche sotto, n. 54). 34,21-23: circa la cittadinanza urbana dei tessitori di lino (v. sotto, p. 38 n. 45). Circa le notizie di Dione su Tarso cfr. T. Callandar, *The Tarstian Orations of Dio Chrysostom*: JHS 24 (1904) 58-69; C.B. Welles, *op. cit.* [v. sotto, 11], 62-75; D. Kienast - H. Castritius, *Ein vernachlässigtes Zeugnis für die Reichspolitik Trajans: Die 2. tarsische Rede des Dion von Prusa*: Historia 20 (1971) 62-83.

Filostrato, *Apoll.* 1,7: Il quattordicenne Apollonio, da Tiana di Cappadocia sul versante settentrionale del Tauro, fu condotto dal padre a Tarso per l'istruzione, dove ebbe come maestro un retore: γεγονότα δὲ αὐτὸν ἔτη πεσσαρεσκαιδέκα ἄγει ἐς Ταρσοὺς ὁ πατὴρ παρ' Εὐθύδημον τὸν ἐκ Φοινίκης. ὁ δὲ Εὐθύδημος ῥήτωρ τε ἀγαθὸς ἦν καὶ ἐπαιδεύει τοῦτον, ὁ δὲ τοῦ μὲν διδασκάλου εἶχετο, τὸ δὲ τῆς πόλεως ἥθος ἀτοπὸν τε ἤγειρο καὶ οὐ χρηστὸν ἐμφιλοσοφῆσαι, τρυφῆς τε γὰρ οὐδαμῶς μᾶλλον ἄπτονται σκωπτῆλαι τε καὶ ὑβρισταὶ πάντες καὶ δεδωκάσι τῇ ὀδῶνι μᾶλλον ἢ τῇ σοφίᾳ Ἀθηναῖοι. Insieme a Eutidemo, Apollonio abbandonò poi Tarso col suo lussuoso stile di vita, trasferendosi nella vicina Ege, dove regnava una quiete confacente allo studio: μεθίστησιν οὖν τὸν διδασκάλου δεηθεὶς τοῦ πατρὸς ἐς Αἰγὰς τὰς πλησίον, ἐν αἷς ἡσυχία τε πρόσφορος τῷ φιλοσοφῆσοντι καὶ σπουδαὶ νεανικώτεροι καὶ ἱερὸν Ἀσκληπιῶν, καὶ ὁ Ἀσκληπιῶς ἐπίδηλος τοῖς ἀνθρώποις. Circa 1,12 cfr. *Rom.* 1,26 s. *Apoll.* 6,34 accenna a giudei tarsei.

Cicerone nel 51-50 a.C. fu a Tarso in qualità di governatore della Cilicia, della qual cosa egli riferisce in numerose lettere, così ad es. in quelle ad Attico e Celio e nel terzo libro della raccolta *ad familiares*, cfr. M. Fuhrmann, *Cicero und die römische Republik*, München-Zürich 1989, 173-185 sul suo governatorato in Cilicia (p. 175: elenco delle sue lettere di quel periodo).

II. Letteratura critica su Tarso: W. Ramsay, *The Cities of St. Paul*, London 1907, 85-224; H. Böhlig, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften*, FRLANT 19, Göttingen 1913; A. Steinmann, *op. cit.* (p. 15 n. 1); W. Ruge, *Tarsus*, PW IV A 2 (1932) 2413-2439; W.C. van Unnik, *Tarsus od Jerusalem. De*

1. Tarso metropoli culturale

In altre parole, solo Luca presenta Paolo quale giudeo della diaspora privilegiato già per origine, proveniente da una «grande città» ellenistica celebre per la sua elevata cultura, la quale proprio negli anni della gioventù dell'apostolo era giunta per il favore di Augusto a particolare splendore ed era stata elevata a «metropoli» della Cilicia, fatto questo che rende più comprensibile la futura «missione metropolitana» dell'apostolo, orientata alle capitali delle province.³

stad van Paulus' jeugd: MNAW.L (nuova serie) 15, n° 5, Amsterdam 1952 (= *Tarsus or Jerusalem. The City of Paul's Youth*, in Idem, *Sparsa Collecta* 1, NT.S 29, Leiden 1973, 259-320; v. anche Idem, *Once again Tarsus or Jerusalem*, in *op. cit.*, 321-327); H. Goldman (ed.), *Excavations at Gözli Kule, Tarsus*, 3 voll. doppi, New Jersey 1950-1963; C.B. Welles, *Hellenistic Tarsus*: MUSJ 38 (1962) 41-75; C.J. Hemer, *Tarsus*, ISBE IV, 1988, 734-736. Sulla situazione geologica e climatica di questa regione e lo sviluppo ulteriore di Tarso fino all'età moderna v. L. Rother, *Die Städte der Cukurova: Adana - Mersin - Tarsus. Ein Beitrag zum Gestalt-, Struktur- und Funktionswandel türkischer Städte*, Tübinger Geographische Studien fasc. 42, Tübingen 1971, sull'età paolina pp. 36 s.: «Die Blüte des kilikischen Städtewesens in hellenistisch-römischer Zeit».

III. Sulla storia della dominazione romana nell'Asia Minore e in Cilicia cfr. A.H.M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford 1937; Idem, *The Economic Life of the Towns of the Roman Empire*: RSJB 7 (1955) 161-194 (anche in Idem, *The Roman Economy. Studies in Ancient Economic and Administrative History*, a c. di P.A. Brunt, Oxford 1974, 35-60); Idem, *The Greek City from Alexander to Justinian*, Oxford 1966; E. Gren, *Kleinasien und der Ostbalkan in der wirtschaftlichen Entwicklung der römischen Kaiserzeit*, Diss., Uppsala 1941; D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor* II, New Jersey 1950; C. Préaux, *Institutions économiques et sociales des villes hellénistiques, principalement en Orient*: RSJB 7 (1955) 80-135; G.W. Bowersock, *Augustus and the Greek World*, Oxford 1965; B. Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, London 1967; T. Pekary, *Kleinasien unter römischer Herrschaft*, ANRW II 7.2, Berlin - New York 1980, 595-675.

3: Cfr. R. Riesner, *Die Frühzeit des Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie des Apostels Paulus bis zum ersten Thessalonicherbrief*, Habilitationsschrift, Tübingen 1990 (pubbl. in WUNT 1° serie), 128. 201-204 (su *Rom.* 15,19). 213 s. (bibliogr. alle note 100-103); inoltre: J.L. Kelso, *Key Cities in Paul's Missionary Program*: BS 79 (1922) 481-486; A. Deissmann, *op. cit.* (p. 17 n. 5), 174 ss.; W.A. Meeks, *The*

Mentre nei vangeli molto si parla di campagne e villaggi e poco o punto di città (a prescindere da Gerusalemme),⁴ nelle lettere di Paolo troviamo proprio l'opposto. È strano che, nonostante la tendenza oggi diffusa a dubitare di quasi tutto ciò che troviamo in Luca, non sia stata praticamente mai messa in discussione,⁵ per quanto mi risulta, questa notizia dell'origine da Tarso, quantunque l'apostolo non dica una parola sulla sua città natale e in base alle lettere si dovrebbe piuttosto supporre che egli fosse originario d'una località della madrepatria giudaica o delle sue vicinanze.⁶ Se non avessimo la notizia lucana, perché Paolo non dovrebbe essere di Cesarea, Tiberiade, Damasco, della Decapoli, o della stessa Gerusalemme?⁷ Nel racconto autobiografico di *Gal.* 1 e 2, che

First Urban Christians, New Haven - London 1983, 9-13, 40-50; M.H. Conn, *Lucan perspective and the Cities*: *Missiology* 13 (1985) 409-428.

4. Seffori, che dista solo cinque chilometri da Nazaret, non è nemmeno menzionata, Tiberiade come località geografica compare solo nel vangelo di Giovanni (6,1,23; 21,1). Anche Tiro e Sidone, la Decapoli e Cesarea di Filippo sono menzionate solo in riferimento al loro contado.

5. *Act.* 22,3; cfr. 9,11,30; 11,25; 21,39; Chr. Burchard, *Der dreizehnte Zeuge*, FRLANT 103, Göttingen 1970, 34 s. n. 42 ritiene «non indubitabile» l'origine tarsese. Secondo lui solo l'asserzione di *Act.* 22,3 si basa su una tradizione più antica fatta propria da Luca, mentre non c'è nulla di paragonabile a favore di una provenienza da Tarso. Già E. Barnikol, *op. cit.* (n. 1), 12 s. manifestò dubbi al riguardo.

6. Cfr. tuttavia A. Deissmann, *op. cit.* (p. 17 n. 5), 57 ss.: il linguaggio figurato paolino rispecchia «la cultura delle grandi città antiche» (p. 58), cfr. *ibid.* 28, similmente A. Steinmann, *op. cit.* (p. 15 n. 1), 37 ss.; che Paolo nel dettare le sue lettere preferisse proprio queste immagini è forse un'indicazione dell'ambiente che improntò la sua giovinezza (quando però non si dimentichi mai che in un certo senso anche Gerusalemme era una metropoli ellenistica; al riguardo v. sotto, cap. quarto); congetturale è il tentativo proposto da E.F. Syngé di trarre dall'infanzia tarsese di Paolo conclusioni sulla sua teologia: *St. Paul's Boyhood and Conversion and his Attitude to Race*: ET 94 (1983/4) 260-263.

7. La notizia merita fiducia anche perché è in contrasto con l'«immagine» lucana di Paolo, che tenta di porre in rilievo il legame di questo con la Giudea e il giudeo-cristianesimo, cfr. Chr. Burchard, *op. cit.* (n. 5), 34 n. 41, il quale rileva che Luca avrebbe «preferito registrare come luogo di

si potrebbe definire come piccoli «Atti degli apostoli *sui generis*», Paolo cita prima Damasco, poi il territorio nabateo – questo probabilmente intendeva significare dicendo Arabia⁸ –, poi Gerusalemme, sebbene solo per una permanenza piuttosto breve, e solo dopo i «territori di Siria e Cilicia»; quindi di nuovo Gerusalemme in connessione col concilio apostolico e solo adesso e qui Antiochia quale luogo della discussione con Pietro. Tarso semplicemente non ha parte alcuna, tutt'al contrario di Gerusalemme, ch'egli menziona relativamente spesso. Ch'egli sia originario della capitale della Cilicia in base alle lettere non lo possiamo assolutamente presumere. Nelle lettere autentiche Gerusalemme è menzionata pur sempre nove volte⁹ e la Giudea quattro,¹⁰ Corinto invece solo tre volte,¹¹ Efeso e Damasco due,¹² e Antiochia¹³ una volta sola. Ma su questo punto, per eccezione, s'era volentieri pronti a prestar fede a Luca, poiché la provenienza dell'apostolo da Tarso offriva la possibilità di presentarlo già dalla prima gioventù pesantemente in contatto con un'educazione e cultura ellenistica come pure col sincretismo siriano e dell'Asia Minore, e, secondo il giudizio di Strabone, nella capitale della Cilicia regnava «tra gli abitanti così grande zelo per la filosofia e ogni altra cultura generale che essi in ciò superavano persino Alessandria, Atene e qualsiasi altro luogo».¹⁴

Resta peraltro questione aperta se e quanto a Tarso il giovane Paolo abbia acquisito questa «cultura gene-

nascita una località palestinese anziché Tarso». Eppure egli stette alla verità storica! 8. Cfr. R. Riesner, *op. cit.* (n. 3), 215-218.

9. *Rom.* 15,19,25 s.31; *1 Cor.* 16,3; *Gal.* 1,17 s.; 2,1; 4,25 s.

10. *Rom.* 15,31; *2 Cor.* 1,16; *Gal.* 1,22; *1 Thess.* 2,14.

11. *1 Cor.* 1,2; *2 Cor.* 1,1,23 (cfr. anche *2 Cor.* 6,11 e *2 Tim.* 4,20).

12. *1 Cor.* 15,32; 16,8 (cfr. anche *Eph.* 1,1; *1 Tim.* 1,3; *2 Tim.* 1,18; 4,12) e rispettz. *2 Cor.* 11,32; *Gal.* 1,17.

13. *Gal.* 2,11 (cfr. anche *2 Tim.* 3,11).

14. *Geogr.* 14,5,13.

rale», a differenza del suo più anziano e tanto differente contemporaneo Filone d'Alessandria.¹⁵ È vero che nelle sue lettere incontriamo alcuni, pochi, diffusi luoghi comuni dei filosofi popolari, ma questi sono connessi con la predicazione missionario-apologetica della sinagoga,¹⁶ mentre in lui non troviamo praticamente alcuna conoscenza di quella letteratura greca classica che faceva parte del generale canone della cultura.¹⁷ Se egli abbia mai assistito ad una tragedia greca o a un mimo resta del tutto incerto. Il dramma più in voga nell'età ellenistica erano le *Baccanti* di Euripide: certo un'opera ripugnante agli occhi dei giudei di stretta osservanza – e altrettanto vale per il mimo con la sua lascivia. È difficile che il pio giudeo fariseo rifiutasse il teatro pagano con minor accanimento del retore e cristiano Tertulliano nel suo scritto *de spectaculis*.¹⁸ Tutt'al più si potrebbe forse anco-

15. Cfr. J.B. Lightfoot, *St. Paul's Preparation for the Ministry*, in Idem, *Biblical Essays*, London 1904, 199-211, sulla formazione greca v. pp. 205 ss.; E. Meyer, *op. cit.* (p. 18 n. 7), III, 314; K.L. Schmidt, *Paulus und die antike Welt*, in *WdF* 24 (v. sopra, p. 15 n. 1), 214-245: 223 s. (ed. in *Vorträge der Bibliothek Warburg*, Leipzig 1927, 38-64); D. Flusser, *op. cit.* (p. 17 n. 5), 32 ss.

16. Cfr. al riguardo le due uniche prediche sinagogali giudeo-ellenistiche conservatesi dall'antichità: *De Iona* e *De Sampson*, a c. di F. Siegert, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Ps-Philon, «Über Jona», «Über Simson» und «Über die Gottesbezeichnung 'wobltätig verzehrendes Feuer'»*, WUNT 1/20, Tübingen 1980. È in preparazione un commento al *De Iona* e *De Sampson* di F. Siegert. Sul rapporto sinagoga-scuola cfr. R. Riesner, *Jesus als Lehrer*, WUNT 11/7, Tübingen 1988, 151 ss.

17. Circa il contenuto del piano di studi enciclico della scuola ellenistica fino a tutto il sec. I d.C. cfr. J. Dolch, *Lehrplan des Abendlandes*, Darmstadt 1982, 47-71. 89-95.

18. La supposizione di H. Windisch, *KEK* 6, 1924 (nuova ediz. a c. di G. Strecker 1970), «che Paolo abbia visto personalmente il mimo... e ne abbia sentito parlare non mi pare cosa impossibile» (p. 316) è improbabile. Meno che mai nel suo «discorso da stolto» di 2 *Cor.* 11,21-12,10 si lasciò influenzare dalla parte del folle millantatore... nel mimo. La voce «stoltezza» proviene dalla sapienza giudaica. Similmente a Windisch, H.D. Betz, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition*, BHTh 45, Tübingen

1972, 79 s., il quale tuttavia suppone che anche questa forma letteraria gli sia giunta per il tramite della filosofia popolare, v. anche C. Wolff, *ThHK* 8, 1989, 20 ss. Sul problema si veda ora la critica di U. Heckel, *Kraft in Schwachheit*, diss. theol., Tübingen, pubbl. in WUNT 1992. A mio avviso siffatto linguaggio ironicamente straniante proviene dall'arsenale retorico della predica sinagogale.

Le attestazioni giudaiche sul teatro sono raccolte in Bill. IV/1, 401-405; anche Giuseppe in *ant.* 15,268, parlando dell'attività edilizia di Erode, chiama il teatro costume straniero: τοῦ δὲ κατὰ τοὺς Ἰουδαίους ἔθους ἀλλότριον. Tuttavia i numerosi e grandi teatri in Israele (Seffori, Tiberiade, le costruzioni erodiane a Gerusalemme, vedi al riguardo R.A. Batey, *Jesus and the Theatre*: NTS 30 [1984] 563-574) indicano che esisteva un numero non piccolo di persone che se ne diletavano. Si può poi far riferimento al tragediografo giudeo Ezechiele, che probabilmente in Alessandria nel sec. II a.C. compose una tragedia d'impronta euripidea in trimetri giambici sull'esodo dall'Egitto, concepita per venire rappresentata (cfr. al riguardo R.G. Robertson, *Ezekiel the Tragedian*, in J.H. Charlesworth, OTP II, Garden City, N.Y. 1985, 803-819; H. Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, Cambridge 1983). Non si può escludere che a Gerusalemme e in altri centri giudaici venissero rappresentati o recitati drammi nello stile di Ezechiele. Anche l'epigrafe teatrale giudaica di Mileto (sec. II-III d.C.) suggerisce di trattare questo problema in modo differenziato, cfr. al riguardo E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.- A.D. 135)* III/1, rev. and ed. by G. Vermes, F. Millar e M. Goodman, Edinburgh 1986, 24 s. 167 s. A ciò si aggiunge ora l'iscrizione per il restauro di un anfiteatro di Berenice in Cirenaica (degli inizi dell'era cristiana), nella quale un giudeo e cittadino romano viene onorato per i suoi meriti dal politeuma giudaico della città, v. al riguardo G. Lüderitz, *Corpus jüdischer Zeugnisse aus der Cyrenaika*, TAVO.B 53, Wiesbaden 1983, n° 70; R. Tracey, *Jewish Renovation of an Amphitheatre*, NewDocs 4, Macquarie University 1987, 202-209. Certo non possiamo escludere del tutto che Paolo frequentasse il teatro, ma tanto meno possiamo darlo per probabile.

Circa la posizione della chiesa antica di fronte al teatro cfr. W. Weissmann, *Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin*, Cass. 27, Würzburg 1972; H. Jürgens, *Pompa Diaboli. Die Bekanntheit der lateinischen Kirchenväter mit dem antiken Theaterwesen*, Diss. phil. (datt.), Tübingen 1969 (v. *ibid.*, 192 con n. 2: nella polemica cristiana sui frequentatori del teatro oltre ai pagani si citano spesso giudei e manichei). Però anche qui è da osservare che questo rigorismo si limita principalmente all'Occidente e che gli scrittori ecclesiastici polemizzavano tanto contro il teatro solo perché palesamente alcuni cristiani vi assistevano molto volentieri e inoltre sapevano motivare il proprio comportamento con citazioni bibliche, cfr. A. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924, 311-315. Cfr. anche P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, WUNT 11/18, Tübingen 1989, 107 s.

ra supporre che Paolo abbia assistito occasionalmente a una delle recitazioni di poeti, allora in voga. Accenni in tal senso peraltro nelle lettere non se ne trovano. La sua lingua non mostra tracce che rimandino a conoscenza di letteratura poetica greca, ossia dell'epica, del dramma e della poesia. L'unico verso poetico che egli cita, in *1 Cor. 15,33*, proviene dalla *Taide* di Menandro e, come molti altri versi del commediografo, era divenuto già da tempo un detto proverbiale.¹⁹ La lingua di Omero e dei tragici greci gli è altrettanto estranea quanto l'imitazione degli oratori attici o il purismo linguistico classicista. Anche i versi giudaici sotto pseudonimi classici non hanno per lui alcuna parte nella sua argomentazione. Solo un secolo più tardi riacquistarono importanza per gli apologeti cristiani, mediante i quali il giovane cristianesimo entrò consapevolmente nel mondo della cultura greca.²⁰

19. Cfr. A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern-München 1971, 722. Il trimetro giambico citato da Paolo si trova al n° 218 in J.M. Edmonds, *The Fragments of Attic Comedy* III B, Menander, Leiden 1961 (pp. 626 s.), come proverbio in Menandro, *Monostichoi* 808, a c. di S. Jaekel, Leipzig (Teubner) 1964, 79. Il proverbio menandro probabilmente più conosciuto è il famoso *alea iacta est* di Cesare, che questi avrebbe pronunciato dopo aver varcato il Rubicone, cfr. Suetonio, *Caes.* 32 (il testo greco di Menandro sonava *ἀνερρίψθω κύβου* e viene dalla commedia *Ἀρρηφόρος ἢ ἀλλήτρις*, cfr. A. Koerte, *Menandri quae supersunt* II, BS GRT, Leipzig 1959, n° 59, in J.M. Edmonds, *op. cit.*, n° 65 [pp. 568 s.]). Né nel caso di Paolo né in quello di Cesare sappiamo se essi fossero consapevoli dell'origine di questi detti proverbiali.

20. V. i testi, tutti provenienti da fonti cristiane, in A.M. Denis, *Fragments pseudepigraphorum quae supersunt Graeca*, PVTG, Leiden 1970, 161 ss.; N. Walter, in *JSHRZ* IV, Göttingen 1983, 244-273. Raccolte di testimoni da classici greci di per sé sarebbero state tuttavia di aiuto al Saul missionario giudaico (v. sotto, p. 150), che voleva spiegare ai suoi connazionali provenienti dalla diaspora la superiorità della pietà giudeo-farisaiica. Che al suo tempo palesemente esse non avessero più alcuna parte può esser connesso con la crescente influenza della madrepatria palestinese in età imperiale, cfr. M. Hengel, *Der alte und der neue 'Schüler'*: *JSS* 35 (1990) 19-72 (57. 60 s.). Nondimeno tali antologie mostrano che nel giudaismo esistevano correnti le quali anche riguardo ai drammi greci sapevano senz'altro seguire il principio paolino di *1 Thess.* 5,21, il che vale

Strabone conclude il suo inno in lode di Tarso con l'osservazione che la città aveva avuto anche «ogni sorta d'allievi delle arti retoriche»,²¹ e di per sé sarebbe immaginabile che il giovane Saul là avesse imparato già molto presto a padroneggiare così a fondo anche nell'uso letterario la madrelingua greca che questa divenne «... strumento duttile» per lui, «vero maestro del discorso, cui i pensieri affluiscono incalzando in gran copia». ²² L'unico interrogativo è quanto tempo egli sia vissuto a Tarso.

Veramente riterrei dubbio che egli si sia formato in una delle normali scuole di retorica, poiché bisognerebbe distinguere nettamente tra l'istruzione elementare greca e l'insegnamento della retorica. Persino la sede della sua educazione elementare greca può per il momento rimanere incerta. Oltre a Tarso si potrebbe prender in considerazione anche Gerusalemme, poi-

persino per Euripide, il quale, nonostante i suoi drammi politeistici, più tardi veniva citato come testimone del monoteismo (Clemente Alessandrino, *protr.* 6,68,3; cfr. *strom.* 5,11,75, dove una citazione da Euripide è chiamata ad illustrazione di *Is.* 1,11).

21. Strabo, *geogr.* 14,5,13: *ἡρώλια... παντοδαπαὶ τῶν περὶ λόγους τεχνῶν.*
 22. E. Schwartz, *Charakterköpfe aus der Antike*, a c. di J. Stroux, Stuttgart 1943, 208. Che il giudeo Paolo «pensa e scrive in greco» e questo «greco non ha proprio nulla a che fare con alcuna scuola né con alcun modello, bensì... sgorga diretto dal cuore» è sottolineato anche dal grande filologo classico U. von Wilamowitz-Moellendorf, v. *Die griechische Literatur des Altertums*, in *Die Kultur der Gegenwart* 1 8, Leipzig-Berlin 1912, 3-318: 232. Cfr. anche A. Deissmann, *op. cit.* (p. 17 n. 5), 42, il quale collega il talento linguistico allo status sociale: «Un esame circostanziato del lessico delle lettere paoline ha mostrato che Paolo non scrive affatto in greco letterario; se poi lo si esamina soprattutto in rapporto all'atticismo, appare ancor più chiara la sua distanza dalla grecità consapevolmente stilizzante. Queste osservazioni sono una conferma della nostra tesi che la sua patria e collocazione storica siano al di sotto dell'élite letteraria. Tuttavia, nonostante il lessico fortemente popolare e la chiara predominanza dei toni colloquiali, il suo greco non letterario non è propriamente volgare come può essere quello che compare in molti papiri coevi. In base alla lingua Paolo è piuttosto da attribuirsi ad uno strato elevato». Giudizi analoghi anche in M. Dibelius - W.G. Kümmel, *op. cit.* (p. 16 n. 2), 28 s.; G. Bornkamm, *op. cit.* (p. 16 n. 2), 32 s.

ché in lui la formazione greca è inseparabile da quella giudaica. Anche in vesti greche egli rimane giudeo a tutti gli effetti. Paolo dunque non imbocca la via del siro Luciano di Samosata (II sec. d.C.), il quale, per origine e lingua «barbaro» – βάρβαρος τὴν φωνήν²³ –, fuggì dal tirocinio di scultore presso suo zio e se ne andò in Grecia ad acquistare «cultura» e diventare oratore, come gli riuscì egregiamente.²⁴ Forse il giudizio negativo dei Corinzi in 2 Cor. 10,10 (cfr. 11,6) circa la dizione paolina sorse da un atteggiamento simile a quello assunto da Luciano di fronte a un letterato orientale attivo ad Atene, il quale palesemente nella sua conoscenza del greco non era arrivato al livello dell'eleganza propria dello stesso Luciano: questi descrive il modo di parlare di quello come uniforme, sciatto, monotono, certo greco, ma rivelatore della sua origine (barbara) nell'inflessione e nella pronuncia.²⁵

In Paolo, pur essendo egli, visto esteriormente, un «viandante tra due mondi»,²⁶ il pensiero teologico,

23. Cfr. Luciano, *bis acc.* 27 (= LCL Lucian III, 136): imparò il greco solo alla scuola elementare, cfr. inoltre *adv. indoct.* 4 (= LCL III, 180); *pseudolog.* 1 (= LCL V, 372).

24. Cfr. A. Lesky, *op. cit.* (n. 19), 937-941, il quale peraltro sottolinea come a Luciano, che molto lesse e scrisse, rimase estranea una penetrazione più profonda nella «problematica della grande poesia».

25. ἐφθέγγετο ἐπιστευσόμενον τι καὶ συνεχῆς καὶ ἐπίτρονον, Ἑλληνιστὶ μὲν, ἐς τὸ πάτριον δὲ τῷ ψόφῳ καὶ τῷ τῆς φωνῆς τόνῳ (*navig.* 2). K. Kilburn traduce: «He spoke in a slovenly manner, one long, continuous prattle; he spoke Greek, but his accent and intonation pointed to his native land» (LCL Lucian VI, 433).

26. Specialmente il libro su Paolo di S. Ben-Chorin, *Paulus, der Völkerapostel in jüdischer Sicht*, München 1970, disegna l'apostolo quale viandante e mediatore tra due mondi, dei quali però quello giudaico è perduto di vista. Il suo programma, farsi giudeo per i giudei e greco per i greci, lo rese sospetto presso entrambi i popoli: «I giudei lo sentivano come pericoloso ellenista e molti cristiani lo rifiutavano come rabulista rabbinico», così Idem, *Paulus – Mittler zwischen Juden und Christen*, nella sua miscelanea *Weil wir Brüder sind*, Gerlingen 1988, 180-194 (cit. da p. 192).

l'argomentare e lo scrivere formano tuttavia un'unità davvero sorprendente. Dev'esser già stato così nel Saulo giudeo: tra le due fasi della sua vita, quella giudaica e quella cristiana, esiste una connessione stretta, la quale mostra chiaramente che la fede nel messia Gesù non costituisce per il giudeo alcunché d'estraneo e di proveniente dall'esterno.

Che più tardi Paolo, come presumevano ancora H.J. Schoeps e L. Goppelt, nella sua cristologia fosse stato influenzato almeno indirettamente da impressioni della sua giovinezza, risalenti al culto pubblico del dio della vegetazione Sandon-Eracle,²⁷ venerato

27. H. Böhlig, *op. cit.* (n. 2), 22-57 raccoglie tutto il materiale su Sandon noto sino al suo tempo e interpreta questa figura in connessione con Adone (Siria), Attis (Frigia), Osiride (Egitto) e Tammuz (Babilonia), divinità della vegetazione che muoiono e risorgono. Dai loro culti si svilupparono misteri, e l'elemento di congiunzione è qui il concetto di *sōtēr*. Alle pp. 51-57 viene poi tracciato il confronto con la cristologia paolina: specialmente il titolo di *kyrios* per Gesù sarebbe d'impronta tarsese: «Come Paolo nell'uso del titolo *kyrios* senza dubbio concorda con l'uso linguistico siriano, così anche il suo salvatore che muore e risorge entra in un parallelo innegabile con l'apoteosi di Eracle-Sandon...». Circa lo sviluppo ulteriore di questa tesi e la sua critica cfr. H.J. Schoeps, *op. cit.* (p. 17 n. 5), 5 s., il quale chiama esagerazioni le elaborazioni di Böhlig (6 n. 1) e concede tutt'al più «riprese associative di ricordi giovanili», che influenzarono come «mondo immaginativo» la soteriologia cristologica paolina. Per L. Goppelt se ne veda *Die apostolische und nachapostolische Zeit*, KIG 1A, Göttingen 1962, 48, per la critica ad esso Chr. Burchard, *op. cit.* (n. 5), 35 n. 42. Soprattutto R. Bultmann e i suoi allievi, riallacciandosi alla scuola di storia delle religioni, dichiaravano il cristianesimo religione sincretistica, laddove oltre alla gnosi specialmente le religioni misteriche venivano addotte quale luogo di provenienza di importanti teologumeni, cfr. R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Reinbek bei Hamburg 1965, 146 ss. 164 s. 183 s.; Idem, *Theologie*, cit. (p. 17 n. 5), v. spec. § 13: «Die Sakramente» e § 33.3 «Tod und Auferstehung Christi als Heilsgeschehen». Per una critica d'ampio respiro alla derivazione della teologia paolina dai misteri cfr. A.J.M. Wedderburn, *Baptism and Resurrection. Studies in Pauline Theology against its Graeco-Roman Background*, WUNT 1/44, Tübingen 1987. Anche W. Burkert, *Antike Mythen*, München 1990, sottolinea energicamente le fondamentali differenze tra religiosità giudaica e cristiana da una parte e pietà misterica dall'altra, cfr. ad es. 9 ss. 20 s. 53 ss. e *passim*.

Riguardo a Sandon cfr. inoltre J. Zwicker, *Sandon*, PW 2^a s. I A 2,

a Tarso, o a titoli del culto ellenistico-romano del sovrano,²⁸ è ipotesi che oggi non trova più di fatto so-

1920, 2264-2268; H. Goldman, *The Sandon Monument of Tarsus*: JAOS 60 (1940) 544-553; Eadem, *Sandon und Herakles*: Hesp. Suppl. 8, American School of Classical Studies at Athens 1949, 164-174 (soltanto i Greci sotto Alessandro hanno fuso le due figure l'una coll'altra); W. Fauth, *Sandon*, KP 4, München 1972, 1541 s.

Circa le leggende sulla fondazione di Tarso v. M.P. Nilsson, HAW v.2.2, München 1988, 57; sul culto di Mitra presso i pirati cilici (che per primi lo fecero conoscere più da vicino ai Greci, v. Plut., *Pomp.* 24,7) nel sec. I a.C. cfr. *ibid.* 670 s.; R. Merkelbach, *Mithras*, Königstein/Ts. 1984, 45; monete tarsei con la raffigurazione del sacrificio del toro di Mitra furono fatte coniare da Gordiano III nel sec. III d.C. (*op. cit.*, 186 n. 118); una fotografia della moneta in Nilsson, *op. cit.*, tavola 16 n° 2.

Sulla storia religiosa in generale di questa regione v. H. Böhlig, *op. cit.* (n. 2), 8-107: *Die Religion von Tarsos*; H. Goldman, *op. cit.* I (n. 2): in questo volume sono elencati i reperti di età ellenistico-romana che vennero alla luce negli scavi degli strati più antichi, che giacciono più in profondità. L'archeologa sottolinea nella sua prefazione che non si sono ancora fatti scavi della Tarso risalente ai tempi di Augusto e di Paolo, il che è in relazione con la posizione di quest'ultima sotto la Tarso moderna. Tuttavia le figure di terracotta di dei ed eroi greci, rinvenute in abbondanza, danno un'immagine impressionante della varietà religiosa di questa città. Th.S. MacKay, *The Major Sanctuaries of Pamphylia and Cilicia*, AN RW II 18.3, Berlin - New York 1990, 2045-2129.

28. Cfr. A. Steinmann, *op. cit.* (p. 15 n. 1), 7; D. Kienast, *op. cit.* (n. 2), 66, 106 s. (inizio del culto dell'imperatore in Asia Minore dal 30 a.C. in poi; cominciò ad intensificarsi solo dal 9 a.C.). 202-214; H.W. Tajra, *The Trial of St. Paul*, WUNT II/35, Tübingen 1989, 39 ss., il quale a ragione sottolinea che durante l'età di Augusto il culto dell'imperatore si trovava ancora in una fase iniziale e non era ancora obbligatoria la partecipazione ad esso; cfr. H.J. Schoeps, *op. cit.* (p. 17 n. 5), 6, come pure il suo apprezzamento conclusivo col rifiuto dei tentativi di spiegare Paolo *esclusivamente* o prevalentemente a partire dalla cultura ellenistica: «Fondamentalmente si deve piuttosto dire - e ciò pone un confine a tutte le interpretazioni di Paolo pagano-ellenistiche - che, soppesando accuratamente le forze spirituali del suo ambiente quali *possibili fonti o fattori d'influenza* per la sua teologia, il puro ellenismo è da escludersi, per quanto di certo egli possa averlo conosciuto immediatamente come realtà del proprio ambiente. Il tratto 'ellenistico' innegabilmente presente nel suo pensiero non si spiega con influenza diretta; chiaramente non è stato 'fattore formativo' indipendente provenutogli dalla sua giovinezza a Tarso, bensì il risultato di un processo di assimilazione, poiché l'ellenismo già da molto tempo fu filtrato dal giudaismo della diaspora» (p. 11, corsivo nel testo). Ciò non è stato visto abbastanza da R. Reitzenstein nella sua raffigurazione di Paolo in *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Stutt-

stenitori e inoltre è estremamente improbabile. Tracce d'uno speciale «sincretismo» cilicio o anche siriano e dell'Asia Minore non si possono trovare affatto nelle lettere paoline pervenute.

2. La situazione politica a Tarso e il diritto di cittadinanza urbana

Secondo Luca, come già si è detto, non soltanto Paolo nacque a Tarso, bensì godette oltre che della cittadinanza romana anche di quella della città. L'una e l'altra si sono continuamente volute negare sino ai tempi più recenti. Strettamente connessa è la questione dell'origine della famiglia di Paolo e del suo status sociale.

Difficile è decidere circa la questione della cittadinanza del suo luogo natale, laddove è sorprendente che nella ricerca questo problema o non è stato affatto trattato oppure, salvo poche eccezioni, lo è stato in modo relativamente superficiale. Nel contesto dell'avvincente racconto dell'arresto di Paolo a Gerusalemme, Luca costruisce un dialogo. In esso, alla sorpresa domanda del tribuno Lisia nella fortezza Antonia «Comprendi il greco, non sei l'egiziano che poco tempo fa ha ordito una rivolta...?», Paolo si definisce quale giudeo e «tarsese della Cilicia, cittadino d'una città non priva d'importanza».²⁹ Il problema sta nel come si debbano interpretare questo *Ταρσεύς* e questo *πολίτης*. Già nel III sec. a.C. sotto Antioco II o III Tarso aveva ottenuto la designazione di *Ἀντιόχεια*

gart 1927 (= Darmstadt 1956), 333-393 (Paolo come pneumatico). 417-425 (sulla storia dell'evoluzione di Paolo), la quale inoltre ebbe influenza tanto funesta sulla comprensione di Paolo in Bultmann; Schoeps se ne occupa a ragione, prendendo una posizione critica, cfr. M. Hengel, *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ*, London-Philadelphia 1989, 58 s. n. 4.

29. *Act.* 21,37-39.

πρὸς τῷ Κύδων e con questo una costituzione da *polis* greca, sulla quale peraltro sappiamo poco.³⁰ Nel 47 a.C. Cesare venne a Tarso e concesse alla città vantaggi palesemente tanto grandi che essa prese il nome di Giuliopoli.³¹ Dopo l'assassinio di Cesare nella città ebbero il sopravvento i partigiani di questo, per la qual ragione Cassio, uno dei cesaricidi, le impose nell'estate del 43 il pagamento d'un pesante tributo. Per

30. Al riguardo, cfr. ad es. A.H.M. Jones, *Cities*, cit. (n. 11), 159-162 e 172-174 circa la cittadinanza nelle *poleis* greche d'Oriente (Tarso: p. 174). In tutte le città, oltre ai cittadini con pienezza di diritti, esisteva «a number of domiciled aliens (usually called *κατοικοί*...)», i quali godevano sì di certi diritti, ma appunto non avevano la piena cittadinanza (p. 160). Diversamente da Roma, gli schiavi con l'affrancamento non ottenevano contemporaneamente la cittadinanza urbana. Importante per stabilire la posizione di Paolo è che «Roman citizenship was under the principate compatible with local citizenship, whose obligations were unaffected by it» (p. 172). D. Nörr, *Origo. Studien zur Orts-, Stadt- und Reichszugehörigkeit in der Antike*: TRG 31 (1963) 525-600, fa notare che dai tempi di Cicerone vigeva il principio «che anche il cittadino romano, che non può possedere doppia *civitas* secondo il diritto pubblico, può però avere una duplice sfera di appartenenza giuridica» (p. 555), cfr. anche pp. 556-564 sulla doppia cittadinanza presso gli antichi: i diritti di cittadinanza in certi periodi venivano conferiti con molta generosità, poiché in tal modo la città poteva innalzare il numero di quanti erano tenuti alle imposte e alle liturgie (p. 558). A ciò si aggiungeva il frequente caso di una cittadinanza conferita *honoris causa* (ne è un esempio Dione di Prusa, che era cittadino di Apamea, Nicomedia, Nicea e di altre città dell'Oriente, cfr. *or.* 38. 39. 41). I Romani cercarono invano di controllare in questa materia il diritto greco. Conflitti tra la *civitas* romana e quella peregrina compaiono per la prima volta nel sec. I a.C., tuttavia il rigido principio «che la cittadinanza romana non era compatibile con una cittadinanza peregrina» (Nörr p. 562) veniva eluso sin dall'inizio e non esistono testimonianze di autorità romane che procedessero contro tale abuso, cosicché «nell'età imperiale... la tesi della compatibilità delle cittadinanze almeno nominalmente si era universalmente imposta» (p. 563). Durante l'età del principato s'incrementò il conferimento della cittadinanza, specialmente quella di città greche ai cittadini romani in esse residenti, senza che sia possibile chiarire nei particolari i problemi giuridici che ne risultavano.

31. Così, secondo Dione Cassio 47,26, Soli già prima aveva ottenuto da Pompeo la denominazione di Pompeiopolis. Qui si manifesta la rivalità delle due città, tra Tarso cesariana ed augustea e Soli «repubblicana», v. sopra, n. 1.

render possibile tale pagamento, fu speso l'intero patrimonio della città e del tempio e per di più si dovette vender come schiava un'ampia porzione della popolazione. Solo con la vittoria della parte cesariana cambiò di nuovo il destino della città. Per la sua fedeltà alla causa di Cesare dopo la battaglia di Filippi (42 a.C.) contro i cesaricidi Bruto e Cassio essa ottenne lo status di *civitas libera*³² e l'esonero fiscale, e il territorio della città fu ampiamente allargato a spese d'altri centri, così da includere anche una parte della costa cilicia. Tarso divenne città portuale, benché fosse situata sul Cidno circa 13 km verso l'interno. A settentrione il suo territorio può essersi esteso sino alle Porte della Cilicia. Inoltre quanti erano stati allora venduti schiavi riottennero la libertà, al che eventualmente poteva esser legato anche il conferimento del diritto di cittadinanza romana.³³ Anche con Augusto Tarso ebbe molteplici legami. Nel periodo tra Pompeo e Augusto a un numero piuttosto consistente di cittadini tarsei fu conferita la *civitas* romana a causa delle loro relazioni positive con Roma. Tra l'altro proveniva da Tarso il maestro di filosofia di Augusto, Atenodoro, figlio di Sandon. Questi da vecchio assunse la guida della città per attuarvi necessarie riforme. Il diritto di cittadinanza tarsese nell'età imperiale fu legato alla condizione di un censo di cinquecento dracme,³⁴ oppure, come mi sembra più probabile, poteva venir acquistato per questa somma.

Poiché tale diritto nelle *poleis* greche, consapevoli

32. V. al riguardo D. Nörr, *op. cit.* (n. 30), 567 s.

33. Su questi avvenimenti a Tarso v. Dione Cassio 47,30 s.; Appiano, *bell. civ.* 4,64; 5,7.

34. Dione Crisostomo (34,21-23) riferisce che nell'età imperiale la cittadinanza tarsese poteva venir acquistata per cinquecento dracme (corrispondenti all'incirca al reddito biennale di un semplice bracciante), cfr. anche W. Ruge, *Tarsus*, PW 2^a s. 4 (1932) 2431 s. (sulla cittadinanza tarsese in generale; su quella di Paolo, 2420 s.).

della tradizione, non veniva concesso volentieri ai forestieri, Ramsey supponeva che già dalla rifondazione della città ad opera dei primi Seleucidi i giudei vi avessero posseduto una *phylé*³⁵ e che la famiglia di Paolo vi risiedesse da quel tempo. Un'ipotesi alternativa sarebbe per lui che al padre o al nonno di Paolo fosse stata conferita la cittadinanza di Tarso per meriti particolari.³⁶ A sfavore della prima ipotesi, peraltro, depone lo strettissimo legame della famiglia di Paolo con la madrepatria, cosa che rende improbabile un'origine da un'antica famiglia della diaspora;³⁷ molto più facilmente potremo immaginarci che il padre di Paolo avesse acquisito la cittadinanza tarsese in qualità di cittadino romano o di liberto, o così avesse fatto suoi più antichi antenati. Il problema consiste nel fatto che non conosciamo la costituzione della città, ch'era stata riformata da Atenodoro. Inoltre si potrebbe pensare che Paolo di nascita appartenesse alla *comunità giudaica*³⁸ di Tarso, la quale, pur godendo

35. Cfr. inoltre la bibliografia elencata in E. Schürer (riv.), *op. cit.* III/1 (n. 18), 126 n. 2.

36. W.M. Ramsay, *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*, London 1908, 32 s.

37. V. sotto, pp. 82-85.

38. Cfr. al riguardo H. Böhlig, *op. cit.* (n. 2), 128-167: *Das Judentum von Tarsos*; V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia 1961, 287-289; C.B. Welles, *op. cit.* (n. 2), 59-62; E. Schürer (riv.), *op. cit.* III/1 (n. 18), 33 s., e inoltre le integrazioni in H. Bloedhorn: JSS 35 (1990) 68. Per di più sembrano esser esistite strette relazioni tra Cilicia e Giudea: Giuseppe riferisce ad es. di mercenari cilici che sarebbero stati arruolati da Alessandro Ianneo (*ant.* 13,374, v. su ciò A. Schalit, *König Herodes*, SJ 4, Berlin 1969, 168); tra Erode il Grande e il re Archelao di Cappadocia (al cui dominio dal 20 a.C. apparteneva anche la Cilicia Aspra, confinante con Tarso) si ebbero legami dinastici (Alessandro, figlio di Erode e Mariamne, sposò Glafira, figlia di Archelao Cappadoce), cfr. al riguardo D. Kienast, *Augustus. Princeps und Monarch*, Darmstadt 1982, 408 n. 195 e 279-281; A. Schalit, *op. cit.* 588 s. 597 s. 610-613. 620-628. Erode fu attivo in Cilicia anche come benefattore e committente di costruzioni, cfr. Giuseppe, *bell.* 1,428 e A. Schalit, *op. cit.*, 417. 425. Quindi non stupisce che la letteratura rabbinica riferisca di un intenso commercio

similmente ad altre località dell'Oriente di determinati privilegi, non possedeva però il pieno diritto di cittadinanza, e che in Luca, come nei LXX e parzialmente in Giuseppe, *πολίτης*³⁹ non volesse indicare la cittadinanza giuridica con pienezza di diritti, bensì la *provenienza*.⁴⁰ Appunto la questione della *ισοπολιτεία* della minoranza giudaica di fronte ai cittadini «greci» in alcune città dell'Oriente come Alessandria,⁴¹ Cesarea⁴² ed Antiochia⁴³ era sovente oggetto di violenta discussione.⁴⁴ Che a Tarso in certe condizioni ci fossero posizioni intermedie quanto al diritto di cittadinanza, possiamo desumerlo di nuovo da

con la Cilicia, concernente, oltre a prodotti agricoli, anzitutto tessili, cfr. Bill. III, 611. 665. 746 s. e CIJ II, n° 931, epitaffio di un presbitero Isakis da Tarso, il quale si designa *λινοπώλης* (v. E. Schürer (riv.), *op. cit.* III/1 [n. 18], 35). In questo ambiente sarebbe da cercare l'origine di Paolo e così è senz'altro data la *possibilità* che egli avesse la cittadinanza tarsese, cfr. H. Böhlig, *op. cit.* (n. 2), 132 s. Su Tarso si veda Ios., *ant.* 1,127; 8,181: Giona tentò di veleggiare fin là (9,208); cfr. Is. 66,19 LXX e Bill. II, 621.

39. La parola nel Nuovo Testamento ricorre solo quattro volte, di cui tre in Luca (*Lc.* 15,15; 19,19; *Act.* 21,39) e una in *Hebr.* 8,11. Tranne che nel passo degli Atti, in nessun luogo è implicato un contesto politico, e i due testi dal vangelo di Luca mostrano che Luca conosceva un significato più ampio, cfr. H.W. Tajra, *op. cit.* (n. 28), 79.

40. Cfr. però Giuseppe, *ant.* 12,119: Seleuco Nicatore, nelle località da lui fondate in Asia e Siria, concesse ai Giudei la piena cittadinanza, v. su ciò C.J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, WUNT 1/49, Tübingen 1989, 122 n. 59. Sulla *πολιτεία* greca cfr. D. Nörr, *op. cit.* (n. 39), 540 e 573 sulla «concezione etica della *polis*» (Dione Crisostomo, *or.* 32,87) quale luogo della *πάτρις* e *εὐνομίαι*. Sull'uso linguistico in Giuseppe, Filone e i LXX v. H.W. Tajra, *op. cit.* (n. 28), 79.

41. Particolarmente ben documentata è la lotta dei Giudei per ottenere la cittadinanza di Alessandria, cfr. Giuseppe, *ant.* 14,110-118 e la lettera dell'imperatore Claudio dell'anno 41 (P. Lond. VI,1912 = CPJ n° 153). V. anche E.M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, SJLA 20, Leiden 1981, 224-255; H.W. Tajra, *op. cit.* (n. 28), 18 ss.

42. E.M. Smallwood, *op. cit.* (n. 41), 285-288.

43. *Op. cit.*, 359-364.

44. Cfr. inoltre *op. cit.* indice, s.vv. «citizenship, Greek, held or desired by Jews» e «civic status, of Jews» (p. 579) e E. Schürer (riv.), *op. cit.* III/1 (n. 18), 126-137: «Civic Rights».

Dione Crisostomo, il quale parla di un numeroso gruppo di proletari, detti «tessili» (λιουργοί), che occupavano «una posizione non chiara dal punto di vista costituzionale». ⁴⁵ Da una parte non erano in possesso della cittadinanza piena (ὡσπερ ἔξωθεν πολιτείας), dall'altra potevano tuttavia partecipare alle assemblee del demo. Dione consiglia di conferire a tutti loro la cittadinanza piena (τοὺς ἅπαντας ἀναγράψαι πολίτας).

Se vogliamo prender in parola Luca, allora, in considerazione delle fonti, l'acquisizione della cittadinanza municipale attraverso *acquisto* appare la più plausibile, tanto più che disponiamo anche d'altre notizie relative alla prima età imperiale circa la vendita del diritto di cittadinanza in *poleis* greche. ⁴⁶ Augusto tra

45. Or. 34,23, inoltre W. Ruge, *op. cit.* (n. 34), 2432; C. Préaux, *op. cit.* (n. 2), 123 con n. 3. Sui tessitori di lino tarsei v. anche D. Kienast - H. Castritius, *op. cit.* (n. 2), 65 s. 69 s. Essi suppongono che la scarsa considerazione di cui godevano i tessitori di lino fosse connessa col fatto che «nelle fabbriche tessili avranno lavorato soprattutto non greci, i quali erano poco ellenizzati e perciò sentiti come stranieri» (p. 66). Ciò però non significa necessariamente che essi fossero tutti privi di mezzi e appartenessero al ceto socialmente inferiore. Lo indica molto bene il modo in cui questo gruppo della popolazione è classificato da A.H.M. Jones, il quale al riguardo coincide vistosamente con Deissmann (v. sopra, n. 22). Egli scrive in riferimento al racconto di Dione: «He represents them as poor but respectable men, who would enjoy the rights of citizenship if they could afford the registration fee of 500 drachmae. The weavers must therefore have been free men of modest means, not necessarily very poor, for 500 drachmae is a large sum, about two years pay for a legionary. This suggests an organization in small family workshops, with a few apprentices and labourers, slave or free, as in the villages and towns of Egypt» (p. 359, in *The Cloth Industry under the Roman Empire*, in Idem, *The Roman Economy*, cit. [n. 2], 350-364 [orig. in *ECHR* 13 (1960) 183-192]; circa le aziende familiari nell'industria tessile v. anche p. 357).

Un parallelo interessante alla situazione tarsese è offerto da un'epigrafe di Cirene, cfr. G. Lüderitz, *op. cit.* (n. 18), n° 8: essa da una parte attesta l'esistenza di giudei che avevano la cittadinanza urbana, dall'altra nomina determinate professioni artigiane che escludevano dalla cittadinanza.

46. Cfr. l'epigrafe di Dime in Acaia (in H. Collitz, *Griechische Dialektinschriften* II, Göttingen 1899, n° 1614 = n° 531 in W. Dittenberger, *Syll.*);

l'altro avrebbe vietato agli Ateniesi siffatto commercio, che soprattutto serviva a incrementare il tesoro cittadino e ad innalzare il numero di quanti erano tenuti alle imposte e alle liturgie. ⁴⁷ L'indicazione del Paolo lucano in *Act.* 21,39 non può dunque venir definita né senz'altro errata né con certezza esatta. ⁴⁸

l'epigrafe risale probabilmente alla prima metà del sec. III a.C. Da essa possiamo conoscere che tutti gli stranieri ricevevano la cittadinanza purché fossero liberi e discendessero da liberi e pagassero un talento entro un anno. I figli sino a diciassette anni e le figlie nubili erano accolte tra i cittadini insieme col padre o, in caso di vedovanza, con la madre. Per Bisanzio esiste una notizia analoga nello Pseudo Aristotele, *oecon.* 1346b. Anche a Efeso è attestata nel sec. III a.C. la vendita della cittadinanza per sei mine, v. *Syll.* n° 363, su questo anche P. Roussel, *La vente du droit de cité (Note sur une inscription d'Éphèse)*: *RevPhil* 37 (1913) 332-334; M. Holleaux, *Éphèse et les Priéniens du Charax*: *RÉG* 29 (1916) 29-45, v. spec. 38 s. 45. Attestazioni ulteriori esistono per Tarso (v. Ch. Picard, *BCH* 45 [1921] 153 n° 6; L. Robert, *RevPhil* 3^e ser. 10 [1936] 131-133) e Tritea (A. Wilhelm, *Neue Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde* 1: *SAWW*. PH 166, 1, 1911, 37 ss.), come pure dall'egizia Aspendos (v. M. Segre, *Decreto di Aspendos*: *Aegyptus* 14 [1934] 253-268, v. spec. 267 s.). (Questa documentazione la debbo in parte ad un lavoro seminariale del sig. N. Förster nell'ambito del mio seminario sul Paolo giovane nel semestre invernale 1989/90).

47. Dione Cassio 54,7, cfr. D. Nörr, *op. cit.* (n. 28), 559.

48. Un po' diverso il giudizio conclusivo di H.W. Tajra, *op. cit.* (n. 28), 78-80 (*Paul, a πολίτης of Tarsus*). In *Act.* 21,39 egli non vede nulla che necessariamente indichi che Paolo godesse della cittadinanza tarsese: «We would like to conclude by saying that Paul's Tarsian citizenship cannot be proved on the basis of Acts XXI,39. The use of the word πολίτης in that passage was in a non-juridical sense and most likely refers to Paul's membership in the resident Jewish community at Tarsus rather than to any citizenship in the Greek πόλις. His mention of Tarsus in this verse is a statement of domicile and not a proclamation of citizenship. (...) Paul's statement that he was a πολίτης of Tarsus did not – and could not – have the same legal effect on the supreme Roman authority in Jerusalem as did his subsequent proclamation of Roman citizenship» (p. 80). L'ultima frase forse è inesatta. La cittadinanza di una *civitas libera* garantiva al suo possessore la libertà di scegliere la sede del giudizio. Dunque Paolo forse deve tra l'altro anche alla cittadinanza tarsese l'essere stato condotto a Roma, poiché la cittadinanza romana gli garantiva solo di venir processato davanti ad un tribunale romano, cfr. P. Garnsey, *The Lex Iulia and Appeal under the Empire*: *JRS* 56 (1966) 167-189, sul caso di Paolo 182-185; Idem, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford

3. Il diritto di cittadinanza romana e i nomi Paolo e Saulo

Ancor meno v'è ragion sufficiente di metter in dubbio le notizie di Luca circa la *cittadinanza romana* dell'apostolo.⁴⁹ Le ragioni contrarie recentemente proposte non sono nient'affatto convincenti.⁵⁰ Così la triplice fustigazione (2 *Cor.* II,25) può essere connes-

1970, riguardo a Paolo: 75 s. 268. Garnsey sottolinea che entro il diritto di cittadinanza romana esistevano differenziazioni, che ebbero una parte nell'accoglimento dell'appello all'imperatore.

49. Bibliografia (generale): L. Wenger, *Bürgerrecht*, RAC II, 1954, 778-786; A.N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship*, Oxford 1973; Idem, *The Roman Citizenship. A Survey of its Development into a World Franchise*, ANRW I 2, 1972, 23-58; E. Ferenczy, *Rechtshistorische Bemerkungen zur Ausdehnung des römischen Bürgerrechts und zum ius Italicum unter dem Prinzipat*, ANRW II 14, 1982, 1017-1058.

Circa la cittadinanza romana nel caso di Paolo: Th. Zahn, *op. cit.* (p. 15 n. 1), 23-34; A. Steinmann, *op. cit.* (p. 15 n. 1), 24 s.; H.J. Cadbury, *Roman Law and the Trial of Paul*, in F.J.F. Jackson - K. Lake, *The Beginnings of Christianity* V, London 1933, 297-338; R. Schwartz, *À propos du statut personnel de l'apôtre Paul*: RHPPhR 37 (1957) 91-96; a suo avviso Paolo possedeva solo la cittadinanza romana e non invece quella di Tarso. Quest'ultima egli la venne ad avere solo per un fraintendimento di *Act.* 21 da parte di un redattore alessandrino, il quale avrebbe esteso a Tarso la propria situazione di Alessandria; W. Seston, *Tertullian et les origines de la citoyenneté romaine de S. Paul*, in *Neotestamentica et Patristica*, Fs. O. Cullmann, NT.S 6, Leiden 1962, 305-312 (punto di partenza della ricerca è Tert., *scorp.* 15, dove il diritto di cittadinanza di Paolo viene presupposto come ovvio, senza che il giurista Tertulliano accenni come possa averlo conseguito); G. Kehnscherper, *Der Apostel Paulus als römischer Bürger*, TU 87 (= *Studia Evangelica* II, a c. di F.L. Cross), Berlin 1964, 411-440 (v. al riguardo O. Kuss, *op. cit.* [p. 16 n. 2], 40 n. 2); J. Vogt, *Der Apostel Paulus als römischer Bürger*: Universitas 36 (1981) 145-152; M. Carrez, *Notes sur les événements d'Éphèse et l'appel de Paul à sa citoyenneté Romaine, in À cause de l'Évangile*, Fs. P. J. Dupont OSB, LD 123, Paris 1985, 769-777; W. Stegemann, *War der Apostel Paulus römischer Bürger?*: ZNW 78 (1987) 200-229; T. Hosaka, *Lukas und das Imperium Romanum*: AJBI 14 (1988) 82-134; G. Lüdemann, *Christentum*, cit. (p. 18 n. 6), 249 s.; H.W. Tajra, *op. cit.* (n. 28), 81-89.

