Wayne A. Meeks

I Cristiani dei primi secoli

Il mondo sociale dell'apostolo Paolo

Società editrice il Mulino

Collezione di testi e di studi

Storiografia

ISBN 88-15-03381-5

Edizione originale: *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven and London, Yale University Press, 1983. Copyright © 1983 by Yale University, New Haven. Copyright © 1992 by Società editrice il Mulino, Bologna. Traduzione di Alfonso Prandi.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico, non autorizzata.

Indice

Introduzione all'edizione italiana, *di Franco Bolgiani* p. 9

Introduzione 27

I. L'ambiente urbano del Cristianesimo paolino 45

II. Il livello sociale dei cristiani 149

III. La formazione dell'«ekklēsia» 205

IV. Il governo delle comunità paoline 291

V. I riti cristiani 353

VI. Credere e vivere come cristiani 405

Introduzione all'edizione italiana

Introduzione all'edizione italiana

Fra i libri di cui Arnaldo Momigliano aveva consigliato la traduzione italiana quando prese a collaborare con Il Mulino c'era anche quello di Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians*, uscito nel 1983 per i tipi della Yale University Press[1].

Nei suoi annuali soggiorni di insegnamento a Chicago Arnaldo Momigliano aveva via via preso ad apprezzare il genere di ricerche «religionistiche» che in quella Università si richiamavano ai nomi di Mircea Eliade e del suo collaboratore e successore Joseph Kitagawa, studi che avevano inizialmente destato in Momigliano non poca diffidenza[2]. Insieme

[1] Del presente volume sono già uscite la versione spagnola (Salamanca, Sigueme, 1989), quella giapponese (Tokyo, Jordan Press, 1989), quella tedesca (München, Kaiser Verlag, 1992). Credo utile fornire qui alcune indicazioni sull'autore del libro, in base ad informazioni trasmessemi gentilmente dallo stesso Meeks. Egli è nato nel 1932 ad Aliceville (Alabama); dopo aver conseguito un diploma in fisica nel 1953, è entrato nel Seminario Teologico Presbiteriano ad Austin dove ha conseguito il baccellierato teologico (1956). Con una borsa Fulbright ha soggiornato e studiato in Germania nel 1956-57 a Tubinga, continuando poi i suoi studi a Yale, ottenendo un Master nel 1964 e un Dottorato nel 1965 (Studi Religiosi - Indirizzo Nuovo Testamento). Ha insegnato come Professore Associato di Scienze Religiose a Yale (1967-73), dopo esser passato attraverso altre Università; è diventato «Chairman» del Dipartimento relativo (1972-75; 1978-79; 1982-83) e successivamente Direttore della Sezione «Humanities» (1988-91). È membro della Chiesa Presbiteriana, dove ha esercitato anche il ministero (prima a Memphis, Tenn. e poi a Yale). È membro corrispondente o Direttore di varie iniziative scientifiche, riviste e società di studi biblici e storico-religiosi. Ha ricevuto numerosi riconoscimenti (dal 1992 è membro corrispondente della Accademia Britannica). Varie sue opere o articoli saranno citati nelle note di questa Introduzione.

[2] Momigliano collaborò alla *Encyclopedia of Religion* diretta da M. Eliade con una diecina di articoli, alcuni di notevole importanza (ved. elenco nel vol. 16, p. 33).

l'attenzione di Momigliano fu attirata dalle ricerche che in America miravano a sviluppare gli studi sui fenomeni religiosi visti dal punto di vista sociale, studi che avevano anch'essi in Chicago un punto di forza e si riconnettevano a quella che fu chiamata la «Chicago School»[3]. Questa scuola aveva avuto come iniziatore e maestro Shirley Jackson Case che, insieme a Shailer Mathews, aveva fortemente incoraggiato la ricerca sociale delle origini cristiane e criticato contemporaneamente la metodologia teologico-filologica della esegesi protestante tedesca. A partire dagli anni cinquanta questi studi, in cui i fenomeni religiosi divenivano sempre di più oggetto dell'attenzione della sociologia ormai egemone nel mondo accademico statunitense, assunsero forma istituzionale stabile introducendo le ricerche religiose anche nelle Università a sovvenzione statale, mentre prima erano limitate all'ambito dei Seminari teologici e dei collegi confessionali[4]. Questo rinnovamento di metodi e di iniziative non sfuggì anche esso alla sempre vigile e curiosa attenzione di Momigliano che del resto, quando iniziò il suo insegnamento a Chicago, si portava dietro l'esperienza della antropologia sociale britannica che lo aveva profondamente coinvolto. Da una frequentazione con i problemi e la metodologia antropologico-sociali si era sviluppato in Momigliano un interesse crescente per un arco di problemi e un metodo di indagine,

[3] Sulla «Chicago School», per il periodo delle sue origini si veda R.F. Funk, *The Watershed of the American Biblical Tradition. First Fase 1892-1920,* in «Journal of Biblical Literature», XCV, 1976, pp. 4-22. Sul Case si veda l'ampia notizia con valutazione critica di P. Schubert, *S.J. Case Historian of Early Christianity. An Apraisal, ivi,* n.s. XXIX, 1949, pp. 30-46. Sul molto meno affidabile Shailer Mathews ved. la rassegna di Philip J. Richter, sotto citata alla n. seguente, pp. 77 ss.

[4] Si veda una rassegna di questi precedenti a cura dello stesso Meeks, nel *Vorwort* al volume da lui curato *Zur Soziologie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt* («Theologische Bücherei» 62, Histl. Theol.), München, 1979, pp. 7-12; Ph.J. Richter, *Recent Sociological Approaches to the Study of the New Testament,* in «Religion» XIV, 1984, pp. 77-90, che rinvia come a «precedenti» di tal genere di ricerche a Delitsch, Deismann, Lohmeyer, Troeltsch e soprattutto a J. Jeremias, per il suo *Jerusalem zur Zeit Jesu,* Göttingen (1923-37) (3ª ediz. 1962). Secondo H. Remus (*Sociology of Knowledge and the Study of Early Christianity* in «Studies on Religion», XI, 1982, pp. 45-56) si dovrebbe risalire addirittura a Reimarus e a D.F. Strauss.

di cui beneficiarono, anche per sua influenza, alcuni più giovani studiosi che gli furono vicini, quali Sally C. Humphreys per la Grecia classica e la storiografia sul mondo antico[5] e per la storia tardoantica Peter Brown[6], certo il più intelligente e versatile fra gli storici della nuova generazione a lui legati.

A riguardo del libro di Wayne A. Meeks Momigliano condivise subito l'interesse che esso aveva destato al suo apparire tanto in America quanto in Europa[7]. Si trattava infatti di una prima messa a punto complessiva e organica non solo degli studi altrui, ma innanzi tutto della intera documentazione disponibile per uno studioso del mondo del Nuovo Testamento in vista di una lettura «sociologica» (ma sarebbe più esatto dire semplicemente di «storia sociale»)[8] delle origini cristiane.

Da poco più di un decennio infatti rispetto alla data di pubblicazione del libro — con qualche spunto già negli anni Sessanta, di fatto dagli inizi degli anni Settanta — sia in America sia in Europa ci si era orientati sempre di più verso

[5] Della Humphreys si veda soprattutto il volume *Anthropology and the Greeks,* London, 1978 (in cui del resto era inserito un ampio saggio di Momigliano su *The Social Structure of the Ancient City,* pp. 177-193). Il volume è stato anche tradotto in italiano col titolo *Saggi antropologici sulla Grecia antica,* Bologna, 1979 con una prefazione di Momigliano dal titolo *Dopo Max Weber?* (pp. 7-25).

[6] Ved. un breve saggio su Momigliano di Peter Brown nel volume commemorativo *Arnaldo Dante Momigliano 1908-1987,* Chicago, s.d. (unitamente ai saggi di J. Whitman e E. Shils); ivi ampia bibliografia su Momigliano.

[7] Un elenco pressoché completo delle recensioni di cui fu oggetto il volume del Meeks trovasi in «Elenchus Biblicus», 1984, p. 323; 1985, p. 376; 1986, p. 342; 1988, p. 380. Si tratta di più di 30 recensioni, alcune delle quali assai impegnative. Si deve tener conto anche di alcuni saggi più ampi che prendono spunto dal libro e dalla sua impostazione per discutere problemi di metodo, ora consentendo ora criticando. Una discussione a più voci a cui collaborarono G.S. Sloyan, H.C. Kee, J.A. Grassi, P. Perkins con alcune precisazioni e repliche dello stesso Meeks trovasi nella nota *Four Perspectives* in «Horizons», X, 1983, pp. 352-365.

[8] Una delle critiche che più frequentemente viene mossa a questo genere di ricerche è proprio quella di non distinguere sempre con chiarezza «sociologia - ricerca sociologica» da «storia sociale». Tale critica viene sovente da parte dei sociologi, ma anche certi storici sociali (alcuni dei quali si sono interessati proprio del volume del Meeks) sono dello stesso avviso.

ricerche del genere. Se il libro di Meeks riguardava il mondo sociale dell'apostolo Paolo e delle tradizioni paoline più antiche, esso costituiva però anche un vero modello per ricerche sulla età della prima missione cristiana anche non paolina ed offriva concreti esempi di come passare dalla presentazione «teologica» degli enunciati religiosi neotestamentari alla loro concreta valutazione «sociale».

Per valutare a pieno per altro la novità e l'importanza del lavoro del Meeks (come anche di varie altre ricerche sue od affini alle sue)[9], occorre richiamare alcuni precedenti relativi però all'età tardoantica. Qui il rapporto fra idee religiose e realtà sociale aveva fruttato studi assai seri e presto affermatisi per le novità di cui erano portatori. Anche qui Arnaldo Momigliano aveva fatta la sua parte, ad esempio quando aveva messo insieme quella sorta di colloquio ad alto livello rappresentato da vari contributi riguardanti il conflitto fra Paganesimo e Cristianesimo nel IV secolo[10], in cui l'attenzione alla formulazione delle ipotesi e metodologie di ricerca storica, a cui Momigliano era attentissimo, si saldava con il concreto esame dei modelli culturali e sociali conflittuali della tarda antichità.

Su questa linea si era già mosso antecedentemente ad esempio W.H.C. Frend, le cui ricerche sul Donatismo degli inizi degli anni cinquanta[11], anche se via via riviste e corrette, avevano avuto valore pionieristico; alle quali erano seguite, dello stesso, le ricerche sul martirio e sul Monofisismo[12].

Anche più noti e fortunati in questo senso gli studi di Peter Brown su Agostino e su Religione e società fra IV e V secolo[13]. Né andrà, in questo quadro d'insieme, dimenticato un monumento come quello di A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire* (Oxford, 1974) che offriva un ricchissimo repertorio di informazioni documentarie a chi avesse voluto dare concretezza storico-sociale a uomini e cose del Tardo Impero.

Il Nuovo Testamento ed il suo mondo erano rimasti invece quasi una cittadella chiusa e impenetrabile, strettamente consegnata in mano ai teologi ed ai puri esegeti, dipendenti questi o dalla ermeneutica esistenzialistica o da un filologismo angusto, che si isteriliva sovente in ricerche sui presupposti di redazionalità tanto astrusi quanto indimostrati e indimostrabili. In Germania per altro, patria di elezione di questa esegesi «teologica», dagli inizi degli anni Settanta era emersa l'esigenza di un diverso e complementare acco-

[9] La ricerca del Meeks proviene inizialmente da un gruppo di lavoro costituitosi all'interno della «Society of Biblical Literature» e della «American Academy of Religion». Fu preceduta dallo studio a cui attesero in comune il Meeks e Robert L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the first Four Century of the Common Era* («Society of Biblical Literature. Sources for Biblical Studies», 13), Missoula, Mont., 1978. Le tematiche essenziali che si ritrovano nel presente libro Meeks le aveva già anticipate nel saggio *The Urban Environment of Pauline Christianity* edito poi nei *Seminars Papers* della Soc. of Bibl. Liter. Chico Cal., 1980, pp. 113-122. La funzione sociale della apocalittica paolina (di cui tratta il sesto capitolo del presente libro) era stata oggetto di un altro contributo del Meeks nel volume miscellaneo a cura di David Hallkolm, *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (*Atti del colloquio sull'Apocalittica*, Uppsala, 1979), Tübingen, 1983, pp. 687-705. Partendo dai testi paolini, ma discendendo fino al II secolo il Meeks pubblicò successivamente un altro volume ispirato a criteri analoghi a quelli del presente studio dal titolo *The Moral World of the First Christians*, London, 1987 (l'ediz. americana è dell'anno precedente). Oltreché dell'apostolo Paolo il Meeks si è occupato anche in modo speciale di Giovanni. Ricorderò fra le sue cose più importanti per questo settore: *Galilee and Judea in the Fourth Gospel*, in «Journ. of Bibl. Liter.», LXXXV, 1966, pp. 159-169; *The Prophet King: Moses Traditions and the Johannine Christology* («Suppl. to "Novum Testam:"», 14), Leiden, 1967; *Moses as God and King* in *Religion in Antiquity*. Essays in Memory of E.R. Goodenough («Studies in the History of Religions» 14), Leiden, 1968, pp. 354-371; *The Man of Heaven in Johannine Sectarianism*, in «Journ. of Bibl. Liter.», XCI, 1972, pp. 44-72.

[10] *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963 (trad. it. Torino, 1968).

[11] W.H.C. Frend, *The Donatist Church. A movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford, 1952. Una del tutto diversa prospettiva è quella offerta recentemente da Claude Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, Paris, 1979-81, 2 voll.

[12] *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, 1965 e *The Rise of Monophysit Movement*, Cambridge, 1972.

[13] *Religion and Society in the Age of St. Augustin*, London, 1972 (trad. ital., Torino, 1975), studi che accompagnarono e seguirono la formazione e lo sviluppo del suo classico volume *Augustin of Hippo. A Biography*, London, 1967 trad. ital. 1971). Nei suoi vari studi successivi sul Tardo Antico, sulla santità e sul culto dei santi fino all'ultimo *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renonciation in Early Christianity*, New York, 1988 (trad. it. Torino, 1992), P. Brown ha proseguito su questa strada con accentuazioni talora non prive di certe unilateralità piuttosto impressionistiche.

stamento storico-sociale al mondo del Nuovo Testamento[14], tramite una nuova, concreta e positiva lettura della sua documentazione[15]. Lasciando qui da parte certe interpretazioni semiologiche, che non hanno francamente apportato niente di nuovo, è agli studi che si sono fatti carico di una analisi storico-psicologica e storico-sociale che conviene riferirsi. In questo altro tipo di ricerche si segnalò presto l'allora esordiente Gerd Theissen, un discepolo di Philip Vilhauer, che da una formazione teologico-psicologica mosse per interessarsi dei movimenti di tipo radicale-itinerante del primo Cristianesimo. Il Theissen integrerà via via questa sua formazione con gli apporti della psicologia sociale della religione, propria della scuola scandinava di Uppsala, da lui conosciuta durante un soggiorno a Copenhagen[16]. Il saggio *Soziologie des Jesusbewegung* di Theissen, che si definiva come «un contributo alla storia della formazione del Cristianesimo primitivo» (München, Kaiser Verlag, 1977) e che fu tradotto anche in italiano[17], costituiva una prima messa a punto dei risultati che il Theissen riteneva di aver conseguiti valutando «socialmente» i movimenti radicali protocristiani. Queste ricerche sul radicalismo itinerante risentivano sicuramente dell'atmosfera di contestazione legata alla scossa del Sessantotto (Theissen pubblicherà del resto, nel 1978, un suo saggio di

[14] Vanno qui ricordati almeno gli importanti lavori di Martin Hengel, che sono teologici, ma tengono conto anche dei dati offerti dallo studio della società del tempo.

[15] Già in Germania si erano avuti lavori che tenevano conto di certi aspetti del problema sociale ai fini della comprensione del mondo del Nuovo Testamento. Vedasi prima quanto ricordato dal Richter (nota n. 9). Il libro classico di A. Deissmann, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt* (Tübingen, 1908; 4ª ediz. 1923), che destò al suo apparire grande interesse è oggi considerato con molte riserve: l'affinità linguistica fra Nuovo Testamento e papiri documentari espressione di livelli sociali inferiori e, quindi, spia di analoga situazione del mondo sociale del Nuovo Testamento, è soggetta a non poche critiche.

[16] Si veda quanto ha ricordato lo stesso Theissen nella *Premessa* al suo volume *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* («Forschungen zur Religion des A. und Neuen Testament»), Goettingen, 1983, p. 5 sg. e soprattutto il cap. introduttivo *Theoretische Probleme religionspsychologischer Exegese*, pp. 11-65.

[17] *Gesù e il suo movimento.* Analisi sociologica della comunità cristiana primitiva. Trad. it. di M. Fiorillo («Piccola Collana Moderna». Serie sociologica n. 36), Torino, 1979.

«argomenti per una fede critica»[18] frutto delle sue riflessioni teologiche), ma lo stesso autore si volgerà poi a ricerche sul protocristianesimo non-radicale, sulle controversie teologiche vive nella comunità di Corinto, con sempre maggior attenzione agli aspetti di psicologia sociale che queste ricerche gli suggerivano. È significativo che al paradigma del «Wanderradikalismus» succeda nelle ricerche successive del Theissen quello che egli ha chiamato il «Libespatriarchalismus» specifico della missione paolina[19].

Se gli studi di tipo sociologico sul primo Cristianesimo fioriti in Germania sottolineavano in genere i temi della conflittualità interna, differenti erano invece le posizioni proprie delle ricerche che in questo campo si andavano sviluppando in America, dove la sociologia dominante, di orientamento funzionalista, era orientata piuttosto a cogliere i motivi di composizione del conflitto sociale piuttosto che sottolineare i temi del contrasto. Lo stesso «patriarcalismo dell'amore» sottolineato dal Theissen per Paolo era da lui visto essenzialmente come strategia del controllo del conflitto piuttosto che come motivo di coesione interna a cui la comunità era fatta tendere.

Per tornare ora, dopo questo *excursus* necessario per capire i precedenti metodologici e storiografici, al problema oggetto di studio del presente volume, andrà ricordato che il Meeks a fine anni cinquanta aveva soggiornato e studiato in Germania, a Tubinga, e vi aveva conosciuto e frequentato gli esegeti neotestamentari tedeschi, fra cui il Theissen; aveva anche, per altro, recato in Germania l'esperienza di quanto si era andato sviluppando in America, con attenzione alle forme «sociali» del primo Cristianesimo. Con questo diverso accostamento ai testi neotestamentari era anche stata messa

[18] Oltre al volume su citato alla n. 16 occorre tener conto del precedente volume del Theissen *Studien zur Soziologie des Urchristentums* («Wissenschaftliche Untersuch. z. Neuen Testament» 19), Tübingen, 1979, che raccoglie vari precedenti studi dello stesso ed un paio non prima pubblicati. Anche di questo volume è uscita la versione italiana *Sociologia del Cristianesimo primitivo*, con una utile Introduzione di G. Barbaglio, Genova, 1987.

[19] *Argumente für einen kritischen Glauben*, München, 1978, in cui il Theissen ha cercato di sintetizzare il suo punto di vista teologico tenendo conto dei dati psicologici e sociologici delle ricerche da lui e da altri condotte.

in crisi la «Teologia biblica» importata in America dalla Germania[20]. Ed è da questa piattaforma che prende in effetti le mosse il lavoro del Meeks.

In apertura del suo libro egli non esita a definirsi sul piano sociologico un «funzionalista moderato» e comincia con il criticare le posizioni «riduttivistiche» di tipo marxista (l'opera di Kark Kautsky sulle origini cristiane può esserne considerata il modello), pur non disconoscendo gli apporti dei marxisti critici più recenti; ma il Meeks passa subito a criticare un altro «riduttivismo», quello di marca teologica, che si richiama, più o meno legittimamente, a Karl Barth e ancor meno legittimamente a Dietrich Bonhoeffer. Questo riduttivismo parte dall'assunto che il Cristianesimo delle origini non sarebbe una «religione» (ma piuttosto, come si dice, una fede o «la» fede), con tutte le conseguenze che da questo presupposto se ne sono dedotte e se ne deducono, quale che sia poi l'ermeneutica che a questa «fede non religiosa» viene applicata.

Rigettando una simile premessa il problema diventa quindi quello della lettura della documentazione storica rimastaci, tenendo bensì conto delle esigenze della più rigorosa filologia, ma anche non privandosi degli strumenti che lo studio comparato delle società nella storia (in particolare della società del I secolo a.C. e del I-II secolo d.C.) è in grado di offrire. In questa sua analisi documentaria il Meeks procede per dir così a cerchi concentrici, partendo dal contesto più ampio per venire a quello più ristretto costituito da quei gruppi che sono le *ekklesiai* paoline. Egli esamina pertanto la condizione delle città ellenistiche dell'Oriente romano, i mestieri in esse esercitati, la ridotta mobilità sociale della popolazione urbana, i viaggi, la funzione svolta dai grandi complessi viari entro l'Impero, i ruoli femminili all'interno della società, le forme del giudaismo urbano etc., tutti argomenti che sono visti sullo sfondo del problema delle comunità cristiane giudeo-ellenistiche e pagano-paoline. Meeks passa quindi ai problemi specifici di queste comunità: il problema dello *status* sociale (piuttosto che dei livelli di classe)

[20] Ved. al proposito B.S. Child, *Biblical Theology in Crisis*. Part I, Philadelphia, 1970; brevemente anche le citate pagine del Meeks premesse a *Zur Religion des Urchristentums*, pp. 9 ss.

dei credenti paolini che sarebbe uno *status* prevalentemente medio e medio-basso, i caratteri propri e le differenze specifiche delle *ekklesiai* che si richiamavano a Paolo a confronto dei gruppi sociali e delle associazioni libere esistenti, l'uso dei mezzi di comunicazione interna alle comunità — verbali o scritti —, l'autoconcentrarsi delle comunità cristiane e, insieme, la loro apertura missionaria, i modi di governo in base ai quali le comunità si reggevano e si difendevano, sia accogliendo i nuovi venuti sia controllando le deviazioni. Si passa infine agli atti rituali ed ai gesti simbolici di vario livello, sino ai due essenziali momenti rituali costituiti dal battesimo e dalla sacra cena che garantivano e sancivano l'unità interna del gruppo e lo rendevano insieme, per una serie di ragioni attentamente esaminate dal Meeks, dinamico e non esclusivo. Si conclude con l'analisi delle credenze dei cristiani paolini e dei modelli di vita che essi perseguivano e proponevano, credenze e modelli che assumono immediatamente un rilievo ed una portata sociale e che permettono di concretamente mettere in luce ciò che le *ekklesiai* paoline rappresentavano come fenomeno, «nuovo» nel loro genere, entro il contesto storico del I secolo. Proprio per questa via risulta chiara l'efficacia che i contenuti di fede e le regole di vita di questi cristiani hanno avuto per loro e per l'ambiente su cui hanno agito accostando e integrando via via gruppi ed esperienze nuove e diverse.

Ma l'analisi della situazione sociale-ambientale è integrata dal Meeks utilizzando via via i paradigmi interpretativi che lo studio delle varie società è andato offrendo ai sociologi. Questi strumenti sono di diversa origine, sociologici, psicologici, comparativi, e vengono adattati flessibilmente dall'autore allo studio soprattutto di alcuni «nodi» intorno a cui si struttura il sistema di vita inaugurato da Paolo e tenacemente perseguito da lui e continuato poi dai suoi discepoli più stretti e fedeli, per i quali ultimi la documentazione è offerta dalle epistole ai Colossesi, agli Efesini, dalla II ai Tessalonicesi oltre che, naturalmente, dalle pastorali. Pertanto l'insieme di quei dati di fatto, di quei *realia* che nei manuali introduttivi ai Nuovo Testamento o in vari studi rimangono sovente un complesso di nozioni o informazioni a livello di «antichità» alquanto magmatiche — giudaiche, ellenistico-romane, cristiano-primitive — è letto selettivamente dall'au-

tore ricorrendo a formalizzazioni teoriche appropriate. Si tratta ad esempio di quelle di Clifford Geertz sulla «religione come sistema culturale»; dei concetti di «integrazione sociale» secondo i modelli di P.L. Berger e Th. Luckmann sull'emergere della «realtà sociale»; di Victor Turner sulla «condizione liminale» utile a comprendere gli stati di «passaggio» riguardanti la conversione al Cristianesimo e i successivi fenomeni di integrazione dei gentili nelle *ekklesiai*; di quelli proposti da Ed.A. Judge e R.L. Wilken che assumono i modelli scolastico-retorici come paradigmi per la comprensione degli atteggiamenti e dei ruoli dei predicatori; di quelli elaborati da Felicitas Goodman per la comprensione dei fenomeni di glossolalia; di Leon Festinger per ciò che riguarda i concetti di «spogliazione» e di «dissonanza conoscitiva» dei soggetti credenti che entravano in un nuovo universo ideologico-sociale; di quello di Brian Kovacs per ciò che attiene alla struttura del paradigma apocalittico etc. etc.

Dall'abile fusione di documentazione e lettura sociologica, che ha il coraggio di ricorrere anche ad una controllata «immaginazione storica», emerge un panorama molto vivace, suscettibile certo di correttivi e integrazioni, ma di fronte al quale si ha subito l'impressione di incontrare una ricca vita sociale[21] e non semplicemente un astratto mondo di idee e di prescrizioni o modelli edificanti calati dall'alto.

Segnalo qui rapidamente alcuni soltanto dei punti che il Meeks mette in rilievo e che arricchiscono il tradizionale panorama che si è soliti avere delle comunità paoline: l'importanza ad esempio, che altri aveva già indicato e che l'autore giustamente ribadisce, di città medio-piccole[22] come luoghi

[21] Mi sembra molto esatto il giudizio che, a proposito dei recenti studi «sociologici» sul Nuovo Testamento, esprime Ph.J. Richter (nella rassegna cit. alla n. 4), allorché dice che «gli ultimi approcci sociologici (o protosociologici) agli studi del Nuovo Testamento e al primitivo Cristianesimo hanno apportato un soffio di aria fresca negli studi biblici. Essi sono stati capaci di rendere libera l'immaginazione da tanti polverosi stereotipi. Sono stati un modo opportuno di far ricordare che il messaggio del Nuovo Testamento riguarda la vita quotidiana e le questioni dell'essere umano reale tese a dar una risposta all'evento di Gesù Cristo sia nello splendore come nello squallore della propria concreta situazione storica» (p. 85).

[22] L'idea di «città» in confronto (e in contrasto) con «campagna» per il periodo storico che qui interessa è per altro sembrato a qualcuno non chiaramente definita dal punto di vista sociologico; e così la troppo

privilegiati della missione paolina (il caso di Roma sta naturalmente a sé: Roma nell'antichità non è una «città», è l'Urbe); il rapporto mestieri-sinagoghe nella Diaspora; la natura del Giudaismo cittadino nel contesto romano («mondo romano di Ebrei»); la condizione economica modesta, ma non di povertà delle comunità cristiane fondate e seguite da Paolo, che presentavano alcuni sia pure rari livelli «alti» (quest'ultimo punto in prosecuzione dell'interpretazione offerta da Theissen sui «forti» e sui «deboli» a Corinto); il ruolo sociale svolto dalle rammemorazioni della «vita precedentemente vissuta» come stimolo critico in vista della risocializzazione dell'adepto; la portata sociale della inculcata purezza sessuale; l'epistola paolina come prolungamento del colloquio personale con i gruppi o i singoli; la figura del missionario-retore e il supporto del modello di «scuola» che essa presuppone; la portata sociale dell'«avere autorità» ed esercitarla[23]; il significato della ritualità battesimale[24] e il significato che essa poteva rivestire per i contemporanei di Paolo; il simbolismo non rigido e stereotipo, ma in qualche modo socialmente adattabile della formula di fede; la portata sociale, notevole ma non assoluta, delle tematiche apocalittiche paoline; la portata sociale della idea di Messia Crocifisso e la radicale mutazione di paradigma che essa implica; il significato che nel contesto generale assume il sentirsi membri di

astratta contrapposizione (che già si riscontrava nei saggi del Theissen e di altri) fra mondo urbano paolino e mondo rurale palestinese quale sfondo questo della predicazione di Gesù e del suo movimento. (Cafarnao, Magdala, Tiberiade etc. non erano propriamente villaggi «rurali»). Ved. le osservazioni di Bruce J. Malina al libro del Meeks in «Journal of Biblical Literature», CIV, 1985, p. 347.

[23] Secondo il Malina (ved. n. 22) i concetti di «potere» e di «autorità» all'interno delle *ekklesiai* non risulterebbero sufficientemente chiariti dal punto di vista socio-antropologico; in particolare non risulterebbero chiare le procedure di risoluzione dei conflitti seguite dall'apostolo Paolo e dai suoi all'insorgere delle tensioni entro le comunità.

[24] Il Meeks, ad avviso di alcuni, distinguerebbe in modo troppo rigido «riti minori» da «grande ritualità» (battesimo-cena). È stato osservato che il fatto stesso del convenire da parte degli aderenti nella *ekklesia* costituiva un atto di ritualità «maggiore», dal momento che l'*ekklesia*, in quanto sede della «ritualità», costituiva per ciò stesso la condizione essenziale, in ragione della quale si verificavano sia le situazioni di *liminalità* sia quelle di *communitas*, che il Meeks sottolinea sulla base dello schema elaborato da V. Turner.

una *ekklesia* ecc. Sono spunti che propongono interrogativi, con soluzioni che varie volte risultano più ipotesi plausibili che frutto di accertamenti garantiti[25]; ma leggendo le pagine del Meeks lo storico dell'età del Nuovo Testamento ha, come dicevo, l'impressione di incontrare la vita vissuta dalle comunità che si richiamavano all'apostolo Paolo, è tratto ad interrogarsi su cosa queste di fatto intendessero delle parole dell'apostolo, di quel personaggio singolarissimo e nel suo genere unico (Meeks non lo definisce un «carismatico»: ed a ragione, perché si tratta di un personaggio molto più complesso di quanto tale appellativo è solito ormai indicare), quel «chiamato» che si era mosso instancabile dalla Palestina all'Asia Minore alla Grecia all'Italia, progettando viaggi e modificandoli, dando appuntamenti e vedendoli fallire, lottando con avversari aperti ed occulti, lavorando con le proprie mani e passando dal lavoro apostolico alle prigioni, dalle percosse ai pericoli di naufragi, in mezzo a «fatica e travaglio, veglie senza numero, fame e sete, digiuno freddo e nudità» (2 Cor., 11, 23-28), pungolato nell'intimo dall'«assillo quotidiano per le chiese». E con Paolo emergono le rivalità e le tensioni delle chiese, «sue» o dei suoi discepoli — Corinto così diversa da Efeso — con il complesso dei problemi che comporta un annuncio e la concreta recezione in forme differenziate dell'annuncio stesso da parte delle diverse comunità in situazioni contestuali differenti. Nell'esegesi «teologica» invece, come nota il Meeks, si finisce di trascurare contesto e funzioni sociali della teologia paolina, dimenticando «che la forza di un enunciato dottrinale è determinata da tutta la matrice di modelli sociali in cui quell'annuncio viene presentato».

Che nella esposizione del Meeks vi siano qua e là forzature è innegabile: tanto per fare un esempio, il «paradigma della scuola di retorica» applicato alla predicazione cristiana che farebbe di Paolo «un buon moralista ellenistico» non è davvero convincente, così come non convince l'eccessivo

[25] Sul carattere eccessivamente ipotetico di certe conclusioni del Meeks ha insistito in modo particolare G. Schoellgen, *Was wissen wir über die Sozialstrucktur der paulinischen Gemeinden? Kritische Anmerkungen zu einem neuen Buch von W.A. Meeks* in «New Testament Studies» XXXIV, 1988, pp. 71-82. Debbo dire però che certe riserve di questo autore mi sono parse non giustificate.

peso sociale dato alle espressione ritualistiche battesimali da cui il Meeks deduce troppe cose. Certe ricostruzioni sono più ipotetiche che altro, ad esempio quando tratta dell'ascesa e dell'avanzamento sociale da parte di gente che si trovava in un rapporto ambiguo con le strutture sociali e che per questo sarebbe stata più facilmente disposta ad accogliere i simboli di un universo sociale apocalittico. Ma l'ipoteticità di certe ricostruzioni è lo stesso Meeks a denunciarla. Inoltre l'utilizzazione degli schemi interpretativi offerti da antropologia, sociologia, psicologia, discipline che sono emerse dallo studio delle società moderne e contemporanee così diverse per molti aspetti da quelle dei primi secoli della nostra era, non solo rimane, tanto nel lavoro del Meeks quanto di altri che per il Nuovo Testamento seguono finalità analoghe, soggetta a cautele, ma intrinsecamente discutibile. Del resto sociologi, psicologi, antropologi avranno sempre il diritto di obiettare che le sottili distinzioni che essi vanno via via segnalando nello studio di società diverse del nostro tempo non risultano sufficientemente rispettate negli studi di storici del passato che pretendono di valersi dei loro metodi, anche se si può obiettare che distinzioni e definizioni quali quelle che sociologi e antropologi esigono non trovano per le società del passato una documentazione sufficiente, senza contare che complessivamente la realtà sociale di questo passato ci appare in se stessa assai diversa da quella del presente.

Certo il complesso ormai molto ampio di ricerche storico-antropologico-sociologiche sulle origini cristiane che è andato accumulandosi negli ultimi anni subirà nei decenni a venire momenti di crisi[26] e rovesciamenti di prospettive anche in certi punti radicali. Occorreranno metodi di approccio meno generalizzanti, meno schematicità nell'applicazione dei paradigmi e delle teorie mutuate da contesti storico-sociali del tutto diversi. Sono però persuaso che un libro come quello del Meeks rimarrà fondamentale nonostante queste e altre possibili riserve. Sarà utile soprattutto in Italia, dove potranno leggerlo con molto frutto storici antichi, ma anche

[26] È quanto riconosce ad esempio Eugen V. Gallagher, *The Social World of saint Paul* in «Religion», XIV, pp. 91-99 (specie p. 97) a proposito dei lavori sia di Theissen sia di Meeks.

esegeti neotestamentari[27], così come quegli studiosi nostrani dei Padri che si limitano ancora alla teologia patristica, invece di approfondire, insieme con il pensiero, anche la realtà sociale della Chiesa e del mondo tardo-antico in cui i Padri vissero e operarono.

FRANCO BOLGIANI

[27] Una utile rassegna per i biblisti italiani ha dato G. Barbaglio, *Rassegna di studi di storia sociale e di sociologia sulle origini cristiane*, I-II, in «Rivista Biblica», XXXVI, 1988, pp. 377-410; 495-520. Agli studi citati recensiti sino a fine anni '80 nella predetta rassegna andranno aggiunti almeno questi altri due contributi del Meeks che riguardano l'argomento del volume qui tradotto e cioè: *The Social World of the New Testament*, in *The Oxford Study of Bible*, New York, Oxford Univ. Press, 1992, pp. 79-89, e il saggio complessivo sul Cristianesimo antico fino al 235 d.C., nella *Storia di Roma*, Torino, Einaudi, 1992, I, 3, pp. 283-319.