50. Specialmente W. Stegemann ha cercato di contestare l'attendibilità dell'esposizione lucana. Una circostanziata confutazione dei suoi argomenti si trova ora in R. Riesner, *op. cit.* (n. 3), 127-135, cfr. già H.W. Tajra, *op. cit.* (n. 28), 87 ss.

sa col fatto che Paolo, per consapevole amore della sequela di Cristo nella passione, più volte passò sotto silenzio la sua cittadinanza romana. Le «stimate di Gesù sul proprio corpo» (*Gal.* 6,17) furono per lui «decorazioni» acquistate in glorioso combattimento. Anche per l'annuncio del Κύριος Ἰησοῦς crocifisso (dalle autorità romane) l'accento al possesso della *civitas* romana era piuttosto d'ostacolo. Si deve poi immaginare che singoli magistrati cittadini e romani poco si fossero curati di questa in casi d'emergenza acuta,⁵¹ senza contare la difficoltà del dimostrare la propria *civitas* durante disordini come quelli che paiono di aver di regola preceduto gli arresti subiti da Paolo. A quei tempi non era ancora in uso un documento d'identità da portarsi sempre in tasca.⁵² Abbiamo

51. Cfr. H. Windisch, KEK 6, *1924 (nuova ediz. a c. di G. Strecker 1970), 356; T. Hosaka, *op. cit.* (n. 49), 115 s.; P. Lampe, *op. cit.* (n. 18), 66 s. con n. 189; D. Nörr, *op. cit.* (n. 30), 597 menziona anche la conoscenza relativamente scarsa del diritto romano nell'età del principato. Inoltre si fa troppo poca attenzione al molto spazio di libertà che anche l'appello al diritto di cittadinanza romana lasciava ancora ai magistrati competenti, tanto più che anche nell'ambito dei *cives Romani* c'erano differenze, cfr. P. Garnsey, *Social Status*, cit. (n. 48), riguardo a Paolo v. pp. 75 s. 268. Cfr. anche W. Eisenhut, *Die römische Gefängnisstrafe*, ANRW I 2, Berlin - New York 1972, 268-282, che, contro l'opinione largamente diffusa che nega l'esistenza della semplice pena detentiva nel diritto romano, cita una serie di attestazioni, le quali illustrano che per reati minori esisteva senz'altro una limitata pena detentiva. «Essa (sc. la pena detentiva) veniva inflitta per reati più lievi, difficilmente punibili con la pena capitale, o anche per reati che non erano definibili giuridicamente poiché trasgredivano solo il costume, la decenza o le usanze, senza diretta violazione del diritto positivo» (p. 278). Che anche nel caso di Paolo venisse applicata questa prassi giuridica è sempre possibile.

52. Sulle generalità circa amministrazione, anagrafi e uffici finanziari, archivi di stato civile e rilevamenti statistici regolari v. W.E.H. Cockle, *State Archives in Graeco-Roman Egypt from 30 BC to the Reign of Septimius Severus*: JEA 70 (1984) 106-122. Sulla procedura di denuncia alla nascita di un nuovo cittadino romano in Alessandria p. 118: la denuncia veniva inoltrata a Roma e là archiviata. Cfr. anche F. Schulz, *Roman Registers of Birth and Birth Certificates*: JRS 32 (1942) 78-91 e 33 (1943) 55-64; A.N. Sherwin-White, *op. cit.* (n. 49), 314-316: «The Registration of Citizen-

ship», come pure J.F. Gardiner, *Proofs of Status in the Roman World*: BI CS 33 (1986) 1-14, che tratta questi problemi basandosi sull'esempio degli atti processuali sullo status di un liberto, prendendo le mosse dal lavoro di Schulz. Questi descrive la procedura come segue: i genitori denunziavano il bambino affinché venisse iscritto nel registro (*professio liberorum*), indicando nome, origine, sesso e data di nascita, e poi il luogo di nascita. «Lastly, the *professio* contained the declaration that the child was a legitimate child and a Roman citizen. Such a declaration was indispensable, as only legitimate children in possession of the Roman citizenship could be registered» (p. 87). Questa registrazione doveva aver luogo entro trenta giorni dalla nascita, e precisamente davanti a un magistrato in un tabulario, a Roma davanti all'*Aerarium Saturni*, nelle province davanti a quello del governatore. La *professio* veniva annotata in un registro due volte (cfr. Suetonio, *Cal.* 8,2: *in actis Anti* [Anzio è la località natale di Caligola] *editum*, v. anche 8,5: *publici instrumenti auctoritas*): dapprima provvisoriamente nell'*album professionum* (oppure su tavole collocate in pubblico) e poi registrata definitivamente in un codice o in un rotolo di papiro, laddove non è chiaro se *tabellarium* fosse la designazione di questi stessi o dell'edificio dove li si conservava. Il fine di questa registrazione «was to facilitate the proof of a child's birth and status» (p. 63). Il possesso di una documentazione della nascita e dello stato civile non era prescritta come obbligo, tuttavia era molto utile, specialmente poi se l'interessato non viveva stabilmente in un luogo o nel caso di figli di liberti, i quali solo così potevano dimostrare il proprio status. Queste certificazioni venivano usate anche come documento di età (importante per il matrimonio, l'ammissione a determinate cariche, la capacità giuridica), cfr. al riguardo l'istruttivo racconto in Apuleio, *apologia* 89,1 s., dove egli respinge false accuse circa l'età di sua moglie rimandando alla *professio* paterna e al documento redatto in tal occasione, che egli può esibire al tribunale: *pater eius natam sibi filiam more ceterorum professus est, tabulae eius partim tabulario publico partim domo adservantur*. Di questi albi sono note copie (Schulz, pp. 78 s.: enumerazione dei testi noti sino ad allora), le cosiddette *testationes*, che fungevano da certificati di nascita: «It was the Roman custom, practised already in Republican times, to make such *testationes* and to submit them to the court». È vero che il giudice non era costretto a prestar fede a tale documento, ma il riferimento contenuto alla *civitas* romana «furnished a *prima facie* evidence for the Roman citizenship of the bearer, being in so far a substitute for a passport» (p. 63). Evidentemente falsi testi giuridici a quei tempi non erano rari, cfr. Suetonio, *Nero* 17; Apuleio, *apologia* 89,3 ss., il quale al riguardo mette in rilievo che è intatta l'artistica sigillatura che doveva difendere da falsificazione. Anche l'usurpazione del diritto di cittadinanza romana evidentemente non era una rarità, a giudicare dalle pene draconiane che erano stabilite contro tale abuso, cfr. Suetonio, *Claud.* 15 e 25: processo ed esecuzione capitale per indicazioni false circa la cittadinanza romana, e al tempo stesso divieto agli stranieri di portare cognomi romani (se *Paul(l)us* era il cognome dell'apostolo ciò rimanderebbe al suo possesso della *civitas*). Qui è istruttiva anche l'orazione di Cicerone in difesa del poeta A. Licinio

inoltre tutta una serie di notizie del primo secolo su cittadini romani che furono crocifissi, procedimento ben più grave della semplice fustigazione.⁵³ Il procuratore Gessio Floro, prima dello scoppio della guerra giudaica nel 66 d.C. a Gerusalemme, fece flagellare pubblicamente e giustiziare per crocifissione due giudei ch'erano cavalieri romani.⁵⁴ Lo stesso destino subirono nel 44 d.C. a Rodi alcuni romani che erano stati condannati a morte da tribunali cittadini dell'antica *civitas libera et foederata*.⁵⁵ Nel caso della flagellazione si tratta invece solo di un atto di *coercitio* poli-

Archia, poiché questi era stato accusato di essersi indebitamente attribuita la cittadinanza (*Arch.* 1-11, v. al riguardo anche l'introduzione a questa orazione di M. Fuhrmann, *Marcus Tullius Cicero. Sämtliche Reden* v, Zürich-München 1978, 61-65. Circa false indicazioni di stato civile e relative conseguenze v. anche Plinio il Giovane, *ep.* 10,29-30 e inoltre J.F. Gardiner, *op. cit.*, 11. Anche i fatti narrati in Eusebio, *hist. eccl.* 5,1,47, riguardo ai cristiani di Lione, mostrano che era possibile controllare la cittadinanza da parte pubblica, poiché *ὅσοι μὲν ἐδόκουν Πολιτεῖαν Ῥωμαίων ἐσχηκέναι, τούτων ἀπέπεμνε τὰς κεφαλὰς*. La loro esecuzione ebbe quindi subito luogo a Lione. Plinio il Giovane, *ep.* 10,96,4, invece li invia a Roma.

Sul caso di Paolo scrive Schulz: «When St. Paul alleged his Roman citizenship before the Roman authorities (...) he must have produced his birth certificate for corroboration. As he was Roman born he was in possession of such a document which he doubtless carried with him wherever he travelled» (pp. 63 s.). Queste indicazioni più tecniche possono esser di aiuto per la comprensione delle pene subite da Paolo: di sicuro Paolo non portava il suo certificato di nascita nella tasca del mantello, bensì esso stava probabilmente tra i suoi rotoli di pergamena e attrezzi di lavoro, ossia nel luogo in cui egli era ospite o domiciliato. Prima che potesse avere a disposizione questi documenti poteva passare molto tempo. Inoltre il pubblico ufficiale di fronte a cui egli si trovava poteva contestarne la validità.

53. Le attestazioni si trovano in M. Hengel, *Crucifixion*, Philadelphia 1982, 39-45: «Crucifixion and Roman Citizens». Cfr. A.H.M. Jones, *I appeal unto Caesar*, in Idem, *Studies in Roman Government and Law*, Oxford 1968, 51-65, che a pp. 56 s. cita casi di esecuzioni di cittadini romani nelle province.

54. Giuseppe, *bell.* 2,308.

55. Dione Cassio 60,24,4, cfr. M. Hengel, *op. cit.* (n. 53), 80. Perciò Rodi fu punita dall'imperatore Claudio con una limitazione della sua *libertas*, v. anche A.N. Sherwin-White, *op. cit.* (n. 49), 273.

ziesca locale, che veniva eseguito molto più spesso e sbrigativamente. Anche il fatto che Paolo non parli mai del suo privilegio di cittadino non significa nulla, poiché egli tace quasi tutto quanto concerne la propria situazione familiare. Quale semplice *peregrinus*, molto probabilmente, in Giudea Paolo sarebbe stato condannato senza tanto chiasso e non sarebbe mai stato tradotto al tribunale imperiale in Roma. Forse qui anche il suo diritto di cittadino tarsese ebbe una certa parte.⁵⁶ Inoltre è praticamente impensabile che il processo a carico d'un provinciale giudeo privo di mezzi durasse circa cinque anni. L'affermazione di Wolfgang Stegemann, secondo il quale ciò sarebbe accaduto a causa dell'«importanza politica del caso» e perché l'apostolo era stato «accusato d'insurrezione dal supremo organo d'autogoverno gerosolimitano», sostituisce ad asserzioni chiare ipotesi non credibili. Non si dovrebbe confondere Paolo con un capobanda attivo per anni, con successo e perciò politicamente pericolosissimo del tipo di un Eleazar ben Dinai o di un seduttore del popolo in grande stile come il tessitore Gionata a Cirene, il quale, facendosi passare per Mosè redivivo, condusse nel deserto una folla piuttosto consistente per mostrarle «segni e fenomeni miracolosi». Eleazar fu tradotto a Roma da Felice quale esempio dei propri successi militari; Gionata poiché il governatore ne aveva fin sopra i capelli della faccenda, a motivo delle innumerevoli delazioni del prigioniero, che giungevano fino a Roma.⁵⁷

Se la cittadinanza romana di Paolo e quindi le basi del suo processo sono invenzione lucana, allora si dovrebbe finalmente essere tanto onesti da considerare

56. V. sopra, n. 48.

57. Circa Gionata v. Giuseppe, *bell.* 7,437-450; su Eleazaro v. Giuseppe, *ant.* 20,161 e M. Hengel, *Die Zeloten*, AGJU 1, Leiden-Köln 1976, 355 ss.

l'intero libro degli Atti quale finzione romanzesca. Ma nemmeno i suoi più aspri critici vogliono giungere a questa conclusione. Solo W. Schmithals, insuperato nella critica «radicale» e nelle costruzioni fantasiose, è coerente anche qui. Egli suppone che Paolo sia stato arrestato solo a Roma.⁵⁸ Ma nemmeno lui è abbastanza radicale e coerente. Infatti se Luca inganna così completamente, allora è necessario che Paolo sia mai arrivato a Roma – forse era già stato liquidato a Gerusalemme o era scomparso in qualche altro posto dell'Oriente? È caratteristico che laddove si diffida radicalmente delle fonti antiche, a causa della loro «tendenza», tanto più s'allargano le possibilità della propria fantasia tendenziosa, poiché cadono tutti i pali di confine.

L'obiezione che Paolo non cita in alcun luogo *il suo nome romano completo, in tre membri*, non significa proprio nulla, poiché in primo luogo molto spesso ciò non era usuale in ambienti di lingua greca, e poi contraddiceva più che mai l'uso giudaico e protocristiano. Constatiamo la mancanza del nome di tipo romano anche nel caso di numerosi altri cristiani dei primi tempi, così ad es. già nella lista di saluti paolina in *Rom.* 16,⁵⁹ nel caso di Clemente Romano e nella lista

58. ZBK 3.2, 1982. Schmithals vede nella cittadinanza romana solo «un motivo che lo scrittore Luca mette grossolanamente in primo piano» e «il riferimento a questa cittadinanza del cristiano Paolo rientra nel quadro della tendenza apologetica dello scrittore Luca, che per questa via molto energicamente evidenzia l'innocenza politica dei missionari» (p. 153), cfr. p. 205. «E già ai tempi di Augusto, quando la cittadinanza romana era ancora molto ristretta, è difficilmente immaginabile, sulla base di tutto quello che sappiamo, che a Tarso un giudeo potesse nascere cittadino romano». Circa il viaggio a Roma v. pp. 219 ss. Per trovare i fatti storici secondo Schmithals ci si deve «staccare dalla rappresentazione» lucana, per giungere poi al risultato che «Paolo si recò a Roma da uomo libero e soltanto là – tosto o tardi – fu imprigionato e subì il martirio» (p. 219).

59. Cfr. al riguardo P. Lampe, *op. cit.* (n. 18), 124-153; W.A. Meeks, *op. cit.* (n. 3), 55 ss. V. anche sotto, n. 64.

dei vescovi di Roma fino al III secolo ampiamente inoltrato e persino nel caso di maestri tanto illustri quali Ippolito. Esso compare solo con notabili africani quali Tertulliano e Cipriano.⁶⁰ Non il privilegio d'una cittadinanza terrena, bensì soltanto l'esser fratelli era essenziale per i cristiani.⁶¹ Così si può certo dire che Paolo non vi annettesse particolare importanza. Ciò tuttavia non esclude ch'egli fosse cittadino romano e che facesse uso di tale diritto in determinate situazioni giuridiche particolarmente pericolose. Poiché desiderava ardentemente recarsi a Roma, a questo scopo egli avrà posto sul piatto della bilancia nel momento decisivo la sua *civitas*.

Quanto al nome *Paolo*, si deve dire che tra i Romani non era molto frequente,⁶² tuttavia tra i non romani specialmente nell'Oriente greco era estremamente raro, e tra i Giudei non compare in nessun altro caso. Nelle iscrizioni giudaiche, molto più tarde, di Beth She'arim (II-IV secolo) in Galilea si trova soltanto un droghiere che aveva il nome di Paolino, nome che di-

60. Il nome completo di Tertulliano sonava Quinto Settimio Fiorente Tertulliano, quello di Cipriano Tascio Cecilio Cipriano. Si osservi ancora che anche del celebre storico Tito Livio non è noto il nome completo a tre membri. Cfr. anche P.R.C. Weaver, *Familia Caesaris. A Social Study of the Emperor's Freedmen and Slaves*, Cambridge 1972, 37 ss., il quale ha esaminato oltre quattromila epigrafi di liberti constatando che «that over one in three of the Imperial freedmen of whom we have record do not in fact use their *nomen* or have it recorded on their inscriptions as part of their name» (p. 37). V. inoltre G. Fuks, *Where have all the Freedmen gone? On an Anomaly in the Jewish Grave-Inscriptions from Rome*: JJS 36 (1985) 25-32: su oltre cinquecento epitaffi romani di giudei, dei quali almeno il 10% aveva la cittadinanza romana, non se ne trova nemmeno uno che rechi il nome romano completo. Ciò indica quanto fosse interiormente rifiutato questo nome straniero.

61. Cfr. *Phil.* 3,20 s.; *Gal.* 3,28; *Col.* 3,11.

62. Giuseppe menziona un Paolo Apunzio (*ant.* 19,102) come pure due romani di nome Paolino (*bell.* 3,44; 7,434) e una romana di nome Paolina (*ant.* 18,66.69.72.75.779).

viene più comune solo dal III-IV secolo.⁶³ Per quali ragioni il giovane giudeo che portava il superbo nome biblico-palestinese di *Sha'ul*, che sottolineava l'origine della famiglia dalla tribù di Beniamino, avesse ricevuto questo soprannome latino tanto inconsueto, resta oscuro. La supposizione più plausibile resta ancor sempre quella che possa esserci una connessione tra l'attribuzione di questo nome e relazioni personali del padre di Paolo, ad es. col suo *patronus*.⁶⁴ Tuttavia

63. Nell'architrave sulla porta della tomba di famiglia, che è costituita da due camere, si legge ΠΑΥΛΙΝΟΥ ΜΥΡΕΨ(ΟΥ), all'interno delle camere si trova poi su tre cofani mortuari l'iscrizione ΠΑΥΛΙΝΟΥ, v. N. Avigad, *Beth She'arim* III, Jerusalem 1971, 29 s. e tav. XII (in ebr.).

64. Purtroppo non è possibile stabilire con sicurezza se *Paulus* fosse *praenomen* oppure *cognomen*. Poiché normalmente i liberti assumevano *nomen* e *praenomen* del loro patrono, sarebbe possibile così spiegare lo sfondo dell'acquisizione della cittadinanza da parte della famiglia di Paolo, cfr. al riguardo H.W. Tajra, *op. cit.* (n. 28), 83, il quale ritiene che *Paulus* sia il *cognomen*, così anche C.B. Welles, *op. cit.* (n. 3), 62, che propone quale nome, peraltro totalmente congetturale, C. Giulio Paolo. Lo studio classico su questo tema è H. Dessau, *Der Name des Apostels Paulus*: Hermes 45 (1910) 347-368, il quale difende tuttavia anche la controversa tesi di un cambiamento del *cognomen* a causa di Sergio Paolo. Alla comprensione dell'espressione Σαῦλος ὁ καὶ Παῦλος di *Act.* 13,9 hanno inoltre dato un importante contributo A. Deissmann, *Bibelstudien*, Marburg 1895 (rist. Hildesheim 1977), 181 ss.; Id., *Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung*, Tübingen 1910, 16 s. n. 4; Idem, *Paulus*, cit. (p. 17 n. 5), 72 s. (spec. n. 6 contro Dessau), il quale ha dimostrato che Paolo già prima della sua visita a Cipro portava i nomi Saul e Paolo e che l'espressione greca sopraccitata corrisponde al latino *qui et*, così che un lettore antico poteva intendere soltanto «Saulo, che si chiama anche Paolo» (al riguardo si veda anche sotto); su queste basi, G.A. Harrer, *Saul who is also called Paul*: HThR 33 (1940) 19-33, supponeva che Saul fosse *signum* o *supernomen* di Paolo (p. 21), ossia il nome usato per rivolgergli la parola, mentre secondo lui il Saulo degli Atti costituisce soltanto una formazione analogica su Paolo, secondaria, sorta nel sec. III o IV (p. 25), poiché P⁶⁵ menziona solo Σαῦλος; Paolo sarebbe allora *cognomen* (p. 26) e potrebbe rimandare alla *gens* emilia, presso la quale *Paul(l)us* ricorre spesso. Il nome a tre membri avrebbe allora potuto sonare ad es. *L. Aemilius Paullus qui et Saul* (p. 33); la tesi che Saul sia *signum* o *supernomen* è sostenuta anche da G. Bornkamm, *Paulus*, cit., 29; R. Riesner, *op. cit.* (n. 3), 125 s. L'uso linguistico di P⁶⁵ non andrebbe tuttavia sottolineato oltre misura, poiché potrebbe anche trattarsi di un bigotto ghiribizzo del

non si dovrà speculare oltre, ad esempio supponendo che la famiglia di Paolo fosse in rapporto di patronato con quella di Sergio Paolo ad Antiochia di Pisidia.⁶⁵ Che il nome inconsueto sia stato scelto a motivo dell'assonanza di Saulo-Paolo, come supponeva Sherwin-White,⁶⁶ mi pare dubbio. Piuttosto si può congetturare che la corrente grafia greca di *Sha'ul*, Σαούλ (LXX) ovvero Σαούλος, in Giuseppe e in una seriore epigrafe giudaica di donazione da Apamea,⁶⁷ fosse stata adeguata nella forma semplificata Σαῦλος alla pronunzia del nome latino Παῦλος. Luca era probabilmente consapevole di questa differenza nella grafia del nome: nella triplice descrizione della visione in cui avvenne la vocazione, a Paolo viene sempre rivolta

copista, che preferì per il nome giudaico di Paolo la variante per così dire approvata da Dio, e che perciò si attenne costantemente alla forma del nome quale risuonò nella voce di Damasco (inoltre P^u non porta per intero il testo degli Atti, cosicché non è possibile controllare tutti i luoghi in cui è nominato Saulo). V. inoltre G.H.R. Horsley, *The Use of a Double Name*, in *NewDocs I*, 1981, 89-96, che offre un'imponente dimostrazione della grande diffusione dei doppi nomi, su questo v. anche E.A. Judge, *Greek Names of Latin Origin*, in *NewDocs II*, 1982, 106-108, il quale rimanda all'elevata percentuale di nomi romani di cittadini nell'epistolario paolino, i quali sono da valutare come indicazione della struttura sociale delle giovani comunità nell'area delle missioni paoline: «NT social history must therefore face the possibility that the churches drew heavily upon those classes of lower-level Greeks whom Roman patronage was systematically advancing to citizenship during an era when eminent members of the ruling classes in the Greek cities were still by no means regularly granted Roman citizenship» (p. 107); C.J. Hemer, *The Name of Paul*, *TynB* 36 (1985) 179-183; Idem, *Acts*, cit. (n. 40), 128 n. 77.

65. Cfr. ad esempio G.A. Harrer, *op. cit.*, 30 s. Circa Sergio Paolo e la sua famiglia cfr. ora R. Riesner, *op. cit.* (n. 3), 119-124 con appendice 2: «Stemma der Sergier», desunto da D. Halfmann, *Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum*, Göttingen 1979, 106. Cfr. sotto, p. 51 con n. 74.

66. A.N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford 1963, 153 s. Inoltre è anche incerto se *Paulus* fosse sentito come nome corrispondente a *Saul*; cfr. G. Lüdemann, *Christentum*, cit. (p. 18 n. 6), 249.

67. CIJ II, n° 803 (pp. 55 s.). L'iscrizione data al 391 d.C.

la parola con il nome nella forma biblica.⁶⁸ Si dovrebbe poi forse ricordare anche che Saul(o), a prescindere da due eccezioni molto tarde, la sopra menzionata iscrizione dell'Apamea siriana e una seconda di Tebe nella Ftotide al confine con la Tessaglia, non compare mai presso i Giudei della diaspora, più volte invece in Giuseppe, in testi rabbinici e su ostraca e in iscrizioni in Palestina.⁶⁹

68. *Act.* 9,4; 22,7; 26,14; cfr. Anania 9,17; 22,13. In 9,17 compare Σαῦλον a causa della declinazione; v. anche 13,21 Σαούλ υἱὸν Κ(ε)ῖς.

69. L'iscrizione di Ftotide si trova in B. Lifshitz, *Prolegomenon* alla ristampa del CIJ presso KTAV Publishing House, New York 1975, n° 696a (p. 79). Il testo suona come segue: Μνήμα Σαούλ καὶ τῆς αὐτοῦ γαμετῆς Ἄννας. Lifshitz considera questo luogo la più antica attestazione epigrafica di Saul, ma i simboli raffigurati (menorà, lulab, colomba) paiono rimandare al sec. IV/v. Entrambi i nomi per il resto lasciano riconoscere influenza palestinese. Per la Palestina v. CIJ II, n° 953 (p. 146) da Jaffa; CIJ II, n° 1208 (p. 243) da Touba a sud del Mar Morto (433 d.C.: *s'wl* r. 2); un'altra iscrizione su ossuario di Kiriath Tiv'on nomina ΜΑΡΙΑ/ΣΑΟΥΛ-ΑΟΣ (v. RB 79 [1972] 575; i rimanenti oggetti lasciati nella tomba rimandano al sec. I d.C.). A ciò si aggiungono le iscrizioni, ora raccolte, su ostraca e vasi di Masada (*Masada, The Y. Yadin Excavations 1963-1965, Final Reports*, I: Y. Yadin; J. Naveh, *The Aramaic and Hebrew Ostraca and Jar Inscriptions*; Y. Meshorer, *The Coins of Masada*; II: H.M. Cotton; J. Geiger, *The Latin and Greek Documents*, Jerusalem 1989), nei quali il nome *s'wl* si trova pur sempre tre volte: una (I, 22; n° 410) su un ostracon probabilmente impiegato per la distribuzione del cibo a Masada (v. I, 18), due come nome del proprietario su cocci di vasi (I, 43; n° 508 e 509). In Giuseppe, oltre al re Saul (*bell.* 5,51 e 191 volte nelle *ant.*), sempre Σαούλος; il luogo d'origine di Saul è chiamato Ἰαβαθὰ Σαούλ oppure Σαουλή) compaiono con questo nome un parente di Agrippa II (*bell.* 2,418. 556.558; *ant.* 20,214, Σαούλος oppure Σαῦλος) e un giudeo di Scitopoli (*bell.* 2,469, Σαούλος). Dalla letteratura rabbinica è noto Abba Sha'ul b. Batnit (seconda generazione tannaitica, v. H.L. Strack - G. Stemmerger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1982, 78); Abba Sha'ul (terza generazione tannaitica, v. Strack-Stemmerger, 84) e Abba Sha'ul b. Nannos (tannaita, A.R.N. A 29). Il rabbi Sha'ul menzionato in *Sifre Deut.* 185 è forse identificabile con quest'ultimo, v. la nota in L. Finkelstein, *Sifre Debarim* al luogo (p. 226). Inoltre in *bKet.* 87a viene menzionato un Abba Sha'ul b. Imma Miriam; in *bPes.* 34a un Abba Sha'ul quale impastatore nella casa del rabbi. Come patronimico Sha'ul compare nel caso dei palestinesi Ḥalafta (*Bill.* I, 457), Johanan (*Bill.* I, 466) e Jose (tannaita, intorno al 220, v. Strack-Stemmerger, 88). Nel sec. IV troviamo infine il palestinese Sha'ul da Nave (*Bill.* II, 589). La forma del nome *šyl'* pare

Anche il nome ebraico lo apprendiamo soltanto attraverso Luca: perché non potrebbe aver inventato anche questo per fare – come volentieri gli si rimprovera – di Paolo in tutto e per tutto un giudeo di Palestina e quindi poter dar forma romanzescamente efficace alla «svolta della vita» di Paolo? Talvolta i critici radicali sembrano aver paura del proprio coraggio. Sorprendente è qui peraltro il contatto tra il nome di Sha'ul, il più celebre discendente di Beniamino, e la duplice e del tutto insolita indicazione della tribù in Paolo stesso.⁷⁰ Nell'unico luogo dove Luca cita insieme i due nomi ciò accade nella maniera in cui nome e soprannome vengono spesso associati nei papiri e nelle iscrizioni.⁷¹ Il passaggio al nuovo nome avviene così non al momento della vocazione bensì laddove Paolo, secondo Luca, per la prima volta passa quale missionario dei gentili dall'ambiente giudaico-cristiano a quello pagano, e al tempo stesso compare un illustre «omonimo», il governatore di Cipro Sergio Paolo, primo «etnico-cristiano» chiamato per nome e convertito da Paolo.⁷²

Già nella chiesa antica sono sorte determinate speculazioni da questo collegamento del cambiamento di nome coll'entrar in scena di Sergio Paolo.⁷³ Qui sarà

essere forma parallela a Saul, e nella letteratura rabbinica parimenti esistono alcuni portatori di questo nome, v. Bill. v/vi, 227 s. 222. Infine *Ber. r.* 94,3 (su *Gen.* 45,27) nomina un r. Johanan b. Sha'ula (*š'wlb*), v. l'edizione di Th. Albeck, p. 1173. Il ricorrere relativamente raro del nome certamente è connesso col destino tragico del Saul biblico; i nomi più popolari di questo tempo erano quelli gloriosi dell'età maccabaica, come attestano anche i nomi trovati a Masada (v. *op. cit.* II, 10).

70. *Phil.* 3,6; *Rom.* 11,1.

71. *Act.* 13,9, v. al riguardo sopra, n. 73 e E. Haenchen, *KEK* III, 1977, 348 n. 1.

72. Cfr. W.M. Ramsay, *Traveller*, cit. (n. 36), 81 ss., il quale mette in relazione la concordanza del cambiamento del nome giudaico *Sha'ul* in quello romano Paolo presso Luca col principio paolino di *1 Cor.* 9,20 s.

73. Cfr. R. Riesner, *op. cit.* (n. 3), 124. V. sopra, n. 65.

sufficiente osservare che questa coincidenza risale al narratore Luca, il quale, è vero, sa ordinare efficacemente i fatti, ma non ha bisogno d'inventarli liberamente.

Forse, tuttavia, vi è una qualche connessione tra il governatore cipriota Sergio Paolo e i Sergi Paoli documentati, in iscrizioni, nella colonia romana Antiochia Cesarea di Pisidia, e potrebbe darsi che la visita in Antiochia di Pisidia nel cosiddetto primo viaggio di missione sia collegata con il successo missionario nel caso del governatore di Cipro, ma, come già detto sopra, non possiamo dedurre alcun ulteriore rapporto di clientela tra quest'alto funzionario e la sua famiglia da una parte e la famiglia del giudeo Paolo di Tarso dall'altra.⁷⁴

Il fatto che il missionario dei gentili nelle sue lettere usi ormai soltanto il nome non giudaico potrà esser molto probabilmente un segno che egli, in questo punto piuttosto esteriore, voleva porsi sullo stesso terreno dei non giudei ai quali annunciava il vangelo (*1 Cor.* 9,21). Come l'origine dalla tribù di Beniamino, per lui anche il suo proprio nome ebraico Saul, legato al primo re d'Israele, aveva perduto importanza (*Phil.* 3,5-7).

A favore della realtà della cittadinanza romana di Paolo depone anche il fatto che questo portatore d'un raro nome romano pensa la geografia usando interamente categorie romane⁷⁵ e nella progettazione della sua missione universale ha nel proprio campo visivo solo l'impero e le sue province: l'Oriente dei Parti, il Settentrione dei Barbari e il Meridione arabo-libico per lui (diversamente da Luca) sono secondari. La

74. Così ad es. E. Groag, *Sergius* (n° 34), *PW* 2° s. II A 2, 1923, 1714 ss.

75. Cfr. al riguardo anche W.M. Ramsay, *The Statesmanship of Paul*, in *Idem, Pauline and other Studies*, New York 1906 (rist. 1970), 47-100.

metropoli giudeo-ellenistica Alessandria (la grande concorrente, anzi nemica ideologica di Roma)⁷⁶ per lui non ha alcun ruolo. Egli rivolge lo sguardo già molto presto alla capitale romana (*Rom.* 1,10 ss.) e poi ancora più in là alle province occidentali della penisola Iberica (*Rom.* 15,24), capo estremo del mondo, dove si parlava in grande prevalenza latino. È senz'altro pensabile che Paolo stesso come cittadino romano parlasse un po' quella lingua. La strategia dei suoi viaggi s'orienta secondo i nomi delle province romane – a partire dalla Giudea con la sua capitale Gerusalemme (*Rom.* 15,25), passando per la provincia doppia *Syria* e *Cilicia*, la *Galatia* (faccio decisamente propria l'ipotesi della provincia galata meridionale), l'*Asia*, la *Macedonia* e l'*Achaia* (*Rom.* 15,26), spingendosi avanti sino all'*Illyricum* (15,19). In tale sua strategia missionaria, Paolo si concentra sulle capitali delle province, e non sarà casuale che oltre ad esse giochino un ruolo non marginale colonie romane quali Antiochia di Pisidia, Iconio, Listra, Troade e Filippi.⁷⁷

76. Una testimonianza eloquente dell'orgoglio nazionale, fino al sec. III d.C. inoltrato, virulento, antiromano e al tempo stesso duramente antigioiudaico, delle classi superiori greche è offerta dai cosiddetti *Acta Alexandrinorum* (testo, trad. e commento: H. Musurillo, *The Acts of the Pagan Martyrs. Acta Alexandrinorum*, Oxford 1954; Idem (ed.), *Acta Alexandrinorum. De mortibus Alexandriae nobilium fragmenta papyracea graeca*, Leipzig (T), 1961. Cfr. M. Hengel, *Messianische Hoffnung und politischer «Radikalismus» in der «jüdisch-hellenistischen Diaspora»*, in *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*, a c. di D. Hellholm, Tübingen 1983, 655-686 (= 1989); Idem, *Hadrians Politik gegenüber Juden und Christen*, in *Ancient Studies in Memory of Elias Bickerman*: JANES 16-17 (1984-85) 1987, 153-182.

77. V. al riguardo sopra, pp. 23 ss. con la bibliografia citata alla n. 3. Anche per G. Lüdemann, *Christentum*, cit. (p. 18 n. 6), 250 i programmi di viaggio dell'apostolo inferibili dalle sue lettere sono un indizio del possesso della *civitas* romana; similmente anche J. Becker, *op. cit.* (p. 16 n. 2), 37, il quale ritiene la geografia rimandi al tempo stesso all'«aria di città ellenistica», che Paolo avrebbe respirato a Tarso, «microcosmo dell'area mediterranea ellenistica».

Phil. 3,20 s. contiene, nella lettera che il cittadino romano scrive alla comunità cristiana di quella celebre colonia romana in Oriente, la particolarissima annotazione: si tratta dell'espressione, che collega autore e destinatari, ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα.⁷⁸ Che il testo di *Rom.* 13,1-7, oggi per molti tanto urtante (che va giudicato nel suo intero contesto, 12,1-13,14, e il cui scopo sta in 13,8a) s'inserisca ottimamente in questo quadro di Paolo cittadino romano non richiede più d'essere detto appositamente.

Circa la questione del modo in cui il padre di Paolo (o i suoi antenati) abbia *acquisito il diritto di cittadinanza romana*, è possibile soltanto formulare supposizioni, per altro non tutte ugualmente probabili.⁷⁹ Relativamente improbabile è che sia stata conferita loro per meriti politici o militari, benché neppure questo sia totalmente da escludersi. Già Cesare nella sua avventura egiziana fu efficacemente appoggiato da truppe giudee del sommo sacerdote Ircano II sotto la guida di Antipatro e si mostrò perciò particolarmente accondiscendente verso i Giudei. Questi dopo la sua

78. V. al riguardo ora anche R. Feldmeier, *Fremde in einer entfremdeten Welt. Die Erschließung christlichen Selbstverständnisses und Weltverhältnisses durch die Kategorie der Fremde im 1. Petrusbrief*, Habilitationsschrift, Tübingen 1991, pubbl. in WUNT. Circa *Phil.* 3,20 cfr. pp. 68 ss. 79. Come panorama sullo status dei Giudei entro l'impero romano cfr. H.W. Tajra, *op. cit.* (n. 28), 14-21: «The Juridical Situation of Judaism during the Early Principate»; A.M. Rabello, *The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire* ANRW II 13, Berlin - New York 1980, 662-762, il quale stima la consistenza della popolazione giudaica della diaspora in quattro milioni (p. 691) e sui privilegi loro concessi da parte dei governanti romani scrive: «the privileges were intended to enable the Jews to live 'in accordance with their own laws'» (p. 632); T. Rajak, *Was there a Roman Charter for the Jews?*: JRS 74 (1984) 107-123, su Cesare, pp. 110 ss. 117; Eadem, *Jews and Christians as Groups in a Pagan World*, in *To See Ourselves as Others See Us: Christians, Jews, 'Others' in Late Antiquity*, a c. di J. Neusner e E.S. Frerichs, Chico, Cal. 1985, 247-262. L'opera classica sul tema è E.M. Smallwood, *op. cit.* (n. 41). Circa Augusto e i Giudei v. D. Kienast, *op. cit.* (n. 38), 208 n. 155 e 254-257.

morte lo avrebbero molto compianto e avrebbero «più notti di seguito visitato la sua tomba». ⁸⁰ Già intorno al 50 a.C. a Efeso e in altre città-stato risiedeva un numero piuttosto consistente di giudei che erano cittadini romani ed erano stati esonerati, ad opera del console Lucio Lentulo, dal servizio militare. ⁸¹ Come cittadini romani a Sardi ottennero libertà di riunione e giurisdizione propria. ⁸²

Causa più importante dell'estensione di questo privilegio proprio tra i giudei d'origine palestinese era tuttavia l'affrancamento di schiavi giudei ad opera di cittadini romani, anche se al diritto di cittadinanza del *libertus* nella prima (ed eventualmente anche seconda) generazione erano legate ancora certe limitazioni. ⁸³ Qui può spesso aver avuto un ruolo il riscatto

80. Cfr. Giuseppe, *ant.* 14,127 ss.140 ss.190 ss. Nell'ambito delle lotte di partito che accompagnarono l'ascesa al potere di Cesare il conferimento di privilegi, tra i quali naturalmente s'annoverava anche il diritto di cittadinanza, era un frequente espediente per assicurarsi le simpatie di quanti venivano favoriti, cfr. D. Kienast, *op. cit.* (n. 38), 11 s. e circa la politica di colonizzazione di Cesare *ibid.*, 388 ss.; i più violenti critici di questa politica della colonizzazione e della cittadinanza furono Cicerone e i conservatori del suo ceto, cfr. *ibid.*, 368 s. con n. 10. Come illustrazione cfr. Suetonio, *Caes.* 8,28.42, circa il lamento dei Giudei su Cesare *ibid.* 84, dov'egli riferisce circa le solennità funebri: *in summo publico luctu exterarum gentium multitudo circulatim suo quaeque more lamentata est praecipueque Iudaei, qui etiam noctibus continuis bustum frequentarunt*, v. al riguardo M. Stern, *GLAJJ* II, Jerusalem 1980, 109 s. (= n° 302).

81. Giuseppe, *ant.* 14,228-240, cfr. Schürer (riv.), *op. cit.* III/1 (n. 18), 22-24 e come integrazione H. Bloedhorn, *JSS* 35 (1990) 67; A.L. Connolly, *Jews at Ephesos*: NewDocs IV, 1987, 231 s.

82. Giuseppe, *ant.* 14,235, cfr. Schürer (riv.), *op. cit.* III/1 (n. 18), 20-22 e anche H. Bloedhorn, *op. cit.*, 66 s. Sulla tarda (sec. IV) e grandiosa sinagoga cfr. ora H. Boetermann, *Die Synagoge von Sardes: Eine Synagoge aus dem 4. Jahrhundert?*: *ZNW* 81 (1990) 103-121.

83. Cfr. al riguardo M. Kaser, *Das römische Privatrecht*, HAW, x.3.3.1, München 1971, 115-119, 293-301; P.R.C. Weaver, *op. cit.* (n. 60); H. Chantraine, *Zur Entstehung der Freilassung mit Bürgerrechtserwerb in Rom*, ANRW I 2, Berlin - New York 1972, 59-67; P. Lampe, *op. cit.* (n. 18), 68, il quale alla n. 196 cita G. Alföldy con queste parole: «In base alle fonti giuridiche ed epigrafiche 'si dovrebbe affermare che l'affrancamento

ad opera di parenti e amici. Questo vigeva nel giudaismo antico quale dovere religioso. ⁸⁴ W. Stegemann trascura quest'elemento di fatto decisivo, o perché non ne riconosce l'importanza, oppure perché consapevolmente vorrebbe minimizzarlo. Secondo la risaputa informazione di Filone, storicamente da prendersi molto sul serio, la maggioranza dei Giudei viventi a Roma era costituita da cittadini romani. Deportati in Italia come prigionieri di guerra, col tempo essi sarebbero stati affrancati dai loro padroni, col che «non sarebbero stati costretti a rinnegare alcuna delle loro leggi dei padri». Augusto, che disponeva di precise informazioni sulle loro pratiche religiose, non li avrebbe «né scacciati da Roma né, a cagione della loro fede giudaica, privati della cittadinanza romana». ⁸⁵

di uno schiavo, al più tardi quando questi giungeva all'età di trenta o quarant'anni, presumibilmente quasi equivaleva alla norma».

84. Cfr. le iscrizioni d'affrancamento giudaiche di Panticapeo e Georgippia (v. M. Hengel, *Proseuche und Synagoge*, in Fs. K.G. Kuhn, a c. di G. Jeremias, H.-W. Kuhn e H. Stegemann, Göttingen 1971, 173 s.; E. Schürer (riv.), *op. cit.* III/1 [n. 18], 36-38), come pure POxy. 1205 dall'Egitto (CPJ III, n° 473 [pp. 33-36]), dove viene riferito del riscatto d'una ragazza giudea ad opera di giudei palestinesi (291 d.C.); Giuseppe, *vita* 418-421: dopo la presa di Gerusalemme Giuseppe fa uso della propria influenza presso Vespasiano per impetrare la liberazione di parenti e amici; v. anche *bJeb.* 45 e *bQidd.* 29a/b: il padre è obbligato a far circondare il proprio figlio, a riscattarlo, a insegnargli la torà, a procurargli una moglie e a fargli imparare un mestiere...; cfr. al riguardo S. Krauss, *Synagogale Altertümer*, Berlin 1922 (rist. Hildesheim 1966), 197, 305; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, WUNT 1/10, Tübingen 1988, 80 s.; Bill. IV/1, 572 s.; W. Haubeck, *Loskauf durch Christus*, Giessen-Basel 1985, 114-121. V. anche sotto, n. 112.

85. Filone, *Gai.* 155.157: τὴν πέραν τοῦ Τιβέρεως ποταμοῦ μεγάλην τῆς Ῥώμης ἀποτομὴν οὐκ ἠγνόει κατεχομένην καὶ οἰκουμένην πρὸς Ἰουδαίον. Ῥωμαῖοι δὲ ἦσαν οἱ πλείους ἀπελευθερωθέντες· αἰγμάλωτοι γὰρ ἀχθέντες εἰς Ἰταλίαν ὑπὸ τῶν κτησαμένων ἠλευθερώθησαν, οὐδὲν τῶν πατρίων παραμαρῶσαι βιασθέντες. ... ἀλλ' ὅμως οὔτε ἐξώρισε τῆς Ῥώμης ἐκείνους οὔτε τὴν Ῥωμαϊκὴν αὐτῶν ἀφείλετο πολιτείαν, ὅτι καὶ τῆς Ἰουδαϊκῆς ἐφρόντιζον, οὔτε ἐνεωτέρισεν εἰς τὰς προσηγὰς οὔτε ἐκόλυσε συναγέσθαι πρὸς τὰς τῶν νόμων ὑφηγήσεις οὔτε ἠναντιώθη τοῖς ἀπαρχομένοις...

Nonostante certe sporadiche misure coercitive di singoli imperatori contro i Giudei specialmente in Roma, questa tolleranza, tipicamente romana, non fu abbandonata di fronte a nuovi cittadini dalla religione estranea ed esclusiva. Di regola erano esonerati dal servizio militare, e qui occorre sottolineare che l'esercito romano della tarda repubblica e dei primi tempi dell'impero era composto di volontari. Anche in altri casi si aveva riguardo in molti modi delle peculiarità religiose. Un giudeo, cittadino romano o no, se non deteneva alcuna carica, non era tenuto nemmeno a compiere azioni religiose legate al culto dell'imperatore, né a Roma, né nell'Oriente grecofono, dove il culto del sovrano sin dall'epoca delle monarchie ellenistiche era più fiorente che nella capitale stessa. Singole eccezioni non fanno che confermare questa regola, ed esse riguardarono in momenti di crisi più i semplici peregrini che i cittadini romani. Solo il breve regno di Caligola costituì al riguardo un caso speciale. Ma persino un giudeo tanto colto quale Filone, che proveniva dalla più ricca famiglia giudea dell'Egitto, come cittadino romano non cedette mai nemmeno d'un dito alle pretese del culto del sovrano, bensì polemizzò violentemente contro di esse nella sua *Legatio ad Caium*. Suo nipote Tiberio Giulio Alessandro apostatò non per costrizione esteriore, ma per amore della sua brillante carriera. Esistendo, nei primi tempi del principato, la tendenza ad esortare i cittadini di Roma provenienti dall'Oriente, o anche quelli privi di mezzi, a emigrare tornando in Oriente, liberti giudei avranno acconsentito relativamente volentieri a questa pretesa.

Quando lo Stegemann imputa ai Giudei che godevano della cittadinanza romana «un alto grado d'adequamento al paganesimo» e nutre «i più forti dubbi che il padre di Paolo e Paolo stesso possano esser sta-

ti al tempo stesso giudei osservanti e cittadini romani»,⁸⁶ dicendo questo trascura completamente le asserzioni delle fonti, che palesemente non conosce a sufficienza. Proprio la comunità giudaica di Roma, con la sua alta incidenza di cittadini romani, era molto più vicina all'«osservante» madrepatria rispetto a quella alessandrina, più indipendente da questa, la quale tuttavia parimenti non era indulgente nelle questioni di fede, almeno nella sua grande maggioranza. Inoltre la comunità giudaica di Roma esercitava con successo un'attività missionaria tra i cittadini pagani, duramente deplorata da scrittori romani come Orazio, Seneca e Giovenale.⁸⁷ Infine l'affrancamento di uno schiavo giudeo e l'acquisto ad esso legato della cittadinanza in ultima analisi non era a discrezione dello schiavo, bensì del suo padrone, che spesso ne traeva un vantaggio finanziario.

Oltre a ciò disponiamo di più accenni al ritorno in Giudea di *liberti giudei*, che poi vi abitavano come cittadini romani. Probabilmente le autorità romane persino favorirono siffatto rimpatrio, poiché si offriva loro la possibilità di diminuire il numero degli aderenti, guardati con sospetto, ad uno dei molti culti orientali nella capitale dell'impero.⁸⁸ Sicuramente⁸⁹

86. *Op. cit.* (n. 49), 225.

87. V. al riguardo le documentazioni relative in M. Stern, *GLAJJ* I, *op. cit.* (n. 80), 321-327 (Orazio); 429-434 (Seneca); II, 94-107 (Giovenale); M. Whittaker, *Jews and Christians: Graeco-Roman Views, Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 200 BC to AD 200* VI, Cambridge 1984, 85-91. Persone come l'attore giudaico Alituro, che faceva parte del seguito di Poppea (Giuseppe, *vita* 16) costituiscono l'eccezione. D'altra parte sembra anch'essa essersi interessata della fede giudaica, v. Giuseppe, *ant.* 20,195 e Tacito, *ann.* 16,5.

88. Cfr. ad es. Suetonio, *Caes.* 42: ottantamila cittadini romani furono costretti ad emigrare in Oriente (v. anche 8 e 28: conferimento della cittadinanza a coloni e successiva revoca); *Tib.* 36: Tiberio comandò a giovani giudei, cittadini romani, di recarsi per il servizio militare in regioni dal clima insalubre ed espulse i giudei rimanenti da Roma, come fece più tardi

Comunità giudaica
di Roma

il nucleo della συναγωγή... Λιβερτίνων menzionata in *Act.* 6,9 era composto da tali liberti romani e loro famiglie (come dovrebbe altrimenti esser sorta questa inconsueta designazione?).⁹⁰ Discendente di un liberto romano era presumibilmente anche il fondatore della sinagoga Teodoto, figlio di Vetteno; il patronimico indica origine romana, e il titolo sacerdotale al tempo stesso nobiltà di sangue giudaica.⁹¹ Secondo Luca anche il gerosolimitano Sila-Silvano, il compagno di Paolo nel cosiddetto secondo viaggio, era cittadino romano.⁹² Quanto stimato potesse essere in Giudea un liberto romano lo mostra la tomba della famiglia «Golia» presso Gerico, dove l'ossuario di un figlio del capostipite reca una duplice iscrizione: Θεοδότου ἀπελευθέρου βασιλίσσης Ἀγριππείνης σορός. Si tratta di un appartenente dell'οἶκος Καισαρός; l'im-

anche Claudio (*Claud.* 25), cfr. al riguardo P. Lampe, *op. cit.* (n. 18), 67; R. Riesner, *op. cit.* (n. 3), 136-169.

89. Non «forse», così W. Stegemann, *op. cit.* (n. 49), 216 s.

90. Così anche – accanto a molti altri – G. Schille, *ThHK* 5, 175, v. anche Bill. II, 661 ss. e A. Deissmann, *op. cit.* (p. 17 n. 5), 69 ss., e su Paolo p. 71: «Questa sinagoga dei Cilici e dei provenienti dall'Asia Minore a Gerusalemme è probabilmente stata quella in cui aveva appoggio il giudeo cilicio Saulo, con il soprannome Paolo, probabilmente discendente da una famiglia originariamente galilea, quando negli anni giovanili si trattene per un tempo piuttosto lungo a Gerusalemme».

91. Cfr. M. Hengel, *Zwischen Jesus und Paulus: ZThK* 72 (1975) 183 s.; Idem, *op. cit.* (n. 28), II, 13. L'iscrizione anche in *CIJ* II, n° 1404.

92. *Act.* 16,37. E. Haenchen ritiene che «probabilmente per semplicità viene assegnato anche Sila» (*op. cit.* [n. 71], 479). Questa soluzione sembra un po' troppo a buon mercato. Forse nella scelta del compagno di viaggio ebbero una parte tra l'altro anche ragioni puramente pratiche e la cittadinanza romana garantiva pur sempre ai suoi possessori una certa libertà di movimento e tutela giuridica. Sila, in quanto gerosolimitano di lingua greca e cittadino romano, poteva essere stato persona adatta ad accompagnare Paolo in un viaggio che doveva condurre in Grecia, anzi eventualmente persino a Roma. Questa idea strategica del resto sarebbe conforme ai metodi missionari paolini, cfr. M. Hengel, *Der Jakobus-brief als antipaulinische Polemik*, in *Tradition and Interpretation in the New Testament*, Fs. E.E. Ellis, a c. di G.F. Hawthorne e O. Betz, Grand Rapids - Tübingen 1987, 248-278, spec. 225 ss.

peratrice Agrippina» era la moglie di Claudio e madre di Nerone. Il suo nome ebraico era *Nat(an)'el* (*ntn'l*), e sembra che persino nella Palestina giudaica si fosse fieri della posizione elevata detenuta dal membro della famiglia, altrimenti non lo si sarebbe menzionato così precisamente sul proprio ossuario.⁹³ Benché la maggior parte delle iscrizioni, malgrado la grande prevalenza di nomi semitici, sia in greco, l'ossuario della figlia di Teodoto reca un'iscrizione aramaica: «Marja, figlia di Nat(an)el figlia di Shlomsion (*šlms-jwn*)». Il nome ufficiale romano di questo liberto – come libertus dell'imperatrice apparteneva alla gens Iulia – manca. Tale nome ufficiale, in Giudea come in tutto l'Oriente romano era inusitato.⁹⁴ Però possiamo senza dubbio riconoscere che cittadinanza romana – di regola acquisita involontariamente – e fedeltà, consapevole della nazionalità, alla religione dei padri si potevano benissimo conciliare.

Così la cosa più ovvia è, anche nel caso degli antenati di Paolo, che essi mediante prigionia e affrancaamento ad opera di un cittadino romano abbiano ottenuto, involontariamente, lo status privilegiato della *civitas*. Nel suo commento a Filemone Girolamo riferisce che i genitori di Paolo erano originari della regione di Giscala e nel caos della guerra che devastava la Giudea sarebbero stati deportati a Tarso. Il giovane Paolo avrebbe accompagnato i genitori nella nuova situazione. In *vir. ill.* 5 egli dice, in modo ancora più chiaro e conciso, che Paolo stesso era originario di Giscala in Giudea e ne sarebbe migrato a Tarso con i genitori come prigioniero di guerra romano.⁹⁵ Ciò

93. Cfr. R. Hachlili, *The Goliath Family in Jericho: Funerary Inscriptions from a First-Century A.D. Jewish Monumental Tomb*: *BASOR* 235 (1979) 31-65, riguardo a Teodoto v. pp. 33-45-47.

94. Vedi sopra, pp. 45 s. con n. 60.

95. Gerolamo, *Comm. in Ep. ad Philemonem*, sul v. 23 (MPL 26, 653): ...

peraltro contraddice *Act.* 22,28 (cfr. 22,3), dove Luca fa dire espressamente a Paolo di fronte a Claudio Lisia d'esser nato cittadino romano. Se si volesse dar ragione a Girolamo, la cui fonte probabilmente scritta resta tuttavia ignota,⁹⁶ con ciò si presupporrebbe che Paolo fosse solo un *libertus* e non cittadino romano a pieno diritto. L'eruditissimo patriarca Fozio, il quale forse attinse dalla medesima fonte di Girolamo, tentò di sanare la contraddizione sostenendo che Paolo sarebbe stato concepito a Giscala, ma sarebbe nato solo a Tarso.⁹⁷ Storicamente questa notizia, enigmatica,

talem fabulam accepimus: Aiunt parentes apostoli Pauli de Giscalis regione fuisse Iudaeae: et eos, cum tota provincia Romana vastaretur manu, et dispergerentur in orbem Iudaei, in Tharsum urbem Ciliciae fuisse translatos: parentum conditionem adolescentulum Paulum secutum; in vir. ill. 5 (MPL 23, 645 s.): Paulus apostolus..., de tribu Benjamin et oppido Iudaeae Giscalis fuit, quo a Romanis capto, cum parentibus suis Tharsum Ciliciae commigravit (Act. xxii,3), a quibus ob studia Legis missus Hierosolymam, a Gamalele viro doctissimo, cutus Lucas meminit, eruditus est.

96. Cfr. però A. v. Harnack, *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes* (2. Teil), TU 42/4, Leipzig 1919, 145 s., il quale suppone che Gerolamo abbia tratto le informazioni dal commento di Origene, da lui utilizzato, della lettera a Filemone. Secondo Harnack le informazioni di Fozio (v. sotto, n. 106) risalgono parimenti allo stesso Origene.

97. *Quaest. amphil.* 116, MPG 101, 687-690: Παῦλος... τὴν ἐκ παλαιῶν προγόνων καὶ τῆς σωματικῆς γενέσεως τὰ Γίσγαλα (κόμη δὲ νῦν τὸ χωρίον τῆς Ἰουδαίας, πάλαι πολίχνην χρηματίσαν) πατρίδα λαχὼν εἶχε· τῷ Ῥωμαϊκῷ δὲ ὄρατι τῶν γεννησαμένων ἅμα καὶ πολλοῖς ἐτέροις τοῦ ἔθνους συνεαλωκότων, Ταρσοὺς αὐτῷ τὸ συνενεχθῆν, ἐν οἷς καὶ τὰς μητρικὰς ἔλυσεν ὠδίνιας, δίδωσι πατρίδα. ... εἶτα τῆς Ῥωμαίων φιλοτιμίας, τῷ μεγέθει τοῦ κράτους παραμιλλωμένης, καὶ μέχρις αὐτῶν τῶν ἀλλοφύλων τὸ φιλότιμον καθυπατευσούσης, εἰς τὴν τούτων εὐγένειαν, καὶ τῆς πολιτείας καὶ τοῦ ὀνόματος, τοῦτο μὲν προῖκα, τοῦτο δὲ καὶ χρῆμασι πολλοῖς ἀναδραμεῖν ἐχαρίσθη ἔξουσία· γίνεται τοῖσιν ἐκ τούτου καὶ τοῖς γονεῦσι τοῦ θεσπεσίου Παύλου συλλαβαῖς ὀλίγαις καὶ νόμοις ἀνθρωπίνους πατρὶς ἢ Ῥώμης, καὶ τὸ Ῥωμαίων πολίτευμα. ... Ὡστε οὐ μόνον δύο πατρίδες... τῷ τῆς ἀληθείας εὐρίσκονται ῥήτορι· ἀλλ' ἤδη πρὸς αὐταῖς καὶ τρίτη ὣν εἰς μὲν τὰ Γίσγαλα, ἐν τῇ μερίδι καὶ δικαίω τῆς Βενιαμίνιδος φυλῆς ἀναφέρεται· οἱ Ταρσοὶ δὲ τῆς αἰμαλωσίας δῶρον ἐγένοντο· Ῥωμαῖον δὲ τῶν τεκόντων ἢ εἰς τοὺς Ῥωμαίους ἀναγραφῆ ποιεῖ, καὶ τὸ πατρικὸν διὰ τοῦ κλήρου διαβαῖνον εἰς αὐτὸν ἀξίωμα.

Sull'origine da Giscala Th. Zahn, *op. cit.* (p. 15 n. 1), 29 scrive: «Que-

non può più venir verificata, essa tuttavia mostra che relativamente presto nella chiesa antica si suppose che la posizione giuridica di Paolo e della sua famiglia risalisse ad affrancamento. Che in relazione ad eventi bellici, che s'iniziarono con la conquista del tempio ad opera di Pompeo (63 a.C.), e che continuavano a riacendersi, gli antenati dell'apostolo fossero caduti in prigionia e schiavitù appare senz'altro plausibile. Incerto rimane come e perché gli antenati o genitori di Paolo si fossero recati a Tarso. Ciò forse è in relazione col loro padrone o patrono e tale trasferimento può aver fatto tappa altrove, eventualmente persino a Roma. Tarso era un'importante metropoli, di poco inferiore ad Antiochia, nella quale abitavano numerosi cittadini romani, in parte immigrati, in parte greci residenti che avevano ottenuto la *civitas* per merito. Il padre (o nonno) di Paolo potrebbe essere stato il liberto di uno di questi romani o greci, ma possiamo anche pensare che egli a Tarso amministrasse beni di un ricco romano che personalmente abitava altrove, anzi eventualmente della stessa casa imperiale. Qui molte sono le ipotesi possibili, ma nessuna può esser dichiarata probabile.

st'ultima tradizione, tuttavia, di per sé è tanto più credibile poiché Giscala nella Bibbia non è menzionata, dunque per la cristianità antica non godeva d'alcuna celebrità, la quale potesse indurre a metter in relazione con questa città la storia dell'apostolo; così anche A. Deissmann, *Paulus*, cit. (p. 17 n. 5), 71 s. n. 7. Zahn tentò anche di esaminare le attestazioni patristiche nel loro contenuto storico (*op. cit.*, 24-34), e gli sembrava probabile che i genitori di Paolo fossero caduti in schiavitù nel 4 a.C. ad opera di Varo. Ma è senz'altro possibile anche un termine anteriore, cfr. G. Fuks, *op. cit.* (n. 60), 26 ss., che cita tutti i casi noti di Giudei palestinesi fatti schiavi dal 63 a.C. L'argomentazione di Zahn fu adottata da Harnack (*op. cit.* [n. 18], 63 s. n. 1), ma per lo più rifiutata – forse a torto – dagli autori più recenti, v. ad es. Chr. Burchard, *op. cit.* (n. 5), 34 n. 42.

4. L'estrazione sociale e la professione

Anche riguardo all'estrazione sociale dell'apostolo regna la più grande incertezza. Ramsay parte dall'idea che Paolo «apparteneva ad una famiglia ricca e in buona posizione sociale»,⁹⁸ Lietzmann suppone «che il ragazzo sia cresciuto in una famiglia agiata»,⁹⁹ Eduard Meyer persino «che il padre possedeva una fabbrica dove si tessevano tele per tende».¹⁰⁰ Anche Mommsen parte dall'idea che «pur essendo un artigiano qualificato, apparteneva ad una casata borghese che godeva di considerazione», poiché solo «i municipali illustri» venivano onorati della *civitas* romana.¹⁰¹ Nel caso che Paolo provenisse da una famiglia di liberti si potranno limitare un po' queste supposizioni, tuttavia ancor meno possiamo dedurre dalle testimonianze successive dell'apostolo circa la sua povertà e il suo faticoso lavoro manuale che egli provenisse dal proletariato nullatenente, per quanto simpatiche tali rappresentazioni oggi possano apparire a qualche esegeta.¹⁰² D'altra parte abbiamo non poche notizie nei

98. W.M. Ramsay, *op. cit.* (n. 36), 34.

99. H. Lietzmann, *Paulus*, in *WdF* 24, *op. cit.* (p. 15 n. 1), 381 (orig. fasc. 5 di *Der Weg der Kirche*, Berlin 1934).

100. *Op. cit.* (p. 15 n. 7), III, 308. Anche A. Steinmann, *op. cit.* (p. 15 n. 1), 17 suppone che il padre di Paolo fosse un «fabbricante» di tessuti cilici o un commerciante.

101. *Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus*: ZNW 2 (1901) 81-96: 82. Conclusione tuttavia errata se si acquisiva la cittadinanza, come ho cercato di mostrare, non per particolari meriti, bensì mediante affrancamento.

102. Cfr. al riguardo W. Stegemann, *op. cit.* (n. 49), 226-228; A.J. Salda-
rini, *Pharisees and Sadducees in Palestinian Society*, Edinburgh
1989, 139: «As an artisan Paul was in principle a member of the lower
classes. Artisans were not an independent middle class, but a subservient
class who were limited by their ability to produce only a small amount of
work by hand». A fondamento stanno i lavori di R.F. Hock, *Paul's Tent-
making and the Problem of his Social Class*: JBL 97 (1978) 555-564; Idem,
The Social Context of Paul's Ministry. Tentmaking and Apostleship, Phil-
adelphia 1980, il quale peraltro valuta il lavoro dell'apostolo piuttosto
come stravaganza snobistica, paragonabile a quella dei missionari itine-

primi tempi del principato di liberti assai ricchi, tra i quali probabilmente l'esempio più prezioso tra molti altri lo troviamo in Trimalcione, l'anfitrione del quindicesimo libro del *Satyricon* («La cena di Trimalcione») di Petronio, il quale, già schiavo siriano, dopo il suo affrancamento era arricchito speculando sui noli marittimi.¹⁰³ Già Ramsay aveva indicato una possibilità ulteriore: la svolta della vita del giovane scriba forse causò la rottura con la famiglia, con le relative conseguenze finanziarie.¹⁰⁴ Ugualmente si potrebbe tuttavia supporre che dopo la vocazione egli avesse sacrificato le sue proprietà al compito missionario e quindi dovesse poi guadagnarsi da vivere di persona. Pure il suo mestiere di *σκηνοποιός*, anch'esso attestato solo grazie a Luca¹⁰⁵ – già nella chiesa antica il si-

ranti cinici. Per origine Paolo appartenerebbe ai ceti socialmente privilegiati. Per la critica a Hock v. H.W. Tajra, *op. cit.* (n. 28), 48; C.J. Hemer, *Acts*, cit. (n. 40), 119 n. 46; G. Clark, *The Social Status of Paul*: ET 96 (1985) 110 s.; v. anche sopra le esposizioni di A. Deissmann (n. 22). Circa lo status sociale di Aquila, collega di mestiere di Paolo, cfr. P. Lampe, *op. cit.* (n. 27), 156-164.

103. Su quest'ampia problematica della posizione sociale dei liberti nell'impero romano cfr. A.M. Duff, *Freedman in the Early Roman Empire*, Cambridge 1958; L.R. Taylor, *Freedman and Freeborn in the Epitaphs of Imperial Rome*: AJP 82 (1961) 113-132; H. Chantraine, *Freigelassene und Sklaven im Dienst der römischen Kaiser*, Wiesbaden 1967; Idem, *op. cit.* (n. 83); S. Treggiari, *Roman Freedman during the Late Republic*, Oxford 1969; P.R.C. Weaver, *op. cit.* (n. 60); Idem, *Social Mobility in the early Roman Empire. The Evidence of the Imperial Freedmen and Slaves*, in *Studies in Ancient Society*, a c. di M.I. Finley, London-Boston 1974, 121-140; G. Fabre, *Libertus. Recherches sur les rapports Patron-Affranchi à la fin de la république romaine*, Roma 1981.

104. W.M. Ramsay, *op. cit.* (n. 36), 35 s.

105. *Act.* 18,3. Il significato è incerto. Sulle diverse tradizioni della chiesa antica cfr. R.F. Hock, *op. cit.*, 20 s. Oltre al tradizionale «fabbricante di tende», professione che è vista per lo più in connessione con l'industria tarsese della tessitura del lino (cfr. ad es. G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* IV, Gütersloh 1937 [rist. Hildesheim 1987], 18. 116 s.), che oggi invece s'interpreta per lo più nel senso di «lavoratore del cuoio», prendendo le mosse dal fatto che le tende spesso erano fabbricate in cuoio, cfr. E. Haenchen, *op. cit.* (n. 71), 512 n. 3; recentemente soprattutto P. Lampe si è di nuovo pronunciato per il fabbricante di tende, facendo

gnificato della parola diede adito ad interpretazioni differenti – da solo non dimostra ancora assolutamente che egli fosse povero; ancor oggi molti proprietari di aziende industriali d'una certa grandezza sono fieri di «venir dalla gavetta», cioè d'aver iniziato la loro carriera dall'apprendistato. Nel secondo secolo i rabbini esigevano che s'insegnasse al proprio figlio un mestiere, costume questo che probabilmente – contro l'opinione di R.F. Hock – risale già ai tempi del farisaismo antico del primo secolo, poiché anche gli scribi farisei prima del 70 avevano bisogno di un lavoro sicuro per mantenersi e già allora valeva il detto «chi ha arte ha parte».¹⁰⁶ Inoltre il lavorare da artigiano indipendente offriva la possibilità di suddividere liberamente il tempo, il che, data la sottolineatura dell'importanza dello studio, rendeva possibile darsi un'organizzazione individuale della vita. Era la propria indipendenza economica grazie ad una professione artigianale ciò che permetteva allo scriba, diversamente dal maestro di retorica o filosofia greco, d'accogliere allievi senza farsi pagare.¹⁰⁷ Nel caso di Paolo

produrre a Paolo tende di lino da materiali preziosi, v. il suo *Paulus – Zeltmacher*: BZ 31 (1987) 256-271; Idem, *op. cit.* (n. 18), 157 s. Quanto un intenso occuparsi dei lati profani della *vita Pauli* stimoli la fantasia combinatoria, la quale poi sprigiona da sé il materiale per un romanzo paolino, lo mostra la graziosa supposizione del Lampe, secondo la quale già prima della sua carriera missionaria Paolo era in rapporti d'affari con Eidia, commerciante di tessuti a Filippi. Tornando alla serietà del lavoro cfr. ancora M. Hengel, *op. cit.* (n. seguente), 196 con nn. 78 s.

106. M. Hengel, *Die Arbeit im frühen Christentum*: ThBeitr 17 (1986) 174-212 (cfr. la bibliografia, p. 174); R. Meyer, *Das Arbeitsethos in Palästina zur Zeit der werdenden Kirche* (orig. in *Neues Sächsisches Kirchenblatt* 42 [1935] 465-476), in Idem, *Zur Geschichte und Theologie des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit*, Neukirchen 1989, 11-20, per Paolo 17 s.; J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Göttingen 1962, 33-66.

107. Cfr. al riguardo R. Meyer, *op. cit.* (n. 106), 16 s.: troppo lavoro distoglie dallo studio della legge, d'altra parte una determinata entrata è necessaria per soddisfare ai doveri religiosi e rituali di un fariseo pio. Già soltanto il viaggio a Gerusalemme in occasione delle feste annuali di pellegrinaggio presuppone in ogni caso che il pellegrino potesse permettersi

lo questo «ideale» d'indipendenza potrebbe farsi ancora sentire nella sua intenzionale rinuncia al diritto del missionario al mantenimento (1 *Thess.* 2,9; 1 *Cor.* 9; 2 *Cor.* 11,7-11; 12,13 s.). Il giudaismo del tempo manifestamente non conosceva più il diffuso disprezzo del lavoro manuale che appare ancora nel Siracide.¹⁰⁸ I Farisei non erano un movimento aristocratico di ricchi, bensì in quanto movimento laicale erano vicini alla gente comune, in certo modo in opposizione all'aristocrazia sacerdotale e ai ricchi latifondisti della nobiltà laica o del partito erodiano. Appunto per questo conservavano la preoccupazione di educare tutto il popolo nella legge, e perciò anche il loro atteggiamento di fronte al lavoro manuale era cambiato rispetto ai tempi del Qohelet e del Siracide. Di alcuni grandi maestri e pii del periodo antico, come Hillel e Shammai, il leggendario Abba Hilqia e il taumaturgo Hanina b. Dosa, ma anche di Aqiba, si dice che in gioventù vissero in grande povertà e faticassero a sostentarsi.¹⁰⁹ Shemaja, maestro di Hillel, avrebbe richiesto: «Ama il lavoro manuale e odia la vita da signore e non cercare di farti conoscere dall'autorità».¹¹⁰ Quindi Paolo non deve necessariamente aver appreso il suo mestiere già a Tarso, potrebbe invece averlo ab-

una «vacanza familiare» (o addirittura più d'una!) di circa due settimane, v. al riguardo A. Steinmann, *op. cit.* (p. 15 n. 1), 17.

108. *Ecclus.* 38,24-39,11; al riguardo v. M. Hengel, *op. cit.* (n. 84), 146-150. 243 ss.; H. Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, WUNT 11/6, Tübingen 1980, 284 ss., v. anche 28. 38 s.

109. Cfr. G. Schrenk, *Rabbinische Charakterköpfe im urchristlichen Zeitalter*, in Idem, *Studien zu Paulus*, ATHANT 26, Zürich 1954, 17 ss. (orig. in *Jud.* 1 [1945] 117-156); J. Jeremias, *op. cit.* (n. 106), 127 s. 130 ss.

110. *MAb.* 1,10b, contro R.F. Hock, *Context*, cit. (n. 102), 22 ss., che a torto liquida in generale queste tradizioni sui Farisei prima del 70 come «late and legendary» (p. 23). Le basi della formazione, relativamente rapida, del rabinato e della ripresa spirituale del giudaismo palestinese dopo la tremenda catastrofe del 70 furono poste già dai farisei Hillel e Shammai, v. anche sotto, pp. 70 s. 86 s. 123 s.

bracciato solo durante i suoi studi di allievo scriba o anche solo più tardi, da cristiano, per esser indipendente come missionario. R.F. Hock mostra di sapere un po' *troppe* cose nel suo istruttivo studio, in cui sostiene energicamente l'opinione che Paolo abbia imparato il mestiere da suo padre e sia passato per un apprendistato di due o tre anni, per esempio da tredicenne a sedicenne. Dai contratti d'apprendistato nei papiri, dove non compare la professione di fabbricante di tende, non si possono trarre immediate deduzioni circa la formazione professionale di Paolo, e poi conosciamo troppo poco della situazione familiare per poterne ricavare, circa la formazione professionale e la posizione sociale, conclusioni che abbiano un sufficiente grado di probabilità.¹¹¹

Nella sua attività Paolo si spostava certo molto di frequente. L'attrezzatura non era dispendiosa: alcuni robusti utensili da taglio e aghi e poi un tavolo abbastanza grande, che si poteva trovar ovunque, potevano bastare. Perciò più tardi gli fu possibile trovare senza troppa fatica un posto di lavoro in ogni città d'una certa estensione. Da «fabbricante di tende» qual era, presumibilmente lavorava soprattutto cuoio e forse tra i suoi materiali di lavoro si trovava anche il celebre *cilicium*, per il quale era nota Tarso, quella stoffa spessa e ruvida fatta di pelo di capra cilicia, che tra l'altro poteva venir impiegata per scopi militari, come difesa contro proiettili, per proteggere gli edifici dal maltempo e come vestiario dei marinai.¹¹² Principale acquirente delle tende di cuoio era l'esercito romano, ma è ben poco probabile che la sua famiglia avesse ottenuto la cittadinanza romana grazie a sue eccellenti forniture militari.¹¹³ La designazione della profes-

sione di «fabbricante di tende», inoltre, non deve venir intesa in senso troppo stretto: tra le merci prodotte nell'ambito di tale mestiere potevano esserci una pluralità di «articoli di cuoio» o prodotti affini, così come un «sellaio» non fabbrica solo finimenti.

Che Paolo malgrado tale mestiere artigianale non fosse un semplice proletario risulta da antiche tradizioni coltivate con cura nella sua famiglia, delle quali essa andava visibilmente fiera. Solo poche famiglie potevano far risalire inequivocabilmente la propria origine ad una tribù determinata, illustre nella storia del popolo di Dio. Si può qui senz'altro parlare di «nobiltà laica di sangue» anche se la sua famiglia non era molto ricca. Origine sociale piuttosto alta risulta anche dalla sua peculiare formazione culturale giudeo-greca. Una formazione, specialmente quella greca, migliore della media nel mondo antico non la si poteva avere gratuitamente, bensì di regola presupponeva una certa base materiale. Per frequentare il *γραμματιστής*, il maestro elementare greco, si doveva pagare. Paolo, dunque, sarà provenuto quantomeno da una famiglia di quel ceto medio «piccolo-borghese» che ebbe importanza decisiva nella nascita e diffusione del cristianesimo. Ma allo stesso modo non si può nemmeno escludere ch'egli venisse da famiglia benestante di liberti; a favore di ciò depone, oltre il possesso della cittadinanza tarsese ottenuta per acquisto (posto che siano esatte le supposizioni sopra esposte), anche la traduzione a Roma da imputato. La necessità di presupposti materiali per poter acquisire una formazione scolastica superiore presumibilmente valeva per Gerusalemme non meno che per Tarso.

of the Free Spirit, Exeter 1977, 37. Circa le tende di cuoio dell'esercito v. G. Webster, *The Roman Imperial Army*, London 1979, 167: «They... were made of best-quality leather», v. anche p. 334 (indice, s.v. «tents»).

111. Vedi *Context*, cit. (n. 102), 23 s. e 75 nn. 36-38 (bibl. sui contratti nei papiri). 112. Th. Mommsen, *Cilicium*, PW III.2, 1899, 2545.

113. Così R.F. Hock, *Context*, cit. (n. 102), 24; F.F. Bruce, *Paul: Apostle*

EDUCAZIONE E FORMAZIONE:
TARSO O GERUSALEMME?

1° fare l'educazione

Con questo giungiamo ad una nuova questione controversa dove Paolo ha ricevuto la sua solida istruzione elementare, ossia, in parole più semplici, dove andava a scuola? Nella metropoli cilicia o nella città santa? Arriviamo con ciò ad un punto in cui, accanto ai testi lucani sin qui utilizzati, acquistano importanza sempre maggiore le testimonianze originali paoline, finora trascurate. Infatti ora ci imbattiamo al tempo stesso nel centro della questione del «Paolo precristiano»: il problema del teologo giudaico. Il primo teologo cristiano, quello che ha veramente posto le basi, doveva essere stato un *pensatore dedito a riflessione teologica* già *prima* della svolta, da giudeo farisaico. Questo dato di fatto viene completamente trascurato nella più recente descrizione di A.J. Saldarini, la quale argomenta in modo superficiale. La banale constatazione che «Paolo sembra che fosse membro delle classi inferiori con qualche legame con le classi dirigenti. Siffatto legame poteva consistere nell'appartenere ai Farisei. Tuttavia non è sicuro che Paolo, in quanto fariseo, avesse acquistato particolare cultura o rango nella comunità»¹ non spiega alcuna delle questioni essenziali quanto all'operato storico di Paolo. Gli si fa torto se si trascura affatto il suo sviluppo spirituale, che muove fino ad oggi la storia universale. Proprio come personalità intellettuale e religiosa, diciamo pure tranquillamente come teologo, egli ha po-

Questione:

d)
→ pg. 88Paolo pre-cristiano
Teologo giudaico1. *Op. cit.* (p. 62 n. 102), 143. L'intera sezione su Paolo: pp. 134-143.

sto anche nel giudaismo, poiché la riflessione sulla parola di Dio e i suoi effetti, come pure sulla rivelazione di Dio nella storia di fronte al suo popolo nel giudizio e nella grazia, Paolo non l'ha appresa soltanto da cristiano, essa fa parte piuttosto dei fondamentali presupposti giudaici della sua vita.³ Riguardo a tale questione anche i problemi trattati sinora, e oggi tanto in voga, della città d'origine, della cittadinanza e dello status sociale della famiglia sono d'importanza secondaria anche se non nulla. Detto con maggior vigore, le lettere paoline sono non soltanto la fonte più antica ed importante per la formazione del cristianesimo più antico, bensì anche una fonte significativa del pensiero religioso di un grande «outsider giudeo» del primo secolo d.C.

D'altra parte, dalle asserzioni dell'apostolo nelle sue lettere, scritte a vent'anni o più dalla svolta, è difficilissimo trarre deduzioni circa i teologumeni giudaici caratterizzanti del dotto giudeo, allora relativamente giovane, tanto più che non possediamo testimonianza alcuna sul pensiero giudeo-farisaico che risalga alla prima metà del primo secolo d.C. Le notizie

2. J. Becker, *op. cit.* (p. 16 n. 2), 34 si domanda se valga la pena di scrivere una sezione apposita sul Paolo giudeo, dal momento che «i pochi particolari biografici in quanto tali... certo difficilmente» lo giustificerebbero. Decisiva però non è la loro quantità, ma il peso che essi hanno nelle varie lettere: più volte, affrontando i temi che per lui sono centrali sia sul piano personale sia su quello teologico, Paolo parla con enfasi del proprio passato o principio giudaico, che pur sempre continua a influenzarne in un certo modo il presente. Le autotestimonianze di Paolo lucane confermano questo quadro, poiché anche Luca fa sempre parlare Paolo del suo passato giudaico quando egli testimonia di fronte a giudei la propria determinante esperienza teologica e biografica. Si è rimproverato a Luca di fare Paolo «più giudeo» e «più fariseo» di quanto non fosse in realtà. Ciò tuttavia è esatto solo con riserva, e, quanto al passato di Paolo, non vale nemmeno per i suoi studi sotto Gamaliele, mentre l'origine tarsese anzi è piuttosto in contraddizione col «canovaccio lucano». In effetti Luca sottolinea in modo particolare i tratti giudaici nel Paolo cristiano, tuttavia qui non si dovrebbero trascurare 1 Cor. 9,20 e Rom. 9,1 ss.!

rabbiniche circa le controversie tra Hillel e Shammai e lo scoppio della guerra giudaica sono scarse e storicamente problematiche, e anche Giuseppe tace sui Farisei del tempo dei procuratori tra Erode e il 66 d.C. La fonte cronologicamente più vicina sui Farisei di quel tempo è in sostanza il Nuovo Testamento, specialmente Marco, Luca (con gli Atti) e lo stesso Paolo.³ Quanto al suo pensiero successivo come teolo-

3. Circa Hillel cfr. i lavori di J. Neusner: *Die Suche nach dem historischen Hillel*, in Idem, *Das pharisäische und talmudische Judentum*, TSAJ 4, Tübingen 1984, 52-73; *Die Gestalt des Hillel – Ein Gegenstück zur Frage nach dem historischen Jesus*, in *Judentum in frühchristlicher Zeit*, Stuttgart 1988, 69-98; inoltre, naturalmente, come per tutti gli altri farisei dell'età anteriore al 70 la classica opera in tre volumi *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, Leiden 1970. Pur con tutte le giustificate critiche alla vecchia rappresentazione di Hillel, ingenua e antistorica, l'atteggiamento di Neusner mi sembra a sua volta di nuovo esser troppo «ingenuamente critico», ossia che egli respinga con troppa facilità il problema storico. Su Johanan b. Zakkai si confronti J. Neusner, *A Life of Yohanan ben Zakkai*: StPB 6, Leiden 1970; Idem, *Development of a Legend. Studies on the Traditions concerning Yohanan ben Zakkai*, StPB 16, Leiden 1970. Quanto a fonti primarie di quest'epoca possediamo davvero poco. I Salmi di Salomone furono composti tra la metà e la fine del sec. I a.C. e provengono molto probabilmente da ambiente fariseo. Al periodo che precede immediatamente lo scoppio della guerra (66-70) dovrebbe datare il Rotolo del digiuno, la cui lista di 35 tempi della gioia, durante i quali il digiuno è vietato, fornisce almeno alcune indicazioni su dati politici importanti per l'interpretazione farisaica della storia (v. H. Mantel, *Fastenrolle*, TRE XI, 1983, 59-61; il testo in K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Göttingen 1984, 354-358). In Giuseppe per questo periodo hanno rilevanza solo quei Farisei che erano in contatto col movimento degli Zeloti (*ant.* 18,4-9-17,23-25; anche nella cosiddetta pericope dell'aquila [*ant.* 17,149-167,206-216; *bell.* 1,648-655; 2,5-13] stanno sullo sfondo motivi farisaico-zelotici, v. M. Hengel, *Zeloten*, cit. [p. 44 n. 57], 89 ss. e *pass.*) oppure quel partito della pace che vuol evitare un'escalation della rivolta (*bell.* 2,411; 4,158-161; *vita* 17-23). Per questo periodo della storia del farisaismo cfr. l'opera, tuttora valida, di J. Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducäer. Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte*, Greifswald 1874 (rist. Hannover 1924; Göttingen 1967), 109 ss.; G. Alon, *The Attitude of the Pharisees to Roman Rule and the House of Herod*, in Idem, *Jews, Judaism and the Classical World*, Jerusalem 1977, 18-47 (orig. 1935, in ebr.); R. Meyer, *Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum. Dargestellt an der Geschichte des Pharisäismus*, SSW.PH, 110, fasc. 2, Berlin 1965 (rist. in Idem, *op. cit.* [p. 64 n. 106], 130-187; d'ora in poi

go cristiano, in questi vent'anni abbondanti che intercorrono tra il tempo che precedette la svolta della sua vita e le grandi lettere non pare rimaner praticamente pietra su pietra. La sua vita aveva assunto troppo radicalmente una direzione diversa, inattesa. D'altra parte egli assunse i singoli elementi del suo nuovo pensiero dalla ricca tradizione giudaica per rappresentare con essi il nuovo che gli era occorso. Perciò faremo bene ad «avanzare tastonî» dapprima sulla base delle *autotestimonianze* nelle quali Paolo parla direttamente del *proprio passato* e al tempo stesso sulla base delle *notizie lucane*, che nel contenuto concordano con quelle in sorprendente misura. Tali concordanze di Luca con le lettere paoline circa il passato giudaico dell'apostolo sono tanto più vistose per il fatto che Luca, nella sua duplice opera costituitasi intorno al 75-80, certo non conosceva ancora l'epistolario paolino.

La sfiducia, divenuta oggi quasi moda generale, verso l'*auctor ad Theophilum* qui ci aiuta ben poco a procedere, tanto più che i critici lucani radicali amano troppo passare sotto silenzio quanto essi sappiano

verrà citato secondo questa edizione), 154 ss.; Idem - H.F. Weiss, *Φαρισαίος*, ThWNT IX, 1973, 26 ss. V. anche la ricapitolazione in E. Schürer (riv.), *op. cit.* (p. 27 n. 18) II, 381-403 e A.J. Saldarini, *op. cit.* (p. 62 n. 102), per ulteriore bibliografia v. sotto, pp. 116 s. n. 10. Giuseppe (37/38 - dopo il 100 d.C.) scrisse il suo *Bellum* tra il 73 (redazione aramaica) e il 79, le *Antiquitates* nel 93/94 e la *Vita* poco più tardi, ossia cronologicamente in parallelo agli scritti del Nuovo Testamento: Paolo a partire dal 50, Marco intorno al 70, Luca circa 75-80 d.C., i più lontani qui sono Matteo, circa 85-90, e Giovanni, intorno al 95-100. Oltre a ciò non disponiamo di altre fonti coeve. Si inquadra in questa situazione la scarsità delle asserzioni, le quali danno punto spazio ad illusioni: di nessun'altra fase del farisaismo sappiamo così poco come di questo periodo, il più importante per la ricerca neotestamentaria, del quale anche Giuseppe purtroppo riferisce soltanto episodi singoli tacendo quasi del tutto sul tempo in cui si preparava il protocristianesimo, dal 6 al 27 d.C. Inoltre, egli si limita quasi esclusivamente alla storia politica dei governanti. V. anche P. Schäfer, *Der vorrabbinische Pharisäismus*, in M. Hengel e U. Heckel (edd.), *Paulus und das Judentum*, WUNT, Tübingen 1992.

soltanto attraverso le fonti lucane, e la loro scelta di ciò che di Paolo accettano o rifiutano poggia spesso su arbitrio, in parte anche su ignoranza.

Paolo è sì egli stesso la fonte principale, ma possiamo prender in considerazione Luca finché non parli contro di lui ragioni veramente gravi e si riveli oggettivamente problematica la tendenziosità falsatrice dei fatti continuamente rimproveratagli. Punto di partenza del nostro approccio devono essere le asserzioni concernenti il *cammino formativo dell'apostolo*. Al riguardo possediamo una tradizione, violentemente contestata, di Luca e alcune testimonianze paoline, che in sostanza la confermano e integrano.

A) FONTI

1. *Le notizie lucane* (Act. 22,3; 26,4 s.; 23,6) e l'*autotestimonianza di Paolo*

Si tratta dell'inizio di un discorso che Luca pone in bocca all'apostolo in occasione del suo arresto a Gerusalemme, e che egli in aramaico (τῆ Ἑβραϊδι διαλέκτω) avrebbe rivolto all'agitata folla gerosolimitana:

Io sono giudeo, nato a Tarsò di Cilicia, allevato però in questa città, istruito ai piedi di Gamaliele, conformemente alla precisa norma della legge dei padri, zelatore per Dio come tutti voi lo siete oggi.⁴ Act. 22,3

Nell'introduzione del discorso davanti ad Agrippa II e Berenice, Luca fa dire a Paolo una cosa del tutto simile in forma più breve:

La mia condotta di vita sin dalla gioventù, che avvenne sin dall'inizio tra il mio popolo, è a Gerusalemme, la sanno tutti i Giudei, poiché mi conoscono da prima, nel caso che vogliano

4. Act. 22,3: ἐγὼ εἰμι ἀνὴρ Ἰουδαῖος, γεγεννημένος ἐν Ταρσῷ τῆς Κιλικίας, ἀνατετραμμένος δὲ ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιῆλ πεπαιδευμένος κατὰ ἀκριβείαν τοῦ πατρῶου νόμου, ζηλωτὴς ὑπάρχων τοῦ θεοῦ καθὼς πάντες ὑμεῖς ἐστε τήμερον.

render testimonianza che io vissi secondo la tendenza più rigorosa della nostra religione, da fariseo.' At 26,4

Davanti al sinedrio a Gerusalemme Luca gli pone in bocca per di più questa confessione:

«Fratelli, io sono fariseo, figlio di farisei, a causa della speranza e della risurrezione dei morti sono in giudizio.» At 23,6

Ad avversari giudeo-cristiani, che nella sezione immediatamente precedente egli ha schernito con aspra polemica, pare esser rivolto Phil. 3,4-6:

Se un altro crede di poter riporre fiducia nella carne: io di più! Circonciso l'ottavo giorno, dal popolo d'Israele, tribù di Beniamino. Ebreo da Ebrei, secondo la comprensione della legge fariseo, secondo lo zelo persecutore della comunità, secondo la giustizia nella legge (ero) irreprensibile... Phil. 3,4-6

Anche se per accentuare la continuità si volesse metter in conto al Paolo lucano la situazione di persecuzione, che stava gradualmente diventando pericolosa, del tempo in cui fu redatta la duplice opera sotto i Flavi⁸ e viceversa in Paolo stesso l'asprezza polemica,

5. Act. 26,4 s.: τὴν μὲν οὖν βίωσίν μου [τὴν] ἐκ νεότητος τὴν ἀπ' ἀρχῆς γενομένην ἐν τῷ ἔθνει μου ἐν τῷ Ἱεροσολύμοις ἴσασι πάντες [οἱ] Ἰουδαῖοι προγινώσκοντές με ἄνωθεν, ἐὰν θέλωσι μαρτυρεῖν, ὅτι κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἴρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας ἔζησα Φαρισαῖος.

6. Act. 23,6: γινούς δὲ ὁ Παῦλος ὅτι τὸ ἐν μέρας ἐστὶν Σαδδουκαίων τὸ δὲ ἕτερον Φαρισαίων ἔκραζεν ἐν τῷ συνεδρίῳ, Ἄνδρες ἀδελφοί, ἐγὼ Φαρισαῖός εἰμι, υἱὸς Φαρισαίων, περὶ ἐλπίδος καὶ ἀναστάσεως νεκρῶν [ἐγὼ] κρίνομαι.

7. Phil. 3,4-6: καίπερ ἐγὼ ἔχων πεποιθήσιν καὶ ἐν σαρκί. Εἴ τις δοκεῖ ἄλλος πεποιθέναι ἐν σαρκί, ἐγὼ μᾶλλον· περιτομῇ ὀκταήμερος, ἐκ γένους Ἰσραήλ, φυλῆς Βενιαμίν, Ἑβραῖός ἐξ Ἑβραίων, κατὰ νόμον Φαρισαῖος, κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν, κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἀμεμπτος.

8. Quanto al periodo tra il 75 e l'85 a dir vero non ci risultano persecuzioni gravi. In conformità a tale situazione Luca crede ancora ad un atteggiamento tollerante, ossia per lui ad un atteggiamento giusto, delle autorità romane di fronte ai cristiani. Un effettivo inasprimento ebbe luogo solo nel tardo periodo di Domiziano, diciamo dopo il 90, e perciò troppo tardi per la duplice opera lucana, che fu composta prima di Matteo. Il giudi-

talvolta piena di sé, che gli era propria, rimane inconciliabile il contrasto nell'intenzione cui servono questi appunti biografici relativamente simili. Luca vuole presentare Paolo nella sua continuità col giudaismo, Paolo stesso invece vuol esprimere la rottura radicale con tutto quanto una volta era stato caro a lui giudeo farisaico fedele alla legge. Che da questo «sguardo retrospettivo adirato» paolino si chiarisca quanto il passato giudaico accompagni l'apostolo ancora nella sua vecchiaia (la lettera ai Filippesi si suppone composta a Roma) è un'altra faccenda. Tanto più è vistoso che, malgrado intenzione opposta, le indicazioni di Luca, che non conosce le lettere di Paolo, e la testimonianza propria di Paolo per il contenuto siano molto vicine.

Integrano il passo della lettera ai Filippesi altri tre testi dalle lettere, in primo luogo un breve passaggio da una polemica contro avversari giudeo-cristiani che imperversano a Corinto e potrebbero essere inviati della missione petrina:

Ciò in cui uno si dimostra ardito, dico in stoltezza, in ciò sono anch'io ardito. Essi sono ebrei? Anch'io lo sono! Sono israeliti? Anch'io lo sono! Sono figli di Abramo? Anch'io lo sono!

Ossia l'apostolo sa d'esser pari in ciò ai suoi avversari, originari della madrepatria palestinese o ad essa strettamente legati.

Il secondo testo proviene da quella parte della let-

zio di Saldarini (op. cit. [p. 62 n. 102], 142, con riferimento a A.J. Hultgren, Paul's Pre-Christian Persecutions of the Church. Their Purpose, Locale and Nature: JBL 95 [1976] 97-111): «In Acts Luke depicts Paul as engaged in violent persecution, but this type of persecution is a late first century experience for the Christian community» non centra affatto il problema, poiché non distingue tra la persecuzione giudaica, iniziata molto presto (cfr. 1 Thess. 2,14 s.; Act. 4,3 ss.; 5,17 ss.; 12,1 ss. e passim; Giuseppe, ant. 20,200), e quella avvenuta sotto lo stato romano, v. anche M. Hengel, Geschichtsschreibung, cit. (p. 19 n. 9), 57 s.

9. 2 Cor. 11,21b-22: ἐν ᾧ δ' ἄν τις τολμᾷ, ἐν ἀφροσύνῃ λέγω, τολμῶ καὶ γὰρ. Ἑβραῖοί εἰσιν; καὶ γὰρ. Ἰσραηλίται εἰσιν; καὶ γὰρ. σπέρμα Ἀβραάμ εἰσιν; καὶ γὰρ.

tera ai Romani, nella quale l'apostolo ha in mente in modo particolare la salvezza del suo popolo:

Dico dunque: Dio ha forse ripudiato il suo popolo? Nient'affatto! Perché io pure sono israelita, dal seme d'Abraamo, tribù di Beniamino.¹⁰ *Rom 11,1*

d) Quanto Paolo fosse (e restasse) giudeo egli lo mostra, in terzo luogo, all'inizio di quel passo che enumera i beni di salvezza d'Israele, e che segue l'accento alla propria intercessione insistente e appassionata per il suo stesso popolo:

... per i miei fratelli, i miei consanguinei secondo la carne, che sono israeliti, dei quali sono la figliolanza, la gloria, i decreti d'alleanza, la legislazione, il culto (del tempio) e le promesse; loro sono i padri, e da loro proviene il Messia secondo la carne...¹¹ *Rom 9,36-5a*

B) RIFERIMENTI STORICI SU ATTI

a) La tesi di W.C. van Unnik → *Gerusalemme*

Se valutiamo tutte le testimonianze, allora il problema del Paolo precristiano si appunta sull'interrogativo del dove egli abbia principalmente acquisito la cultura giudaica (e greca) che lo ha segnato: a Tarso o a Gerusalemme (o successivamente in entrambe le città)? W.C. van Unnik vede il problema quale secca alternativa nel titolo del suo fondamentale studio *Tarsus or Jerusalem*. In base ad una ricerca filologica molto approfondita – «esaminando il problema al microscopio» – di *Act.* 22,3 egli giunge ad un'univoca decisione a favore dell'ipotesi di *Gerusalemme*.

10. *Rom.* 11,1: λέγω οὖν, μὴ ἀπόστατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ; μὴ γένοιτο· καὶ γὰρ ἐγὼ Ἰσραηλῆτις εἰμὶ, ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ, φυλῆς Βενιαμίν.

11. *Rom.* 9,3b-5a: ... ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα, οἵτινες εἰσιν Ἰσραηλίται. ὧν ἡ υἰοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθήκαι καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι, ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐγὼ ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα...

Con i tre participi γεγεννημένος, ἀνατεθραμμένος e πεπαιδευμένος Luca fa qui uso d'uno schema biografico che significa: «Paolo nacque a Tarso, ma fu educato nella casa paterna a Gerusalemme, come appunto a Gerusalemme ricevette la successiva istruzione per il rabbinato». Ossia van Unnik suppone che i genitori tornassero a Gerusalemme col bambino ancora molto piccolo: «Questo trasferimento ebbe luogo assai presto nella vita di Paolo, evidentemente prima che egli potesse guardar fuori dalla porta e di certo prima che potesse girare per la strada».¹²

L'ambiente ellenistico della metropoli pagana secondo van Unnik non poteva dunque influenzarlo più in alcun modo. Ulteriore conclusione è che la sua lingua materna non era il greco bensì l'aramaico: «Si può sicuramente dire che l'aramaico fu la sua lingua prima e principale».¹³

Gli argomenti della persuasiva ricerca di van Unnik sono per ora da prendersi molto sul serio, poiché Luca in *Act.* 26,4 s., nel discorso di Paolo dinanzi ad Agrippa, sottolinea energicamente ancora una volta l'asserzione di 22,3, dove, impiegando uno stile sovraccarico, accumula «a scopo apologetico» gli elementi stilistici biografici come «sin dalla giovinezza, sin dall'inizio» (ἐκ νεότητος, ἀπ' ἀρχῆς).¹⁴ Luca sembra in questo punto essere stato molto sicuro del fatto suo, d'altra parte ci si può tuttavia domandare se specialmente in 26,4, con la frase «la sanno tutti i Giudei, poiché mi conoscono da prima», egli da buon retorico non esageri un po', come talvolta gli piace fare.

12. Entrambe le citazioni in *Tarsus or Jerusalem* (pp. 22 s. n. 2), 301.

13. *Op. cit.*, 304, v. anche p. 325: «the apostle's mental language». V. anche Idem, *Aramaicisms in Paul*, *Sparsa Collecta* II, NT.S 29, Leiden 1973, 129-143 (orig. 1943).

14. H. Conzelmann, HNT 7, 1972, 147; cfr. W.C. van Unnik, *op. cit.* (pp. 22 s. n. 2), 296 s.

b) Gal. 1,22 e le obiezioni

riguardo a un precedente soggiorno
di Paolo a Gerusalemme

ΜΟΜΜΣΕΝ Gal 1,22

Νε Gerusalemme!

verhöltnis: röhmann

vulgaris

Soffio
precristiano
di Paolo
Gerusalemme

Fin dal celebre saggio di Mommsen *Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus*¹⁵ sempre si mette in campo Gal. 1,22 contro il soggiorno del Paolo precristiano a Gerusalemme, tuttavia secondo me a torto. Lo stesso Mommsen, con interpretazione del tutto errata, intende ἐν τῷ γένει μου (Gal. 1,14) riferito non al popolo giudaico, bensì alla comunità giudaica di Tarso e vuol collocare a Tarso anche l'attività del Paolo persecutore. Come egli possa ricavare ciò dalla lettura del racconto dell'apostolo in Gal. 1,13 ss. rimane incomprendibile, poiché in 1,17 si parla improvvisamente del ritorno a Damasco. Del fatto che avrebbero avuto luogo a Tarso «l'antica condotta nel giudaismo» e i suoi progressi in esso (1,13 s.) egli non fa parola. Anche in 2 Cor. 11,26: κινδύνοις ἐκ γένους e Phil. 3,5: ἐκ γένους Ἰσραὴλ Paolo riferisce γένος, com'è del tutto ovvio, al proprio popolo. Mommsen, come una grande parte degli esegeti odierni, prestava inoltre troppo poca attenzione all'importanza del fatto che Paolo stesso si definiva (Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων) e κατὰ νόμον Φαρισαῖος. Sul come e perché il fariseo Paolo «del quale secondo Gal. 1 è molto incerto se prima dell'esperienza di Damasco abbia dimorato a Gerusalemme»,¹⁶ da Tarso si sia recato in Arabia (Gal. 1,17) e debba aver rigorosamente evitato Gerusalemme (s'osservi ciò dando uno sguardo alla carta geografica) non si è né riflettuto né lo si è spiegato. G. Strecker vor-

critica
26v:176
FR 1,5

15. *Op. cit.* (p. 62 n. 101), 85 s.

16. Così G. Strecker, *Befreiung und Rechtfertigung*, in *Rechtfertigung*, Fs. E. Käsemann, a c. di J. Friedrich, W. Pöhlmann e P. Stuhlmacher, Tübingen 1976, 482 n. 10 (anche in Idem, *Eschaton und Historie. Aufsätze*, Göttingen 1979, 232).

rebbe allora confermare questo problematico richiamo a Gal. 1,22 con l'argomento del basso numero d'abitanti di Gerusalemme, stimato da J. Jeremias in venticinquemila: «Questo versetto (è) storicamente da condividersi senza dubbi solo se Paolo prima del 'concilio apostolico' (Gal. 2,11), eccezion fatta per la breve visita a Cefa (Gal. 1,18), di fatto non è stato a Gerusalemme».¹⁷ Tuttavia così dicendo egli si porta, evidentemente senza saperlo, su un terreno particolarmente insicuro. Le stime variano da diecimila a centocinquantamila, e le più recenti ricerche di J. Wilkinson e M. Broshi suppongono che la popolazione dal tardo periodo asmoneo al 66 d.C. sia aumentata da circa trentaduemila anime a circa ottantamila.¹⁸ Di certo Gerusalemme non era un villaggio dove tutti si conoscevano. Tubinga (considerando la città vera e propria, senza i sobborghi) ha sessantamila abitanti, e io stesso ne conosco una porzione minima, anzi persi-

Gerusalemme
G. Strecker
nella popolazione
di Gerusalemme

Rigori

17. *Loc. cit.*, cfr. anche J. Becker, *op. cit.* (p. 16 n. 2), 40 s., il quale parimenti parte dal presupposto che «in considerazione delle ristrette dimensioni in cui si svolgeva la vita gerosolimitana» Paolo come persecutore del gruppo di Stefano doveva essere noto anche alla cerchia di Pietro. Perciò, a suo avviso, bisogna «attenersi alle chiare parole di Gal. 1,22-24: Paolo al tempo della persecuzione di Stefano non era a Gerusalemme». Al tempo stesso, tuttavia, egli vuole salvare la tradizione di un'educazione di Paolo presso Gamaliele, e perciò sposta questa al tempo anteriore all'entrata in scena di Gesù e all'esistenza di una comunità cristiana. A tale ricostruzione si può obiettare che il galileo Cefa-Pietro e i suoi amici allora stavano a Gerusalemme solo relativamente poco e probabilmente per la maggior parte del tempo erano impegnati con la missione nel paese (cfr. Gal. 1,19); inoltre a Gerusalemme le cose non si svolgevano tanto in piccolo quanto vuol suggerire la citazione riportata sopra. Siffatto modo di trattare le tradizioni lucane a stento può difendersi dall'accusa di uso delle fonti assai soggettivo, se non arbitrario. Si ha qui l'impressione che si accolga da Luca quanto si lascia integrare nella propria immagine di Paolo, svalutando tutto il resto come finzione lucana, cfr. ad es. l'enumerazione a p. 15.

18. Cfr. J. Wilkinson, *Ancient Jerusalem: its Water Supply and Population*: PEQ 106 (1974) 33-51; M. Broshi, *La population de l'ancienne Jérusalem*: RB 82 (1975) 5-14.

no del corpo accademico universitario ne conosco κατὰ πρόσωπον (Gal. 1,22) una parte decisamente piccola, e può esser altrettanto viceversa.

c) Il ruolo di Gerusalemme in Paolo¹⁹

Act. 22,3 è certamente formulazione lucana, però si basa su informazioni più antiche, come mostrano anche le notizie dell'esistenza di un giovane nipote di Paolo nella città santa²⁰ e l'origine farisaica dello stesso Paolo (Act. 23,6). Luca poggia qui su tradizione buona e degna di fiducia, la quale in definitiva trova un certo appiglio in Paolo stesso. Qui bisognerebbe in primo luogo rimandare ad un testo che a questo proposito viene di regola trascurato, Rom. 15,19b, dove Paolo delimita l'arco del lavoro missionario che aveva compiuto sin a quel momento:

che io partendo da Gerusalemme e percorrendo un cerchio fino all'Illirico ho portato a compimento l'annuncio del vangelo di Cristo.²¹

Il soggetto, espresso con l'accusativo di prima persona με in una proposizione con accusativo e infinito, qui non può venir semplicemente sostituito dal «movimento complessivo del vangelo», che s'è iniziato con «l'annuncio degli apostoli originari a Gerusalemme» come fa U. Wilckens;²² si tratta piuttosto esclusiva-

19. P. Stuhlmacher, *Die Stellung Jesu und des Paulus zu Jerusalem*: ZThK 86 (1989) 140-156, su Paolo pp. 148 ss.; J. Jeremias, *Der Schlüssel zur Theologie des Paulus*, CH 115, Stuttgart 1971.

20. Act. 23,16-22; cfr. Chr. Burchard, *op. cit.* (p. 24 n. 5), 32 n. 33 e 34 s.

21. ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλήμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωμέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ... Per la traduzione v. W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin 1971, s.v. κύκλῳ (col. 903). A riguardo di questo versetto si veda già sopra, p. 52 con n. 77; circa una possibile connessione tra Rom. 15,16-28 e Is. 66,18-21 v. R. Riesner, *op. cit.* (p. 23 n. 3), 205-214.

22. EKK VI/3, 1982, 120.

mente dell'opera missionaria, molto contestata, dell'apostolo stesso, e l'accento a Gerusalemme quale punto da cui ha preso le mosse tale sua opera mostra quanto forte fosse il suo legame personale con la città santa, che ha avuto un ruolo eccezionale per lo sviluppo della sua vita, e nella quale nonostante il pericolo mortale egli vuol tornare ancora una volta prima di recarsi nel lontano Occidente. E Paolo non avrà detto una clamorosa falsità ai Romani, a lui sconosciuti ma fin troppo ben informati su di lui. Il movimento della sua azione missionaria poteva venir concepito in quel modo. Già abbiamo visto quale parte abbia Gerusalemme (e la comunità primitiva) nelle sue lettere, in contrapposizione ad Antiochia e Damasco o anche a Efeso e Corinto, che vengono menzionate piuttosto casualmente, o persino a Tarso, che egli ci nasconde del tutto. Bisogna perciò supporre che l'espressione ἀπὸ Ἱερουσαλήμ sia da riferirsi strettamente alla sua persona: il cammino della sua vita missionaria partì dalla città santa.²³ Egli lasciò Gerusalemme e ancora per via, poco prima di Damasco, ricevette dalla visione di Cristo la vocazione a messaggero del vangelo. L'ἐν κύκλῳ può accennare al suo girare passando per Damasco e l'«Arabia». Gerusalemme rimaneva tuttavia il suo punto di partenza. Damasco e probabilmente anche il territorio nabateo furono le sue prime stazioni missionarie. Ma con questo abbiamo già largamente precorso quanto diremo in seguito.

23. O. Michel, KEK IV, 1978, 460 n. 23 sottolinea a ragione che per Paolo Gerusalemme occupa una posizione centrale sul piano biografico e teologico. L'affermazione di Rom. 15,19b, dunque, indica «fin dove egli ha portato il vangelo».

2. L'autotestimonianza di Paolo circa la propria origine
a) Ebreo della tribù di Beniamino

Vistose sono inoltre le serie di privilegi: «ebrei», «israeliti», «discendenti d'Abramo» (2 Cor. 11,22); «israelita», «discendente d'Abramo», «dalla tribù di Beniamino» (Rom. 11,1); e più energicamente *Phil.* 3,4b-6: «circonciso l'ottavo giorno», «dal popolo d'Israele», «dalla tribù di Beniamino»; «ebreo da ebrei», «fariseo». Sia in 2 Cor. 11,22 sia in *Phil.* 3,5 Ἑβραῖος difficilmente può significare altro da Ἑβραῖοστί, ossia giudeo di Palestina che parla la lingua sacra o l'aramaico; oppure giudeo della diaspora che nella sua origine e formazione è legato nel modo più stretto alla madrepatria.²⁴ In questo contesto non significa di certo «giudeo» in contrapposizione al pagano, poiché questo è già espresso mediante l'appartenenza ad Israele, e, qui come in altre simili serie in Paolo, non si tratta proprio di allineamento di sinonimi. La prima enumerazione va dal più specifico al più ampio, nella seconda e terza è l'opposto, dove balza all'occhio che Ἑβραῖος precede immediatamente Φαρισαῖος. Ovviamente i missionari concorrenti avevano annesso parti-

24. Cfr. *Ecclus* prol. 22, la più antica attestazione di Ἑβραῖοστί nel senso di «lingua ebraica»; 4 *Mach.* 12,7; 16,15; la madre ammonisce il figlio torturato a morte ἐν τῇ Ἑβραϊδὶ φωνῇ alla fortezza nel martirio ὑπὲρ τοῦ πατρῶου νόμου. Anche di Paolo una leggenda molto tarda narra che nell'ora della morte avrebbe pregato in ebraico (*Passio Sancti Pauli Apostoli* 16, in *Acta Apostolorum Apocrypha*, a c. di R.A. Lipsius - M. Bonnet, Leipzig 1891 [rist. Hildesheim 1972] I, 40; il testo greco suona come segue: καὶ καταπαύσα[ς τὴν προσευχὴν κοινολογησάμενος] Ἑβραϊστὲί πρὸς τοὺς πατέρας, cfr. C. Schmidt [ed.], *Πράξεις Παύλου. Acta Pauli. Nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek*, Glückstadt-Hamburg 1936, 38). Inoltre v. Filone, *Mos.* 11,31 s., dove Ἑβραῖοι della Giudea sono coloro che sanno tradurre l'Antico Testamento in greco (cfr. anche *conf. ling.* 68.129) e su ciò W. Gutbrod, *ThWNT* III, 1938, 374-376, su *Act.* 6,1; 2 Cor. 11,22 e *Phil.* 3,5 v. pp. 392-394, laddove peraltro viene un po' sottovalutato l'aspetto riferito alla lingua. Cfr. anche M. Hengel, *op. cit.* (p. 58 n. 91), 157-172.

colare importanza al loro puro giudaismo e alla provenienza dalla madrepatria di lingua aramaica. Le osservazioni decisive circa questa serie si trovano già in J.B. Lightfoot. «Le quattro clausole all'inizio del quinto versetto, che descrivono i privilegi ereditati dall'apostolo prescindendo dalla volontà del soggetto, sono ordinate secondo una scala ascendente».²⁵

1. La circoncisione l'ottavo giorno mostra che non erano gentili né lui personalmente né i suoi genitori, piuttosto li si deve considerare giudei strettamente osservanti la legge. È chiaro che, nonostante *Gen.* 17,12 e *Lev.* 12,3, nella diaspora non si considerava cosa ovvia che si fosse «di otto giorni quanto alla circoncisione». Forse là questo strano ὀκταήμερος (*Phil.* 3,5) era considerato persino quale segno in certo modo di distinzione.²⁶ 2. Egli non discende nemmeno da proseliti, bensì i suoi genitori appartengono per nascita al popolo d'Israele. 3. I suoi antenati appartennero alla tribù di Beniamino, che era stata fedele, 4. egli non è un giudeo della diaspora, estraneo alla terra santa e parlante un idioma straniero, bensì lui e suoi antenati si sentono israeliti, abitanti dell'eres *Isra'el*. Ai quattro privilegi che gli furono accordati indipendentemente dalla sua volontà ne seguono altri tre che poggiano su decisione sua: l'appartenenza alla comunità dei Farisei, l'attività di persecutore e la perfetta obbedienza alla legge.

Il parallelo più vicino di questa designazione riferita all'eres *Isra'el* e alla sua lingua è il contrasto descritto in *Act.* 6,1 tra gli Ἑλληνισταί e gli Ἑβραῖοι.²⁷

25. J.B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians*, London-Cambridge 1868, 144. Similmente anche E. Lohmeyer, *KEK* IX, 1961, 129 s.

26. Cfr. *Lc.* 1,59; 2,21; *Io.* 7,22 e inoltre Bill. IV/1, 23-27 come pure *mShabb.* 19,5. La circoncisione non era priva di pericoli per il neonato, v. *tShabb.* 15,8 (riga 88).