Abbreviazioni

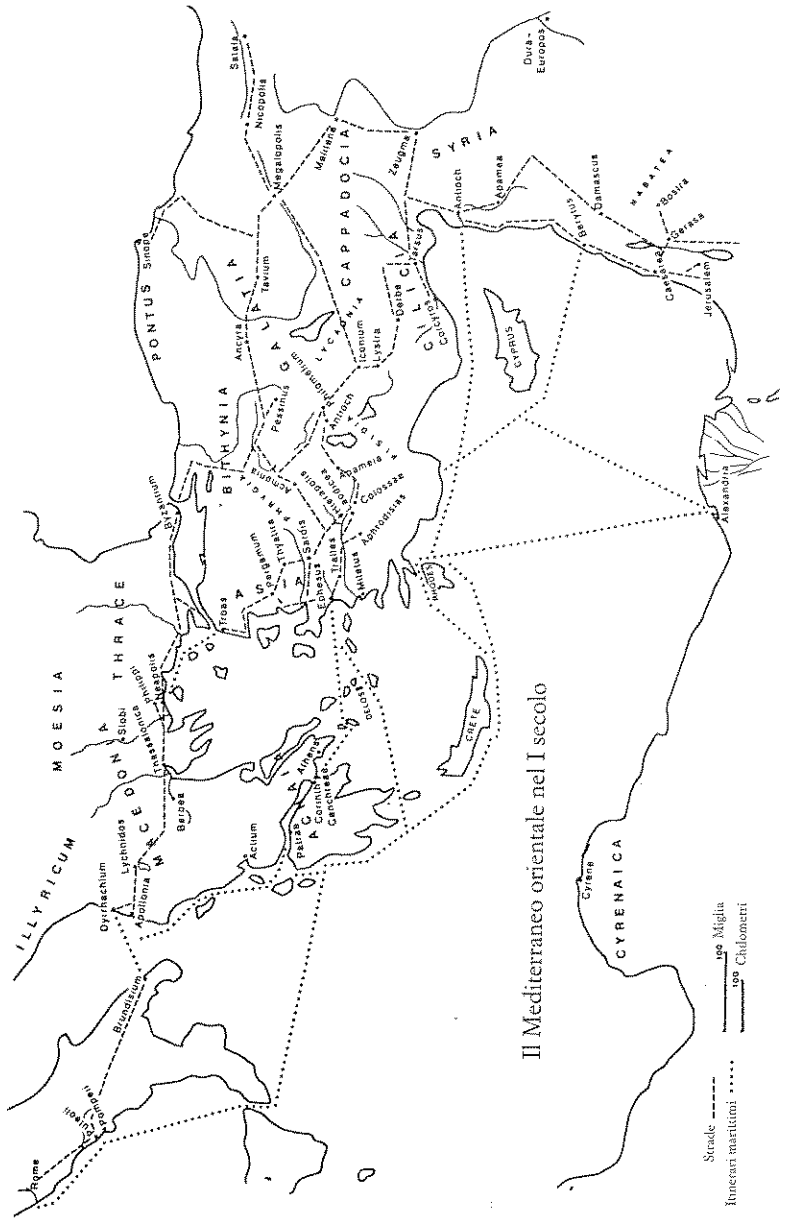
«AJA»	«American Journal of Archaeology»
«AJT»	«American Journal of Theology»
«ASR»	«American Sociological Review»
b	Talmud babilonese (seguito dal titolo del trattato)
«BA»	«Biblical Archaeologist»
BAGD	W. Bauer, F. Arndt, F. W. Gingrich e F. Danker (a cura di), *A. Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*
Barn.	*Epistola di Barnaba*
«BCH»	«Bulletin de correspondance hellénistique»
BDF	F. Blass, A. Debrunner e R. W. Funk (a cura di), *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*
CDC	Testo del Patto damasceno rinvenuto a Geniza-Cairo
«CBQ»	«Catholic Biblical Quarterly»
CIG	*Corpus Inscriptionum Graecarum* (Boeckh)
CII	*Corpus Inscriptionum Iudaicarum*
CIL	*Corpus Inscriptionum Latinarum*
CIRB	*Corpus Inscriptionum Regni Bosporani*
Cod. Just.	*Codex Justinianeus*
Corinth: Results	*Corinth: Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens*
CPJ	*Corpus Papyrorum Judaicarum*
DACL	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*
Did.	La «*Didachè*» (dottrina dei Dodici Apostoli)
«EvT»	«Evangelische Theologie»
FGH	«*Fragmente der griechischen Historiker* (Jacoby)
G.Th.	*Gospel of Thomas* (Vangelo di Tommaso)
«HR»	«History of Religions»
«HTR»	«Harvard Theological Review»
«HUCA»	«Hebrew Union College Annual»
IDB	*The Interpreter's Dictionary of the Bible*
IDBS	Supplemento al *Dictionary of the Bible*
IESS	*International Encyclopaedia of the Social Sciences*
IG	*Inscriptiones Graecae*
IGR	*Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes*
ILS	*Inscriptiones Latinae Selectae* (Dessau)
«Int.»	«Interpretation»
«JAAR»	«Journal of the American Academy of Religion»
«JAC»	«Jahrbuch für Antike und Christentum»
«JBL»	«Journal of Biblical Literature»
«JJS»	«Journal of Jewish Studies»
«JR»	«Journal of Religion»
«JRomST»	«Journal of Roman Studies»
«JSJ»	«Journal for the Study of Judaism»
Lex Bas-Waddington	Ph. Le Bas e W.H. Waddington, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure*, vol. II: *Inscriptions*

Loeb	The Loeb Classical Library
LSJ	H.G. Liddell, R. Scott e H. Stuart Jones (a cura di), *A Greek-English Lexicon*
LXX	La Bibbia nella versione dei Settanta
M	*Mishnah* (seguito dal titolo del trattato)
«MDAI»	«Mitteilungen des deutschen archaeologischen Institut» (A) Atene; (I) Istanbul
NEB	*The New English Bible*
«NovT»	«Novum Testamentum»
«NTS»	«New Testament Studies»
1QH	*Hodayot* (Inni) ritrovati nella Grotta I di Qumran
1QM	*Serek ha-Milḥāmāh* (dalla Grotta I di Qumran)
1QS	*Serek ha-Yaḥad* (dalla Grotta I di Qumran)
1QSa	Appendice *A* di *1QS*
P	Talmud Palestinese (segue il titolo del trattato)
POxy	*Oxyrrhynchus Papyri*
PRyl	*Catalogue of the Greek Papyri in the John Rylands at Manchester*
PG	*Patrologia Graeca* (Migne)
PW	A. Pauly, G. Wissowa e W. Kroll (a cura di), *Real-Encyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*
RAC	*Reallexicon für Antike und Christentum*
«RB»	«Revue Biblique»
«REG»	«Revue des études grecques»
RGG^3	*Religion in Geschichte und Gegewart,* III ed.
Rhet. Gr.	*Rhetores Graeci* (Spengel)
«RPh»	«Revue de Philologie»
RSV	*Revised Standard Version* (Ed. riv. della Bibbia in inglese)
SIG	*Sylloge Inscriptionum Graecarum,* III ed. (Dittenberger)
Silv.	*Gli Insegnamenti di Silvano*
T	*Tosefta* (seguito dal nome del trattato)
«TAPA»	«Transactions of the American Philological Association»
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*
«TLZ»	«Theologische Literaturzeitung»
«TRu»	«Theologische Rundschau»
TWNT	*Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*
«TZ»	«Theologische Zeitschrift»
v. l.	varia lectio (variante del testo)
«ZNW»	«Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft»
«ZPE»	«Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik»
«ZTK»	«Zeitschrift für Theologie und Kirche»

Per indicare i Libri della Bibbia, gli Apocrifi, i mss., le trad. del Nuovo Testamento e le opere singole degli autori antichi, adoperiamo le abbreviazioni e le sigle di uso corrente.

Wayne A. Meeks

I Cristiani dei primi secoli



Il Mediterraneo orientale nel I secolo

Introduzione

Nei primi decenni dell'Impero Romano, comparve una nuova setta della religione giudaica e questa, anche se non contava adepti numerosi, prese a diffondersi rapidamente per i centri urbani dell'Oriente. Per la verità, non primeggiava tra i tanti culti «orientali» che emigranti e commercianti portavano con sé di luogo in luogo. Infatti, poche persone di qualità vi prestarono attenzione e i suoi inizi passarono inosservati agli scrittori del tempo. Eppure, quella setta doveva diventare una nuova religione, una religione distinta — e persino opposta — rispetto a quella praticata dalle comunità giudaiche. E nel giro di alcuni secoli doveva poi diventare non solo la religione dominante dell'Impero Romano, ma anche l'unica a cui andasse il favore ufficiale dell'autorità imperiale. Le origini del Cristianesimo fin dal secondo secolo della nostra era hanno destato una viva curiosità e in età moderna non c'è argomento relativo all'antichità classica che sia stato oggetto di indagini tanto laboriose e continue. Eppure gli inizi e il primissimo sviluppo del cristianesimo restano sotto molti aspetti qualcosa di misterioso e parecchie sono le ragioni che si possono addurre a spiegazione di tale stato di cose. Le fonti, infatti, sono scarse e consistono quasi esclusivamente in scritti ad uso interno e cioè prodotti dalla «setta» in vista delle proprie finalità specifiche. Tali scritti pongono poi all'interprete complessi problemi di ordine letterario, linguistico e storico. Inoltre, tali documenti ebbero una loro storia peculiarissima, nel senso che taluni di essi andarono eliminati nelle lotte che in tempi successivi il movimento cristiano ebbe a sostenere per conseguire e mantenere una propria caratterizzazione unitaria «cattolica» e «ortodossa», mentre altri entrarono a far parte del nuovo canone dei testi scritturali adottati dal movimento stesso. Se

vogliamo usare proprio di questi testi come fonte storica, dobbiamo cercare di liberarli dalla fitta trama di tradizioni entro cui sono avvolti; e si tratta di tradizioni che costituiscono un elemento integrante dell'identità culturale dell'Occidente e della fede personale di tanta gente.

Perché ci proponiamo di dare una delineazione sociale del Cristianesimo primitivo?

È un fatto che le ragioni ora ricordate non bastano a spiegare quell'aura irrealistica che pervade tanta parte della recente produzione erudita sul Nuovo Testamento e sul Cristianesimo delle origini. Un chiaro sintomo del malessere sta nell'isolamento degli studi neo-testamentari da altri rami degli studi storici; e, infatti, non solo formano qualcosa di distinto dallo studio storico dell'Impero Romano, ma anche dalla storia della Chiesa[1]. Ci sono poi alcuni neotestamentisti che hanno cominciato a lasciare il terreno della critica storica per camminare su quello della teologia positiva. Altri poi non rivendicano addirittura più per il loro lavoro la qualifica storiografica, ma si atteggiano a favore di una lettura meramente letteraria o letterario-filosofica dei testi canonici. Inoltre, anche coloro che continuano a ritenersi addetti alla critica storica riempono le pagine delle riviste specializzate con saggi che ritraggono un mondo strano e cioè un ambiente in cui sembrano avere esclusiva rilevanza o idee teologiche o concezioni mitiche collettivamente professate o «intuizioni personali» valevoli su un piano meramente individuale. Così, se poi domandiamo: «Che cosa diventava o

[1] Si vedano, ad esempio, le deplorazioni espresse da Martin Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtschreibung*, Stuttgart, 1979 (qui però e in seguito ci si riferisce alla trad. ingl. a cura di John Bowden col titolo: *Acts and the History of Earliest Christianity*, London, 1980, pp. VII-VIII); F. Frederick Bruce, in *The New Testament and Classical Studies* in «NTS», 1976, 22, pp. 229-42; J. Abraham Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, Baton Rouge e London, 1977, pp. 1-4; George Kennedy, *Classical and Christian Source Criticism*, in *The Relationships among the Gospels: an Interdisciplinary Dialogue* a cura di William O. Walker, San Antonio, Tex., 1978, pp. 125-55; A. Wayne Meeks in *Hypomnemata from an Untamed Sceptic: a Response to G. Kennedy*, in *The Relationships* cit., pp. 157-72 e A. Edwin Judge, *St. Paul and Classical Society*, in «JAC», 15, pp. 19-36.

che cos'era un cristiano del primo secolo?», riceviamo risposte soltanto vaghe e confuse. Certo, non furono dei cristiani comuni a scrivere i testi che ci sono giunti; e, anzi, il cristiano comune di rado compare in essi in maniera esplicita. Eppure, in certo senso quei testi furono scritti *per loro* e in qualche maniera furono *usati da loro*. Se, dunque, non riusciamo in nessun modo a raffigurarci il loro mondo, non possiamo pretendere di capire che cosa fosse il Cristianesimo delle origini.

Poiché non riusciamo ad incontrare i cristiani comuni delle origini come singole persone, è d'obbligo che cerchiamo di riconoscerli tramite i gruppi di cui facevano parte e di intravedere il loro modo di vivere considerando quelle tipiche occasioni che si trovano rispecchiate nelle fonti scritte. Proprio nella speranza di ottenere risultati positivi in questo senso parecchi storici delle origini cristiane si sono messi di recente a delineare le prime comunità cristiane nel modo che farebbe un sociologo o un antropologo[2]. Pur senza lasciar da parte quanto si è in precedenza conseguito con gli studi filologici, con l'analisi letteraria dei testi, con la storia delle tradizioni e con l'indagine teologica, gli studiosi accennati hanno cercato nella storia sociale un antidoto alle astrazioni della storia delle idee o al soggettivismo individualistico dell'ermeneutica esistenzialistica. Se si vuole fare della storia sociale, occorre prestare, più che non si sia soliti fare, un'attenzione maggiore agli aspetti comuni del vivere esistenti nell'ambiente immediato in cui vide la luce il movimento cristiano. Non si tratterà affatto di delineare quell'ambiente ricorrendo a vaghe connotazioni generali del tipo

[2] Parecchi esempi di questo risorgente interesse per uno studio sociologico o storico-sociale sono elencati nella bibliografia e ad essi si fa riferimento nelle pagine del nostro testo. Se si vuole una presentazione compendiosa degli studi compiuti in tale prospettiva e del loro sviluppo si ricorra a E. Leander Keck, *On the Ethos of Early Christians*, in «JAAR», 42, pp. 435-52; Z. Jonathan Smith, *The Social Description of Early Christianity*, in «Religious Studies Review», n. 1 (1975), pp. 19-25; Robin Scroggs, *The Sociological Interpretation of the New Testament: The Present State of Research* in «NTS», n. 26 (1980), pp. 164-79; Gerd Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen, 1979, pp. 3-34; John Howard Schütz nella sua introduzione a G. Theissen; *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corynth* pubblicati e tradotti da J. H. Schütz, Philadelphia, 1982.

seguente: «la concezione greca dell'immortalità»; «la genialità organizzativa dei Romani»; «lo spirito dell'Ellenismo»; «la dottrina ebraica» professata da questo o quel personaggio; «le religioni misteriche». Né ci si dovrà accontentare di ripetere le generalizzazioni e le idealizzazioni che autori aristocratici dell'antichità non fecero anch'essi che reiterare[3]. Invece, pur nei limiti consentiti dalle fonti e dalle nostre facoltà, dobbiamo cercare di discernere quale fosse il tessuto del vivere in momenti e luoghi particolari. Poi, compito dello storico sociale del Cristianesimo primitivo è quello di tratteggiare la vita del cristiano comune in quell'ambiente e non già quello di illustrare le idee o le personali convinzioni dei capi del movimento e degli autori. È questo il duplice obiettivo perseguito nelle pagine che qui seguiranno, avendo di mira un singolo settore della cristianità delle origini.

Alcune obiezioni

Non tutti vedono di buon occhio i rinnovati tentativi con cui si cerca di tratteggiare la storia sociale dei primi cristiani. Parecchi studiosi — e si tratta soprattutto di teologi — hanno ammonito che le interpretazioni sociologiche di fenomeni religiosi sono per forza riduttive. Gli interrogativi che chi pratica la storia sociale si pone davanti ai testi religiosi mirano ad estrarre da quei testi qualcosa che è opposto al loro contenuto palese o alla loro «intenzione» o quanto meno qualcosa che è diverso da tale contenuto. L'angolatura sociologica spesso spoglia affatto i fenomeni religiosi di ogni loro specifica peculiarità trattandoli come effetti di cause non-religiose. Così facendo — incalzano gli obiettori

[3] Di recente Averil Cameron in *Neither Male nor Female*, in «Greece and Rome», II serie, n. 27 (1980), pp. 60-68, ma soprattutto pp. 61 ss., mi coglie a ragione in fallo per essere incorso in una di tali incontrollate generalizzazioni sui ruoli delle donne «nella società greco-romana considerata nel suo insieme». Né attenua di gran che il mio errore il fatto che in quel passo non facessi altro che parafrasare quello che avevano detto certi storici della cultura, reputati autorevoli, che — questo avevo dato per scontato — ne sapevano più di me. Il fatto dimostra soltanto quanto insinuante sia la tentazione accennata e con quanta cautela dobbiamo guardarcene.

— il sociologo o storico sociale finisce per «spiegare» la religione eliminandola e cioè per pretendere che le credenze religiose sono di fatto proiezioni della coscienza collettiva o di fantasticherie individuali oppure che la credenza in un Dio onnipotente altro non fa che compensare la conscia esclusione di un gruppo sociale dal potere *et similia*. Presentando tali spiegazioni, l'interprete che si rifà alla sociologia impone ai suoi dati il proprio sistema di convinzioni, dando a vedere implicitamente o esplicitamente di saperne di più sul significato del comportamento religioso di quel che non sapessero quanti lo avevano praticato.

Chi adduce queste obiezioni si avvale di motivi fondati. I due tentativi più noti di interpretazioni prettamente sociologiche del primo Cristianesimo sono state di fatto interpretazioni riduttive. L'una è data dalla lettura marxista delle fonti a cominciare da *Le basi del Cristianesimo* di Karl Kautsky; la seconda è quella invalsa negli studi neotestamentari della Scuola di Chicago nella prima metà del secolo presente[4]. I marxisti intesero scoprire le radici del Cristianesimo nella lotta di classe quale si ebbe nella società antica. Credenze e idee religiose vennero così sminuite di importanza come elementi dell'ideologia che non solo è un prodotto secondario delle sottostanti cause economiche (questo almeno avviene nelle versioni più semplificate in cui comunemente si presenta la critica marxista), ma *cela* le proprie radici sociali ostentando una sua autonomia. Anche la scuola di Chicago, ma per motivi un po' diversi, non diede che scarsa importanza alle idee teologiche. Per esempio, Shirley Jackson Case non fece che ribadire la tesi seguente: «l'essenza» del Cristianesimo del primo secolo era «tutto il suo contenuto», «dato che ogni fase si manifestò in risposta a qualche esigenza del tempo»[5]. Il Case spiegò le idee, i valori e gli atti dei primi cristiani semplicemente come altrettante risposte a «bisogni» palesi nella società del tempo. Ebbene, anche se le ricordate interpretazioni risultarono senza dubbio riduttive, non furono poi prive di valore. Storici marxisti più recenti, avendo adottata una concezione più complessa della

[4] Vedi Keck, *On the Ethos*, cit.

[5] Jackson Shirley Case, *The Nature of Primitive Christianity*, in «AJT», n. 17 (1913), pp. 63-79 (p. 78).

dialettica che si avrebbe tra strutture sociali e strutture concettuali, hanno prodotto contributi importanti alla nostra comprensione della società antica, non meno che a quella del contesto sociale in cui ebbe a svilupparsi il primo Cristianesimo[6]. Anche la Scuola di Chicago propose un programma di studi agli storici delle origini cristiane che resta degno di ammirazione, e ancora non del tutto attuato. L'ingenuità del funzionalismo praticato dal Case non dovrebbe oscurare i passi avanti compiuti poi dalla teoria funzionalista nel campo della sociologia laica o indurci a negare l'utilità interpretativa di tale teoria qualora la si sappia usare con maggior cautela. In realtà quello che più stupisce nel Case e nei suoi compagni della Scuola di Chicago è la loro ben visibile indifferenza per la teorizzazione sociologica e il fatto di non essere riusciti a mettere a punto tipi di analisi specificamente sociologici[7]. In seguito gli stessi sociologi si sono fatti sempre più sensibili ai problemi di un conflitto tra il punto di vista del soggetto osservato, che è partecipe di una cultura o di un movimento, e il punto di vista di chi se ne fa lo studioso, nonché alla problematica circa la funzione «latente» e quella «manifesta», o a quella relativa alla traduzione di un certo àmbito culturale nei termini di un altro oppure a quella relativa alla dialettica corrente tra gli

[6] Per es. si vedano Heinz Kreissig, *Zur sozialen Zusammensetzung der frühchristlichen Gemeinden im ersten Jahrhundert u. Z.*, in «Eirene», n. 6 (1967), pp. 91-100; Id., *Die soziale Zusammenhange des jüdischen krieges: klassen und klassenkampf im Palästina des I.Jh.v.u.Z*, Berlin, 1970; Id., *Das Frühchristentum in der Sozialgeschichte des Altertums*, in *Das Korpus der griechischen christlichen Schriftsteller: Historie, Gegenwart, Zukunft*, a cura di Jo. Irmscher e Kurt Treu, Berlin, 1977, pp. 15-19; G. Hans Kippenberg, *Religion and Klassenbildung im antiken Judäa*, Göttingen, 1978. La rassegna dei contributi dati da studiosi sovietici e dell'Europa orientale sul tema delle origini cristiane ad opera di P. Kowalinski, *The Genesis of Christianity in the Views of Contemporary Marxist Specialists of Religion*, in «Antonianum», n. 47 (1972), pp. 541-75 non risulta che mediocremente interessante, tuttavia si tenga presente che il Kowalinski non è un osservatore disinteressato. Si veda anche Scroggs, *The Sociological Interpretation of the New Testament*, cit., pp. 177-9 e Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, cit., pp. 25-30. Louis Dupré in *Marx's Critique of Culture and its Interpretations*, in «Review of Metaphysics», n. 24 (1980), pp. 91-121 ci offre una trattazione utile, nella sua brevità, sul problema dell'ideologia in Marx e nei marxisti recenti.

[7] Cfr. Keck, *On the Ethos*, cit., p. 437.

elementi cognitivamente percepibili e quelli strutturali di una data cultura. Talune delle cose che più spiacciono ai teologi quando pensano alle discipline sociologiche non sono più caratteristiche di tali discipline.

Inoltre, il teologo che vuole togliere la pagliuzza dall'occhio del sociologo deve stare attento che non vi sia una trave nel suo. Affermare che soltanto l'interpretazione teologica dei testi canonici è quella legittima, equivale sicuramente a compiere solo un altro tipo di riduttivismo. E quando si sostiene che tutti quei testi di fatto riguardano idee teologiche, non si fa che velare tutta una gamma di confusioni, ivi comprese quelle che vogliamo ora esplicitare. In primo luogo, in questo modo si finisce per non fare distinzione tra contesti significativi diversi e tra gli usi diversi dei testi in questione. Infatti che cosa «significhi» un testo (o un qualsiasi altro dato fenomenico) dipende, almeno per una certa misura rilevante, da quello che l'interprete si propone di venire a sapere. Se costui intende mettere in luce modi di espressione che possano servire da norma di comportamento o di fede professata da parte dei membri di una comunità che considera quei testi come la propria «scrittura», allora può essere conveniente insistere nel dire che il contesto è dato dall'intero canone scritturale e da tutta la tradizione interpretativa della comunità in questione. E se quella tradizione lo consente, l'interprete può anche ignorare la problematica storica oppure può affermare che tutto quanto gli preme sapere dallo storico è dato dalle credenze circa Dio, Cristo, la salvezza e così via, professate dai primi cristiani. Se poi, in merito, indulgesse da miope al gioco di gabbare se stesso, entrerebbe in ballo la metodologia teologica e non quella storica. D'altro canto, se l'interprete per mera sua curiosità volesse sapere chi fossero in concreto i primi cristiani e che cosa facessero quando furono composti i loro primi testi — e cioè prima che *ci fosse* un canone del «Nuovo Testamento» — allora limitare la problematica solo agli interrogativi che riguardano esplicitamente credenze dichiarate sarebbe operazione stramba e fuorviante. Ad ogni modo non ci sarebbe motivo di lasciare che fosse il teologo a legiferare quali interrogativi sia consentito porsi all'interprete.

In secondo luogo, il riduttivismo di marca teologica cela un qualche modello di quella che si pensa essere una reli-

gione, mentre tale modello dovrebbe essere reso palese e offerto all'indagine critica. La cosa è resa più spinosa dalla riluttanza di taluni teologi (influenzati da asserti polemici espressi in un contesto storico particolare da Karl Barth e da Dietrich Bonhoeffer) a far uso del termine *religione* quando si parla di Cristianesimo nell'accezione normale. (In forza di tale riluttanza essi non fanno che fraintendere quello che era il pensiero di Barth e di Bonhoeffer, ma questa è un'altra questione.) Ad ogni modo, risulta che obbiettori di questo tipo di solito parlano avendo riferimento implicito ad uno o due modelli di religione: o pensano alla religione come ad un complesso caratteristico di idee o come ad un complesso di simboli che sono espressione di una realtà o di una serie di propensioni soggiacenti. Ma è questo un problema su cui faremo ritorno più avanti.

In terzo luogo, i critici di parte teologica sembrano spesso implicare una riduzione del significato dell'espressione linguistica alla sua portata palese e lessicale e cioè alla sua «intenzionalità manifesta». Eppure, quando in una frase uso il termine *Dio*, posso farlo per moltissime cose che nulla hanno a che fare con l'intenzione di inculcare o raccomandare una certa credenza circa la divinità. Infatti, posso cercare (invocando Dio) di ingraziarmi qualcuno mostrando che sono persona devota; posso minacciare chi mi ascolta con una dichiarazione di tono profetico; o posso bestemmiare e così manifestare solo collera o delusione. Orbene, si potrebbe sostenere che il mio modo di esprimermi presuppone che la comunità linguistica a cui appartengo professi o abbia professato certe credenze su Dio, poiché, se tali credenze non ci fossero, il mio parlare non avrebbe l'effetto che ha. Quindi, inferisco che tali credenze dovrebbero far parte di una «descrizione compiuta» (o a tutto spessore) dei miei strumenti di comunicazione, ma solo «far parte»! Sicuramente proviamo interesse per le credenze dei primi cristiani e per quanto dissero, ma ci preme anche sapere cos'altro facessero, ivi compreso quanto fecero in forza di quanto dicevano.

Ma ad avere sospetti per la storia sociale non sono soltanto i teologi; dei dubbi al riguardo ne hanno anche tanti e tanti filologi, tanti che sono addetti al lavoro esegetico e tanti storici del tipo comune. L'obiezione principale riguarda il

modo in cui lo storico sociale colma i molti vuoti che esistono nella documentazione che ci è pervenuta dal passato. L'interprete di tale documentazione che si rifaccia alla metodologia sociologica è tentato di inferire quanto *deve* essere accaduto e le condizioni che *dovettero* prevalere in base a certi presunti andamenti regolari osservabili nel comportamento umano. Ebbene, se e in quanto cede a tale tentazione, egli attualizza il passato e cioè ricrea la gente del passato a sua immagine e somiglianza, dato che le supposte leggi del comportamento umano si fondano su osservazioni riguardanti la nostra cultura o altre culture ora presenti, e queste possono essere per aspetti fondamentali diverse da quelle che dominarono nel mondo antico. Ad evitare simili rischi, chi pratica l'esegesi critica sottolinea che compito dello storico è solo quello di riferire i fatti e cioè quello che i testi dicono e quello che mostrano i monumenti. Veramente, qui, in una certa misura, è solo questione di giudizi. Ci sono degli studiosi che più di altri non provano disagio di fronte ai giudizi di carattere generale e forse sono meno turbati dalla possibilità che tali giudizi si rivelino errati. Ciò detto, resta il fatto che i mòniti sopra ricordati hanno una loro importanza, perché ci sono buoni motivi alla cautela di fronte alle teorizzazioni grandiose e a «leggi» non comprovate. È vero: dovremmo attenerci il più rigorosamente possibile ai fatti documentati.

Il problema è però che senza interpretazione non si danno fatti. Ogni osservazione comporta un punto di vista, un complesso di riferimenti. L'empirico puro annegherebbe sommerso da impressioni senza significatività alcuna. Anche un'operazione tanto semplice come quella di tradurre una frase da una lingua antica nella nostra esige una certa percezione delle matrici sociali sia dell'espressione originaria sia di quella che ci è propria. Allorché ricorriamo al vocabolario e alla grammatica per avere un sussidio, incorriamo in errore, se non abbiamo presente che quegli aiuti non fanno che catalogare le reliquie di una lingua che era uno strumento funzionante e malleabile di comunicazione sociale. Se ci mettiamo a tradurre senza tenere presente questo fatto, non facciamo altro che togliere ossa da un sarcofago per metterle in un altro. Raccogliere fatti senza avere in mente una qualche teorizzazione troppo spesso equivale a porre il

nostro supposto buon senso al posto della teorizzazione, ma indulgere a simile sostituzione comporta un'attualizzazione non diversa da quella che compie il sociologo o lo storico sociale che si attiene alla sua teoria. Infatti il nostro senso comune o buon senso è anch'esso un prodotto di cultura. Il vantaggio che presenta una teoria o teorizzazione esplicitamente dichiarata è che può essere smentita e dimostrata errata.

Dunque, quando si scrive di storia sociale, non è consentito ignorare le teorie che guidano il lavoro dei sociologi. Ma, allora, quale delle scuole rivali di sociologia o di antropologia o di psicologia sociale dobbiamo ascoltare? A quale livello della nostra indagine e in quale misura risultano proficue le proposte di teorizzazione? A quale grado di coerenza generale possiamo ragionevolmente mirare, senza tarpare la percezione che abbiamo della irriducibile peculiarità della materia che stiamo indagando? Non esiste teoria generale dei movimenti sociali di tale imponente prestigio da rendere prudente farne discendere il metodo a cui attenerci. E se anche ci fosse, dovremmo pur sempre nutrire, nei suoi riguardi, salutari sospetti. Il Cristianesimo, anche nella primissima fase in cui riusciamo a farcene un'idea chiara, si palesò essere già un movimento complesso che prendeva forma in seno a diverse società, esse pure complesse. Quindi, quale teoria della società è mai adeguata a coglierne tutt'intera la realtà? In questo nostro studio ricorreremo alla teorizzazione per averne suggerimenti, più che usarne nel senso «generativo» come avviene nelle scienze sperimentali. Come tanto tempo fa fece notare Max Weber, le ipotesi storiche non consentono verifiche analoghe a quelle delle leggi scientifiche e l'esperimento controllato risulta inevitabilmente un modello fuorviante nel caso della ricerca storica[8]. Ponendoci interrogativi sul contesto sociale e sulle forme sociali del Cristianesimo delle origini, non miriamo alla scoperta o alla convalida di leggi riguardanti il comportamento umano in generale. Piuttosto, nostro intento è quello di comprendere un insieme particolare di fenomeni che ebbero luogo nella seconda metà del primo secolo d.C., anche se il *comprendere* non deve essere inteso nell'accezione particolare usata da Max Weber. Ci troviamo in una situazione analoga a quella descritta da Clifford Geertz quando ha definito il compito dell'antropologo quello di un etnografo ossia di chi traccia i lineamenti di una cultura. Tracciare tali lineamenti ossia il «descrivere» è un'operazione interpretativa. E quello che così si interpreta è il «flusso del discorso», da cui si cerca «di salvare quanto è stato "detto" ... dalle occasioni transeunti e fissarlo in termini criticamente vagliati»[9]. A tal fine è necessario avere in mente una teoria sia per costruire l'interpretazione sia per criticare interpretazioni già date; tuttavia occorre che la teoria «venga fatta volare più in basso di quanto non succeda con le scienze sociali più suscettibili di librarsi al livello dell'astrazione immaginativa»[10]. Come ebbe occasione di dire Peter Brown in uno dei suoi raffinati saggi, l'atteggiamento dello storico nei confronti delle scienze sociali è simile a quello di un capotribù africano che così parlò all'etnografo che lo interrogava sulla tribù confinante: «Si tratta di nostri nemici; noi li sposiamo»[11].

Insomma, il ricorso alla sociologia che pratichiamo nei capitoli seguenti è un ricorso eclettico. Assumo la mia teoria a piccole dosi e cioè, quando occorre e là dove è opportuno. Questo modo di agire pragmatico dispiacerà al purista e l'effetto sarà che la mia interpretazione presenterà molte asperità non smussate e talune incoerenze. Tuttavia, dato lo

[8] Max Weber, *Grundriss der Sozialökonomik. Wirtschaft und Gesellschaft*, parte I, sezione III, Tübingen, 1922 (l'autore fa sempre riferimento alla traduzione inglese di A. M. Henderson e T. Parsons, apparsa col titolo *The Theory of Social and Economic Organization*, New York-London, 1947, mentre il lettore italiano potrà consultare la traduzione di Paolo Rossi, *Economia e società*, Milano, 2 voll., 1961, che è però condotta sulla IV ed. tedesca a cura di Winckelmann), p. 98; cfr. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, 1973, pp. 5 e 22 ss. Presso alcuni ambienti persiste una fiducia ingenua in una metodologia scientifica rigorosamente costruita (una prova la danno le pretese iperboliche di Robert Jewett nel suo *A Chronology of Paul's Life*, Philadelphia, 1979), ma è curioso che essa non abbia più voga tra gli studiosi di scienze della natura che di tale fiducia furono l'esempio paragdimatico. Cfr. Alan Garfinkel, *Forms of Explanation: Rethinking the Questions of Social Theory*, New Haven-London, 1981, pp. 135 e *passim*.

[9] Geertz, *The Interpretation of Cultures*, cit. pp. 20 ss.

[10] *Ibidem*, p. 24.

[11] R. L. Peter Brown, *Sorcery, Demons and the Rise of Christianity*, in *Witchcraft Confessions and Accusations*, a cura di Mary Douglas, London, 1970, p. 17.

stato presente in cui versa la teorizzazione sociale e la fase primitiva in cui versa il suo uso da parte degli studiosi del Cristianesimo delle origini, l'eclettismo si presenta come l'unico modo onesto e cauto con cui procedere. A questo mi sento incoraggiato dalle osservazioni fatte da Victor Turner sul modo in cui la teorizzazione viene usata da un antropologo che lavora sul campo:

> Sebbene, quando andiamo a lavorare sul campo, prendiamo con noi delle teorie, queste diventano rilevanti (per il nostro lavoro concreto) solo se e quando illuminano la realtà sociale. Inoltre, l'esperienza tende a persuaderci che in moltissimi casi non è tanto l'intero sistema di un teorico a fornirci dei lumi, quanto idee sparse, lampi di intuizione estratti dal contesto del sistema e applicati a dati disparati... Le intuizioni, e non già il tessuto logico che le concatena, sono quello che tende a rimanere nell'esperienza del lavoro sul campo[12].

E va ancora detto che, sebbene non ci sia alcuna teorizzazione onnicomprensiva del comportamento sociale umano a guidarci, esiste una gamma di angolature prospettiche condivise da un numero crescente di sociologi e di teorici della religione, tale da includere anche il punto di vista da cui muove questo nostro libro. Vale a dire: la società è vista come un processo in cui l'identità personale e le forme sociali vengono a vicenda e di continuo create da interazioni che si producono a mezzo di simboli. La cultura, per usare le parole del Geertz, è formata da «orditi di simboli significativi»[13]. Per di più, va detto che esiste un qualche rapporto reale, ma complesso, tra la struttura sociale e la struttura simbolica e che la religione è elemento integrante dell'ordito culturale. Eppure, non è né necessario né prudente stabilire in anticipo il ruolo preciso che la religione svolge, anche perché i suoi ruoli sono parecchi. Anche il celebre diagramma dei simboli sacri, proposto dal Geertz, con cui egli ha sinteticamente distinto «le visioni del mondo» e «l'ethos», può essere fuorviante, dato che pare di potervi cogliere l'implicazione che la funzione della religione sia sempre una

[12] Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, N. Y., 1974, n. 23.

[13] Geertz, *The Interpretation of Cultures*, cit., p. 5.

funzione integrativa[14]. Mentre di fatto quella funzione può essere disgregante o — paradossalmente — può essere integrativa per un movimento in sé disgregante.

In questo contesto generale, e cioè vedendo nella religione un sistema di rapporti (sociali), una forma (di aggregazione particolare) esistente nel quadro dei sistemi molteplici che formano la cultura e le subculture di una data società, assumo la posizione di un «funzionalista moderato»[15]. Ossia, il tipo di interrogativi da porre sulla prima fase del movimento cristiano riguarda il modo in cui quel movimento operava. L'interrogativo generale relativo ai testi che costituiscono le nostre fonti primarie non riguarda solo quello che ognuno di essi dice, ma anche quello che ognuno di essi produce. Naturalmente, quello che il linguaggio produce il più delle volte è prodotto perché dice (ossia esprime e significa) qualche cosa. Ma questo è solo un elemento parziale di tale operazione. Adottando una prospettiva funzionalista nella forma moderata di cui ho detto, ci è possibile evitare il riduttivismo in cui, invece, cadremmo se contrabbandassimo per intero la teoria di Durkheim sulle funzioni della religione. In linea di principio potremo rimanere sensibili alle peculiarità dei gruppi singolarissimi che ci interessa studiare e, allo stesso tempo, non ci sentiremo spinti a trascurare credenze e idee professate da tali gruppi[16].

In definitiva il tipo di delineazione sociale cui vogliamo dedicarci potrebbe risultare utile a quei teologi di cui ho so-

[14] Geertz, *Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols*, in «Antioch Review», n. 17 (1957), pp. 421-37, ristamp. in *The Interpretation of Cultures*, cit., pp. 126-41.

[15] Cfr. Ernest Gellner, *Concepts and Society*, in *Sociological Theory and Philosophical Analysis*, a cura di Dorothy Emmet Alastair MacIntyre, London-New York, 1970, pp. 115-49. Il Gellner si schiera a favore di un «funzionalismo moderato» contro critici quali Peter Winch, tuttavia osserva che il «funzionalismo rigido» che afferma essere funzionale ogni fatto sociale ha perduto per buoni motivi consenso tra i sociologi.

[16] Qui il Gellner dice cose sensate: «Intendere l'*operatività* delle idee di una data società — egli scrive — equivale ad intenderne le istituzioni». Tuttavia (contro quello che ne pensava il Winch) «*non è* vero che intendere le idee di una data società (al modo in cui le professano i suoi membri) significa intendere e capire quella società. Le idee possono benissimo tanto mascherare quanto rivelare la realtà e, anzi, il mascherarla può essere un aspetto della loro funzione»; vedi Gellner, *Concepts and Society*, cit., pp. 115 e 148, nota I.

pra ricordato l'atteggiamento ispirato a scetticismo per l'indagine sociologica. Questo libro èvita volutamente di assumere, per un inquadramento interpretativo, le categorie teologiche, ma mi auguro che per questo non sarà giudicato come un libro anti-teologico. Sarà, tuttavia, proprio tale, fin tanto che i modelli dominanti della «religione», assunti implicitamente dal discorso teologico, saranno (come ha anche di recente fatto notare George Lindbeck) o quello di religione che si traduce in articoli di fede *(cognitivist-propositional)* o quello di religione che è espressione di un'esperienza *(experiential-expressive)*. Tuttavia lo stesso Lindbeck sollecita i teologi ad adottare un modello che dia risalto all'aspetto linguistico-culturale *(cultural-linguistic)* più che quello di cui facciamo uso in questo studio[17]. E se gli dessero retta, i teologi potrebbero trovare nelle seguenti esplorazioni del cristianesimo paolino materia prima per le loro indagini.

Il Cristianesimo paolino

In questo nostro secolo gli studi neo-testamentari hanno portato a scoprire l'esistenza di notevoli diversità in seno al Cristianesimo delle origini[18]. Volendo dare ascolto al mònito del Geertz, il quale vuole che la nostra «descrizione compiuta» sia «microscopica», sarebbe opportuno trascegliere nell'ambito del Cristianesimo delle origini un segmento o gruppo che presenti una sua ragionevole coerenza e sia pure abbastanza bene identificabile. Per vari motivi la scelta più soddisfacente ci ha portato a includere (nell'oggetto della nostra considerazione) la vasta attività missionaria di Paolo

[17] Sono proposte avanzate in un libro ancora in attesa di pubblicazione che porta il titolo provvisorio di *Theories of Religion and Method in Theology: An Encounter with the Thought of Bernard Lonegan*. Il Lindbeck è stato tanto cortese da rendere disponibile il suo manoscritto perché ne potessero discutere studenti e colleghi.

[18] Per es. vedi Helmut Koester, *Gnomai Diaphoroi: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity* in «HTR» n. 58 (1965), pp. 279-319 (ma qui si rimanda alla ristampa in James M. Robinson and Helmut Koester, *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia, 1971, pp. 114-57).

di Tarso e di un'ampia cerchia dei suoi collaboratori e le comunità da loro fondate nei centri urbani nella parte nord-orientale del bacino del Mediterraneo. Innanzi tutto, si tratta di un soggetto che ha un suo fascino intrinseco e in secondo luogo si tratta della sezione del Cristianesimo delle origini su cui possediamo la documentazione migliore. Infatti, possediamo almeno sette epistole di indubbia autenticità del personaggio principale (e queste nella forma in cui ci sono giunte possono contenere frammenti di altre sue lettere). Queste sono i più antichi di tutti i testi cristiani che ci rimangono. Due peculiarità rendono tali lettere singolarmente utili all'indagine storico-sociologica: ognuna di esse riguarda qualche aspetto specifico della vita concreta di una delle varie chiese locali o della strategia missionaria delle guide cristiane; inoltre spesso fanno allusione a tradizioni vigenti e così danno modo di avere qualche notizia su riti, regole, esortazioni e riportano la formulazione di principi di fede comuni alle comunità paoline. Inoltre, gli Atti degli Apostoli contengono una estesa narrazione della missione paolina, che è stata scritta a pochi decenni dalla morte di Paolo da uno che forse non aveva fatto parte immediata della scuola dell'Apostolo.