27. Cfr. M. Hengel, *op. cit.* (p. 33 n. 28), 7. 63 s. (nn. 19-22). Sulla storia

Analogamente al suo compagno di viaggio Barnaba, presumibilmente Paolo, a causa dell'origine della sua famiglia e della propria conoscenza delle lingue, a Gerusalemme avrebbe anche potuto annoverarsi tra gli Εβραῖοι, ossia in quanto «viandante tra due mondi» avrebbe avuto possibilità di scegliere tra i due gruppi. Il richiamo alla tribù di Beniamino (cfr. Rom. 11,1) al tempo stesso mostra che la sua famiglia era fiera della propria antichità che risaliva, a monte dell'esilio babilonese, fino ai tempi biblici più antichi, e della precisione della propria genealogia. Il libro delle Cronache, composto nel IV secolo a.C., enumera ancora famiglie beniaminite (7,6-11; 8; 9,7-9). Un importante «compagno di tribù» fu il Mardocheo del libro di Ester, e inoltre lo fu il patriarca Jehuda ha-Nasi, il redattore della Mishnà, che secondo una notizia autentica si richiama a Beniamino come capostipite. Ciò varrà poi anche per il trisavolo di questi, Gamaliele I, il maestro di Paolo secondo Luca.²⁸ Faceva risalire se stessa alla tribù di Beniamino anche un'altra famiglia della nobiltà gerosolimitana, che forniva il legno per i sacrifici il 10 Ab.²⁹ Paolo era dunque nella miglior compagnia. Una tradizione rabbinica, peraltro tarda, chiama quella di Beniamino la «più nobile» di tutte le tribù, poiché di tutti i capostipiti solo Beniamino era nato nell'eres *Isra'el*.³⁰ Nell'ambito della diaspora grecofona non possediamo in nessun luogo notizie paragonabili a queste. Già questo dato di fatto, insieme con il nome palestinese Saul, non comune nella diaspora, dovrebbe impedirci di far di Paolo

dell'esegesi v. H.-W. Neudorfer, *Der Stephanuskreis in der Forschungsgeschichte seit F.C. Baur*, Giessen-Basel 1983, 19-85. 219-234. 309 s. 329 ss.
 28. J. Jeremias, *op. cit.* (p. 64 n. 106), 311. 320 s.
 29. *Op. cit.*, 257. 311.
 30. Bill. III, 622; cfr. *Gen.* 35,16 s.

forzatamente un «puro» giudeo ellenistico della diaspora, «incontaminato» da tradizione palestinese.

b) Il fariseo → *fariseo* = quello di 2 Cor 11,23

In definitiva anche κατὰ νόμον Φαρισαῖος rimanda, molto probabilmente, alla madrepatria palestinese. La formazione descritta in Gal. 1,13 s., distintasi con «progressi nella dottrina giudaica», coi quali Paolo «superava i coetanei nel suo popolo», che lo «fece zelatore per la tradizione della torà dei padri» e che lo condusse al sapere scritturale farisaico; prima del 70 d.C. difficilmente aveva luogo altrove che a Gerusalemme: prima della distruzione del tempio, per il giudeo di stretta osservanza – e tale è la famiglia da cui proviene Paolo e lo stesso Paolo fu tale – quello era l'unico luogo adatto per studiare la torà.³¹ Di questo fatto, che Paolo era *talmid hakam* fariseo, proprio nella ricerca tedesca non s'è tenuto conto a sufficienza. Se queste tre parole κατὰ νόμον Φαρισαῖος uscite dalla penna di Paolo non fossero casualmente conservate, la critica storica liquiderebbe come invenzioni dell'auctor ad *Theophilum* anche le corrispondenti notizie lucane, come per esempio ἐγὼ Φαρισαῖός εἰμι υἱὸς Φαρισαίων.³² Similmente dicasi per quanto è esposto circa la cena del Signore in 1 Cor. 10 e 11, che

31. I tentativi di H. Böhlig, *op. cit.* (p. 22 n. 2), 134 e E. Barnikol, *op. cit.* (p. 15 n. 1), 31-46 di riferire queste asserzioni ai compagni giudaici di Tarso, disconoscono del tutto l'importanza della Giudea e di Gerusalemme per la teologia farisea, cfr. anche Gal. 4,25 s. e al riguardo Bill. III, 573 s. Già A. Oepke, *op. cit.* (p. 15 n. 1), 444 constatava a ragione: «Se dunque, a quanto pare, Paolo ha avuto una formazione scolastica rabbinica superiore – dove poteva avere luogo tale formazione, in quel tempo antico, se non a Gerusalemme? Ci si può immaginare un fariseo di stretta osservanza (*Phil.* 3,5) senza legame con la madrepatria?». V. inoltre J. Jeremias, *op. cit.* (p. 64 n. 106), 275 s.
 32. *Act.* 23,6; cfr. 26,5.

possediamo solo a causa degli abusi di Corinto. Altrimenti non si sarebbe riconosciuta validità al solo racconto della «frazione del pane» a Troade in *Act.* 20,11. Questi dati di fatto dovrebbero ammonirci a non abusare dell'*argumentum e silentio* cui si fa tanto volentieri ricorso nell'esegesi neotestamentaria: dove sappiamo poco dobbiamo sempre usarlo con cautela.

È anche più che probabile che Paolo abbia ascoltato Gamaliele I, il principale maestro farisaico di allora. Quale studente di talento non vuol sentire la più celebre autorità del luogo? Chi studiava teologia a Marburgo tra il 1920 e il 1950 frequentava certo soprattutto anche i corsi di Rudolf Bultmann, anche se personalmente avesse avuto una posizione più «conservatrice». Io non comprendo perché proprio questo punto sia stato contestato così ostinatamente in nome della «critica storica», poiché esso è suggerito già dal *common sense*. Purtroppo di Gamaliele (come della maggior parte dei maestri farisei anteriori al 70) sappiamo pochissimo;³³ è quanto meno dubbio che egli fosse nipote del grande Hillel, e non è nemmeno del tutto sicuro che facesse parte della sua scuola. Suo figlio Simone, occasionalmente menzionato da Giuseppe,³⁴ era dopo il 70 un capo del partito bellicista moderatamente conservatore, che opponeva resistenza agli Zeloti. Soltanto suo nipote Gamaliele II, il primo *nāsi'* e vero fondatore della dinastia patriarcale, seguiva nelle sue decisioni i pareri della casa di Hillel. È possibile, anzi probabile, che qui intercorresse una relazione più antica, ma non la possiamo più dimostrare con qualche sicurezza. Forse Gamaliele I era

33. Le tradizioni attribuitegli sono raccolte in J. Neusner, *Rabbinic Traditions* I (p. 71 n. 3), 341-376.

34. *Bell.* 4,159; *vita* 190 s.194-196.216.309. Giovanni di Giscala, il gran nemico di Giuseppe, con l'aiuto di Simone cerca di destituirlo dal comando in Galilea.

uomo della mediazione, che cercava di stare al di sopra delle scuole. Per conseguenza anche la controversa discussione se Paolo fosse hillelita o shammaita è una questione di lana caprina.³⁵ Circa la haggadà delle due scuole non sappiamo quasi nulla. Le sette *middot* attribuite a Hillel sono forse state enunciate per la prima volta da lui, ma il loro uso non era limitato alla sua scuola. Si trattava di strumenti argomentativi dell'esegesi e della retorica ellenistica, e in qualche modo erano bene comune.³⁶ L'interesse per la missione giudaica e l'influenza del pensiero greco potrebbero collegare Paolo più con Hillel, lo «zelo per la legge» più con Shammai. Noi non sappiamo affatto se nelle case di studio gerosolimitane, frequentate dal giovane nativo di Tarso Saulo-Paolo, avesse parte decisiva la contesa tra le scuole. Ancora un esempio odierno: conosco una serie di teologi che a Marburgo ascoltavano volentieri Rudolf Bultmann e Rudolf Otto.

Completamente fuorviante è l'argomento secondo il quale Paolo, in quanto giudeo ellenistico, non avrebbe potuto divenir «allievo di rabbi» e aspirare all'ordinazione a «rabbi». In realtà prima del 70 non esistevano ancora rabinato e ordinazione di dotti, che poi ricevevano il diritto di portare il titolo di «rabbi».³⁷ Ma il *bêt-hamidraš* scribale (*Ecclus* 51,23 =

35. A favore di Paolo hillelita si è pronunciato soprattutto J. Jeremias, *Paulus als Hillelit*, in *Neotestamentica et Semitica*, Fs. M. Black, a c. di E.E. Ellis e M. Black, Edinburgh 1969, 88-94; diverso era il giudizio di M. Enslin, *Paul and Gamaliel*: JR 7 (1927) 360-375. Interpretano Paolo quale shammaita anche K. Haacker (*Die Berufung des Verfolgers und die Rechtfertigung des Gottlosen*: TheolBeitr 6 (1975) 1-19 e H. Hübner, *Gal 3,10 und die Herkunft des Paulus*: KuD 19 (1973) 215-231: 228 s.; Idem, *Das Gesetz bei Paulus*, FRLANT 119, Göttingen 1982, 142 s. n. 16, che qui a ragione modera la sua posizione, valutando la bipartizione delle scuole in hillelita e shammaita quale tendenza che cela una maggiore molteplicità.

36. H.L. Strack - G. Stemberger, *op. cit.* (p. 49 n. 69), 26-30.

37. A ciò si opponeva già A. Oepke, *op. cit.* (p. 15 n. 1), 412-421, tuttavia

οἶκος παιδείας nei LXX) esisteva da molto tempo e ce n'era più d'uno. Aveva sua fissa sede nell' *'eres Isra'el* e qui in primo luogo nella città santa. Testi rabbinici seriori parlano entusiasticamente, quasi con esuberanza, della «grande casa di studio» oppure delle «numerose case di studio» gerosolimitane.³⁸ Nella prima metà del primo secolo la scuola farisaica di torà avrà bensì avuto ancora un'impronta sostanzialmente differente – presumibilmente meno istituzionalizzata e più libera – rispetto a quella, di cent'anni più recente, dei tannaiti del secondo secolo, che dopo la loro vittoria in Israele prepararono l'affermarsi della Mishnà.³⁹ Ma non si dovrebbe metter in dubbio che le scuole gerosolimitane di torà prima del 70 avessero

per motivi differenti. Il materiale rabbinico sull'ordinazione si trova in Bill. II, 648-661; la datazione troppo anticipata dell'ordinazione rabbinica si trova ancora persino nella monografia di E. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament*, Göttingen 1951. Per la critica v. M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, BZNW 34, Berlin 1968, 48 n. 22; cfr. anche R. Riesner, *op. cit.* (p. 26 n. 16), 266-274; Chr. Burchard, *op. cit.* (p. 24 n. 5), 33 n. 36.

38. È sicuramente esagerato, benché probabilmente contenga una reminiscenza storica, *JMeg.* 3,73d,23 ss.: «480 sinagoghe v'erano a Gerusalemme, e ciascuna aveva una scuola e una casa di studio; una scuola per l'insegnamento della Bibbia e una casa di studio per l'insegnamento della Mishnà, e contro tutte ha mosso Vespasiano». Nel seguito del passo citato si parla poi ancora separatamente della casa di studio di Johanan ben Zakkai; cfr. Bill. II, 150. 662 (passi paralleli, che in parte danno quantità differenti); di una casa di studio sul monte del tempio, nella quale tiene le sedute il sinedrio e dalla quale la torà si diffondeva su tutto Israele, riferisce *JSanh* 1,7,19c,11 ss.; *tSanh.* 7,1 (riga 425); della leggendaria grande casa di studio a Gerusalemme (*byt bmdrš [h]gdwl jrušljm*) si parla più volte in SER, p. 10 (F. 49 e 51); 16 (F. 80); 21 (F. 122); anche A.R.N. presuppone ripetutamente un'attività d'insegnamento di Johanan ben Zakkai a Gerusalemme presso il tempio, cfr. A.R.N. 6 (inoltre *bPes.* 26a), dove è narrata anche la storia di Naqdimon ben Gorion. In essa il tempio è identicamente luogo della preghiera e *byt-bmdrš*. Cfr. al riguardo M. Hengel, *op. cit.* (p. 55 n. 84), 150 s. 243; S. Safrai, *Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels*, Neukirchen-Vluyn 1981, 261 s. Sul passo del Siracide cfr. anche H. Stadelmann, *op. cit.* (p. 65 n. 108), 305 ss.

39. Cfr. H.L. Strack - G. Stemberger, *op. cit.* (p. 49 n. 69), 19-21.

un'importanza capitale per il giudaismo palestinese e anche al di fuori di esso. Circa Gamaliele I, il più importante maestro fariseo della prima metà del primo secolo a.C., sono conservate così poche notizie, presumibilmente, perché non lo si poteva più introdurre agevolmente nell'irrigidita tradizione seriore.

c) Il problema del fariseo della diaspora

Ma con tutto questo abbiamo ampiamente oltrepassato i limiti della pur sempre controversa questione fondamentale, se cioè Paolo abbia studiato a Gerusalemme o no. Si potrebbe giudicare con G. Strécker e molti altri: «Che Paolo non abbia potuto ricevere una formazione farisaica fuori di Gerusalemme è improbabile, se si considera l'intensa attività scolastica giudaica della diaspora».⁴⁰ Per quest'affermazione egli s'appella a *Mt.* 23,13, alla storia della conversione del re Izate di Adiabene in Giuseppe *ant.* 20,38-48 e «in generale circa il farisaismo della diaspora» a H.J. Schoeps.⁴¹ Qui gli errori si accumulano. Nella discussione con C.G. Montefiore, Schoeps formula sì congetture su Paolo «fariseo della diaspora», ma oltre a Paolo non cita alcuna documentazione sull'esistenza di questo genere di farisei – ed effettivamente non esiste documentazione. *Mt.* 23,15, i grandi viaggi «per mare e per terra per guadagnare un proselito», appunto *non* si riferisce a farisei o scribi che risiedessero stabilmente nella diaspora: essi non avrebbero più bisogno di viaggiare per venir a contatto con gentili; piuttosto questo è detto dal punto di vista della Palestina e indica sicuramente non una missione farisaica stabile nella diaspora, bensì concreti casi particolari

40. *Op. cit.* (p. 78 n. 16), 482 n. 10.

41. *Op. cit.* (p. 17 n. 5), 12 ss.

guidati dalla madrepatria.⁴² Si potrebbe qui pensare al caso, particolarmente clamoroso, della conversione del re Izate o anche del proselito Aquila, del quale si diceva che fosse parente di Adriano.⁴³ Significativamente Izate inviò cinque dei suoi figli a Gerusalemme «in tenera età, per farli educare accuratamente nella nostra lingua materna (cioè l'ebraico) e cultura (ossia la torà)». Più tardi i suoi fratelli e i suoi figli combatterono fianco a fianco con i loro correligionari palestinesi sulle mura di Gerusalemme contro i Romani.⁴⁴ Strecker vorrebbe tuttavia prendere in considerazione la conversione d'Izate⁴⁵ per sostenere la propria tesi secondo la quale esistevano farisei della diaspora come gruppo a sé stante con una relativa indipendenza. Io mi domando s'egli abbia mai letto per intero il racconto di Giuseppe, poiché in questo non compare affatto la voce Φαρισαῖος. Izate era stato convertito da

42. Cfr. al riguardo D.E. Garland, *The Intention of Matthew 23*, NT.S 51, Leiden 1979, 129 s.: «The term proselyte denotes one who has fully accepted circumcision and the requisite submission to the Torah in its entirety. This was especially true in Palestinian circles. Hellenistic Judaism in the Diaspora showed signs of conciliation toward the Gentiles in its missionary activity. These Diaspora missionaries seemed to have been less concerned that Gentile adherents keep the cultic commandments, including circumcision, than that they should believe in the one God of Israel and live according to basic ethical requirements. The Palestinian Jews were much more stringent in their requirements as were those Jewish Christians, identified in Acts 15:5 as Pharisees, who demanded circumcision of new converts to Christianity».

43. V. al riguardo M. Hengel, *Hadrians Politik gegenüber Juden und Christen*: JANES 16/17 (1984/85) 155 s.; cfr. P. Schäfer, *Der Bar-Kokhba-Aufstand*, TSAJ 1, Tübingen 1981, 24 ss. (= *Tan. B. mišpaṭim* 3; *Ex. r.* 30, 2; *Cant. r.* 1,1 § 1).

44. *Ant.* 20,71: ἔτι γε πεπομφώς πέντε μὲν τὸν ἀριθμὸν υἱοὺς τῆν ἡλιζιαν νέους γλωτταν τὴν παρ' ἡμῖν πάτριον καὶ παιδείαν ἀκριβῶς μαθησομένους, cfr. *bell.* 2,520; 6,356 s.

45. *Ant.* 20,34-48: come sua madre Elena anche Izate si era avvicinato alla religione giudaica, tuttavia dapprima senza farsi circoncidere. Strecker menziona il passo di Giuseppe insieme con *Mt.* 23,15, senza addentrarvisi (p. 482 n. 10).

un mercante giudeo di nome Anania, il quale tuttavia lo trattenne dalla circoncisione a causa dei connessi pericoli di natura politica. Che fosse fariseo nulla lo suggerisce. Un secondo viaggiatore giudeo, Eleazaro, che veniva dalla Galilea (ἐκ τῆς Γαλιλαίας ἀφικόμενος) ed «era considerato particolarmente preciso riguardo alle leggi dei padri» (πανὺ περὶ τὰ πάτρια δοκῶν ἀκριβῆς εἶναι),⁴⁶ può forse essere stato un fariseo, ma non era un giudeo della diaspora.

Günther Bornkamm nel suo bell'articolo su Paolo nella RGG mostrava una conoscenza delle fonti e senso della critica storica molto maggiori: «Eppure almeno il racconto di un temporaneo soggiorno di Paolo a Gerusalemme e della sua formazione in quel luogo a fariseo merita fiducia già per il fatto che le fonti di cui disponiamo dimostrano il farisaismo quale movimento palestinese e Gerusalemme quale suo centro; di un farisaismo della diaspora non sappiamo praticamente nulla. Il rimando a *Gal.* 1,22 difficilmente basterà dunque a contestare la tradizione, per lo meno in questo punto».⁴⁷

Com'è noto i Farisei erano un movimento di santificazione palestinese composto da laici, risalente ai Hasidim dell'età maccabaica, il cui primo scopo era la santificazione rituale della vita quotidiana nell'eres *Isra'el*, come la richiedevano i sacerdoti nel tempio. L'intera terra promessa da Dio al suo popolo doveva divenire tempio di Dio. Col tempio era indirettamente connesso un altro motivo, la corretta riscossione delle imposte su quanto raccolto nella terra santa, che tor-

46. *Ant.* 20,43. Circa l'ἀκριβεία quale caratteristica dei Farisei in Giuseppe v. A.I. Baumgarten, *The Name of the Pharisees*: JBL 102 (1983) 411-428: 413-417; S.N. Mason, *Priesthood in Josephus and the «Pharisaic Revolution»*: JBL 107 (1988) 661; G. Theissen, *Lokalkolorit u. Zeitgeschichte in den Evangelien*, NTOA 8, Freiburg (Schw.) - Göttingen 1989, 241 s.
47. G. Bornkamm, *Paulus*, RGG¹ 5, 1961, 168.

navano a profitto del tempio e del relativo personale addetto al culto. Ciò valeva specialmente per le decime. «Entrambe le cose, i comandamenti agrari e le prescrizioni di purità rituale, concernevano in ultima analisi la comunione conviviale, ossia la questione del come e con chi si potesse mangiare; in tal senso esse erano leggi sugli alimenti».⁴⁸

48. J. Neusner, *Die pharisäischen rechtlichen Überlieferungen*, in Idem, *Judentum*, cit. (p. 3 n. 71), 43, v. anche 51: le prescrizioni sacerdotali sulla purità richieste dai Farisei come valide per tutto il popolo dovevano «sanctificare l'intero Israele e trasformare ciascuno in sacerdote e l'intero popolo in popolo santo». Tuttavia, bisogna qui guardarsi da certe esagerazioni: è vero che le questioni concernenti la purità degli alimenti erano molto importanti, però esse sono solo una parte di quel modo di vivere orientato secondo la legge che i Farisei caldeggiavano. Cfr. al riguardo la fondata critica di E.P. Sanders a J. Neusner: *Did the Pharisees Eat Ordinary Food in Purity?*, in Idem, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, London-Philadelphia 1990, 131-254, 242 (dalla ricapitolazione): «This many pages on purity may seem to imply that the Pharisees were interested in it above all else and that they were, if not a 'pure food club', at least a 'purity club'. A full and evenhanded treatment of Neusner's passages – that is, the rabbinic legal passages which are attributed to Pharisees or to the Houses – would result in many pages about 'Work', a large number under the heading 'Non-purity aspects of tithes, sacrifices and offerings', a good number on 'Festivals' and 'Private worship', several on 'Agriculture', 'Charity', 'Civil law' and 'Family law' (especially if vows are included), and a few on 'Food' (food itself, not its purity). Purity has generally been taken as defining the Pharisees, and I think that their purity practices have been misdescribed and misinterpreted. On the other hand, purity really was important to them». L'ideale fariseo era qualificato dal suo complesso, cfr. al riguardo anche K.-W. Niebuhr, *Gesetz und Paränese. Katechismusartige Weisungsreihen in der frühjüdischen Literatur*, WUNT II/28, Tübingen 1987, che nella sua prima parte esamina i riassunti della legge nello Pseudo Foclide, Filone, *hyp.* 7,1-9 e Giuseppe, *c. Ap.* 2,190-219, che egli poi confronta con altre serie catechetiche di parenesi tratte dalla prima letteratura giudaica. Così egli perviene, quanto al contenuto, al risultato di una molteplicità simile a quella individuata da Sanders secondo la citazione precedente, quantunque nei testi da lui studiati il fronte sia più fortemente rivolto contro il comportamento dell'ambiente pagano e contribuisca ad improntarlo la situazione del giudaismo della diaspora: «La quantità dei testi trattati nel corso della ricerca consente asserzioni rappresentative di punti chiave del contenuto della prima parenesi giudaica. Al primo posto delle ammonizioni concrete sta l'ambito dell'etica sessuale. (...) Un secondo tema importante dell'esortazione è

La situazione conviviale ideale, presa a modello, era dunque quella dei sacerdoti ritualmente puri, che nel luogo santo assumevano un cibo santificato (porzioni di offerte, parti delle vittime).⁴⁹ La controversia divam-

la richiesta della misericordia nei confronti di persone deboli e svantaggiate nella comunità sociale. (...) Altre ammonizioni concrete sono registrabili sotto la voce 'veracità' (menzogna, calunnia, spergiuuro, perfidia). Infine s'incontrano varie forme di comportamento nel trattare col prossimo (ira, invidia, odio, superbia, litigiosità). I comportamenti enumerati provengono tutti dall'ambito della quotidianità. Di fronte alla gran quantità di tali ammonizioni morali passano chiaramente in secondo piano gli insegnamenti inerenti il culto, senza che questi manchino del tutto o addirittura siano sostituiti da asserzioni critiche del culto. Ammonizioni culturali e ammonizioni morali non costituiscono alternativa, e non è possibile dimostrare nemmeno una tendenza alla spiritualizzazione del culto» (pp. 234 s.). Questa coincidenza è tanto più notevole in quanto lo stesso Niebuhr nella sua ricerca non ha preso per nulla in considerazione le fonti rabbiniche e i testi da lui esaminati solo per minima parte sono direttamente attribuibili ad un giudaismo d'impronta hasidico-farisaica (*Ps. Sal.*), negli altri casi invece solo in senso lato a tale giudaismo (Giuseppe, *c. Ap.*; *Test. XII; Tob.*; *apoc. Abr.*), ossia l'etica contenutavi corrisponde a quella dei Farisei e di un'ampia corrente religiosa popolare presente nel popolo giudaico. In altre parole: l'ethos farisaico aveva permeato ampie parti del popolo. Circa Giuseppe, *c. Ap.* cfr. anche H.-F. Weiss, *Pharisäismus und Hellenismus. Zur Darstellung des Judentums im Geschichtswerk des jüdischen Historikers Flavius Josephus*: OLZ 74 (1979) 421-433, il quale mostra che Giuseppe proprio nella sua apologia del giudaismo è su una posizione farisaica e la considera rappresentativa. Circa le concordanze di contenuto tra *c. Ap.* 2,190-219 e testi rabbinici v. ora anche G.P. Carras, *Paul, Josephus and Judaism: The Shared Judaism of Paul and Josephus*, Diss. phil. (datt.), Oxford 1989, 79 s. Questo lavoro mostra inoltre quanto anche da cristiano Paolo resti legato al giudaismo. Non per questo si deve metter in dubbio che, a partire dal tempio, l'ideale della purità rituale avesse un ruolo molto importante presso i Farisei (*Mc.* 7; *Lc.* 11; *Mt.* 23). Fuori dall' *'eres Isra'el* una rigorosa purità rituale era possibile solo in misura limitata e là non potevano venir rispettate ampie parti della torà. V. sotto, n. 49.

49. La concezione sacerdotale era l'ideale, gli sforzi dei Farisei sono «a minor symbolic gesture towards 'living like a priest'» (così E.P. Sanders, *op. cit.* (n. 48), 192 [corsivo nel testo], il quale qui contraddice l'immagine corrente del fariseo e così richiama i Farisei dentro la vita quotidiana, v. anche pp. 233-235, 248 e *passim* (v. indice s.v. Pharisees, 'Ritual' or 'priestly' purity; Did not live like priests). Qui peraltro mi domando se Sanders, con questo discorso, non si basi troppo sulla situazione posteriore alla distruzione del secondo tempio, quale è presupposta nelle fonti

pata ad Antiochia, e sicuramente non solo là, circa il *συνεσθίειν*,⁵⁰ significò per Paolo al tempo stesso un confronto critico col suo stesso passato improntato al farisaismo. Proprio per questo egli dovette controbattere con tanta energia. Poiché per i Giudei ogni paese pagano era gravato dall'impurità dei morti, e ogni gentile *eo ipso* era impuro, e ciò valeva anche per i cibi acquistati da gentili, cibi inoltre che erano sempre sospetti di collegamento con l'idolatria, diveniva impossibile osservare effettivamente le prescrizioni della torà in territorio pagano.⁵¹ Quando Felice inviò a Roma alcuni *sacerdoti* dinanzi al tribunale imperiale, questi durante il viaggio si nutrirono di fichi e noci (che s'erano portati con sé), per non cadere in stato

tannaitiche. Che al tempo del tardo secondo tempio le questioni rituali fossero materia esplosiva, lo mostra ora 4 QMMT: l'ideale sacerdotale realmente vissuto rivestiva allora un'importanza ancora maggiore.

50. *Gal.* 2,12 s.; cfr. però anche *1 Cor.* 5,11.

51. Cfr. Bill. II, 759 s.; E.P. Sanders, *op. cit.* (n. 48), 191: «The idea of concentric circles of purity is basically biblical, but it was elaborated during the period of the second temple. Palestine is purer than Gentile lands, Jerusalem purer than the rest of Palestine, and the temple purer yet». D'altra parte era naturalmente necessario trovare modi per poter vivere da farisei anche all'estero, poiché anche i genitori di Paolo erano in grado di educare il figlio come «fariseo da farisei» nella pagana Tarso, anche se lo mandarono relativamente presto a Gerusalemme. È interessante come gli Asmonei nella loro politica estera mirassero a che anche fuori dal paese fosse possibile ai Giudei l'osservanza dei *πάτρια ἔθνη*, il che comprendeva, a motivo del sabato, l'esonero dal servizio militare e l'approvvigionamento con «cibi patrii» (*τροφαὶ πατρίαι*), v. Giuseppe, *ant.* 14,223-227; cfr. anche *ant.* 14,245, dove ai Giudei, oltre al sabato, viene concesso anche *τὰ ἱερὰ τὰ πάτρια τελεῖν καὶ τοὺς καρποὺς μεταχειρίζεσθαι, καθὼς ἔθος ἐστὶν αὐτοῖς*. A Sardi l'edile (*ἀγορανόμος*) fu esortato a provvedere a che essi potessero acquistare «cibo adatto» (*τροφή ἐπιτήδεια*). Tuttavia più probabile è l'ipotesi che nella diaspora greca i Giudei non potessero osservare (e dalla madrepatria non v'erano nemmeno obbligati) «those same stringent standards of purity» (T. Rajak, *Jews and Christians*, cit. [p. 53 n. 79], 253) che erano richiesti nella madrepatria d'Israele; su tali questioni cfr. ora l'ottimo articolo di E.P. Sanders, *Purity, Food and Offerings in the Greek-Speaking Diaspora*, in Idem, *op. cit.* (n. 48), 255-308.

d'impurità.⁵² Un fariseo dell'età del secondo tempio deve aver provato in terra straniera qualcosa di simile, anche se non era sacerdote.

Circa l'eminente ruolo rituale del paese d'Israele quale trova eloquente espressione specialmente nella tradizione rabbinica tarda, citerei in questo contesto soltanto alcuni accenni dall'istruttiva raccolta di Günther Stemmerger:⁵³

«L'accento delle asserzioni rabbiniche circa il paese batte... sulla santità del paese con le sue conseguenze: all'inizio d'una scala a dieci gradini degli ambiti santi è detto nella Mishnà: 'Il paese d'Israele è più santo di tutti gli (altri) paesi' (*Kel.* 1,6)... 'Santo' è il paese, poiché appartiene a Dio e perciò deve essere culturalmente puro... Equivalente all'asserzione che il paese d'Israele è santo è perciò l'asserzione della sua pureità: 'Il paese d'Israele è puro' (*Miqw.* 8,1). Le altre terre, invece, sono impure: 'Contamina per contatto e trasporto... il paese delle genti' (*Ohal.* 2,3); 'Chi va nelle terre delle genti per monti o rocce è impuro, (chi invece va) per mare o sulla spiaggia (che non appartengono direttamente al paese) è puro' (*Ohal.* 18,6). ... Il paese è santo e puro, se è il paese di Dio, che egli ha scelto a sede della sua Šekinà... – La santità del paese d'Israele si esprime anche nel fatto che tutta una serie di precetti della torà è legata direttamente al paese. Solo nel paese si è pienamente soggetti ai precetti della torà, ragion per cui solo nel paese si può esser pienamente giudei».⁵⁴

Il «privilegio d'Israele, ossia che soltanto nel paese è possibile la semikà, l'ordinazione dei rabbini, poteva... esser connessa con un altro motivo, e cioè con la limitazione della profezia a

52. *Vita* 14. Essi non necessariamente devono essere stati farisei, bensì volevano corrispondere rigorosamente al loro ideale di pureità *sacerdotale* – che da parte sua era esemplare per i Farisei. Poiché il fariseo Giuseppe li chiama *ἱερεῖς τινὰς συνήθειαι ἐμοί*, è tuttavia possibile che essi fossero vicini ai Farisei. Cfr. anche i numerosi racconti didascalici, nei quali devoti esemplari non si contaminarono con cibi pagani: *Dan.* 1,8 ss.; *Tob.* 1,10 s.; 2 *Mach.* 7; 3 *Mach.* 3,4-7; 4 *Mach.* 5,1-6,30; *Esther* 4,17* (LXX Rahlfs), v. al riguardo E.P. Sanders, *op. cit.* (n. 48), 274-276.

53. G. Stemmerger, *Die Bedeutung des «Landes Israel» in der rabbinischen Tradition*: *Kairos* 25 (1983) 176-199.

54. *Op. cit.*, 178 s.

Israele. 'Finché il paese d'Israele non era stato eletto, tutti i paesi erano adatti alle parole (di Dio); non appena fu eletto il paese d'Israele, furono esclusi tutti gli altri paesi' (*Mek. Pisha* 1, Horovitz-Rabin 2)... Da *Ion.* 1,3 'E Giona s'alzò per fuggire a Tarsis dalla presenza del Signore' la Mekiltà (*loc. cit.*) deduce: 'Sappi che la Šekinà non si rivela fuori del paese'. Partendo da ciò si comprende anche l'asserzione di rabbi Aḥa (in una questione di diritto all'eredità) 'I nostri fratelli in terra straniera sono ignoranti (*bediotot*) e contraffanno la Halakà' (*yB.B.* 8,1,16a). Se Dio si rivela solo nel paese d'Israele, nel quale soltanto si può adempiere completamente la sua torà, allora è semplicemente logica conclusione che solo nel paese si può essere giudei nel vero senso».⁵⁵

Benché queste tradizioni rabbiniche, naturalmente, siano tangibili solo in un'età più tarda, tuttavia proprio la concezione dell'elezione e con esso del maggior valore – d'importanza anche rituale – dell' *'eres* *Ísra'el* e le questioni inerenti l'adempimento dei comandamenti relativi al paese è da presupporre almeno presente *in nuce* per l'età contemporanea al secondo tempio, tanto più nei circoli farisei, attenti alla purità rituale.

Poiché solo nella terra santa si poteva osservare in senso rigoroso la torà e vivere nella purità rituale, allora anche lo studiare in modo davvero serio, ossia accompagnato da costante effettuazione pratica, era possibile soltanto là. Se «da Sion esce la torà» (*Is.* 2, 3), allora il monte del tempio era il luogo migliore per studiarla. A nome del rabban Meir, un maestro della metà del secondo secolo, quando a causa della rivolta di Bar Kochba anche maestri rabbinici dovettero emigrare all'estero, è conservata la massima: «Chiunque viva in permanenza in Israele, mangi i frutti (del paese) in purità e reciti mattina e sera lo

55. *Op. cit.*, 180 s.

Shema', quegli sia certo d'esser un figlio del mondo futuro».⁵⁶

In terra straniera, invece, la minaccia era costituita non solo da impurità rituale e dal contatto con gli orrori dell'idolatria, bensì anche da falsa dottrina, il che era ancora peggio. Secondo *Abot* 1,11 ad Abtaljon, maestro di Hillel, attivo probabilmente sotto i tardi Asmonei e nei primi tempi d'Erode, viene attribuito l'ammonimento: «Voi sapienti, fate ben attenzione alle vostre parole, perché non accada che vi rendiate passibili della pena dell'esilio [ossia da parte del governo, dal quale metteva in guardia Shemaja, collega di Abtaljon] e veniate esiliati *in un luogo d'acqua cattiva*, e i vostri discepoli che vi seguono bevano e muoiano, e il Nome del cielo risulti profanato».⁵⁷

Della necessità per farisei e sacerdoti di fuggire, per motivi politici, dalla Giudea rifugiandosi per esempio ad Alessandria esiste una serie d'esempi nel tardo periodo asmoneo e in quello di Erode: di regola tale fuga costituiva per gli interessati una catastrofe

56. *ySheq.* 3,4,47c par. *yShab.* 1,5,3c. Circa questo importante e influente allievo di Aqiba v. W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten* II, Strassburg 1890, 1-69; H.L. Strack - G. Stemberger, *op. cit.* (p. 49 n. 69), 82. Egli forse era figlio di proseliti e durante la rivolta di Bar-Kochba dovette fuggire dalla Palestina, ma poi vi ritornò. Trascorse l'ultima parte della vita di nuovo all'estero, tra l'altro in Asia Minore, tuttavia prima della morte dispose che il suo corpo venisse seppellito in Israele (*yKil.* 9,4,32c), v. Bacher 24 con n. 2 e 28.

57. Nella vita di Giona compresa nelle *Vitae Prophetarum* si trova l'interessante annotazione che il profeta fece penitenza per la sua falsa profezia contro Ninive andando all'estero, a Tiro, poiché così sperava di cancellare la propria colpa. Là lo trovò Elia, il quale soggiornò presso Giona e sua madre, poiché non poteva abitare presso incircoscisi. Quando Giona morì, venne risuscitato da morte ad opera di Elia. Qui Giona viene identificato col figlio della vedova di Sarepta (*1 Reg.* 17,17 ss.). Il miracolo deve mostrare al profeta Giona che egli non può sfuggire a Dio. Il soggiorno in ambiente pagano, dove Giona muore, viene così interpretato quale fuga da Dio (*Vitae Prophetarum* 10,2-6; OTP II, 392; testo greco in A.-M. Denis, *Concordance grecque des pseudépigraphe d'Ancien Testament*, Louvain-la-Neuve 1987, 869; indicazione di A.M. Schwemer).

religiosa, e la leggenda rabbinica ha descritto in termini crudi come allievi di rabbi si corrompessero nell'empia Alessandria.⁵⁸ Che proprio un fariseo dopo l'affrancamento o il mutamento della situazione politica aspirasse al ritorno nella terra santa era cosa ovvia. Il numero dei «compagni» farisei al tempo di Erode, circa seimila, non era tanto grande da doversi ammettere che ci fossero «farisei della diaspora» quale gruppo proprio numericamente significativo e scuole particolari d'importanza autonoma.⁵⁹

Le fonti non offrono alcun cenno dell'esistenza di scuole specificamente farisaiche al di fuori della Palestina per l'età del secondo tempio. Che sotto Jehuda ben Bathyra già esistesse prima del 70 d.C. a Nisibi in Mesopotamia una scuola personale è più che problematico.⁶⁰ Il suo omonimo nipote studiò più tardi nell'*'eres Isrá'el*. Anche Todo (forma abbreviata di Teo-

58. Cfr. *bell.* 1,98: ottomila profughi sotto Alessandro Ianneo = *ant.* 13,383; entrambe le volte Giuseppe sottolinea che il loro esilio ebbe termine con la morte del re, ossia essi ritornarono nella madrepatria il più presto possibile. Che gli avversari di Ianneo fossero farisei, risulta univocamente dal consiglio che egli alla fine della vita diede alla moglie Salome Alessandra, *ant.* 13,399-404, cfr. *bell.* 1,110 s. par. *ant.* 13,408-410; cfr. inoltre la leggenda di Jehuda b. Tabbai e del suo allievo (*JHag.* 2,2,77d; *bSanh.* 107b par. *bSof.* 47a), leggenda che più tardi fu tra l'altro collegata alla polemica contro Gesù. Testo e traduzione in H.L. Strack, *Jesus, die Häretiker und die Christen*, SIBJ 37, Berlin 1910, § 8 (pp. 9 ss. 30^a ss.), cfr. al riguardo anche J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, EdF 82, Darmstadt 1978, 114 ss.

59. Il numero di seimila farisei, citato in Giuseppe *ant.* 17,42, che rifiutarono a Erode il giuramento, è l'unica indicazione numerica sui Farisei prima del 70. Sono questi i sostenitori e uomini del seguito di Samea e Pollione (cfr. *ant.* 15,369 s.), dunque forse le cerchie di Hillel e Shammai (circa l'identificazione di Hillel e Shammai con Samea e Pollione, nomi che compaiono solo in Giuseppe v. A. Schalit, *op. cit.* [p. 36 n. 38], 316 ss. 768 ss.).

60. Su Jehuda ben Bathyra v. J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia* 1, SPB 9, Leiden 1965, 43-49. 121-124: «Judah b. Bathyra represents the first known important tannaitic authority resident outside of Palestine» (p. 48).

doto) da Roma fu attivo soltanto dopo il 70, e là una scuola fu fondata solo da Mattja ben Heresh dopo la rivolta di Bar Kochba, quando più di un rabbi lasciò per forza il paese.⁶¹ Complessivamente – se prescindiamo dalla Babilonia dell'età amorea a partire dal terzo secolo – fondazioni di scuole e rabbi restano assai rari al di fuori dell'*'eres Isrá'el*. *Gal.* 1,22, unitamente alle indicazioni biografiche di Paolo, non ci autorizza a porre semplicemente come postulato, contro la situazione risultante dalle fonti, siffatte scuole farisaiche. A me sembra che prima del 70 l'influenza del giudaismo della diaspora sulla madrepatria fosse per lo meno altrettanto grande di quello inverso.

In definitiva, al momento della svolta cristiana non ci è nota – a prescindere da Alessandria e dai Terapeuti – alcuna traccia di una «intensa attività scolastica giudaica nella diaspora» (G. Strecker). È certo possibile che in altre grandi città come Antiochia o Roma ci siano state scuole di sapienza giudaica (o-ellenistiche), ma non ne possediamo notizia alcuna, e non dobbiamo nemmeno supporre che esse abbiano avuto grande influenza, a confronto con la madrepatria. Persino da Babilonia si veniva a Gerusalemme per studiarvi la torà. Le prime informazioni, in parte oscure, circa scuole di torà d'impronta farisaica o meglio rabbinica al di fuori della Giudea cominciano solo qualche tempo dopo la distruzione del tempio, nel secondo secolo: la loro fondazione fu conseguenza della catastrofe degli anni 70 e 132-135, e, a prescin-

61. Per la situazione a Roma, v. Bill. III, 23 s.; per le iscrizioni v. E. Schürer (riv.), *op. cit.* III/1 (p. 27 n. 18), 95-101; W. Wiefel, *Die jüdische Gemeinschaft im antiken Rom und die Anfänge des römischen Christentums*: *Jud* 26 (1970) 65-88; H.J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, Philadelphia 1960; P. Lampe, *op. cit.* (p. 27 n. 18), 61 n. 174. Todos/Theodotos sicuramente non è identificabile col portatore di quel nome nella celebre iscrizione sinagogale gerosolimitana, v. tuttavia CIJ I, n° 358.

dere da Babilonia, sino all'invasione araba ebbero solo un'importanza del tutto marginale.⁶²

3. Un «ebreo da ebrei» che scrive greco:
il problema della «formazione greca» di Paolo

Se si deve prendere molto sul serio la notizia di Paolo che egli era Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, ossia giudeo di Palestina, e per di più fariseo e allievo scriba, e con van Unnik si deve dar ragione a Luca quando questi collega Paolo a Gerusalemme sin dalla prima giovinezza, d'altra parte non si dovrebbe tender troppo la corda dell'arco e raffigurarsi il futuro apostolo come un giudeo palestinese del più puro stampo, paragonabile per esempio a Giacomo fratello del Signore. La realtà storica è sempre più complessa e articolata dei nostri tentativi di soluzione, normalmente troppo semplici.

In primo luogo non è così sicuro che Paolo, come suppone van Unnik sulla base della formulazione lucana, fosse giunto a Gerusalemme nella prima età infantile. Luca stesso pone con tutta consapevolezza l'una a fianco dell'altra la sovrana padronanza della lingua greca e di quella aramaica,⁶³ altrettanto scioltamente come il cittadino di Tarso in Cilicia e il cresce-

62. Le notizie rabbiniche circa case di studio nella diaspora grecofona sono oltremodo scarse. Per Roma v. sopra, n. 61, cfr. ancora *mA.Z.* 4,7: la discussione tra pagani e anziani (*hazqijm*) a Roma (*tA.Z.* 6,7 [r. 469]) e *bA.Z.* 54b leggono [*h*] *plusupjn*, i filosofi, sulla questione del perché Dio non annienti l'idolatria, non ha nulla a che fare con una locale casa di studio, bensì tratta un tipico problema dell'apologetica giudaica. Per Nisibi v. n. 60; per Antiochia v. S. Krauss, *JE* 1, 1901, 632: *bKet.* 88a; *Gen. r.* 10,4: Ephes predica ad Antiochia; 19,4: r. Tanhuma viene interrogato (da eretici?) ad Antiochia a causa di *Gen. 2,5*. Questi non sono chiari accenni ad una scuola; *b'Erub.* 21a: non esistono pilastri della fontana al di fuori del paese (cioè dell' *'eres Israel*), poiché là non ci sono case di studio (*mtj bl'*) (indicazione del dott. F. Hüttenmeister).

63. *Act.* 21,37-40; 22,2.

re a Gerusalemme.⁶⁴ Egli in tal modo dimostra il carattere duplice, come lingua e cultura, del suo eroe, a mio avviso storicamente del tutto a ragione, dove significativamente in primo piano sta l'elemento greco. Se già circa le varie età della biografia paolina siamo informati solo a grandissime linee, nel caso dell'infanzia ci è del tutto impossibile andare al di là di supposizioni. La nascita può cadere nel primo decennio dell'era cristiana. In *Philm.* 9 Paolo, intorno al 60 (poco prima o dopo), si definisce «vecchio», e secondo *Act.* 7,58 al momento della lapidazione di Stefano, poco prima della conversione, ossia al più tardi nel 32-35 d.C., è invece ancora un «giovane».⁶⁵

Contro una collocazione troppo precoce del trasferimento a Gerusalemme depone che Paolo padroneggiava il greco sì estrosamente, ma al tempo stesso tanto magistralmente che mi sembra improbabile che egli l'abbia appreso solo come seconda lingua.⁶⁶ Anche la sua pratica del testo della Bibbia greca è tanto sovra-

64. *Act.* 21,39-22,3.

65. O. Kuss, *op. cit.* (p. 16 n. 2), 19 n. 1; anche J. Becker, *op. cit.* (p. 16 n. 2), 33 propone una datazione conforme a quanto detto. Circa *Philm.* 9 cfr. M. Dibelius (nuova ediz. a cura di H. Greeven), *HNT* 12, 1953, 104, dove gli autori trattano dell'antica suddivisione delle età della vita. Secondo tale suddivisione, *πρεσβύτερος* indica i 49-56 anni (e il *νεανίσκος* corrisponde ai 22-28 anni). Sull'interpretazione alternativa «messaggero» o «inviato» v. P. Stuhlmacher, *EKK* 18, 1981, 37 s. A giudicare dal contesto, tuttavia, mi sembra esser più sensato *πρεσβύτερος* — unica forma tradita nel testo — rispetto alla congettura di Bentley *πρεσβευτής*.

66. V. sopra, p. 29 con n. 22. Cfr. anche J. Becker, *op. cit.* (p. 16 n. 2), 35, 37, 55 s., il quale, oltre al buono stile, menziona ulteriori elementi che fanno propendere per il greco come lingua materna, così la distinzione paolina in «Giudei e Greci» (*Rom.* 1,16; 2,9 e *passim*), che rimanda anche (naturalmente non soltanto!) al fatto che per Paolo il mondo non giudaico è caratterizzato dalla propria lingua, benché egli stesso la impieghi scrivendo le lettere. Inoltre Becker cita il formulario epistolare paolino, il quale pure è d'origine greca, malgrado l'estroso prescritto, come lo sono le figure argomentative impiegate da Paolo. La retorica e le forme epistolari greche peraltro erano già da lungo tempo abituali anche presso il ceto superiore giudeo-palestinese.

na, che si può partire dall'idea che egli sia cresciuto con quella, se per Isaia, Giobbe e il primo libro dei Re faceva uso di una versione riveduta secondo il testo originale ebraico.⁶⁷ Come mostrano i rotoli riveduti dei dodici profeti di Naḥal Hever e l'opera, più recente, di un Aquila o Teodozione, nella Palestina giudaica c'era particolare interesse per simili revisioni del testo.⁶⁸ Proprio in Isaia, in Giobbe e nei libri di Samuele e dei Re la traduzione dei LXX deviava fortemente dal testo ebraico, ed è indebito insinuare che «Paolo non era affatto consapevole delle differenze tra il suo testo recensito di Isaia, Giobbe e 3 Re e la versione non recensita dei medesimi libri».⁶⁹ Ogni at-

67. J. Becker, *op. cit.* (p. 16 n. 2), 55: «Egli cita – per lo più a memoria – anche la sacra Scrittura secondo i LXX, che palesemente legge sin dalla giovinezza e sui quali ha studiato, altrimenti difficilmente potrebbe citarla tanto abbondantemente da tale versione. Il greco dunque per Paolo non è solo un marginale adeguamento ai suoi lettori e ascoltatori, bensì un aspetto della sua stessa cultura. Per questa ragione ha senso qui presupporre una formazione scolastica nella sua gioventù». Circa l'impiego dei LXX con parziale revisione v. D.A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*, BHT 69, Tübingen 1986, 48 ss.: «Più citazioni paoline da Isaia e le due da Giobbe non sono tolte dai LXX: esse sono molto più vicine al testo masoretico e mostrano in parte chiare concordanze con le (seriori!) traduzioni di Aquila, Simmaco e Teodozione. Questo al tempo stesso indica che Paolo qui non ricorre autonomamente al testo ebraico della Scrittura, bensì usa in questi passi un originale prossimo al testo ebraico» (p. 57). Personalmente ritengo del tutto possibile che Paolo, in base alla propria conoscenza di versioni rivedute, si sia redatto un testo proprio.

68. Sul rotolo dei Dodici Profeti v. ora E. Tov, *The Greek Minor Prophets Scroll from Naḥal Hever (8HevXIIgr)*, DJD VIII, Oxford 1990.

69. Contro D.A. Koch, *op. cit.* (n. 67), 81. Si veda al contrario già O. Michel, *Paulus und seine Bibel*, BFchtTh II/18, Gütersloh 1929 (rist. con un'appendice Darmstadt 1972), 57 ss., il quale tuttavia propende per il negare che Paolo facesse uso di una recensione propria, corretta, dei LXX (pp. 63 ss.). Si confronti anche E.E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, Edinburgh 1957, 15. 19 s. 139-141, il quale pure sostiene che Paolo trattasse in modo autonomo la Bibbia ebraica. Questo ritorno alla lingua sacra a dir vero è ovvio per uno «zelatore» e «progredito èν Ἰουδαϊσμῷ». Appunto se egli era cresciuto con la Bibbia greca, deve aver avuto il desiderio di controllare il testo a lui familiare e se necessario di correggerlo (così come anche oggi uno studente di teologia compara la familiare tra-

tento lettore della Bibbia sa delle differenze tra traduzioni diverse: non si dovrebbe fare dell'apostolo un dilettante e un ignorante. Se poi il Koch vuol riconoscere a Paolo solo «una certa conoscenza della Scrittura appresa nella sinagoga ellenistica»⁷⁰ e parte dal presupposto che ignorando il testo – come il professore odierno – egli dipenda per lo più da materiali scritti, allora egli non riconosce che l'uso della Scrittura da parte di Paolo deriva dal continuato insegnamento orale. Per Paolo il punto decisivo era l'argomentazione col testo biblico nella lezione che certo durava ore. Le sue lettere erano piuttosto solo un sottoprodotto casuale, per quanto insostituibili poi siano divenute per l'evoluzione, anzi per l'esistenza della chiesa.

È più che dubbio che egli portasse sempre con sé nei suoi viaggi rotoli giudaici della Scrittura, tanto poco maneggevoli. I testi recensiti potrebbero benissimo risalire in parte al suo stesso lavoro di scriba. Come

duzione di Lutero con l'originale ebraico e non di rado menziona tale confronto anche nella predicazione). Questo duplice carattere di Paolo nel trattare la sacra Scrittura è stato un po' trascurato da A. Deissmann, *op. cit.* (p. 17 n. 5), 79-81, quando lo chiama «giudeo dei LXX»; ma anche Deissmann osserva che in alcuni passi Paolo fa uso di una versione riveduta dei LXX, senza peraltro addentrarsi nel problema di come questi vi sia arrivato.

70. *Op. cit.*, 92. Koch vuole distinguere «tra una dimestichezza generale con i più importanti contenuti tradizionali della Scrittura e una conoscenza sicura del testo», concedendo a Paolo la prima e invece ammettendo solo con molte limitazioni la seconda. V. al riguardo sopra la citazione di J. Becker, il quale parte dall'idea che Paolo in famiglia avesse imparato oltre al greco anche l'aramaico (p. 37) e «a causa della sua educazione farisaica» egli ritiene probabili anche conoscenze di ebraico nel senso che «probabilmente egli sapeva leggere e comprendere il testo della Bibbia ebraica». Però continua: «Tuttavia che da cristiano Paolo abbia tradotto in greco direttamente dalla Bibbia ebraica non lo possiamo dire con sicurezza per nessun luogo» (p. 38). Qui occorre peraltro considerare che di principio egli esercitava la missione in comunità puramente grecofone, che di regola conoscevano solo i LXX e inoltre che nei suoi viaggi non aveva accesso a un testo ebraico. Egli *doveva* lavorare col testo greco.

ancor oggi un musulmano di stretta osservanza, numerosi giudei ortodossi e non pochi pietisti di Svevia, Paolo sapeva a memoria ampie parti degli scritti sacri della sua religione. Ciò vale soprattutto per il Salterio greco, libro di preghiera del giudaismo. La sua lingua sotto molteplici aspetti è improntata a quella dei Salmi. Tale sovrana conoscenza della Bibbia greca era un presupposto fondamentale delle sue continue lezioni orali, come in *Act.* 19,9 s. sono testimoniate per l'arco di due anni nella scuola di Tiranno. Il frequente *διαλέγεσθαι* con giudei nella sinagoga, ma eventualmente anche con gentili,⁷¹ presuppone nel maestro che egli padroneggi la sacra Scrittura senza fatica. Paolo non teneva lezioni come facciamo oggi, e non poteva nemmeno interrompere il suo discorso per cercare la citazione desiderata in un arsenale di vari rotoli della Scrittura. Non c'era ancora un'edizione maneggevole dei LXX, paragonabile al nostro Rahlfs. Come alcuni grandissimi maestri di teologia del passato recente, quali Schlatter, Holl, von Harnack, Loofs, Lightfoot e altri, egli parlava senz'alcuna traccia scritta. Ciò si dica anche per un maestro giudaico suo contemporaneo come Filone e inoltre più tardi per Origene. Paolo era in grado di citare testi scritturali del tutto letteralmente o anche d'abbreviarli, combinarli o, similmente al Targum, di adeguarli, interpretandoli, alla situazione.⁷² Se inoltre Koch ricorda che Paolo in *Phil.* 3,6 non

71. Cfr. *Act.* 17,2.17; 18,4.19; 20,7 ss.; 24,25, Apollo in *Act.* 18,28.

72. Chr.D. Stanley, *Paul and Homer: Greco-Roman Citation Practice in the First Century CE*: NT 32 (1990) 48-78 confronta la tecnica paolina della citazione con quella corrente nella letteratura antica, e nella discussione del lavoro, magistrale malgrado tutte le critiche, di Koch perviene al risultato: «Despite Koch's own summary dismissal of the possibility of Greco-Roman parallels, a careful consideration of the evidence reveals a near identity of conceptions between Paul and his Greco-Roman contemporaries regarding the acceptable parameters for citing literary texts» (p. 77). Che Paolo con le sue divergenze rispetto al testo dato stia al limite supe-

sosteneva «d'essere o essere stato γραμματεὺς» (p. 93), allora trascura che il comune lettore greco necessariamente fraintendeva questa parola comprendendola nel senso di scrivano, segretario, piccolo impiegato. Filone la usa una sola volta (*Flacc.* 3) e appunto in quest'accezione. Anche in Giuseppe il termine ha quasi sempre questo significato. L'unione di γραμματεὺς nel senso di «scribi» e «Farisei» la troviamo soltanto nei vangeli sinottici, ma in Marco e Luca ancora con chiare differenze. Q conosce poi ancora il termine parallelo νομικός⁷³ e soltanto nel vangelo di Matteo si è pervenuti ad un binomio totalmente stereotipo, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι. Questa è un'espressione di conio tipicamente palestinese.⁷⁴ Al tempo stesso è chiaro che Koch non ha dimestichezza né colla particolare istituzione dei *soferim* giudaici di Palestina, né colla scuola giudaica, orientata all'imparare a memoria la torà.⁷⁵ Giuseppe e Luca sottolineano tuttavia la

riore (paragonabile, caratteristicamente, a Qumran, v. p. 78 n. 91) rende per lo meno probabile l'ipotesi di una propria recensione critica del testo.

73. Cfr. *Lc.* 11,45 s.52 (par. *Mt.* 23,4.13), v. anche *Lc.* 10,25 (par. *Mt.* 22,34 s.; *Mc.* 12,28). Senza paralleli sono *Lc.* 7,30; 14,3.

74. H.G. Liddell - R. Scott - H.St. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940 (rist. 1985), s.v. danno la traduzione: «secretary, registrar, title of officials at Athens and elsewhere; ... also of subordinate officials, clerk». Solo un'attestazione indica «scholar» (pp. 358 s.). In *Act.* 19,35 il termine è parimenti usato per designare un funzionario, per Giuseppe cfr. *bell.* 1,479.529; 5,532; *ant.* 11,26.248; 20,208 s. e *passim* (la concordanza di Giuseppe curata da K.H. Rengstorff [4 voll., Leiden 1973-1983], in conformità con questa accezione, traduce γραμματεὺς con «Schreiber [= scrivano], Sekretär [= segretario]») e A. Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus*, BfChrTh 11/26, Gütersloh 1932, 200 ss. Su Matteo v. M. Hengel, *Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund*: ThR 52 (1987) 374 s.