Dalle epistole e dagli Atti risulta che il Cristianesimo paolino non fu opera di una sola persona, ma di un folto gruppo di collaboratori. Inoltre, nel canone del Nuovo Testamento abbiamo altre sei lettere attribuite a Paolo, ma sulla cui paternità esiste dissenso tra gli studiosi moderni. Due di queste — l'epistola ai Colossesi e quella agli Efesini — furono probabilmente scritte da discepoli di Paolo e lo stesso potrebbe essere vero della seconda epistola ai Tessalonicesi. Queste lettere pseudonime provano che il movimento cristiano associato al nome di Paolo fu un movimento conscio di una propria specificità che riconosceva a Paolo la qualifica di «fondatore» o di autorità principale. È poi verosimile che tale movimento particolare conservasse in seno al Cristianesimo una sua specificità peculiare per un certo tempo anche dopo la morte dell'Apostolo, anche se la ben nota difficoltà che osta ad una datazione precisa delle lettere or ora menzionate impedisce di servircene a riprova del fatto. Molto più problematico è il valore probatorio delle altre epistole canoniche e cioè delle cosiddette Lettere pasto-

rali indirizzate a Timoteo e a Tito e i vari scritti apocrifi attribuiti a Paolo o che trattano di lui, quali gli Atti di Paolo, la corrispondenza spuria di Paolo con Seneca, le varie Apocalissi di Paolo e la terza epistola ai Corinti. Spesso le Lettere pastorali e opere come gli Atti di Paolo e Tecla sono reputati prodotti di una scuola paolina che continuò ad esistere fino al secondo secolo inoltrato. Tuttavia pare più probabile vedervi nel loro insieme un lento sviluppo in cui la figura di Paolo venne man mano adottata come una sorta di patrono; e questo sia nella «Grande Chiesa» sia presso movimenti «ereticali» a causa della sua grande fama oppure (meno spesso) a causa di aspetti specifici del suo insegnamento[19]. Non è dunque il caso di usarli con tutta fiducia scorgendovi la prova di una qualche continuità di gruppi sociali o considerandoli la testimonianza indipendente di certe tradizioni vere e proprie dei gruppi paolini. Per questo non ne faccio qui uso come se fossero delle fonti.

La terza ragione per assumere il Cristianesimo paolino come oggetto idoneo alla nostra indagine è che si trattò di un Cristianesimo in tutto e per tutto urbano. E sotto questo profilo esso si collocò ai confini sempre più dilatati del movimento cristiano. Fu proprio nei centri urbani dell'Impero Romano che il Cristianesimo, sebbene nato nell'ambiente culturale proprio dei villaggi palestinesi, riportò i suoi successi più vistosi; e questo ancora ben oltre i tempi di Costantino[20]. Con questo non vogliamo dire che il Cristianesimo paolino fu quello tipico di ogni comunità cristiana sorta in ambiente urbano nel corso del primo secolo. Esistono molti indizi che si trattò per molti aspetti di qualcosa di caratteristico, e di fatto non sappiamo abbastanza sulle altre

[19] Si vedano David Rensberger, *As the Apostle Teaches: The Development of the Use of Paul's Letters in Second-Century Christianity*, tesi per il dottorato in Filosofia presentata nel 1981 alla Yale University; e Andreas Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum: das Bild des Apostels in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*, Tübingen, 1979.

[20] Sui diversi fattori «socio-ecologici» che influivano nell'ambiente rurale e in quello urbano, si vedano le ipotesi suggestive avanzate dal Theissen in *Wanderradikalismus: Literatursoziologische Aspekte der Ueberlieferung von Worten Jesu im Urchristentum*, in «ZTK», n. 70 (1973), pp. 245-71 e in *Legitimation und Lebensunterthalt. Ein Beitrag zur Soziologie urchristlichen Missionäre*, in «NTS», n. 21 (1975), pp. 192-221 (entrambi i saggi sono riprodotti in *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen, 1979).

forme coeve del movimento cristiano per dire fiduciosamente in quanta misura certe sue caratteristiche fondamentali fossero largamente comuni e diffuse. Vale, tuttavia, la pena di provarci a descrivere con tutta l'accuratezza possibile quell'unica forma del movimento che ci è dato conoscere.

È diventato abituale tra gli studiosi riferirsi al «mondo o ambiente sociale del primo Cristianesimo»[21] e tale espressione serve anche a designare il tema della nostra indagine. È un'espressione con duplice significato dato che rimanda non solo all'ambiente in cui vissero i primi gruppi di cristiani, ma anche al «mondo» quale essi lo percepivano e a cui conferirono forma e significato tramite il loro linguaggio peculiare e altri loro atti intenzionali. L'uno è il mondo o l'ambiente che essi condivisero con quanti altri vivevano entro l'Impero Romano; l'altro è il mondo che essi si formarono[22]. Cominceremo considerando il panorama esterno ossia l'ambiente dei gruppi paolini e poi procederemo fino a trattare i tipi di azione significativa che davano forma al loro modo di vivere.

[21] A cominciare dal 1973, un gruppo di ricerca dell'American Academy of Religion and the Society of Biblical Literature si è riunito per parecchi anni per parlare di questo tema, la cui formulazione qui riportata venne suggerita da uno degli iniziatori del gruppo — John Gager — che poi l'ha usata come sottotitolo del suo saggio pionieristico e cioè John G. Gager, *Kingdom and Community: The Social World of Early Cristianity*, Englewood Cliffs, N. J., 1975.

[22] E il mondo che essi costruirono deve intendersi nel senso che ne danno Peter L. Berger e Thomas Luckmann in *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, N. Y., 1966 (trad. it. *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino, 1969).

Capitolo primo

L'ambiente urbano del Cristianesimo paolino

Paolo e la città

Paolo era uomo di città e la presenza della città traspira dal suo linguaggio. Le parabole di Gesù che parlano di seminatori e di zizzania, di mietitori e di casolari dal tetto di malta ci rimandano sentori di letame e di terra; e del resto spesso nella lingua greca (dei testi) avvertiamo l'eco dell'aramaico parlato nei villaggi della Palestina. Quando Paolo costruisce una metafora parlando di olivi o di orti il greco del testo, invece, è fluido ed evoca più un'aula scolastica che la fattoria. Paolo dà a vedere di essere più a suo agio con gli stilemi della retorica greca, che rimandano al ginnasio, allo stadio o alla bottega artigiana[1]. Inoltre, Paolo fu persona che dipendeva dalla città per i suoi mezzi di vita: egli sapeva mantenersi, almeno parzialmente, col lavoro «delle mie mani», tessendo (a sentire gli Atti) delle tende. E spesso ricordava alle sue chiese la cosa con una certa punta d'orgoglio, sia che lo facesse per giustificarsi, sia per impartire un inse-

[1] Oscar Broneer in *The Apostle Paul and the Isthmian Games*, in «BA», n. 25 (1962), pp. 1-31 e in *Paul and the Pagan Cults at Isthmia*, in «HTR», 64 (1971), pp. 168-87 si è spinto a pensare che Paolo avesse assistito ai giochi istmici, dei quali gli scavi compiuti dal Broneer ci hanno dato un'idea colorita. Tuttavia esempi e metafore derivate dal *gymnasium* erano così usuali presso i moralisti greco-romani che la conclusione cui giunge il detto studioso non può essere accettata per buona; si veda in merito Victor C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif*, Leiden, 1967. Sul linguaggio di Paolo in rapporto a quello dei retori di professione e delle scuole filosofiche si veda A. H. M. Judge, *Paul's Boasting in Relation to Contemporary Professional Practice*, in «Australian Biblical Review», n. 16 (1968), pp. 37-50 e *St Paul and Classical Society*, in «JAC», n. 15 (1972), pp. 19-36, soprattutto pp. 29-32; Abraham J. Malherbe, *Social Aspects of Early Society*, cit., pp. 29-59.

gnamento concreto[2]. Condurre una simile vita di artigiano lo distingueva sia dai lavoratori agricoli, che — schiavi o liberi — nel mondo antico stavano forse proprio al fondo della piramide sociale sia dai pochi fortunati la cui ricchezza e condizione sociale dipendeva dal possesso di terre coltivate. I lavoratori manuali di città comprendevano schiavi e liberi e tra loro si notava un ampio ventaglio di posizioni sociali ed economiche che andava dalla miseria nera alla condizione di un agio discreto. Tutti però facevano pienamente parte della vita urbana. Quindi, non provavano né il senso di ombrosa ostilità che i contadini avevano per la città né l'alterigia degli aristocratici che dominavano sia la *polis* sia la *chōra.* Quando Paolo con accenti retorici fa l'elenco dei luoghi in cui si è trovato in pericolo, distingue il mondo in città, deserti e mari (2 Cor. 11,26) e cioè il suo mondo non comprende la *chōra,* vale a dire le campagne coltivate: fuori della città, non c'è nulla, ossia si incontra l'*erēmia.* L'autore degli Atti non si sbaglia quando ci mostra Paolo vantarsi al cospetto del tribuno romano, stupefatto che Paolo sappia parlare greco, di essere «cittadino di una città non certo senza importanza» (At. 21,39).

Se il mondo di Paolo era costituito, praticamente, solo dalle città dell'Impero Romano, allora riesce più agevole capire il vanto fuori dell'ordinario con cui parla di se stesso ai cristiani di Roma. «... da Gerusalemme e dintorni fino all'Illiria — egli scrive — ho portato a termine la predicazione del Vangelo di Cristo». E per questo doveva constatare che «non trovo più campo d'azione in queste regioni» (Rom.15, 19b e 23a). Eppure tutto quello che aveva fatto per «colmare ogni cosa del Vangelo di Cristo» (come suona la parafrasi

[2] Tratta della rilevanza del lavoro manuale paolino, soprattutto alla luce del dibattito tradizionale nella cultura ellenistica circa i mezzi di cui potevano valersi per il proprio mantenimento gli insegnanti o i maestri, Ronald F. Hock, *Paul's Tentmaking and the Problem of His Social Class,* in «JBL», 97, pp. 555-64 e *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking Apostleship,* Philadelphia, 1980; il Theissen in *Legitimation und Lebensunterhalt,* cit. ha collegato l'attività manuale di Paolo ad un'ipotesi generale circa la «ecologia» dei due tipi di cristianesimo fondamentalmente diversi che si ebbero ai primordi della missione di evangelizzazione: il tipo urbano e il tipo rurale.

di Lutero)[3], consisteva solo nel creare piccole cellule di cristiani in qualche casa qua e là dentro alcuni dei centri urbani situati in posizione strategica nel bacino nord-orientale del Mediterraneo. Quelle cellule erano congiunte a vicenda da frequenti contatti attuati da cristiani che viaggiavano; Paolo poi aveva incoraggiato esponenti locali che lasciavano ben sperare di sé a fondare altri gruppi nelle città circonvicine. Torneremo più avanti sul quadro geografico e sulla metodologia missionaria. Qui importa stabilire che la missione svolta dalla schiera paolina fu concepita da principio alla fine come un'iniziativa a carattere urbano.

Un lettore malizioso può obiettare, in base al ricordo che Paolo stesso fa della propria conversione in Gal. I, 15-17, che la prima reazione di Paolo, dopo avere ricevuto la sua singolare rivelazione che gli affidava «la predicazione (del Figlio di Dio) tra i Gentili», fu quella di abbandonare la città e di dirigersi alla volta dell'Arabia. Ma la «Arabia», di cui parla, non è il deserto di sabbia caro all'immaginazione romantica, bensì il regno dei Nabatei che si stendeva fino al territorio di Damasco e che forse includeva la stessa Damasco[4]. Lo sappiamo bene perché fu il re Areta IV, etnarca dei Nabatei, che cercò di far arrestare Paolo a Damasco (2 Cor., 11, 32). È evidente che Paolo si era attirato l'ostilità delle sfere ufficiali non già stando a meditare nel deserto né peregrinando da un villaggio all'altro, ma predicando in prospere città ellenistiche quali Petra, Gerasa, Fila-

[3] L'espressione usata da Lutero è affatto peculiare; forse Lutero aveva in mente il passo 5, 28 degli Atti dove si legge: «ed ecco voi avete riempito (πεπληρώκατε) Gerusalemme della vostra dottrina». Tuttavia in Rom. 15,.19 il complemento oggetto implicito del verbo non può essere che τὸ εὐαγγέλιον e quindi il verbo deve significare «terminare, portare a compimento» come significa in Col. 1, 25

[4] Hans Bietenhard, *Die syrische Dekapolis von Pompeius bis Traian,* in «ANRW», parte II, vol. VIII, 1977, pp. 220-61, ma soprattutto pp. 256-58. L'aveva già detto Giustino in *Dial.* 78, 10, come ha fatto notare fin dal 1880 Joseph Barber Lightfoot in *The Epistle of St. Paul to the Galatians,* oggi disponibile in ristampa, Grand Rapids, 1978, anche se neppure quel grande esegeta era riuscito a sottrarsi ad una presentazione romantica di Paolo, quando scrisse: «come l'antico Elia, portato nel deserto del Sinai per non avere contatti con il mondo esterno», per «comunicare con Dio e la propria anima» (*ibidem,* pp. 88-90).

delfia e Bostra, i cui resti sono stati di recente oggetto di scavi archeologici[5].

Dai villaggi alle città

L'interesse preminente per le città non era peculiare a Paolo. Prima della conversione di Paolo, i credenti in Gesù Messia avevano già recato il nuovo messaggio della «setta» nelle comunità ebraiche delle città greco-romane. Fu proprio il loro successo a Damasco a provocare l'attacco «zelota» di Paolo contro di loro e fu lì che si ebbe quel singolare rovesciamento della sua vita che chiamiamo conversione (Gal. 1, 13-17)[6]. Ma fatto ancora più importante, il movimento cristiano si era impiantato ad Antiochia sull'Oronte e in questa città taluni ciprioti e taluni cirenei, da includere tra

[5] Hans Dieter Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia, 1979, pp. 73 ss. Ha trattato egregiamente di questo punto John A. Bailey in un suo scritto inedito *The City in the Bible*, che mi ha gentilmente mostrato.

[6] Il racconto più ricco di particolari e di tono più drammatico che leggiamo nel nono capitolo degli Atti conferma il ruolo centrale di Damasco. Il fatto che l'autore insista sullo stretto collegamento di Paolo con la comunità di Gerusalemme probabilmente dipende dall'uso che egli fa di tradizioni orali già circolanti mentre Paolo era ancora vivo e che Paolo nega con toni risentiti in Gal. 1, 16 e 2, 10. È chiaro che l'autore degli Atti non ebbe modo di leggere l'epistola ai Galati (ma se egli abbia conosciuto o no qualche lettera di Paolo è ancora una *quaestio disputata*) e le voci circa una dipendenza di Paolo dagli apostoli che stavano a Gerusalemme si accordavano ottimamente con la sua intenzione teologica, che era quella di presentare in Gerusalemme il fulcro della «crescita della parola di Dio» attuata con l'aggregazione dei Gentili al Popolo Eletto. Si veda su tutto questo Ernst Haenchen: *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, 1959 (ma qui si fa riferimento alla trad. inglese di B. Noble e Gerald Shinn: *The Acts of the Apostles: a Commentary*, Philadelphia-Oxford, 1971), p. 283 e *The Book of Acts as Source Material for the History of Earliest Christianity*, in *Studies in Luke-Acts: Essays Presented in Honor of Paul Schübert*, a cura di L. E. Keck e J. L. Martyn, Nashville - New York, 1966, p. 268; inoltre si vedano: la revisione provocatoria di Jakob Jervell, *Luke and the People of God*, Minneapolis, 1972 e quella di Nils Alstrup Dahl, *The Purpose of Luke-Acts*, in *Jesus in the Memory of the Early Church*, Minneapolis, 1976; infine, si vedano le indicazioni importanti suggerite da David Adams: *The Sufferings of Paul and the Dynamics of Luke-Acts*, tesi di dottorato presentata nel 1979 alla Yale University circa il contesto sociale in cui furono composti gli *Atti* e le funzioni a cui volevano servire.

gli «ellenisti» cacciati da Gerusalemme, furono i primi a scavalcare le barriere giudaiche per fare dei proseliti tra i pagani (At. 1, 19-26)[7]. Dopo il triennio trascorso da Paolo nel regno dei Nabatei, dove la sua missione non produsse risultati durevoli, e dopo la sua fuga alquanto ignominiosa da Damasco (2 Cor., 11, 32) e una breve consultazione con gli anziani di Gerusalemme (Gal. 1, 18 sg.), Antiochia divenne il centro della sua azione e lo rimase forse per la maggior parte del tempo (dai dodici ai quattordici anni) da lui passato «nelle regioni della Siria e della Cilicia» (Gal. 1, 21, ma cfr. 2,1-14 e At. 11, 25 sg.; 13, 1)[8]. Antiochia, centro politico e militare e nodo delle comunicazioni tra Roma e la Persia e tra la Palestina e l'Asia Minore, era una delle tre o quattro città più importanti dell'Impero e ivi risiedeva una cospicua e vigorosa comunità ebraica. Fu ad Antiochia che ebbe a svilupparsi quel modello di azione e di organizzazione missionaria che chiamiamo il «cristianesimo paolino», ma che probabilmente fu tipico di ogni impianto del movimento in ambiente urbano. Paolo fece lì il suo apprendistato, come collaboratore di Barnaba e di altri[9]. Antiochia fu anche la località dove, al-

[7] Oltre i commenti che su questo passo fanno testo, si veda W. A. Meeks e Robert L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Missoula, Mont., 1978, pp. 13-16.

[8] Non si può dire nulla di sicuro sulla cronologia di quegli anni. I quattordici anni di cui parla Gal. 2, 1 possono e non possono includere i «tre anni» di Gal. 1, 18 e poiché il modo di contare degli antichi talvolta includeva nell'indicazione numerica globale di un periodo sia il primo sia l'ultimo degli anni (in cui era iniziata o terminata una vicenda), allora la cifra totale che ci è data dalla fonte potrebbe essere rispettivamente superiore ai dodici e ai due anni effettivi. Si tratta di questione discussa in tutti i commenti di maggior prestigio e in tutti gli studi che trattano della cronologia paolina, fra i quali Heinrich Schlier, *Der Brief an die Galater* (XIV ed. del Commento esegetico-critico del N.T., vol. VII), Göttingen, 1971, *ad locum* e Helmut Koester, *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*, Berlin e New York, 1980; e si veda anche George B. Caird, *The Chronology of the New Testament* in *IDB*, vol. I, London, 1962. In anni più vicini Robert Jewett in *A Chronology of Paul's Life*, Philadelphia, 1979 ha voluto ribadire che si possono prendere in considerazione solo diciassette anni di mesi pieni. Gerd Lüdemann in *Paulus, der Heidenapostel*, vol. 1: *Studien zur Chronologie*, Göttingen, 1980 dissente dal Jewett, ma poi propone un'inversione curiosa nella succesione dei fatti cui alludono Gal. 2, 1-10 e 11-14. Né l'uno né l'altro sono convincenti.

[9] Si veda la trattazione notevole che ne ha fatto Wolf-Henning Ollrog

l'interno della chiesa, si ebbe il primo scoppio di controversie tra ebrei e gentili; e la posizione radicale allora assunta da Paolo finì con l'indurlo a rompere non solo con Pietro, ma anche con Barnaba (Gal. 2, 11-14) e diede poi un'impronta teologica specifica alla sua susseguente azione missionaria, che d'allora in poi cercò sempre più ad ovest il suo campo d'azione e cioè, attraverso l'Asia Minore, giunse fino alla Grecia vera e propria.

Quindi, in quei primi anni, nel decennio seguito alla crocifissione di Gesù, era stata lasciata alle spalle la cultura di villaggio propria della Palestina e l'ambiente in cui cominciò ad espandersi il movimento cristiano furono soprattutto le città greco-romane. E tale ambiente rimase quello precipuo, dalla dispersione degli «ellenisti» cacciati da Gerusalemme fino ad oltre i tempi di Costantino[10]. Il movi-

in *Paulus und seine Mitarbeiter: Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission*, Neukirchen, 1979, pp. 9-13.

[10] Ai primi del secondo secolo, Plinio il Giovane reputò meritevole di menzione il fatto che il cristianesimo in Bitinia si era diffuso «non solo nelle città, ma anche nei villaggi e nei casali di campagna» (vedi Plinio, *Epist.* 10, 96, 9). Alla fine del secolo è Tertulliano a gloriarsi con esagerazione comprensibile, guardando alla situazione dell'Africa Settentrionale, che «la gente va dicendo che di noi è colmo il paese; i cristiani sono nelle campagne, nei villaggi, nelle isole e anzi, persone di ogni sesso, età, condizione e dignità corrono a porsi sotto questo nome» (vedi *Apolog.* 1, 7, e cfr. 37, 4). In entrambi i casi quello che emerge di rilevante è questo: la diffusione inattesa di una religione nuova come il cristianesimo nelle campagne la fece apparire come particolarmente pericolosa. Che la diffusione del cristianesimo fosse, dopo i primi passi in Palestina, fenomeno prevalentemente urbano è ora cosa ammessa da tutti o quasi. Per quel che ne so soltanto Göttfried Schille in *Die urchristliche Kollegialmission*, Zürich e Stuttgart, 1967, p. 69 ha negato la cosa per il periodo «neo-testamentario», asserendo decisamente che abbiamo l'impressione che fosse un fenomeno urbano soltanto perché accidentalmente le tradizioni accessibili all'autore degli Atti furono raccolte in «centri metropolitani». Bisogna dire tuttavia che questa sua opinione si regge sulla sua ricostruzione ingegnosa e del tutto ipotetica di un tipo di evangelizzazione formalizzata e compiuta da piccoli «gruppi» (anzi egli dice «compagnie») di cinque o sette evangelizzatori operanti nelle «piccole città e nei villaggi» non solo della Galilea, ma di tutta l'area della missione paolina. A questo riguardo si può capire quale passo decisivo in avanti ha compiuto il Theissen in *Legitimation und Lebensunterhalt* cit. quando ha fatto notare quanto diverso fosse l'ambiente ecologico della missione nella Galilea e nella Giudea da quello in cui lavorarono Paolo e altri *Gemeindeorganisatoren* (creatori di comunità o congregazioni cristiane).

mento aveva varcato la divisione più profonda esistente nella società dell'impero Romano: quella tra abitanti delle campagne e abitanti delle città. Le conseguenze dovevano essere di portata immensa[11].

Dalla polis all'Impero

I centri urbani dell'area mediterranea furono in posizione di punta nei grandi mutamenti politici e sociali che ebbero luogo nei sei secoli e mezzo che corsero dall'età di Alessandro Magno a quella di Costantino. L'Atene di Pericle aveva già scoperto il paradosso che la *polis* — che regalò all'Occidente l'ideale della democrazia diretta — si poteva trasformare in strumento di ambizioni imperialistiche. E le lezioni della colonizzazione e della manipolazione delle leghe di città «libere» furono egregiamente apprese da Filippo di Macedonia. Tuttavia, fu il suo ben più celebre figlio colui che della città fece il tramite di una nuova visione culturale. Infatti l'urbanizzazione divenne lo strumento dell'ellenizzazione. I successori di Alessandro continuarono poi nella stessa politica: fondarono o rifondarono città, in cui impiantarono le istituzioni greche e cioè un nucleo di abitanti forniti di cittadinanza formale (*dèmos*), un consiglio amministrativo (*boulè*) e un sistema scolastico per i figli dei cittadini, il cui fulcro era costituito dal ginnasio. In tal modo potevano avvantaggiarsi del prestigio che le suddette istituzioni godevano tra le persone dell'Oriente che nutrivano qualche ambizione e allo stesso tempo assicuravano la dipendenza delle nuove città dal sovrano che ne era reputato fondatore e benefattore. Ben presto eserciti italici seguirono le orme

[11] Se ne veda la vivace descrizione in Ramsay Mac Mullen, *Roman Social Relations*, New Haven - London, 1974, soprattutto alle pp. 28-56. Si confrontino però le osservazioni fatte da S. Croix, *op. cit.*, pp. 8 ss. e il ricorso massiccio ai conflitti tra città e campagna cui indulge in parecchi scritti, facendosene una chiave interpretativa, W. H. C. Frend, soprattutto in *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, 1952. Per una breve rassegna delle opinioni sulla questione, si veda dello stesso Frend, *Town and Countryside in Early Christianity*, in *The Church in Town and Countryside from the Maccabees to Donatus*, a cura di Derek Baker, Oxford, 1979.

dei mercanti italici e arrivarono nelle città dell'Egeo, nella penisola greca e nell'Asia Minore. Dapprima gli effetti del loro arrivo non facevano presagire affatto che la vita delle città avrebbe conosciuto un nuovo impulso. La rivalità cupida e inesausta che corse tra i Seleucidi e i Tolomei e i piccoli règoli locali, da cui erano imitati (si pensi, ad es. ai re del Ponto e ai re di Pergamo), aveva finito per rovinare una città dopo l'altra. E ora giungevano i romani ad infettare quell'area già instabile con l'intrusione in paese straniero delle loro guerre civili. Tuttavia la vittoria di Ottaviano che pose fine al regime repubblicano a Roma, pur sotto pretesto di operarne la restaurazione, e che pose in moto l'organizzazione metodica di un impero, aprì un'era di stabilità senza precedenti e di clima propizio per lo sviluppo della vita urbana, un'era che doveva durare un secolo.

«L'Impero Romano — ha scritto il Rostovtzeff — diventò una federazione di città autonome»[12]. La *pax* di Augusto ebbe carattere più pragmatico del sogno di *homonoia* che aveva arriso ad Alessandro Magno, tuttavia anche nella politica di Augusto ebbero un ruolo centrale le città ellenistiche. Già Cesare e Antonio si erano accorti di quanta utilità fossero le colonie: esse, infatti, potevano servire a compensare i veterani e ad immettere una potenziale forza militare in zone pericolose; e diedero poi nuova linfa all'economia dell'area orientale[13]. Oltre creare colonie di veterani, Augusto fece propria anche l'usanza di fondare e rifondare città come avevano fatto i sovrani ellenistici e fu così che nelle mappe dell'area orientale si moltiplicarono nomi di città quali Sebastopoli e Sebasteia[14]. I successori di Augusto, sia pure con energia più o meno intensa, ma che raggiunse poi il grado sommo nell'entusiasmo peculiare di quell'ellenofilo che fu l'imperatore Adriano, continuarono la politica di costituire città dotate ufficialmente di autonomia

[12] M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire*, 2 voll., edizione riveduta da P. M. Fraser, Oxford, 1957 (trad. it. dell'ed. originale: Firenze, 1980²), vol. I, p. 49.

[13] Glen W. Bowersock, *Augustus and the Greek World*, Oxford, 1965, pp. 62-72.

[14] David Magie, *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ*, New York, 1950 (rist., 1975), 2 voll., vol. I, p. 472.

nelle province istituite nelle aree a cui andava estendendosi sempre più l'Impero[15].

Ma probabilmente fatto ancora più importante della rifondazione formale di città fu il clima generale di stabilità e di sicurezza che la prima fase del principato romano seppe dare a quanti nelle province abitavano in città. Infatti fu irrobustito il governo locale; il crescente ricorso alla giustizia ufficiale si congiunse anche alla tolleranza per le leggi locali, mentre la possibilità di appellarsi al governatore della provincia o alla stessa persona dell'imperatore finì per conferire maggiore uniformità all'esercizio della giustizia. Di qui scaturirono aspettative maggiori o, quanto meno, maggiori speranze di ottenere realmente giustizia anche presso la gente di bassa condizione[16]. Furono costruite strade e ne fu curata la manutenzione; e il Mediterraneo divenne un mare ormai sgombro o quasi dalla minaccia dei pirati. Alle città libere si consentì di emettere una propria moneta; vennero fissate le imposte, la cui esazione si fece più equa ed efficiente; e, anzi, in taluni casi si arrivò persino a ridurre l'imposizione fiscale, almeno per un certo tempo. Le istituzioni greche relative all'amministrazione locale e alle scuole ricevettero un positivo incoraggiamento, così come le elargizioni e i doni dei cittadini più doviziosi alle proprie città[17]. Anzi, la possibilità di procedere a simili donazioni divenne il mezzo principale con cui singole persone e certi casati riuscirono a procurarsi preminenza e potere sociale.

L'alleanza tra il principato romano e le città greche delle province orientali recò anche mutamenti importanti, ma impercettibili a prima vista e complessi, nei rapporti tra classi

[15] Rostovtzeff, *The Social and Economic History*, cit., vol. I, pp. 130-91 e *passim*.

[16] Eubulo, cittadino della libera città di Cnido, si appellò ad Augusto quando paventò che il tribunale cittadino lo condannasse per omicidio. Il suo appello, trasmesso al proconsole della provincia d'Asia, fu accolto, vedi *IG* 12, 3, 174 (= *IGR* 4. 103 1b). Ne ha discusso il Magie in *Roman Rule*, cit., vol. I, p.480. I papiri palesano che nell'Egitto romano le cause intentate anche da gente di umilissima condizione erano frequenti in misura che ha dello stupefacente.

[17] Su tutti questi sviluppi si vedano le testimonianze abbondanti addotte dal Rostovtzeff in *The Social and Economic History*, cit.; Magie, *Roman Rule*, cit.; Barbara M. Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, Oxford, 1967; Bowersock, *Augustus and the Greek World*, cit.

e persone. Il Bowersock, ad esempio, ha dimostrato con quanta destrezza Augusto si valse del sistema del patronato, che già Cesare e Antonio avevano adattato a servizio della loro politica estera, per costruirsi una rete di dipendenze personali tra lui stesso e gli esponenti delle classi superiori delle città orientali. In cambio della lealtà delle aristocrazie locali e delle onoranze formali che esse decretavano alla sua persona, il *princeps* non solo concesse loro la propria protezione, ma promosse anche sul piano concreto il prestigio dei loro esponenti e la carriera dei loro figli. Nella scelta dei magistrati da destinare alle nuove province, Augusto si attenne al criterio di nominare persone che già avessero nell'area orientale una *clientela* di riguardo e cioè tanto ampia da conferire loro una certa autorevolezza, ma non poi così folta da renderle pericolose[18]. Spesso questi funzionari imperiali furono dei greci — dei greci di cultura superiore e cioè dei rètori e dei filosofi simili a quelli che già avevano fruito dell'amicizia e della protezione dei romani più in vista al tempo della repubblica[19]. Dunque, la politica romana creò nelle città greche facilitazioni alla mobilità sociale ed economica. È chiaro tuttavia che i collegamenti con il *princeps* riguardarono soltanto le aristocrazie urbane e, quindi, le facilitazioni suddette furono principalmente a vantaggio di alcuni ricchi che così divennero più ricchi ancora e più potenti. È vero però che i romani si mostrarono aperti a premiare talune abilità particolari che giudicavano vantaggiose al nuovo ordine (si pensi, ad es. al pregio da loro dato alle persone istruite e sempre più, col passar del tempo, a quelle che possedevano perizia militare). Ebbene, istruzione e valore militare non andavano sempre congiunti alla ricchezza e all'alta condizione sociale. In questo modo furono introdotti nuovi motivi di mutamento e, come era inevitabile, nuove cause di tensione tra i diversi gruppi sociali.

In quelle zone dove la presenza di una forte monarchia locale rese non necessaria ai romani la costituzione di una provincia o dove essi giudicarono inopportuno crearne una nuova, proprio i sovrani locali divennero *clientes* del *princeps*

[18] Bowersock, *Augustus and the Greek World*, cit., p. 29, ma si veda anche Ernst Badian, *Foreign Clientelae (264-70 B. C.)*, Oxford, 1958.
[19] Bowersock, *Augustus and the Greek World*, cit., pp. 30-41.

romano. Esempio notissimo e tipico, anche se non del tutto coronato da successo, di tale *cliens* fu il re Erode[20]. La fondazione e la ricostruzione frenetica che egli fece di Sebaste, di Cesarea Marittima e di altre città site nel territorio del suo regno[21], nonché le sue donazioni ad Antiochia e ad altre città esterne al suo dominio[22], fanno capire in che modo anche i re *clientes* contribuirono a promuovere l'imperialismo romano, l'ellenismo, l'urbanizzazione unitamente (s'intende!) alle loro ambizioni personali.

Gli abitanti delle città

Per effetto della penetrazione romana nell'area orientale e dell'interessamento positivo che Roma ebbe per le città, la società urbana si fece alquanto più complessa di quello che era stata anche durante l'età ellenistica. Per lunghissimo lasso di tempo in ogni città avevano continuato ad affluire gruppi di forestieri: mercanti e artigiani al seguito degli eserciti o in cerca di mercati migliori o di un migliore accesso ai mezzi di trasporto; persone ridotte in schiavitù e fuggiasche a causa della guerra o degli attacchi dei pirati e che ora si trovavano restituite a libertà; e poi esuli politici e soldati di ventura. Tutti costoro che risiedevano in città, senza esserne cittadini — erano detti metechi (*metoikoi*) — spesso conservavano un certo sentimento della propria identità etnica istituendo *in loco* il culto dei loro dèi patrii oppure dando vita ad associazioni volontarie, che avevano anche carattere religioso o di cui, quanto meno, la religione era un distintivo accessorio. Un esempio lo troviamo nell'Associazione dei Poseidoniasti di Berito, i quali eressero a Delo nei pressi della famosa Terrazza dei Leoni un'elegante sede sociale[23]. Come era naturale, i residenti romani ben presto ottennero di avere una posizione privilegiata in seno ai gruppi accennati[24], ma il rapporto preciso che avevano con l'altra popola-

[20] *Ibidem*, pp. 42-61 e, su Erode, pp. 54-57.
[21] Giuseppe Flavio in *JW*, vol. I, pp. 403-21.
[22] *Ibidem*, pp. 422-28.
[23] Philippe Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris, 1970, pp. 622-30.
[24] Si è molto discusso, ad esempio, delle associazioni degli italici resi-

zione variava da luogo a luogo. Anche nelle colonie romane, quali le colonie della Pisidia compresa nella provincia della Galazia, meticolosamente studiate dalla Levick: «non è dato discernere... alcun tipo fisso nei rapporti tra romani residenti e abitanti nativi del luogo; quei rapporti erano strettamente *ad hoc* e... potevano essere radicalmente condizionati da motivi di ordine pubblico o di opportunità»[25]. Era possibile trovare fianco a fianco due o tre nuclei organizzati di residenti oppure poteva capitare che cittadini greci o romani fossero del tutto integrati. Tra i forestieri residenti, oltre i cittadini romani e quelli della città, c'era un gruppo che occupava una posizione speciale: gli ebrei. Gli ebrei di solito si organizzavano per formare una comunità a parte, retta dalla loro legge e dalle loro istituzioni e spesso essi cercavano di avere (e talvolta ci riuscirono) riconosciuta a se stessi la parità con i cittadini di pieno diritto.

I diversi gruppi coesistenti nella città e, all'interno di ogni gruppo, le persone di condizione (socio-economica) differente furono in grado diverso condizionati dall'egemonia di Roma, e all'effettiva presenza del potere romano nella loro città reagirono con sentimenti e atteggiamenti strategici diversi. Poiché la politica romana si concretò nel favore per le aristocrazie, fu cosa naturale che sentimenti anti-romani si manifestassero per lo più tra le classi inferiori che non tra quelle dei privilegiati. Avvertiamo, tuttavia, che le cose non furono affatto così semplici[26]. Nella nuova gara per conquistarsi il favore dei romani — gara che ormai rivestiva tanta importanza — non era di ogni esponente del ceto curiale urbano conseguire il successo e non era poi di tutti trovare di proprio gusto stare al gioco. Molti esponenti dei ceti subalterni videro decisamente migliorate le loro condizioni sotto il governo di Roma e alcune persone e alcuni gruppi si resero conto che i romani, senza volerlo, avevano introdotto

denti a Delo. Si veda un compendio delle testimonianze in Bruneau, *Recherches sur les cultes*, cit., pp. 585-87. Sul *conventus civium romanorum* e su altri termini indicanti associazioni o società di romani residenti nelle province orientali si veda Magie, *Roman Rule*, cit., vol. I, pp. 162 ss. e si vedano anche le testimonianze e le prove a sostegno ivi citate in vol. II, pp. 1051 ss., note 6 e 7.

[25] Levick, *Roman Colonies*, cit., p. 71.

[26] Cfr. Bowersock, *Augustus and the Greek World*, cit., pp. 101-11.

possibilità di coltivare l'ambizione (presso che inaudita nel mondo antico) di elevarsi oltre la classe sociale dei propri genitori. Per esempio, la Levick ha ricostruito la carriera di due veterani italici, che provenivano da natali oscuri e appartenevano ad una classe inferiore, i quali trovarono nella colonia di Antiochia di Pisidia le condizioni opportune che avrebbero poi consentito ai loro discendenti di entrare a far parte del Senato Romano[27]. Ma una simile ascesa sociale restò un fatto raro e tuttavia non così raro per quanti emigravano in città nuove, provenendo non solo dall'Italia, ma anche dalle regioni orientali, come lo era invece per coloro che non si muovevano dai luoghi nativi. Ma poté anche capitare che singoli esponenti delle minoranze, le quali, come gruppi sociali, restavano escluse dal potere locale, coltivando astutamente la protezione di romani d'alto rango, riuscissero a salire. L'esempio più celebre in merito è forse quello di Tiberio Giulio Alessandro, rampollo della più nota e forse della più ricca famiglia ebraica di Alessandria e nipote di Filone, il grande apologeta del giudaismo. Proprio i suoi nomi bastano ad attestare quanto grande fosse l'ambizione della sua famiglia e quale fosse il suo metodo per soddisfarla. Il detto personaggio doveva diventare procuratore della Palestina e poi prefetto dell'Egitto, anche se va tenuto presente che nel frattempo aveva abbandonato il giudaismo[28]. Inoltre, l'intera comunità ebraica di una città poteva avvalersi della protezione imperiale[29], talvolta per contrastare l'ostilità degli abitanti locali. E poteva anche capitare che un ebreo, in premio di qualche servigio particolare reso all'esercito o all'amministrazione di Roma, poteva anche ottenere l'agognata *civitas romana* senza compromettere la propria fede religiosa: fu questo il caso del padre di Paolo, se dobbiamo ritenere corretto quanto ci dicono gli Atti (22, 28)[30]. Due secoli dopo era ormai del tutto comune agli ebrei

[27] Levick, *Roman Colonies*, cit., pp. 103-20.

[28] Viktor Burr, *Tiberius Iulius Alexander*, Bonn, 1955; E. G. Turner, *Tiberius Iulius Alexander*, in «JRomSt», n. 44 (1954), pp. 54-64 e E. Mary Smallwood, *The Jews under Roman Rule: from Pompey to Diocletian*, Leiden, 1976.

[29] Si veda quanto diciamo più avanti alle pp. 116 ss.

[30] Frederick F. Bruce, *Paul, Apostle of the Heart Set Free*, Grand Rapids, 1977, p. 37 ricorda un'indicazione di sir William Calder a cui avviso il

ottenere, nella parte occidentale dell'Asia Minore, cittadinanza e occupare anche cariche nell'amministrazione locale[31].

Contrapposizione di città e campagna

Man mano che le città aumentavano di numero e di potenza, i loro rapporti con la campagna circostante si fecero sempre più ambivalenti. È vero che vi era tra loro una dipendenza reciproca, ma sotto qualsiasi profilo si considerassero i vantaggi materiali e sociali, la simbiosi si rivelava tutta a favore della città. Sotto il principato l'agricoltura continuò ad essere la base dell'economia di tutto l'impero, ma la proprietà dei suoli coltivabili andò sempre più concentrandosi in mano di un numero sempre più ristretto di persone, le quali poi o vivevano in città o in quel prolungamento della dimora urbana che erano le *villae*. I piccoli proprietari indipendenti che vivevano sulle proprie terre cominciarono a scomparire[32] e la loro sorte fu o quella di essere ridotti alla

padre o il nonno paterno di Paolo forse avevano fornito tende all'esercito romano durante una campagna di guerra. Altri studiosi hanno giudicato destituito di plausibilità quanto dicono al riguardo gli Atti. La cittadinanza sarebbe stata conferita da Augusto o da Tiberio; e si sa che entrambi non furono affatto propensi a concedere la *civitas* a dei *peregrini*. Così la pensa ad esempio Erwin Ramsdell Goodenough in *The Perspective of Acts* in *Studies in Luke-Acts*, a cura di L. E. Keck e J. L. Martyn, Nashville-New York, 1966, pp. 55 ss. Tuttavia anche se quanto vogliono farci credere gli Atti fosse una pia invenzione, starebbe ugualmente ad indicare che alla fine del primo secolo una simile concessione della cittadinanza non sarebbe sembrata cosa affatto improbabile.

[31] Su questo punto si veda quanto diremo più avanti in questo stesso capitolo.

[32] Rostovtzeff, *The Social and Economic History*, cit. dà una visione compendiosa degli sviluppi che si ebbero in merito nei due primi secoli della nostra era, vedi *ibidem*, vol. I, pp. 343-52. Contro l'anacronismo in cui sarebbe caduto il Rostovtzeff qualificando la nuova situazione «agricoltura capitalistica», si veda Karl Polanyi, *Primitive, Archaic and Modern Economics*, Garden City, N.Y, 1968 e si veda poi anche la recensione importante di Sally C. Humphreys, *History, Economics and Anthropology: the Work of K. Polanyi*, in «History and Theory», n. 8 (1969), pp.165-212 e quella di Moses I. Finley, *The Ancient Economy*, Berkeley, Cal., 1973. Tuttavia si vedano poi le critiche mosse al Finley da M. W. Frederiksen, *Theory, Evidence, and the Ancient Economy*, in JRomSt», n.65 (1975), pp. 164-71.

condizione di affittuari o a quella di schiavi o di emigrare in città per campare come salariati o di finire nelle file dell'esercito. Valendosi di migliaia di tanti piccoli frammenti di documentazione Ramsay MacMullen ha delineato quali èsiti la gente finisse allora per sperimentare:

> I legami economici fra centri urbani e centri rurali sono, dunque, strettissimi, ma non si tratta di legami amichevoli. I due mondi si guardano a vicenda e la città vede davanti a sé i rustici come gente goffa, abbrutita, ignorante e incivile e la campagna vede la città come qualcosa di incomprensibile, come una presenza esosa e arrogante. I contadini che si recano in città si sentono sbigottiti dai modi di vita e dai pericoli che ivi incontrano e vanno a cercare parenti o altri già emigrati dal loro villaggio per un alloggio. Gli esattori di canoni d'affitto o di imposte che si recano nelle campagne affrontano un'accoglienza ostile e devono mettere in conto tentativi fatti per ingannarli e per ostacolarli, anche ricorrendo alla violenza. Ed essi reagiscono per parte loro con altrettanta brutalità[33].

Le città stavano dove c'era il potere, ma erano anche i luoghi dove potevano succedere cambiamenti. Il MacMullen mette in rilievo il tradizionalismo conservatore vigente nei villaggi e ne fa la loro «caratteristica centrale». «I villaggi e i loro abitanti si alzavano appena sopra il livello della mera sussistenza sì che nessuno rischiava di mutare qualcosa»[34]. Se qualche circostanza straordinaria avesse costretto un abitante di un villaggio a cercare qualcosa di nuovo (poteva trattarsi di un'eredità fortunata, di una visione religiosa, o anche — sebbene di rado — del fatto che uno era riuscito con la frugalità, l'avvedutezza e il duro lavoro ad accumulare un poco di denaro), solo in città egli avrebbe potuto realizzare un suo nuovo tipo di vita[35].

[33] MacMullen, *Roman Social Relations*, cit., pp. 15 ss.

[34] *Ibidem*, p. 27.

[35] La vicenda di Orazio Alger che si desume da un'iscrizione posta su una pietra tombale del terzo secolo di Mactar (Africa Settentrionale) ci informa su un salariato agricolo che era riuscito a possedere una casa e una fattoria propria e che venne «iscritto tra i senatori della città» (*CIL* 8. 11824, cit. dal MacMullen, *Roman Social Relations*, cit., p. 43). Colui che ritrova un tesoro sepolto, nella versione della parabola di Gesù data dal Vangelo di Tommaso, diventa poi un prestatore di denaro (vedi *detto* del Vangelo di Tommaso 109; 50 e 51). Tra gli abitanti di villaggi che furono poi discepoli di Gesù, quelli di loro su cui abbiamo informazioni attendi-

Il cosmopolitismo

La tendenza conservatrice dominante nei villaggi ne preservò la diversità, mentre i mutamenti che si ebbero nell'area cittadina furono tutti orientati verso l'espansione di una comune cultura greco-romana. Il fenomeno era osservabile in maniera lampante nel caso della lingua. Oggi un turista se la può cavare abbastanza bene per quasi tutta l'area della missione paolina parlando inglese o tedesco, ma solo se rimane nei centri urbani, perché, se vuole scambiare parole nei villaggi della stessa regione, allora deve conoscere parecchie lingue, e anche in tal caso tutti i suoi sforzi possono cadere nel vuoto a causa della pronuncia o del dialetto locale. Analogamente il greco era la lingua universalmente parlata nelle città delle province orientali dell'Impero Romano, ma l'area in cui si parlava e s'intendeva il greco non andava troppo oltre le cinte murarie delle città. Allorché l'autore degli Atti vuole descriverci un incontro di Paolo e di Barnaba con gli abitanti di una città effettivamente arretrata, ci dice che essi espressero il loro stupore parlando nella lingua della Licaonia. Eppure, anch'essi identificarono i due taumaturghi con Zeus e con Ermes e cioè con due dèi greci. Il che non deve stupire: in fin dei conti anche Listra era una colonia romana[36]. Non è un caso che tutti i testi del Nuovo Testamento e praticamente tutti gli scritti dei primi due secoli di Cristianesimo che ci sono pervenuti fossero scritti in greco. Eppure, con tutta probabilità allora nei villaggi della Galilea la lingua dominante era ancora l'aramaico. Ma quando il cristianesimo nelle sue nuove forme ossia nelle forme urbane finì per penetrare nella cultura delle campagne, i testi in greco dovettero essere tradotti nelle lingue indigene,

bili successivamente andarono a risiedere in qualche città. Si osservi che non sono presentati come contadini, ma come persone che esercitano il tipico mestiere di pescatori, i quali possiedono le loro barche e le loro case e hanno assunto dei salariati (vedi Marco 1, 16-20 e passi paralleli; su questo cfr. Wilhelm Wuellner, *The Meaning of «Fishers of Men»*, Philadelphia, 1967). Tuttavia quando Pietro passava per una città, dovette avvalersi per il suo sostentamento di contributi ed egli non si presenta come un artigiano autonomo alla stregua di Paolo (vedi 1 Cor., 9, 4-6).

[36] At. 14, 8-18; cfr. Levick, *Roman Colonies*, cit., pp. 29-41.

fra le quali, curiosamente, anche l'aramaico, nella sua forma dialettale quale era parlata nelle campagne siriache.

Ma non era solo la lingua ad essere comune. Gli abitanti delle città praticarono forme comuni in molti aspetti del loro modo di vivere. Nelle iscrizioni che provengono da tutto l'Oriente vediamo usate espressioni stereotipate: da Alessandria a Tessalonica le autorità cittadine notificavano le loro decisioni, le associazioni onoravano i loro protettori, gli orfani commemoravano i loro defunti. Da Atene ad Antiochia gli studenti apprendevano lo stile dagli stessi manuali di retorica e gli stili vigenti nella ceramica e nell'arte vetraria, nella fabbricazione di suppellettili domestiche, nella decorazione dei pavimenti e delle pareti, nella scultura e nella pittura si diffusero passando da città a città. Anche oggi chi va a visitare i ruderi emersi dagli scavi non può fare a meno di accorgersi che per tutto il bacino del Mediterraneo vigeva una stessa idea circa il modo in cui una città doveva essere disposta e circa il tipo di edifici che ne avrebbero esaltato l'aspetto ameno. È chiaro, queste analogie non oscurarono rilevanti differenze locali e un viaggiatore sonnacchioso neppure per un momento si sarebbe confuso credendo di essere giunto a Corinto invece che a Tarso, o a Filippi invece che ad Antiochia di Pisidia. Tuttavia, in ognuna di queste città avrebbe avuto ben scarsa difficoltà nell'orientarsi e avrebbe riconosciuto i templi principali, gli edifici pubblici, l'agorà o il foro, il ginnasio e la palestra, il teatro, le terme e anche alberghi, taverne e botteghe.

La città, dunque, era il luogo in cui poteva essere toccata con mano la nuova civiltà, dove era dato imbattersi per la prima volta nel nuovo; era il luogo, in cui si poteva verificare (se mai era possibile) il mutamento e in cui si poteva anche cercare di provocarlo. Lì c'era l'impero e lì ci si apriva sul futuro. Diventare abitante di una città significava essere coinvolto in una realtà in movimento. E non si trattava affatto del «movimento Browniano», come lo chiama il MacMullen, proprio del contadino che si sposta dal suo casale a quello vicino o va in città per comprare e vendere o per sporgere querele al governatore e poi se ne torna a casa[37]. Si trattava di un movimento che comportava ondate migrato-

[37] MacMullen, *Roman Social Relations*, cit., p. 22.

rie, i viaggi rischiosi dei mercanti e anche i «su e giù» irregolari delle mode, dei comportamenti e delle condizioni socio-economiche.

La mobilità

«Qualsiasi storia della prima fase del Cristianesimo — scrive Martin Hengel — ha il suo filo conduttore nell'espandersi irresistibile della fede cristiana nell'area mediterranea, nei primi 120 anni dalla sua comparsa»[38]. Ma la diffusione andò strettamente congiunta alla mobilità — fisica e sociale — della gente. Più agevole è trattare della mobilità fisica e più ovvia risulta la sua rilevanza.

Dagli itinerari schematici che si possono rilevare dal solo libro degli Atti Ronald Hock ha calcolato che Paolo durante gli anni della sua attività che lo pose su strade dove si incrociavano «funzionari del governo, mercanti, pellegrini, sciancati, portalettere, viaggiatori curiosi, schiavi fuggitivi, profughi, prigionieri, atleti, artigiani, maestri e studenti»[39] percorse circa diecimila miglia. Ma oltre che di Paolo e dei compagni che viaggiavano con lui, spesso ci imbattiamo nella menzione di collaboratori inviati al posto di Paolo in missioni particolari. Per esempio: Timoteo è inviato a Tessalonica (1 Tess. 3, 2-6); Timoteo, Tito e due *fratelli*, di cui non si fa il nome, sono inviati a Corinto (1 Cor. 4, 17; 16, 10 e 2 Cor. 2, 13; 7, 6-16; 8, 6 e 16-24). E si parla anche di delegati delle Chiese inviati a Paolo (è il caso di Stèfana, Fortunato e Acaico inviati dai Corinzi di cui parla 1 Cor. 16, 17 e cfr. *ibidem*, 7, 1; ed è il caso di Epafrodito inviato da Filippi, come attesta Fil. 2, 25 e 4, 18). Oppure si tratta di gente in viaggio che, lungo il suo cammino, reca saluti e notizie (è il caso di membri della casa di Cloe in 1 Cor. 1, 11). Singolarmente eloquente in proposito è l'ultimo capitolo della lettera di Paolo ai cristiani di Roma: il capitolo inizia con l'apo-

[38] Martin Hengel, *Die Ursprünge der christlichen Mission*, in «NTS», n. 18 (1971), pp. 15-38.

[39] Roland F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship*, Philadelphia, 1980, p. 27; cfr. Lionel Casson, *Travel in the Ancient World*, London, 1974, pp. 128-37.

stolo che raccomanda Febe, esponente importante della chiesa di Cencre (uno dei porti di Corinto) e protettrice di Paolo e di altri (credenti), la quale era allora in viaggio alla volta della capitale, recando evidentemente con sé la lettera di Paolo[40]. Poi seguono saluti a ventisei persone diverse indicate per nome e a diversi gruppi, sebbene Paolo non fosse ancora mai stato a Roma. Probabilmente alcune delle persone nominate sono dei romani di cui Paolo aveva soltanto sentito parlare e non già gente che avesse incontrato di persona: tali ad esempio i familiari di Aristòbulo e di Narciso. Tuttavia, il maggior numero dei nominati era costituito probabilmente da gente che era emigrata a Roma dalle città dell'Oriente: tale Epèneto «primizia dell'Asia per Cristo» (Rom. 16, 5), tali Prisca e Aquila, nativi del Ponto che già avevano vissuto e lavorato a Roma (At. 18, 2), poi a Corinto e ad Efeso (At. 18, 1-3, 19-21 e 1 Cor. 16, 19) e poi si erano portati a Roma di nuovo[41].

Alcuni di tali viaggi venivano intrapresi apposta per diffondere il Vangelo, ma molta parte dell'evangelizzazione venne compiuta da gente che viaggiava per altri motivi. Le due cose (viaggiare per diffondere il Vangelo e per altre ragioni) non erano incompatibili e di fatto gli autori dei testi del Nuovo Testamento non se ne stupiscono: è un fatto che quanti vivevano nell'ambito dell'Impero Romano viaggiavano di più e su più lunghe distanze e con maggior agio di quel che fosse stato mai possibile a chiunque in tempi precedenti o di quel che sarebbe stato possibile alle generazio-

[40] Sul ruolo di Febe si veda quanto diciamo più avanti.

[41] Sull'importanza del cap. 16 dell'epistola ai Romani, si vedano le considerazioni di A. J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, Baton Rouge-London, 1977, pp. 64 ss. Naturalmente questa prova avrebbe portata diversa a seconda che si considerasse il detto cap. 16 un testo unitario oppure lo si reputasse un frammento di un'altra lettera originariamente indirizzata alla comunità di Efeso, come alcuni critici hanno inteso sostenere. Si vedano la discussione su questo punto e i vari riferimenti in Werner Georg Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg, 1973, n. 17 pp. 317-20. A mio avviso Harry A. Gamble jr. in *The Textual History of the Letter to the Romans: A study in textual and Literary Criticism*, Grand Rapids, 1977, ha dato una dimostrazione convincente dell'integrità del sedicesimo capitolo dell'epistola; ma si veda anche Kurt Aland, *Der Schluss und die ursprüngliche Gestalt des Römerbriefes*, in *Neutestamentliche Entwürfe*, München, 1979.

ni successive fino al secolo decimonono[42]! Paolo riusciva a mantenersi presso che da solo — cosa di cui andava fiero — perché non era inconsueto agli artigiani spostarsi da un luogo all'altro, recando con sé i propri arnesi e andando (facciamo un esempio!) a cercare in qualsiasi città dove capitassero la strada o il quartiere dei cuoiai[43]. Per commercianti come Lidia, che vendeva tessuti di porpora ed era di Tiatira (Asia Minore), ma aveva incontrato Paolo a Filippi di Macedonia (At. 16, 14), il viaggiare era una necessità e... un rischio del mestiere. Le preoccupazioni circa i viaggi e i pericoli che vi si incontravano (briganti e pirati, naufragi in mare e traversie lungo le vie di terra) fomentavano timori che spessissimo inducevano chi si accingeva ad un viaggio a consultare astrologi o interpreti dei sogni[44]. Tuttavia non si trattava evidentemente di preoccupazioni insuperabili. Il mercante, la cui iscrizione funeraria attesta che dalla Frigia si era recato a Roma settantadue volte, non fu un caso unico nel suo genere[45]. L'autorità romana rese possibile l'incremento dei viaggi facendosi sentire in due modi quanto mai concreti: la presenza dei presidi militari romani fece sì che il pericolo di briganti lungo le vie di terra e dei pirati per mare fosse ridotto al minimo[46]; il governo imperiale si assunse il compito di tenere in efficienza il sistema delle comunicazioni stradali per tutto il territorio dell'Impero. Il «più antico monumento ufficiale del governo romano in Asia» sono

[42] Ludwig Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine*, VII ed. riv., 2 voll., Leipzig, 1901 (ma qui ci si riferisce alla trad. inglese di L. A. Magnus e J. Freese apparsa col titolo *Roman Life and Manners under the Early Empire*, 4 voll., New York, 1968, pp. 268-322.

[43] Cfr. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry*, cit., pp. 26-31 e soprattutto pp. 27 s. e 30 s.

[44] Mac Mullen, *Social History in Astrology*, in «Ancient Society», n. 2 (1971), pp. 105-6, soprattutto p. 109.

[45] *IGR* 4. 841.

[46] Dopo vari tentativi precedenti, a cominciare dal 102 a.C., con Marco Antonio (nonno dell'omonimo triumviro) Pompeo riuscì a liberare l'intero Mediterraneo dai pirati con una campagna iniziata nel 67 a.C.; molti dei pirati furono da lui collocati in colonie dove fu loro possibile trovare un'occupazione alternativa. Parecchi di questi insediamenti avvennero nella Cilicia, regione nativa di Paolo: la Cilicia era stata particolarmente famosa per i suoi pirati. Vedi Magie, *Roman Rule*, cit., vol. 1, pp. 283-300.

le pietre miliari fatte collocare da Manio Aquilio, il quale organizzò la provincia asiatica dopo che Roma l'aveva avuta in eredità dall'ultimo re di Pergamo[47]. Al tempo di Claudio, l'imperatore, tramite i suoi procuratori, si assunse la manutenzione delle strade in tutto l'impero, comprese le province senatorie[48]. Molte delle strade, ovviamente, erano già state percorse da secoli prima ancora che i romani estendessero il loro dominio nell'Oriente, ma la loro importanza e la loro praticità si trovarono allora esaltate dalla pianificazione amministrativa e dall'abilità costruttiva dei romani. Proprio le strade furono uno dei motivi addotti nel secondo secolo dall'oratore Elio Aristide[49] per innalzare lodi a Roma. Il viaggiatore moderno, che di tali strade può scorgere i resti dalla Britannia all'Africa Settentrionale, può essere forse meno eloquente di Elio Aristide, ma di certo non resta meno impressionato di lui[50].

Anche il semplice tracciato dei percorsi seguiti da due delle grandi strade più importanti tra Oriente e Occidente basterà ad illuminare alla svelta quale significato ebbero per la missione paolina. La «via comune» (*koinē hodos*), che attraversava l'Asia Minore, andava da Efeso oltre Tralli su per la vallata del Meandro fino a Laodicea, ad Apamea, ad Antiochia di Pisidia, a Filomelio e, attraversando la Licaonia, ad Iconio, poi scendeva per Laranda e le Porte Cilicie fino a Tarso, dove si poteva poi scendere ad Antiochia di Siria o,

[47] *Ibidem*, vol. 1, p. 41.

[48] *Ibidem*, vol. 1, p. 547.

[49] *Or. Rom.* 26, 33.

[50] Per un panorama generale del sistema viario e dei mezzi di trasporto, si veda Casson, *Travel in the Ancient World*, cit.; M. P. Charlesworth, *Trade Routes and Commerce in the Roman Empire*, Cambridge, 1926[2]; Raymond Chevallier, *Les Voies Romaines*, Paris, 1972 (l'autore si riferisce alla trad. inglese di N. H. Field, *Roman Roads*, Berkeley, Cal., 1976); Friedländer: *Darstellungen aus Sittengeschichte*, cit., pp. 268-322; Heinz E. Herzig, *Probleme des römischen Strassenwesens: Untersuchungen zur Geschichte und Recht*, in *ANRW*, parte II, vol. I, pp. 593-648 (solo per l'Italia); Vernon S. McCasland, *Travel and Communication in the NT*, in *IDB*, vol. IV, pp. 690-93; Gerhard Radke, *Viae publicae romanae*, in *PW*, suppl. 13, colonne 1417-1686 (soprattutto col. 1666); William M. Ramsay, *Roads and Travel*, in *A Dictionary of the Bible* a cura di J. Hastings, vol. suppl., Edinburgh-New York, 1904, pp. 375-402. Si veda anche l'ampia nota bibliografica in Rostovtzeff, *The Social and Economic History*, cit., vol. II, pp. 609 ss., nota 24.

in altra direzione, giungere a Zeugma sull'Eufrate[51]. In ordine inverso le indicazioni ora date descrivono praticamente il cammino seguito nella loro diffusione dai gruppi di cristiani paolini, da Antiochia all'area dell'Egeo. Ancor più verso occidente, la strada più importante di comunicazione tra Roma e l'Oriente era la Via Egnazia. Questa aveva inizio sulla costa adriatica della Grecia in due diramazioni, di cui l'una partiva da Dirrachio (l'attuale Durazzo in Albania), e l'altra da Apollonia (l'attuale Pojan), ad un'ottantina di chilometri più a sud. Le due diramazioni confluivano a Clodiana. Poi la strada percorreva la valle del Genuso, varcando il fiume a Candavia, costeggiando poi la riva settentrionale del lago Licniti fino a giungere a Licnido, poi, superando una regione montagnosa, ad Eraclea, poi ad Edessa, poi giù per la valle del Ludia, oltre l'Axio, fino a Tessalonica e poi a Filippi. Da Filippi si poteva proseguire per via di terra fino a Bisanzio oppure ci si poteva imbarcare a Neapoli (l'attuale Kavala in Grecia) che era il porto di Filippi, in direzione della Troade[52]. Località come Tessalonica e Filippi, dove ebbero sede due delle comunità paoline più importanti, costituivano dei punti-chiave della Via Egnazia. «Veramente, senza timore di cadere nell'esagerazione, si può affermare che l'intera vicenda storica di Filippi in èra romana fu direttamente connessa con la posizione che la città aveva sulla Via Egnazia»[53].

Ma per la mobilità dei primi cristiani non minore importanza ebbe l'intenso traffico marittimo. Salvo che nella stagione invernale, pericolosa per la navigazione (e cioè da metà novembre fino ai primi di marzo quando cadeva la festività della Nave di Iside)[54], viaggiare per mare era più rapido e meno costoso che viaggiare per via di terra. Il Charlesworth calcola che una nave d'allora potesse percorrere un centinaio di miglia al giorno (circa 160 chilometri)[55]. Invece

[51] Charlesworth, *Trade Routes and Commerce*, cit., p. 82; Magie, *Roman Rule*, cit., vol. I, p. 40.

[52] Charlesworth, *Trade Routes and Commerce*, cit., pp. 115 ss.

[53] Paul Collart, *Philippes: Ville de Macédoine depuis ses origines jusqu'à la fin de l'époque romaine*, Paris, 1937, p. 522; ma si veda anche tutto il cap. V.

[54] Friedländer, *Darstellungen aus Sittengeschichte*, cit., p. 282.

[55] Charlesworth, *Trade Routes and Commerce*, cit., p. 258. È però vero che la rapidità dei viaggi variava di molto a seconda della direzione in

per via di terra corrieri postali, istituiti da Augusto ricalcando il modello persiano, potevano percorrere da venticinque a trenta miglia al giorno (da 40 a 50 km), tenuto conto però anche delle soste alle *mutationes* per cambiare i cavalli[56]. I viaggiatori comuni, che dovevano contrattare il noleggio di muli, cavalli e carri, procedevano assai più lenti[57]. La stragrande maggioranza di chi si metteva in viaggio (e nel numero entrarono con tutta probabilità Paolo e soci) andava a piedi e questo significava fare ancora meno strada e cioè forse al massimo dalle quindici alle venti miglia (dai ventiquattro ai trentadue km) al giorno[58]. In genere su queste strade (a parte gli spostamenti di reparti militari o di funzionari voluti dal governo imperiale) chi viaggiava erano persone che lo facevano o per motivi commerciali o perché in cerca di un miglioramento delle proprie condizioni. Non stupisce che la diffusione di culti stranieri procedesse strettamente nella scia dei traffici oppure che il Cristianesimo, nella sua espansione, non facesse che ripetere questa prassi già da tanto collaudata. La strada a sud che attraversava l'Asia Minore, lungo la quale fiorirono le comunità paoline, «percorreva una regione che presentava molte opportunità per l'attività commerciale»[59].

Molteplici erano i modi in cui lo spostarsi di artigiani e commercianti poteva facilitare la diffusione di culti religiosi. Nel mondo ellenistico il modo più comune lo abbiamo già ricordato: i forestieri che andavano a stabilirsi in una qualche città, si sistemavano presso altri che provenivano dal loro stesso paese ed ivi costruivano un tempietto ai loro dèi aviti. E quando gli immigrati, cresciuti di numero e uniti da più robusti vincoli di solidarietà, si sentivano in diritto di esigere un certo riconoscimento ufficiale dalla città, anche il loro culto, ormai ospitato di norma in un tempio di vera e propria struttura greca e conformato per vari altri aspetti an-

cui erano compiuti, a seconda della stagione e del tipo di nave; vedi Casson, *Travel in the Ancient World*, cit., pp. 152 e 158.

[56] Casson, *Travel in the Ancient World*, cit., pp. 182-88.

[57] Friedländer, *Darstellungen aus Sittengeschichte*, cit., pp. 279 ss.

[58] Casson, *Travel in the Ancient World*, cit., p. 189; Chevallier, *Les Voies Romaines*, cit., pp. 191-95: qui si dà una consistente esemplificazione di itinerari di viaggio, desunti per lo più da Livio.

[59] Charlesworth, *Trade Routes and Commerce*, cit., pp. 82 ss.

che all'ambiente greco cittadino, entrava a far parte integrante dell'assetto religioso costituito della città in questione. I magnifici santuari dedicati agli dèi siriaci o egizi che sovrastano il teatro e la rada dell'isola sacra di Delo dalle pendici inferiori del Monte Kinto ci informano egregiamente sul processo accennato, come, del resto, fanno anche i santuari un po' meno grandiosi (e anch'essi sovrastavano il foro) della colonia romana di Filippi[60]. È quanto meno simbolicamente significativo che il tempio di Iside a Cencre — proprio quello in cui ebbe la sua iniziazione Lucio, il personaggio principale di Apuleio, se gli archeologi hanno visto giusto nella sua identificazione — sorgesse incastonato nella zona dei magazzini, sita sulla banchina meridionale del porto[61].

I nuovi culti si diffondevano insieme agli emigranti in maniere più tranquille ossia meno vistose: e cioè venivano propagati di casa in casa da venditori ambulanti oppure insinuati con discorsi casuali nelle loro botteghe. L'esempio più celebre lo troviamo nel racconto che Giuseppe Flavio fa della conversione della famiglia reale del piccolo regno dell'Adiabene (Mesopotamia), avvenuta al tempo dell'imperatore Claudio. Il sovrano legittimo, Izate di nome, per scampare ai pericoli che lo minacciavano, era costretto a vivere esule, quando «un certo mercante ebreo di nome Anania fece visita alle mogli del re (Izate) e insegnò loro ad adorare Dio al modo abituale agli ebrei. E tramite le dette mogli, il mercante fu fatto conoscere ad Izate, che Anania, con l'aiuto delle donne, conquistò similmente alla propria religione»[62]. Richiamato nell'Adiabene per riprendersi il suo trono, Izate portò con sé Anania ormai nella funzione di suo catechista (*didaskalos*) e scoprì poi che sua madre Elena «era stata istruita anche lei da un altro ebreo e si era convertita alle sue leggi». La conversione di Izate fu completata quando un altro ebreo, un certo Eleazaro, proveniente dalla Galilea, giunse a lui con un'interpretazione assai più rigorosa della Torah e persuase il re a farsi circoncidere. Giuseppe Flavio non dice se Eleazaro e l'innominato catechista di Elena erano anche dei mercanti, ma nulla lascia trasparire che fossero missionari professionisti. Essi congiungevano l'esercizio della mercatura con il collaudato metodo dei filosofi e dei sofisti itineranti che erano soliti introdursi come maestri presso una famiglia doviziosa[63]. Nel caso riportato da Giuseppe l'insegnamento dovette riguardare *ton theon sebein, hōs Ioudaiois patrion ēn* e cioè «come adorare Dio secondo la tradizione ebraica».

Un altro caso di diffusione di culti religiosi ad opera di persone che viaggiavano ci fa capire che questa poteva veri-

[60] La descrizione classica del processo di introduzione di culti e religioni forestiere è quella di Arthur Darby Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933 (rist. 1961), pp. 48-65, ma si veda ora Ramsay MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven-London, 1981 che apporta correzioni importanti. Si vedano anche le osservazioni di J. Z. Smith, *Native Cults in the Hellenistic Period*, in «HR», II (1971), pp. 236-39. Il Nock tratta del culto di Serapide a Delo nell'*op. cit.* alle pp. 50-55; si veda poi la trattazione esauriente dei reperti archeologici fatta dal Bruneau in *Recherches sur les cultes de Délos*, cit. e da P. M. Fraser, *Two Studies on the Cult of Serapis in the Hellenistic World*, in «Opuscula Atheniensia», n. 3 (1960), pp. 1-54. Su Filippi si veda Collart, *Philippes: Ville de Macédoine*, cit., pp. 389-486.

[61] Si veda R. L. Scranton, J. W. Shaw e Leila Ibrahim, *Topography and Architecture. Kenchreai, Eastern Port of Corynth*, Leiden, 1978, vol. 1, pp. 53-90; Leila Ibrahim, Robert Scranton e Robert Brill, *Kenchreai, Eastern Port of Corynth*, vol. II: *The Panels of Opus Sectile in Glass*, Leiden, 1976. Nel secolo IV, dopo che un terremoto ebbe distrutto il santuario, i cristiani si impossessarono dei ruderi e vi eressero sopra un'imponente basilica. Tuttavia si trattava già di un sito sacro che la consuetudine aveva circonfuso di venerabilità e quindi dalla erezione sul posto della basilica non possiamo dedurre nulla circa la antica condizione dei cristiani locali.

[62] Giuseppe Flavio, *Antiquitates Judaicae*, 20, 34. Ma si veda anche Jakob Neusner, *The Conversion of Adiabene to Judaism: A New Perspective*, in «JBL», n. 83 (1964), pp. 60-66.

[63] Hock, *The Social Context of Paul's Ministry*, cit., pp. 50-59: l'autore fa una distinzione netta tra quella ricerca di protezione a cui miravano i maestri e gli altri tre mezzi cui si ricorreva per sostentarsi e cioè: farsi pagare somme dagli allievi, mendicare e lavorare manualmente. Contro l'avviso del Judge, afferma decisamente che Paolo, proprio sottolineando il lavoro che faceva con le sue mani, intendeva respingere ogni forma di protezione o patronato (*ibidem*, p. 65). In verità forse le cose erano un poco più complesse. Anania seppe avvalersi della possibilità di essere innalzato da ἔμπορος a διδάσκαλος della famiglia reale; e anche Paolo accettò certe forme di sovvenzione quando non compromettevano la sua αὐτάρκεια. Il Hock avanza l'ipotesi seducente che proprio il laboratorio dove Paolo fabbricava le sue tende sia stato un centro di attività evangelizzatrice e catechistica ossia un centro che avrebbe ricalcato in certo modo il modello della celebre bottega di ciabattino di Simone il Cinico (*ibidem*, pp. 37-42).

ficarsi con l'assunzione da parte di qualcuno della funzione di intermediario. Seneneto di Opus in un certo anno del primo secolo si era recato a Tessalonica, non per affari privati, ma per svolgere una missione ufficiale affidatagli dalla sua città (*presbeia*). Evidentemente in risposta ad un interrogativo da lui posto (non lo conosciamo di preciso perché la parte iniziale dell'iscrizione che riporta l'episodio è andata perduta) il dio Serapide gli apparve in sogno ordinando a Seneneto di portare ad Opus lui e sua sorella Iside e di recare ad Eurinomo, avversario politico di Seneneto, una lettera che questi avrebbe trovato sotto il suo guanciale. Il legato di Opus si svegliò «stupefatto e confuso», poi, addormentatosi di nuovo, fece lo stesso sogno e quando si svegliò questa volta sotto il guanciale la lettera annunciata ci stava davvero. Ubbidì all'ordine del dio e quando Eurinomo vide la lettera, comprovante il racconto miracoloso fattogli dal suo ex-avversario, fu d'accordo nell'introdurre ad Opus il culto di Iside e di Serapide[64].

Più problematico risulta parlare della mobilità *sociale* nell'ambito dell'Impero Romano e riesce più arduo stabilire quale fosse la sua rilevanza per i mutamenti religiosi. Solo in questi ultimissimi anni gli storici del mondo antico hanno iniziato a delineare con impegno i processi di mutamento economico e sociale relativi alla gente comune che viveva nelle città provinciali più che le vicende dei grandi personaggi della politica e della cultura letteraria. I più convincenti di questi storici sociali ci avvisano tutti di un fatto: le percezioni e i comportamenti relativi al mutamento che diamo per scontati nelle nostre moderne società industriali sono quasi sempre impropri se applicati alle condizioni della società greco-romana. Né l'individualismo esasperato che costituisce il presupposto del mito e della realtà concreta e che caratterizza nelle democrazie industriali l'ascesa di condizione sociale, né la struttura in classi essenziale alla visione convenzionale dei marxisti trovano il corrispettivo nel mondo mediterraneo dell'antichità[65]. Appena spingiamo lo

[64] IG 10. 2; 1, n. 255 (tavola 10); ne ha discusso Reinhold Merkelbach in *Zwei Texte aus dem Serapeum zu Thessalonike*, in «ZPE», n. 10 (1973), pp. 49-54.

[65] Entrambe le posisizioni sono ben presentate da Finley, *The Ancient Economy*, cit. Sulla questione che la società gerarchica escluderebbe l'individualismo ossia la riuscita individuale, il Finley si rifà allo studio sull'India del Dumont (*ibidem*), pp. 43 ss.); sull'impossibilità di applicare il concetto di classe, egli cita Georg Lukács (*ibidem*, p. 50).

sguardo oltre la esigua *élite* della società greco-romana, non ci è dato di avvertire alcun movimento né (e questo è forse più importante) troviamo che ci fossero cospicue aspettative di cambiamento. Il defunto decano degli storici sociali, e luminare di Cambridge, A. H. H. Jones, ci dice compendiosamente e in modo egregio come stavano le cose, quando scrive:

> Come la vedo io, la società al tempo del principato era una società stratificata e stabile. Naturalmente c'era qualche spostamento da una classe all'altra e c'era un flusso continuo di decurioni che entravano a far parte dell'ordine equestre e dell'ordine senatorio, ma dovette però trattarsi pur sempre di flusso oltremodo limitato nella sua portata. Si deve tenere presente che il senato era formato da solo 600 persone e che complessivamente i posti nell'ordine equestre nell'età dei Severi erano ancora ben al di sotto dei 200. Un numero più consistente di plebei forniti di mezzi si elevò al decurionato e c'erano militari che potevano salire fino all'ordine equestre o anche entrare in senato. Tuttavia nell'insieme le classi sociali erano ereditarie. Le ricche famiglie proprietarie di terre, di generazione in generazione, fornirono membri all'amministrazione delle città, mentre i figli di militari seguivano i padri nelle legioni e negli *auxilia*. Gli agricoltori, proprietari di terreni, coltivavano il patrimonio avito e gli affittuari o coloni perpetuavano anch'essi la loro condizione[66].

Anche chi non faceva parte dell'*élite* sperimentò talvolta il mutamento sociale (e del fatto sono rimaste tracce nelle lapidi e nei monumenti delle città antiche), ma tale mutamento si attuò in modi per noi insoliti e tali da rendere per noi impossibile trattarne ricorrendo alle consuete categorie di *classe* e di *status*. Ma c'è di più: si direbbe che il mutamento di condizioni tra quella gente scompigliasse alcune delle categorie abituali degli antichi, producendo, quindi, incertezze e tensioni.

[66] A. H. M. Jones, *The Caste System in the Later Roman Empire*, in «Eirene», n. 8 (1970), pp. 79-96; cfr. MacMullen, *Roman Social Relations*, cit., pp. 97-120; Finley, *The Ancient Economy*, cit., pp. 35-61.

Già abbiamo ricordato che uno dei modi per salire nella scala sociale, praticato particolarmente da taluni veterani sistematisi nelle nuove colonie dell'Oriente, era l'appartenenza all'esercito. Tuttavia, per quel che ci consentono di giudicare le fonti, una carriera siffatta non riguardò affatto o scarsamente le prime generazioni di cristiani, anche se poi, più tardi, la presenza di cristiani nell'esercito venne a costituire un problema sia per l'impero sia per i capi della chiesa. Di maggior rilevanza, come vedremo nel prossimo capitolo, sono le questioni relative allo *status* e alle possibilità degli artigiani e dei commercianti, degli schiavi e dei liberti, nonché delle donne.