75. Cfr. al riguardo R. Riesner, *op. cit.* (p. 26 n. 16), 115 s. e *passim*, il quale sottolinea «che la maggior parte dei giudei davano nell'occhio nel loro ambiente studiando a memoria con particolare intensità le prescrizioni della loro legge», cfr. Giuseppe, *c. Ap.* 2,178.257; Giovenale, *sat.* 14,100 s. (= GLAJJ [cit. p. 54 n. 80] n° 301, p. 102).

particolare ἀκριβεία dei Farisei nell'interpretazione delle Scritture e nel rispetto della legge. Guardando al suo passato di fariseo, come avrebbe potuto Paolo dire di se stesso κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἀμεμπτος, se avesse conosciuto soltanto superficialmente la torà e le Scritture? 7. c. 3, 6

Non c'è dubbio: Paolo si trovava nella Bibbia greca come a casa propria, poiché l'aveva praticata, presumibilmente sin dalla più tenera età. Probabilmente, oltre alla Bibbia greca (ed ebraica) e a pseudepigrifi giudaici come per esempio la *Sapientia Salomonis*, praticamente non lesse in modo degno di nota letteratura greca classica. Eduard Norden, contro una tendenza della ricerca a lui contemporanea, la quale anche oggi è tornata in voga, fece notare quanto segue: «... che Paolo possa aver letto per esempio qualcosa di Platone non oso contestarlo (per quanto a ciò si ribelli la mia sensazione soggettiva), ma che utilità hanno per noi simili problematici giudizi? (...) a chi vuole qui dimostrare qualcosa di più sicuro io richiedo che adduca prove convincenti, e di queste finora non se n'è addotte, o meglio ancora: non sono state dimostrate nemmeno reminiscenze né di Platone né di qualsiasi altro scrittore ellenico, poiché ciò che si suol far passare per prove o reminiscenze ad un esame anche soltanto fugace si rivela del tutto privo di valore».⁷⁶

Il Norden infine confessa che egli «solo con molta difficoltà» comprende Paolo come scrittore, in primo luogo perché argomenterebbe in modo strano, «e in

76. *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance* II, Leipzig-Berlin 1909, 496 s. Esempio di tali reminiscenze «di nessun valore» dal punto di vista storico è il parallelo, indicato in H. Windisch, H.D. Betz, Ch. Wolff (cfr. pp. 26-27 n. 18) e H.-J. Klauck, NEB 8, Würzburg 1986, 86, tra il discorso da stolto paolino in 2 Cor. 11 s. e l'encomio di Socrate pronunciato da Alcibiade ubriaco nel *Simposio* di Platone, 221 ss.

secondo luogo anche il suo stile, considerato globalmente, non è ellenico», a differenza della lettera agli Ebrei, della prima di Clemente o della lettera di Barnaba (pp. 499 s.). D'altra parte, tuttavia, la sua lingua si distingue essenzialmente dal greco semplice, con colorito almeno in parte semitico, di un Marco o degli scritti giovannei, inclusa l'Apocalisse: anche qui egli si dimostra di nuovo «viandante tra due mondi». Lo stesso Norden fa notare che l'apostolo sapeva usare estrosamente gli espedienti della retorica greca.⁷⁷ Come fosse pervenuto a questa «retorica del cuore»⁷⁸ lo esamineremo più avanti in un paragrafo dedicato alla formazione giudeo-greca superiore di «Sha'ul, detto anche Paolo».

4. Ipotesi di ricapitolazione

Come possiamo spiegare sul piano biografico questi fenomeni, in parte quasi sconcertanti? Qui appaiono consigliabili, secondo quanto detto sinora, le seguenti supposizioni:

1. Paolo nacque a Tarso e crebbe in una famiglia giudaica strettamente osservante d'impronta farisaica, legata alla madrepatria palestinese. Tuttavia in questa famiglia si parlava probabilmente in prevalenza greco. Il greco era la lingua materna di Paolo; ma egli padroneggiava anche la «lingua sacra» della Scrittura e della liturgia, l'ebraico, e la lingua parlata della Palestina giudaica, l'aramaico. Un fariseo fedele alla legge e «ebreo da ebrei» che parlasse soltanto greco sarebbe stato un ferro ligneo. Nel caso di un Filone la situazione era completamente differente. Un fossato profondo separa qui Paolo dall'Alessandrino.

77. *Op. cit.* II, 506 s.

78. *Op. cit.* II, 502 cfr. 509: «linguaggio del cuore».

Differenza
tra il suo
greco e il
greco semplice
di Mc. e S. M.

2. Egli pare aver frequentato una buona scuola elementare greca, che – essendogli totalmente estranea la letteratura da Omero a Euripide, impiegata nell'insegnamento corrente – era una scuola *giudaica*. La letteratura che egli conosce è, anche per quanto concerne la scelta del lessico, quella dei LXX e di scritti religiosi affini. Questo punto lo distingue dalla maggior parte degli altri autori giudaici di lingua greca, il cui «lessico» è più letterario. Ciò vale del resto per tutta la più antica letteratura cristiana, con poche eccezioni quali Luca e la lettera agli Ebrei. Almeno per una parte di questo periodo scolastico *potrebbe* aver frequentato a Tarso. Anche la Bibbia giudaica la conobbe principalmente nella forma dei LXX. In questa egli si trova a suo agio.

3. Se il greco era la lingua predominante nella famiglia, allora si potrebbe supporre pure che questa avesse dovuto rimanere nella diaspora almeno per una generazione, o forse anche più a lungo. In che modo i suoi genitori o antenati più antichi fossero giunti a Tarso, non sappiamo. È molto probabile che questa via fosse passata attraverso la schiavitù in seguito ad eventi bellici, frequenti nella Palestina giudaica a partire dal 63 a.C., e attraverso un successivo affrancamento, che diede il diritto di cittadinanza romana alla famiglia.

4. *Act.* 22,3; 26,4 s. e l'autotestimonianza dell'apostolo, d'orientamento giudeo-palestinese, suggeriscono fortemente l'ipotesi che Paolo fosse ritornato ancora adolescente a Gerusalemme. Anche *Act.* 23,16, la notizia cioè che a Gerusalemme egli fu ammonito da un figlio della sorella, rafforza la possibilità che vi fosse uno stretto legame familiare con la città santa. Dubbio resta però come e quando ciò fosse accaduto. L'ipotesi di van Unnik – che ciò debba esser avvenuto nella prima infanzia insieme coi suoi genitori – è

tanto poco dimostrabile quanto la supposizione di Zahn,⁷⁹ da lui respinta come «pure phantasy», che i «genitori di Paolo» avrebbero «fatto crescere il loro figlio forse già dagli otto o dieci anni presso i parenti a Gerusalemme, forse nella casa della sorella che là viveva sposata (...)».⁸⁰ Anche la celebre affermazione dell'altrimenti sconosciuto Jehuda b. Tema,⁸¹ che si riallaccia alle classi d'età greche: «Cinquenne alla Scrittura, decenne alla Mishnà, tredicenne ai precetti, quindicenne al Talmud e diciottenne alla camera nuziale...» (*mAbot* 5,21), qui aiuta poco a procedere. Nel senso che non si possa completamente escludere Tarso, anche se nell'evoluzione di Paolo questa città deve cedere per importanza il posto a Gerusalemme, a mio avviso potrebbe deporre anche l'eccellente padronanza della madrelingua greca, come la sua sovrana pratica della Bibbia greca. Peraltro anche a Gerusalemme esisteva una buona scuola greca. Infine non è da escludere la possibilità che egli più d'una volta avesse fatto la spola tra Tarso e Gerusalemme. Il ritorno secondo *Act.* 9,30; 11,25 mostra che anche dopo il suo periodo gerosolimitano rimase in collegamento con la sua città natale (e forse anche coi membri della sua famiglia giudaica che vivevano là). Poiché semplicemente sappiamo troppo poco, possiamo lasciar aperti i particolari della questione, laddove bisogna sempre tener presente che van Unnik ha Luca dalla sua parte.

79. *Op. cit.* (p. 15 n. 1), 283.

80. KNT v/2, ³¹1927, 751.

81. Intorno al 100?, v. W. Bacher, *op. cit.* (n. 56) I, 372; II, 556 s.

CAPITOLO TERZO
LO STUDIO FARISAICO
DELLA LEGGE A GERUSALEMME

2^a fase dell'educazione

1. La casa di studio farisaica

Ad una seconda fase dell'educazione, che va tenuta chiaramente distinta da quella del periodo dell'infanzia e della scuola elementare e che s'inizia all'incirca coi quindici anni, accenna Luca in *Act.* 22,3d: «istruito ai piedi di Gamaliele conformemente alla precisa conoscenza della legge dei padri». Ciò vuol significare lo studio della legge nella casa di studio del più noto caposcuola fariseo del secondo quarto del primo secolo d.C. Luca sembra conoscere il modo in cui si impartiva l'insegnamento nella casa di studio: l'illustre maestro siede su una sedia, gli allievi «ai suoi piedi» sul pavimento: «Egli (Aqiba) venne e si sedette dinanzi ai piedi di rabbi Eliezer». Anche la sua formula *κατὰ ἀκριβείαν τοῦ πατρῶου νόμου* mostra che Luca conosceva l'ambiente dei Farisei e degli scribi. Tuttavia stupisce che il tanto denigrato Luca possa esprimere così esattamente queste circostanze. Egli è il non giudeo del mondo antico che sa riferire nel modo più

2^a fase dell'educazione
15 anni
poi

dr. R. T. Guel

1. *Cant. r.* 1,3,1 (= *Midrash rabba*, a c. di Shimshon Dunsqj, Jerusalem 1980: 1,20; p. 22); cfr. *Bill.* 11, 763 s. e *Lc.* 2,46, dove viene descritto Gesù dodicenne nel tempio che siede tra la cerchia degli scribi. Anche in altri casi Gesù insegna seduto, cfr. *Lc.* 4,20; 5,3; *Mt.* 5,1; 13,1 s.; 15,29; 24,3; *Mc.* 4,1; 9,35; 13,3; 26,55; *Io.* 6,3; 8,2. Qui si presuppone che gli allievi si sedessero in cerchio attorno al maestro. Anche i Farisei sedevano così ai suoi piedi, v. *Lc.* 5,17 (cfr. *Mc.* 2,6). *Mt.* 23,2 cita la speciale cattedra del maestro. Circa la disposizione dei posti presso i rabbi babilonesi cfr. inoltre D.M. Goodblatt, *Rabbinic Instructions in Sasanian Babylonia*, SJLA 9, Leiden 1975, 252-259 (indicazione di F. Avemarie).

preciso e più positivo di situazioni giudaiche. Anche Giuseppe ricorre costantemente alla famiglia lessicale ἀκριβ- per contrassegnare specificamente i Farisei. Così egli caratterizza Simone, il figlio del nostro Gamaliele: «Questo gerosolimitano proveniva da una famiglia celeberrima, e dal partito dei Farisei, i quali hanno fama di superare gli altri nell'ambito delle leggi dei padri attraverso una conoscenza precisa (ἀκριβεία)».³ Questo passaggio illustra come meglio non si potrebbe il κατὰ νόμον Φαρισαῖος e il conclusivo κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ di *Phil.* 3,6 e indica che nel caso del fariseo Sha'ul, connettendosi a *Gal.* 1,14 (vedi sotto), bisogna presupporre anche lo studio della dottrina scritturale. L'ἀκριβεία qui sottolineata poteva acquistarsi soltanto in questo modo. Al «fariseo, figlio di Farisei» si dischiudeva con ciò ogni possibilità che probabilmente era stata ancora preclusa ai suoi antenati, quali schiavi o liberti e quindi dipendenti dai loro padroni e interamente o parzialmente non liberi: egli poteva studiare la torà a Gerusalemme, scaturigine d'ogni vera sapienza,⁴ e divenire egli stesso maestro della torà e così assumere un ruolo direttivo nell'ambito del suo «partito religioso», anzi del suo popolo.

Paolo esprime autobiograficamente queste circostanze in *Gal.* 1,13 s.:

Infatti udiste della mia condotta d'una volta nel giudaismo, che senza misura perseguitavo la comunità di Dio e volevo annientarla, che *continuamente progredivo nel giudaismo, supe-*

2. ὁ δὲ Σίμων ὄντος ἦν πόλεως μὲν Ἱεροσολύμων, γένους δὲ σφοδρὰ λαμπροῦ, τῆς δὲ Φαρισαίων αἵρέσεως, οἱ περὶ τὰ πάτρια νόμιμα δοκῶσιν τῶν ἄλλων ἀκριβείᾳ διαφέρειν (*vita* 191), v. sopra, p. 91 n. 46, e F. Mussner, HThK 9, 1981, 80.

3. *Is.* 2,3; *Ecclus.* 24,8.11.23, cfr. al riguardo H. Gese, *Zur biblischen Theologie*, Tübingen 1983, 69 ss., sul concetto da lui coniato di torà messianica di Sion v. pp. 83 s. Circa Sion quale punto di partenza della torà v. sopra, p. 88 n. 38.

rando molti coetanei nel mio popolo, in particolar modo essendo zelatore delle mie tradizioni dei padri.⁵

Il fondamento di questo racconto autobiografico può riferirsi *soltanto* allo studio d'impronta farisaica della legge, uno studio estremamente improbabile in questa forma in una scuola giudeo-ellenistica a Tarso o in qualche altro luogo della diaspora. L'espressione ἐν τῷ γένει μου non può assolutamente tradursi, col Mommsen, nel senso di «nella mia patria» (ossia a Tarso),⁶ bensì, conformemente all'uso paolino negli altri passi, essa vuol significare «nel mio popolo» (v. sopra, p. 78 e n. 15). A ciò si aggiunge che lo *zelo* per la legge, testimoniato in egual misura da Paolo e da Luca, tra l'età dei Maccabei e il 70 d.C. era un fenomeno tipicamente palestinese, che nelle nostre fonti è attestato solo per la Palestina giudaica; peraltro lì molto insistentemente.⁶ Così come oggi uno studente ambizioso e dotato di grande talento vuole studiare in

Studio non
fatti libri
nella diaspora

Zealotismo =
fariseismo

4. ἤκούσατε γὰρ τὴν ἐμὴν ἀνατροπὴν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ, ὅτι καθ' ὑπερβολὴν ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπάρθουν αὐτήν, καὶ προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλοὺς συνηλικιωτάς ἐν τῷ γένει μου, περισσοτέρως ζηλωτῆς ὑπάρχων τῶν πατριῶν μου παραδόσεων.

5. *Op. cit.* (p. 62 n. 101), 85, così anche E. Barnikol, *op. cit.* (p. 15 n. 1), 35 ss. Per la critica cfr. A. Oepke, HThK 9, 1984, 59.

6. Cfr. *Gal.* 4,17: gli avversari di Paolo in Galazia sono descritti come zelatori e dalle indicazioni rimanenti su di loro si può dire con qualche verosimiglianza che essi saranno stati giudeo-cristiani di Gerusalemme, che tentavano di persuadere i neofiti cristiani della provincia di Galazia ad un tenore di vita giudaizzante, analogamente al galileo Eleazar presso il re Izate di Adiabene in Giuseppe *ant.* 20,43 (vedi sopra, p. 90 n. 45); v. al riguardo la buona panoramica in F. Mussner, *op. cit.*, 11-29; una connessione diretta tra gli avversari e gli Zeloti è ravvisata da R. Jewett, *The Agitators and the Galatian Congregation*: NTS 17 (1970/71) 198-212 (Mussner 21 s.); *Act.* 21,20 s.: θεωρεῖς, ἀδελφεέ, πόσαι μυριάδες εἰσὶν ἐν τοῖς Ἰουδαίοις τῶν πεπιστευκότων καὶ πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου ὑπάρχουσιν· κατηγγήθησαν δὲ περὶ σοῦ ὅτι ἀποστασίαν διδάσκεις ἀπὸ Μωϋσέως τοῦ κατὰ τὰ ἔθνη πάντας Ἰουδαίους λέγων μὴ περιτέμνειν αὐτοὺς τὰ τέκνα μηδὲ τοῖς ἔθνεσιν περιπατεῖν; 22,3: ἐγὼ εἰμι ἀνὴρ Ἰουδαῖος... ζηλωτῆς ὑπάρχων τοῦ θεοῦ καθὼς πάντες ὑμεῖς ἐστε σήμερον. Sulla questione in particolare v. M. Hengel, *op. cit.* (p. 188 n. 56), 154-234.

A Gerusalemme
per studiare
la Torà

un'università di prim'ordine e con i professori migliori, così si dovrà presupporre che Paolo, data la sua eminente intelligenza e ardente ambizione, che continuamente prorompe nelle lettere – un pericolo del quale egli stesso rimase sempre consapevole (2 Cor. 12,7; 1 Cor. 9,15; 15,10 e *passim*) – potesse dar soddisfazione al suo zelo per lo studio solo là dove insegnavano le autorità più celebri e dove secondo il precetto divino era di casa la torà: a Gerusalemme. L'έν 'Ιουδαϊσμῷ potrebbe essere perifrasiato con έν νόμῳ; nel caso dell'imperfetto durativo προέκοπτον detto del giovane Saulo non si tratta d'altro che dei suoi continui progressi nello studio della torà, il vero cuore del giudaismo, sulla quale, come mostra in bel modo Giuseppe nella sua apologia del giudaismo *contra Apionem*, si basavano tutte le espressioni della vita, anzi l'intera esistenza di quello. E questi progressi non si riferiscono ad un insegnamento introduttivo in qualche sinagoga della diaspora a Tarso o in qualche altro luogo, bensì ad uno «studio accademico» nella sede centrale dell'insegnamento della torà, ossia nella città santa.

Per parafrasare «vivere secondo la legge», poco dopo, in Gal. 2,14 Paolo usa il verbo ιουδαίζειν. I numerosi coetanei che il brillante e ambiziosissimo giovane *talmid hakam* superava nello studio della legge erano i suoi compagni di studi.⁷ Lo studio dell'antichità, nel mondo ellenistico come in quello giudaico, era sempre fondato su una certa emulazione; troviamo quest'ideale agonale sia nella sapienza orientale dell'età ellenistica sia nella paideia greca.⁸ Un breve

7. Cfr. J.W. Doeve, *Paulus der Pharisäer und Galater I 13-15*: NT 6 (1963) 170-181, spec. 179 s. Circa il «progredire» nell'educazione v. anche 1 QSa 1,8b. Se il novizio fa buoni progressi (*ybw' btb*), può accedere alla classe immediatamente superiore. Cfr. Giuseppe, *vita* 191, sui Farisei: οἱ περὶ τὰ πάτρια νόμιμα δοκοῦσιν τῶν ἄλλων ἀκριβεῖα διαφέρειν.

8. Al riguardo cfr. V.C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif. Traditional*

sprazzo di luce su quest'ambiente spirituale, vissuto direttamente, della casa di studio farisaica lo getta a mio avviso 1 Cor. 1,20 con la seguente «triade»: σοφός (*hakām*), γραμματεὺς (*sōfēr*), συζητητής (*daršān/dōrēs*): queste sono designazioni provenienti dal *bet midraš* farisaico. I Corinti capiscono questi termini, difficilmente comprensibili nel loro significato vero e proprio, giudaico, per un greco pagano, perché Paolo durante i suoi diciotto mesi di soggiorno in quel luogo ovviamente ha riferito loro del suo precedente studio della legge e con quello al tempo stesso della sua via sbagliata (cfr. 1 Cor. 15,9). Ossia 1 Cor. 1,20 ha sfondo autobiografico. Quella che prima era la sua stessa aspirazione professionale impersona qui la sapienza di questo mondo, poiché Paolo stesso un tempo, come pure gli attuali rappresentanti di quella, si scandalizzarono della follia della croce (e, lui escluso, ancora si scandalizzano).

Athletic Imagery in the Pauline Literature, N.T.S 16, Leiden 1967, 21 s. («The Greek Gymnasium and its Ideals»): «The entire curriculum of the gymnasium, including the studies in grammar and the musical arts, became saturated with the spirit of competition, so that examinations in all spheres were regarded as contests, offering the possibility of showing personal superiority over the next person. Victory lists of the successful competitors were issued. Life in the gymnasium was a continual winning or being defeated, a continuing measuring of one's own powers over against those of the other, whereby superiority was an aim in itself without necessarily being directed toward any practical use of the strength and skill developed». V. anche pp. 38-72: «Hellenistic Judaism and the Agon Tradition», dove si adducono ad esempio Filone, i LXX, 4 *Mach.* e Giuseppe; per il giudaismo rabbinico cfr. *yBer.* 4,7d par. *bBer.* 28b. Circa il motivo agonale presso Giudei e Greci nell'età ellenistica v. M. Hengel, *op. cit.* (p. 55 n. 84), 124. 145 ss. 402; Idem, *Qumran und der Hellenismus*, in *Qumrān. Sa piété, sa théologie et son milieu*, a c. di M. Delcor, BEThL 46, Paris-Louvain 1978, 333-372: 351 s.; H.I. Marrou, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, Freiburg-München 1957, indice s.v. «Wettkampf».

1 Cor 1,20

έν 'Ιουδαϊσμῷ
έν νόμῳ

2. Il problema della «dottrina farisaica» prima del 70

La grande incognita è la questione di come si presentasse lo studio farisaico della legge nella prima metà del primo secolo a Gerusalemme e quale sapere, più precisamente quale «teologia», «soteriologia» e «antropologia» allora venisse comunicata. Quest'incognita rende tanto difficile trattare in modo davvero convincente il tema, molto complesso, *Paul and Palestinian Judaism*.⁹ Una cosa è certa: non è possibile limitarsi ad estendere senza cucitura alla casa di studio farisaica della Gerusalemme dell'inizio dell'era cristiana le notizie concernenti i maestri tannaitici, i «rabbi», quali ci sono consegnate dalla tradizione scritta in fonti che si iniziano col terzo secolo. A questo riguardo generazioni precedenti di studiosi erano troppo indulgenti. D'altra parte non si può nemmeno dichiararle semplicemente irrilevanti, come invece appare oggi spesso la soluzione più comoda. L'una e l'altra cosa risultano da uno sguardo alle fonti stesse. Perché è sorprendente quanto poco noi si venga a sapere, dalle fonti rabbiniche, circa i maestri Farisei precedenti il 70, sulle loro opinioni e tradizioni. Ciò vale non da ultimo per Gamaliele I e suo figlio Simone, che potrebbe essere stato all'incirca coetaneo di Paolo. Questa ridotta tradizione fa pensare, nonostante la continuità, ad un certo distacco. I seriori «sapianti rabbinici» non amavano troppo esser designati *p' rûšîm*, «separati», e più tardi tale termine poté diventare quasi un insulto e sonare come «bigotto settario»;¹⁰ l'aramaico popolare *p' rišajjā*, dal quale si

9. Così suona il titolo inglese dell'opera di E.P. Sanders, London 1977 (tr. it. *Paolo e il giudaismo palestinese*, Brescia 1986), che ha acceso un'ampia e controversa discussione; cfr. anche il suo *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, Brescia 1989 (ed. or. London 1985), che vi si riallaccia.

10. Al riguardo cfr. E. Rivkin, *Defining the Pharisees: The Tannaitic Sour-*

formò *Φαρισαῖος*, da loro non era affatto usato. La nuova élite, composta da scribi, cui dava impronta uno studio d'anni, anzi decenni, nella casa di studio, unita da solidarietà di fronte a tutti gli «ignoranti» denominava se stessa e i propri antenati spirituali piuttosto coll'orgoglioso nome di *hakamim*, «i sapienti». Il cosiddetto rabinato e le connesse istituzioni

ces: HUCA 40/41 (1969/70) 205-249, spec. 234 ss. Punto di partenza di Rivkin è che il termine *prušim* si riferisca certamente a Farisei solo dove è usato in opposizione a *šduqim*. Usato isolatamente esso invece starebbe per eretici, asceti e settari. V. anche Idem, *A Hidden Revolution. The Pharisees' Search for the Kingdom within*, Nashville 1978, 129 ss. 162-166 e 321-324, dove anche per Giuseppe, *ant.* 17,41-45 postula il significato «fanatics». Ma ciò mi sembra improbabile; circa questo caso nell'ambiente della moglie di Ferora, fratello di Erode, v. sotto, pp. 122 s. e n. 24. Rivkin fu criticato violentemente da J. Lightstone, il quale, basandosi su uno scetticismo storico radicale, ritiene quasi impossibile ricavare da queste controversie tra Farisei e Sadducei alcun dato relativo al periodo anteriore al 70 (così in *Sadducees versus Pharisees. The Tannaitic Sources*, in *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults*, Fs. M. Smith, a cura di J. Neusner, SJLA XII/3, Leiden 1975, 206-217). Contro ciò depone oggi 4 QMMT, le cui controversie compaiono in parte nelle discussioni tra *prušim* e *šduqim* in *mšad.* 4,6-8, dove probabilmente, *šduqim* si riferisce piuttosto agli Esseni. Dopo il 70, tuttavia, non è più documentata l'esistenza di Sadducei, per la qual ragione ha moltissimo dalla propria l'ipotesi di Rivkin, secondo la quale là dove i testi riferiscono di polemiche tra Farisei e Sadducei si abbia a che fare con tradizioni anteriori al 70.

Sulla designazione «Farisei» cfr. il saggio basilare di R. Meyer, *Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum*, in *op. cit.* (p. 64 n. 106), 130-187 (orig. Berlin 1965), qui 132-134; Idem, *ThWNT IX*, 1973, 12 s.; A.I. Baumgarten, *op. cit.* (p. 91 n. 46), il quale cerca di interpretare *p' rûšîm* quale autodesignazione positiva dei Farisei, che, conformemente al greco ἀκριβεια significa «those who specify», laddove egli poi interpreta come participio attivo: «That is, the Pharisees claimed to be the party of accurate and specific observance of the law by understanding their name as *parōšîm* and maintaining that it meant 'the specifiers'. I propose that we consider the circle complete and conclude that *parōšîm* was the Semitic original behind the use of *akribeia* in Josephus, Acts and Nicolaus» (p. 420). Egli però lascia aperto l'interrogativo se questa sia un'interpretazione posteriore in senso positivo di una designazione altrui in origine polemica o sin dall'inizio un'espressione dell'autocomprensione farisaica. Se l'ultima ipotesi fosse esatta, è difficile spiegare perché debba essere stata abbandonata nel secondo secolo.

11. Qui è importante la mutata situazione politica e sociale: i Farisei, che

dello studio rigidamente organizzato con ordinazione conclusiva, che abilitava all'ufficio di giudice e conferiva il diritto di portare il titolo di rabbi, è sorto solo nei decenni successivi al 70, mentre i maestri posteriori, autoritariamente del tutto anacronisticamente, retrodatarono le loro istituzioni sin ai tempi antichi di Mosè e Giosuè.¹² È probabile che al tempo stesso avesse avuto luogo un processo, durato per un periodo piuttosto lungo, e condotto in parte rigorosamente, di eliminazione delle tradizioni precedenti, probabilmente connesso con le catastrofi delle due guerre giudaiche, e che tra l'altro ebbe come conseguenza che pochissimo rimase conservato di Gamaliele I, «il Vecchio», e quasi nulla di suo figlio Simone,¹³ il quale da vecchio fu ancora coinvolto nell'insurrezione giudaica. È fortuna che quest'ultimo (e perciò anche suo padre) siano menzionati in Giuseppe, altrimenti la «ricerca critica» vedrebbe nel primo Gamaliele soltanto un anacronismo lucano ovvero una proiezione all'indietro, nella Gerusalemme anteriore alla distruzione del tempio, del suo molto meglio noto nipote Gamaliele II (intorno al 90-100). Le tradizioni halachiche, orientate specialmente in base alle controversie tra Hillel e Shammai, contengono in preponderanza questioni di purità, dal che nasce facilmente un quadro parziale. La haggadà, per noi tanto interessante, è conservata solo in forma del tutto frammentaria, e si limita principalmente alle sentenze nei detti dei padri e ad aneddoti più o meno leggendari.¹⁴

fino ad allora lottavano per la propria influenza nel popolo, che nel popolo facevano propaganda ai propri ideali, divennero ora gruppo dominante, senza reale concorrenza.

12. V. al riguardo sopra, p. 88 e n. 39, e sotto, pp. 134 ss.

13. Su di lui cfr. Giuseppe, *vita* 190 ss. 216.309; *bell.* 4,159; E. Schürer (riv.), *op. cit.* (p. 27 n. 18) II, 368 s. e III/2, 994 (indice). Circa Gamaliele I v. sopra, pp. 86 s.

14. Indispensabile come raccolta di materiale è W. Bacher, *Die Agada der*

Nei riguardi di questo sviluppo occorre tener presente che, a differenza della standardizzazione relativamente celere del giudaismo palestinese sotto la guida degli scribi rabbinici dopo il 70, il volto spirituale di Gerusalemme prima che venisse distrutta era marcatamente pluralistico: accanto ai Farisei e al loro gruppo dirigente scribale stava il partito aristocratico-conservatore dei Sadducei con gli uomini più eminenti della nobiltà sacerdotale e del laicato benestante; un gruppo a sé formavano i Boetusei, vicini al clan sommo sacerdotale di Boeto, il cui figlio Simone fu da Erode I chiamato da Alessandria alla carica di sommo

Questo pluralismo
è il gruppo

Tannaiten, I. *Von Hillel bis Akiba*, Leipzig-Berlin 1903; come panoramica cfr. E. Schürer, *op. cit.* (p. 27 n. 18) II, 1979, 356-369; H.L. Strack - G. Stemberger, *op. cit.* (p. 49 n. 69), 71-76; cfr. anche il sommario con il quale J. Neusner conclude la sua ricerca in tre volumi sulle tradizioni rabbiniche circa i Farisei (cit. p. 71 n. 3) III, 301-319: «We have this account, so far as it is early, primarily through the medium of forms and mnemonic patterns used at Yavneh and later on at Usha. What we know is what the rabbis of Yavneh and Usha regarded as the important and desirable account of the Pharisaic traditions: almost entirely the internal record of the life of the party and its laws, the party being no more than the two factions that predominated after 70, the laws being mainly rules of how and what people might eat with one another» (p. 319). Tuttavia non credo che la scuola di Shammai dopo il 70 acquistasse ancora un'influenza significativa. Le controversie tra le due scuole rimandano al tempo anteriore al 70. Successivamente s'impose a poco a poco la scuola, più liberale, di Hillel.

15. Cfr. le sezioni relative nelle presentazioni d'insieme sull'età neotestamentaria (come W. Grundmann, *Gruppen und Kräfte, Einsichten und Gestalten*, in J. Leipoldt e W. Grundmann, *Umwelt des Urchristentums* I, Berlin 1985, 217-291), le quali peraltro di regola menzionano solo i movimenti noti dal Nuovo Testamento e gli Essenî; che oltre ad essi esistesse tutt'una serie di ulteriori conventicole e gruppi, spesso probabilmente piccoli, ampiamente sconosciuti, è cosa che non si deve dimenticare quando ci si occupa di questi temi. Vedi al riguardo gli elenchi, per noi in parte enigmatici, di sette giudaiche di Giustino (*dial.* 90,4), Egesippo (in Eusebio, *hist. eccl.* 4,22,6), ed Epifanio (*ancoratus* 13,3-15; *panarion* 16,1 ss.; 19,1-6; 53,1-9). Cfr. anche le notizie giudaiche in Giuseppe, *vita* 11; *mjad.* 4,6 ss. e le notizie rabbiniche circa i *minim*, raccolte in H.L. Strack, *op. cit.* (p. 98 n. 58), 19-40. 47*-80. Questi «eretici» giudaici in parte risalgono a gruppi marginali esistenti già prima del 70.

sacerdote.¹⁶ Essi intrattenevano un rapporto molto positivo con gli Erodiani, coi discendenti oppure con la clientela dell'antica famiglia reale.¹⁷ Anche gli Esseni disponevano di una colonia, certo fiorente, a Gerusalemme, che probabilmente operava da centro spirituale, come avrebbero fatto in seguito i monasteri cristiani.¹⁸ C'erano poi «estremisti» politico-religiosi,¹⁹ aderenti del movimento battista,²⁰ entusiasti apocalittici,²¹ e non pochi rimpatriati grecofoni dalla diaspo-

16. J. Jeremias, *op. cit.* (p. 64 n. 106), 166-278: «Die gesellschaftliche Oberschicht»; R. Meyer, *Σαδδουκαιοί*, ThWNT VII, 1964, 35-54; inoltre l'opera monumentale di J. LeMoine, *Les Sadducéens*, EtB, Paris 1972; M. Stern, *Aspects of Jewish Society: The Priesthood and other Classes*, in *The Jewish People in the First Century*, CRINT 1 2, Assen-Amsterdam 1976, 561-630; E. Schürer (riv.), *op. cit.* (p. 27 n. 18) II, 238-256: «The Priesthood as a Class»; 404-414: «The Sadducees»; A.J. Saldarini, *op. cit.* (p. 62 n. 102), 298-308: «The Sadducees and Jewish Leadership». Sui Boetusei v. Giuseppe *ant.* 15,320 ss.; 17,78.164.339; 18,3.26 (*bell.* 2,55); *ant.* 19,297 s.; *bell.* 5,527 e al riguardo M. Hengel, *op. cit.* (p. 55 n. 84), 142 n. 151; Idem, *op. cit.* (p. 33 n. 28) 14. 70 n. 62; J. Jeremias 112 s.; R. Meyer 42 s. 45 s.; M. Stern, 603-606. Una presentazione socio-storica si trova in M. Goodman, *The Ruling Classes of Judaea*, Oxford 1987.

17. Giuseppe, *ant.* 15,320 ss.; 17,78.339; 18,3.109.136, inoltre E. Schürer (riv.), *op. cit.* (p. 27 n. 18) II, 229. 234.

18. R. Riesner, *Das Jerusalemer Essenerviertel und die Urgemeinde*, ANRW II 26.3 (in corso di pubbl.); Idem, *Essener und Urkirche in Jerusalem*: Bi Ki 40 (1985) 64-76; B. Pixner - D. Chen - Sh. Margalit, *Mount Zion: The «Gate of the Essenes» Re-excavated*: ZDPV 105 (1989) 84-95; R. Riesner, *Josephus' «Gate of the Essenes» in modern Discussion*: ivi 105-109.

19. Tra questi vi sono gli Zeloti, i Sicari e i seguaci di profeti escatologici come Teuda l'Egiziano, v. M. Hengel, *op. cit.* (p. 188 n. 56).

20. H. Lichtenberger, *Täufergemeinden und frühchristliche Täuferpolemik im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts*: ZThK 84 (1987) 36-57. V. anche gli elenchi cristiani di sette e la n. 12, ed estesamente J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.-C. - 300 ap. J.-C.)*, DGMFT 2^a ser., Louvain 1935.

21. Di loro sappiamo dalla letteratura che essi hanno lasciato senza che ancora sia possibile riconoscere dettagliatamente i vari gruppi che stanno dietro questi testi; cfr. però quale esempio quello che sta dietro l'*Assumptio Mosis*, il cui profilo A. Schalit tentò di enucleare nel suo commento, purtroppo solo frammentario, a questo scritto (*Untersuchungen zur Assumptio Mosis*, ALGHJ 17, Leiden 1989): secondo lui si tratta di un gruppo marcatamente nazionalista, che sottolinea in toni mistico-escato-

ra, che si riunivano in sinagoghe proprie.²² Era un quadro di una varietà sconcertante quello che Gerusalemme e dintorni dovevano aver offerto al visitatore di quei tempi.

Tuttavia non si dovrebbe dimenticare che, malgrado questa pluralità, già dalla fine del secondo secolo a.C. i Farisei erano nel popolo il gruppo in sostanza spiritualmente dominante e avevano il maggior seguito. La loro importanza non dovrebbe venir sottovalutata, contro le recenti ipotesi di Morton Smith e Jacob Neusner.²³ Probabilmente già al termine del dominio

logici l'elezione di Israele. Il testo, a suo avviso, nacque nel tempo di poco precedente allo scoppio della grande guerra (66-70) in una cerchia che sembra essersi separata dal farisaismo.

22. A. Deissmann, *op. cit.* (p. 17 n. 5), 70 s.; J. Jeremias, *op. cit.* (p. 64 n. 109), 66-89 sul movimento dall'esterno verso Gerusalemme, che, a causa dell'importanza religiosa della città, condusse allo stabilirsi di molti in questa città «per morire in un luogo consacrato e venir sepolti nel luogo della risurrezione e del giudizio finale» (p. 86), v. anche pp. 150 ss.; M. Hengel, *op. cit.* (p. 58 n. 91); Idem, *op. cit.* (p. 33 n. 28), 14.

23. M. Smith, *Palestinian Judaism in the First Century*, in M. David (ed.), *Israel: Its Role in Civilization*, New York 1956, 67-81, contesta l'influenza dei Farisei su ampie parti del popolo giudaico nel periodo che precedette il 70 d.C. A suo giudizio a quel tempo esisteva, tutt'al più, solo un giudaismo «ortodosso», ossia normativo, oggi per noi non più riconoscibile, il quale, tuttavia, non dovrebbe identificarsi con quello farisaico. I Farisei, a suo avviso, sono solo uno dei molti gruppi a sé stanti e sette di quei tempi, privi d'influenza capace di improntare la sfera sociale e politica. Le narrazioni nelle *Antiquitates* di Giuseppe, che attribuiscono ai Farisei una certa influenza, sono costruzioni aventi il fine di presentare alla potenza occupante romana questo gruppo come lealista e influente. Con questa tesi si presero le distanze da un consenso che durava da lungo tempo, il quale vedeva i Farisei - benché essi, come partito stabilmente organizzato, costituissero un gruppo relativamente piccolo di quadri - rappresentativi della maggioranza del giudaismo palestinese del tempo con le loro concezioni e la loro esegesi della Scrittura, cfr. al riguardo il profilo classico di E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* II, Leipzig 1907, 447-475. Caratteristica è la descrizione seguente: i Farisei sono «dunque coloro che si sforzavano di attuare con serietà e consequenzialità anche nella pratica l'ideale, enunciato dagli scribi, di una vita secondo la legge. Con queste parole è già detto che essi sono i rappresentanti classici di quella direzione che ha preso l'evoluzione interna d'Israele, in generale, nell'età postesilica. Ciò che vale in generale per

Posizione
dei Farisei
spiritualmente
dominante

Studiosi

di Giovanni Ircano avevano costituito l'opposizione politico-religiosa antiasmonea, e si erano sollevati contro Alessandro Ianneo e avevano scatenato una sanguinosa guerra civile. Dopo la morte di costui essi, sotto la sua vedova Salome Alessandra, dal 76 al 67 a.C. per un breve periodo ottennero anche il potere politico nel paese, vendicandosi cruentemente sui loro antichi persecutori. Questi inizi marcati dalla lotta per il potere politico fanno pensare alla presenza di un forte elemento teocratico nel primo farisaismo: sullo sfondo qui ci sono ancora le dure esperienze della lotta di liberazione dei Maccabei, durata circa trent'anni. Chi voleva far trionfare anche sul piano politico la volontà di Dio, quale è racchiusa nella torà, non poteva porsi troppi scrupoli in materia d'impiego della forza. Dopo la sottomissione da parte romana nel 63 e il regno d'Erode, durato trentatré anni, dal 37 al 4 a.C., subentrò, per necessità, una certa spoliticizzazione e probabilmente anche spiritualizzazione, e d'altra parte l'elemento teocratico continuava ad operare in forma escatologica messianica e, come riferisce Giuseppe attingendo da Nicola Damasceno,

quella, vale in maniera specifica per il partito farisaico. Questo è il vero e proprio cuore del popolo, che si distingue dalla massa rimanente solo per maggiore rigore e coerenza» (p. 456, cfr. anche p. 472). V. anche il rifacimento di questa sezione, *op. cit.* (p. 27 n. 18) II, 388-403, spec. 402.

Il lavoro di M. Smith fu continuato dal saggio di J. Neusner, *Josephus's Pharisees*, in *Ex Orbe Religionum*, Fs. G. Widengren, SHR 22, Leiden 1972, 224-244 e Sh.D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome. His vita and development as a historian*, CSCT 8, Leiden 1979. Se n'era occupato criticamente tra gli altri D.R. Schwartz, *Josephus and Nicolaus on the Pharisees*: JSJ 14 (1983) 151-171 e S.N. Mason, *Josephus on the Pharisees reconsidered: A critique of Smith/Neusner*: SR 17 (1988) 455-469, cfr. anche la sua dissertazione *Flavius Josephus on the Pharisees*, StPB 39, Leiden 1991). Un panorama della ricerca, con chiara simpatia per la teoria di Smith-Neusner, è offerto da D. Goodblatt, *The Place of the Pharisees in First Century Judaism: The State of the Debate*: JSJ 20 (1989) 12-30, che a p. 12 n. 1 cita anche gli esponenti attuali dell'opinione tradizionale. Sul problema v. anche il contributo di P. Schäfer, sopra, p. 72 n. 3.

persino seminò disordini nella grande famiglia erodiana.²⁴ Al più tardi con la trasformazione della Giudea in provincia romana (6 d.C.) si manifesta una certa spaccatura: Giuseppe (*ant.* 18,4-10) chiama espressamente fariseo Sadoq, fondatore insieme con Giuda Galileo del movimento di liberazione. Invece troviamo i «capi Farisei» uniti ai sacerdoti più influenti in una coalizione che, dopo la cessazione del sacrificio tamid per l'imperatore nel luglio 66, cercavano di conservare la pace con Roma (*bell.* 2,411) e, dopo il fallimento di quest'ultimo tentativo, più tardi Simone, figlio di Gamaliele, ancora unito ai capi Sadducei nella lotta alla minacciosa preponderanza degli estremisti (*bell.* 4, 159; *vita* 190 ss.).²⁵ In altre parole tra il 6 e il 66 d.C. i Farisei erano politicamente divisi, e tale divisione probabilmente è collegata alle controversie tra le scuole di Hillel e di Shammai. La leggenda rabbinica riferisce di contrasti sanguinosi tra i due gruppi all'inizio della guerra giudaica²⁶ e un lamento, composto

24. *Ant.* 17,41-49, processo sul quale ormai purtroppo è difficile far luce nei particolari. Pare sicuro che i Farisei avessero una posizione influente sulle donne dell'«harem» erodiano (17,41); tra queste una posizione di rilievo aveva di nuovo la moglie di Ferora, fratello di Erode (cfr. 17,33 s. 46). Essa pagò la somma, certo non irrilevante, che Erode impose come pena ai seimila Farisei per il rifiuto del giuramento. Quale contromossa maestri Farisei predissero la dignità regale a lei e a suo marito con i loro discendenti. Ciò fece certo impressione anche sui cortigiani dello stesso Erode, tra i quali l'eunuco Bagoa, al quale era stato promesso che il re messianico Ferora gli avrebbe ridato la facoltà di procreare. È chiaro che la messianologia farisaica interpretava in questo senso testi come *Is.* 56,3 s. Purtroppo possediamo questa notizia solo dal resoconto tendenzioso e deformante dello storico di corte Nicola Damasceno, qui seguito da Giuseppe. Sull'episodio cfr. J. Wellhausen, *op. cit.* (p. 71 n. 3), 24-26; A. Schalit, *op. cit.* (p. 36 n. 38), 630 s. Anche *Ps. Sal.* 17 e 18, sorti in questo periodo, sono testimonianza dell'attesa messianica farisaica del tempo.

25. M. Hengel, *op. cit.* (p. 188 n. 56), 336-344-373-383.

26. Cfr. le differenti tradizioni che si sono formate intorno alle cosiddette diciotto *halakot* (*mShabb.* 1,4-9), il cui contenuto significa una separazione radicale da tutto quanto non è giudaico e che gli Shammaiti imposero agli Hilleliti con violenza omicida. Cfr. *sShabb.* 3c,34 ss.; *bShabb.* 17a e al

più tardi, attribuito a rabban Johanan ben Zakkai esprime la critica: «Da quando si moltiplicarono quanti sono di cuore superbo si moltiplicarono anche le divisioni in Israele e nacquero due *torot*. Da quando si moltiplicarono i discepoli di Shammai e Hillel che non erano stati all'altezza di tutte le richieste dei loro maestri, si moltiplicarono le divisioni in Israele e nacquero due *torot*». ²⁷ Gli sforzi volti alla conciliazione dei dotti a Jabne perseguivano tra l'altro il fine di superare queste «divisioni». ²⁸ Ho già detto che non ha molto senso attribuire a Paolo l'appartenenza all'una o all'altra scuola. Lo «zelo per la legge» e la disponibilità al connesso impiego della forza lo pongono piuttosto dalla parte dell'ala radicale, e il suo stretto legame con la diaspora grecofona e l'interesse, che pure dobbiamo probabilmente presupporre, al guadagnare proseliti invece indicano piuttosto il versante liberale. ²⁹

Passione
di Paolo

Shammai

ANALOGIE:

A)

3. Teologia paolina e letteratura rabbinica²⁹

Malgrado queste sostanziali differenze tra i maestri rabbinici del secondo secolo e le case di studio fari-

riguardo M. Hengel, *op. cit.* (p. 188 n. 56), 204-211; cfr. inoltre *Shir ha-Shirim zuta* a 8,14 e al riguardo G. Alon, *op. cit.* (p. 71 n. 3), 43 s.; S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, New York 1965, 179-184.

²⁷ *tSot.* 14,9 (ed. Zuckermann, r. 320); Bill. III, 106, v. P. Schäfer, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, AGAJU 15, Leiden 1978, 196: «Arrestare questo sviluppo (sc. la separazione delle due *torot*) e conservare o instaurare una dottrina unitaria fu l'intento primario della scuola di Jabne», cfr. anche p. 203. Che anche Johanan ben Zakkai facesse parte del partito della pace, disposto al compromesso, risulta chiaro dalla sua fuga da Gerusalemme, cfr. al riguardo Idem, *Die Flucht Johanan ben Zakkais aus Jerusalem und die Gründung des 'Lehrhauses' in Jabne*, ANRW II 19,2, Berlin - New York 1979, 42-101.

²⁸ Cfr. E.E. Urbach, *The Sages - Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1975, I, 593-98.

²⁹ Circa questo problema, che qui possiamo soltanto delinearne, si vedano

saiche, per noi così sfuggenti, della prima metà del primo secolo a Gerusalemme, i punti di contatto tra la teologia paolina, i cui elementi egli s'acquistò durante lo studio a Gerusalemme, e la seriore letteratura rabbinica sono sorprendentemente molteplici.

G. Strecker, in polemica con una mia osservazione, sostiene esser «dato di fatto che si può cominciare a ravvisare una tradizione scolastica rabbinica nel vero senso della parola solo verso la fine del primo secolo» e che «le sue testimonianze letterarie s'iniziano molto più tardi, e per questo motivo ai fini dell'esegesi neotestamentaria sono da utilizzarsi solo con riserva». ³⁰ A prescindere dal fatto che *tutti* i paralleli storico-religiosi del Nuovo Testamento «sono da utilizzarsi con riserva», compare qui ancora una volta il solito cliché antistorico, che in certi studiosi tedeschi del Nuovo Testamento non si lascia sradicare. La Mishnà fu fissata per iscritto intorno al 200, la Tosefta e i midrashim tannaitici del terzo secolo avevano (come i vangeli) stadi precedenti scritti che si possono ricondurre fino ai tempi di Aqiba: tra le scuole rabbiniche posteriori al 70 (Johanan ben Zakkai e dopo di lui Ga-

Critica di Strecker
dove l'alt. rabb.
per R.A.T.

i lavori di O. Michel, *op. cit.* (p. 102 n. 69), 91-102; J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1939; Id., *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Roma 1955 (pp. 797-800: indice dei passi paolini); W.D. Davies, *op. cit.* (p. 17 n. 5); Idem, *Jewish and Pauline Studies*, Philadelphia 1984, 89-224; D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956, 336 ss. (cfr. anche l'indice, pp. 452 s.); H.J. Schoeps, *op. cit.* (p. 17 n. 5), 28-31; A.T. Hanson, *Studies in Paul's Technique and Theology*, London 1974, 126 ss.; O. Hofius, *Paulusstudien*, WUNT 1/51, Tübingen 1989. Sono qui da citare in particolare anche i commenti di A. Schlatter alle due lettere ai Corinti e alla lettera ai Romani, che egli scrisse, attingendo da ricco sapere, al termine della sua lunga e operosa esistenza.

³⁰ *Die Johannesbriefe*, KEK 14, 1989, 21 n. 4. La sua critica si rivolge contro la mia osservazione, in *Nachfolge und Charisma*, cit. 89, dove sul rapporto tra Gesù e i discepoli annotai che «la stessa vicinanza incalzante del regno di Dio» non lasciava «tempo per un rapporto maestro-discepolo e per studi di carattere erudito alla maniera rabbinica».

maliele II a Jabne) e quelle farisaiche precedenti il 70 a Gerusalemme esiste ovviamente un'intima connessione. Gamaliele II, il primo *nāsī'* a Jabne, era figlio dell'eminente caposcuola fariseo Simone figlio di Gamaliele I a Gerusalemme, ossia nipote del maestro di Paolo. Le scuole dei tempi precedenti con i loro scribi non avevano ancora il monopolio della guida, oltre ad esse esistevano anche «scuole» d'altri gruppi. Lo stesso Strecker confuta se stesso quando da una parte formula un generale rifiuto dell'esistenza di «studi dotti alla maniera rabbinica» al tempo di Gesù, e dall'altra una pagina prima si appella, del tutto anacronisticamente, a «rabbi Hillel». Hillel propriamente ancora non fu un rabbi nel senso seriore del termine, piuttosto la sua opera fu quella di capo e fondatore, al tempo di Erode, della scuola farisaica più significativa per il futuro.

Nell'ambito della mia relazione per il simposio posso fare solo alcuni accenni in sostanza casuali. Le prime 640 pagine del terzo volume del Billerbeck offrono una testimonianza massiccia di quanto siano molteplici le relazioni tra Paolo e la seriore teologia rabbinica. Anche se oggi talvolta è quasi richiesto dalle buone maniere dir male di questo grande studioso, che era un semplice parroco e al quale tutti noi teologi non arriviamo alle caviglie quanto a conoscenza delle fonti rabbiniche, la sua opera continua ad essere insuperata e – se mi guardo attorno nel mondo della ricerca neotestamentaria – tale resterà ancora a lungo. Non dovremmo dimenticare: egli morì ottantenne il 23 dicembre 1932 (!), la sua monumentale opera è stata composta dal 1906 al 1922, ed egli con tale opera ha contribuito alla positiva comprensione del giudaismo antico nell'ambito della teologia più di tutti gli studiosi neotestamentari del suo tempo e fino ai giorni nostri. Non se ne dovrebbe screditare il grande la-

voro a causa dell'uso errato della sua opera da parte di alcuni teologi senza senno, e insieme bisognerebbe tener presente che egli lavorava ancora coi metodi dei suoi tempi.³¹

Non è questa la sede per enumerare tutti i singoli elementi della teologia paolina che, presumibilmente, possono trarre origine dalla casa di studio farisaica in particolare e dal pensiero giudeo-palestinese in generale. Direi che essi concernano la maggior parte della teologia paolina, anche se Paolo li ha presentati in un greco eccellente. È palese la differenza rispetto alla letteratura tipicamente ellenistico-giudaica sorta fuori della Palestina, per lo più a forti tinte filosofiche, da Aristobulo e la Lettera di Aristeo, passando per 2-4 *Mach.* fino agli *Oracula Sibyllina*, Filone e lo stesso Giuseppe, malgrado tutti i paralleli pur presenti.³² Lo scritto giudeo-ellenistico forse ancor più vicino a Paolo, la *Sapientia Salomonis*, unisce, a somiglianza dello stesso Paolo, la tradizione palestinese e quella ellenistica, laddove la *Sapientia*, presumibilmente di provenienza egiziana, ha una più forte impronta «ellenistico»-sincretistica.³³

Paralleli
con Paolo
e differenza
rispetto alla
letteratura
ellenistico-giudaica
dalla Palestina
di origine

31. Cfr. il giudizio completamente diverso di uno studioso inglese, che sul commento di Billerbeck scrive: «... it would be worth learning the German language just to be able to use that book» (R. Beckwith, *Themelios* 15 [1990] 81).

32. Cfr. ad es.: Giuseppe, *c. Ap.* 1,225-254; 2,80 ss. con *Rom.* 1,23 (Bill. III, 60 s.); *c. Ap.* 2,217 s. con *Rom.* 2,15 (Bill. III, 92); *c. Ap.* 2,293 s. con *Rom.* 2,19 s. (Bill. III, 98 s.); *bell.* 5,419 con *Rom.* 9,3 (Bill. III, 261); *ant.* 4,233 con *1 Cor.* 9,9 (Bill. III, 384); *ant.* 15,136 con *Gal.* 3,19 (Bill. III, 556). La serie potrebbe venir prolungata a piacere.

33. Cfr. al riguardo E. Grafe, *Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis*, in *Theologische Abhandlungen*, Fs. C. v. Weizsäcker, Freiburg 1892, 251-286; A. Fridrichsen, *Zur Auslegung von Röm 1,19f.*: ZNW 17 (1916) 154-168 (in base al passo della lettera ai Romani mostra la vicinanza delle asserzioni paoline alla *Sap.* e all'affine patrimonio ideale ellenistico); O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1976, 815 s.; H. Hübner, *Zur Ethik der Sapientia Salomonis*, in *Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments*, Fs. H. Greeven, a c. di W. Schrage,

a) Saluto de
 fece pale
 b) here
 c) →
 →
 d) →
 e) →
 f) S. Shammai

Si potrebbe cominciare con la formula di saluto, tutt'altro che greca, delle sue lettere, che si orienta sul saluto di pace palestinese,³⁴ e proseguire con la valutazione dei peccati dei gentili in *Rom.* 1,20 ss., la presentazione di Dio quale giudice del mondo e dell'autocoscienza giudaica in *Rom.* 2, laddove è vistoso quanto in entrambi i capitoli si fondano in un'unità senza cucitura l'elemento palestinese e quello giudeo-ellenistico.³⁵ Il midrash su Abramo in *Rom.* 4 e *Gal.* 3 è ampiamente conforme all'esegesi rabbinica, e analogamente ci si può pronunciare su *Rom.* 9-11; *1 Cor.* 7,1-12 o 10,1-13. Qui potremmo citare anche la tipologia Adamo-Cristo in *Rom.* 5,12 ss., poi l'esonero a causa della morte dagli obblighi legali in *Rom.* 6,7 oppure dal vincolo matrimoniale a causa della vedovanza in 7,2 s. In *Rom.* 7,7 ss. si potrebbe vedere un capovolgimento della dottrina rabbinica della lotta vittoriosa del buon istinto contro quello cattivo coll'aiuto della legge. Sembra potersi in generale dire che proprio mediante i metodi che aveva appreso nella casa di studio farisaica l'apostolo cerca di confutare la dottrina che un tempo era per lui vincolante. Le corrispondenze positive qui sono tanto numerose quanto le antitesi patenti. *mSanh.* 10,1 «tutto Israele è partecipe del mondo venturo» trova analogia in *Rom.* 11,26; *1 Cor.* 10,6-10 ricorda *mSanh.* 10,3 s.: «La stirpe del deserto non è partecipe del mondo che verrà»; il compromesso del Bet Shammai (*tSanh.* 13,3), che in

Berlin - New York 1986, 166-187. Sull'argomento cfr. anche J.M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, AnBib 41, Roma 1970.