Il mutamento più radicale di condizione sociale per uno che apparteneva alle classi inferiori era quello che lo tramutava da schiavo in libero oppure da libero in schiavo. Con questo non si vuole insinuare che quanti erano liberi stessero meglio di qualsiasi schiavo. Le cose andavano ben altrimenti! C'erano schiavi che possedevano a loro volta altri schiavi; altri che manipolavano grosse somme di denaro in quella che era di fatto, anche se non sotto profilo legale, la loro propria azienda; altri che esercitavano mestieri altamente specializzati. Mentre, d'altro canto, c'erano lavoratori di condizione libera che pativano la fame. È vero però che gli schiavi lavoravano duro per conseguire la *manumissio* e spesso, in verità, ad ottenerla ci riuscivano[67]. L'importanza del mutamento nello *status* giuridico e quella dei mezzi con cui conseguirlo è chiaramente illustrata dalle iscrizioni funerarie di liberti, come Marleen B. Flory ha dimostrato esaminando un folto numero di epigrafi relative a tre grosse *familiae* di Roma[68]. Per esempio, abbiamo notizia così di un chirurgo che si vanta di avere «pagato 50.000 sesterzi per la propria libertà»[69]. La distinzione di *status* ossia di condizione giuridica tra schiavi e liberi (o liberti) poteva prevalere su altre distinzioni, come, ad es., quelle relative alla gerarchia dei sessi. Quindi, allorché il nome di una donna compare prima di quello del marito, la Flory afferma che questo avviene in generale perché la moglie aveva già ottenuto la libertà, mentre il marito restava ancora schiavo. Analogamente, il nome di un figlio nato libero può figurare prima di quello del padre (schiavo) e della madre (liberta)[70]. Schiavi ed ex-schiavi avvertivano evidentemente in maniera acuta il sentimento del loro *status* peculiare, seguendo in questo un costume caratteristico della società romana ai più alti livelli[71]. E di tale loro *status* peculiare facevano ostentazione inserendo nelle loro epigrafi funerarie i titoli indicativi della mansione svolta: titoli che li elevavano al di sopra del grosso dei loro *conservi*. Ecco allora che troviamo i termini di *cubicularius*, *paedagogus*, *nutrix* e altri consimili[72]. È vero che nel campione della Flory potrebbe aversi una percezione delle gradazioni di *status* che ha dello straordinario, dato che la sua indagine ha riguardato famiglie che avevano carattere straordinario: una, infatti, è quella dell'imperatrice Livia. Inoltre, ci manca uno studio analogo — o almeno dati simili comparabili — per l'Oriente ellenistico. Siamo, tuttavia, sul sicuro, se osiamo avanzare due affermazioni generali e cioè: in ogni famiglia di una certa consistenza numerica vigeva un certo ordinamento scalare delle mansioni che era osservato con tutta serietà; la soglia tra schiavi e liberi rimase di importanza capitale per la percezione del posto che uno occupava nella società.

Il liberto occupava nella società una nicchia speciale: la sua era una categoria di transizione tra lo stato di schiavo e quello di libero. Il *libertus* o la *liberta* era chiaramente superiore allo schiavo, poteva restare ancora vincolato al suo precedente padrone — ora divenuto suo *patronus* — con legami molteplici sia di natura giuridica sia di carattere infor-

[67] La letteratura sulla schiavitù nell'antichità è enorme. Tra le presentazioni più egregie della questione si vedano Reginald H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, New York, 1928 (rist. 1964); W. W. Buckland, *The Roman Law of Slavery*, Cambridge, 1908; William L. Westermann, *Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia, 1955; Franz Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, Mainz, 4 voll., 1957-63. Per una bibliografia si veda Joseph Vogt, *Bibliographie zur antiken Sklaverei*, Bochum, 1971.

[68] B. Marleen Flory, *Family and «Familia»: A Study of Social Relations in Slavery*, tesi di dottorato presentata nel 1975 alla Yale University.

[69] *Ibidem*, p. 112 con riferimento a CIL 11. 5400.

[70] *Ibidem*, pp. 8 s. e pp. 59-79.

[71] Questo tipo di «stratificazione minuta» ossia di micro-stratificazione è ben trattato dal libro del MacMullen, *Roman social Relations*, cit., soprattutto alle pp. 88-120.

[72] Flory, *Family and «Familia»*, cit.

male; inoltre si portava fino alla tomba lo stigma della sua origine servile. Eppure, i liberti godevano anche di possibilità particolari. Nel tempo in cui erano rimasti in condizione di schiavi, spesso avevano appreso mestieri specializzati e così, una volta emancipati, potevano mettersi in affari in proprio o aprire una propria bottega. È chiaro, tuttavia, che non furono molti a conseguire celebrità come quel liberto che fu il filosofo stoico Epitteto. Era poi anche prassi usuale dei ricchi capifamiglia servirsi di schiavi e di liberti come loro agenti in ogni specie di transazioni; soprattutto se si trattava di affari era giudicato sconveniente che se ne occupasse direttamente una persona di alto rango. In questo modo il liberto poteva accumulare sia capitali considerevoli sia farsi una straordinaria esperienza nel maneggiarli per guadagnare ancora più denaro. Ha, dunque, pieno senso quello che dice il MacMullen: tra quei pochi che, valendosi della perizia in un mestiere o dell'attività commerciale, riuscirono a conseguire cospicue ricchezze «spiccavano i liberti»[73]. Per di più, i loro figli, qualora fossero nati dopo la *manumissio* del padre, erano nella condizione di *ingenui* e potevano evitare del tutto la «nota» di *libertì*, e alla ricchezza loro procurata dal padre potevano aggiungere gli *honores* sociali[74].

Ho insistito brevemente sui liberti non già perché abbiamo notizia di singole persone appartenenti alla ricordata categoria sociale tra i cristiani «paolini» (anche se poi vedremo che parecchi di loro erano verosimilmente tali), bensì

[73] MacMullen, *Roman Social Relations*, cit., p. 100. Sull'importanza delle attività commerciali e artigianali (non già delle eredità come vorrebbero farci credere i poeti satirici) nell'ascesa dei liberti, si veda Stanislaw Mrozek, *Wirtschaftliche Grundlagen des Aufstiegs der Freigelassenen im römischen Reich*, in «Chiron» n. 5 (1975), pp. 311-17.

[74] Mary Gordon (*The Freedman's Son in Municipal Life*, in «JRomST», n. 21, 1931, pp. 65-77) in base ad uno studio accurato di più di mille iscrizioni relative all'aristocrazia minore delle città italiche, trovò confermata l'affermazione di Tacito (*Annales*, 13, 17), secondo il quale una larga parte del patriziato municipale discendeva da dei liberti. Inoltre le risultò che almeno un terzo di coloro che tenevano cariche ufficiali in grandi centri commerciali quali Ostia, Puteoli (Pozzuoli) e Capua, mostravano da qualche indizio di essere figli di liberti e calcolò poi che di discendenza libertina fosse un quinto dei nobili o patrizi presenti nell'intera Italia. Ma si veda in merito quanto dice anche il Finley, *The Ancient Economy*, cit., p. 77, il quale fa notare che pur se le cifre della Gordon fossero gonfiate del doppio, le sue conclusioni resterebbero ugualmente valide.

perché i liberti ci offrono un esempio singolarmente eloquente dei trapassi di *status* sociale e della conseguente dissonanza degli indicatori di *status*. Nei capitoli seguenti vedremo esempi comprovanti che quei trapassi e la detta dissonanza possono avere avuto un'importanza notevole negli ambienti da cui il cristianesimo paolino trasse i suoi adepti. Tuttavia, dobbiamo fermare l'attenzione su un gruppo particolare di schiavi e di liberti, i quali con tutta probabilità costituivano la categoria più mobile che sia dato individuare in seno alla società romana, senza dire che siamo informati in modo del tutto esplicito che tra loro c'erano cristiani appartenenti alla cerchia paolina. Vogliamo alludere ai membri della *familia Caesaris*[75]. Alla stessa guisa che persone comuni affidavano a schiavi e liberti la responsabilità di molti loro affari, così Augusto e i suoi successori si servirono delle loro *familiae* per mansioni relative al governo dell'impero[76]. Claudio poi incrementò di molto il ricorso al personale suddetto e, per la maggior parte di un secolo, (fino a che Domiziano prima, poi Traiano e Adriano si adoperarono per ridurre il potere dei liberti) la *familia Caesaris* costituì praticamente, sia a Roma sia nelle province, il corpo degli alti funzionari civili dell'impero[77]. Per questo alcuni liberti degli imperatori conseguirono un potere enorme, mentre per molti membri della *familia* si aprirono possibilità di ascesa sociale, la quale procedette grado grado in un avanzamento o in una carriera analoghi al *cursus honorum* vigente per l'ordine equestre. Parecchi studi a tappeto di recente condotti sulle iscrizioni hanno documentato il moto incessante di ascesa che fu proprio degli schiavi imperiali[78]. L'indicatore più chiaro dell'in-

[75] Vedi Filem. 4, 22 e quanto ne diciamo nel cap. II al paragrafo sulle «prove indirette».

[76] Il confronto è in Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte*, cit., p. 33; ma si veda anche Westermann, *Slave Systems*, cit., pp. 109-13.

[77] Cfr. Magie, *Roman Rule*, cit., vol. I, pp. 540 ss.

[78] Gérard Boulvert, *Esclaves et affranchis impériaux sous le haut-empire romain: rôle politique et administratif*, Napoli, 1970; Id., *Condition de l'affranchi et de l'esclave du prince*, Paris, 1974; Heinrich Chantraine, *Freigelassene und Sklaven im Dienst des römischen Kaiser: Studien zu ihrer Nomenklatur*, Wiesbaden, 1967. Ma lo studio più perspicuo e stimolante resta quello di P. R. C. Weaver, *Familia Caesaris: A Social Study of the Emperor's Freedmen and Slaves*, Cambridge, 1972, ma è utile anche la sua trattazione compendiosa *Social Mobility in the Early Roman Empire: The Evidence of the Imperial*

crementato loro potere sociale è da vedere nella tendenza di membri della *familia*, nati schiavi, a sposarsi con donne, nate libere: tipo di matrimonio che era raro nel resto della società. P. R. C. Weaver calcola che quasi due terzi dei maschi appartenenti alla *familia Caesaris* (calcolando insieme schiavi e liberti) sposarono donne nate libere. Invece, da un campione di controllo di circa settecento iscrizioni, riguardanti gente estranea alla *familia*, il Weaver ha calcolato che non più del 10 per cento delle mogli di schiavi comuni e non più del 15 per cento di quelle di liberti comuni poterono provenire dalla condizione di *ingenuae*[79].

L'ascesa dei liberti suscitava risentimenti profondi tra molte persone che si reputavano loro superiori. Basta a provarlo il livore che la semplice vista di una statua di Pallante, liberto e segretario finanziario dell'imperatore Claudio, suscitava in Plinio il Giovane, mezzo secolo dopo che Pallante era morto! E Plinio si sdegnò a tal punto per gli onori decretati dal Senato a Pallante da scrivere non una, ma ben due lettere all'amico Montano in cui dava sfogo alla sua nausea: «Gli onori allora valevano così poco, gli onori che un Pallante non sdegnava: eppure si potevano trovare persone di buona stirpe infiammate dall'ambizione di conseguire quelle distinzioni che vedevano concesse a liberti e promesse a degli schiavi»[80]. Ma al tempo in cui Plinio scriveva, la possibilità per i liberti di innalzarsi oltre la loro condizione (e in particolare negli uffici imperiali) era stata drasticamente ridotta. Prima invece le lamentele erano frequenti. Per esempio, Filone qualificò Elicone, definendolo «un esecrabile ed abominevole schiavo, che era stato insinuato per far del male nella famiglia imperiale» e addossava a lui la colpa dell'ostilità manifestata da Caligola verso gli ebrei[81]. E fu durante il tempo di Nerone che Petronio scrisse il racconto satirico del convito imbandito dal liberto Trimalchione. Quel-

Freedmen and Slaves, «Past and Present», n. 37 (1967), pp. 3-20 (rist. in *Studies in Ancient Society*, a cura di M. I. Finley, London, 1974, pp. 121-40).

[79] Weaver, *Familia Caesaris*, cit., pp. 112-61, 179-95.

[80] Plinio il Giovane, *Epistulae* 8, 6, ma cfr. 7, 29 e quanto ne dice A. N. Sherwin-White, *Racial Prejudice in Imperial Rome*, Cambridge, 1967, p. 84.

[81] Filone, *Leg.* 166-73 (la nostra citazione è dal par. 166).

lo che i critici trovavano di tanto urtante negli arrivisti era il fatto di avere varcato le barriere sociali. Infatti, avevano osato pretendere uno *status* che la loro istruzione, la loro intelligenza, la loro abilità e il loro potere e la loro ricchezza reclamavano come conveniente, ma che era loro precluso dai natali, dalle origini e dalla condizione giuridica. Non stupisce che quanti udiamo lagnarsi con maggior veemenza fossero persone anch'esse angustiate e offese dalla incoerenza di *status*[82].

Lasciando il caso particolare della *familia Caesaris*, torniamo al fenomeno più generale dell'instabilità dello *status* sociale. In ogni società lo *status* di una persona, di una famiglia o di un qualche altro gruppo è determinato dall'insieme di diversi fattori ossia da diversi indicatori di *status*. Per esempio, Tony Reekmans ha tratto dalle satire di Giovenale sette categorie sociali, in ognuna delle quali si scorge una gerarchia tradizionale di gradi. Tali categorie sono: la lingua e il luogo d'origine; l'*ordo* formale; la condizione di libertà o di schiavitù in cui si trova un individuo; la ricchezza; l'occupazione svolta; l'età e il sesso[83]. Naturalmente queste categorie trovano applicazione diretta solo nella situazione di Roma, ma fattori analoghi avevano incidenza anche nelle province. È proprio «l'intersecarsi delle categorie» (come suona la felice espressione del Finley) quello che rendeva piacevoli le satire di Giovenale agli esponenti romani delle classi superiori. Ebbene, non si tratta d'altro che di quello che i socio-

[82] Il Sherwin-White, *Racial Prejudice*, cit. fa notare che Plinio e Tacito, entrambi di origine provinciale, «appartenevano alla classe che i senatori del tempo di Claudio disprezzavano come quella che era fatta di arrivisti e di forestieri» (*ibidem*, p. 85). «Proprio perché erano consapevoli di non poter vantare nobili natali, personaggi come Plinio si mostravano quanto mai ostili verso chiunque fosse salito da gradini ancora più bassi della scala sociale» (*ibidem*, p. 86). Un esempio ancora più clamoroso è dato proprio da Filone in persona, il quale era ricco, raffinato, istruito in grado sommo, nonché capo della sua comunità, ma restava pur sempre ebreo. Quando scrisse la *Legatio*, la crisi del tempo di Caligola era già passata, ma Claudio aveva proprio allora respinto la richiesta, di continuo iterata, degli ebrei alessandrini, che volevano essere riconosciuti cittadini a pieno diritto di Alessandria.

[83] Tony Reekmans, *Juvenal's Views on Social Change*, in «Ancient Society», n. 2 (1971), pp. 117-61: si veda soprattutto il prospetto a p. 124.

logi chiamano incoerenza o dissonanza di *status*[84]. Una volta posto che ci sono categorie conflittuali, sia l'importanza di tali categorie per comportamenti largamente condivisi, sia la distanza superata in ogni categoria per passare da un livello ad un altro ecc... finiscono per produrre, con tutto questo intersecarsi di dissonanze, sentimenti e reazioni di diversa intensità sia nella persona o nel gruppo che è soggetto di mobilità sia negli altri, soprattutto se si tratta di concorrenti attuali o potenziali. Possiamo con fondamento plausibile supporre che sentimenti siffatti potevano trovare spesso espressione in forma religiosa oppure — al contrario — possiamo supporre che certe forme di simboli, di credenze e di comportamenti religiosi poterono esaltare, inibire o incanalare la mobilità sociale in modo diverso da altri fattori.

Le donne nella città greco-romana

Tra coloro che scavalcavano le categorie costituite in vista di una migliore condizione di vita (anche a costo di dovere sopportare qualche malevolo sussurro dei vicini e, presumibilmente, notevoli tensioni interne alle loro famiglie e anche nel loro intimo sentimento) ci furono moltissime donne. Sarah Pomeroy ha guardato al fenomeno delle nozze con partners di miglior condizione da parte di schiavi e liberti imperiali, ponendosi però dal punto di vista delle donne. E si è chiesta: perché mai una donna nata libera si sarebbe acconciata a sposare uno schiavo o un liberto imperiale? Il motivo poté essere questo: mentre, sotto il profilo di certe categorie sociali (libertà, natali) era la donna ad essere superiore, sotto il profilo di altre (denaro, prestigio e forse istruzione o professione), sposandosi così, essa poteva migliorare la sua posizione[85]. Fuori della *familia Caesaris* era cosa molto più comune per le donne nate schiave quella di sposare uomini liberi che non quella di uomini liberi che sposassero donne nate schiave. Col suo campione d'assaggio formato

[84] Diremo molto di più sul problema della *status consistency* nel prossimo capitolo.

[85] Sarah B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, New York, 1975, p. 196.

da settecento iscrizioni sepolcrali il Weaver è giunto alla conclusione che le liberte erano state di solito *manumissae* in età più giovane che non i liberti e assai spesso la *manumissio* era avvenuta proprio in vista delle nozze. Di fatto, il 29 per cento delle liberte aveva sposato i propri *patroni* ed era questo uno dei modi più comuni con cui le schiave ottenevano la libertà e miglioravano la loro condizione sociale[86].

Le donne che salivano la scala sociale dovettero avvertire continuamente che stavano valicando barriere reputate sacre da gran parte della società. La struttura gerarchica della famiglia, in seno alla quale il maschio era sempre superiore alla donna, così come superiori erano di certo i genitori ai figli e i padroni agli schiavi, era una struttura che aveva solide basi nella legislazione e nella consuetudine; si capisce, quindi, perché l'erosione di quella struttura fosse continuamente deplorata nelle pagine retoriche dei moralisti e nei versi degli autori di satire[87]. Eppure, sul piano pratico esistevano sempre maggiori opportunità di cui alcune donne potevano fruire per infrangere quella struttura. La *patria potestas*, già tradizionale a Roma, si era fatta, dall'ultima stagione repubblicana in poi, sempre meno assoluta; le regine ellenistiche dell'Oriente e dell'Egitto avevano ostentato un tipo di ambizione «virile» e di spregiudicatezza che fu ben presto imitato dalle donne delle famiglie giulio-claudie. Poi comparvero anche giustificazioni teoriche che invitavano a considerare le donne uguali agli uomini. Infatti, gli stoici avevano fatto proprio l'epigramma attribuito ad Antistene che suona: «la virtù è uguale per l'uomo e per la donna»[88], e si diceva che Cleante avesse scritto su tale tema un libro, anche se poi constatiamo che tra gli allievi sia dei primi filosofi stoici sia di quelli successivi le donne brillarono per la lo-

[86] Weaver, *Familia Caesaris*, cit., pp. 193 ss.; cfr. Pomeroy, *Goddesses*, cit., pp. 195 ss.

[87] I casi sono mille e sono stati classificati sì da essere utilizzabili nella nostra indagine da coloro che hanno studiato quel tipo di *paraenesis* usato nei primordi del cristianesimo e che Lutero ha chiamato *die Haustafel*; si veda soprattutto David L. Balch, *Let Wives be Submissive: The Domestic Code in I Peter*, Chico, Cal., 1981.

[88] Diogene Laerzio, 6, 12.

ro assenza[89]. È vero però che Musonio Rufo scrisse opuscoli in cui sosteneva che «anche le donne dovrebbero studiare filosofia» e che, fatta eccezione per discipline specificamente proprie del sesso maschile, le figlie «avrebbero dovuto ricevere la stessa educazione dei figli». Ma a ben guardare il suo fine era quello di rendere le donne migliori nel reggimento della loro famiglia e cioè migliori nell'adempimento dei loro ruoli tradizionali[90].

Certo, a talune donne i ruoli tradizionali andarono troppo stretti. Non stupisce che, se vogliamo trovare gli esempi più cospicui di tali donne, dobbiamo guardare ai ceti alti, perché l'appartenenza a tali ceti offriva alle donne una libertà maggiore. Anche Filone, che fermamente credeva nell'inferiorità spirituale e mentale delle donne, convenne che la formidabile personalità dell'imperatrice Livia costituiva eccezione. L'istruzione (*paideia*) che le era stata impartita, infatti, l'aveva abilitata a «diventare maschio nel sapere ragionare»[91]. E bisogna dire che possibilità non mancarono del tutto neanche a donne di più bassa estrazione. Le epigrafi ci mostrano donne attive nell'attività commerciale e manifatturiera; al pari dei loro *pendants* maschi usarono parte del denaro guadagnato per finalità che facevano loro meritare riconoscenza nelle loro città. Fa notare la Pomeroy che spesso i liberi provenienti dalle province orientali dell'impero trafficavano in merci di lusso «come la materia colorante per ottenere la porpora o i profumi»[92] ed è un particolare, questo, che dobbiamo tenere presente quando ci imbattiamo negli Atti in Lidia «commerciante di porpora»[93]. A Pompei una donna di nome Eumachia, che traeva profitti da una fornace di mattoni, versò denaro per la costruzione di uno degli edifici più importanti della città e lo donò ad una

[89] *Ibidem*, 7, 175.

[90] Testo e traduzione in Cora Lutz, *Musonius Rufus: The Roman Socrates*, «Yale Classical Studies», n. 10 (1947), pp. 3-147.

[91] ἀρρενωθεῖσα τὸν λογισμόν (*Legatio* 319 s.). Sulla misoginia ricorrente in Filone, si veda Wayne A. Meeks, *The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity*, in «HR», n. 13 (1974), pp. 165-208.

[92] Pomeroy, *Goddesses*, cit., p. 200.

[93] At. 16, 14. L'autore non ci dice che Lidia fosse una liberta, ma il suo nome (in realtà una denominazione geografica) forse costituisce un residuo della sua origine servile.

società di operai. Così le fu conferito il titolo di *sacerdos publica*. Sempre a Pompei un'altra donna, Mamia, fece costruire il tempio al Genio di Augusto[94]. Di fatto a Pompei sono attestate donne in possesso di un patrimonio immobiliare e impegnate in affari di ogni specie. Inoltre il MacMullen ci fa notare che sempre più di frequente è dato incontrare donne che compaiono come attrici indipendenti davanti alla giustizia, anche se poi va detto che la loro maggior presenza nei tribunali appare appena dopo il periodo che qui principalmente ci interessa[95]. E il MacMullen trova poi in tutta l'Italia e nelle province di lingua greca un numero piccolo, ma significativo, di donne che sono menzionate in monete ed iscrizioni come benefattrici e come investite di cariche ufficiali municipali e, quindi, fatte segno di onori da parte della loro città[96].

Al pari degli uomini (anche se non proprio in misura così frequente) c'erano donne che facevano parte di associazioni, che di solito erano le stesse cui aderivano proprio gli uomini. L'eccezione da farsi è quella ovvia dei collegi di sacerdotesse, mentre scarsissime sono le testimonianze che ci fanno pensare ad altri *collegia* esclusivamente femminili[97]. Già molto tempo prima dell'era romana negli elenchi dei membri di associazioni greche incontriamo (ma di solito in numero relativamente modesto) nomi di donne accanto a quelli di uomini. Eppure, non è poi semplice stabilire quale significato sociale avesse l'appartenenza a tali associazioni. Nell'Attica i gruppi di associati «misti» erano connessi per lo più con la dea Artemide o con altra divinità affine, mentre fuori dell'Attica si trattava in genere di associazioni di famiglie[98]. Fatto che può essere più significativo è che assai

[94] *CIL* 10. 810, 811, 812, 813 (Eumachia) e 816 (Mamia), cit. da MacMullen, *Women in Public in the Roman Empire*, «Historia», n. 29 (1980), pp. 208-18. Su Eumachia si veda anche Pomeroy, *Goddesses*, cit., p. 200.

[95] MacMullen, *Women in Public*, cit., p. 210, che fa riferimento alle «centinaia» di risposte ad appelli rivolti da donne, nel *Codex Justinianaeus*: «Nell'arco di tempo che inizia con Adriano e giunge a Diocleziano, le donne *sui juris* e con età superiore ai venticinque anni rappresentano un quinto di tutti coloro cui sono indirizzati dei rescritti...».

[96] *Ibidem*.

[97] Franz Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig, 1909, pp. 289-91.

[98] *Ibidem*, pp. 282-89 (qui si parla del numero degli associati) e pp.

spesso in età imperiale si pregarono donne a volere essere fondatrici o patrone di associazioni maschili, il che poteva comportare la provvisione di un luogo di riunione o nella *domus* della patronessa o in un edificio particolare costruito o destinato *ad hoc* oppure l'elargizione di un fondo a sostegno di altre spese dell'associazione (per es. i conviti collettivi, i sacrifici e le spese per i funerali dei membri deceduti). Il MacMullen, che però si serve solo di documentazione italica o proveniente dalle province di lingua latina, valuta che un «decimo forse dei protettori e donatori sollecitati dai *collegia* furono donne»[99]. La Pomeroy, invece, calcola che le donne fossero il cinque per cento[100]. Ma è interessante sapere che spessissimo tali donne non erano esponenti dell'aristocrazia, ma donne che, come Eumachia, avevano fatto soldi con l'attività commerciale. Le donne avevano parte attiva anche nelle faccende religiose, sia che si trattasse di culti esclusivamente o in modo preminente esercitati da donne sia che si trattasse di culti ufficiali dello Stato o di rilevanza municipale o anche solo privata a cui convenivano sia donne che uomini. Le iscrizioni ci ricordano sacerdotesse per i più svariati culti praticati nell'antichità[101]. In era ellenistica e in era romana, pare che le donne si sentissero particolarmente attratte verso i culti sincretistici, che erano frutto della diffusione di religioni orientali ed egizie nelle città dell'area mediterranea. Gli storici e i poeti satirici di tendenza conservatrice spesso biasimarono il crescere sfrenato di tali culti che traeva alimento dalla superstizione e dall'irresponsabilità di donne emancipate. L'esempio più eloquente in merito è la sesta satira di Giovenale. Plutarco raccomandò che i mariti non usassero solo la filosofia per proteggere le

289-98 (trattazione della questione); ma si vedano anche le considerazioni che l'autore fa a p. 518.

[99] MacMullen, *Women Public*, cit., p. 211.

[100] Pomeroy, *Goddesses*, cit., p. 200.

[101] Ad es. si veda Poland, *Geschichte des Griechischen Vereinswesen*, cit., p. 290. Sulla separazione tradizionale, in Grecia come a Roma, tra riti propri delle donne e riti propri degli uomini, si veda Bömer, *Untersuchungen über die Religion*, cit., vol. IV, p. 217. Sarah Pomeroy nel suo *Goddesses*, cit., pp. 205-26 offre un succinto quadro dei ruoli coperti da donne nelle religioni presenti nell'urbe. Sulla presenza stupefacente di donne a volte persino tra i devoti di Mitra, vedi MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, cit., pp. 101 e 193 ss., nota 31.

mogli da simile credulità[102], ma anche le maniere forti perché «è decoroso per una moglie onorare e conoscere solo gli dèi in cui crede il marito e sbarrare la porta a tutte le cerimonie e le superstizioni bizzarre. Infatti i riti clandestini e segreti praticati da una donna non trovano gradimento presso nessuna divinità»[103].

Probabilmente dietro le lagnanze accennate c'era anche del vero. Si ricordi il caso che abbiamo menzionato nelle pagine precedenti: mogli e madre del re dell'Adiabene, Izate, ebbero un ruolo importante nella sua conversione alla religione ebraica e Giuseppe Flavio ci racconta poi un paio di casi in cui a Roma delle donne avevano esercitato un proselitismo fraudolento (un caso riguarda il culto di Iside, l'altro la religione ebraica), accostandosi in questo al quadro della situazione offertoci da Giovenale[104]. Il culto di Iside attirava in modo particolare la simpatia delle donne e, infatti, in una «aretalogia» viene fatto dire alla dea: «Io sono l'unica che le donne chiamano dea»[105]. È chiaro però che le invettive dei critici di spirito tradizionalista esageravano nel denunciare il numero di donne che si facevano principali seguaci dei nuovi culti[106]. La documentazione epigrafica non convalida l'opinione che ad avere parte di guida nelle innovazioni religiose fossero delle donne[107].

Resta parimenti arduo stabilire se la partecipazione delle donne ai nuovi culti costituisse un mutamento significativo per i loro abituali ruoli sociali. È vero che si è convenuto da

[102] Plutarco, *Coniug. praec.* 145B-E.

[103] *Ibidem*, 140D.

[104] Giuseppe Flavio, *Antiquitates*, cit., 18, 65-84.

[105] ἐγώ εἰμι ἡ παρὰ γυναιξὶ θεὸς καλουμένη; «l'archetipo di Memfi» (vedi Richard Harder, *Karpocrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda*, in «Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften», n. 14, 1944, pp. 1-63) alla riga 10 (d'ora in avanti lo citeremo con la sigla M). Vedi Sharon Kelly Heyob, *The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World*, Leiden, 1975.

[106] cfr. Dietr Georgi, *Socioeconomic Reasons for the «Divine Man» as a Propagandistic Pattern*, in *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, a cura di Elisabeth Schüssler Fiorenza, Notre Dame, 1976, pp. 27-42, soprattutto p. 37; ma si veda in particolare Ilse Becher, *Der Isiskult in Rom – ein Kult der Halbwelt?*, in «Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde», n. 96 (1970), pp. 81-90.

[107] Così stanno le cose, come mi ha assicurato il prof. Mac Mullen in base ad un esame generale delle testimonianze.

moltissimi sull'affermazione di Johannes Leipoldt, a cui avviso Iside fu «la protettrice del femminismo»[108]. È spesso si cita la preghiera ad Iside (Papiro di Ossirinco 1380, righe 214-16) che dice: «Tu hai reso il potere delle donne uguale a quello degli uomini». Tuttavia il culto di Iside dava anche risalto alla dea come modello di moglie, come protettrice dei matrimoni[109] e come vindice della castità[110]. È vero che nella celebrazione del culto era palesata insistentemente l'eguaglianza delle donne con gli uomini, eppure, a quanto si sa, i sacerdoti superavano in numero le sacerdotesse; e forse nella maggior parte dei casi avevano un rango superiore al loro[111]. La cosa che si direbbe più plausibile è che alcuni dei nuovi culti, soprattutto negli anni che precedettero il loro accoglimento nell'assetto ufficiale della religione in sede locale, consentirono in misura notevole alle donne maggiore possibilità di occupare funzioni (sacerdotali) accanto agli uomini di quel che non consentissero loro i culti aviti. È proprio questa possibilità infiammò vieppiù le invettive dei contrari a tale pratica: essi si diedero a qualificare le superstizioni forestiere come una minaccia insidiosa alla retta disciplina delle famiglie e, quindi, all'intera struttura dell'assetto sociale[112]. Indubbiamente man mano che un culto usciva

[108] Johannes Leipoldt, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Leipzig, 1954, p. 9. Questa opinione è accettata da molti tra i quali la Becher, *Der Isiskult in Rom*, cit., p. 85.

[109] PO 1380. 145-48; M, righe 17, 18, 19. Sono debitore di questa osservazione alla mia ex-allieva prof. Jouette Bassler.

[110] In quella sorta di popolare racconto romanzesco che sono gli *Ephesiaca* di Senofonte di Efeso (databile forse ai primi del secondo secolo della nostra era) è Iside a difendere la vita e la castità di Anthia, donna che in precedenza si era votata ad Artemide Efesina, contro tutta una serie quanto mai inverosimile di attacchi e questo per riunirla al suo sposo, casto come lei, Habrocomes. Sulla vita di castità che si pretendeva dai devoti si veda Apuleio: *Metamorfosi* 11, 19, il quale, nel passo citato, pare riferirsi a qualcosa di più che all'astinenza temporanea richiesta prima di essere ammessi ai riti iniziatici.

[111] Pomeroy, *Goddesses*, cit., p. 223: l'autrice cita solo sei donne su ventisei funzionari detti *sacerdos* nelle iscrizioni italiche pervenute. J. Gwyn Griffiths in *Apuleios of Madauros, The Isis Book (Metamorphoses, Book XI)*, Leiden, 1975, pp. 181 ss. trova «strano che Apuleio non faccia menzione neppure di una sola sacerdotessa» e osserva che «erano gli uomini ad assumere le principali funzioni sacerdotali».

[112] Esempi di simili attacchi sono stati collezionati da Balch, *Let Wives be Submissive*, cit., pp. 65-80.

dalla clandestinità e metteva più salde radici, attirando adepti dai ceti superiori della città, si poteva vedere sospinto a controbattere gli attacchi di cui si è fatto cenno dando risalto al proprio accordo con i valori tradizionali[113]. Un «movimento femminista», se ci fosse veramente stato, sarebbe stato soffocato alla svelta.

L'evangelizzazione e i suoi punti d'appoggio urbani

In questo capitolo ho già indicato che la rapida diffusione del Cristianesimo nei territori del bacino del Mediterraneo fu facilitata per molti aspetti dall'urbanizzazione iniziata ivi prima di Alessandro Magno e poi vieppiù intensificata durante l'era ellenistica e quella dell'Impero Romano. Ci preme ora guardare al rapporto tra diffusione del Cristianesimo e ambiente urbano da un punto di vista più ravvicinato e cioè dobbiamo chiederci dove e come, nelle città, fu dapprima introdotto il Cristianesimo. Cerchiamo di formulare il problema nel modo più semplice possibile e cioè: quando Paolo e Sila, Timoteo e Tito e gli altri «missionari» giungevano in una città per predicarvi il Vangelo, da dove e come cominciavano? In che modo stabilivano un rapporto con coloro da cui intendevano essere ascoltati?.

Il libro degli Atti, poiché è un testo narrativo e, quindi, descrive le circostanze delle molte allocuzioni che riporta, ci offre, più delle epistole, risposte agli interrogativi che ci siamo posti. Negli Atti vediamo i missionari paolini presso che sempre recarsi in primo luogo alla sinagoga ebraica e profittare del culto sabbatico per potere prendere la parola e discutere[114]. Qualora trovassero ivi resistenza o anche se non

[113] Balch, *Let Wives be Submissive*, cit., pp. 63-116; Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, cit., pp. 50-53.

[114] Così avviene nelle località seguenti: a Salamina (At. 13, 5); ad Antiochia di Pisidia (13, 14-43); ad Iconio (14, 1); a Filippi (16, 13); ma qui si tratta di una προσευχή e non di una συναγωγή e se ci fosse una differenza concreta tra le due cose è questione dibattuta dai commentatori, ma su questo si veda Martin Hengel, *Proseuche und Synagoge: Judische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palastina*, in *Tradition und Glaube*, a cura di G. Jeremias, H. W. Huhn e H. Stegemann, Göttingen, 1971, pp. 157-83); a Tessalonica (17, 1-4); a Berea (17, 10-12); ad Atene (17, 17); a Corinto (18, 4); ad Efeso (18, 19 e 19, 8).

ve la trovavano (At. 16, 13-15; 18, 2) prendevano alloggio in casa di qualcuno: a Filippi (At. 16, 15) li ospitò la casa di Lidia; a Tessalonica (At. 17, 5-9) quella di Giasone; a Corinto (At. 18, 2-4) quella di Priscilla e Aquila e, sempre a Corinto (At. 18, 7) quella di Tizio Giusto. Se ci atteniamo alle informazioni che presentano gli Atti gli incontri con questi ospitanti avvennero per caso. Infatti ci si dice che Lidia, una pagana adoratrice del Dio degli Ebrei e mercantessa forestiera allora a Filippi, si trovava il Sabato «nel luogo della preghiera»[115]. Paolo trova Priscilla e Aquila in un luogo di cui non ci è detto il nome, ma sono persone che esercitano il suo stesso mestiere di fabbricanti di tende e lo accolgono nella loro bottega. Tizio Giusto, altro «gentile» *theosebomenos* (che adorava Dio) aveva la sua abitazione accanto alla sinagoga. Nulla sappiamo di Giasone, invece, se non che «li ospitò» e che tale ospitalità gli causò gravi fastidi. Negli Atti troviamo che in due occasioni Paolo e i suoi compagni di missione affittano una casa: la *scholē* di Tiranno ad Efeso, che doveva essere forse una specie di sede di una corporazione (At. 19, 9 s.)[116] e l'abitazione per proprio conto che Paolo occupò a Roma mentre era in attesa di giudizio (At. 28, 16 e 30)[117]. In altri casi vediamo i missionari predicare alla folla in luoghi pubblici, come l'agorà e l'Areopago ad Atene (At. 17, 17 e 19-34) oppure in luoghi imprecisati (così a Listra, vedi At. 14, 8-18; così a Filippi, At. 16, 16-34; così ad Efeso, At. 19,11-20). Talvolta è qualche funzionario pubblico a determinare l'occasione perché essi parlino o per soddisfare la propria curiosità o perché Paolo e i compagni sono in arresto (così Sergio Paolo in At. 13, 7-12; così il carceriere di Filippi, in At. 16, 25-34; così la folla tumultuante all'entrata della fortezza di Gerusalemme in At. 21, 37 e 22, 24; così in occasione dell'audizione voluta dal tribuno in At. 22, 30 e 23, 10; così Felice a Cesarea, At. 24 e Festo in At. 25, 6-12 e così Agrippa e Berenice in At. 25, 13 e 26, 29).

[115] È questo il significato plausibile che ha negli *Atti* l'espressione σεβομένη τὸν θεόν e quella equivalente φοβούμενος τὸν θεόν; si veda in particolare il passo 17, 4 e anche il passo 17, 17. Tuttavia quelle espressioni sollevano alcuni problemi, vedi più avanti nota 175.

[116] Vedi nota 44 al cap. III.

[117] Henry J. Cadbury, *Lexical Notes on Luke-Acts III: Luke's Interest in Lodging*, in «JBL», n. 45 (1926), pp. 305-22 (soprattutto pp. 321 ss.). Il Cadbury propose di tradurre l'espressione ἐν ἰδίῳ μισθώματι con *on his own earnings* (per suo conto o a proprie spese), dando per scontato così che, pur stando agli arresti domiciliari, Paolo continuò a praticare il suo mestiere. Ha convenuto su questo significato Hock, *The Social Context of Paul's Ministry*, cit., p. 77, nota 2, dove si fa anche riferimento a scritti successivi apparsi su questo tema.

Purtroppo non possiamo accettare ad occhi chiusi il quadro della predicazione del Vangelo datoci dagli At. come un resoconto diretto e aderente ai fatti. Quel far cominciare la predicazione sempre in una sinagoga mal si accorda con le esplicite dichiarazioni di Paolo che considerava sua missione dirigersi principalmente o addirittura soltanto ai «gentili» (Gal. 1, 16; 2, 7-9; Rom. 1, 5 e 13-15; 11, 13 ss.; 15, 15-21). È ben vero che a queste asserzioni dell'apostolo non deve essere dato un valore assoluto: quando dice che «mi sono fatto Giudeo con i Giudei, per guadagnare i Giudei» (1 Cor. 9, 20) non scrive una frase soltanto retorica, poiché se non avesse mai avuto contatti con le sinagoghe non avrebbe scritto: «Cinque volte dai Giudei ho ricevuto i trentanove colpi» (2 Cor. 11, 24). Tuttavia il suo modo d'agire pare che sia stato molto diverso da quello che ci è descritto negli Atti. Dobbiamo inoltre chiederci se l'ambiente più pubblico in cui gli Atti fanno predicare Paolo non rifletta spesso alcune delle più sottili allusioni letterarie del loro autore, come lo sono i vari accenni a Socrate negli incontri avuti dall'Apostolo nell'agorà e nell'Areopago ateniese[118] oppure bisogna chiedersi se talvolta l'autore degli Atti non riproduca le circostanze in cui l'evangelizzazione avveniva al suo tempo piuttosto che a quello di Paolo[119].

Le lettere paoline contengono alcuni cenni al modo in cui l'Apostolo era solito predicare il Vangelo ai suoi uditori. In genere, gli aspetti su cui intende attirare l'attenzione non riguardano quei particolari di fatto che sarebbero tanto di aiuto nel soddisfare la nostra curiosità, eppure, anche se pochi, incontriamo cenni che meritano di essere considerati.

[118] Kirsopp Lake-Henry J. Cadbury (a cura di), *The Acts of the Apostles*, vol. IV: *English Traslation and Commentary*, vol. IV: *Additional Notes*, Grand Rapids, 1979, vol. IV, pp. 212 ss.

[119] Si tengano presenti le considerazioni che abbiamo esposto più in alto sull'uso degli Atti come fonte storica. Si osservi, tuttavia, che il passo di *At.* 20, 20 presenta Paolo che predica «in pubblico e nelle vostre case».

Non si dice verbo sulle sinagoghe, fatta eccezione per la memoria delle battiture ricevute e di cui abbiamo già fatto menzione. Quelle singole persone che sono qualificate come le «primizie» di una certa zona — con tutta probabilità si tratta dei primi convertiti che erano stati fatti nella zona suddetta — sono nominativamente indicate: Epeneto «primizia dell'Asia» (Rom. 16, 5), la famiglia di Stèfana «primizia dell'Acaia» (1 Cor. 16, 15). E Paolo ricorda anche suoi protettori e suoi ospiti, quali Febe (Rom. 16, 2), Prisca e Aquila (Rom.16, 3-5), Gaio (Rom. 16, 23), Filemone (Filem. 22), e forse la madre di Rufo (Rom. 16, 13). Paolo si rivolge ad assemblee (*ekklēsìai*) radunate in case di privati (1 Cor. 16, 19; Rom. 16, 5; Filem. 3; Col. 4, 15) e una qualche forma speciale di ospitalità Paolo dovette avere quando entrò per la prima volta nella provincia della Galazia, perché a qualunque cosa alluda quando ricorda con espressione enigmatica che «sapete che fu a causa di una malattia del corpo che vi annunziai la prima volta il vangelo» (Gal. 4, 13), quel ricordo gli serve per affermare che tra lui e i cristiani della Galazia si era così affermato un vincolo di amicizia[120]. Poi apprendiamo anche come Paolo non considerasse il suo lavoro manuale solo come fonte di sostentamento, ma anche come un aspetto che in certo modo caratterizzava la sua attività di evangelizzatore: «Voi ricordate... fratelli, la nostra fatica e il nostro travaglio: lavorando notte e giorno per non essere di peso ad alcuno vi abbiamo annunziato il vangelo di Dio» (1 Tess. 2, 9)[121].

La sezione della prima Lettera ai Tessalonicesi dedicata ai ringraziamenti apre anche uno spiraglio sul modo in cui l'attività della predicazione itinerante, svolta da evangelizzatori come Paolo, si trovava rafforzata da una sorta di «contagio» (così ne avrebbero parlato gli avversari pagani in tempi posteriori) propagato in una data zona dai neo-convertiti. L'«imitazione» che i cristiani di Tessalonica praticavano sia di Paolo sia «del Signore» (cosa di cui l'Apostolo si congratula con loro) stava nel fatto che... «voi siete diventati imitatori nostri e del Signore, avendo accolto la parola con la gioia dello Spirito Santo anche in mezzo a grande tribolazione» e, così facendo, erano diventati «modello (*typos*) a tutti i credenti che sono nella Macedonia e nell'Acaia» (1 Tess. 1, 6-7). Ebbene, come mai? Il fatto è che «la parola del Signore» era «riecheggiata» dai Tessalonicesi «non soltanto in Macedonia e nell'Acaia, ma dappertutto» (*ibidem*, 8a). Il che non significa, come potrebbe intendersi a prima vista, che cristiani di Tessalonica si fossero messi ad andare in giro predicando, ma piuttosto che persone di altre località erano in grado di descrivere l'arrivo di Paolo a Tessalonica e le conversioni che ne erano seguite (*ibidem*, 8b-10). Non erano stati Paolo, Timoteo e Silvano che avevano esaltato i Tessalonicesi ai Corinzi e ad altri (anche se Paolo poté farlo, come si evince da 2 Cor. 9, 2) «di modo che non abbiamo più bisogno di parlarne» (1 Tess. 3, 8c). Le notizie dovettero essere trasmesse da altri che per qualsiasi ragione avevano dovuto recarsi nelle città vicine o addirittura in città lontane, come Corinto. Un cenno ulteriore lo troviamo nella 2 Cor. (11, 9) e nella lettera ai Filippesi (4, 15 ss.). I cristiani della vicina Filippi avevano inviato denaro per aiutare Paolo nella sua missione prima a Tessalonica, poi a Corinto; infatti «i fratelli venuti dalla Macedonia» per sovvenirlo a Corinto nelle sue necessità erano evidentemente inviati dei cristiani di Filippi. Ed è plausibile che fossero anche coloro che narrarono come erano andate le cose a Tessalonica e in questo modo diedero ulteriore ausilio alla predicazione di Paolo ai Corinzi.

Dagli Atti e dalle epistole deduciamo, dunque, i tratti delle forme di attività missionaria praticata da Paolo: si tratta dei modi di prendere e stabilire un primo contatto e tali modi talvolta sono tra loro divergenti, ma talaltra sono complementari e risultano utili a vicenda. Gli Atti in genere ci presentano Paolo e i suoi compagni che si mettono a parlare in luoghi pubblici o semi-pubblici e che impressionano,

[120] Si veda Hans Dieter Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia, 1979, pp. 220-24 (qui mi sono rifatto alla sua traduzione). Sull'importanza particolare che ebbe l'ospitalità nella prima diffusione del cristianesimo, si veda Abraham J. Malherbe, *The Inhospitality of Diotrephes*, in *God's Christ and His People: Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl*, a cura di J. Jervell e W. A. Meeks, Oslo, Bergen, Tromsö, 1977, pp. 222-32.

[121] Ma si vedano anche *1 Cor.* 4, 12; 9, 3-18; *2 Cor.* 11, 27: *2 Tess.* 3, 7-9 (se è autentica). Sul contesto e sul significato del passo *1 Tess.* 2 si veda Abraham J. Malherbe, *Gentle as a Nurse: The Cynic Background of I Thess. ii*, in «NovT», n. 12 (1970), pp. 203-17 e sull'azione di Paolo, si veda Hock, *The Social Context of Paul's Ministry*, cit.

ora positivamente ora negativamente, turbe di gente con prodigi e con l'eloquenza e che poi profittano della protezione di autorità e di agiati capifamiglia per ampliare il proprio insegnamento. Per farla breve, parevano dei sofisti o dei filosofi itineranti e, per la verità, degli itineranti cui arrideva un successo straordinario, con un loro seguito e doviziosi patroni. E. A. Judge che nei suoi primi studi sulla problematica neo-testamentaria aveva accolto la narrazione degli Atti nel suo valore letterale, proprio così descrive la «scuola» paolina[122]. Dalle epistole, anche se non contraddicono affatto tutti i tratti del quadro datoci dagli Atti riceviamo complessivamente l'impressione che la missione fosse meno vistosa e meno pubblica e che la trasmissione (della buona novella) avvenisse tramite la rete naturale dei rapporti umani esistenti in seno ad una comunità o tra città diverse. Le famiglie e le case di certe persone, a quanto sembra, dovettero fungere da basi di partenza e di pari importanza si direbbe che fossero i vincoli dati dall'esercizio di un mestiere o di un'attività commerciale. Per quanto riguarda i due ultimi aspetti menzionati le narrazioni riportate dagli Atti e i cenni presenti nelle epistole concordano in pieno. Ma se noi sapessimo di più dell'intreccio di intimi rapporti che legavano gli abitanti dei quartieri delle città antiche, avremmo modo di capire più a fondo i pochi cenni che troviamo nei testi neo-testamentari. Purtroppo, gli autori antichi consideravano alcune delle cose che a noi piacerebbe di più conoscere come troppo ovvie o troppo volgari per doverne fare menzione. Fino a tempi recenti gli archeologi che hanno operato nel settore classico hanno reputato (e la cosa è comprensibile) più soddisfacente il recupero di monumenti famosi e il riporto alla luce dei mosaici che lo scavo sistematico dei quartieri residenziali o artigianali, mentre è noto che gli storici politici del mondo antico hanno di gran lunga superato per numero gli storici sociali. Certo è che non possediamo alcuna rappresentazione globale e particolareggiata

[122] Edwin A. Judge, *The Early Christians as a Scholastic Community,* in «Journal of Religious History», n. 1 (1960), pp. 4-15 e 125-37. Dopo che il Judge si era reso padrone di tutto quanto avevano scritto gli studiosi specialisti del Nuovo Testamento, assimilò in misura un po' più accentuata lo scetticismo che caratterizza la disciplina neo-testamentaria.

della vita quale si svolgeva in una città di provincia del primo secolo: rappresentazione che ci potrebbe consentire di inquadrare i nostri scarsi e problematici frammenti di notizie sulla prima fase del Cristianesimo. Possediamo, infatti, solo un quadro a chiazze sparse di fatti casuali e di descrizioni frammentarie a cui siamo in grado di aggiungere solo qualche pennellata.

Un primo dato di fatto che dobbiamo tenere presente riguarda la grandezza delle città; e, infatti, quelle dove si coagulò il cristianesimo paolino erano piccolissime, se confrontate con le nostre megalopoli dell'età post-industriale il cui sviluppo è avvenuto dopo l'esplosione demografica. Ad esempio: Antiochia (quella sull'Oronte) era una delle città di maggiore grandezza esistenti nel primo secolo, eppure bastava un pomeriggio per percorrerne, a piedi il perimetro. La città moderna di Antakya ricopre a un di presso meno di metà dell'area su cui sorgeva la città antica. Una stima generosa della sua popolazione attuale le assegnerebbe sui 75.000 abitanti e, all'occhio di un occidentale, la città sembra stipare una popolazione più che discreta, dato il suo spazio ristretto. Eppure il numero dei suoi abitanti quando la città antica era al culmine del suo fulgore (il calcolo si fonda sulle congetture di autori dell'antichità) avrebbe toccato sei volte tanto la cifra sopra indicata e anche una stima più contenuta[123] — quella che le assegnerebbe 250.000 abitanti — comporta che in un'area relativamente piccola si avesse allora una densità demografica veramente alta. In proporzione città come Filippi o Berea o anche la stessa Corinto dovevano essere notevolmente più piccole, ma ugualmente alto doveva essere il grado di densità della loro popolazione. Il MacMullen calcola che la densità demografica media esistente nelle città dell'Impero Romano doveva aggirarsi sui duecento abitanti per acro (un acro = m^2 4046) e cioè doveva essere equivalente a quella che nelle moderne città dell'Occidente si trova solo nei bassifondi dove si affol-

[123] Si veda Glanville Dawney, *The Size of Population of Antioch,* in «TAPA», n. 89 (1958), pp. 84-91 e dello stesso, *A History of Antioch in Syria,* Princeton, 1961, pp. 582 ss.; J.H.W.G. Liebeschütz, *Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire,* Oxford, 1972, pp. 40 ss. e pp. 92-96.

la il proletariato industriale. Inoltre, se teniamo presente che gran parte dello spazio urbano (un quarto secondo i calcoli del MacMullen) era riservato alle aree pubbliche, «il grosso della popolazione doveva comunemente avere abitazioni domestiche oltremodo disagiate per sovraffollamento, ma questo era poi reputato tollerabile dalla seducente spaziosità dei pubblici servizi[124]».

Se così andavano le cose, c'era ben scarsa possibilità di avere una vita privata e, infatti, gran parte della giornata attiva era vissuta nelle strade e sui «marciapiedi», nelle piazze e sotto i portici e questo avveniva in misura maggiore anche di quel che avviene tutt'oggi nelle città dell'area mediterranea. Non era molto di quello che avveniva in un quartiere che potesse sfuggire alla vista di tutti e così notizie e dicerie correvano in fretta e i tumulti potevano scoppiare da un momento all'altro. Filone ci narra che il tentativo fatto da Erode Agrippa di introdursi alla chetichella in Alessandria diede il via ad una pubblica caricatura del re ebraico, che poi si risolse in un eccidio antisemita (*pogrom*)[125]. Negli Atti degli Apostoli leggiamo il fatto ben noto degli argentieri di Efeso, che, paventando un danno per il loro lavoro nell'iconoclastia cui inclinavano i convertiti di Paolo, fecero accorrere gente in massa nel teatro a difesa del culto di Artemide (At. 19-23-41). Tuttavia le reazioni a novità o notizie di qualsiasi genere non degeneravano sempre in atti di violenza; la curiosità era desta quanto il sospetto! Un ambulante che vendesse pentole di rame o amuleti, oroscopi o predizioni, poteva far affidamento sul fatto che — una volta stabiliti i primi contatti — la gente avrebbe sparso la voce della sua presenza.

Ma come si potevano stabilire quei primi contatti? Gli Atti ci forniscono un esilissimo cenno su uno dei modi in cui Paolo e Sila (Silvano) riuscirono a trovarsi degli uditori e sia che quel cenno ci venga da una fonte prossima ai fatti sia che si tratti di un quadretto ingegnosamente costruito dall'autore, per quel che qui ci importa, la cosa non fa grande differenza[126]. A Filippi andarono — era il giorno del Sa-

[124] MacMullen, *Roman Social Relations*, cit., p. 63.
[125] Filone, *Flacc.*, 25-43.
[126] Tutto dipende in primo luogo dai famosi passi degli *Atti* ove è

bato — «fuori della porta lungo il fiume, dove ritenevano che si facesse la preghiera» (At. 16, 13). Successivamente l'autore degli Atti riferisce che a Corinto Paolo aveva «trovato un Giudeo chiamato Aquila» che con la moglie Priscilla (o Prisca) teneva una bottega come fabbricante di tende (*ibidem*, 2 ss.). Dunque, quando un forestiero arrivava in una città, era dato per ovvio che sapesse o potesse facilmente conoscere dove trovare immigrati e residenti temporanei che provenivano dal suo paese o erano del suo *ethnos* o che praticavano il suo stesso mestiere. In questo non scorgiamo nulla che non fosse naturalissimo, dato che nella formazione e nell'identificazione di comunità di vicinato o di quartiere erano quelli i fattori più importanti. Ad Antiochia, «il quartiere tradizionale degli Ebrei»[127] era il Kerateion, sito nel quadrante sud-orientale della città, anche se poi degli ebrei abitavano anche in altri punti della città. Filone afferma che due delle cinque ripartizioni ufficiali in cui era suddivisa Alessandria erano dette «quartieri» ebraici[128]. A Roma, invece, gli ebrei stavano concentrati nel Transtiberinum (attuale Trastevere)[129]. Artigiani e commercianti di analogo mestiere o che trattavano merci simili erano anch'essi propensi a stare fianco a fianco nelle stesse zone, che spesso traevano la loro denominazione proprio da questo fatto, come attestano le indicazioni: quartiere dei tessitori di lino, via dei cuoiai, portico dei profumieri (o aromatari)[130]. Fondandoci su quel che già sappiamo sull'in-

usata la prima persona plurale «noi», ma studi critici recenti hanno portato a far valere l'opinione che il ricorso alla prima persona plurale altro non sia che un artificio stilistico comune agli storici antichi e che, quindi, non sia da prendere come una derivazione da un «racconto di viaggio» ossia da un «itinerario». Si veda, ad es., quanto dicono Henry J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts*, London, 1958; Martin Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen, 1951 (ma qui ci si riferisce alla trad. inglese di Mary Ling che reca il titolo: *Studies in the Acts of the Apostles*, London, 1956), pp. 200-66; Ernst Haenchen, *Das «Wir» in der Apostelgeschichte und das Itinerar*, in «ZTK», n. 58 (1961), pp. 329-66 (qui però si rimanda alla ristampa in *Gott und Mensch: Gesammelte Aufsätze*, Tübingen, 1965, pp. 227-64).
[127] Downey, *A History of Antioch*, cit, p. 544, nota 179.
[128] Filone, *Flacc.* 55.
[129] Filone, *Legatio*, 155; cfr. Harry J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, Philadelphia, 1960, pp. 135-37.
[130] MacMullen, *Roman Social Relations*, cit., p. 133 che porta anche

sistenza di Paolo circa il «lavoro compiuto con le sue mani» — insistenza di cui ci si ricordava ancora quando furono scritti gli Atti — non ci allontaneremo troppo dal vero quando immaginassimo che, giunto in una città, egli avesse i primi contatti con artigiani del suo stesso mestiere e con loro clienti[131]. La congettura del Hock che proprio la bottega artigiana possa essere stata un *locus* tipico della predicazione missionaria e dell'insegnamento di Paolo non è destituita di plausibilità[132].

Un gradino sotto nell'importanza che aveva il quartiere abitato da gente della stessa stirpe e il vicinato costituito da chi esercitava lo stesso mestiere veniva la singola casa. Le nostre fonti ci offrono solido motivo di pensare che proprio la dimora di una famiglia fosse l'unità di base nell'impianto del Cristianesimo nelle città, così, come, per la verità, era anche l'unità di base o cellula costitutiva della stessa città. In un capitolo successivo indugeremo a considerare quali effetti avesse sulla struttura delle comunità paoline il fatto che i loro membri di solito si riunissero in case private e comprendessero tra i loro centri vitali le case di taluni convertiti. Qui basta ricordare che l'*oikos* (o *l'oikia*; in latino la *domus* o la *familia*)[133] ricordata quando il Nuovo Testamento riferisce la conversione di qualcuno «con tutta la sua casa» implica un'accezione più ampia di quella cui rimanda la nostra idea della famiglia nucleare. Ad esempio Cicerone parlava del dovere secondo un ordine gerarchico, come, del resto, era abituale ai filosofi morali greci e romani: prima veniva il dovere nei riguardi della patria, poi nei riguardi dei genitori, «poi vengono i figli e tutta la famiglia *(domus)* che guardano solo a noi per il loro sostentamento e non possono avere altra protezione; infine, vengono i parenti...»[134]. La

altri esempi; si veda tutta la sua Appendice A: *Subdivisions of the City* (pp. 129-37) e le pp. 70-73.

[131] Cfr. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, cit., pp. 74 ss.

[132] Hock, *The Social Context of Paul's Ministry*, cit, pp. 37-42.

[133] August Strobel in *Der Begriff des Hauses im griechischen und römischen Privatrecht*, in «ZNW», n. 56 (1965), pp. 91-100 pretende di dimostrare che il Nuovo Testamento osserva la rigorosa distinzione giuridica secondo la quale il termine οἶκος = *Domus* indica solo i congiunti maschi liberi. Ma la sua argomentazione non convince.

[134] Cicerone, *De officiis* 1, 17, 58.

«famiglia» non è definita primariamente in base alla parentela, bensì in rapporto ai vincoli di dipendenza e di subordinazione. Quindi il capo di una grande casa era reputato responsabile non solo dei familiari a lui immediatamente congiunti, ma anche degli schiavi, degli ex-schiavi diventati suoi *clientes*, dei salariati e talvolta di quanti erano suoi soci d'affari o suoi affittuari (e la responsabilità comportava poi da parte dei protetti forme di obbedienza o di ossequio)[135]. Le piante di alcune delle case messe in luce dagli scavi di Pompei o di Delo possono essere lette quasi fossero una specie di diagramma fisico di alcuni dei rapporti sopra accennati: stanze private e da lavoro destinate al capofamiglia; una sezione dell'abitazione destinata probabilmente alle donne e ai bambini; appartamenti per i soli schiavi; stanze da affittare; e, dalla parte della strada, si aprivano una bottega o due, forse una taverna o un'osteria, congiunta talvolta con l'*atrium*; poi, in posizione centrale, stava la camera da pranzo dove il *paterfamilias* poteva intrattenere piacevolmente i suoi pari e gli amici venuti da altre case oppure conversare con la sua *clientela* o fare le due cose insieme (ma ognuno avrebbe preso posto nella stanza secondo la propria condizione)[136].

Dunque, far parte di una casa o famiglia equivaleva a far parte di una più ampia rete di rapporti e questi erano di duplice specie. Dentro la casa un vincolo verticale, ma non del tutto unilineare concatenava ruoli di ineguale dignità (dal

[135] Cfr. Edwin A. Judge, *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century*, London, 1960, pp. 30-39; Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, cit., p. 69.

[136] Su Pompei vedi August Mau, *Pompeii: Its Life and Art*, trad. ingl. di F.W. Kelsey, ed. riv. New York, 1904, pp. 276-8; sulle planimetrie degli edifici, vedi *ibidem*, pp. 245-79; inoltre si vedano Michael Grant, *Cities of Vesuvius: Pompeii and Herculaneum*, London, 1971, pp. 127 e 193-6; Helen H. Tanzer, *The Common People of Pompeii: A Study of the Graffiti*, Baltimore, 1939, pp. 19 e 52. Sulle locande unite ad abitazioni private si veda Tönnes Kleberg, *Hôtels, restaurants et cabarets dans l'antiquité romaine: Études historiques et philologiques*, Uppsala, 1957, pp. 78-80 (l'autore si avvale di documentazione proveniente per lo più da Pompei); sulla compresenza di persone di diversa condizione attorno alla mensa, si veda Gerd Theissen, *Soziale Integration und sakramentales Handeln: Eine Analyse von 1 Cor. XI, 17-34*, in «NovT», n. 24 (1974), pp. 179-205 (ma i riferimenti sono fatti alla ristampa in Thiessen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen, 1979, pp. 290-317; qui interessano le pp. 293-7).

paterfamilias allo schiavo) dando vita ad un ordito di rapporti quanto mai intimi; tuttavia l'ambito domestico comprendeva anche vincoli tra cliente e patrono e parecchi rapporti di protezione e di subordinazione analoghi, anche se meno formali. Poi tra la detta famiglia e quelli di fuori c'erano vincoli di parentela e di amicizia, i quali spesso comportavano obblighi e aspettative[137], ma questi legami non sempre erano necessariamente formali. Tra le persone che erano vincolate dai legami suddetti e tra quanti appartenevano a questo o a quel grado di aggregazione attorno al capofamiglia spesso si creavano anche forti legami sentimentali e robusti vincoli di fedeltà. Tra le dimostrazioni più lampanti dell'intensità a cui potevano giungere i detti legami affettivi ricordiamo i sentimenti espressi in epitaffi eretti da schiavi e da liberti in memoria di loro compagni appartenenti alla stessa casa. L'esame che la Flory ha fatto di tali epitaffi, provenienti tutti da tre grandi *familiae*, ha dimostrato che si trattava di sentimenti diversi da quelli dell'amicizia e che si avvicinavano piuttosto a quelli tipici della parentela[138]. È chiaro che sentimenti e atteggiamenti del genere potevano essere espressi in molte maniere, tra le quali stava anche la comunanza delle pratiche religiose. Era comunemente scontato che i membri subalterni di una famiglia — in particolare quelli di condizione servile — praticassero la religione del capo o padrone. Naturalmente era nell'ordine delle cose che il capofamiglia si attendesse la conformità dei suoi sottoposti quando si trattava di certe forme di culto, come, ad esempio, era il culto dei *lares*, usanza tradizionale delle case romane, più che quando si trattava di forme di culto pubblico a cui poteva capitare che il capofamiglia fosse obbligato a partecipare. Inoltre, l'unità era ovviamente più agevole da ottenere quando la famiglia era di modeste proporzioni che quando era molto grande. Abbiamo prove che, in età imperiale, divenne più comune lasciare che i vari membri della famiglia seguissero la religione che più loro piaceva[139]. C'è una lettera di

[137] Si confronti la discussione che il Judge fa su *amicitia* e *clientela* che, a suo avviso, erano elementi costitutivi della «struttura sociale della comunità romana» e avevano il loro *pendant* nelle province di lingua greca, vedi Judge, *The Early Christians as a Scholastic Community*, cit., pp. 6 ss.

[138] Flory, *Family and «Familia»* cit., pp. 17-55.

[139] Su tutta la questione riguardante la religione praticata da schiavi e liberti si veda la vasta indagine condotta dal Bömer in *Untersuchungen über die Religion der Sklaven*, cit. Il Bömer fa notare che la solidarietà religiosa che la *familia* aveva nell'antica società agraria romana si dissolse sotto le pressioni dell'urbanizzazione e che, al tempo dell'Impero, i romani adottarono una maggiore tolleranza o indifferenza per la religione professata dai loro schiavi (*ibidem*, vol. 1, pp. 57-78). Inoltre gli schiavi che stavano a Roma o nelle zone a forte influenza romana ebbero maggiore libertà di partecipare a riti religiosi di quella che era concessa agli schiavi dell'Oriente greco (*ibidem*, vol. IV, pp. 61-63 e vol. III, p. 61 e *passim*).

Paolo (1 Cor. 7, 12-16) in cui si allude espressamente a questo fatto.

C'era un altro tipo di rapporti sociali che aveva somma importanza nelle città greche e romane: l'associazione volontaria. È nota fin dal quinto secolo a.C. l'esistenza nelle città greche di associazioni del genere, variamente denominate, mentre a Roma pare che si formassero solo un po' più tardi. Ma poi in età imperiale proliferarono sia in Oriente sia in Occidente, nonostante i ricorrenti tentativi dell'autorità intenzionata a reprimerle[140]. Si direbbe che fosse possibile a chiunque o quasi radunare (*synagein* è il termine che troviamo spesso usato)[141] un gruppo di amici, di parenti, di vicini o di soci di mestiere, dettare una regola, trovare un luogo di riunione e chiamare il gruppo così costituito Associazione (*thiasos, synodos, eranos* ecc.) di N. N. Di solito non si trattava di un gruppo numeroso e nella maggior parte dei casi comprendeva da una dozzina ad una trentina o ad una quarantina di persone; di rado superava i cento membri.

Nelle grandi *familiae*, talvolta era proprio il capofamiglia ad incoraggiare la formazione di un'associazione e a questa forniva il luogo di riunione. Un esempio è dato dalla società per le esequie, attestata da una ben nota iscrizione, che sole-

[140] Le centinaia di iscrizioni che ci hanno lasciato costituiscono il materiale di fondo usato da parecchi studi moderni del fenomeno. Sui *collegia* latini, l'opera classica resta quella di Joan Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionelles chez les Romains*, 4 voll., Louvain, 1895-1900. Per conoscere il corrispettivo fenomeno greco resta indispensabile Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, cit. Francesco M. de Robertis, *Storia delle corporazioni e del regime associativo nel mondo romano*, 2 voll., Bari, 1972 tratta, andando abbastanza a fondo, la condizione giuridica delle corporazioni. Per un'introduzione al tema e un panorama generale si veda Ernst Kornemann, *Collegium*, in *PW*, vol. IV. 1, colonne: 380-479 (1900).

[141] Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, cit., p. 272 nota.

va riunirsi a Roma in casa di Sergia Paolina[142]. Talvolta la casa poteva diventare la base di un'associazione cultuale, come avvenne nel caso famoso di Pompeia Agrippinilla, la quale, all'inizio del secondo secolo della nostra era, istituì a Tusculo un *thiasos* dionisiaco. La gerarchia delle cariche proprie di un'associazione cultuale ricalcava in larga misura quella esistente nella *familia* e, infatti, nel caso citato era Agrippinilla che stava alla testa del *thiasos* in qualità di sacerdotessa[143]. Per quanto pochi fossero i suoi membri, un'associazione doveva avere i suoi dirigenti, i cui titoli erano più altisonanti quanto più elevata la loro funzione, ma che spesso imitavano quelli delle autorità municipali. Le associazioni (*collegia*) romane in genere presentavano un gruppo di presidenti detti *magistri*; un'associazione greca di solito aveva, invece, un solo capo, variamente denominato. Veniva secondo per importanza il tesoriere (*tamias*, *quaestor*) cui incombeva tenere conto dei contributi di ammissione e di ogni altro ònere pagato dai membri dell'associazione ed inoltre regolare le spese usuali dei conviti e delle feste, nonché pagare le onoranze dovute ai patroni o ad altre persone e (questo succedeva in molti casi) provvedere alle spese dei funerali degli associati. Poi venivano sacerdoti e sacerdotesse, *logistai*,

[142] «Collegium quod est in domu Sergiae Paullinae», *CIL* 6. 9148; vedi Flory, *Family and «Familia»*, cit., p. 22; altri esempi in Waltzing, *Étude historique sur les corporations*, cit., vol. III, pp. 222-64.

[143] Achille Vogliano, *La grande iscrizione Bacchica del Metropolitan Museum: I*, in «AJA», II serie, n. 37 (1933), pp. 215-31. L'elenco dei membri — circa quattrocento in tutto — è dato secondo la carica e la categoria, partendo dalle dignità più alte fino alle più umili. In cima a tutti sta Agrippinilla, sacerdotessa, seguita dai membri della sua famiglia vera e propria, tutti investiti di mansioni sacre. Poi vengono altri nominativi che si incontrano spesso nelle famiglie senatorie del tempo, anche se lo ierofante porta un nome greco e probabilmente deve trattarsi di persona di origine servile. Ancora più in basso si nota il calo dei nominativi latini e il predominio di quelli greci. Questi dati di fatto non convalidano sicuramente la tesi del Cumont secondo la quale, in base all'uso dei soli *cognomina* dell'elenco risulterebbe che «les distinctions sociales du monde profane s'effaçaient...» (vedi Franz Cumont, *La Grande Inscription Bachique du Metropolitan Museum, II: Commentaire religieuse de l'inscription*, in «AJA», II serie, n. 37 (1933), pp. 215-31). Pare, invece, che si debba dire il contrario; cfr. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven*, cit., vol. III, pp. 135-37. L'iscrizione che si legge sui tre lati di un basamento statuario, che un tempo reggeva la statua di Agrippinilla, è visibile al Metropolitan Museum di New York.

grammateis, *epistatai*, *epimeletai*, *archontes*, *curatores*, *prytaneis*, *hegemones*, *brabeutai* ecc. ecc.. È chiaro che oltre dare loro modo di stare insieme a feste e conviti le associazioni o *collegia* davano a coloro che non avevano diritto di partecipare alla vita politica della città il modo di sentirsi importanti nell'ambito delle loro piccole repubbliche.

Le associazioni di mestiere e i *collegia* a base professionale ebbero singolare rilevanza soprattutto a Roma. Prima dell'Impero Romano associazioni consimili non erano state un fatto consueto in Oriente, fatta eccezione per il caso speciale degli «artisti dionisiaci» e cioè di una corporazione di attori, decoratori di scene e di altri artigiani specializzati che avevano a che fare con il teatro. Nel periodo di cui qui ci occupiamo però si diffusero anche nelle città greche le organizzazioni che riunivano altri artigiani o mercanti[144]. E sebbene sia ora di uso comune denominare tali associazioni col termine «corporazioni», di fatto la loro finalità non deve essere confusa con quella delle corporazioni medievali e ancor meno con quella dei moderni sindacati[145]. «Se stiamo a quello che ci dicono le iscrizioni, le corporazioni pare che altro non fossero se non semplici raggruppamenti sociali, che non si interessavano all'attività economica dei loro membri»[146]. Solo nel tardo Impero l'autorità in qualche occasione intervenne e manipolò le associazioni di arti e mestieri tentando così di regolare alcuni aspetti dell'attività commerciale. In precedenza, falegnami e carpentieri (*fabri*, *tignuarii*), fabbricanti di stuoie (*centonarii*), facchini (*phortēgoi*), tintori in porpora della Diciottesima Strada (a Tessalo-

[144] Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven*, cit., vol. IV, pp. 238-41. La documentazione relativa alle corporazioni di commercianti e di artigiani è utilmente compendiata (ma è tratta soprattutto dall'opera del Waltzing) da A.H.M. Jones, *The Economic Life of the Towns of the Roman Empire*, in *La Ville*, a cura di Jean Firenne, Bruxelles, 1955, parte I, pp. 171-85. Ma si veda anche Alison Burford, *Craftsmen in Greek and Roman Society*, London-Ithaca, N.Y., 1972, pp. 159-64.

[145] Di parere contrario è Claire Préaux, *Institutions économiques et sociales des villes hellénistiques*, in *La Ville*, cit., parte I, pp. 89-135, soprattutto p. 128.

[146] Jones, *The Economic Life*, cit., p. 172; cfr. MacMullen, *Roman Social Relations*, cit., p. 75 e si veda anche Rostovtzeff, *A Social and Economic History*, cit., vol. I, pp. 170 ss.

nica)[147] si riunivano, così come facevano i loro simili che esercitavano una miriade di altri mestieri per consumare insieme un pasto che forse era un po' più ricco di quello quotidiano, per bere un vino un po' migliore fornito da soci a cui spettava di offrirlo a turno, per celebrare il natalizio del fondatore o del patrono o la festa di Poseidone, di Ermes, di Iside o di Silvano e per fissare le norme con cui garantire a tutti i soci, quando fosse venuta la loro ora, esequie decorose. L'*ekklēsia* che si riuniva con i fabbricanti di tende Prisca, Aquila e Paolo a Corinto o ad Efeso non dovette sembrare ai vicini altro che un'associazione del tipo che abbiamo descritto.

Più arduo riesce delineare i contorni delle più consistenti associazioni di mercanti e artigiani forestieri che si formarono nella maggior parte dei centri urbani e soprattutto nei grandi centri commerciali. Le colonie di mercanti italici esistenti a Delo e a Rodi sono quelle meglio conosciute[148], ma, ad esempio, si è discusso se gli italici di Delo, nati liberi o liberti, che si denominavano Ermaisti, Poseidoniasti, e Apolloniasti, erano distinti in tre associazioni cultuali o se erano organizzati in un'unica associazione amplissima che poi eleggeva dei *magistri* (*magistreis Mirquri Apollonis Neptuni*) cui spettava presiedere al culto delle loro tre divinità principali. Ora si propende per l'esistenza di un'unica associazione e questo comporta che l'intera colonia italica si fosse allora organizzata come un circolo ossia un *conventus*. Anche se va avvertito che, nei due secoli avanti Cristo, quel *conventus* si era sviluppato andando ben oltre i limiti entro cui si muovevano le associazioni private di cui abbiamo fatto parola[149]. In modo analogo (o analogo almeno in parte) gli ebrei residenti in talune città si organizzarono sul modello di un *col-*

[147] Louis Robert, *Études anatoliennes: Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure*, Paris, 1937, p. 535, nota 3, citato dal MacMullen, *Roman Social Relations*, cit., p. 135. Altri nominativi tipici li danno il Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, cit. e Waltzing, *Étude historique sur les corporations*, cit.

[148] Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, cit. pp. 315-25 e pp. 517-28.

[149] Ne tratta criticamente il Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos*, cit., pp. 585-7.

legium, con il loro unico Dio, con le loro cariche e le loro regole, con un tesoro privato e con un loro patrono.

Giudaismo urbano e Cristianesimo paolino

In genere ora gli studiosi sono convinti che non si possa capire la forma peculiare di quel primo Cristianesimo che chiamiamo paolino se prima non ci si è fatta un'idea di quel che fosse allora il Giudaismo. Ma ci chiediamo subito: a che tipo di Giudaismo si deve portare attenzione? Se ormai con certezza gli studiosi moderni ci hanno costretto ad ammettere che il Cristianesimo, anche nei suoi primi decenni di vita, si presentava già come un complesso di movimenti proiettati in direzioni diverse, del pari le scoperte e le indagini compiute in questo nostro secolo ci hanno rivelato che nella prima fase dell'età imperiale romana, nell'ambito del Giudaismo, esisteva una grande diversità di posizioni e si avevano rapidi mutamenti. Un secolo fa, un manipolo di studiosi di fervida immaginazione intuì l'importanza di una setta oscura che Filone, Giuseppe Flavio e Plinio avevano denominato «gli Esseni», ma nessuno avrebbe osato sperare che un giorno saremmo venuti in possesso di una parte consistente della biblioteca di una delle loro comunità più importanti o di un gruppo strettamente legato alla setta. Prima degli scavi fatti nel 1932 a Dura-Europos i più avrebbero pensato del tutto assurdo che ebrei del III secolo in una città con presidio romano avessero coperto i muri della loro sinagoga con dipinti a soggetto narrativo. Fino ad una data ancor più recente sono state fatte raccolte di testi rabbinici e poi quei testi sono stati indagati per estrarne «la concezione rabbinica» su questo o su quell'argomento, come se da Hillel Saadia Gaon il «Giudaismo rabbinico» fosse stato un *unicum* statico e monolitico.

Non sono di certo mancati i tentativi di collocare Paolo sullo sfondo delle varie forme di Giudaismo e così ora lo si dipinge come un «rabbi», ora come un rappresentante della «apocalittica giudaica»; forse era strettamente apparentato al «misticismo giudaico» o, addirittura, allo «gnosticismo giudaico», oppure, secondo taluni, le sue sollecitudini personali gli derivavano dal fatto di essere stato educato in seno al

«Giudaismo ellenistico». Nessuna di queste congetture interpretative ha ottenuto la palma; nessuna è stata giudicata presentare *il contesto* in cui si possa collocare il discorso delle epistole paoline. Ebbene, lo scacco di tante proposte dovrebbe bastare ad avvertici di un fatto: le categorie sopra ricordate (apocalittica giudaica, misticismo giudaico ecc.) non ci danno una tassonomia ossia un panorama adeguato del Giudaismo, quale era nel primo secolo. Infatti chiunque intenda compiere un'esegesi seria e rigorosa dei testi deve avere fonti pertinenti a tutte le categorie ricordate e ad altre ancora. Lo stesso Paolo è la prova più evidente della loro inadeguatezza. Paolo scrive un greco sciolto; il testo biblico di cui fa uso è quello dei Settanta e, quindi, egli è sicuramente un «giudeo ellenistico». Paolo è convinto che presto verrà a termine il maligno tempo presente e intanto sollecita i figli della luce a non comportarsi come i figli delle tenebre; e sicuramente in questo cogliamo gli accenti della «apocalittica giudaica». Poi egli è stato rapito fino al terzo cielo e ivi ha visto cose ineffabili: e sicuramente a che cosa non rimanda mai tutto questo se non al «misticismo giudaico»?. Eppure, egli dice di essere «secondo la Legge, un Fariseo».