34. Cfr. O. Michel, *op. cit.* (p. 81 n. 23), 63-65.

35. Cfr. A. Fridrichsen, *Der wahre Jude und sein Lob. Röm. 2,28f.*: SO 1 (1922) 39-49: l'intero cap. 2 della lettera ai Romani è come una predica sinagogale nello stile della diatriba, cfr. anche E.P. Sanders, *Paul*, cit. (n. 9), 123; O. Michel, *op. cit.* (p. 81 n. 23), 96 s.; W. Schmithals, *Der Römerbrief. Ein Kommentar*, Gütersloh 1988, 72 ss.

purpatoris
 riferimento a *Dan.* 12,2 ammette tra i giusti e gli «empi completi» un gruppo intermedio, i cui componenti secondo *Zach.* 13,9 nella geenna verranno solo purificati, fa luce sull'enigmatica asserzione di *1 Cor.* 3,15 (cfr. 5,5). D'altra parte per Paolo, in completa opposizione ad ogni tradizione rabbinica, ma in accordo con *4 Esdr.*, ogni discendente d'Adamo a causa della potenza del peccato attiva in lui è un *rāsā' gāmūr*, un «empio completo»; proprio per questo la salvezza viene ricevuta solo nella fede nel Dio che giustifica l'empio (*Rom.* 4,5; cfr. 5,6). Per Paolo Dio non è soltanto qualcuno la cui sentenza al momento della decisione nel giudizio, paragonabile ad una bilancia, secondo la sua natura descritta in *Ex.* 34,6 (*rab-hesed*), «tende alla grazia» (*matteh l'pî hesed*), bensì questa sentenza poggia esclusivamente sulla grazia, poiché egli è il *δικαιών τὸν ἀσεβῆ* (nella traduzione ebraica del Delitzsch *masdîq 'et hārāsā'*), senza presupporre alcuna realizzazione propria dell'uomo. I giusti salvati sono i giustificati *sola gratia*. Interessante è che il Bet Hillel, similmente a Paolo in *Rom.* 4,3-8, dopo il passo della torà (*Ex.* 34,6) cita (*tSanh.* 13,3) Davide con un canto di ringraziamento dei salvati (*Ps.* 116). Si dovrebbero menzionare qui anche le non poche formule ed espressioni paoline che in forma simile reincontriamo nei testi rabbinici. L'uso linguistico giuridico di Paolo, che si orienta secondo la «giustificazione del peccatore senza le opere della legge», già per questo non dovrebbe venir considerato, come oggi invece di nuovo piace fare, quale teologumeno tardo; secondario, del primo teologo cristiano, poiché proprio le forme linguistiche e le categorie di pensiero connesse risalgono al tempo dei suoi studi nella casa di studio farisaica a Gerusalemme e, come indicano *Gal.* 1-3 e *Phil.* 3, furono determinanti per la svolta della sua vita. Essi l'hanno accompagnato per tutta la vita.

responsabilità
 dell'H.
 Faote in Dio

Hillel

la g. midrash
 22 s. e
 dipende dallo
 simbolo della
 10) s.

B)

4. Analogie essene e apocalittiche *Collegamento dei Farisei con testi apocalittici (Baruc Esdra)*

Sarebbe peraltro affatto sbagliato cercare le analogie alle lettere paoline prevalentemente nella sola superiore letteratura rabbinica, poiché dobbiamo sempre considerare al tempo stesso la pluralità spirituale esistente a Gerusalemme prima del 70 d.C. Da un esame del Billerbeck balzano all'occhio tra l'altro i numerosi paralleli, spesso sorprendenti, con testi *apocalittici*, specialmente con gli scritti, provenienti dall'ambiente farisaico, del quarto libro di Esdra e di Baruc siriano (cfr. 2 Cor. 12,1 ss.; ma anche 4,8; 1 Cor. 13,1). Essi stabiliscono il collegamento con i testi di *hekalot*, di cui ora è conservato uno stadio anteriore esseno grazie alle liturgie celesti dei canti sacrificali sabbatici rinvenuti nella grotta 4 Q.³⁶

Con questo siamo in un'altra corrente di pensiero giudeo-palestinese che influenzò il giovane allievo scriba fariseo a Gerusalemme. Gli *Esseni* avevano colonie, presumibilmente fiorenti e influenti, nella stessa Gerusalemme, nei pressi della porta degli Esseni, nella parte meridionale della città;³⁷ e non si può metter in dubbio che una forte attrattiva spirituale promanesse da questo movimento elitario-esoterico, principalmente sacerdotale ma al tempo stesso anche d'impronta apocalittica, con la sua rigorosa idea di purità. Questa giungeva, come indicano Giuseppe, Filone, Plinio il Vecchio e Dione Crisostomo, ben oltre i confini del giudaismo palestinese e faceva sentire i suoi effetti, mediante un'interpretatio Graeca, persino nel mondo ellenistico.³⁸ Il quattordicenne Giuseppe

36. Al riguardo v. ora A.M. Schwemer, *Gott als «König» und seine «Königsherrschaft» in den Sabbatliedern aus Qumran*, in *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult*, a c. di M. Hengel e A.M. Schwemer, WUNT 1/55, Tübingen 1991, 75-118.

37. Al riguardo v. R. Riesner, *op. cit.* (p. 23 n. 3), e sopra, n. 18.

38. Per le fonti cfr. spec. W. Bauer, *Essener*, PW Suppl. 4, 1924, 386-430

afferma d'aver studiato non solo le dottrine dei Farisei e dei Sadducei, bensì anche quelle degli *Esseni*, e inoltre per qualche tempo si sarebbe accostato all'asceta battista Banno: ciò può sì esser racconto esagerato e stilizzato, ma ha certamente un nocciolo storico.³⁹ Gli interessi spirituali del giovane Paolo certo non erano meno molteplici di quelli di Giuseppe, il quale proveniva dalla nobiltà sacerdotale gerosolimitana.

Probabilmente Farisei ed Esseni, che in ultima analisi risalgono a una comune radice «hasidica»,⁴⁰ erano molto più vicini tra loro, malgrado l'aspra polemica antifarisaica che ebbe luogo intorno agli inizi dell'era cristiana, di quanto lasci presumere la letteratura rabbinica, posteriore di secoli, nella quale sono riprovati tutti gli «eretici».

Negli ultimi anni le relazioni tra Paolo e Qumran sono state trattate ripetutamente e in parte hanno dato luogo a controversie.⁴¹ Anche qui posso parlare solo per sommi capi: avvicinano Paolo alla letteratura qumranica e al movimento degli Esseni l'atteggiamento fondamentale escatologico-dualistico, il saper prossima la fine di quest'epoca e, peraltro in forma completamente diversa, qualificata in Paolo dalla venuta del messia, la presenza, celata all'incredulo, della salvezza, il dono escatologico dello Spirito, che tra l'altro rende idonei ad interpretare la Scrittura rife-

(anche in Idem, *Aufsätze und kleine Schriften*, Tübingen 1967, 1-59) e A. Adam, *Antike Berichte über die Essener*, nuova ediz. a cura di Chr. Burchard, KIT 182, Berlin 1972.

39. *Vita* 10 s.

40. M. Hengel, *op. cit.* (p. 55 n. 84), 319 ss.

41. Cfr. al riguardo H. Braun, *Qumran und das Neue Testament* I, Tübingen 1966, 169-240; J. Murphy O'Connor - J.H. Charlesworth (ed.), *Paul and the Dead Sea Scrolls*, New York 1990 (orig. London 1968). L'introduzione di J.H. Charlesworth alla nuova edizione descrive come dalla prima pubblicazione «the Jewishness of Paul and his indebtedness to early Jewish thought» si sia gradualmente (di nuovo) imposto nel mondo scientifico (p. xi).

Esotismo Apocalittico
↓
Qumran
↓
Esseni

Hasid
Sufisti
Escatologia dualista

rendola al presente, in modo «congeniale» e secondo un dono dello Spirito, la predestinazione legata alla sovrana elezione divina e la connessa incapacità dell'uomo di raggiungere la salvezza da se stesso con una libera decisione della volontà, tratto questo che secondo Giuseppe era controverso nel giudaismo d'allora. Dal Siracide, passando per i Sadducei e in misura moderata per i Farisei, fino a rabbi Aqiba e maestri rabbinici più tardi si poneva di contro l'accento sul libero arbitrio dell'uomo: «Tutto è previsto (da Dio), e tuttavia è data la libertà di decidere, con bontà è giudicata l'umanità (*hakkōl*), (tuttavia) secondo la quantità delle azioni» (*mAb.* 3,15, cfr. Giuseppe, *ant.* 18,12-15; *Ps. Sal.* 9,4; 14,8; 4 *Esd.* 7,21-25.72 ss.; 8,56-61; 9,11 e *passim*; *Bar. syr.* 85,7). La parabola, immediatamente seguente, del mercante col suo libro dei conti mostra come in Aqiba, a differenza del pensiero esseno e paolino, Dio faccia i conti rigorosamente,⁴² per dirla con Paolo (*Rom.* 4,4) *κατὰ ὀφείλημα*. Forse anche l'accentuata richiesta dell'obbedienza completa e illimitata alla torà (*Gal.* 3,10.12; 5,3; cfr. *Rom.* 1,25; 1 *Cor.* 7,19) è connessa col rigorismo esseno riguardo alla torà, il quale esige perfezione. L'allora giovane fariseo Paolo, secondo *Phil.* 3,6, avrebbe ritenuto possibile un'obbedienza siffatta.

I punti di contatto con la teologia essena giungono fin entro particolari terminologici come «giustizia di Dio», «figli della luce», «carne di peccato»,⁴³ il collegamento di giustificazione e purificazione,⁴⁴ il «malvagio tempo»⁴⁵ presente o la nuova creazione.⁴⁶ Dopo che

42. Sulla questione del libero arbitrio v. G. Maier, *Mensch und freier Wille*, WUNT 1/12, Tübingen 1971; M. Hengel, *op. cit.* (p. 55 n. 84), 684 (indice s.v. «Willensfreiheit»); Idem, *op. cit.* (n. 8), 253 s. 364 s.

43. 1 QS 11,9 *bāšār 'āwel*; H. Braun, *op. cit.* (n. 41), 178.

44. 1 QS 11,14; cfr. 1 *Cor.* 6,11; H. Braun, *op. cit.* (n. 41), 191.

45. 1 QpHab 5,7 s.; CD 15,7; H. Braun, *op. cit.* (n. 41), 205.

46. 1 QH 13,11 s.; H. Braun, *op. cit.* (n. 41), 200.

nella letteratura rabbinica non abbiamo trovato finora per il centrale concetto degli *ἔργα νόμου* alcun parallelo, è interessante che nella lettera *miqṣat ma'āšê hātôrâ*, di prossima pubblicazione, che presumibilmente è opera del Maestro di giustizia ed è indirizzata al Sacerdote empio, compare due volte la formula *ma'āšê hātôrâ*. Ancora più frequenti sono formulazioni come «le sue» oppure «loro opere nella torà». La lettera si conclude con questa frase (traduzione secondo H. Stegemann): «e ciò ti possa venir (da Dio) messo in conto per la giustizia, se fai ciò che è giusto e buono dinanzi a lui⁴⁷ per il bene di te stesso e d'Israele». Senza articolo, quale equivalente letterale di *ἔργα νόμου* (= *ma'āšê tôrâ*) la formula compare in 4 QFlor 1,7 probabilmente riferita all'operare della comunità essena quale adempimento escatologico di *Ex.* 15,17 s. «... ed egli disse che gli si costruisse un tempio tra uomini, nel quale essi offrirono a lui opere legali quali sacrifici di suffumigio». Per Paolo nella comunità escatologica della salvezza precisamente terminano le *ma'āšê tôrâ* come opere umane. Se anche si vuol negare (personalmente questo tentativo non mi convince) la paternità paolina⁴⁸ del testo inserito di 2 *Cor.* 6,14-7,1,

47. Cfr. *Rom.* 2,7; 7,12 s.; 12,2; 2 *Cor.* 9,8. La traduzione è stata compiuta in base alla fotografia in E. Qimron - J. Strugnell, *An Unpublished Halakic Letter from Qumran*: Biblical Archaeology Today. Israel Exploration Society, Jerusalem 1985, 400-407. V. anche sotto, p. 166 con n. 28 sull'«accreditare alla giustizia».

48. J. Gnlika, 2 *Cor.* 6,14-7,1 *im Lichte der Qumranschriften und der Zwölf-Patriarchen-Testamente*, in *Neutestamentl. Aufsätze*, Fs. J. Schmid, a c. J. Blinzler e altri, Regensburg 1963, 86-99 (tr. ingl. in *op. cit.* [n. 41], 48-68); J.A. Fitzmyer, *Qumrân and the interpolated Paragraph 2 Cor.* 6,14-7,1: CBQ 23 (1961) 271-280 (anche in Idem, *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, London 1971, 205-217; in ted. in *Qumran*, WdF 410, a c. di K.E. Grözinger e altri, Darmstadt 1981): «a non-Pauline interpolation». Ma questo frammento come avrebbe potuto finire nella lettera di Paolo indirizzata a Corinto? Le lettere paoline sono forse piene di siffatte interpolazioni? Proviene addirittura da una lettera paolina sconosciuta? Cfr. anche H.D. Betz, 2 *Cor.* 6,14-7,1: *An Anti-Pauline*

singolarmente dualistico, nel quale i riferimenti a Qumran si possono toccare con mano, esistono influssi tanto molteplici del pensiero esseno che si può partir dall'idea che essi non furono forniti secondariamente dal cristianesimo primitivo, bensì già il Paolo precristiano a Gerusalemme fu influenzato da questa terminologia e da quest'universo ideale.

5. Il carattere del farisaismo prima del 70

Ciò che si può dire di Paolo e del cristianesimo primitivo valga anche per il farisaismo anteriormente al 70 d.C. in generale: presumibilmente esso recava, considerando la sua notevole pluralità, un'impronta escatologica, teocratico-politica e dualistica molto più accentuata di quanto faccia supporre la sua evoluzione nei testi rabbinici. Tra quelli e questi sta la «censura» dell'«accademia» di Jabne, che rinnovò il giudaismo palestinese. Prima della catastrofe la predizione profetica veniva riferita piuttosto al presente; l'elemento apocalittico-mistico, che peraltro anche più tardi rimase quale costante corrente sotterranea, si manifestava con maggior forza, e si era più aperti verso movimenti carismatico-entusiastici quali quello del Battista o dello stesso Gesù. Perduravano ancora piuttosto intensi gli effetti del risveglio spirituale che ebbe luogo nell'età dei Maccabei e delle seguenti lotte intestine per la vera forma teocratica del popolo di

Fragment?: JBL 92 (1973) 88-108. L'autenticità del «frammento» è sostenuta invece di recente da G.D. Fee, *II Corinthians VI, 14-VII, 1 and Food offered to Idols*: NTS 23 (1977) 140-161; M.E. Thrall, *The Problem of II Cor VI, 14-VII, 1 in some recent discussion*: NTS 24 (1978) 132-148; G. K. Beale, *The O.T. Background of the Reconciliation in 2 Cor 5-7 and its Bearing on the Literary Problem of 2 Cor 6, 14-7, 1*: NTS 35 (1989) 550-581. Cfr. anche N.A. Dahl, *Studies in Paul*, Minneapolis 1977, 69: «The possibility that the apostle himself incorporated the fragment may after all have to be reconsidered».

Dio; ciò produsse una tendenza ad un radicale inasprimento della torà, per esempio presso gli Esseni, ma anche presso i gruppi estremistici dipendenti da Giuda Galileo, fino alla scuola di Shammai: indizio di tale inasprimento sono ad esempio l'attuazione rigorosa del divieto di produrre immagini e l'insistenza sulla circoncisione forzata dei gentili nell' *'eres Is-ra'el*.⁴⁹

A favore dell'ipotesi che quel fermento carismatico-escatologico fosse piuttosto forte anche in ambienti farisaici depone ad esempio la citazione di *Am. 8, 11* s., che in *tEd. 1, 1* viene posta in bocca ai «sapianti nella vigna di Jabne». Per la parola di Jhwh, che in tutto il paese si cerca e non si trova, si ricorre a perifrasi come «profezia» (*n' bû'â*), come sapere circa «la fine» (*hāqqēs*), e infine si sottolinea che «nessuna delle parole della torà è identica ad un'altra parola della torà», il che significa che nel precedente tempo d'alta tensione escatologico-politica, quando aumentavano le «profezie» e le rivelazioni sulla «fine», s'era perduto ogni metro per la corretta identica interpretazione della torà, poiché – così l'introduzione del testo – anche le parole degli scribi non erano più disponibili (durante e dopo la catastrofe). Perciò essi conclusero per il momento di tornare alle elementari norme halachiche e porre con quelle le basi del nuovo inizio.⁵⁰

49. M. Hengel, *op. cit.* (p. 188 n. 56), 195-206; v. anche R. Meyer, *Die Figurendarstellung in der Kunst des späthellenistischen Judentums*, in Idem, *op. cit.* (p. 64 n. 106: ed. orig. in *Jud 5* [1949] 1-40), 40-62, spec. 42 ss. sull'iconoclastia zelotica; V. Sussman, *Early Jewish Iconoclasm on Pottery Lamps*: IEJ 23 (1973) 46-49. Prima della rivolta maccabaica su questo si era molto più indulgenti. Si confrontino le monete *jbwd* della tarda età persiana e della prima età ellenistica con quelle degli Asmonei, degli Erodi, dei procuratori e delle due rivolte. Per i primi tempi v. al riguardo L. Mildenberg, in H. Weippert, *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, Handbuch der Archäologie 11/1, München 1988, 721-728; inoltre Y. Meshorer, *Jewish Coins of the Second Temple Period*, Tel Aviv 1967.

50. Cfr. anche la polemica risposta di r. Johanan (morto nel 279) a r. Ab-

Anche un'asserzione assai singolare, che esce dal quadro della letteratura rabbinica, attribuita a Hillel, riguardo al possesso dello Spirito da parte di tutti gli Israeliti, connessa al superamento dell'aporia tra comandamento sabbatico e sacrificio pasquale del singolo, fa pensare che prima del 70 la questione dell'attività ispiratrice dello Spirito in Israele non era ancora stata decisa in senso del tutto negativo, della sua cessazione. Hillel dopo più adduzioni graduate di prove, dal semplice analogismo attraverso la prova scritturale mediante *gezara shawa*, la prova scritturale *qal wa-homer* e l'appello alla tradizione ricevuta, aveva respinto l'ultima obiezione che gli Israeliti non dovessero il sabato della pasqua portare nel tempio alcun coltello sacrificale, con quest'argomento: «Lasciateli fare, lo Spirito santo è su di loro! Se non sono profeti, sono pur figli di profeti». Lo Spirito santo ispirò prontamente al popolo la soluzione dell'aporia: essi appesero i coltelli agli animali per il sacrificio e li fecero trasportare nel tempio da questi. La tradizione seriore di questa leggenda nel *Talmud Jerushalmi* tralascia la frasetta sul possesso dello Spirito da parte del popolo, probabilmente perché sconveniente, col che il tutto perde il suo punto culminante.⁵¹ Serie d'argomentazioni similmente graduate circa questioni etiche si incontrano anche in Paolo, probabilmente altra reminiscenza dalla casa di studio farisaica, così in *1 Cor.* 9,7-14 dall'uso generale attraverso la prova scritturale e il rito sacrificale del tempio fino all'istanza suprema, il

dimi, il quale diceva che dopo la distruzione del tempio la profezia era stata tolta ai profeti e data ai sapienti: «Dal giorno in cui il tempio fu distrutto la profezia fu tolta ai profeti e data ai folli e ai bambini piccoli» (*bB.B.* 12a/b).

51. *tPes.* 4,2; *jPes.* 6,1,33a, riga 40; *bPes.* 66a; v. al riguardo P. Schäfer, *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der rabbinischen Literatur*, *StANT* 23, München 1972, 124 s. Circa Hillel e la sua scuola come portatori dello Spirito v. *op. cit.*, 94 s. 147.

comandamento del Signore, e, in modo meno coerente e convincente, *1 Cor.* 11,7 ss.13 ss.; qui l'ultimo argomento è l'uso generale delle comunità.

I due esempi rabbinici possono illustrare come il clima spirituale di Gerusalemme fosse ancora diverso da quello di Jabne, Usha o Tiberiade. La speranza nel vicino regno di Dio e in un possibile nuovo operare dello Spirito agitava ancora il popolo come anche molti scribi più fortemente di quanto non avvenisse dopo le tremende catastrofi di cui appunto tali speranze, fallite, furono concausa. Solo presupponendo tale multiformità dell'ambiente, che interessava anche il gruppo religioso più importante, i Farisei, è pensabile la nascita di movimenti popolari che attraversavano tutti i ceti, quali quello del Battista o la comunità di Gesù, alla quale secondo Luca s'unirono anche sacerdoti e Farisei (*Act.* 6,1.7; 15,5; cfr. 21,20 s.).

LA GERUSALEMME DI LINGUA GRECA
E LA FORMAZIONE
SINAGOGALE GRECA

GERUSALEMME

I. Gerusalemme «città greca»

Fin qui tuttavia abbiamo descritto solo un «mondo» del «viandante tra due mondi» a Gerusalemme, quello autoctono giudeo-palestinese. Gerusalemme, non da ultimo ad opera di Erode, era divenuta una «cosmopoli», che poteva competere con le prime città dell'impero romano, non per dimensioni, bensì per magnificenza e prestigio, e che esercitava grande attrazione su molti giudei grecofoni della diaspora, appunto se erano fedeli alla legge: era infatti «la città del gran Re» (Mt. 5,35), il luogo che Dio aveva scelto per se stesso quale residenza, il luogo dei culti incessanti, delle grandi feste di pellegrinaggio, obbligatorie per tutto il popolo affinché là «si rallegrasse davanti al Signore» – feste che erano ben note anche alle comunità cristiane e che lo stesso Paolo in certi casi poteva ritenere importanti.¹

Probabilmente Gerusalemme costituiva allora la più grande meta di pellegrinaggi dell'antichità, che ogni anno metteva in cammino centinaia di migliaia di persone. Al tempo stesso era il centro escatologico del mondo, meta della diaspora che ritornava e del pellegrinaggio dei popoli, luogo dell'avvento del messia (Rom. 11,26; cfr. Act. 1,11) come pure del giudizio, e capitale del suo regno futuro: c'erano motivi a sufficienza per ritornarvi, potendoselo permettere, per trascorrere l'ultima stagione della vita, studiarvi nel

1. 1 Cor. 5,6-8; Act. 20,6.16, cfr. 2,1; Io. 2,13.23; 4,45; 5,1; 7,2-14.37.

Si è descritto
il mondo
autoctono
giudeo-palest.
base

Più grande
meta di
pellegrinaggi

Come il
cand. Pantini

luogo santo la torà, venire sepolti e attendere la risurrezione e l'avvento del messia.²

Altrove ho descritto in modo particolareggiato l'ambiente sociale e religioso degli «Ellenisti» greco-foni a Gerusalemme.³ Oltre agli Atti degli Apostoli e a Giuseppe la fonte principale è costituita dalle numerose epigrafi: in totale circa il 33% delle circa 250 epigrafi rinvenute a Gerusalemme e dintorni risalenti al tempo del secondo tempio è in greco e circa il 7% è bilingue.⁴ Anche se si presuppone che le iscrizioni su ossuari provengano prevalentemente da membri della classe media e alta, possiamo pur ammettere che circa il 10-15% della popolazione gerosolimitana d'allora parlasse il greco come lingua materna, percentuale questa costituita in prevalenza da immigrati di ritorno o loro discendenti. Su una popolazione, probabilmente, di centomila persone a Gerusalemme e dintorni si calcolerebbe la consistenza di questo gruppo in diecimila o quindicimila individui. A questi s'aggiungono, affluendo a decine, anzi centinaia, di migliaia in occasione delle grandi feste, i pellegrini grecofoni provenienti dalle città ellenistiche di Palestina come anche dalla diaspora siriana e occidentale. Il trasferimento annuale della tassa delle due dracme

2. Cfr. al riguardo J. Jeremias, *op. cit.* (p. 64 n. 106), 66 ss.; S. Safrai, *op. cit.* (p. 88 n. 38), 65-93 circa il pellegrinaggio dalla diaspora; M. Hengel, *op. cit.* (p. 33 n. 28), 12 ss.

3. *Op. cit.* (p. 33 n. 28 e p. 58 n. 91). Il quadro che ho disegnato della situazione linguistica e culturale nella Giudea del sec. I d.C. trova sorprendentemente conferma nei reperti di scritti, ostraca, graffiti e papiri di Masada, v. la relazione conclusiva ora a disposizione, *op. cit.* (p. 49 n. 69) e sotto, n. 5. Per Qumran si veda ora E. Ulrich, *A Greek Paraphrase of Exodus on Papyrus from Qumran Cave 4*, in *Studien zur Septuaginta Robert Hanhart zu Ehren*, ed. D. Fraenkel, AAWG.PH 3^a s., 190 = MSU 20 (1990) 287-298 (289 s.).

4. Cifre esatte nel catalogo degli ossuari giudaici preparato da L.Y. Rahmani: 228 ossuari con iscrizioni, 178 in ebraico o aramaico, 71 in greco, 15 o 16 bilingui, 2 in latino, 1 in palmireno, v. *op. cit.* (p. 33 n. 28), 10.

come pure i sacrifici e le offerte dei pellegrini portavano nel paese ricchezze rilevanti, che andavano a beneficio per lo meno della popolazione gerosolimitana, la quale perciò guardava nella sua maggioranza con distacco ai tentativi insurrezionali motivati da attese escatologiche. Anche i contadini e artigiani della Giudea possono averne tratto vantaggio, ma in campagna le riserve nei confronti della città e degli stranieri (e al tempo stesso nei riguardi di commercianti e ricchi proprietari terrieri) erano più forti: qui al movimento insurrezionale era più facile fare presa.⁵

Oltre ai giudei di madrelingua greca che, come Saulo/Paolo, comprendevano anche l'aramaico e l'ebraico, esisteva un gran numero di «Ebrei» che avevano ottima padronanza del greco: il loro esponente più importante è Giuseppe. Anche nel Nuovo Testamen-

5. Cfr. M. Goodman, *op. cit.* (p. 120 n. 16), 51-75. Cfr. ora anche gli ostraca in greco rinvenuti a Masada e risalenti ai suoi abitanti e difensori giudei, là bensì secondari come quantità rispetto agli ostraca in aramaico ed ebraico, ma che sono significativi per «the Jewish habit of employing Aramaic and Hebrew on the one hand and Greek on the other for informal writing... It seems that Greek was used for writing names, for writing abecedaria and rarely for longer instructions or letters» (Masada, *op. cit.* [p. 49 n. 69], II, 113). A Masada furono rinvenuti anche *tituli picti* bilingui (n° 878-890 e 924-927; II, 188-190, 202 s. e tav. 41). Cfr. il riassunto di H.M. Cotton e J. Geiger (II, 9 s.) circa l'uso del greco presso gli abitanti di Masada: «The evidence presented here... may provide at least a part of the long sought-for missing link in the discussion of the Jews of Palestine» (p. 9). «The most remarkable fact is the apparent absence of barbarisms and solecisms... Nor does the Greek script attest anywhere a lack of familiarity with it» (p. 10). Più avanti sui nomi greci rinvenuti a Masada: «Many of these, such as Simon, Judas, Eleazar, Salome and Mar-iam are among the most widely current Jewish names of the Second Temple period; other names are Greek but can often with good reason be assigned to Jews. Zenon, Abaskantos and Kosmas are elsewhere only rarely attested as Jewish names, while others, such as Aminias, Lykias and Kypselos make their first appearance here as Jewish names. The higher degree of Hellenization of people bearing Greek names is suggested by the fact that Greek names are written more often in Greek than in Jewish script. Hebrew names, on the other hand, appear frequently both in Jewish and in Greek characters» (p. 10).

to troviamo questi «Greco-Palestinesi» bilingui, ad esempio Giovanni Marco o Sila (*S^oila*)-Silvano; in singoli casi, come quello del cipriota Barnaba o di Mnasone (*Act.* 21,16) si può essere incerti su quale sia il gruppo in cui annoverarli, e questo è il caso dello stesso Paolo. Anche in città della Galilea come Seffori (a sei chilometri da Nazaret), Tiberiade – dove Giuseppe elogia l'ottima cultura greca di Giusto da Tiberiade (*vita* 40.336) –, anzi probabilmente persino a Iulias-Betsaida, si impartiva un insegnamento scolastico greco. Era impossibile una nuova fondazione «ellenistica» di città senza scuola greca. Perciò credo che già nella cerchia dei discepoli di Gesù alcuni padroneggiassero il greco, prima di tutti Pietro e Andrea, e anche nel caso di Giacomo fratello del Signore si potrà presupporre la conoscenza della lingua universale.⁶ È presumibile che la situazione linguistica a Gerusalemme fosse simile a quella odierna: così come là più abitanti ebrei parlano inglese (o americano) di quanti Ebrei americani residenti parlino *l'ivrit*, allora più «Ebrei» avranno compreso il greco di quanti «Ellenisti» comprendessero l'aramaico. Perciò già molto presto si pervenne alla divisione della comunità protocristiana: almeno una parte consistente degli «Ellenisti» originari della diaspora grecofona non poteva seguire il culto in ebraico/aramaico nelle sinagoghe gerosolimitane. Proprio per questo gli «Ellenisti» giudaici in maggioranza erano costituiti in comunità sinagogali proprie, organizzate per gruppi di compatrioti, come quella dei *libertinoi*, gli affrancati provenienti da Roma, e inoltre quelle dei Cirenei, degli Alessandrini, dei Cilici e dei Giudei della provincia d'Asia (*Act.* 6,9). La Tosefta (*tMeg.* 3,6) menziona una sinagoga degli Alessandrini, il *Talmud babli* (26a)

6. Si veda M. Hengel, *op. cit.* (p. 58 n. 92), 251. 270 note 31. 33.

una dei «Tarsesi» (?).⁷ In epigrafi sono menzionati giudei originari di Alessandria, della Cirenaica (*Mc.* 15,21), di Capua nella Campania (CIJ n° 1284), di Calcide nell'Antilibano (CIJ n° 1233),⁸ ma anche di località palestinesi come Betel (CIJ n° 1283) o Scitopoli (CIJ n° 1372-74). *Act.* 6,7 menziona poi il proselita Nicola di Antiochia. Nelle epigrafi peraltro le indicazioni di luogo sono molto rare e perciò più o meno casuali. Tre volte compare in iscrizioni su ossuari *διδάσκαλος* (CIJ n° 1266. 1268 s.), e in una di queste tre sul lato lungo si legge il nome greco ebraizzato *Tdtjwn* ossia Teodoziona (n° 1266).⁹ Probabilmente almeno alcune di queste sinagoghe avevano una categoria d'insegnanti propria.¹⁰

La più istruttiva è l'unica epigrafe sinagogale di Gerusalemme sin qui conosciuta, che è al tempo stesso la più antica che possediamo di tutta la Palestina, e cioè la già menzionata iscrizione greca di Teodoto, figlio di Vetteno, che presumibilmente discendeva da

Tarso e greca di sinagoga Teodoto figlio di Vetteno?

7. S. Safrai, *op. cit.* (p. 88 n. 38), 89 s. con buone ragioni identifica questa sinagoga tarsese con quella dei Cilici di *Act.* 6,9, v. anche M. Hengel, *op. cit.* (p. 58 n. 92), 182 s.

8. V. la dettagliata raccolta in M. Hengel, *op. cit.* (p. 33 n. 28), 81 ss. Cfr. anche a Masada (*op. cit.* [p. 49 n. 69], 1, 26, n° 24) un ostracon che chiama *Hqmj* forse un giudeo della Cirenaica.

9. Cfr. CIJ n° 1265, il similmente scritto *Tdjwn*.

10. Al riguardo v. A.F. Zimmermann, *Die urchristlichen Lehrer*, WUNT 11/12, Tübingen 1988, 69-91. Pare che le tombe dei maestri appartenessero ad una famiglia. Secondo reperti ceramici da queste tombe esse risalgono al tempo di Erode il Grande (p. 70 n. 3). Ciò fa supporre che questa famiglia sia quella di Teodoto fondatore della sinagoga, famiglia che parimenti possiamo seguire risalendo fin all'età erodiana compresa, v. M. Hengel, *op. cit.* (p. 58 n. 91), 184. Nella sua indagine sulle epigrafi degli ossuari lo Zimmermann perviene al risultato che si «deve trattare di maestri religiosi giudei del periodo anteriore al 70, secondo l'ipotesi più verosimile saranno stati scribi farisaici» (pp. 85 s.).

11. V. sopra, pp. 58 s. con n. 93; cfr. inoltre S. Safrai, *op. cit.*, 69 s. 82 ss.; F. Hüttenmeister - G. Reeg, *Die antiken Synagogen in Israel*, TAVO.B 12/1, Tübingen 1977, 192-195. 525.

un emigrante rimpatriato di Roma e, egli stesso sacerdote, già alla terza generazione era arcisinagogo. L'inizio della costruzione della grande sinagoga da lui completata, che includeva anche un ospizio per pellegrini festivi, risaliva già ai suoi «padri», ossia probabilmente padre e nonno, e perciò vi sarà stata posta mano già in età erodiana. Poiché l'istituto sinagogale, attestato in Palestina, molto più tardi che in Egitto, Delo o Roma, solo a partire dal primo secolo d.C., si diffuse nella madrepatria soprattutto per iniziativa dei Farisei¹² — la nobiltà sacerdotale non poteva aver interesse a crearsi così una concorrenza al tempio —, suppongo che anche questa fondazione abbia uno sfondo farisaico.¹³ A mio avviso ciò appare chiaro nella particolare finalità della sinagoga, menzionata espressamente nell'epigrafe: *εἰς ἀνάγνωσιν νόμου καὶ εἰς διδασχὴν ἐντολῶν.*

La lettura della legge viene integrata dall'insegnamento dei comandamenti: poiché la torà orale dei Farisei andava molto oltre il semplice testo della torà quale soltanto era riconosciuto dal sadduceismo sacerdotale, per i maestri farisaici oltre alla lettura del testo della torà un insegnamento dei concreti comandamenti singoli era necessario e in ogni caso era più

12. I Farisei erano l'unico gruppo a noi noto che fosse interessato ad un'ampia ed intensa educazione del popolo nella legge. Perciò erano anche quello più influente presso questo.

13. Cfr. E. Rivkin, *Prolegomenon*, in *Judaism and Christianity*, ristampa in un volume dei volumi usciti nel 1937-1938 sotto questo titolo, New York 1969, LV. LVII, cfr. anche XXVI; invece L.L. Grabbe, *Synagogues in Pre-70 Palestine: A Re-Assessment*: JThS 39 (1988) 401-410 contesta ogni connessione tra farisaismo e sinagoga. Alla domanda basilare del perché la diffusione della sinagoga nella Palestina giudaica sia documentata solo così tardi, coincida cronologicamente col fiorire del farisaismo nell' *'eres Isra'el* e nella letteratura talmudica non venga semplicemente assunta senza problemi bensì venga retrodatata, in stretto collegamento con la casa di studio, fino ai tempi di Mosè e di Giosuè, Grabbe purtroppo non dà alcuna risposta.

importante che per un giudeo medio. Se obiettivo dei Farisei era l'educazione del popolo nella legge, e per questa ragione, suggerita da alcuni indizi, all'incirca a partire dal primo secolo (avanti e dopo Cristo) essi favorirono la diffusione dell'istituto sinagogale e della scuola elementare giudaica,¹⁴ allora essi dovettero aver interesse anche per l'esatta istruzione nella legge dei pellegrini festivi provenienti dalla diaspora, ossia per la *διδασχὴ ἐντολῶν* nella loro accezione; tanto più che molti precetti della torà assumono il loro vero significato soltanto nell' *'eres Isra'el*, nella città santa e nel tempio, ben altrimenti che nella diaspora tra i gentili, dove non si poteva affatto rispettare esattamente la torà, poiché numerosi precetti là non avevano valore. Ai pellegrini provenienti «dall'estero» bisognava soprattutto fornire norme concernenti il culto che andavano oltre la torà scritta.

2. Possibilità d'istruzione superiore giudaico-greca a Gerusalemme

È ovvia la supposizione che il giovane Paolo e la famiglia in cui crebbe fossero di casa in quest'ambiente di «Ellenisti» farisei, che da una parte egli studiava la torà nella casa di studio, presumibilmente sul monte del tempio, coi migliori maestri del suo tempo,² e dall'altra migliorasse la propria formazione giudaico-greca, poiché proprio a lui, il *talmid hakam* fariseo di madrelingua greca, doveva sembrare obiettivo urgente istruire nella vera comprensione della legge, ossia appunto in quella farisaica, i numerosi giudei della diaspora grecofona che continuamente venivano a Gerusalemme. In nessun altro luogo del mondo antico si raccoglievano continuamente, in sempre nuovi rag-

Duplici rapporti
- con il Tempio
- con i maestri
del monte
- formare
giudeo-greco
frase

14. M. Hengel, *op. cit.* (p. 55 n. 84), 143-152.

Paolo di
Ger. per i
giudei

gruppamenti, tanti giudei grecofoni e gentili simpatizzanti come a Gerusalemme: chi voleva aver influenza su di loro, doveva cercare di farlo partendo da là. L'importanza di Gerusalemme quale capitale del giudaismo dell'intera ecumene tra Erode e il 70 d.C. difficilmente può venir sopravvalutata.

→ formazione
retorica di
base

Retorica

Per una convincente *διδασχὴ ἐντολῶν* in greco, che includeva anche la predicazione nella sinagoga il sabato, occorreva però competenza linguistica. Appunto per questo la scuola giudeo-ellenistica, orientata all'insegnamento e predicazione efficaci, doveva fornire anche una certa formazione retorica di base, che peraltro non corrispondeva alla corrente retorica scolastica atticistica dell'epoca, i cui ideali possiamo studiarli, una generazione prima di Paolo, in Dionigi d'Alicarnasso. Da quest'educazione retorica, fondamentalmente non letteraria, orientata invece alla predica orale nella sinagoga, nasce probabilmente quel contrasto osservato da E. Norden nello stile di Paolo: «L'apostolo, malgrado la sua sovrana noncuranza della bella forma, ha tuttavia abbastanza spesso fatto uso degli espedienti, assenti dai vangeli, di una fine retorica, peraltro (...) non di quelli acquisiti dalla lettura d'autori greci». Si tratta piuttosto di reminiscenze della «sofistica asianica» – i cui rappresentanti «ignoravano la letteratura del passato» – con le sue frasi brevi, spesso unite in intere serie, e aspre antitesi. «A differenza degli oratori a lui contemporanei, per Paolo (...) i mezzi artistici retorici esteriori erano puri accessori», potremmo anche dire mezzi per uno scopo, «essi servivano soltanto a dar espressione alla δεινότης e σεμνότης dei propri pensieri»: ¹⁵ la cosa cercava la forma «insistente» che le fosse adeguata. A tali mezzi appartiene lo stile della diatriba che spesso è stato os-

Diatriba

15. *Op. cit.* (p. 106 n. 76), 506 s.

servato in Paolo. In contrasto con la più recente e molto approfondita ricerca di Th. Schmeller, *Paulus und die «Diatriba»*, che alla fine giunge solo allo scettico giudizio che «non si può chiarire in che misura Paolo abbia effettivamente studiato questo stile e donde l'abbia preso», ¹⁶ mi sembra che la supposizione più ovvia sia che Paolo abbia appreso le nozioni fondamentali della sua indubitabile arte retorica, non orientata secondo i modelli della letteratura classica, nell'impiego pratico nella sinagoga grecofona gerosolimitana, dove esso aveva ampie possibilità d'applicazione dato il grande numero, sempre mutevole, di pellegrini della diaspora giudei e «timorati di Dio». Se si vuole, egli là ha «predicato la circoncisione» (*Gal.* 5, 11). Non sappiamo invece nulla di particolari missionari giudei tra i gentili. Le uniche due prediche giudeo-ellenistiche conservateci dall'antichità, il *De Iona* e il *De Sampson* dello Pseudo Filone, nella loro vivacissima dizione mostrano in ampia misura l'impiego della diatriba, benché qui si tratti di prediche su testo, al tempo stesso con tratti dell'encomio. ¹⁷ Che l'arte di Paolo provenga dalla lezione orale non può esser messo in dubbio: le lettere, di fronte all'abbondanza della sua predicazione orale in più di vent'anni di missione, sono soltanto *parerga et paralipomena*, per quanto possano apparire a noi (e a qualche lettore di Corinto – 2 *Cor.* 10, 10) efficaci, anzi straordinarie. Qui non vorrei negare che Paolo possedesse fin dall'i-

Giudizio
sull'influenza
interiore;

devo essere
letterario

Derivazione
orale

16. NTA NF 19, Münster 1987. Si esprime criticamente circa la derivazione della retorica paolina dalla prassi della diatriba E.A. Judge, *St. Paul and the Classical Society*: JAC 15 (1972) 19-36: 33.

17. V. sopra, p. 26 n. 16. Siegert descrive le prediche in termini di «libere espressioni di un retore teologicamente istruito... su una storia biblica... facendo ricorso a tutte le risorse del *genus epidicticum*... Inseriti qua e là sono esercizi giocosi in *genus iudiciale*... e in *genus deliberativum*... chiari ricordi della sua scuola da parte dell'oratore» (p. 6; circa lo stile della diatriba, p. 7).

nizio un particolare talento retorico-stilistico, ma per dirla con Cicerone *sic esse non eloquentiam ex artificio sed artificium ex eloquentia natum*,¹⁸ benché poi al talento si sarà aggiunto l'esercizio pratico dell'arte.

che Gerusalemme non mancasse di un insegnamento retorico greco è testimoniato a riguardo di Erode, il quale anche in ciò, oltre che in altre scienze, si fece istruire da Nicola Damasceno; nei suoi discendenti si può presupporre che tutti disponessero di cultura greca, spesso in ampia misura.¹⁹ Anche la famiglia del sommo sacerdote Simone figlio di Boeto, che Erode chiamò a Gerusalemme da Alessandria e che fu appoggiato da un gruppo sadduceo a sé stante, appunto i Boetusei, e del quale si dice che fosse ricchissimo, avrà coltivato la cultura greca.²⁰ Giuseppe deve aver ricevuto a Gerusalemme per lo meno la formazione greca di base e avervi compiuto progressi tali

18. *De or.* I,146, cfr. E. Norden, *op. cit.* (p. 106 n. 76) I, 81. Direttamente riferito a Paolo è il giudizio di Agostino, *doct. Christ.* 4,7,11 (a c. di I. Martin, CChrSL 32, 123,26 ss.): *sicut ergo apostolum praecepta eloquentiae secutum fuisse non dicimus, ita quod eius sapientiam secuta sit eloquentia, non negamus* (indicazione di U. Heckel). Anche C.F.G. Heinrich, KEK 6, Göttingen 1900, il quale in Paolo constata «contatti con la cultura ellenistica» e «analogie della struttura del pensiero» (p. 441), considera l'apostolo «non quale retore che ha studiato – forense o per sfoggio o didattico», poiché «manca a Paolo ciò che è propriamente scolastico, come le indicazioni delle parti, le formule tecniche di passaggio, le ricapitolazioni», tuttavia esisterebbe «un legame di affinità elettiva» tra «le realizzazioni dell'eloquenza classica» e «la sua maniera di dimostrare e di combattere le tesi avverse... Se però nelle lettere di Paolo si può riconoscere un impiego originale dei mezzi persuasivi che vengono trattati nella retorica antica, ciò dimostra appunto la sua congenialità con la cultura ellenistica del tempo, la sua abilitazione ad apostolo dei gentili» (pp. 39-41). Th. Schmeller, *op. cit.* (n. 16), 91 s., per Paolo vuole «ammettere più facilmente accanto all'indubitabile formazione giudaica un mediocre influsso di elementi della formazione ellenistica, come per un giudeo della diaspora di famiglia 'ebraica'... era altrettanto possibile che per un 'greco-palestinese'».

19. V. al riguardo M. Hengel, *op. cit.* (p. 33 n. 28), 35 ss.

20. V. sopra, p. 120 n. 16.

– nonostante il risalto dato alla sua formazione giudaico-sacerdotale – che appena venticinquenne poté guidare una legazione a Roma, guadagnare il favore dell'imperatrice Poppea e condurre a termine con successo la sua missione: difficilmente ciò sarebbe riuscito ad un giudeo che il greco lo sapesse solo masticar a stento.²¹ Infine è indizio di un'istruzione retorica a Gerusalemme la figura del retore Tertullo, che il sommo sacerdote Anania e i sindriti che l'accompagnavano condussero con sé da Gerusalemme a Cesarea affinché appoggiasse le loro accuse dinanzi a Felice.²² Com'era normale per un retore, egli si sarà guadagnato da vivere principalmente con l'insegnamento. Non sappiamo se fosse giudeo; se aveva stabile residenza a Gerusalemme mi sembra probabile che lo fosse. Se Paolo abbia fruito di un siffatto insegnamento di scuola può dirsi questione aperta. È tuttavia incontestabile che la predicazione sinagogale in lingua greca, che presso i ceti medi e alti dell'ambiente cittadino voleva annunciare la fede giudaica quale vera «filosofia», presupponeva una certa formazione di base retorica pratica, se voleva davvero commuovere e persuadere gli ascoltatori. Poiché i pellegrini della diaspora di regola non provenivano dal proletariato e portavano con sé anche un certo interesse culturale, potrei supporre che nelle principali sinagoghe gerosolimitane degli Ellenisti si cercasse di raggiungere un livello retorico adeguato.²³ Un giovane allievo scriba

21. Giuseppe, *vita* 16; v. al riguardo M. Hengel, *op. cit.* (p. 33 n. 28), 23 s.

22. *Act.* 24,1-9(2-4). Sui maestri di retorica dell'antichità v. H.I. Marrou, *op. cit.* (p. 115 n. 8), 227 s. 287 ss. 418 ss.; sulla loro diffusione nell'Occidente latino dell'impero, pp. 427-433. Probabilmente il potere statale romano aveva un certo interesse all'insegnamento della grammatica e della retorica nella Palestina giudaica, poiché questo vi diffondeva la cultura dominante dell'impero; v. M. Hengel, *op. cit.* (p. 33 n. 28), 32-44.

23. Si veda E.A. Judge, *op. cit.* (n. 16), 32: «When Paul withdrew from the synagogue in one city after another he must have carried on his activities

così ambizioso e insegnante e predicatore esordiente come Paolo doveva esser restato indifferente a queste considerazioni? Anche gli «Ellenisti» giudeo-cristiani scacciati da Gerusalemme, che più tardi eserciteranno la missione in Fenicia e Siria fino ad Antiochia, traggono origine da questo ambiente e forse in parte erano passati per una formazione simile. Ciò vale ancora persino per gli avversari di Paolo nella seconda lettera ai Corinti i quali sostenevano di essere «ebrei», e a Paolo sembravano superiori nel loro portamento e nella loro retorica (2 Cor. 10,10; 11,5 s.22). Il rimprovero rivolto a Paolo d'essere un ἰδιώτης τῶ λόγῳ indica che da predicatori e propagandisti religiosi ci si aspettava la padronanza delle arti retoriche, e Paolo, malgrado l'efficacia del suo linguaggio epistolare, a paragone con questi avversari non rispondeva a tali attese.

Inoltre abbiamo una serie di indizi di un'attività letteraria da parte di giudei palestinesi, probabilmente di matrice farisaica, in Palestina. Vi rientra la recensione purgata delle precedenti traduzioni in greco di scritti veterotestamentari in base al testo originario, specialmente laddove questo e la traduzione erano relativamente lontani, per esempio nel caso dei libri dei profeti o di Giobbe. Ne è una testimonianza il già citato rotolo greco dei Dodici Profeti di Wadi-Murbaat. Se nel caso di Isaia, Giobbe e il primo libro dei Re Paolo usava una recensione di tal genere, ciò po-

under the umbrella of some accepted social convention or institution which made such meetings easy. It does little to help answer this question to examine Paul's enterprise in the light of subsequent ecclesiastical practice, or that of the mystery cults. In these cases we are dealing with religious procedures, in which order and ceremony, decorum and restraint were of the essence of the matter. But Paul belongs to a society of vigorous talk and argument about behaviour and ideas, carried on through privately organised meetings». Appunto questo, il «vigorous talk and argument», egli l'ha imparato a Gerusalemme.

trebbe risalire alla sua anteriore attività a Gerusalemme (v. sopra, pp. 101 ss.). Anche le traduzioni più recenti di libri dei LXX come il Cantico dei cantici, Esdra con Neemia (= 2 Esdr.) e Qohelet – l'ultimo già nello stile di Aquila – furono probabilmente eseguite in Palestina da giudei vicini al farisaismo. A ciò si aggiungono versioni di libri apocrifi e pseudepigrifi, per esempio delle apocalissi giudaiche, che non furono affatto tutte tradotte in greco ad Alessandria o ad Antiochia. Riguardo al libro di Ester greco sappiamo da un colofone che traduzione ed ampliamento avvennero o verso la fine del secondo o all'inizio del primo secolo a Gerusalemme. A Qumran si sono trovati frammenti greci dell'apocrifa *Epistula Ieremiae*, anche per i quali si può pensare alla Giudea come luogo d'origine. Nella madrepatria venivano composti originariamente in greco anche libri d'edificazione, così le opere dello storico giudeo Eupolemo nel II secolo a.C., ma anche i Testamenti dei dodici patriarchi o le *Vitae Prophetarum* sembrano aver origine là; queste ultime forse come informazione per i pellegrini festivi circa i destini e le tombe dei profeti.²⁴

3. Ipotesi di ricapitolazione

Tirando le somme, possiamo concedere alla «cultura giudeo-greca» della Gerusalemme post-erodiana precedente la prima guerra giudaica un'importanza molto maggiore di quanto in genere non si supponga. Ciò deve condurre a conclusioni nella nostra comprensione del Paolo precristiano: da una parte egli studiò la dottrina scritturistica farisaica nella casa di studio di Gamaliele e forse di altri maestri ancora,

24. V. al riguardo M. Hengel, *op. cit.* (p. 55 n. 84), 183-190; Idem, *op. cit.* (p. 33 n. 28), 23-29; S. Safrai, *op. cit.* (p. 88 n. 38), 261 s.

b) dall'altra la sua patria spirituale era in una delle sinagoghe (o era nelle sinagoghe) di lingua greca a Gerusalemme, laddove probabilmente egli vedeva il suo compito nel comunicare la propria comprensione farisaica della legge, come maestro e predicatore, ai giudei della diaspora che in gran numero affluivano a Gerusalemme. Perciò là egli acquisì le nozioni fondamentali di una retorica greco-giudaica orientata alla predicazione sinagogale, che differiva notevolmente dallo stile letterario delle normali scuole greche.

Su questo sfondo si spiega nel modo migliore quella costellazione che condusse all'aspro conflitto col gruppo cristiano degli «Ellenisti» nei primi tempi della comunità primitiva, conflitto che lo fece diventare persecutore e che costituisce il presupposto per la svolta della sua vita.

CAPITOLO QUINTO IL PERSECUTORE

1. Il problema cronologico

La questione della cronologia paolina e protocristiana negli ultimi tempi è stata di nuovo trattata in modo assai controverso, a mio avviso a torto.¹ Io non vedo ragioni davvero convincenti per allontanarsi dall'ampio consenso su una cronologia che, sulla base dell'iscrizione di Gallione, colloca il primo soggiorno di Paolo a Corinto intorno al 50/51 d.C. e quindi il cosiddetto concilio apostolico intorno al 48/49. Se a partire da questo dato si tolgono circa quindici-diciassette anni, si perviene per la conversione di Paolo ad una datazione al 34-31 d.C. Per la crocifissione di Gesù la datazione migliore resta pur sempre la pasqua del 30 d.C. In questo caso personalmente propendo per una collocazione precoce dell'evento di Damasco, anzi non è del tutto da respingere persino l'ipotesi di Harnack, secondo la quale i circa diciotto mesi, menzionati nell'*Ascensio Iesatae* 9,16 e dagli gnostici secondo Ireneo² (e ora nell'*Epistula Iacobi* di Nag Ham-

quattordici

Circa 18 mesi
di immersione
negli ap. Paolo

1. R. Jewett, *A Chronology of Paul's Life*, Philadelphia 1979 (ed. ted. *Paulus-Chronologie*, München 1982), si attiene ancora ampiamente al consenso vigente. Questo invece era «sospetto» (p. 15) per G. Lüdemann, *Paulus*, cit. (p. 18 n. 6), per la qual ragione questi cercò un'impostazione totalmente nuova del problema, nella quale egli volle fare affidamento solo sulle indicazioni delle lettere paoline, riallacciandosi in ciò a più antichi accenni in tal senso di J. Knox e D.W. Riddle (pp. 15 s. nn. 2 s.). Al riguardo possiamo ora confrontare R. Riesner, *op. cit.* (p. 23 n. 3), che difendeva la visione tradizionale con nuovi e migliori argomenti.

2. Ireneo, *adv. haer.* 1,3,2; 1,30,14, cfr. W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* 1, Tübingen 1987, 237. 239; II, 1989, 558.

Ukrina
visione del
risorto

madi), nei quali il Risorto avrebbe istruito i discepoli, costituivano una reminiscenza del periodo che intercorre tra gli eventi originari e la conversione di Paolo davanti a Damasco.³ *1 Cor.* 15,4-8 rende improbabile un intervallo di molti anni, anche se la frase *ὡσπερ ἐὶ τῷ ἐκτρώματι ὡφθη κάμοι* indica una certa distanza rispetto alle apparizioni precedenti. Evidentemente Paolo considera la propria visione del Risorto definitivamente l'ultima: essa avviene *ἔσχατον δὲ πάντων*.⁴ Questo intervallo relativamente breve, da circa un anno e mezzo fino a tre, rende difficili speculazioni su tradizioni comunitarie cronologicamente «prepaoline» – tutto era ancora *in statu nascendi* – nelle sue lettere.⁵ Perché una «comunità ellenistica prepaolina» non può cercarsi altrove che a Gerusalemme, ed è possibilissimo, anzi quasi probabile, che il giovane Sha'ul abbia assistito alla fine di Gesù nella pasqua del 30 d.C., forse dalla distanza del giudeo grecofono. Se si possa far valere *2 Cor.* 5,16 come testimonianza di ciò, deve restare incerto. Il punto culminante in questo passo è *κατὰ σάρκα γινώσκειν*, si tratta cioè del modo della conoscenza e non del suo oggetto. Egli, Paolo, ha conosciuto Cristo «alla maniera

3. A. v. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* II,1, Leipzig 1897, 236 s.; Idem, *Chronologische Berechnung des «Tags von Damaskus»*, SPAW.PH, 1912, Berlin 1912, 673-682 (= *Kl. Schriften zur Alten Kirche*, Leipzig 1980, II, 190-199); Idem, *op. cit.* (p. 27 n. 18), 60 s. n. 5. Gli argomenti di Harnack furono ripresi da R. Riesner, *op. cit.* (p. 23 n. 3), 57-64, il quale inoltre rimanda a tradizioni, trascurate a questo proposito, del calendario festivo ecclesiastico, il quale celebra la conversione di Paolo il 25 gennaio, che avrebbe avuto luogo il secondo anno successivo all'ascensione di Gesù. Riesner perviene allora alla possibile data 31/32 d.C. (p. 64). Cfr. anche R. Jewett, *op. cit.* (n. 1), 29 s. (ed. ted. 56 s.).