Le categorie convenzionali sono inficiate di indeterminatezza, di anacronismo e di impropria denominazione definitoria. L'indeterminatezza è il difetto che salta subito agli occhi quando si usa la categoria (e denominazione) di «Giudaismo ellenistico». Infatti, che significa questa espressione? Forse tutti gli ebrei che parlavano il greco in età ellenistica e in età romana? Oppure si vuole alludere a quegli ebrei che condividevano (oltre la lingua) altri aspetti della cultura urbana greca, ivi comprese certe convinzioni metafisiche, certi modelli stilistici in campo letterario e artistico, un certo *ethos?* La categoria che più risulta inficiata di anacronismo è quella di «Giudaismo rabbinico». La distruzione del Tempio, avvenuta nel 70 dopo Cristo, e i contraccolpi ancora più gravi della disfatta (negli anni 132-135 d.C.) dell'insurrezione di Bar Kochba trasformarono vita e istituzioni della Giudea e della Galilea in misura tale che solo nebulosamente riusciamo a farcene un'idea. I documenti più antichi che abbiamo del «Giudaismo rabbinico» furono compilati nella cerchia del Patriarca alla fine del secondo secolo. Sia questi documenti sia altre fonti posteriori contengono sicuramente

materiale tradizionale di origine assai più antica, ma solo per mezzo di studi critici oltremodo laboriosi (e spesso improntati ad indulgenze soggettive) sulla forma interna di quei testi possiamo congetturare quali siano le parti veramente originarie oppure quali mutamenti esse abbiano subito nel processo di trasmissione e di copiatura. Sarà bene non usare il termine *rabbi* o l'aggettivo *rabbinico* per qualsiasi fatto o fenomeno che preceda la fondazione dell'accademia di Yavneh (Jamnia) da parte di Yohanan ben Zakkai; e ci muoveremo su terreno più sicuro se limiteremo l'uso dei termini ricordati al secondo secolo e agli sviluppi che poi ne seguirono[150]. Da ultimo, tutte le sunnominate categorie sono state di solito definite come se i fenomeni a cui facevano riferimento fossero stati dei sistemi teologici tali da potere essere descritti elencando, sotto forma di articoli o proposizioni, le credenze che ne costituivano l'armatura o sciorinando poi di quelle credenze le connessioni e le implicazioni logiche. Non è il caso che ci fermiamo qui a discutere se questo sia il metodo migliore per giungere ad una comprensione sostanziale di un movimento religioso. Diciamo solo che per chiunque sia interessato ad avere una delineazione sociale dell'antico Giudaismo e del primo Cristianesimo, questo non è certo un metodo di grande utilità.

La maggior parte degli studiosi che hanno trattato il tema del rapporto tra Paolo e il Giudaismo hanno puntato la loro attenzione sulla formazione di Paolo o sulle sue affiliazioni prima della conversione e hanno cercato di mettere in

[150] Queste sono le conseguenze pratiche del lavoro rivoluzionario compiuto da Jacob Neusner e dai suoi allievi. Per quanto l'opera del Neusner abbia sollevato critiche e per quanto sia indubbio che le saranno apportate molte correzioni nei particolari, le conclusioni generali a cui perviene a me sembrano irreversibili. Gli studi del Neusner sono troppo numerosi perché ne facciamo qui menzione nominativa, ma al tema che ci sta a cuore illustrare risultano particolarmente pertinenti i libri e i saggi seguenti: Jacob Neusner,*Development of a Legend: Studies on the Traditions Concerning Yohanan ben Zakkai,* Leiden. 1970; *Pharisaic-Rabbinic Judaism: A Clarification,* in «HR», n. 12 (1979), pp. 250-70; *The Formation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jamnia) from A.D. 70 to 100,* in «ANRW», parte II, XIX (1979), n. 2, pp. 3-24; *Map without Territory: Mishnah's System of Sacrifice and Sanctuary,* in «HR», n. 13 (1979) pp. 103-27; *The Use of the Mishnah for the History of Judaism prior to the Time of the Mishnah,* in «JSJ», n. 11 (1980) pp. 1-9.

luce le fonti e le implicazioni delle sue idee teologiche, le pratiche giudaiche da lui respinte e i suoi modi di argomentare. Si tratta di problemi affascinanti e noi non possiamo qui passarli del tutto sotto silenzio, ma non sono questi problemi a costituire tema centrale di questo libro, il cui interrogativo di fondo riguarda piuttosto quali fossero (se mai ve ne furono) i nessi tra le comunità cristiane fondate da Paolo e dai suoi collaboratori e le varie forme di Giudaismo presenti nel mondo greco-romano. Il Giudaismo che ha diretta attinenza con il nostro proposito di delineare il cristianesimo paolino (quale che fosse la posizione personale di Paolo) non è quello dei villaggi della Galilea o della Mesopotamia, bensì il Giudaismo presente nelle città delle province romane. Quindi, qui ci dobbiamo chiedere se gli ebrei emigrati dal loro paese tra il tempo di Alessandro Magno e quello dell'imperatore Claudio avevano trovato modo di adattarsi a quell'ambiente urbano che servì da modello e da tramite per i cristiani paolini (nel fondare le loro comunità e nel compiere la propria missione). Nel primo secolo la Diaspora ebraica contava ormai da cinque a sei milioni di ebrei i quali risiedevano più o meno stabilmente fuori della Palestina. La Diaspora aveva avuto inizio almeno fin dal tempo delle deportazioni dell'esilio babilonese (sesto secolo a.C.) ed era poi stata alimentata successivamente dalle forzate deportazioni che si ebbero per effetto delle successive occupazioni della patria ebraica, ma ancor più da quegli emigrati volontari che andavano in cerca di opportunità economiche migliori di quelle che potevano promettere lo spazio ristretto e le limitate risorse della Palestina. Il fatto è che così si era venuto a formare un nucleo consistente di ebrei presso che in ogni città piccola o grande che sorgesse tutt'attorno al Mediterraneo. I calcoli congetturali fanno salire gli ebrei presenti nelle città al 10 o al 15 per cento della popolazione totale, ma nel caso di Alessandria la percentuale forse era ancora maggiore[151]. Come ogni altro gruppo di emigranti che si fos-

[151] La cifra data da Filone secondo il quale gli Ebrei in Egitto erano un milione e cioè un settimo dell'intera popolazione (vedi Filone, *Flacc.* 43) è senza dubbio esagerata (vedi Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, cit., p. 222). Per Antiochia si veda Meeks-Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Centuries of the Common Era*, Missuola, Mont., 1978, p. 8. Si può calcolare il numero degli Ebrei dimoranti nella provincia del-

se stabilito nelle città, gli ebrei cercarono naturalmente di stare uniti per continuare le consuete pratiche religiose, per fruire della conversazione e vicinanza dei parenti e di quanti altri appartenevano alla loro stessa stirpe, per comporre gli eventuali dissensi intestini e per esercitare una pressione collettiva nel caso volessero ottenere diritti e privilegi dalla più ampia comunità urbana. Tuttavia taluni aspetti delle loro credenze e delle loro cerimonie religiose facevano degli ebrei un gruppo estraniato da quegli altri culti forestieri che allora così comunemente prendevano radice nelle città; e così si determinarono per loro problemi peculiari nei rapporti con i gruppi dominanti nella società locale e con le autorità dell'Impero Romano.

Giuseppe Flavio ci ha conservato parecchi documenti che gettano luce sui rapporti accennati. Due, che riguardano gli ebrei di Sardi, risultano di interesse particolare. Infatti, nel 49 a.C. Lucio Antonio, pro-questore e pro-pretore della provincia dell'Asia[152], rispose ad una istanza degli ebrei di Sardi con un decreto indirizzato ai magistrati, al consiglio e al *dēmos* di Sardi: «Cittadini ebrei sono venuti da me e mi hanno fatto notare che fin da tempi antichi hanno avuto un'associazione propria (*synodos*) secondo le loro leggi patrie (*kata tous patrious nomous*) e anche un luogo proprio (*topos*), in cui deliberano sui propri affari e sulle liti che li oppongono gli uni agli altri»[153]. È chiaro che le autorità cittadine di Sardi dovevano avere in qualche modo attentato ai diritti di cui già fruivano gli ebrei locali, diritti che il rappresentante dell'autorità romana con il suo decreto vuole che siano rispettati come per l'innanzi[154]. Qualche tempo dopo il consi-

l'Asia in base alla somma destinata al contributo per il Tempio confiscata nel 62 a.C. da L. Valerio Flacco (vedi Cicerone, *Pro Flacco*, 66-69): si trattò di circa un centinaio di libbre d'oro, che, secondo il calcolo della Smallwood in *The Jews under Roman Rule*, cit., p. 125 e nota 21, rappresenterebbero il contributo di circa 50.000 maschi adulti. La notizia riferita da Giuseppe Flavio (che la trasse da Strabone), secondo la quale venticinque anni prima Mitridate aveva estorto alla stessa provincia 800 talenti (vedi Giuseppe Flavio: *Antiquitates* 14, 112) ha anch'essa dell'esagerato (vedi la nota *ad loc.* nell'ed. della Loeb Classical Library e Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, cit., p. 125, nota 20).

[152] Era fratello minore di Marco Antonio III, il triumviro.

[153] Giuseppe Flavio, *Antiquitates*, 14, 235.

[154] Che degli Ebrei risiedessero a Sardi «da tempo antichissimo» non

glio cittadino e il *dēmos* di Sardi emanarono un decreto in cui si confermava il diritto dei «cittadini ebrei che vivono nella nostra città» a «riunirsi e ad avere una vita comunitaria» (*politeuesthai*) e a «comporre le divergenze insorte tra di loro»; e si affermava che «si doveva loro assegnare un luogo in cui potessero riunirsi con mogli e figli e ivi offrire le loro preghiere e i loro sacrifici tradizionali a Dio...»[155]. I magistrati dovevano poi designare uno spazio a parte dove «essi potessero costruire e abitare», mentre i funzionari addetti al mercato dovevano far in modo che gli ebrei potessero avere le «vettovaglie opportune».

La vicenda successiva che ebbero gli ebrei di Sardi pare che fosse singolarmente fortunata. Infatti nel secondo secolo o agli inizi del terzo fu loro assegnato come proprio «luogo» di riunione una basilica ristrutturata, molto ampia e elegantemente ornata, che era parte del complesso monumentale del ginnasio romano e che sorgeva lungo la via principale della città[156]; ed essi si tennero il «luogo» fino a che la città non andò distrutta, il che avvenne molto tempo dopo che l'Impero era diventato ufficialmente cristiano[157]. Ma la con-

pare che sia affatto un'affermazione esagerata se è vero che la Sefarad di Abd. 20 (sesto secolo a.C.) è proprio Sardi, come la maggior parte dei commentatori è propensa a credere. Altro discorso è, invece, quello che vuole stabilire quanto continuata fosse ivi la loro presenza e quanto antiche fossero le istituzioni di cui qui si tratta.

[155] Giuseppe Flavio, *Antiquitates*, 14, 259-61.

[156] La sinagoga venne scoperta nel 1962 dalla squadra degli archeologi delle università Cornell e Harvard, capeggiata da George Hanfmann ed è stata poi parzialmente rimessa in piedi. La relazione finale degli scavi, opera di A.R. Seager, non è ancora apparsa a stampa; si veda in merito Andrew R. Seager, *The Building History of the Sardis Synagogue*, in «AJA», n. 76 (1972), pp. 425-35; George M. A. Hanfmann, *Letters from Sardis*, Cambridge, Mass., 1962; Alf Thomas Kraabel, *Judaism in Western Asia Minor under the Roman Empire, with a Preliminary Study of the Jewish Community at Sardis, Lydia* (tesi per il dottorato in teologia presentata all'Un. di Harvard nel 1968); Id., *Paganism and Judaism: The Sardis Evidence*, in *Paganisme, Judaïsme, Christianisme: Influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges offerts à Marcel Simon*, a cura di A. Benoit, M. Philonenko e C. Vogel, Paris, 1978, pp. 13-33; Id, *The Diaspora Synagogue: Archaeological and Epigraphical Evidence since Sukenik*, in ANRW, parte II, XIX (1979), n. 1, pp. 477-510; una pubblicazione parziale delle iscrizioni l'ha data Louis Robert in *Nouvelles Inscriptions de Sardes*, vol. I, Paris, 1964, pp. 37-58 e riproduzioni fotografiche IV-XI.

[157] Si veda quanto ne ha detto soprattutto il Kraabel in *Judaism in Western Asia Minor*, cit. e in *Paganism and Judaism*, cit.; inoltre si veda anche Robert L. Wilken, *Melito, the Jewish Community at Sardis, and the Sacrifice of Isaac*, in «Theological Studies», n. 32 (1976), pp. 53-69.

troversia che si ebbe al tempo di Giulio Cesare (controversia che si direbbe sia stata composta alla svelta e in via amichevole) lascia tuttavia avere un'idea di alcune delle tensioni perenni da cui poteva essere colpita una comunità urbana di ebrei della Diaspora.

Lucio Antonio, probabilmente riecheggiando quanto stava scritto nella petizione presentatagli dagli ebrei, denominava la loro comunità *synodos*: questo era il termine più comune e più generale per designare un circolo, una corporazione, un'associazione[158]. A fini legali, i romani classificarono i gruppi ebraici esistenti in una qualsiasi città col termine di *collegia* e, infatti, allorché Cesare ordinò lo scioglimento di tutti i *collegia*, fatta eccezione per quelli che vantassero una diuturna tradizione, le sinagoghe risultarono tra i *collegia* esplicitamente esentati[159]. Per vari aspetti l'identificazione delle comunità ebraiche con i *collegia* era ovvia, dato che l'organizzazione della comunità ebraica presentava parecchi tratti in comune con i circoli, le corporazioni e le associazioni cultuali. Infatti i suoi membri si riunivano in un luogo particolare, che serviva sia per le funzioni di culto sia per quelle sociali[160]; i membri della comunità dipendevano dai donativi di patroni, tra i quali erano anche simpatizzanti non-ebrei oltre che, beninteso, gli esponenti ricchi della comunità: costoro erano ricompensati con iscrizioni, oppure riservando loro scanni speciali nel luogo delle riunioni, o in-

[158] *LSJ, sub voce*, Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, cit., pp. 158-63.

[159] Su questa e successive esenzioni da quanto prescrivevano le leggi contro le associazioni private, si veda Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, cit., pp. 133-35.

[160] Il termine Συναγωγή — usato talvolta anche da altri *conventus* — mette in risalto il fatto di centrale importanza che i membri dell'associazione o del gruppo «si riuniscono». Sulle riunioni conviviali nella sinagoga si veda Martin Hengel, *Die Synagogeninschrift von Stobi*, in «ZNW», n. 57 (1966), pp. 145-83, in particolare le pp. 167-72; inoltre si veda la documentazione raccolta (ma con annessa un'interpretazione congetturale) da Erwin Ramsdell Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 13 voll., New-York-Princeton, 1953-68, vol. II, p. 108 e vol. V, *passim*. Sull'ospitalità offerta a visitatori e su altre attività, si veda Solomo Krauss, *Synagogale Altertümer*, Berlin-Wien, 1922, pp. 55 e 182-90.

signendoli di titoli quali: «padre» o «madre» della Sinagoga[161]. La comunità provvedeva alle esequie dei suoi morti[162] e aveva propri funzionari o addetti istituiti ad imitazione di quelli della *polis*[163].

[161] La sinagoga degli Augustiani di Roma onorava certamente l'imperatore o come patrono della detta congregazione particolare o per il favore da lui dimostrato in generale per le rivendicazioni ebraiche; invece la sinagoga degli Agrippiani dovette avere come patrono o Marco Vipsanio Agrippa oppure re Agrippa I (o re Agrippa II), vedi Leon, *The Jews of Ancient Rome*, cit., pp. 140-2. Capitolina, esponente di una famiglia altolocata della provincia d'Asia e moglie o sorella di un proconsole, dedicò una scalinata a mosaico posta nella sinagoga di Tralles (*CIG* 2924; Robert, *Études anatoliennes*, cit., pp. 409-12 e Id., *Nouvelles Inscriptions de Sardes*, cit., p. 44; Hildebrecht Hommel, *Juden und Christen im kaiserzeitlichen Milet: Überlegungen zur Theaterinschrift*, in «MDAI» (1), n. 25 (1975), pp. 157-95. Sulle espressioni «padre» o «madre» della sinagoga, vedi Leon, *The Jews of Ancient Rome*, cit., pp. 186-8. Certo Policarmo è detto «padre della sinagoga» di Stobi, vedi *CII* 1. 694; Ernst Kitzinger, *The Town of Stobi*, in «Dumbarton Oaks Papers», n. 3 (1946), pp. 81-162 e tavole 202-4; Hengel, *Die Synagogeninschrift von Stobi*, cit., pp. 176-81. La sinagoga di Foca votò προέδρια e un serto aureo ad un benefattore ricco, ma non ebreo, vedi *IGR* 4. 1327. A Dura-Europos, Samuele, anziano e sacerdote, fu colui che procurò la decorazione della sala delle riunioni sinagogali con i dipinti ora famosi. Si è ipotizzato che lo scanno, sporgente e posto proprio sotto la scena che raffigura il Samuele biblico (indicato per nome) mentre unge Davide, fosse riservato a lui, vedi Hagith S. Sivan, *The Painting of the Dura-Europos Synagogue*, New Haven, 1978, p. 11.

[162] *PRyl.* 590 (= *CPJ*, n. 138): forse si riferisce ad un'associazione funeraria ebraica collegata con una sinagoga di Alessandria (vedi nota del Tcherikover a *CPJ* 1.252); sulle catacombe ebraiche di Roma, si veda Leon, *The Jews in Ancient Rome*, cit. e Goodenough, *Jewish Symbols*, cit., vol. II, pp. 3-50.

[163] Il termine più frequente è quello di ἄρχων; ma si trova anche quello di γραμματεύς. Altri termini sono ricordati da Jean Juster, *Les Juifs dans l'empire romain: leur condition juridique, économique et sociale*, 2 voll., Paris, 1914, vol. I, pp. 450-6; cfr. Shim'on Applebaum, *The Organization of Jewish Communities of the Diaspora*, in *The Jewish People in the First Century*, a cura di S. Safrai e M. Stern, vol. I, Assen — Philadelphia, 1974, pp. 464-503. Ad Afrodisia (provincia d'Asia) c'era una sinagoga diretta da una *decania* (l'iscrizione, ancora inedita, mi è stata cortesemente comunicata da Joyce Reynolds del Newnham College di Cambridge; se ne veda l'annuncio della scoperta in Machfeld J. Mellink, *Archaeology in Asia Minor* in «AJA», II serie, n. 81 (1977), p. 306). Nelle iscrizioni ebraiche, come in quelle di associazioni cultuali pagane, risultano spesso menzionati dei «sacerdoti», ma probabilmente in esse quel titolo aveva un significato diverso, soprattutto dopo la distruzione del tempio di Gerusalemme; vedi in merito Kraabel, *Social Systems of Six Diaspora Synagogues*, in *Ancient Synagogues: The State of Research*, a cura di Joseph Gutmann, Chico, Cal., 1981, pp. 79-121. Sull'evoluzione delle mansioni che da semplici si fecero complesse, si veda Hengel, *Proseuche und Synagoge*, cit., pp. 166 ss.

D'altro canto, come fa notare la Smallwood, le funzioni delle sinagoghe erano a più largo raggio di quelle compiute dai *collegia* e, per certi aspetti, erano anche funzioni del tutto diverse[164]. Il dato forse più importante era che «l'appartenenza» alla sinagoga «era automatica per un ebreo in forza dei suoi stessi natali e, quindi, non esisteva per lui un problema di ammissione o di iscrizione; d'altro canto, alla sinagoga potevano appartenere esclusivamente gli ebrei e i loro proseliti, mentre gli altri *collegia* erano associazioni in cui entrava chi voleva ed erano aperte a tutti»[165]. Le differenze ora indicate risultano ancora più appariscenti quando si guarda al ruolo politico svolto dalle comunità ebraiche. A quanto risulta, nella maggior parte dei centri urbani c'era un qualche organo centrale che era autorizzato a parlare per tutti gli ebrei della comunità locale quando si doveva trattare con le autorità cittadine o con i rappresentanti dell'autorità romana. Ad Alessandria — l'unica città per la quale possediamo una discreta informazione circa l'organizzazione interna della comunità ebraica — quell'organo centrale era formato da una *gerousia* (consiglio degli anziani), rappresentativa degli ebrei di tutta la città: della *gerousia* facevano probabilmente parte degli *archontes* scelti da ognuna delle varie congregazioni o singole comunità presenti in quel grande centro[166]. È plausibile che un'organizzazione di tipo analogo ci fosse anche ad Antiochia, dato che, nel primo secolo della nostra era, apprendiamo esservi ivi un unico *archōn* degli ebrei e, nel quarto secolo, un *archōn tōn archontōn* (magistrato dei magistrati)[167]. Rimane incerto se così andassero le cose in tutte le città dove di sinagoghe ce n'erano più d'una[168]. Ma quali che fossero le particolarità dell'organizzazione lo-

[164] Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, cit., p. 133.

[165] *Ibidem*, p. 134.

[166] Filone, *Flacc.* 74, 80; Giuseppe Flavio, *La Guerra Giudaica* 7, 412; Victor Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia, 1961, p. 302.

[167] Giuseppe Flavio, *La Guerra giudaica* 7, 47; Libanio, *Epistulae* 1251 (nell'ed. a cura di Foerster); cfr. Meeks-Wilken, *Jews and Christians*, cit., pp. 6-9 e 60.

[168] Sulla situazione a Roma si veda quanto se ne dice in Leon, *The Jews of Ancient Rome*, cit., pp. 168-70.

cale (che forse variava da una città all'altra), gli ebrei, là dove costituivano una grossa fetta della popolazione, praticamente formavano una città nella città: il termine greco per indicare il fenomeno era *politeuma*[169]. Si diceva, dunque, *politeuma* un gruppo accettato e semi-autonomo di residenti in una città, i quali, sebbene privi del diritto pieno di cittadinanza, avevano in comune con i cittadini alcuni diritti specifici. Come abbiamo visto, un ordinamento del genere non era inconsueto nelle città ellenistiche e serviva a dare una sistemazione legale a gruppi consistenti di immigrati: si pensi agli italici o ai siriaci residenti a Delo o ai nativi di una città antica che poi fosse stata tramutata in colonia romana[170].

I rapporti tra *politeuma* e *dēmos* (questo era l'insieme dei veri e propri cittadini) andavano soggetti ad interpretazioni diverse e spesso costituivano proprio la causa principale di eventuali controversie. Giuseppe Flavio preferisce usare il termine cittadini (*politai*) per indicare gli ebrei che risiedevano in una città e così, ad esempio, dice che i «residenti ad Antiochia» erano detti Antiocheni[171], ma in senso proprio il termine residenti (*katoikountes*) significa di norma dei forestieri, non dei cittadini. Identica ambiguità incontriamo nei due documenti già citati che riguardano la città di Sardi, nei

[169] Per quanto concerne Alessandria, il termine si trova già usato nella Lettera di Aristea (310), che è probabilmente del secondo secolo a.C.; cfr. Giuseppe Flavio, *Antiquitates* 12, 108. Una discussione generale del tema in Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, cit., pp. 296-332; in Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, cit., pp. 139, 141, 224-50, 285, 359-64, 369; William W. Tarn, *Hellenistic Civilization*, Cleveland-New York, 1961, pp. 210-38.

[170] Si veda quanto ne dicono il Tcherikover e la Smallwood nei luoghi citati alla nota precedente. I due autori ci ricordano l'esistenza di πολιτεύματα di Frigi, di Beoti e di Lici ad Alessandria, di Cretesi a el-Fayum, di Cauniani a Sidone e altri esempi ancora (vedi Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, cit., p. 505, nota 8 e Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, cit., p. 226, nota 23). Sulle società (*conventus*) di cittadini romani nelle nuove province dell'Asia Minore, si veda quanto detto sopra alla nota 24. Sulle forme diverse assunte da analoghi πολιτεύματα nelle colonie, si veda Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, cit., pp. 71-83. Sulle conseguenti tensioni sociali ed economiche, si veda Lellia Cracco Ruggini, *Nuclei immigrati e forze indigene in tre grandi centri commerciali dell'impero*, in *Memoirs of the American Academy in Rome*, Roma, 1980, 36, pp. 55-76.

[171] Giuseppe Flavio, *C.Ap.*, 2, 39.

quali gli ebrei sono qualificati *politai*. Nel decreto di Lucio Antonio il testo è incerto, perché nel maggior numero di manoscritti si legge «i nostri cittadini (romani)», ma in uno si legge «i vostri cittadini (di Sardi)»[172]. Il decreto emanato dalle autorità cittadine, almeno come lo riporta Giuseppe Flavio, contiene la stessa contraddizione che abbiamo rilevato nell'annotazione circa gli Antiocheni, vale a dire gli ebrei vengono detti ad un tempo *katoikountes* e *politai*[173]. Il nòcciolo della questione viene indicato concisamente nella lagnanza che circa un trentennio più tardi presentarono certi Ioni (cittadini greci della parte occidentale dell'Asia Minore, forse di Efeso), quando affermarono: «se gli ebrei intendevano essere loro pari (*syngeneis*) avrebbero dovuto venerare le divinità degli Ioni»[174]. Gli ebrei colsero ogni occasione per farsi attribuire diritti identici a quelli dei cittadini, ma nel contempo ribadirono l'intenzione di farsi riconoscere garanzie al fine che mai potessero essere indotti a violare le proprie leggi religiose, in particolare l'osservanza del sabato, le norme sui cibi e il ripudio di ogni atto di «idolatria». Non potevano partecipare ai culti cittadini e tuttavia restare ebrei.

La rivalità che, in una società dalle risorse limitate, non poté fare a meno di insorgere e determinarsi tra i vari *politeumata* e i gruppi minori di residenti nella città comportò per gli ebrei alcune ambivalenze particolari. Da un lato gli ebrei diedero prova di sapersi adattare con attivismo energico per cogliere le possibilità offerte a gente che, come loro, non paventava gli spostamenti da un luogo all'altro, dalle città ellenistiche e romane e dal loro sviluppo. Il loro monoteismo rigido, il loro culto «senza immagini», la robusta coesione delle loro comunità attirarono l'ammirazione di molti

[172] Giuseppe Flavio, *Antiquitates*, 14, 235.

[173] *Ibidem*, 259; si veda la nota del Marcus *ad loc.* e Tarn, *Hellenistic Civilization*, cit., p. 221.

[174] Giuseppe Flavio, *Antiquitates* 12, 126. Una narrazione più ricca di particolari in cui si descrive l'intervento, coronato da successo, di Erode presso il suo patrono Agrippa e la difesa degli ebrei fatta dal favorito di Erode, Nicola Damasceno, si trova in *Antiquitates* 16, 27-61. Si veda quanto ne dice la Smallwood in *The Jews under Roman Rule*, cit., p. 140 e si confronti con la lagnanza di Apione citata da Giuseppe Flavio in *C. Apionem* 2, 65.

dei loro vicini pagani; anzi, alcuni di questi si fecero addirittura proseliti della religione ebraica, altri divennero simpatizzanti o anche adepti formali della sinagoga[175]. Eppure, queste stesse qualità (ma bisogna ricordare anche la consistenza numerica e la dovizia di molte comunità ebraiche) provocarono in altri ambienti urbani ostilità e invidia. Una storiella che circolò allora era una parodia maligna dell'Esodo, secondo la quale la popolazione che Mosè aveva organizzato per farne una «nazione» era formata di lebbrosi che l'Egitto aveva espulso e questo — così si diceva — serviva a

[175] Sul monoteismo si veda Strabone, *Geog.* 16, 2, 35 (oppure Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, parte I: *From Herodotus to Plutarch*, Leiden, 1974, n. 115). Il successo incontrato dal proselitismo ebraico è attestato dalle leggi e dai provvedimenti di polizia emanati dai Romani: tali provvedimenti furono di tanto in tanto emanati proprio per fermare quel proselitismo ed ebbero inizio con l'espulsione degli ebrei da Roma decretata da Cornelio Hispalo nel 139 a.C., di cui fa cenno Valerio Massimo (Stern, *Greek and Latin Authors*, cit., n. 147 *a*). Non possediamo una trattazione del tutto soddisfacente del proselitismo ebraico nel periodo tardo ellenistico e nel periodo romano, ma si veda, tuttavia, Karl Georg Kuhn: προσέλυτος in *TWNT*, 6, pp. 727-45 (qui facciamo riferimento alla traduzione in *TDNT*, 6, pp. 727-44) e K. G. Kuhn-Hartmut Stegemann, *Proselyten* in *PW*, suppl., vol. IX, colonne 1248-83; la voce del Kuhn è del 1959 e quella di Kuhn-Stegemann del 1962. La questione circa i «timorati di Dio» che sarebbero da considerare come dei semi-proseliti ha dato luogo a varie opinioni. Si vedano ad es. Kirsopp Lake, *Proselytes and God-fearers*, in Lake-Cadbury, *The Acts of the Apostles*, cit.; Louis Feldmann, *Jewish' Sympathizers' in Classical Literature and Inscriptions*, in «TAPA», n. 81 (1950), pp. 200-8; Hommel, *Juden und Christen*, cit.; Baruch Lifshitz, *Du nouveau sur les «Sympathisants»*, in «JSJ», n. 1 (1970), pp. 77-84 e *Notes d'épigraphie grecque*, in «RB», n. 76 (1969), pp. 92-98; Kazimierz Romaniuk, *«Die Gottesfürchtigen»im Neuen Testament*, in «Aegyptus», n. 44 (1964), pp. 66-91; Folker Siegert, *Gottesfürchtige und Sympathisanten*, in «JSJ», n. 4 (1973), pp. 109-64; Robert, *Nouvelles Inscriptions de Sardes*, cit., pp. 39-47. Fino a poco fa il valore attribuito alle testimonianze non induceva a pensare che il termine avesse una simile accezione tecnica. Nella maggior parte dei casi θεοσεβής significa soltanto «pio» sia che sia applicato a proseliti, a simpatizzanti oppure — come nell'iscrizione del teatro di Mileto — all'intera comunità ebraica. Tuttavia l'iscrizione della sinagoga di Afrodisia, recentemente venuta alla luce, sembra confermare che il termine θεοσεβής poteva anche servire a qualificare in maniera formale un gruppo di persone distinto sia da quello dei proseliti sia da quello degli ebrei per nascita, anche se ammesso a far parte della sinagoga (vedi Mellink, *Archaelogy in Asia Minor*, cit., p. 305). Non è il caso di presumere che quell'accezione abbia prevalso ovunque.

spiegare come mai gli ebrei fossero asociali che rifiutavano di «sedere a mensa con ogni altra stirpe»[176].

Dal loro punto di vista gli ebrei capivano benissimo che la loro stessa identità dipendeva dal fatto che fossero mantenuti certi confini che li separassero dalle «nazioni». Tuttavia anche loro si trovarono soggetti a forti pressioni miranti a farli conformare con la cultura dominante nelle città, se non altro per motivi di convenienza. Inoltre, molti di loro provarono un fascino possente per i valori di quella cultura che per tanti aspetti pareva armonizzarsi con il loro *ethos* e le loro tradizioni bibliche. Si può dire che il dilemma (tra fedeltà all'ebraismo e fascino per l'ellenismo) è presente quasi in ogni pagina di Filone. Questi scrive un greco elegante, ligio alle norme della retorica ed è dubbio se la sua conoscenza dell'ebraico andasse oltre quella di qualche manuale in cui si dava l'interpretazione di alcuni termini biblici[177]. Il greco fu la lingua di tutte le comunità della Diaspora ebraica esistente nell'ambito dell'Impero Romano o almeno di tutte le comunità di cui ci sono giunte testimonianze. Inoltre, quello che Filone scrisse consta di una serie di parafrasi e commenti elaborati dei libri del Pentateuco e gran parte di quanto egli scorge nella narrazione biblica e nelle leggi ebraiche risulta combaciare in parecchi punti quel che poteva uscire dalla penna dei moralisti e di filosofi pagani che insegnavano nelle scuole di Alessandria[178]. «Lesse Platone pensando a Mosè e Mosè pensando a Platone sì da convincersi che entrambi avevano detto sostanzialmente le stesse

[176] Diodoro Sic., *Bibl. hist.* (oppure Stern, *Greek and Latin Authors*, cit. n. 63). La versione più nota della storiella che presentava gli ebrei come discendenti da dei lebbrosi era contenuta nell'opuscolo antiebraico di Apione, a cui rispose Giuseppe Flavio. Altri esempi, ad iniziare da Ecateo di Abdera, sono riportati dallo Stern e dello stesso autore sarà utile vedere la rassegna degli studi: *The Jews in Greek and Latin Literature*, in *The Jewish People in the First Century*, cit. (1976). Sull'antisemitismo nell'antichità classica si veda Sherwin-White, *Racial Prejudice in Imperial Rome*, cit., pp. 86-101 e J. N. Sevenster, *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World*, Leiden, 1975.

[177] Si veda Isaac Heinemann *Philons griechische und jüdische Bildung: Kulturvergleichende Untersuchungen zu Philons Darstellung der jüdischen Gesetze*, Darmstadt, 1962, pp. 524-28.

[178] Molto si è discusso dell'intensità e della natura dell'ellenizzazione di Filone; una delle guide più sicure sul tema resta l'opera del Heinemann citata nella nota precedente.

cose»[179]. Ma Filone vide anche quanto importante fosse che gli ebrei conservassero la loro identità originaria. Quando dovette commentare la predizione di Balaam, nella quale si diceva:

> ecco un popolo che dimora (*katoikēsei*) solo
> e tra le nazioni non si annovera.
> (Num., 23, 9)[180].

Filone diede questa spiegazione: «non si vuol dire che il luogo in cui abita è un luogo a parte e che la sua terra è separata dalle altre, ma che, in virtù della specificità dei loro costumi peculiari, gli ebrei non si mescolano alle altre genti e non si scostano dalle vie seguite dai loro padri»[181]. Filone era sconvolto nel vedere che taluni ebrei i quali, come lui stesso, reputavano riti e cerimonie festive «simboli delle realtà spirituali», per questa ragione trascurassero poi di compiere concretamente gli atti prescritti. A suo dire, costoro si comportavano come se «vivessero per se stessi, come se fossero soli in un deserto o avessero anime disincarnate, non dandosi pensiero di città o villaggio o famiglia né di alcuna società umana (*thiasos anthrōpōn*)[182].

L'individualismo stigmatizzato da Filone costituiva la tipica tentazione di persone della sua condizione: gente, cioè, ricca, colta, «greca d'animo come era greca di lingua»[183], ma a disagio a causa delle limitazioni connesse allo *status* ambivalente della comunità ebraica. Come dice Victor Tcherikover: «Chiunque ambiva partecipare alla vita culturale e pubblica di quell'ambiente e svolgere un certo ruolo sulla scena pubblica in generale, doveva per prima cosa essere cittadino di una città greca»[184]. E che gli esponenti della classe cui apparteneva Filone potessero diventare senza rèmore dei cittadini è cosa di cui non si può dubitare, ma a quale prezzo per la loro identità di ebrei? La risposta non è tanto semplice come spesso si è pensato. Il caso del nipote di Filone, Tiberio Giulio Alessandro, è già stato da noi ricordato ed è un fatto che, se crediamo a Giuseppe Flavio, la sua folgorante carriera comportò l'abbandono del Giudaismo[185]. Tuttavia in altri casi forse fu possibile che singoli ebrei trovassero il modo di acquisire la cittadinanza greca senza impegnarsi in atti che agli occhi della maggior parte degli ebrei sarebbero sembrati idolatrici. Sicuramente in una fase posteriore la cosa, in città della parte occidentale dell'Asia Minore, risultò possibile. Per esempio nella grande sinagoga di Sardi, sono state ritrovate iscrizioni in cui vengono menzionati con orgoglio i nomi di membri della sinagoga che erano *Sardianoi* o che ricoprivano addirittura cariche ufficiali nell'amministrazione della città[186]. E l'autore del libro degli Atti (e lasciamo impregiudicato se riferisce fatti veri o immaginari) reputò quanto meno credibile che il padre di Paolo fosse stato ad un tempo cittadino di Tarso e *civis romanus*, ma

[179] Erwin Ramsdell Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, Oxford, 1962², p. 10.

[180] Num. 22, 9b (versione dei LXX); in realtà 23,9b.

[181] Filone, *Mos.*, 1. 278.

[182] Filone, *Migr.*, 89-93; cit. da 89, 90.

[183] Come l'Ebreo che si diceva che una volta avesse incontrato Aristotele, vedi Giuseppe Flavio, *Contra Apionem*, 1, 180, dove cita Clearco di Soli.

[184] Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, p. 309.

[185] Molte sono le probabili allusioni ad Alessandro negli scritti di Filone, come, ad es., in *Mos.* 1, 30. Jouette M. Bassler in *The Impartiality of God: Paul's Use of a theological Axiom* (tesi di dottorato presentata nel 1979 alla Yale University) alle pp. 138-43 ha sostenuto che il ritratto curiosamente ambivalente che Filone fa di Giuseppe come *politicus* non è un modello proposto per il prefetto romano dell'Egitto, come pensava il Goodenough: in *The Politics of Philo Judaeus: Practice and Theory*, New Haven-London, 1938, pp. 21-33. Filone voleva mettere in guardia proprio dal tipo di carriera politica fatta da Tiberio Alessandro, che si era messo al di sopra delle «antiche consuetudini» ed era trascorso «dalla guida, alla testa del suo popolo, alla dittatura (tirannide) sopra il popolo» (vedi *Somn.* 2, 78)

[186] Kraabel, *Judaism in Western Asia Minor*, cit., pp. 218-21. L'iscrizione di Afrodisia (vedi sopra nota 163), quando sarà edita, aggiungerà una nuova testimonianza significativa. Occorre però cautela quando si parla del periodo precedente, perché è chiaro che Settimio Severo emanò leggi che rendevano più agevole agli ebrei partecipare agli organi amministrativi delle città (questo punto è stato richiamato alla mia attenzione da Robert L. Wilken, che cita due iscrizioni in cui si lodano i Severi e cioè *CII*, 1. 677 e 2. 972) nella sua prossima opera, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Fourth Century*. L'opera uscirà presso l'University of California Press e io ne no potuto vedere il manoscritto. Si veda anche Lee I. Levine, *The Jewish Patriarch (Nasi) in Third Century Palestine*, in *ANRW*, parte II, IX (1979), n. 2 pp. 649-88, ma soprattutto p. 656.

quel padre aveva poi mandato il figlio a Gerusalemme alla scuola del rabbi Gamaliele[187].