4. Cfr. P.R. Jones, *1 Corinthians 15:8: Paul the Last Apostle*, TyB 36 (1985) 3-34.

5. Al riguardo M. Hengel, *Christologie und neutestamentliche Chronologie*, in *Neues Testament und Geschichte*, Fs. O. Cullmann, a c. di H. Baltensweiler e B. Reicke, Zürich und Tübingen 1972, 43-67.

della carne»; ossia corrispondente all'uomo vecchio, peccatore. Ciò *potrebbe* riferirsi, tra altre cose, ad un breve incontro con Gesù di Nazaret a Gerusalemme, ma vale ancora molto di più per il rigetto del (lo pseudo-)messia come maledetto da Dio (*Gal.* 3,13). Che il «Messia crocifisso» (*Χριστός ἐσταυρωμένος*, *1 Cor.* 1, 23), Gesù Nazareno fosse per i Giudei uno *σκάνδαλον*, un grave scandalo religioso, significava che ciò non solo si basava sull'esperienza del Paolo missionario cristiano, bensì era stata un tempo sua stessa profondissima convinzione. Nell'accusa formulata contro Gesù potevano unirsi i motivi del falso profeta, del seduttore del popolo, del profanatore del tempio e del bestemmiatore.⁶ Tutti questi tratti possono aver avuto una parte già nel processo contro Gesù, avvenuto solo poco tempo prima. Attraverso l'esecuzione al palo della vergogna la giusta sentenza di Dio su questo delinquente era divenuta evidente per tutti. All'affermazione, da parte dei suoi antichi seguaci, che Dio l'aveva risuscitato dai morti, elevato a sé «in potenza» (*Rom.* 1,3 s.) e costituito messia, figlio di Dio e venturo giudice sul mondo,⁷ occorre opporsi con la massima decisione. Come molti responsabili e dotti di Gerusalemme anche Sha'ul avrà condiviso questa opinione – e così egli «non riconobbe» il crocifisso messia d'Israele, come confesserà egli stesso più tardi, «al modo della carne». Questo rifiuto di

Giudei
di Paolo

Non riconobbe
Gesù
crocifisso
al modo della carne

6. Cfr. al riguardo A. Strobel, *Die Stunde der Wahrheit*, WUNT 1/21, Tübingen 1980, 61-94; O. Betz, *Probleme des Prozesses Jesu*, ANRW II 25.1, Berlin - New York 1982, 564-647, spec. 625-639: «Perciò Gesù arrestato doveva passare per falso profeta e per seduttore, che secondo la torà non meritava indulgenza alcuna» (p. 639), cfr. *Deut.* 13,9.

7. Al riguardo si veda soprattutto l'antica professione di fede in *Rom.* 1,3 s. e su di essa M. Hengel, *Der Sohn Gottes*, Tübingen 1977, 93-104; U. Wilckens, *EKK* VI/1, 1987, 57-61, 64-67. Su Ps. 110,1 e la cristologia si veda il mio contributo alla *Festschrift* per il sessantacinquesimo anno di Ferdinand Hahn: *Anfänge der Christologie*, Göttingen 1991, 43-73.

Gesù, rifiuto di principio, anzi astioso, che avrà accuminato Paolo alla maggior parte delle personalità eminenti gerosolimitane, tuttavia non significava ancora la persecuzione violenta dei seguaci di Gesù. Secondo Luca il caposcuola Gamaliele il Vecchio difese l'opinione che non si dovesse procedere con sanzioni da parte delle autorità contro questa nuova setta messianica, bensì affidarla al giudizio di Dio, ossia allo sviluppo futuro (*Act.* 5,34-40). Che i Farisei di fronte ai giudeo-cristiani liberi dalla legge non reagissero così duramente quanto l'aristocrazia sacerdotale saducea, è mostrato dalla loro protesta contro l'esecuzione di Giacomo fratello del Signore e altri cristiani eminenti a Gerusalemme ad opera di Anna II trent'anni più tardi, nel 62 d.C.⁸

Non è escluso che qui, come altrove, Luca elabori – nella sua intenzione – un'«antica» attendibile tradizione: tra la prima comunità gerosolimitana e la composizione della sua opera trascorrono circa cinquant'anni. Anch'io nell'anno 1990 ricordo, in parte ancora con molta precisione, i funesti avvenimenti degli anni 1933-45, che vissi nell'età da sei a diciott'anni, e so molte altre cose da racconti di testimoni oculari. Possiamo affatto disconoscere a Luca il ricorso a tali vecchi ricordi di testimoni oculari, benché egli vi abbia conferito forma letteraria e tendenziosa? Siamo così giunti all'ultimo nostro interrogativo: *perché* proprio Sha'ul/Paolo – come confessa egli stesso – diventò inesorabile persecutore di questo nuovo movimento o almeno d'una sua parte?

8. Giuseppe, *ant.* 20,200-202. La frase ὅτι δὲ ἐδόκουν ἐπιεικέστατοι τῶν κατὰ τὴν πόλιν εἶναι καὶ περὶ τοὺς νόμους ἀκριβεῖς βαρτέως ἤνεγκαν ἐπὶ τούτῳ può indicare soltanto Farisei, v. al riguardo M. Hengel, *Jakobus der Herrenbruder – der erste «Papst»?*, in *Glaube und Eschatologie*, Fs. W.G. Kümmel, Tübingen 1985, 71-104: 73 ss.

2. La biografia del persecutore? → E tu

Prima di tentare una risposta, si pone ancora un interrogativo «cronologico-biografico»: che età aveva Sha'ul e qual era la sua posizione e funzione ufficiale, quando divenne persecutore di Cristo, e questi cambiò radicalmente la sua esistenza?

Nei testi già ripetutamente citati Paolo sottolinea solo la sua propria iniziativa (e quindi la sua propria colpa) e menziona insieme il movente fondamentale: ... κατὰ νόμον Φαρισαῖος, κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν, κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος (*Phil.* 3,6): egli perseguitava la comunità come fariseo, nella ferma certezza d'agire così secondo legge e volere di Dio, nello zelo per questa legge. Anche *Gal.* 1,13 s. va in una direzione simile: i Galati conoscono la sua passata condotta ἐν Ἰουδαϊσμῶ – si potrebbe anche dire nell'obbedienza alla legge: che egli infatti «senza misura perseguitava (insistentemente) la comunità di Dio e cercava d'annientarla»⁹ e che (al tempo stesso) coi suoi progressi nello studio della legge e nell'obbedienza ad essa – le due cose non sono separabili – superava molti dei coetanei nel suo popolo, ossia i suoi compagni di studi. Non una parola su altri che partecipassero alla persecuzione o ne condividessero la colpa: solo lui non «è idoneo ad esser chiamato apostolo, poiché ha perseguitato la comunità

9. Indicazioni bibliografiche (v. anche sopra, pp. 15 s. note 1 e 2): Chr. Burchard, *op. cit.* (p. 24 n. 5), 40-51; K. Haacker, *Die Berufung des Verfolgers und die Rechtfertigung des Gottlosen*: TheolBeitr 6 (1975) 1-19; A.J. Hultgren, *Paul's Pre-Christian Persecutions of the Church: Their Purpose, Locale, and Nature*: JBL 95 (1976) 97-111; S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel*, WUNT 11/4, Tübingen 1984, 32-50: «Paul the Persecutor»; Chr. Dietzfelbinger, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie*, WMANT 58, Neukirchen-Vluyn 1985, 4-42: «Paulus als Verfolger»; R. Riesner, *op. cit.* (p. 23 n. 3), 53-56.

10. Per la traduzione v. sopra, pp. 112 s.

di Dio» (1 Cor. 15,9).¹¹ Dopo la sua conversione, che fu al tempo stesso una vocazione, le comunità della Giudea vennero a sapere: «Il nostro antico persecutore ora annuncia la fede che un tempo cercava di distruggere; e lodarono Dio a causa mia» (Gal. 1,23 s.).

Paolo deve così aver avuto personalmente parte decisiva in questa persecuzione, non aveva infatti qui nella lettera ai Galati ragioni di nessun genere per esagerazioni; al contrario, mettendo in risalto l'attività di persecutore egli si pone da se stesso in una luce negativa di fronte alla pericolosa situazione della Galazia: sott'ogni aspetto egli parte svantaggiato. È chiaro che aveva informato già in precedenza i Galati circa questa parte oscura della propria biografia (1,13): ἠκούσατε γὰρ τὴν ἐμὴν ἀναστρέφην... significa appunto che essi l'avevano già sentito parlare piuttosto diffusamente di queste cose. Ora egli può riassumere le informazioni precedenti con parole aspre e concise, per noi troppo concise. Probabilmente Paolo informò della propria attività di persecutore e della propria vocazione tutte le comunità che aveva fondato.¹² Quanto gravi su di lui questa ipoteca egli ce lo mostra nella prima lettera ai Corinzi: per riparare la sua grave colpa egli annuncia gratuitamente il vangelo, compito impostogli quale obbligo divino. Se egli volesse eluderlo dovrebbe aspettarsi il castigo del giudice divino (1 Cor. 9,16). È chiaro che egli, nell'obbedienza e nello zelo per la legge, qui si mosse d'iniziativa propria, oppure continuò energicamente ad at-

11. In quest'ambito va interpretata certamente anche l'autodefinizione ἐκτρομα in 1 Cor. 15,8, cfr. al riguardo A. Fridrichsen, *Paulus Abortivus*. Zu 1 Kor. 15,8, in Fs. O.A. Danielsson, Uppsala 1932, 78-85, il quale a ragione sottolinea che Paolo caratterizza con questa drastica espressione la sua fase precristiana di persecutore, cfr. anche Chr. Wolff, *ThHK* VII/2, 1982, 169 s.

12. Cfr. 1 Cor. 15,8 ss.; 9,1; *Phil.* 3,6; tutti questi testi presuppongono precedenti informazioni per poter riuscire comprensibili ai lettori.

tuare misure introdotte da altri, con lo scopo di far tabula rasa. Ciò però vuol dire che egli non deteneva più una posizione del tutto subalterna, che non era solo uno studentello, bensì come «progredito» (προέκοπτον) già aveva una certa autorità. Suppongo che già esercitasse una funzione di maestro in una (o più d'una) sinagoga di lingua greca a Gerusalemme.

La testimonianza di Luca su questo punto presenta discrepanze. Da una parte concede al νεανίας Saulo nella lapidazione di Stefano solo il ruolo subordinato della custodia delle vesti dei testimoni che dovevano dar inizio all'esecuzione.¹³ Successivamente, nella persecuzione che segue immediatamente questo fatto, Paolo gioca bruscamente il ruolo decisivo, il che sostanzialmente potrebbe corrispondere in pieno alle sue allusioni.¹⁴ Egli arresta cristiani nelle loro case e li fa tradurre in carcere (*Act.* 8,3) oppure li fa fustigare nelle sinagoghe (*Act.* 22,19), anzi nella loro condanna egli è la forza motrice, in qualità di giudice delegato dai sommi sacerdoti, esprimendosi per la pena di morte (22,4: ἐδίωξα ἄχρι θανάτου; 26,10b; cfr. 9,1: ἐμπνέων ἀπειλῆς καὶ φόβου). Qui a Paolo è attribuita addirittura una funzione decisiva in supremi organi giudiziari giudaici, presupponendo al tempo stesso – probabilmente contro la realtà storica – che i tribunali gerosolimitani potessero senz'altro pronunziare ed eseguire sentenze di morte. Anche il mite consiglio di Gamaliele (*Act.* 5,34 ss.), maestro di Paolo (*Act.* 22,31), sembra completamente dimenticato. È evidente che qui Luca, per accrescere la drammaticità del proprio racconto, esagera un po', cosa cui indulge anche in altri casi. L'attività persecutoria del tredicesimo testimone viene descritta in termini crudi, perché il

13. *Act.* 7,58; 22,20; cfr. *mSanb.* 6,4.

14. *Act.* 8,3; 9,1 s.; 22,4 s.19, cfr. sotto, pp. 167 ss., su πορθεῖν.

futuro missionario cristiano brillasse tanto più luminoso su tale sfondo oscuro.¹⁵ È del tutto certo che egli con questo non vuole polemizzare con Paolo e screditarlo. Piuttosto «secondo Luca... nella condanna al fallimento dell'attività persecutoria dell'influente giudeo Paolo» si mostra «l'assurdità di ogni ostilità giudaica al cristianesimo».¹⁶ In tal modo, forse, egli proietta nei primi tempi anche avvenimenti posteriori quali l'esecuzione capitale del figlio di Zebedeo e di Giacomo fratello del Signore come pure di altri giudeo-cristiani. Sono fuorvianti quelle congetture moderne che si riallacciano alla descrizione che procede per gradi e vogliono fare di Sha'ul/Paolo, a causa della sua funzione giudiziaria, un rabbi ordinato, membro della suprema corte di giustizia e, con un ulteriore passo del ragionamento, vedovo, perché i rabbi ordinati dovevano essere sposati. Qui, come ho detto sopra,¹⁷ si introduce una situazione più tarda. In base a *Gal.* 1,13 s. il *νεανίας* (*Act.* 7,58)¹⁸ è da prendersi senz'altro sul serio. Sha'ul poteva avere allora da venticinque a trentacinque anni; non era più un semplice *talmid*, bensì già aveva, presumibilmente come maestro, una certa responsabilità nell'ambito delle sinagoghe grecofone di Gerusalemme, quando fu strappato ad una carriera piena di speranze ed ambizioni e la sua vita assunse una direzione completa-

15. Cfr. Chr. Burchard, *op. cit.* (p. 24 n. 5), 50 s.

16. *Op. cit.*, 51. Che Luca abbia tracciato intenzionalmente un'immagine terrificante del Paolo persecutore è sostenuto da G. Klein, *Die Zwölf Apostel*, FRLANT 77, Göttingen 1961, 115-128: «Tutti questi tratti sono al servizio di un profilo formale dell'immagine di 'Saul', che per il suo contenuto è diretta univocamente a livellare l'individuo sul suo ambiente, tuttavia esecrandone l'agire» (p. 127, cfr. p. 122: Saulo è per lui un tipico giudeo, niente di più).

17. V. sopra, pp. 87 ss.

18. Secondo W. Bauer - K. e B. Aland, WNT¹⁰, un uomo giovane, «tra i ventiquattro e i quarant'anni circa» (col. 1081).

mente nuova. Secondo lo Scritto di Damasco (10,4-8) presso gli Esseni i dieci eletti «giudici della comunità» dovevano aver un'età tra i venticinque e i sessant'anni ed essere «ben istruiti nel libro HHGW e nei fondamenti della comunità». Secondo l'aggiunta alla regola della setta, 1 QSa 1,12 ss., l'età di venticinque anni era la condizione «per occupare un posto» tra i membri più importanti della comunità, e quella di trent'anni «per fare un processo e pronunziar sentenze...». Quest'età a quel tempo Sha'ul doveva averla raggiunta.

1207

Circa 30 anni

3. Il persecutore e i suoi avversari

a) I giudeo-cristiani di lingua greca a Gerusalemme

Un'ulteriore incongruenza lucana sta nel fatto che da una parte egli dilata gli orrori della persecuzione sino all'esecuzione della pena capitale, dall'altra però presenta del tutto immuni da persecuzione i capi della comunità cristiana, i dodici apostoli. Nonostante la fulminea persecuzione che a suo dire investiva l'intera comunità, essi rimangono a Gerusalemme, come se là nulla fosse accaduto, elemento questo che non si accorda con le persecuzioni descritte prima e dopo da Luca stesso, e che anche di per sé suona sommamente improbabile.¹⁹ Nella ricerca la soluzione dell'enigma è in larga misura riconosciuta.²⁰ A differenza del resoconto lucano, che nei limiti del possibile vuol evitare – pur non riuscendovi pienamente – ogni apparenza di divisione della comunità gerosolimitana, descritta in forma ideale, bisogna presupporre che sin dai primi inizi dell'annuncio apostolico esistessero due gruppi

Incongruenza
in AR:
Evidenza?

Risoluzione

19. *Act.* 8,1: ... πάντες δὲ διεσπάρησαν κατὰ τὰς χόρας τῆς Ἰουδαίας καὶ Συμαρείας πλὴν τῶν ἀποστόλων. V. al riguardo M. Hengel, *op. cit.* (p. 58 n. 91).

20. V. M. Hengel, *op. cit.* (p. 58 n. 91); generalità sulla storia della ricerca relativa ad *Act.* 6-7 in H.W. Neudorfer, *op. cit.* (p. 84 n. 27).

Fuorviante
tela descrittiva

Ete:

25-35
anni!

2 gruppi

comunitari, i quali per ragioni linguistiche celebravano culti diversi: la grande maggioranza degli «Ebrei» di lingua aramaica e la minoranza degli «Ellenisti». I due gruppi rispecchiano la divisione *linguistica* della popolazione gerosolimitana, divisione divenuta ineludibile per la necessità di culti separati, l'uno in aramaico/ebraico, l'altro in greco. Preghiera e culto nella lingua aramaica del paese restavano infatti incomprensibili ad almeno una parte dei cristiani grecofoni.²¹ I «Sette» di *Act.* 6,5, che portano tutti nomi greci, per la maggior parte inconsueti nella Palestina giudaica, non solo furono investiti dagli apostoli delle questioni inerenti l'assistenza delle vedove, bensì costituiscono l'organo carismatico direttivo di questa comunità analogamente ai «Dodici» presso gli Ebrei. I loro due primi rappresentanti, Stefano e Filippo, secondo Luca non si occupano assolutamente di questioni economiche, bensì sono missionari spinti dallo Spirito. Luca aggira la difficoltà costituita dall'esser per lui sin qui soltanto i Dodici annunziatori autorizzati del messaggio del messia crocifisso e risorto, facendo operare a Stefano πλήρης χάριτος και δυνάμεως «miracoli e grandi segni nel popolo» (*Act.* 6,8), il che suscitò bruscamente e ingiustificatamente – l'aspra protesta di membri della sinagoga (o più probabilmente delle sinagoghe) «dei liberti» – che forse è identica alla sinagoga di Teodoto –, «degli Alessandrini e dei Cirenaici» e inoltre di Giudei della Cilicia e dell'Asia Minore.²²

Nella controversa discussione (συζητούντες, *Act.* 6,9) essi – come potrebbe esser altrimenti per Luca? – non sono all'altezza «della sapienza e dello spirito» coi quali Stefano difende la causa di Gesù. Che qui

21. Persino a Tubinga si celebra un servizio divino in inglese per studenti ed ospiti provenienti dal mondo anglosassone.

22. *Act.* 6,9; v. al riguardo Bill. II, 662-665; M. Hengel, *op. cit.* (p. 58 n. 91), 182 ss.

Sette

A capo delle
e comunitarie

Stefano
con -
i giudei
della
Cilicia

compaiano anche Giudei della «Cilicia», regione che manca dalla grande enumerazione della diaspora (*Act.* 2,9-11) a differenza di Cirene, l'Egitto, l'Asia e Roma, è una prima indicazione del fatto che l'auctor ad *Theophilum* cautamente si muove in direzione della figura del suo eroe più importante, Saulo-Paolo, il quale si mostra per la prima volta, in una parte secondaria relativamente insignificante, proprio alla fine del dramma di Stefano (7,58). Il martirio di costui è per Luca l'introito all'apparizione in scena di Paolo. Storicamente è possibile persino che in questo egli abbia ragione.

b) *Problemi del racconto lucano su Stefano e analogie con Paolo*

Tra il racconto lucano della persecuzione, intimamente incoerente, in *Act.* 6,8-8,3 (cfr. 9,1 s.) e le spontanee confessioni di Paolo risulta infatti, nonostante tutte le differenze, anche una serie di sorprendenti punti di contatto.

1. L'attività carismatica di Stefano, come pure la violenta resistenza contro di lui, si svolgono – se prescindiamo dall'elemento di disturbo, l'introduzione del sinedrio (*Act.* 6,12) e del sommo sacerdote (7,1) i quali poi scompaiono del tutto – nello stesso ambiente nel quale secondo la nostra congettura era attivo Paolo come allievo scriba ovvero giovane maestro. Effettive vittime del successivo *pogrom* di cristiani appaiono essere in 8,4 s. e 11,19 ss. in particolare solo gli «Ellenisti», prima Filippo e poi i giudeo-cristiani di Cipro e della Cirenaica scacciati da Gerusalemme.²³ Poteva il persecutore Paolo essere estraneo a questi fatti?

Ambrosio
sinagogale
Paolino

23. È singolare che questi giudeo(cristiani) originari della Cirenaica e di

Lapidi d'incenso!

Tempio -
Tora

Raccont.
originario

(2) Quale imputazione appare in Luca l'accusa di attacchi blasfemi contro i fondamentali beni di salvezza di Israele, il tempio e la torà.²⁴ Questa imputazione, secondo Luca falsa, sobilla il popolo e provoca l'intervento dell'autorità suprema; tuttavia il dibattito – dopo un discorso dell'imputato, in larga misura fuori posto quanto a contenuto e che inoltre non entra affatto nel merito delle gravi accuse contro di lui, bensì espone un quadro, piuttosto ampio, della storia della salvezza²⁵ – finisce in un tumulto e in un'esecuzione che ha più il carattere di un linciaggio irregolare. Non viene pronunciata una sentenza di morte, piuttosto, dopo la sua visione del figlio dell'uomo che sta alla destra di Dio, Stefano viene trascinato fuori dalla città e lapidato dagli ascoltatori indignati. È ovvia qui la supposizione che nell'originario racconto sul martire non si parlasse di un dibattito ordina-

Cipro, più volte posti in rilievo nella tradizione più antica, più tardi non abbiano più alcuna parte. Essi provengono dall'antico dominio tolemaico, che ospitava una diaspora giudaica particolarmente consistente e perciò forniva molti emigranti di ritorno a Gerusalemme (Cirenaica: *Mc.* 15,21 par.; *Act.* 6,9; 11,20 e 13,1 Lucio da Cirene; Cipro: *Act.* 4,36 Barnaba; 11,19 s.; 13,4; 15,39; 21,16). Presumibilmente là, come pure in Egitto, erano attivi missionari in prevalenza giudeo-cristiani, e i cristiani di questo territorio furono quasi completamente annientati insieme con i Giudei dalla terribile rivolta del 115-117 d.C. V. al riguardo E. Schürer (riv.), *op. cit.* (p. 27 n. 18) 111/1, 60 ss. 94 s.: «Cyrenaika»; 68 s.: «Cyprus»; G. Lüderitz, *op. cit.* (p. 27 n. 18); M. Hengel, *op. cit.* (p. 58 n. 91), 183 s. su iscrizioni gerosolimitane.

24. *Act.* 6,11.13; cfr. al riguardo dal discorso di Stefano, 7,48-53, e l'accusa contro Paolo, 21,28. V. anche sotto, pp. 184 ss.

25. Il discorso di Stefano non è propriamente adeguato a rispondere all'accusa, né motiva a sufficienza la reazione tumultuosa dell'illustre corte. Soltanto con difficoltà esso può venir collegato a Stefano, del quale in fondo non sappiamo praticamente nulla. La lingua è lucana, tuttavia vi è presumibilmente utilizzata una tradizione più antica, proveniente dalla cerchia degli Ellenisti, cfr. G. Stemberger, *Die Stephanusrede (Apg 7) und die jüdische Tradition*, in *Jesus in der Verkündigung der Kirche*, SNTU ser. A1, Wien-München 1976, 154-174; J. Kilgallen, *The Stephen Speech*, AnBib 67, Roma 1976.

rio davanti al sinedrio, bensì l'intero avvenimento si svolgesse nell'ambito di una delle comunità sinagogali ellenistiche di Gerusalemme, laddove la vittima fu uccisa per lapidazione dagli indignati membri della comunità. Benché in Giudea dal 6 d.C. i Giudei fossero privi del diritto di eseguire sentenze di morte, vi sono stati esempi di linciaggio per ragioni religiose. La discrezione mediante la quale in *Act.* 7,58 viene introdotto Saulo-Paolo, può benissimo poggiare su reminiscenza storica.²⁶

(3) È vero che Paolo mette in rilievo la propria massecia attività di persecutore, tuttavia si limita ad accennare ai motivi della stessa quando in *Phil.* 3,6 – nella cornice di due riferimenti alla legge – sottolinea di aver perseguitato la comunità *κατὰ ζήλος*. Questo *κατὰ ζήλος* non evidenzia anzitutto, come invece l'italiano «con zelo», il carattere soggettivo ed emozionale del suo procedere (questo invece vuol significare Luca in *Act.* 9,1), bensì l'oggettivo dato di fatto dello «zelo per la legge». ²⁷ Anche in *Gal.* 1,13 s. è presente, nella caratterizzazione del passato dell'apostolo *ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ*, una connessione oggettiva tra la «smisurata» persecuzione della comunità e lo «zelatore delle tradizioni dei padri» che superava i suoi colleghi. Si tratta dello zelo per la legge disegnato sul modello di Pinhas (*Num.* 25) ed Elia (*1 Reg.* 18), che dal tempo dei Maccabei era divenuto in particolar modo l'ideale dei gruppi religiosi radicali; siffatto «zelatore» era incondizionatamente pronto ad usare la violenza, a rischio della vita, per proteggere il tempio e la legge

26. V. al riguardo Chr. Burchard, *op. cit.* (p. 24 n. 5), 26 ss. con le riflessioni a mio avviso migliori sulla materia. Che Luca descriva la lapidazione in modo non corrispondente a *mSanh.* 6,1-4 non dipende necessariamente da sua ignoranza, come invece suppone G. Schneider, *op. cit.* 1, 478. Non si tratta qui di un'esecuzione legale, e il trattato *Sanhedrin* descrive una situazione giuridica più ideale che reale.

27. V. M. Hengel, *op. cit.* (p. 188 n. 56), 181 s. 184 s.

Non Sinedrio
ma Sinedrio

Yakov delle
persecuzione
zelo per
la legge

contro quanti la violassero in modo grave, per stornare l'ira di Dio da Israele. Tale zelo poteva far appello al patto del sacerdozio, ricevuto da Pinhas in ricompensa della sua azione eroica (*Num.* 25,10-13):

Compare Pinhas e tenne giudizio e la piaga finì e (la sua azione) gli fu accreditata a giustizia da generazione in generazione per tutti i tempi (*Ps.* 106,30-31).²⁸

Anche Luca, che in *Act.* 21,38 respinge collegamenti tra Paolo, il rivoltoso egizio e i «Sicari», non può evitare di definire poco più avanti Paolo quale ζηλωτής του Θεού (22,3). Ciò non significa naturalmente che il giudeo fariseo fosse vicino al movimento di liberazione «zelota» di un Giuda Galileo, bensì che egli per amore della causa di Dio e della santificazione della legge era pronto se necessario a usare violenza – fino all'uccisione del trasgressore della legge –, atteggiamento questo che era molto popolare nel giudaismo a lui contemporaneo; e, come a buon diritto osserva Luca chiudendo il periodo con la frase «come tutti voi lo siete oggi» (23,2d), animava anche la folla adirata contro Paolo. È sorprendente con quale sicurezza Luca rappresenti l'irrequieto ambiente religioso e politico – qui come nell'islam non è possibile separare i due aspetti – al tempo del procuratore Felice verso la fine degli anni Cinquanta.²⁹ Il miglior paradigma moderno per descrivere questo ambiente è il fondamentalismo islamico, coi suoi ideali teocratici, che oggi suscita tante preoccupazioni.

28. Sullo zelo esemplare di Pinhas cfr. M. Hengel, *op. cit.* (p. 44 n. 57), 154-181. La formula di *Gen.* 15,6: ἐλογίσθη πίστις εἰς δικαιοσύνην, tanto importante per Paolo, *Rom.* 4,3; *Gal.* 3,6 (cfr. *Io.* 7,23), compare ora anche nella lettera qumranica al sommo sacerdote empio alla fine nell' ammonimento conclusivo: *wnḥšbh lk lšdqh* (4 QMMT c33). V. anche sopra, p. 133 con n. 47.

29. V. al riguardo M. Hengel, *op. cit.* (p. 19 n. 9; Luca), 172-175.

Lo «zelo» di Paolo, che lo trasformò in persecutore, si rivolse così contro quelle che ai suoi occhi erano le gravi infrazioni alla legge di cui anche Stefano veniva accusato. Tra il racconto lucano e la testimonianza che Paolo da sé esistono dunque collegamenti oggettivi che non possiamo trascurare.

c) Il significato di πορδεῖν in Paolo e in Luca

In due occasioni Paolo stesso parla del fatto che «cercava d'annientare» la comunità ovvero la nuova fede, una volta in *Gal.* 1,13, parlando autobiograficamente in prima persona: ... ὅτι καθ' ὑπερβολὴν ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ καὶ ἐπόρδουν αὐτήν, e 1,22 s. nell'informazione di fronte a terzi, e cioè «alla comunità in Giudea», che non conosceva Paolo personalmente: «Essi avevano solo udito: 'il nostro antico persecutore ora annuncia la fede che un tempo cercava di distruggere' (ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἣν ποτε ἐπόρδει), e lodarono Dio a causa mia». Luca usa lo stesso verbo in *Act.* 9,21: come Paolo dopo la sua vocazione inizia nelle sinagoghe di Damasco ad annunziare che Gesù è il figlio di Dio, «tutti quanti udirono ciò erano fuori di sé e dicevano: Non è questi quello che a Gerusalemme annientò (ὁ πορδήσας) coloro i quali invocano questo nome...». Mentre l'imperfetto ἐδίωκον di *Gal.* 1,13 ha aspetto durativo («perseguitavo insistentemente»), nell'ἐπόρδει di 1,13,23 è determinante il significato dell'aspetto de conatu: il persecutore cercava di distruggere le comunità cristiane. Il verbo πορδεῖν suona assai duro e indica un modo di procedere piuttosto violento.³⁰ In

30. F. Passow, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, s.v. (II/1, Leipzig 1852 [rist. 1970], 1032); v. anche W. Bauer - K. e B. Aland, *WNT*⁶, s.v. «vertilgen, vernichten, zerstören». Nei LXX compare, caratteristicamente, solo in 4 *Mach.* 4,23; 11,4; in Simmaco inoltre *Deut.* 2,34; *Ier.* 34

Giuseppe, *bell.* 4,534 esso significa l'estorsione sotto minaccia d'incendio imposta ai villaggi e alle città dell'Idumea da Simone bar Giora, laddove viene usato come sinonimo di λυμαίνεσθαι (*Act.* 8,3: Σαῦλος δὲ ἐλυμαίνετο τὴν ἐκκλησίαν..., Saul cercava di annientare la comunità). «Il verbo implica l'idea di violenza fisica o morale contro persone».³¹ Ph. Menoud³² suppone che Paolo avesse attaccato più la fede dei cristiani che le loro persone, ma non possiamo leggere in tal senso il suo linguaggio, che mostra concordanza sorprendente con quello di Luca. διώκειν significa insieme con πορθεῖν molto più che un aspro discutere polemico. Che non si giungesse ad esecuzioni capitali lo si può soltanto presumere in base alla situazione giuridica, la quale poneva queste ultime sotto la giurisdizione del prefetto; dopo la morte di Stefano erano possibili ulteriori casi di illegali linciaggi «per zelo». Dello zelo per la legge, secondo il modello di Pinhas, faceva parte anche l'agire spontaneamente aggirando le ordinarie vie giudiziarie. L'esegesi rabbinica seriore di *Num.* 25 ha discusso estesamente su questo punto.³³ Il κατὰ ζῆλος (*Phil.* 3,6) e il πορθεῖν che compare due volte (*Gal.* 1,13.23) sono quindi intimamente connessi. Si tratta di brutale impiego della forza. Anche se Luca, che parla di sentenze capitali pronunziate da Paolo quale «giudice speciale» (*Act.* 26,10; cfr. 22,4; 9,1) in conformità con lo stile drammatico-retorico del suo resoconto storico, può esagerare, resta tuttavia spazio considerevole per tutte le specie di minaccia,

(41),22; 37(44),8 come traduzione di *lqd.* Riferito alla distruzione di Gerusalemme in Giuseppe, *ant.* 10,135; Apocalisse di Baruc greca 1,1 e più volte nella Sibilla giudaica, cfr. al riguardo C. Spicq, *Notes de lexicographie néotestamentaire* II, OBO 22/2, Freiburg-Göttingen 1978, 723 s.

31. C. Spicq, *op. cit.*, 723.

32. *Le sens du verbe πορθεῖν* (*Gal.* 1,13.23; *Act.* 9,21), in *Apophoreta*, Fs. E. Haenchen, BZNW 30, Berlin 1964, 178-186.

33. M. Hengel, *op. cit.* (p. 44 n. 57), 160-167. 172-175.

costrizione e violenza contro cose e persone compresa la punizione sinagogale dei trentanove colpi, che in seguito lo stesso Paolo dovette subire cinque volte, e che in certi casi ai delinquenti poteva costare la vita. Anche isolati casi di linciaggio non sono da escludersi.³⁴

35 coll.

d) *Il luogo della persecuzione: il problema di Gal. 1,22 s.*

Ma qual era la comunità che Paolo cercava d'annientare? Egli non nomina alcun luogo particolare, presuppone che i Galati siano già informati su queste vicende. Essi già conoscevano, come mostra ἤκούσατε all'inizio del suo racconto autobiografico (*Gal.* 1,13), tutta la sua storia precedente: detto altrimenti, essi sono informati già meglio di noi. Probabilmente erano stati istruiti già da due parti: dallo stesso Paolo e dai giudaizzanti che si erano infiltrati.

Riguardo alla frase ... ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ καὶ ἐπόρθουν αὐτήν non si pensa in primo luogo ad una concreta comunità singola, bensì alla stessa «chiesa primitiva». Se questo «tentato annientamento» avveniva principalmente a Gerusalemme e minacciava d'allargarsi ad altri luoghi, questo concetto generale risulta più comprensibile di quanto lo sarebbe se si trattasse solo di una singola comunità marginale, periferica.³⁵ Inoltre Paolo in *1 Thess.* 2,14 parla dei

-35 coll. primitiva

34. V. al riguardo Bill. III, 527-530. In verità, limitando la pena si cercava di evitare casi mortali; cfr. tuttavia *mMakk.* 3,13: «E chi colpisce lo fa con una mano e con tutta la forza», e più avanti (3,14): «Se muore sotto la sua mano egli è libero». Cfr. anche M. Hengel, *op. cit.* (p. 58 n. 91), 188 ss. con n. 133. Sulla possibilità del linciaggio v. *mSanb.* 9,6 e *Idem, op. cit.* (p. 44 n. 57), 482 indice *s.v.* «Lynchjustiz», ma spec. 178 ss. 402 s.; inoltre v. J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, Paris 1914, II, 158 s.; A.N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford 1963, 39-43.

35. Anche Chr. Burchard, *op. cit.* (p. 24 n. 5), 50 n. 37 sostiene con buoni argomenti Gerusalemme quale luogo della persecuzione paulina.

nuovi cristiani di Tessalonica dicendo che essi sono divenuti «imitatori delle comunità di Dio che sono in Cristo nella Giudea» (cfr. *Gal.* 1,13,21), poiché «voi avete patito dai vostri stessi connazionali lo stesso che quelle da parte dei Giudei». Si penserà qui in primo luogo alla persecuzione sotto Agrippa I, ma Paolo non potrebbe riferirsi anche alla persecuzione esercitata da lui stesso? Di *pogrom* contro i cristiani al di fuori della Giudea in *Siria* non sentiamo dire da *lui* più nulla. In *2 Cor.* 11,32, a differenza di *Act.* 9,24 s. che narra di un attentato da parte dei Giudei del luogo, egli parla solo delle persecuzioni da parte del delegato del re nabateo Areta IV a Damasco.³⁶ Qui ci sarà una certa intima connessione tra questi avvenimenti damasceni seguenti la conversione e il successivo viaggio a Gerusalemme (*Gal.* 1,17 s.). È probabile che Paolo, dopo la sua fuga da Damasco, avesse visitato Pietro a Gerusalemme, città che secondo me conosceva anche troppo bene, eppure aveva evitata per tre anni. Se osserviamo una delle molte carte dei viaggi di Paolo apostolo, vediamo quanto Damasco e Gerusalemme siano l'una vicina all'altra. La ricca e celebre oasi ai piedi dell'Antilibano era la metropoli siriana più vicina alla Palestina giudaica che avesse una grande comunità di giudei. Nella sua biografia i due luoghi sono strettamente connessi (cfr. *Gal.* 1,17 s.), perciò in *Rom.* 15,19 egli può anche tralasciare la meno importante Damasco a favore di Gerusalemme. Benché in

36. Al riguardo v. R. Riesner, *op. cit.* (p. 23 n. 3). Paolo potrebbe aver subito le cinque punizioni sinagogali (*2 Cor.* 11,24), più probabilmente che in altri periodi, durante i quattordici anni trascorsi «nel territorio della Siria e Cilicia» (*Gal.* 1,12; 2,1). L'anteposizione enfatica di ἐν Δαμασκῷ in *2 Cor.* 11,32 suggerisce che per Paolo l'indicazione di luogo ha anche importanza sostanziale: l'aspetto culminante sta qui nel fatto che Paolo di fronte ai Corinti non parla allora della visione in cui ricevette la vocazione, bensì dell'esperienza della debolezza e della persecuzione a Damasco (indicazione di U. Heckel).

Gal. 1 per ragioni anche troppo ben comprensibili egli debba sottolineare la propria distanza dalla comunità gerosolimitana guidata da Pietro e Giacomo, Paolo è legato a questa città sin da principio e in sostanza per tutta la vita: il legame col luogo della giovinezza, degli studi superiori e del primo incontro con la setta dei cristiani non venne più sciolto.

Tuttavia i già ripetutamente citati versetti *Gal.* 1,22 s. non parlano *contro* un'attività di persecutore nella città santa? Che l'«ellenista» e allievo scriba non fosse personalmente conosciuto alle comunità giudeo-cristiane, ancora giovanissime e poco o punto consolidate, della *Giudea* (non si dice qui Gerusalemme – ciò nella letteratura viene trascurato volentieri) non richiede motivazione ulteriore, poiché si deve presupporre che, secondo un diffuso uso linguistico, «Giudea» includa l'intera *Palestina giudaica*. Come spesso anche Luca, Paolo impiega «la nozione estesa propria dell'ambito ellenistico-romano della Giudea quale paese dei Giudei».³⁷ Perciò può rinunciare del tutto a nominare la Galilea o la Samaria. Nemmeno la grande maggioranza degli abitanti di Gerusalemme ha necessariamente conosciuto «di persona» questo «studente» ovvero giovane maestro. Più problematica è la questione del *persecutore* a Gerusalemme. Se, come riferisce Luca, Paolo andava a prendere i cristiani e le cristiane dalle case, li gettava in prigione e li giudicava, non doveva esser loro sconosciuto.

Qui si *potrebbe* supporre che il giovane «ellenista» a Gerusalemme ancora si tratteneva ma poi fosse mandato a Damasco per dedicarsi tutto alla persecuzione della comunità certo ancora piccola, in formazione. In ogni caso per Paolo e per i suoi amici di

37. O. Betz, *Ἰουδαία*, EWNT II, 470; M. Hengel, *op. cit.* (p. 19 n. 9 Luca), 151.

Damasco e Gerusalemme

lo spazio in Gerusalemme

Giudea = Palestina giudaica (Giudea = Samaria)

persecutore a Gerusalemme secondo At!

Tralasciare
per i solati
care i loro
conoscimenti

uguali sentimenti si trattava del *principiis obsta*. Anche che la svolta della sua vita sia geograficamente collegata con Damasco risulta univocamente dalla frase *καὶ πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν* (*Gal. I, 17*). Come mostra *Gal. I*, Paolo presuppone nei lettori la conoscenza precisa delle stazioni della sua vita; perciò può citare o tralasciare luoghi a piacere, perché, a differenza di noi, i lettori sono già informati sui suoi dati biografici principali. Nel contesto apologetico della lettera ciò che più d'ogni altra cosa gli sta a cuore è la sottolineatura della propria libertà di fronte ai Gerosolimitani: con gli apostoli che stanno là vuol aver il meno possibile a che fare. È comprensibile che in *Gal. I* egli nomini Gerusalemme solo laddove sia assolutamente necessario. La menzione delle stazioni geografiche *anteriori* alla conversione può così in ogni caso esser del tutto omessa: ciò che interessa è solo il suo operare successivo. Inoltre l'assicurazione di *Gal. I, 20*, «ciò però ch'io vi scrivo, ecco al cospetto di Dio (io dico) che non mentisco», chiarisce che nella Galazia erano stati messi in circolazione altri particolari della biografia di Paolo, presumibilmente da parte dei giudaizzanti che vi si erano infiltrati. Certo essi hanno presentato più stretto il legame di Paolo con Gerusalemme, forse basandosi sul suo passato precristiano. Contro di essi Paolo deve difendersi e si limita ai suoi soggiorni nella città santa posteriori alla conversione. Né Luca né Paolo forniscono al riguardo resoconti spassionati: pur dicendo la verità, Paolo non dice necessariamente «*tutta la verità*», bensì può tacere elementi essenziali.

Damasco

Contro Damasco quale luogo della persecuzione depone qui in primo luogo il triplice racconto luicano, nonostante tutte le altre differenze, ben strutturato in questo punto: l'incontro col Risorto ebbe luogo sulla via per Damasco (*Act. 9,2 s.; 22,5 s.; 26,12*), e

precisamente già in vicinanza della città (9,3; 22,6). Quale ragione avrebbe dovuto indurre Luca o la sua fonte a cambiare in tal modo la tradizione? Non sarebbe stata più d'effetto qui una conversione del persecutore *in flagranti* sul luogo dei suoi misfatti? Invece essa, secondo la relazione degli Atti, avviene non dopo avervi svolto un'intensa attività persecutoria, bensì immediatamente prima d'un progettato *pogrom* in quella città. Paolo arrivò allora a Damasco già «trasformato». Perché Luca dovrebbe aver falsato o inventato tutto ciò? Una speciale tendenza lucana non riesco qui a ravvisarla.

leppa

Inoltre mi è praticamente impossibile immaginare che il furioso persecutore venisse accolto subito a braccia aperte dalle sue vittime, e dopo un soggiorno, probabilmente non troppo lungo, in «Arabia» volesse ritornare sul luogo dei propri misfatti per trattenervisi più a lungo. Non doveva inoltre temere, in quanto «apostata», l'odio, anzi la rappresaglia dei suoi amici (e committenti) di un tempo, dei quali era stato un aiuto particolarmente aggressivo? Che dopo la sua radicale svolta egli non ritorni più subito né volentieri a Gerusalemme è invece sin troppo comprensibile, se la città santa fu la sede del suo violento zelo contro la nuova setta messianica.

San torua
e Gerusalemme

Gal. I, 23 non è però comprensibile al meglio quale comunicazione dalla comunità perseguitata, appunto quella di Damasco? Qui sta il problema. Perché non è ovvio che Damasco, a malapena due o tre anni dopo la pasqua in cui avvenne la morte di Gesù, già possedesse una comunità autonoma degna di nota che Paolo, inviato da Gerusalemme – nulla suggerisce che egli risiedesse già da parecchio tempo a Damasco – cercasse d'annientare e che in seguito riferisse alle comunità della Giudea circa il miracolo della conversione di lui. E non si chiarisce nemmeno perché pro-

Perché
Damasco?

prio quella e non altre conventicole cristiane in Siria e Palestina provocasse tale scandalo. O furono inviati messi anche in altre città, solo che di loro non c'è stata tramandata notizia? Luca impiega ἐκκλησία, stranamente, solo in Act. 8,3 e 9,31 per designare i cristiani a Gerusalemme ovvero in Giudea, per quelli di Damasco egli parla solo d'Anania e «i discepoli» (9,10-19,25). Non era tutta un'altra comunità quella che Paolo non solo tentò d'annientare, bensì veramente «distrusse» nel suo luogo originario, ossia il gruppo degli «Ellenisti» – parimenti ancor piccolo a confronto di quello degli «Ebrei» – il quale in seguito all'uccisione di Stefano fu cacciato da Gerusalemme dalla persecuzione messa in atto specialmente dal giovane Sha'ul-Paolo, col che essi – cosa che il persecutore non poteva aspettarsi – più che mai divennero missionari di successo: «Quelli che erano stati dispersi andavano in giro e proclamavano la parola...» (Act. 8,4)? Filippo nella Samaria e nelle città litoranee indipendenti da Gerusalemme, altri addirittura nella Fenicia e fino a Cipro e ad Antiochia (Act. 11,19 ss.). Lo «zelatore per la legge» si fece forse inviare a Damasco perché anche là «Ellenisti» espulsi da Gerusalemme continuavano con particolare intensità le loro mene missionarie? Non potrebbero alcuni «Ellenisti» essersi stabiliti di proposito nella celebre metropoli commerciale, che da lungo tempo era divenuta una polis greca, con la sua grande comunità giudaica e i molti timorati di Dio?³⁸ Luca parla, certo storicamente a buon diritto, di «sinagoghe» damascene al plurale

38. Giuseppe, *bell.* 2,559-561; 7,368, cfr. *vita* 27; v. anche E. Schürer (*riv.*), *op. cit.* (p. 27 n. 18) 111/1, 13 s.; R. Riesner, *Damaskus II. Im Neuen Testament*, in *GBL I*, Wuppertal-Giessen 1990, 249 s.; M. Görg, *Damaskus*, in *Neues Bibellexikon*, fasc. 3, Zürich 1990, 379 ss.; sulla storia della città in età ellenistico-romana v. Benzinger, *Damaskos*, *PW IV II*, 1901, 2042-2048; sulla sua importanza economica T. Weber, *Δικαιοσύνη*: ZDPV 105 (1989) 151-165.

(Act. 9,2.20). In ciò addirittura ebbe un ruolo decisivo un'istruzione dello Spirito nello stile di CD 6,5³⁹ e Am. 5,26 s. (cfr. CD 7,15-19)? In testi rabbinici Damasco apparteneva all'area di confine dell' 'eres Isra'el e soprattutto nel tempo messianico sarebbe dovuta diventare una parte di esso.⁴⁰ La fuga degli El-

Spirito?

39. Cfr. CD 6,19; 8,21; 19,33 s.; 20,12.

40. Secondo l'elenco tannaico dei confini della terra di Israele (*tSheb.* 4,11, Lieberman 181; *Sifre Deut.* § 51, Finkelstein 117 s.; *tSheb.* 6,1,36c; *Jalqut Deut.* 874; *Tg. Num.* 34; cfr. al riguardo G. Stemberger, *op. cit.* [p. 95 n. 53], 182; inoltre A. Neubauer, *op. cit.*, 10-24; S. Klein, *Das tannaitische Grenzverzeichnis Palästinas*: HUCA 5 [1928] 197-259), importante per la prassi halachica, Damasco appartiene per lo meno all'area di confine dell' 'eres Isra'el. Questo testo sembra essere relativamente antico (S. Klein, *op. cit.*, 240, lo data al tempo di Erode, intorno al 20 a.C.; scettico invece G. Stemberger, *loc. cit.*), in ogni caso pare essere fra i più antichi testi della Tosefta (così P. Freimark, *Die Tosefta 1/2*, Stuttgart 1971, 197 ss.) e orientarsi secondo l'effettiva popolazione giudaica entro la biblica terra d'Israele del tempo (così G. Stemberger, *loc. cit.*). L'area siriana dal punto di vista halachico ha «uno status intermedio tra Israele ed estero» (G. Stemberger, *op. cit.*, 198 n. 24; cfr. 'Orl. 3,3; A.Z. 1,8; *tTer.* 2,9, Lieberman, 113 s.), e questo status fu soggetto ad un'intensa discussione, sulla quale G. Stemberger, *op. cit.*, 183, riferisce come segue: «La questione è discussa dai rabbi a Jabne, ma anche a Usha. R. Aqiba spiega circa l'anno sabbatico: 'Tutto ciò il cui corrispondente è permesso nel paese, lo si fa in Siria' (*Sheb.* 6,2; cfr. *tSheb.* 4,12, Lieberman 181). Se questo parallelo tra la terra d'Israele e la Siria concerne anche i divieti dell'anno sabbatico, non risulta univocamente dal testo. Equiparazione halachica tra Siria e Israele è sostenuta da r. Simeon in *Sheb.* 6,5-6: egli s'appella alla tradizione secondo la quale non si possono portare prodotti dell'anno sabbatico all'estero, ma li si può portare in Siria, e ugualmente che non si può portare dall'estero, mentre si può dalla Siria, la porzione sacrificale dei sacerdoti. In *Hall.* 4,7 si tratta di campi che un giudeo ha preso in affitto da un non giudeo in Siria. Secondo r. Eliezer i suoi proventi sono sottoposti alla decima e alla legge dell'anno sabbatico, non così invece secondo rabban Gamaliele. Evidentemente Eliezer considerava la Siria parte dell' 'eres Isra'el e Gamaliele no». G. Stemberger (*op. cit.*, 184 s.) qui suppone che i confini halachici del paese dapprima venissero estesi, poi nuovamente ristretti, per frenare l'incipiente emigrazione di giudei dall'area palestinese, dovuta ad attrattive economiche. Secondo ciò la delimitazione halachica più ampia, includente l'area siriana, sarà da considerarsi tradizione più antica.

Oltre a ciò a Damasco erano collegate anche certe aspettative messianiche. Per il tempo messianico nella tradizione rabbinica, in base alla

lenisti proprio verso Damasco potrebbe perciò esser collegata ad attese messianiche.⁴² In ogni caso Damasco era più legata alla terra santa che Antiochia o la Seleucide. Non si può stabilire un legame tra Tarso e Damasco, tuttavia quello tra Gerusalemme e Damasco era relativamente stretto. Ma di fronte a colleghi che ritengono che Luca debba sempre avere torto, non giova alcun argomento storico. Sorprendente è pure che i cristiani a Damasco siano i primi ad essere men-

promessa ad Abramo di *Gen.* 15,18-21, era attesa un'estensione dei confini della terra di Israele (così ad es. *Gen. r.* 44,23; *ſQidd.* 1,9,61d; *ſSheb.* 6,1,36b; *bB.B.* 56a,13; cfr. in Bill. iv, 899 e G. Stemberger, *op. cit.* (p. 95 n. 53); anche Bill. II, 689), che avrebbe dovuto allora comprendere anche l'Arabia e, nominata più volte, Damasco, che secondo 2 *Sam.* 8,6 apparteneva al regno di Davide. Dietro sta una più ampia tradizione esegetica, cfr. G. Stemberger, *op. cit.* (p. 95 n. 53), 193: «Quale attestazione biblica vige *Zach.* 9,1: 'Oracolo. La parola del Signore riposa sul paese di Adrac. Damasco è suo luogo di riposo.' Ciò testimonia 'che Gerusalemme si estenderà fino a Damasco'; poiché è detto: 'e Damasco è il suo luogo di riposo', e 'il suo luogo di riposo' non è altro che Gerusalemme; poiché è detto: 'Questo è il mio luogo di riposo in eterno' (*Ps.* 132,14)'. Nella persecuzione si tratta dell'esegesi di *Ez.* 41,7: 'E si estenderà e volgerà verso l'alto, poi circonda la casa verso l'alto, intorno alla casa; perciò la casa diverrà ampia verso l'alto'. Questa descrizione del tempio futuro viene interpretata nel senso 'che la terra d'Israele si estenderà e salirà da tutte le sue parti come questo fico che sotto è stretto e sopra largo. E le porte di Gerusalemme arriveranno fino a Damasco. E così è detto: 'Il tuo naso è come la torre del Libano, che guarda verso Damasco' (*Cant.* 7,5). E gli esuli verranno e vi si accamperanno; poiché è detto: 'E Damasco è il suo luogo di riposo' (*Zach.* 9,1) ...' (*Sifre Deut.* § 1, Finkelstein 7 s.)». Cfr. inoltre A. Levanon, *Damaskus*, JE v, 1239; A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris 1868 (= Hildesheim 1967), 293. 296.

41. È pur sempre sorprendente che nel discorso di Stefano venga citato *Am.* 5,26 con una notevole deviazione dal testo masoretico e da quello dei LXX: «a Damasco» è sostituito da «Babilonia» (7,43). Ne è ragione semplicemente il fatto storico dell'esilio babilonese o non si rinuncia forse per motivi teologici a nominare Damasco quale luogo del giudizio? Sul problema cfr. N. Wieder, *The «Land of Damascus» and the Messianic Redemption*: JJS 30 (1969) 86-88; S. Sabugal, *La conversión de S. Pablo en Damasco: ¿ciudad de Siria o región de Qumrán?*: Augustinianum 15 (1975) 213-224, spec. 219 s. (tuttavia va rifiutata la sua conclusione che la conversione di Paolo avrebbe avuto luogo nei pressi di Qumran); R. Riesner, *op. cit.* (p. 23 n. 3), 197-201.

zionati in Luca al di fuori della «Giudea» (in senso lato). Naturalmente è possibile che proprio agl'inizi alcuni discepoli di Gesù partendo dalla Galilea siano venuti a Damasco: per «Ellenisti» scacciati un motivo in più per fuggire proprio là. Ma tutte queste restano congetture. Considerata la tendenza di Luca all'esagerare e introdurre il più spesso possibile la massima autorità giudaica, nel caso della persecuzione gerosolimitana non è affatto necessario che vi avesse avuto parte il sommo sacerdote. Egli può aver approvato il modo di procedere contro la nuova setta messianica invisibile pure a lui, tuttavia è sufficiente che Sha'ul-Paolo fosse stato inviato a Damasco da una sinagoga (o più sinagoghe) degli «Ellenisti» giudaici, forse con una lettera di raccomandazione del sommo sacerdote. Secondo *Act.* 9,1 s. l'iniziativa della persecuzione dei cristiani di Damasco parte in quel caso unicamente da Paolo.⁴³ Allora il conflitto che ebbe luogo più tardi a Gerusalemme, riferito in *Act.* 9,29, e che minacciava la vita di Paolo sarebbe stato uno scontro con i suoi ex amici e consenzienti, che erano esasperati a ragione per la sua «apostasia» ad avversario e attentavano alla vita del rinnegato.⁴³ Ciò di nuovo spiegherebbe come egli rimanesse a Gerusalemme due settimane soltanto e per di più facesse conoscenza unicamente con Cefa/Pietro e Giacomo (*Gal.* 1,17).

Gli «Ebrei» protocristiani gerosolimitani e più che mai quelli della Palestina giudaica rimasero relativamente indenni da questi contrasti «interni» delle sinagoghe grecofone di Gerusalemme. La persecuzione

42. Ciò è sottolineato da Chr. Burchard, *op. cit.* (p. 24 n. 5), 50 n. 37. Questo sarebbe conforme anche al modo di procedere posteriore di Paolo, di regola molto legato al suo estro.

43. A. Fridrichsen, *Zur Stephanusrede AG.* 7: *Le Monde Oriental* 25 (1931) 44-52, spec. 50 s. Probabilmente Stefano e Paolo non si sono incontrati per la prima volta al momento della lapidazione.

Risponde al problema

intrasinagogale inaugurata da Sha'ul e dai suoi amici non li toccava direttamente, così essi non lo conobbero affatto di persona. Più tardi udirono dagli «Ellenisti» espulsi allora: «Colui che un tempo ci perseguitava ora annuncia la fede, che allora cercava di distruggere». Che anch'essi, i non direttamente interessati, che forse già si differenziavano dagli «Ellenisti» cristiani per determinate concezioni teologiche circa la legge, il tempio e la cristologia, fossero stati commossi dal miracolo del persecutore convertito, è mostrato della loro magnificazione di Dio: anche se non l'avevano conosciuto personalmente né avevano sofferto direttamente sotto il suo zelo per la legge, tuttavia sapevano d'essere legati ai loro fratelli dell'altra comunità e alle loro passate sofferenze. La loro reazione dimostra al tempo stesso che non possiamo vedere «Ebrei» ed «Ellenisti» in questa prima fase come se li separasse una barriera insormontabile. Ciò è indicato anche dal fatto che gli «Ellenisti» hanno assunto dagli «Ebrei» invocazioni aramaiche come ἀββὰ e μακαράδα per il proprio uso cultuale. Non dovremmo perciò creder senz'altro di vedere già nella fase di Paolo persecutore, circa diciassette anni prima, i conflitti di Gal. 2. Se Sha'ul-Paolo, dopo la scossa costituita dalla svolta della sua vita, non andò subito a Gerusalemme, bensì si recò nell'Arabia nabatea, questo trova la sua ragione non in un'avversione, già allora, verso gli «apostoli prima di me» – come potrebbe esser giunto a siffatta avversione il Paolo appena convertito, visto che secondo il suo stesso giudizio nemmeno a Damasco si è consultato con alcuno circa il suo cammino ulteriore? –, bensì perché a Gerusalemme in quanto apostata e traditore, passato al fronte opposto, egli teneva per la sua vita. Quando poi, passati «tre anni», tuttavia «salì a Gerusalemme» (Gal. 1,18) – presumibilmente perché, fuggito da Damasco, credeva che

Lingua
arabica

Paolo 104
da Gerusalemme
l'anno 1

1° Visita
a Gerusalemme

tutto fosse ormai acqua passata e che ora egli potesse far conoscenza con Pietro senza pericolo – si trovò di nuovo in pericolo di vita (Act. 9,29) lo «zelo per la legge» si volgeva ora anche contro di lui. Sarà da cercarsi qui il motivo principale del fatto che da allora in poi egli evitò per quattordici anni la città santa. Che già allora sorgesse un conflitto con Pietro e Giacomo egli non lo dice, e se egli non vide alcun altro degli apostoli non è necessariamente spiegabile con una volontà di non vederne nessuno, bensì col fatto che questi primi missionari giudei durante questo tempo non erano a Gerusalemme e il tempo trascorso fino alla sua fuga a Tarso (9,30) era troppo breve. Ma anche il resoconto lucano, secondo il quale esistevano «discepoli» che pur sempre «avevano paura» di questo a loro dubbio convertito, è nella sfera del possibile; altrettanto si dica del ruolo mediatore di Barnaba, il quale peraltro l'avrebbe condotto allora da Pietro e Giacomo soltanto, non invece dagli «apostoli», che si trattenevano di fronte a Sha'ul, cosicché egli «non vide nessuno degli altri apostoli» (Gal. 1,18). Forse i giudaizzanti di Gerusalemme avevano sostenuto in Galazia una versione di questi fatti che maggiormente s'avvicinava a quella lucana, e Paolo può respingerla poiché non è esatta (Act. 9,27). L'affermazione di Paolo immediatamente seguente, simile ad un giuramento, mostra che qui si vuol respingere decisamente un'informazione errata. D'altra parte neppure lui dice necessariamente tutto quanto accadde allora. In ogni caso la visita a Gerusalemme tre anni dopo la conversione era una faccenda delicata. Anche lo strano versetto di Act. 9,29 accenna ad una controversia. Forse Luca qui vuol opporsi ad una tradizione secondo la quale Paolo non sarebbe potuto comparire in pubblico a Gerusalemme, bensì avrebbe dovuto nascondersi, il che sarebbe stato del tutto comprensibile. Du-

esso perché
non ritorna
se non dopo
16 anni
a Gerusalemme

Luca

rante questa «visita a scopo informativo», non brevissima, egli avrà comunque appreso da Pietro molte cose che l'interessavano. Dev'essere stata un'«ora fatale» nella storia del cristianesimo primitivo.⁴⁴ Un'altra ragione perché egli ora evitasse a lungo Gerusalemme era che aveva ricevuto tutt'altro incarico: «Affinché io l'annunci tra i gentili» – ma ciò poteva avvenire soltanto *al di fuori della Giudea*.

Altra ragione

4. I motivi teologici della persecuzione

Quest'ultimo punto è certo il più interessante, ma anche il più difficile e controverso delle nostre riflessioni. La svolta stessa, la visione del Risorto nella gloria conferitagli da Dio e il «risplendere» della gloria di Cristo nel suo cuore, che fece di lui il missionario dei gentili (2 Cor. 4,6); non rientra più nel tema del «Paolo precristiano», poiché con ciò s'inizia un capitolo affatto nuovo e radicalmente differente della sua vita. Al tempo stesso resta esclusa anche la possibilità di un'interpretazione psicologica di questa svolta. Paolo non fa alcun cenno in tal senso. Noi non veniamo a sapere che nel fondo del cuore fosse stato tuttavia impressionato dal messia crocifisso o dai suoi seguaci perseguitati, e nemmeno di un disagio riguardo alla legge e alle sue rigorose esigenze o di conflitti interiori che preparassero la svolta – al contrario: egli sapeva di essere *κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἀμεμπτος*, così l'ultima, decisiva asserzione nella catena del climax in *Phil.* 3,6, la quale mostra la sua antica fiducia in sé pienamente consolidata. Così non

Il Paolo precristiano

44. In proposito cfr. la controversia tra J.D.G. Dunn, *The Relationship between Paul and Jerusalem according to Galatians 1 and 2*: NTS 28 (1982) 461-478 e O. Hofius, *Gal 1,18: ιστορήσει Κηρῶν*: ZNW 75 (1984) 73-85, e ora in Idem, *op. cit.* (p. 125 n. 29), 255-267; J.D.G. Dunn, *Once More – Gal 1,18...*: ZNW 76 (1985) 138 s.

parla nessuno che sia soggetto a depressione.⁴⁵ Quest'univoca confessione mostra che il giovane scriba Paolo credeva di poter soddisfare senza limitazioni le impegnative esigenze di una osservanza perfetta, di stampo farisaico, della torà.⁴⁶

L'apparizione da risorto del messia crocifisso lo colpisce come un fulmine, la svolta che ribalta la sua vita quale era stata sino a quel momento è per lui fondata solo nel consiglio salvifico – imperscrutabile – di Dio: ὅτε δὲ εὐδόκησεν corrisponde al veterotestamentario *rāsā* e l'azione immotivata di Dio, la grazia che elegge, è paragonabile alla parola della creazione di *Gen.* 1,1: «Il Dio però che disse che dalle tenebre risplendesse luce, quegli ha fatto accendere una luce nel nostro cuore...».⁴⁷ Questa svolta radicale significa al tempo stesso un capovolgimento basilare di tutti i valori che sin qui erano stati determinanti per la sua vita: subito dopo la nota enumerazione in *Phil.* 3,5 s. confessa: «Ma ciò che mi era guadagno, quello per amore di Cristo lo considerai danno...».⁴⁸ Noi semplicemente sappiamo troppo poco, per poter qui impiegare la sonda psicologica oggi onnipresente, ed è bene così. Al tempo stesso è più che chiaro che il suo pen-

Svolta radicale

45. Sull'interpretazione psicologizzante cfr., un esempio fra i molti, A. Deissmann, *op. cit.* (p. 17 n. 5), 73 s. 89, 105, il quale fra le righe di *Rom.* 7,9-11 legge: «Paolo, che aveva sperimentato questa colpa, non ha avuto una giovinezza lieta e serena; legge, peccato, morte hanno gettato già presto le loro fosche ombre nell'anima del giovane dotato di tanto talento». Il merito di aver tolto le basi a queste teorie spetta a W.G. Kümmel, la cui dissertazione del 1929 è fondamentale ancor oggi: *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig 1929, ristampato con integrazioni in Id., *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament*, ThB 53, München 1974.

46. *Lc.* 18,10-12 è la trasformazione narrativa di questa autocoscienza.

47. 2 Cor. 4,6: ὁ Θεὸς ὁ εἰπὼν· ἐκ σκότους φῶς λάμψει, ὡς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν...; cfr. *Rom.* 4,17b; 1 Cor. 1,28.

48. *Phil.* 3,7: ἅτινα ἦν μοι κέρδη, τὰῦτα ἤγγισαι διὰ τὸν Χριστὸν ζημίαν. Cfr. 2 Cor. 5,17: τὰ ἀρχαία παρήλθεν.

siero teologico fu qualificato da questa svolta e connesso capovolgimento dei «valori» vigenti sino a quel momento. La *theologia crucis* paolina, l'interrogativo circa la legge come via alla salvezza e giustificazione nel giudizio non sono dei qualsiasi «crateri avventizi»,⁴⁹ formati a causa di conflitti posteriori nelle comunità, bensì al cammino dell'antico scriba fariseo – si rifletta su ciò che questo significa – hanno dato la direzione sin dall'inizio.⁵⁰ Anche per rispondere all'i-

49. Così l'efficace formulazione di A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930, 220: «La dottrina della giustizia dalla fede è dunque un cratere avventizio che si forma nel cratere principale della dottrina sulla redenzione della mistica dell'essere in Cristo». Schweitzer viene ripreso e difeso da E.P. Sanders, *op. cit.* (p. 116 n. 9 *Paolo e il giudaismo palestinese*), 409-415; anche F. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles*, SNTS.MS 56, Cambridge 1986, 179 perviene a tale risultato: «It is therefore completely wrong to regard the phrase *sola gratia* as the key to Paul's theology». Qui a mio avviso si fraintende radicalmente Paolo, poiché non se ne prendono veramente sul serio né l'origine farisaica e l'attività di persecutore, né la levatura del pensatore teologico. La lettera ai Romani non è un prodotto del caso, bensì un rendiconto teologico fondamentale dell'apostolo. Paolo, il persecutore e nemico di Cristo, ha imparato su se stesso che cosa significhi la grazia radicale.

50. Cfr. S. Kim, *op. cit.* (n. 9), 269-329 e 355-358, dove si confronta con H. Räisänen, *Paul and the Law*, WUNT 1/29, Tübingen 1987. Räisänen nega che l'esperienza di Damasco avesse avuto importanza fondamentale per la teologia paolina (cfr. pp. 255 s.). È caratteristico che nell'ottavo capitolo della sua opera *The Origins of Paul's Conception of the Law* (pp. 229-263) tra le sette possibilità menzionate egli non nomini affatto l'evento di Damasco. Räisänen difese la propria posizione in *Paul's Call Experience and his Later View of the Law*, in Idem, *The Torah and Christ*, PFES 45, Helsinki 1986, 55-92 e in *Paul's Conversion and the Development of his View of the Law*: NTS 33 (1987) 404-419. Sull'importanza fondamentale per la teologia paolina della conversione davanti a Damasco cfr. anche M. Goguel, *Κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἀμεπτὸς* (*Phil. 3,6*). *Remarques sur un aspect de la conversion de Paul*: JBL 53 (1934) 257-267; Chr. Dietzfelbinger, *op. cit.* (n. 9), Teil III: «Konsequenzen der Berufung» (pp. 90-147); U. Luck, *Die Bekehrung des Paulus und das paulinische Evangelium. Zur Frage der Evidenz in Botschaft und Theologie des Apostels*: ZNW 76 (1985) 187-208. V. anche O. Hofius, *Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi*, in Idem, *op. cit.* (p. 125 n. 29, orig. ZThK 80 [1983] 262-286), 50 ss.: il «luogo, a partire dal quale Paolo ha acquisito la propria comprensione della legge e dal quale... le sue asser-

potetica obiezione sui moventi teologici del persecutore, possiamo prender le mosse da quei «valori» che a detta della sua stessa testimonianza erano essenziali per il giovane fariseo e allievo scriba, e dire in sostanza: egli perseguitava gli Ellenisti giudeo-cristiani di Gerusalemme poiché dalla loro predicazione e dal loro atteggiamento vedeva minacciati i supremi beni salvifici d'Israele.

I primi inizi di conflitto si situano tuttavia in un più innocente stato di fatto sociologico – come oggi piace tanto osservare –: una comunità sinagogale costituiva un gruppo sociale bene strutturato, che per la propria persistenza dipendeva dalla coesione e dalla disponibilità a sostenerlo dei suoi membri. Se in un siffatto gruppo relativamente chiuso facevano irruzione «settari entusiasti» e cercavano di mutare i vecchi sani ordinamenti, ciò necessariamente suscitava malcontento. Di tale fenomeno offrono materiale tanto la descrizione della missione paolina negli Atti quanto le lettere di Paolo e la posteriore polemica antieretica dalle lettere pastorali fino a Ireneo.⁵¹

A siffatti settari forse si poteva ancora resistere mediante un rigoroso «divieto d'ingresso» o esclusione dalla comunità. Tali mezzi difensivi si incontrano tra l'altro nelle epistole di Giovanni e nelle sette missive dell'Apocalisse, anzi già lo stesso Paolo ordinò ai Corinti nella sua prima, perduta, lettera di non aver alcun rapporto di comunione con peccatori lussuriosi e più tardi inasprisce questo divieto ordinando l'interruzione della comunione conviviale con i pubblici e

zioni sulla legge vanno ascoltate... è la 'conoscenza di Cristo', che è stata dischiusa all'apostolo nell'evento della sua vocazione davanti a Damasco» (p. 51, cfr. p. 72), v. anche Idem, *Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3*, in *op. cit.* (p. 125 n. 29), 75-120, spec. 75 ss. e *Wort Gottes und Glaube bei Paulus*, in *op. cit.* (p. 125 n. 29), 148-174: 162.

51. Cfr. M. Hengel, *The Johannine Question*, London 1989, 40 ss. 51 ss.

Scrisse
Ellenisti
poiché minacciati
i supremi beni
salvifici
Ireneo
Primi conflitti
sociologici
«settari»

gravi peccatori in generale (1 Cor. 5,9.13). Proprio in tempi di lotta – che a noi oggi appare intollerante – per la consistenza della verità tramandata, la chiesa dei primi tempi si mostra quale germoglio del giudaismo. Pericolosissima diveniva la cosa quando per di più sobillatori diffondevano ostinatamente mortali eresie e di fronte agli altri membri della comunità ne mettevano in forse la base dell'identità religiosa, poiché essi, non lasciandosi impressionare da tutti i tentativi d'impedirli, esercitavano un'attiva e fruttuosa opera missionaria a favore della propria conventicola e così facendo in sostanza minacciavano la concezione tradizionale della teocrazia giudaica. Ma questo sembra essere stato il caso degli «Ellenisti» della cerchia di Stefano. Di fronte alle seducenti «parole empie contro questo santo luogo e la legge» il giudeo di stretta osservanza poteva reagire solo con lo «zelo per la legge» e difendere con la forza l'onore di Dio, se così doveva essere. I cristiani agirono poco o punto diversamente quando più tardi ebbero essi stessi in mano il potere. Presso quei giudei grecofoni, ritornati nella città santa per motivi religiosi, si trovava da una parte la tendenza ad una certa qual critica all'affarismo della metropoli dei pellegrinaggi, alla mondanizzata gerarchia del tempio e a un'accentuazione della prevalenza dei precetti rituali su quelli etici,⁵² d'altra parte però anche una particolare sensibilità di fronte al tempio di Dio e ai suoi santi precetti. Le due tendenze potevano in certi casi entrar in conflitto tra loro. Nel caso del fariseo Sha'ul-Paolo il secondo atteggiamento sembra essere stato preponderante.

I moventi che condussero alla lapidazione di Stefano e quelli che poco più tardi fecero del giovane Sha'ul il persecutore κατὰ ζήλον non debbono perciò

52. V. M. Hengel, *Der Historiker Lukas...* (p. 19 n. 9).

essere stati sostanzialmente differenti. Tuttavia bisognerebbe guardarsi da tesi troppo radicali. Nel caso di Stefano e in quello delle vittime della persecuzione subita dagli Ellenisti cristiani nella quale il giovane maestro ebbe un ruolo determinante, non si potrà supporre che essi già contestassero di principio il significato salvifico della torà e avessero esercitato presso i gentili una missione attiva e libera dalla legge, come più tardi riferisce Luca circa la missione degli Ellenisti ad Antiochia.⁵³ Ciò contraddiceva non solo la situazione della nuova comunità escatologica, ancora poco o punto consolidata, che difficilmente a due o tre anni dalla morte e risurrezione di Gesù era uscita dai confini della Palestina giudaica, bensì costituiva, nella Galilea giudaica come a Gerusalemme, un al-cunché di impossibile a priori, e inoltre avrebbe anticipato la nuova rivoluzionaria convinzione teologica di Paolo come pure lo sviluppo posteriore ad Antiochia durante gli oscuri quattordici anni (*Gal.* 2,1). Speculazioni di tal fatta sono possibili solo se si trascurano, come oggi spesso accade, i problemi della cronologia e la situazione vigente nel giudaismo palestinese e siriano. Alla missione ai gentili per principio libera dalla legge la chiesa primitiva fu condotta solo per gradi, se prescindiamo dal caso unico di Paolo, della cui prima attività missionaria non sappiamo nulla di concreto. Anche qui mi sembra (se lasciamo da parte Paolo) che la descrizione a grandi tratti di Luca nell'insieme risponda al vero, dove gli avvenimenti di Cesarea (*Act.* 10,1-11,18) e quelli d'Antiochia (11,19-26) sono da considerarsi cronologicamente più paralleli che successivi. Questo sviluppo vale anche per gli antesignani in questa direzione, gli «Ellenisti». I primi passi in tal senso possono esser consistiti nell'aste-

53. Cfr. *Act.* 11,20 ss.; v. anche 15,1; *Gal.* 2,1 ss.11 ss.

Neutralità
dei precetti

→

posizione
degli Ellenisti

Cesarea
Antiochia

Ellenisti

→
circoscrittione

nersi, come anche si usava nella diaspora giudaica, dal costringere alla circoncisione, sotto minaccia dell'esclusione dalla salvezza, dei timorati di Dio convertitisi alla nuova fede. Difficilmente, tuttavia, però fu questo il punto che suscitò lo sdegno contro Stefano e lo zelo per la torà in Paolo. Piuttosto qui dobbiamo ancora far attenzione all'immediata vicinanza cronologica all'attività di Gesù. Poiché qualche neotestamentarista è poco o punto consapevole del dato di fatto che la storia del cristianesimo primitivo si compie in periodi in parte brevi, dei quali è facile farsi un'idea, volentieri si trascura anche questo *fondamentale* problema cronologico. Riguardo alla chiesa primitiva si argomenta talvolta come se Gesù non fosse affatto vissuto oppure fosse stato scordato molto rapidamente. La critica degli «Ellenisti» alla torà e al tempio deve essere stata la prosecuzione di inizi che erano nell'annuncio di Gesù, risalente a solo uno-tre anni avanti e presente nella memoria più immediata; sia nella concentrazione dei precetti nel comandamento dell'amore, sia nello spirito delle antitesi contenute nel discorso della montagna, del rifiuto della farisaica παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων o della messa in questione dei precetti rituali sulla purità (Mc. 7,5 ss.15 ss.; Lc. 10,7 s.). Per i Giudei della diaspora, a causa del confronto con l'ambiente pagano, la legge aveva più fortemente carattere universale ed etico; presso di loro la critica di Gesù alla legge, critica indubitabile, poteva perciò cadere su un terreno particolarmente fertile. Essa non era peraltro ancora una critica di principio, bensì si riferiva piuttosto a concreti punti singoli, per esempio nell'ambito delle leggi rituali.⁵⁴

54. M. Hengel, *op. cit.* (p. 58 n. 91), 198 ss.; Idem, *Jesus und die Tora: ThBeitr* 9 (1978), 152-172. V. al riguardo anche A. Weiser, *Zur Gesetzes- und Tempelkritik der «Hellenisten»*, in *Das Gesetz im Neuen Testament*, a c. di K. Kertelge, QD 108, Freiburg-Basel-Wien 1986, 146-168.

Lo stesso vale più che mai per la critica al tempio. Nel processo di Gesù aveva avuto parte essenziale un detto di minaccia contro il tempio, pronunciato con autorità messianica (Mc. 14,58; Mt. 26,51; cfr. Io. 2, 19), e anche la «purificazione del tempio», a giudicare da Zach. 14,21b, va interpretata quale atto messianico. Il detto di Gesù sul tempio in Mc. 11,17 con la sua combinazione di Is. 56,7 e Jer. 7,11, che descrive il tempio non più in termini di sede del sacrificio, bensì quale luogo universale della preghiera, potrebbe forse esprimere l'atteggiamento critico degli Ellenisti di fronte alla prassi del culto nel tempio. Un altro scandalo fu offerto dall'esecuzione capitale di Gesù, della quale i capi sommosacerdotali del popolo furono corresponsabili. La sua morte «per i molti» (Mc. 10,45; 14,24) poneva in discussione sin da principio l'effetto espiativo del culto del tempio: il culto sacrificale nel tempio sembrava così esser divenuto obsoleto. Il discorso di Stefano, che nello stile si differenzia notevolmente dagli altri discorsi composti da Luca stesso di regola sulla base di tradizioni più antiche, costituisce secondo me un relitto, cui Luca diede stilisticamente nuovo lustro, di una predica giudeocristiana-ellenistica proveniente da un tempo più antico. Quanto poco è adatta al quadro del processo a Stefano, tanto inequivocabile è la sua tendenza critica del culto. In questo atteggiamento gli «Ellenisti» erano evidentemente più radicali degli «Ebrei» – piuttosto conservatori di fronte all'annuncio di Gesù –, la cui guida più tardi, dopo la persecuzione della comunità ad opera di Agrippa I nel 42 o 43, fu assunta da Giacomo fratello del Signore.⁵⁵

Uno scandalo ulteriore era l'annuncio del messia crocifisso. Deut. 21,23 s. pone sotto la maledizione di

55. M. Hengel, *The Atonement*, London 1981, 47-55.

Geni - Paolo

Critica alla
Torà

① →
→

②
Critica al
Tempio

«Gesù di
politica»
«Ipotesi di
Luca»

③ Parole di
Gesù

④ Annuncio
del messia
crocifisso

Dio «l'appeso al legno» (LXX: *κακατηραμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ πᾶς κρεμᾶμενος ἐπὶ ξύλου*). Il Rotolo del tempio di 11 Q applica questa maledizione anche ai giustiziati per crocifissione.⁵⁶ Su questo sfondo la proclamazione di un blasfemo crocifisso e seduttore del popolo quale messia d'Israele non doveva sembrare essa stessa una bestemmia? Se circa vent'anni dopo Paolo espressamente sottolinea che il Cristo crocifisso – quasi si potrebbe parlare qui del «messia crocifisso» – è uno *σκάνδαλον* per i Giudei (1 Cor. 1,23), egli non riproduce solo un'attuale esperienza missionaria, bensì il proprio scandalo, dal proprio punto di vista di scriba fariseo, in base alla propria comprensione della torà, di fronte al messaggio del messia crocifisso, quand'egli conosceva Cristo ancora *κατὰ σάρκα*. Anche la sua interpretazione in Gal. 3,13⁵⁷ si spiega nel miglior modo su questo sfondo: nel crocifisso bestemmiatore e seduttore del popolo, Gesù di Nazareth, egli vedeva davvero il «maledetto» a ragione dalla torà di Dio, così come egli allora poteva anche opporre con piena convinzione alla critica alla torà degli «Ellenisti», che limitava l'importanza di singoli precetti e gruppi di precetti, il testo, citato in Gal. 3,10,

56. Cfr. al riguardo 11 QT 64,7-12, dove questa maledizione viene estesa a quanti siano stati giustiziati per crocifissione. Circa la controversa questione se qui si parli di crocifissione o impiccagione cfr. D.J. Halperin, *Crucifixion, the Nabum Peshar and the Rabbinic Penalty of Strangulation*: JJS 32 (1981) 32-46, con bibliografia ulteriore A.S. van der Woude: ThR 54 (1989) 242 s. Al riguardo si veda anche M. Hengel, *op. cit.* (p. 43 n. 53), 84 s. e Id., *Rabbinische Legende und frühbaraisäische Geschichte. Simon b. Schetach und die achtzig Hexen von Askalon*, AHAW.PH 1984, 2. Abh., 27-36.

57. V. al riguardo O. Hofius, *op. cit.* (n. 50 *Gesetz des Mose*), 63 s. 73. Il Paolo cristiano trova allora la comprensione positiva della morte del messia Gesù sul legno della maledizione, nel senso della morte vicaria per tutti, in Is. 53, che molto probabilmente già gli Ellenisti riferirono alla morte di Gesù (1 Cor. 15,3; cfr. Act. 8,32 ss.), o che addirittura già Gesù stesso riferì alla propria morte (Mc. 10,45; 14,24; 1 Cor. 11,23 ss.).

di Deut. 27,26 (cfr. 28,58; 29,20.27): *ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά*. La torà pone sotto la maledizione di Dio chiunque non rispetti *tutti* i suoi precetti e divieti. Al giovane dotto fariseo di nuova leva i sobillatori appaiono essere violatori maledetti della legge e seguaci e annunziatori di un seduttore maledetto del popolo: non ce n'era abbastanza per saltare sulla breccia, come Pinhas, nello «zelo per la torà», dare una lezione ai nemici di questa e infligger loro la giusta pena ovvero scacciarli? Chi se la prenderebbe per siffatto zelo per la causa di Dio con l'appassionata testa calda che, più avanti nell'età, venticinque anni dopo poteva ancora dir di sé: *τίς σκανδαλίζεται καὶ οὐκ ἐγὼ πυρουμεῖ;* (2 Cor. 11,29)? *ζηλω γὰρ ὑμᾶς Θεοῦ ζηλω* egli grida nella medesima lettera ai Corinti (11,2). Lo «zelo» del giovane fariseo di Gerusalemme certo non era da meno di quello dell'apostolo più avanti negli anni. Egli doveva agire così. ←

Eppure poi tutto cambiò interamente: il messia crocifisso e risorto dai morti, che secondo il racconto lucano gli si fece incontro alle porte di Damasco con la domanda: «Saul, Saul, perché mi perseguiti?», divenne ragione e contenuto della sua vita. Colui che secondo Deut. 21,22 s. era il «maledetto», il morto sul legno dell'ignominia, gli venne incontro nello splendore della *δόξα* divina. Innalzato alla destra di Dio, ossia quale compagno di trono di Dio sulla *merkabā*,⁵⁸ gli si rivelò quale figlio di Dio, quale messia d'Israele e redentore di tutti gli uomini che credono. Quello che sino ad allora era stato uno *skandalon* si

58. In citazioni e allusioni Ps. 110,1 è il testo messianico veterotestamentario più citato nel Nuovo Testamento, cfr. già la formula kerygmatica in Rom. 8,34 e D.M. Hay, *Glory at the Right Hand*, SBLMS 18, Nashville 1973; M. Gourgues, *À la droite de Dieu*, Paris 1978; inoltre M. Hengel, *Anfänge*, cit. (n. 7).

pone al centro della sua nuova esistenza cristiana, la sua teologia farisaica sin qui orientata sul dono della torà e sulle sue esigenze diviene ora *theologia crucis*, messaggio del messia già venuto, il quale «morì per noi quand'eravamo ancora peccatori» (Rom. 5,8), e che attraverso la morte riconcilia i suoi «nemici» con Dio (5,10). Nella sua visione di Cristo, che lo chiama ad apostolo dei gentili, gli viene affidato quel vangelo che annuncia il Dio, misericordioso «in Cristo», d'Israele e dei gentili, il vangelo del Padre di Gesù Cristo, che giustifica l'empio.

5. Ricapitolazione: il Paolo persecutore

Mi sembra esser possibilissimo, prendendo sul serio e ponderando criticamente le fonti principali Paolo e Luca, tracciare a grandi linee una sorta di quadro d'insieme del «Paolo precristiano», dove le autotestimonianze dell'apostolo hanno certo la precedenza rispetto a Luca, le cui notizie, in parte sorprendentemente concordanti con Paolo malgrado l'orientamento contrario, non possono tuttavia venire svalutate in blocco come romanzesche e totalmente non degne di fede. Alla fine dovrebbe risaltarne il tentativo di una ricostruzione riassuntiva degli ultimi drammatici eventi che precedettero la svolta di Paolo. Si tratta qui, come spesso nella nostra disciplina, di una ricostruzione certo ipotetica, che però, in base allo sguardo d'insieme di tutte le indicazioni contenute nelle fonti e dopo aver soppesato tutte le altre ipotesi, mi sembra esser relativamente plausibile.

A causa dell'agitazione del nuovo movimento messianico di Gesù, più precisamente degli «Ellenisti» giudeo-cristiani, nelle sinagoghe grecofone di Gerusalemme, si giunse a seri disordini e ad un'energica reazione. L'annuncio critico della torà e del culto da

parte dei seguaci grecofoni del messia Gesù di Nazaret, crocifisso poco tempo prima, era una provocazione per la maggioranza fedele alla legge. Il più attivo portavoce del nuovo gruppo, Stefano, dopo una convulsa assemblea in una di queste sinagoghe fu ucciso per lapidazione. In quest'avvenimento Sha'ul-Paolo, allievo scriba e giovane maestro, ebbe solo una parte marginale. Allorché però i rappresentanti di questo gruppo, avverso alla legge ed entusiastico, non si diedero per vinti, bensì continuarono a far propaganda, egli prese l'iniziativa e organizzò, nel limitato ambito delle sinagoghe ellenistiche di Gerusalemme, un «pogrom» contro questi settari, in tal modo agendo nello «zelo per la legge» secondo il modello di Pinhas e non rifuggendo nemmeno dall'uso di dura violenza. Presumibilmente «ellenisti» che discutevano furono catturati nelle sinagoghe e condannati alla consueta pena dei trentanove colpi (in singoli casi forse con conseguenze serie anche per la vita). La comunità, relativamente piccola, degli «Ellenisti» in tal modo fu in larga parte distrutta e da Gerusalemme fuggì in territori e città vicini. Sha'ul-Paolo si fece inviare a Damasco appunto da queste sinagoghe di Gerusalemme, per agire sul luogo stesso contro agitatori che si erano rifugiati colà e loro seguaci. Immediatamente prima della meta egli ebbe quella visione del Risorto a causa della quale si spezzò la sua vita vecchia e gli si dischiuse un futuro del tutto nuovo e inatteso.

La teologia paolina poggia in buona parte sul capovolgimento radicale di valori e obbiettivi precedenti, avvenuto a causa dell'incontro col Gesù di Nazaret crocifisso e risorto: il maestro giudeo diviene il missionario dei gentili, allo «zelo per la legge» subentra l'annuncio del vangelo libero dalla legge, alla giustificazione del giusto grazie alle proprie «opere della torà» la giustificazione dell'«empio» per la fede soltan-

*La teologia
capovolgimento*

to, alla libera volontà la fede donata soltanto per grazia come *creatura verbi*, e dall'odio per lo pseudomesia crocifisso e maledetto nasce una *theologia crucis*, che fonda la salvezza di tutti gli uomini mediante la morte vicaria maledetta del messia sulla croce. Anche se oggi piace affermare il contrario, nessuno ha compreso la vera essenza della teologia paolina, la salvezza donata *sola gratia*, meglio di Agostino e Martin Lutero. Malgrado questo rigoroso rovesciamento di tutti i suoi valori e ideali cui faceva riferimento sino ad allora (*Phil.* 3,7-II), la teologia paolina – e con essa al tempo stesso quella cristiana – rimane legata nel modo più intimo a quella giudaica. I suoi singoli elementi e la struttura concettuale provengono quasi esclusivamente dal giudaismo. Questa svolta che tutto ribalta diviene visibile proprio nel fatto che le concezioni teologiche vigenti sino ad allora restano in seguito presenti anche nel loro capovolgimento critico, come sfondo negativo, e concorrono a determinare il fronte della nuova posizione. Paolo dapprima non ha appreso il proprio pensiero teologico in alcun'altra sede che nella casa di studio giudaica, e prima di annunziare Cristo ai gentili ha spiegato la legge nella sinagoga – molto probabilmente nella stessa Gerusalemme – a giudei della diaspora. Solo su questo sfondo possiamo comprendere quella formula per lui fondamentale: *τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι* (*Rom.* 10,4). Essa definisce la svolta rivoluzionaria della sua vita, ed egli ne ha sperimentato, più radicalmente d'altri, la verità su se stesso.

ELENCO DELLE SIGLE

AAWG.PH	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philolog.-histor. Klasse
AHAW.PH	Abhandlungen der Heidelberg. Akademie der Wissenschaften. Philosoph.-histor. Klasse
AGAJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AJBI	Annual of the Japanese Biblical Institute
AJP	American Journal of Philology
ALGHJ	Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums
AnBib	Analecta Biblica
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BCH	Bulletin de Correspondance Hellénique
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BFCT	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese
BiKi	Bibel und Kirche
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie
BS	Biblische Studien
BSGRT	Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Terbnneriana
BZ	Biblische Zeitschrift
BZNW	Beiträge zur ZNW
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CCSL	Corpus Christianorum Scriptorum Latinorum
CIJ	<i>Corpus Inscriptionum Judaicarum</i>
CPJ	<i>Corpus Papyrorum Judaicarum</i>
CRINT	Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum

CSCT Columbia Studies in the Classical Tradition
 DGMFT Dissertationes ad gradum magistri in facultate
 theologica
 DJD Discoveries in the Judaean Desert
 EcHR Economic History Review
 EdF Erträge der Forschung
 EtB Études bibliques
 ExpT Expository Times
 EKK Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen
 Testament
 EWNT *Exegetisches Wörterbuch z. Neuen Testament*
 FEUC Forschungen zur Entstehung des Urchristen-
 tums, des Neuen Testaments und der Kirche
 FRLANT Forschungen zur Religion des Alten und Neuen
 Testaments
 Fs. Festschrift
 GBL *Das Grosse Bibellexikon*, ed. H. Burkhardt et al.
 GLAJJ *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*,
 ed. M. Stern
 HespSuppl Supplements to Hesperia
 HTK Herders theologischer Kommentar zum Neuen
 Testament
 HTR Harvard Theological Review
 HUCA Hebrew Union College Annual
 IEJ Israel Exploration Journal
 ISBE *International Standard Bible Encyclopedia*
 JAC Jahrbuch für Antike und Christentum
 JANES Journal of the Ancient Near Eastern Society, Co-
 lumbia University
 JAOS Journal of the American Oriental Society
 JBL Journal of Biblical Literature
 JCS Journal of Classical Studies, Kyoto
 JE *Jewish Encyclopedia*
 JEA Journal of Egyptian Archaeology
 JHS Journal of Hellenic Studies
 JJS Journal of Jewish Studies
 JR Journal of Religion
 JRS Journal of Roman Studies
 JSHRZ Jüdische Schriften aus hellenist.-röm. Zeit
 JSJ Journal for the Study of Judaism
 JSS Journal of Semitic Studies
 JTS Journal of Theological Studies
 Jud Judaica

KEK Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue
 Testament
 KIG Kirche in ihrer Geschichte
 KIT Kleine Texte
 KP *Der Kleine Pauly*
 KNT Kommentar zum Neuen Testament
 KuD Kerygma und Dogma
 LCL Loeb Classical Library
 LD Lectio Divina
 MSU Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der
 Gesellschaft/Akademie der Wiss. in Göttingen
 MUSJ Mélanges de l'université Saint-Joseph
 NEB Die Neue Echter Bibel
 NES Nordelbingsche Studien
 NewDocs *New Documents Illustrating Early Christianity*,
 ed. G.H.R. Horsley
 NKZ Neue kirchliche Zeitschrift
 NovT Novum Testamentum
 NTA Neutestamentliche Abhandlungen
 NTOA Novum Testamentum et Orbis Antiquus
 NTS New Testament Studies
 NT.S *Novum Testamentum*, Supplements
 OBO Orbis Biblicus et Orientalis
 OLZ Orientalische Literaturzeitung
 OTP *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. J.H.
 Charlesworth
 PEQ Palestine Exploration Quarterly
 PFES Publications of the Finnish Exegetical Society,
 Helsinki
 PL Patrologia Latina, ed. J.P. Migne
 PVTG Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graeca
 PW *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Alter-
 tumswissenschaft*
 QD Quaestiones Disputatae
 RAC *Reallexikon für Antike und Christentum*
 RB Revue Biblique
 RÉG Revue des Études Grecques
 RevPhil Revue de Philosophie
 RGG *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*
 RHPR Revue d'histoire et de philosophie religieuses
 RSJB Recueils de la société Jean Bodin
 SAWW.PH Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaf-
 ten in Wien – Philosoph.-histor. Klasse

SBL.MS	Society of Biblical Literature, Monograph Series
SHR	Studies in the History of Religions
SJJB	Schriften des Institutum Judaicum in Berlin
SJLA	Studies of Jewish Life in Antiquity
SNTS.MS	Studiorum Novi Testamenti Societas, Monograph Series
SNTU	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
SO	Symbolae Osloenses
SPAW.PH	Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften – Philosoph.-histor. Klasse
SR	Studien in Religion
SSAW.PH	Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig – Philosophisch-historische Klasse
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
StPB	Studia post-biblica
StUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
TAVO.B	Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Beihefte, Reihe B
ThB	Theologische Bücherei
ThBeitr	Theologische Beiträge
ThHK	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
ThR	Theologische Revue
ThStKr	Theologische Studien und Kritiken
ThWNT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i>
TRG	Tijdschrift voor rechtsgeschiedenis
TSAJ	Texte und Studien zum Antiken Judentum
TU	Texte und Untersuchungen
TynB	Tyndale Bulletin
VigChrSuppl	Supplements to Vigiliae Christianae
WdF	Wege der Forschung
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZBK	Zürcher Bibelkommentar
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

INDICE DEI PASSI CITATI

I. ANTICO TESTAMENTO

<i>Genesi</i>	<i>1 Re</i>	<i>Geremia</i>
1,1: 181	17,17 ss.: 97	7,11: 187
2,5: 100	18: 165	34(41),22: 167 s.
15,6: 166		37(44),8: 168
15,18-21: 176	<i>1 Cronache</i>	
17,12: 83	7,6-11: 84	<i>Ezechiele</i>
	8: 84	41,7: 176
<i>Esodo</i>	9,7-9: 84	
15,17 s.: 133		<i>Daniele</i>
34,6: 13, 129	<i>Ester</i>	1,8 ss.: 95
	4,17* (LXX): 95	12,2: 129
<i>Levitico</i>		
12,3: 83	<i>Salmi</i>	<i>Amos</i>
	106,30-31: 166	5,6: 176
<i>Numeri</i>	110,1: 155, 189	5,26 s.: 175
25: 165, 168	116: 129	7,43: 176
25,10-13: 166	132,14: 176	8,11: 135
<i>Deuteronomio</i>	<i>Cantico dei cantici</i>	<i>Giona</i>
2,34: 167	7,5: 176	1,3: 96
13,9: 155		
21,22 s.: 189	<i>Isaia</i>	<i>Zaccaria</i>
21,23 s.: 187	1,11: 29	9,1: 176
27,26: 189	2,3: 96, 112	13,9: 129
28,58: 189	22,13 (LXX): 21	14,21b: 187
29,20: 189	53: 188	
29,27: 189	56,3 s.: 123	
	56,7: 187	
<i>2 Samuele</i>	66,18-21: 80	
8,6: 176	66,19 (LXX): 37	

2. APOCRIFI DELL'ANTICO TESTAMENTO,
PSEUDEPIGRAFI, LETTERATURA QUMRANICA

<i>2 Maccabei</i>	<i>3 Maccabei</i>	<i>4 Maccabei</i>
7: 95	3,4-7: 95	4,23: 167

5,1-6,30: 95	8,56-61: 132	1,12 ss.: 161
11,4: 167	9,11: 132	
12,7: 82		<i>CD</i>
16,15: 82	<i>Baruch gr.</i>	6,5: 175
	1,1: 168	6,19: 175
<i>Salmi di Salomone</i>	<i>Baruch syr.</i>	7,15-19: 175
9,4: 132	85,7: 132	8,21: 175
14,8: 132		10,4-8: 161
17: 123	<i>Ascensio Iesaiæ</i>	15,7: 132
18: 123	9,16: 153	19,33 s.: 175
<i>Tobia</i>		20,12: 175
1,10 s.: 95	<i>Vitæ Prophetarum</i>	<i>1 QpHab</i>
<i>Siracide</i>	10,2-6: 97	5,7 s.: 132
prol. 22: 82	<i>1 QH</i>	<i>4 QFlor</i>
24,8: 112	13,11 s.: 132	1,7: 133
24,11: 112	<i>1 QS</i>	<i>4 QMMT</i>
24,23: 112	11,9: 132	c33: 166
38,24-39,11: 65	11,14: 132	<i>11 QT</i>
51,23: 87	<i>1 QSa</i>	64,7-12: 188
<i>4 Esdra</i>	1,8b: 114	

3. NUOVO TESTAMENTO

<i>Matteo</i>	9,35: III	11: 93
5,1: III	10,45: 187 s.	11,45 s.: 105
5,35: 139	11,17: 187	11,52: 105
13,1 s.: III	12,28: 105	14,3: 105
15,29: III	13,3: III	15,15: 37
22,34 s.: 105	14,24: 187 s.	18,10-12: 181
23: 93	14,58: 187	19,19: 37
23,2: III	15,21: 143, 164	
23,4: 105	26,55: III	<i>Giovanni</i>
23,13: 89, 105		2,13: 139
23,15: 89 s.	<i>Luca</i>	2,19: 187
24,3: III	1,59: 83	2,23: 139
26,51: 187	2,21: 83	4,45: 139
	2,46: III	5,1: 139
<i>Marco</i>	4,20: III	6,1: 24
2,6: III	5,3: III	6,3: III
4,1: III	5,17: III	6,23: 24
7: 93	7,30: 105	7,2-14: 139
7,5 ss.: 186	10,7 s.: 186	7,22: 83
7,15 ss.: 186	10,25: 105	7,23: 166

7,37: 139	9,31: 174	22,19: 159
8,2: III	10,1-11,18: 185	22,20: 159
21,1: 24	11,19-26: 185	22,25: 21
	11,19 ss.: 163 s., 174	22,28: 60
<i>Atti degli Apostoli</i>	11,20: 164	22,31: 159
1,11: 139	11,20 ss.: 185	23,2d: 166
2,1: 139	11,25: 21, 24, 109	23,6: 73 ss., 80, 85
2,9-11: 163	12,1 ss.: 75	23,16-22: 80
4,3 ss.: 75	13,1: 164	23,16: 108
4,36: 164	13,4: 164	23,27: 21
5,17 ss.: 75	13,9: 47, 50	24,1-9(2-4): 149
5,34-40: 156	15,1: 185	24,25: 104
5,34 ss.: 159	15,5: 137	26,4 s.: 73 ss., 108
6-7: 161	15,39: 164	26,5: 85
6,1: 82, 83, 137	16,37 s.: 21	26,10: 168
6,5: 162	17,2: 104	26,10b: 159
6,7: 137, 143	17,17: 104	26,12: 172
6,8-8,3: 163	17,28: 21	26,14: 49
6,8: 162	18,3: 63	
6,9: 58, 142 s., 162, 164	18,4: 104	<i>Romani</i>
6,11: 164	18,19: 104	1,3 s.: 155
6,12: 163	18,28: 104	1,10 ss.: 52
6,13: 164	19,9 s.: 104	1,16: 101
7,1: 163	19,35: 105	1,20 ss.: 128
7,48-53: 164	20,6: 139	1,23: 127
7,58: 101, 159 s., 163, 165	20,7 ss.: 104	1,25: 132
8,1: 161	20,11: 85	1,26 s.: 22
8,3: 159, 168, 174	20,16: 139	2: 128
8,4: 174	21,16: 142, 164	2,7: 133
8,4 s.: 163	21,20 s.: 113, 137	2,9: 101
8,32 ss.: 188	21,28: 164	2,15: 127
9,1: 165, 168	21,37-39: 33	2,19 s.: 127
9,1 s.: 159, 163, 177	21,37: 100	4: 128
9,2: 175	21,38: 166	4,3-8: 129
9,2 s.: 172	21,39: 21, 24, 37, 39	4,3: 166
9,3: 173	21,39-22,3: 101	4,4: 132
9,4: 49	21,40: 100	4,5: 129
9,10-19,25: 174	22,2: 100	4,17b: 181
9,11: 21, 24	22,3: 21, 24, 60, 73 ss., 108, 166	5,6: 129
9,17: 49	22,3d: III	5,8: 190
9,20: 175	22,4: 159, 168	5,10: 190
9,21: 167	22,4 s.: 159	5,12 ss.: 128
9,24 s.: 170	22,5 s.: 172	6,7: 128
9,27: 179	22,6: 173	7,2 s.: 128
9,29: 177, 179	22,7: 49	7,7 ss.: 128
9,30: 21, 24, 109, 179	22,13: 49	7,9-11: 181
		7,12 s.: 133
		8,34: 189

9-11: 128
 9,1 ss.: 70
 9,3: 127
 9,3b-5a: 76
 10,4: 192
 11,1: 16, 50, 76, 82, 84
 11,6: 11
 11,26: 128, 139
 12,1-13,14: 53
 12,2: 133
 13,1-7: 53
 13,8a: 53
 15,16-28: 80
 15,19: 23, 25, 52, 170
 15,19b: 80 s.
 15,24: 52
 15,25: 52
 15,25 s.: 25
 15,26: 52
 15,31: 25
 16: 45

1 Corinti
 1,2: 25
 1,20: 115
 1,23: 155, 188
 1,28: 181
 3,15: 129
 5,5: 129
 5,6-8: 139
 5,9: 184
 5,11: 94
 5,13: 184
 6,11: 132
 7,1-12: 128
 7,19: 132
 9: 65
 9,1: 158
 9,7-14: 136
 9,9: 127
 9,15: 114
 9,16: 158
 9,20: 70
 9,20 s.: 50
 9,21: 51
 10: 85
 10,1-13: 128
 10,6-10: 128

11: 85
 11,1 s.: 22
 11,7 ss.: 137
 11,13 ss.: 137
 11,23 ss.: 188
 13,1: 130
 15,3: 188
 15,4-8: 154
 15,8: 158
 15,8 s.: 158
 15,9: 115, 158
 15,10: 114
 15,32: 25
 15,32b: 21
 15,33: 28
 16,3: 25
 16,8: 25

2 Corinti
 1,1: 25
 1,16: 25
 1,23: 25
 4,6: 180 s.
 4,8: 130
 5,16: 154
 5,17: 15, 181
 6,11: 25
 6,14-7,1: 133
 9,8: 133
 10,10: 30, 147, 150
 11 s.: 106
 11,2: 189
 11,5 s.: 150
 11,6: 30
 11,7-11: 65
 11,21-12,10: 26
 11,21b-22: 75
 11,22: 16, 82, 150
 11,24: 170
 11,25: 40
 11,26: 78
 11,29: 189
 11,32: 25, 170
 12,1 ss.: 130
 12,7: 114
 12,13 s.: 65

Galati
 1-3: 129
 1: 24, 78, 171 s.
 1,12: 170
 1,13-17: 16
 1,13: 158, 167 ss.
 1,13 s.: 85, 112, 157, 160, 165
 1,13 ss.: 78
 1,14: 78, 112
 1,17: 25, 78, 170, 177
 1,17 s.: 25, 170
 1,18: 79, 178 s.
 1,19: 79
 1,20: 170
 1,21: 170
 1,22-24: 79
 1,22: 25, 78 ss., 91, 99
 1,22 s.: 167, 169-180
 1,23: 158, 167 s., 173
 2: 24, 178
 2,1: 25, 170, 185
 2,1 ss.: 185
 2,11: 25, 79
 2,11 ss.: 185
 2,12 s.: 94
 2,14: 114
 3: 128
 3,6: 166
 3,10: 132, 188
 3,12: 132
 3,13: 155, 188
 3,19: 127
 3,28: 46
 4,17: 113
 4,25 s.: 25
 5,3: 132
 5,11: 147
 5,22: 12
 6,17: 41

Efesini
 1,1: 25

Filippesi
 2,13: 12
 3: 129
 3,4-6: 16, 74

3,4b-6: 82
 3,5: 51, 78, 82, 83
 3,5 s.: 181
 3,6: 50, 104, 112, 132, 157 s., 165, 168, 180
 3,7-11: 192
 3,7: 51, 181
 3,20: 53
 3,20 s.: 46, 53

Colossesi
 3,11: 46

4. LETTERATURA RABBINICA

1. Mishna

Aboda zara
 1,8: 175
 4,7: 100

Abot
 1,10b: 65
 1,11: 97
 3,15: 132
 5,21: 109

Halla
 4,7: 175

Jadajim
 4,6-8: 117
 4,6 ss.: 119

Kelim
 1,6: 95

Makkot
 3,13: 169
 3,14: 169

Miqwaot
 8,1: 95

Ohalot
 2,3: 95
 18,6: 95

1 Tessalonicesi
 2,9: 65
 2,14: 25, 169
 2,14 s.: 75
 5,21: 28

1 Timoteo
 1,3: 25

2 Timoteo
 1,18: 25
 3,11: 25

'Orla
 3,3: 175

Sanhedrin
 6,1-4: 165
 6,4: 159
 9,6: 169
 10,1: 128
 10,3 s.: 128

Shabbat
 1,4-9: 123
 19,5: 83

Shebi'it
 6,2: 175
 6,5-6: 175

2. Tosefta

Aboda zara
 6,7: 100

Edujot
 1,1: 135

Megilla
 3,6: 142

Pesahim
 4,2: 136

4,12: 25
 4,20: 25

Filemone
 9: 101

Ebrei
 8,11: 37

Sanhedrin
 7,1: 88
 13,3: 128 s.

Shabbat
 15,8: 83

Shebi'it
 4,11: 175
 4,12: 175

Sota
 14,9: 124

Terumot
 2,9: 175

3. Talmud
 Babilonese

Aboda zara
 54b: 100

Baba batra
 12a/b: 136
 56a,13: 176

Berakot
 28b: 115

'*Erubin*
 21a: 100

<i>Jebamot</i> 45: 55	<i>Kilajim</i> 9,4,32c: 97	44,23: 176
<i>Ketubbot</i> 87a: 49 88a: 100	<i>Megillot</i> 3,73d,23 ss.: 88	<i>Genesis rabba</i> 10,4: 100 19,4: 100
<i>Pesahim</i> 26a: 88 34a: 49 66a: 136	<i>Pesahim</i> 6,1,33a: 136	<i>Mekilta Pisha</i> 1: 96
<i>Qiddushin</i> 29a/b: 55	<i>Qiddushin</i> 1,9,61d: 176	<i>Shir baShirim zuta</i> a 8,14: 124
<i>Sanhedrin</i> 107b: 98	<i>Sanhedrin</i> 1,7,19c,11 ss.: 88	<i>Sifre Deuteronomium</i> 1: 176 51: 175 185: 49
<i>Shabbat</i> 17a: 123	<i>Shabbat</i> 1,5,3c: 97 3,34 ss.: 123	<i>Tan. B. mišpatim</i> 3: 90
<i>Soṭa</i> 47a: 98	<i>Shebi'it</i> 6,1,36b: 176 6,1,36c: 175	6. Opere aggadiche
4. Talmud Gerosolimitano	<i>Sheqalim</i> 3,4,47c: 97	<i>Abot de R. Natan (A)</i> 6: 88 29: 49
<i>Baba batra</i> 8,1,16a: 96	5. Midrashim	<i>Jalqut Deut.</i> 874: 175
<i>Berakot</i> 4,7d: 115	<i>Berakot rabba</i> a <i>Gen.</i> 45,27: 50	7. Targumim
<i>Hagiga</i> 2,2,77d: 98	<i>Canticum rabba</i> 1,1 § 1: 90 1,3,1: 111	<i>Jerusalmi I</i> a <i>Num.</i> 34: 175
	<i>Exodus rabba</i> 30,2: 90	

5. LETTERATURA GIUDEO-ELLENISTICA

Filone <i>conf. ling.</i> 68: 82 129: 82 <i>Flacc.</i> 3: 105 <i>Gat.</i> 155: 55 157: 55 <i>hyp.</i> 7,1-9: 92 <i>Mos.</i> 11,31 s.: 82	Flavio Giuseppe <i>ant.</i> 1,127: 37 4,233: 127 8,181: 37 9,208: 37 11,26: 105 11,248: 105 12,119: 37	13,374: 36 13,383: 98 13,399-404: 98 13,408-410: 98 14,110-118: 37 14,127 ss.: 54 14,140 ss.: 54 14,190 ss.: 54
---	---	--

14,228-240: 54 14,235: 54 14,245: 94 15,136: 127 15,268: 27 15,320 ss.: 120 15,369 s.: 98 17,33 s.: 123 17,41-49: 123 17,41-45: 117 17,41: 123 17,42: 98 17,46: 123 17,78: 120 17,149-167: 71 17,164: 120 17,206-216: 71 17,339: 120 18,3: 120 18,4-10: 123 18,4: 71 18,9-17: 71 18,12-15: 132 18,23-25: 71 18,26: 120 18,66: 46 18,69: 46 18,72: 46 18,75: 46 18,109: 120 18,136: 120	18,779: 46 19,102: 46 19,297 s.: 120 20,34-48: 89 s. 20,43: 91, 113 20,161: 44 20,195: 57 20,200-202: 156 20,200: 75 20,208 s.: 105 20,214: 49 <i>bell.</i> 1,98: 98 1,110 s.: 98 1,428: 36 1,479: 105 1,529: 105 1,648-655: 71 2,5-13: 71 2,55: 120 2,559-561: 174 2,308: 43 2,411: 71, 123 2,418: 49 2,469: 49 2,520: 90 2,556: 49 2,558: 49 3,44: 46 4,158-161: 71 4,159: 86, 118, 123 4,534: 168	5,51: 49 5,419: 127 5,527: 120 5,532: 105 6,356 s.: 90 7,368: 174 7,434: 46 7,437-450: 44 <i>c. Ap.</i> 1,225: 127 1,254: 127 2,80 ss.: 127 2,178: 105 2,190-219: 92 s. 2,217 s.: 127 2,257: 105 2,293 s.: 127 <i>vita</i> 10 s.: 131 11: 119 14: 95 16: 57, 149 17-23: 71 27: 174 40,336: 142 190 s.: 86 190 ss.: 118, 123 191: 112, 114 194-196: 86 216: 86, 118 309: 86, 118 418-421: 55
--	--	--

6. LETTERATURA PROFANA GRECO-ROMANA

Appiano <i>bell. civ.</i> 4,64: 35 5,7: 35	Dione Cassio 47,26: 34 47,30 s.: 35 54,7: 39 60,24,4: 43	Luciano <i>adv. indoct.</i> 4: 30 <i>bis acc.</i> 27: 30 <i>navig.</i> 2: 30 <i>pseudolog.</i> 1: 30
Apuleio <i>apol.</i> 89,1 s.: 42 89,3 ss.: 42	Filostrato <i>Apoll.</i> 1,7: 22 1,12: 22 6,34: 22	Platone <i>symp.</i> 221 ss.: 106
Pseudo Aristotele <i>oecom.</i> 1346b: 39	Giovenale <i>sat.</i> 14,100 s.: 105	Plinio il Giovane <i>ep.</i> 10,29-30: 43 10,96,4: 43
Cicerone <i>Arch.</i> 1-11: 43 <i>de or.</i> 1,146: 148		

Plutarco	Suetonio	<i>Claud.</i> 15: 42
<i>Pomp.</i> 24,7: 32	<i>Caes.</i> 8: 57	25: 42, 58
<i>Res gestae</i> 8: 22	8,28: 54	<i>Nero</i> 17: 42
Strabone	8,42: 54	<i>Tib.</i> 36: 57
<i>geogr.</i> 14,5,1: 21	8,84: 54	Tacito
14,5,2: 21	28: 57	<i>ann.</i> 16,5: 57
14,5,3 ss.: 21	32: 28	
14,5,9-15: 21	42: 57	
14,5,13: 25, 29	<i>Cal.</i> 8,2: 42	
	8,5: 42	

7. LETTERATURA CRISTIANA ANTICA

Agostino	38: 34	Girolamo
<i>doct. Christ.</i>	39: 34	<i>in Ep. ad Phil.</i> 23: 59
4,7,11: 148	41: 34	<i>vir. ill.</i> 5: 59 s.
Clemente Aless.	Epifanio	Giustino
<i>prot.</i> 6,68,3: 29	<i>ancoratus</i>	<i>dial.</i> 2,3-8,2: 16
<i>strom.</i> 5,11,75: 29	13,3-15: 119	90,4: 119
Dione Crisostomo	<i>panarion</i> 16,1 ss.: 119	Ireneo
<i>or.</i> 33-34: 21	19,1-6: 119	<i>adv. haer.</i> 1,3,2: 153
33,5: 21	53,1-9: 119	1,30,14: 153
33,28: 22	Erma	<i>Passio S. Pauli</i>
33,37: 22	<i>vis.</i> 1,1,1 s.: 16	16: 82
33,45: 22	Eusebio	Tertulliano
33,48: 22	<i>hist. eccl.</i> 4,22,6: 119	<i>scorp.</i> 15: 40
33,62-64: 22	5,1,47: 43	
34,7 s.: 22	Fozio	
34,21-23: 35	<i>quaest. amphib.</i>	
34,23: 38	116: 60	

Composizione: Fusi & C.
 Stampa: Italgaf
 Brescia, giugno 1992