Ad ogni buon conto, la questione che assillò agli inizi del primo secolo gli ebrei di Alessandria (e, quindi, il loro portavoce Filone) era se l'intera comunità degli ebrei potesse possedere diritti civili identici a quelli dei greci. È questo il punto che sta dietro alle controversie continue e alle periodiche esplosioni di violenza che contrassegnarono ad Alessandria i rapporti tra ebrei e gentili. Sul piano giuridico, almeno per il periodo che qui ci interessa, la questione era stata risolta con la celebre lettera di Claudio dell'anno 41 dopo Cristo, una copia della quale su papiro venne scoperta nel primo decennio di questo nostro secolo. L'imperatore riconfermò agli ebrei il diritto di praticare come in passato le loro usanze avite senza essere in questo fatti oggetto di molestia alcuna, tuttavia negò loro in modo categorico il diritto di reputarsi cittadini in senso pieno. Essi dovevano accontentarsi dei molti vantaggi di cui già godevano come forestieri residenti in «una città che non era la loro»[188]. Il quadro legale non doveva probabilmente essere diverso in altre città, per le quali siamo assai meno documentati. Tuttavia in località come Sardi, dove i rapporti tra ebrei e gentili palesemente rimasero per parecchi secoli assai più improntati ad un'armonica convivenza, forse c'era minor motivo di precisare entro quali limiti di legittimità giuridica gli ebrei potevano partecipare alla vita della *polis*.

Gli ebrei di Alessandria rimasero delusi della risposta data alla loro petizione da Claudio (ma bisogna ricordare che per un certo tempo la risposta del suo predecessore li aveva gettati in un terribile scoramento), nondimeno resta significativo che, per mettere fine ai loro guai locali, si fossero rivolti a Roma. Due fattori li incitarono ad agire così: il primo stava nel carattere composito della città greco-roma-

[187] At. 16, 37; 21, 39: 22, 3; 25-29.

[188] *Papyr. Lond.* 1912 in Harold Idris Bell, *Jews and Christians in Egypt: The Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy, illustrated by Texts from Greek Papyri*, London, 1924 (che corrisponde a CPJ n. 153). Le fonti più importanti sono quelle adeguatamente collezionate da Stern, *Greek and Latin Authors*, cit., vol. I, pp. 399-403 e le relative questioni sono discusse brevemente, ma in maniera incisiva dal Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, cit., pp. 305-28.

na; il secondo stava nel fatto che Cesare e Augusto avevano iniziato un corso della politica romana con cui Roma intendeva governare bilanciando le componenti locali di maggiore influenza e guadagnandosene la fedeltà mediante vincoli di clientela. Quindi, ogni comunità locale di un certo peso e di una certa coesione che avesse uno *status* ambivalente (era il caso degli ebrei) doveva procurarsi e intrattenere il patrocinio imperiale; il che gli ebrei della Diaspora in genere fecero con successo. Le conoscenze correnti circa i primordi del Cristianesimo e l'antico Giudaismo mettono unilateralmente in tanto risalto la situazione palestinese e soprattutto le rivolte fallite degli anni 66-70 e 132-135 che si è portati a pensare che Roma fosse avversaria implacabile degli ebrei. I documenti raccolti da Giuseppe Flavio, i due opuscoli politici di Filone e altre fonti fanno capire, invece, che gli ebrei delle città videro più spesso in Roma la loro salvaguardia. Durante le due rivolte palestinesi, pare che dagli ebrei delle città della Diaspora non venisse ai rivoltosi quasi nessun appoggio diretto; e di fatto non ebbero a patire conseguenze tangibili della disfatta a cui quelle rivolte andarono incontro. E anche durante le operazioni belliche ci furono occasioni in cui esponenti dell'autorità romana intervennero per proteggere taluni ebrei dagli attacchi di loro avversari locali, che si erano imbaldanziti contando sui sentimenti anti-semiti sollevati dalle rivolte. L'episodio più noto avvenne ad Antiochia, allorquando, nell'anno 67 un ebreo apostata suscitò un *pogrom* contro la sua gente (suo padre era *archōn* degli ebrei antiocheni) spargendo la voce che gli ebrei avevano macchinato di dare la città alle fiamme[189].

A pochi anni di distanza lo scoppio effettivo della rivolta (anni 70-71) provocò nuovi atti ostili, ma il governatore del momento, Gneo Collega, riuscì a frenare gli Antiocheni e a dimostrare con un'inchiesta che gli ebrei erano innocenti. Ma gli Antiocheni, insoddisfatti, rivolsero una petizione a Tito, quando nella primavera si era portato nella Siria: gli chiesero di espellere gli ebrei oppure, se proprio non se la

[189] Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, cit., p. 362: in base ad *Antiquitates*, 12, 120, l'autrice sostiene che il legato romano Muciano era intervenuto una volta, tra il 67 e il 69, per ripristinare i diritti fondamentali degli ebrei.

sentiva, di sopprimere almeno i loro privilegi. Tito rifiutò «lasciando che la condizione degli ebrei di Antiochia rimanesse quale era stata in precedenza»[190]. È vero che non sempre il governo romano si dimostrò longanime. Le insurrezioni ebraiche che avvennero in Egitto e nella Cirenaica tra il 112 e il 115 furono soffocate così spietatamente che in vaste zone dell'Africa Settentrionale intere comunità ebraiche scomparvero letteralmente di scena[191]. Eppure, anche la repressione ora ricordata e il disastro cui andò incontro in Palestina due decenni più tardi Bar Kochba non toccarono gran che gli ebrei residenti in città di altre province. In generale gli ebrei della Diaspora stimarono prudente considerare il potere di Roma come lo ebbe a considerare uno di loro (anche se si trattava di un convertito alla setta dei cristiani) che, al riguardo, diede ai suoi correligionari di Roma questo avviso: «I governanti non sono da temere quando si fa il bene, ma quando si fa il male. Vuoi non aver da temere l'autorità? Fa il bene e ne avrai lode, poiché essa è al servizio di Dio per il tuo bene» (Rom. 13, 3-4)[192].

La documentazione sulla condizione economica degli ebrei che vivevano nelle città è discontinua e in gran parte di età tarda, tuttavia se ne riesce a dedurre che gli ebrei nella stragrande maggioranza dei luoghi in cui erano presenti si distribuivano lungo l'intera gamma dei livelli di ricchezza ed

[190] Giuseppe Flavio, *La Guerra giudaica* 7,40-62 e 100-111 (la citazione è tolta dal paragrafo 111). Si vedano in merito le considerazioni della Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, cit., pp. 361-64 e di Meeks-Wilken, *Jews and Christians in Antioch*, cit., p. 4.

[191] Shim'on Applebaum, *The Jewish Community of Hellenistic and Roman Teucheira in Cyrenaica*, in «Scripta Hierosolymitana», n. 7 (1961), pp. 27-52; Id., *Jews and Greeks in Ancient Cyrene*, Leiden, 1979.

[192] Per buoni motivi il passo di Rom. 13, 1-7 ora è reputato un esempio di *paraenesis* tradizionale che probabilmente aveva preso forma nella sinagoga greca e poi era stato fatto proprio dai cristiani. Si veda in merito Ernst Käsemann, *Grundsätzliches zur Interpretation von Römer 13*, in *Unter der Herrschaft Christi*, München, 1961, pp. 37-55 (ma i riferimenti rimandano alla traduzione inglese di W. J. Montague in *New Testament Questions of Today*, London-Philadelphia, 1969, pp. 196-216) e Roland Bergmeier, *Loyalität als Gegenstand paulinischer Paraklese: Eine religionsgeschichtlicher Untersuchung zu Röm. 13 ff. und Jos. B.J. 2, 140*, in «Theokratia: Jahrbuch des Institutum Judaicum Delitzschianum», n. 1 (1970), pp. 51-63.

esercitavano ogni sorta di mestiere[193]. Per esempio, l'Applebaum ha rilevato che tra gli ebrei della Cirenaica ce n'erano alcuni forniti di ricchezze e di proprietà terriere, dato che i loro figli furono ammessi all'efebìa di Cirene, di Teucheira e di Tolemaide, ma c'erano anche coloni caduti in miseria, schiavi, un tagliapietre, fabbricanti di lampade in terracotta, pittori, e forse marinai e addetti al conio di moneta[194]. Il numero di artigiani che compaiono nelle iscrizioni, nei papiri e nei testi letterari o in atti legali risulta particolarmente elevato. L'elenco (la scoperta è recente) degli appartenenti alla sinagoga di Afrodisia comprende un orafo, un calderaio, due offellieri, un uccellatore (?), e fors'anche un erbivendolo; e poi tra quelli elencati a parte come *theosebeis* figurano calderai, follatori, un tagliapietre, un mercante o tintore di porpora, due carpentieri, un cambiavalute (?), un salsamentario e un fabbricante di braccialetti[195]. Una tradizione conservataci nella Tosefta vuole che la Grande Sinagoga di Alessandria avesse al suo interno spazi speciali riservati alle corporazioni degli argentieri, dei fabbri, dei tessitori, dei fabbricanti di stuoie ecc.[196]. E prove del nesso che legava le corporazioni d'arti e mestieri alle sinagoghe la troviamo anche a Hierapoli (Frigia), a Corciro (Cilicia) e fors'anche altrove[197]. Più scarsi sono i cenni a mercanti ebrei, ma anche questi non mancano del tutto e, anzi, l'Applebaum svolge un'argomentazio-

[193] Si veda la trattazione generale offerta da Shim'on Applebaum in *The Social and Economic Status of the Jews in the Diaspora*, in *The Jewish People in the First Century*, cit., vol. II, pp. 701-27.

[194] *Ibidem*, pp. 709-11.

[195] Queste identificazioni sono per ora solo ipotetiche e bisognerà per confermarle, attendere la pubblicazione delle iscrizioni. Qui mi riferisco ad una trascrizione manoscritta che mi è stata con molta cortesia fornita da Joyce Reynolds e che cito col suo permesso e con quello del prof. Lenam T. Erim.

[196] T. Sukkah 4, 6, e anche b. Sukkah 51b, p. Sukkah 5, 1 e 55a. Vedi in merito Applebaum, *The Organization of the Jewish Communities of the Diaspora*, cit., p. 703: l'autore pensa che le stesse corporazioni dovevano essere sorte prima del dominio romano, stante l'ostilità dei Romani per le associazioni, e che possono poi essere state «deliberatamente incorporate nel quadro della sinagoga per evitare che le autorità le sopprimessero». Tuttavia bisogna dire che simile opinione esagera l'opposizione ufficiale alle corporazioni, soprattutto a quelle di arti e mestieri, che invece furono soprattutto una creazione romana.

[197] Hengel, *Die Synagogeninschrift von Stobi*, cit., p. 171.

ne ingegnosa e non destituita di plausibilità quando dice che l'immensa ricchezza di Alessandro l'Alabarco, fratello di Filone e padre di Tiberio Giulio Alessandro, doveva provenire in parte da attività commerciali, dato che teneva denaro in deposito a Puteoli (Pozzuoli)[198]. Va da sé che c'erano molti trafficanti di taglia assai minore tra gli ebrei e pensiamo ad esempio a quegli armatori e mercanti (*nauklēroi, emporoi*) che, unitamente agli agricoltori e agli artigiani (*geōrgoi, technitai*) furono privati dei loro mezzi di sussistenza dalle sommosse che avvennero ad Alessandria durante il regno di Caligola[199]. Dunque, uno che si fosse recato nelle città che qui ci interessano avrebbe subito trovato degli ebrei praticamente in ogni strato sociale. Le ambivalenze che caratterizzavano il loro vivere, in quanto erano ad un tempo membri della comunità ebraica e residenti di una città greca, potevano variare d'aspetto di città in città[200] e potevano variare anche di molto a seconda dei loro mezzi e del loro rango.

Le città del Cristianesimo paolino

Indicando compendiosamente il raggio della sua missione è Paolo stesso a parlarci di una predicazione che egli aveva condotto «da Gerusalemme e dintorni fino all'Illiria» (Rom. 15, 19). I punti terminali dell'arco spaziale così indicato sollevano interrogativi, perché sebbene gli Atti ci presentino Paolo che predica a Gerusalemme subito dopo la sua conversione (At. 9, 26-30), è poi Paolo a negare con vigore di avere avuto a quel momento della sua vita alcun rapporto con Gerusalemme (Gal. 1, 17-24), mentre poi né il libro degli Atti né alcuna delle lettere fanno cenno di una

[198] Giuseppe Flavio, *Antiquitates* 18, 160; Applebaum, *The Social and Economic Status of the Jews in the Diaspora*, cit., p. 705. L'Applebaum è anche dell'opinione che la sinagoga ebraica di Delo costituisca una prova plausibile dei «traffici marittimi che si svolgevano lungo il triangolo Alessandria-Pozzuoli-Delo» (*ibidem*, p. 706).

[199] Filone, *Flacc.*, 57.

[200] Su questo ha insistito ripetutamente e con argomenti efficaci il Kraabel: il suo intervento più recente sulla questione è *Social Systems of Six Diaspora Synagogues*, cit.

sua attività nell'Illiria[201]. È del tutto comprensibile che Paolo assumesse Gerusalemme come punto d'avvio della sua missione per una ragione retorica e se poi né lui né i suoi collaboratori si spinsero di fatto in Dalmazia o nella Mesia, il fatto che operassero in lungo e in largo nella Macedonia, li portò vicino ai confini delle suddette zone illiriche[202]. Ancora una volta, proprio perché ci pongono difficoltà consimili dobbiamo tenere presente che le nostre fonti non ci informano in tutti i particolari sui movimenti dei missionari paolini. La datazione delle lettere autentiche copre appena più di un decennio dell'esistenza di Paolo ossia, più o meno, l'ultimo terzo della sua attività come cristiano; e le notizie che ci danno sui viaggi progettati sono frammentarie. Più sistematica è la narrazione degli Atti, ma in gran parte quella ordinata sequela di viaggi che ivi si presenta con il crisma della plausibilità deriva probabilmente dalle deduzioni dell'autore e dalla sua intenzione teologica (questo il caso della centralità data a Gerusalemme) più che da fonti precise. Tuttavia, facendo uso sia delle lettere paoline autentiche sia di quelle deutero-paoline e combinandole con cautela con le notizie degli Atti, ci riesce possibile tratteggiare un quadro delle molte località dove svolsero la loro attività Paolo e i suoi collaboratori. Gli argomenti *ex silentio* non possono avere che una validità assai precaria, perché non sappiamo quante lettere di Paolo possano essere andate perdute.

Si parla dell'attività missionaria paolina (o ne possono lasciar trasparire accenni) nelle fonti esistenti in riferimento a parecchie località collocabili nell'arco spaziale che va da Gerusalemme all'Illiria, per le quali poi non abbiamo che scarse prove (o non ne abbiamo affatto) che ivi Paolo e i suoi collaboratori operassero per consolidare le comunità di cristiani che vi si erano formate. Quindi resta incerto se in quelle località il Cristianesimo, posto che vi fosse stato felicemente impiantato nel primo secolo, fosse poi un Cristianesimo dalle caratteristiche specificamente paoline. Subito

[201] Fatta eccezione per 2 Tim. 4, 10 dove si dice che Tito si era recato in Dalmazia.

[202] Tuttavia il professor Helmut Koester mi fa notare che l'accesso normale all'Illiria era da ovest e non attraverso la Macedonia.

dopo la sua conversione, a quanto ci dice la Lettera ai Galati (1, 17), Paolo si recò da Damasco in «Arabia» e cioè nella zona a sud o ad est di Damasco, che stava allora sotto il controllo degli indigeni règoli nabatei. Di questa sua attività gli Atti non dicono nulla e neppure parlano dell'ostilità che ivi Paolo incontrò da parte dell'etnarca del re Areta (2 Cor. 11, 32 s. e si confronti con quanto dicono At. 9, 19-25). Eppure la maggior parte dei «tre anni» (forse secondo il modo di calcolare moderno non molto più di due anni) trascorsi prima che egli facesse la sua prima visita a Gerusalemme (Gal. 1, 18) l'Apostolo la passò presumibilmente nel regno nabateo. Infatti si capisce meglio il fatto che le forze del re si fossero messe sulle sue tracce per catturarlo; e che egli sia loro sfuggito riparando a Damasco risulta più agevolmente plausibile se lo si pensa avvenuto subito dopo il suo ritorno. Poi non abbiamo più cenno alcuno di contatti tra Paolo e i cristiani di Damasco e nulla sappiamo di comunità cristiane esistenti in «Arabia».

Più problematica è la geografia degli spostamenti fatti nei successivi quattordici anni (o tredici, oppure, se si prende come data iniziale la conversione, soltanto undici; vedi Gal. 2. 1). Paolo parla di predicazione fatta solo nella Siria e nella Cilicia (Gal. 1. 21 e si noti che, secondo gli Atti, la Cilicia era la provincia dove era nato). Il modo convenzionale di far concordare gli Atti e la lettera ai Galati, individuando la seconda visita di Paolo a Gerusalemme con la sua presenza al «concilio apostolico» di cui parlano gli Atti al capitolo 15, esige che si includa nel periodo suddetto la predicazione a Cipro (At. 13, 4-12), ad Antiochia di Pisidia (*ibidem* 13, 14-52) e nelle città della Licaonia e cioè ad Iconio, a Listra e a Derbe (*ibidem* 14, 1-20). Alcuni studiosi, accogliendo un'ipotesi di John Knox, sono inclini a considerare teatro della maggior parte dell'attività paolina la Galazia, la Macedonia, la Grecia e l'Asia anche nel tempo precedente al detto concilio[203]. Lasciamo pure da parte i problemi di cronologia, il fatto resta che fu proprio nelle regioni ora ricordate che il Cristianesimo paolino pose le sue durevoli radici. Scarse sono le notizie circa risultati durevoli prodotti dal cosiddetto primo viaggio missionario (quello che figura nella presentazione schematica degli Atti), anche se il rapido racconto del viaggio di ritorno che ci offre l'autore presuppone che (anche in quel primo viaggio) ci fossero stati dei convertiti e si fossero organizzate comunità cristiane a Listra, ad Iconio e ad Antiochia di Pisidia...[204] a meno che queste tre città ora menzionate, che di fatto erano comprese entro i confini della provincia romana della Galazia, non siano le località (e comunità) cui si rivolse Paolo con la lettera «ai Galati»[205].

Le cose vanno del tutto diversamente per quel che riguarda la Macedonia, la Grecia e la parte occidentale e centrale dell'Asia Minore. La predicazione in Macedonia ebbe inizio a Filippi e sebbene Paolo, Sila e Timoteo si attendessero ivi di incontrare un clima di ostilità (1. Tess. 2, 2; At. 16, 12-40), la comunità di credenti da loro fondata ebbe un ruolo specialissimo di *koinōnía* per l'ulteriore attività missionaria del gruppo paolino; il senso comunitario dei cristiani di Filippi li portò anche ad inviare aiuti finanziari per la missione da condurre a Tessalonica e in Acaia e anche per sovvenire Paolo nella sua successiva (fu anche quella finale?) prigionìa (2 Cor. 11, 8s.; Fil. *passim*, ma soprattutto 4, 15-18). I Filippesi furono anche i primi e generosi contribuenti alla colletta che Paolo aveva intrapreso a favore dei cristiani di Gerusalemme (2 Cor. 8, 1-6; 9, 2-4; Rom. 15, 26). Da Filippi i missionari procedettero verso sud e gruppi di convertiti si formarono a Tessalonica (1 Tess. 2, 2; At. 17, 1-9) e proprio costoro dovevano ricevere la più antica lettera di Paolo e dei suoi collaboratori che ci sia pervenuta. Poi, ma questa volta la fonte sono solo gli Atti, si recarono a Berea (At. 17,

[203] Si vedano Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, cit., pp. 252-55; John Knox, *Chapters in a Life of Paul*, Nashville-New York, 1950, pp. 74-88; Jacques Dupont, *Chronologie paulinienne*, in «RB», n. 62 (1955), pp. 55-59; George B. Caird, *The Chronology of the NT*, in *IDB*, vol. I, 1962, pp. 605-07; John C. Hurd, *Chronology Pauline*, in *IDBS*,, 1976, pp. 166-67; Jewett, *A Chronology of Paul's Life*, cit. e Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel*, cit.

[204] At. 14, 22, dove si legge: «rianimando i discepoli» e 14, 23, ove si dice: «costituirono quindi per loro in ogni comunità alcuni anziani». In At. 20, 4 abbiamo un elenco delle persone che accompagnarono Paolo in un viaggio successivo che dalla Grecia, attraverso la Macedonia, lo portò alla volta dell'Asia. Questi suoi compagni risultano essere di Berea, di Tessalonica, di Derbe e della provincia dell'Asia (forse di Efeso). In At. 20, 7-12 si fa pure menzione di un gruppo di cristiani a Troade.

[205] Si veda quanto detto alle pp. 126 ss.

10-14) e ad Atene (At. 17, 15-34). L'unica menzione di Atene che ci sia nelle lettere si trova nella prima ai Tessalonicesi (3, 1), dove si conferma che Paolo trascorse ivi un certo tempo in attesa che tornasse Timoteo inviato a vedere come andassero le cose a Tessalonica.

La località più a sud toccata da Paolo nel suo viaggio in Grecia fu Corinto (At. 18, 1-17), dove fondò la chiesa a noi nota con dovizia di particolari, a causa dell'ampia corrispondenza che l'apostolo intrattenne con essa; corrispondenza attestata e in parte rifusa nella prima e seconda lettera ai Corinzi. La raccomandazione di Febe «diaconessa della chiesa di Cencre» che leggiamo in Rom. 16, 1 palesa che una comunità cristiana si era formata anche nel porto esterno di Corinto, mentre da 2 Cor. 1, 1 traspare che altre comunità già esistevano «nell'intera Acaia». Gli Atti non attribuiscono a Paolo l'introduzione del Cristianesimo ad Efeso, ma parlano di un'opera prolungata di evangelizzazione ivi compiuta da Paolo e dai suoi amici e in particolare da Prisca e Aquila (At. 18, 19-21, 24-28: 19, 1-40) ed è da Efeso che Paolo scrisse la prima delle lettere ai Corinti che ci sia pervenuta (1 Cor. 16, 8) ed ivi egli ebbe a sperimentare momenti difficili (2 Cor. 1, 8-11; cfr. 1 Cor. 15, 32), facendo congetturare a qualche studioso che ivi fosse tenuto in carcere per un certo tempo; e forse da Efeso scrisse anche le lettere a Filemone e ai Filippesi. Con una certa plausibilità si è visto in Efeso il centro dell'attività successiva compiuta dalla cerchia paolina[206].

Negli Atti non si fa menzione delle chiese sorte nella parte occidentale dell'Asia Minore nella valle del Lico e cioè nelle città di Colosse, di Laodicea e di Ierapoli. Tuttavia

[206] Hans Conzelmann in *Paulus und die Weisheit*, in «NTS», n. 12 (1965), pp. 231-44 si è spinto ad opinare che ivi si fosse formata una scuola paolina nel senso fisico dell'espressione, ma si vedano le critiche citate alla nota 45 del capitolo III. Nessuna illazione attendibile si può trarre dal fatto che si trovino inserite le parole ἐν Εφέσῳ nell'intestazione della Lettera agli «Efesini», che dai manoscritti più validi si evince essere stata in origine una lettera enciclica senza destinatario preciso, scritta probabilmente sotto pseudonimo. Si veda in merito Nils Alstrup Dahl, *Adresse und Proömium des Epheserbriefs*, in, «TZ», n. 7 (1951), pp. 241-64, e, a sostegno dell'opinione contraria, Andreas Lindemann, *Bemerkungen zu den Adressaten und zum Anlass des Epheserbriefes*, in «ZNW», n. 67 (1976), pp. 235-51.

sappiamo dalla lettera autentica a Filemone e dalla lettera di un discepolo di Paolo ai Colossesi che le città suddette stavano nell'orbita paolina (Col. 4, 12-17; Filem. 1-2, 23-24). Meno sicuro è quale debba essere l'affidamento da dare alla geografia delle Lettere Pastorali, ma, comunque le si vogliano valutare, il loro autore (del secondo secolo) ingloba tra i seguaci di Paolo i cristiani delle chiese presenti in Efeso (1 Tim. 1, 3; 2 Tim. 4, 12), nella Galazia o (secondo una variante di lettura) nella Gallia (2 Tim. 4, 10), nella Dalmazia (2 Tim. 4, 10), nella Troade (2 Tim. 4, 13), a Corinto (2 Tim. 4, 20), a Mileto (2 Tim. 4, 20), a Creta (Tito, 1, 5) e a Nicopoli (Tito, 3, 12).

Se ci limitiamo alle notizie ricavabili dalle lettere di Paolo e dei suoi immediati collaboratori allora scopriamo che il movimento paolino si impiantò in almeno quattro province dell'Impero Romano: la Galazia, l'Asia, la Macedonia e l'Acaia. Alcune osservazioni sulle caratteristiche più ovvie che avevano le città in ognuna delle dette province ci sarà di ausilio a delimitare il terreno su cui si eserciterà la prossima fase della nostra indagine. Non possiamo determinare con certezza la localizzazione delle «chiese della Galazia» a cui Paolo scrisse una lettera e di cui egli fece menzione ai cristiani di Corinto (Gal. 1, 2; 1 Cor. 16, 1). In altri casi, sebbene Paolo parli di «credenti che sono nella Macedonia e nell'Acaia» (1 Tess. 1, 7, ma cfr. Rom. 16, 26; 1 Cor. 16, 15; 2 Cor. 9, 2 e 11, 9 ss.) o che stavano nella provincia dell'Asia (Rom. 16, 5; 1 Cor. 16, 19), le sue lettere sono indirizzate a cristiani residenti in città ricordate con il loro nome. Tuttavia mai nelle lettere di Paolo è ricordata una città che sorgesse nella provincia della Galazia e il racconto degli Atti contribuisce solo a rendere ancora più complicato questo rebus. Gli Atti parlano della predicazione del vangelo compiuta da Paolo e compagni ad Antiochia di Pisidia, ad Iconio, a Listra e a Derbe, che erano sede di quattro colonie romane ivi create in esecuzione parziale del piano di romanizzazione intrapreso dal primo governatore della provincia e cioè da Marco Lollio al tempo di Augusto[207]. Tuttavia l'autore degli Atti non usa, riferendosi a tali località, la denomi-

[207] Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, cit. pp. 34-38; Magie, *Roman Rule*, cit., vol. I, pp. 453-67.

nazione di Galazia e usa, invece, le denominazioni di Pisidia e di Licaonia[208], che sono quelle di regioni etniche. Poi gli Atti parlano di un viaggio attraverso «la Frigia e la regione della Galazia» (16, 6) e sebbene non facciano poi menzione di attività missionaria e non facciano il nome di località specifiche, più avanti fanno cenno di un viaggio di ritorno in quelle stesse regioni «confermando nella fede tutti i discepoli» (18, 23).

Una soluzione del rebus largamente condivisa è quella che semplicemente identifica i «Galati» delle lettere di Paolo con i cristiani residenti in quelle colonie romane della parte centrale della provincia, di cui gli Atti fanno menzione esplicita. Simile identificazione ha avuto voga corrente soprattutto fra gli studiosi che si sono posti come problema centrale la concordia tra gli Atti e le epistole[209]. Ma, come abbiamo detto poc'anzi, una simile ipotesi non rende giustizia vera a quanto gli Atti dicono, perché gli Atti non qualificano come «Galate» le città in questione e proprio il racconto continuato delle missioni paoline del capitolo 16 degli Atti implica una distinzione tra quelle città e «la regione della Galazia». Quanto a Paolo si potrebbe sostenere con ragione plausibile che egli poté riferirsi ai cristiani presenti (per esempio) a Listra, rivolgendosi genericamente e in terza persona alle «chiese che sono nella Galazia». Tuttavia non è per nulla immaginabile che si sarebbe rivolto loro con un «O *Galatai*» (o Celti, oppure o Galli) (Gal. 3, 1) e anche Augusto ricordando nelle sue *Res Gestae* la fondazione delle colonie sopra menzionate non le qualifica con l'attributo di «galate», bensì con quello di «pisidie»[210].

[208] Anche la città di Perge, che faceva probabilmente parte della provincia della Galazia, come anche la vicina Side (vedi Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, cit., p. 26 e Magie, *Roman Rule*, cit., vol. I, p. 434) gli Atti (13, 13) la collocano nella «Panfilia».

[209] È questo che fa giustamente notare il Betz in *Galatians: A commentary*, cit., p. 4. Se si vuole conoscere un elenco parziale di coloro che si sono schierati a favore della cosiddetta ipotesi galata e se si vuole avere una presentazione sommaria delle argomentazioni addotte pro e contro, si veda Kümmel, *Einleitung in da Neue Testament*, cit., pp. 296-98.

[210] Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, cit., p. 33. Come fa notare la Levick queste località non appartenevano tutte all'antica regione della Pisidia, tuttavia, posto che la sicurezza militare della Pisidia era una delle ragioni principali perché vi fossero create delle colonie, sarebbe comprensibile che Augusto alludesse a tali località nel modo indicato.

Restiamo, quindi, a fronte di due fatti alquanto sconcertanti: nelle epistole di Paolo che ci sono pervenute non si fa riferimento alle città della Pisidia e della Licaonia, quali Antiochia, Listra e Derbe, tutte site nella provincia romana della Galazia, che, invece, sono menzionate dagli Atti e né Paolo né gli Atti ci dicono in quali o in quale città della Galazia, intesa nel senso stretto e cioè come regione etnica, Paolo avesse fondato delle comunità di cristiani. Se proprio dobbiamo indulgere alle congetture, allora le fonti ci rimandano ad uno o a più d'uno dei centri principali delle tre «repubbliche» tribali organizzate da Marco Antonio e cioè a Tavium (centro ossia capitale dell'antica tribù celtica dei Trocmi), a Pessinus (capitale dei Tolistobogi) e ad Ancyra (capitale dei Tectosagi). Marco Lollio aveva fatto di Ancyra (l'attuale Ankara) la capitale della provincia. Ebbene, tutte e tre le piccole città ora ricordate stavano sull'altopiano centrale dell'Anatolia, dove le tribù di predoni celti, dopo essere emigrati a sud attraversando la Tracia, in età ellenistica erano state sistemate con ogni probabilità ad opera di Nicomede I di Bitinia, di Mitridate del Ponto e di Antioco I di Siria[211]. Il fatto che vivessero così appartate non è argomento di grande peso per non identificarle con i Galati di cui parla Paolo e, infatti, le strade romane potevano rendere facilmente accessibili anche le loro regioni. Una strada correva passando per Tavium e per Ancyra fino a Sardi in direzione ovest, mentre in direzione est congiungeva la regione a Megalopoli, biforcandosi poi verso sud per fare capo a Melitene e verso nord per far capo a Satala e a Nicopoli; un'altra strada andava da Nicomedia ad Ancyra e un'altra che da Sinope portava a Tarso e passava per Tavium[212]. È chiaro che Augusto e i suoi successori non reputarono che quei centri

[211] Magie, *Roman Rule*, cit. vol. I, p. 6; A.H.M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, II ed., Oxford, 1971, p. 113.

[212] Chevallier, *Les Voies Romaines*, cit., p. 141. Un po' diverso è quanto sostiene Ollrog in *Paulus und seine Mitarbeiter*, cit., p. 55, nota 256: l'Ollrog afferma che Paolo aveva nutrito il proposito di andare direttamente a Roma fin dal tempo in cui si era separato da Barnaba e se ne era andato da Antiochia; la predicazione nelle località dell'altipiano anatolico sarebbe stata una diversione. Tuttavia, avvertiamo che non può essere un metodo affidabile quello che assegna ad un'ipotesi la forza di togliere valore alle prove che tendono a contraddirla. Sulla possibilità di entrare nella Galazia da altra direzione (cioè da ovest), cfr. Luciano, *Alex.* 10.

galati fossero troppo fuori mano per giudicarli privi di importanza, tutt'altro! e, sia pure per ragioni diverse, anche Paolo dovette pensarla così[213].

Ad ovest della Galazia stava la provincia dell'Asia, una provincia del tutto diversa per storia e cultura. La sua parte costiera era stata colonizzata dai greci fin dall'età del bronzo e nel suo interno si trovavano civiltà antiche come quelle dei lidi e dei frigi. Una larga fascia del territorio era stata accorpata dai sovrani attalidi che avevano Pergamo come loro capitale. L'ultimo della dinastia, Attalo III, alla sua morte venuta nel 133 a.C., lasciò in eredità al popolo romano il suo regno. Forse sua intenzione era stata che andasse a Roma soltanto quanto era suo personale possesso, mentre le città del regno avrebbero dovuto conservare la propria libertà. Tuttavia le guerre successive condotte dai Romani contro il pretendente Aristonico e poi, nel secolo seguente, contro Mitridate IV del Ponto, ebbero come effetto di fare assumere ai romani un governo sulla zona più stretto di quello che sulle prime si erano essi stessi proposto o di quello che Attalo aveva preconizzato[214]. Il territorio venne organizzato a provincia senatoria, con un governatore di rango consolare che risiedeva ad Efeso. La Frigia e la Cibiratide erano state annesse al retaggio originario e così la provincia ebbe un'estensione di poco maggiore a quella del-

[213] C'è qualche cosa di strano nella prima venuta di Paolo in Galazia e se ne potrebbe dedurre che la zona non rientrava proprio nel percorso che l'apostolo si era proposto di seguire. Nessuna delle spiegazioni ingegnose che sono state avanzate per cogliere il significato della sua espressione δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκός (Gal. 4, 13, che di consueto si traduce «a causa di una malattia del corpo») può veramente colmare la nostra curiosità al riguardo. Il fatto che l'autore degli *Atti* faccia solo menzione della «regione (χῶρα) della Galazia» (16, 6 e 18, 23) potrebbe implicare che, a suo avviso, la missione paolina nella zona si era limitata alle campagne. È vero che in quella regione l'urbanizzazione era andata a rilento e come dice il Jones in *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, cit., p. 117 «i Galati erano una popolazione campagnola e non avevano trasporto per la vita urbana». Eppure Pompeo aveva organizzato quella popolazione in πόλεις e nelle città i ceti superiori assunsero rapidamente i *mores* greci. La lettera di Paolo è in greco e presuppone comunità in grado di intendere la lingua e di apprezzare le sue finezze stilistiche. Nelle campagne della Galazia le antiche parlate tribali continuarono ad essere vive fino al quinto secolo (*ibidem*, p. 121).

[214] Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, cit., pp. 57-63.

l'Inghilterra[215]. Quando Roma prese possesso della regione, le città dell'interno, che avevano fisionomia distinta da quelle delle antiche città greche della costa occidentale, si presentavano con *facies* molteplice:

> c'erano antiche città asiatiche che alla fine del terzo secolo (a.C.) avevano le istituzioni municipali di una *polis*; c'erano città fondate dai Seleucidi che in taluni casi avevano preso il posto di un centro urbano più antico; c'erano gli insediamenti urbani voluti dai re di Pergamo in vista del controllo di una regione strategicamente importante; e c'erano comunità che erano state in origine villaggi sorti attorno ad un tempio, ma poi si erano sviluppate assumendo caratteristiche urbane. Oltre tutti questi centri urbani c'erano poi i centri rurali (villaggi), sorti talvolta su terre «regie» e talvolta su terre «sacre»: questi centri si erano andati vieppiù organizzando e si erano sviluppati in sintonia con la crescente urbanizzazione della regione così che da villaggi erano diventati comunità che ricalcavano più o meno da vicino la struttura della *polis* ellenica[216].

La fine della Repubblica Romana segnò anche la fine delle rapine perpetrate dagli appaltatori di imposte appartenenti all'ordine equestre[217]. Nei centoventicinque anni di relativa pace e di appoggio imperiale all'urbanizzazione, seguiti alla vittoria di Ottaviano ad Azio, le città dell'Asia conobbero una prosperità quale non avevano mai sperimentato per l'innanzi[218]. Le città della provincia d'Asia in cui sappiamo essere sorte comunità «paoline» ebbero tutte parte alla ricordata prosperità generale; tutte, infatti, erano centri commerciali. È questo è particolarmente evidente per quel gruppo di città che sorgevano nella valle del Lico e che sappiamo essere state sede di comunità di cristiani quasi solo incidentalmente da una lettera scritta in nome di Paolo ad una di esse. Alludiamo a Colosse, a Laodicea e a Ierapoli[219]. Tut-

[215] Magie, *Roman Rule*, cit., vol. II, p. 1059, nota 39: la superficie è di Km^2 134, 884.

[216] *Ibidem*, vol. I, p. 146. È opportuno consultare l'intero capitolo 5 dell'opera del Magie (pp. 119-46), così come si dovrà vedere in merito Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, cit., pp. 28-94.

[217] Magie, *Roman Rule*, cit., vol. 1, p. 406.

[218] *Ibidem*, p. 583.

[219] Col. 1, 2; 2, 1; 4, 13-16; su Laodicea vedi Apoc. 1, 11 e 3, 14. L'epistola a Filemone era indirizzata anche ai Colossesi, anche se, qualora non avessimo l'epistola ai Colossesi, non lo potremmo mai aver saputo; e

te e tre dovevano la loro importanza alla lavorazione della lana, e di questa attività il centro era Laodicea, che era la città più importante delle tre sunnominate ed era anche il capoluogo del distretto giudiziario (*dioikēsis/ conventus*) a cui tutte e tre appartenevano. In età romana quella delle tre che stava all'ultimo posto era Colosse[220], che però in età più antica era stata una città frigia di grande importanza[221]. Le iscrizioni provenienti da Laodicea e da Ierapoli (non si sono ancora fatti scavi a Colosse), ci dicono che erano ivi numerose le associazioni ossia i collegi di mercanti e di artigiani e che tali associazioni avevano una grande importanza nella vita delle città. Si tratta di associazioni che non solo erano direttamente connesse con la lavorazione e il commercio della lana, quali «la corporazione onorevolissima dei lavatori di lana», o dei follatori, dei tintori ecc., ma anche di associazioni che riunivano fabbri, fabbricanti di chiodi, ortolani e addetti a tant'altri mestieri[222].

Naturalmente Efeso, sede del governatore della provincia, per il fatto di avere un porto e di essere situata sulla riva del fiume Caistro e di sorgere vicino alla ampia vallata del Meandro, si avvantaggiò più di ogni altra località della fervidissima attività economica della provincia. Essendo città libera (vale a dire: avendo autonomia amministrativa fondata su una base statutaria greca) forse anche sotto gli

così siamo nella condizione di dovere reputare autentica un'epistola — e sull'autenticità vi è quasi un consenso totale — in base ad un'informazione che deriviamo da un'altra epistola probabilmente pseudonima.

[220] Uno dei numerosi piccoli paradossi della prima storia cristiana è che nel Nuovo Testamento Colosse risulta molto più importante per il fatto che due lettere inviate ad essa nel nome di Paolo si sono conservate, mentre quella spedita nello stesso periodo a Laodicea, no.

[221] Joseph Barber Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon* (1879), Grand Rapids, 1959, p. 16 fa notare che già Strabone aveva parlato di Colosse qualificandola «una piccola città» ossia un πόλισμα e che un coevo di Paolo — Plinio il Vecchio — non contraddice tale notizia quando include Colosse tra «le città più famose della (Frigia), *dopo quelle già ricordate*» (vedi *Nat. Hist.* 5 (41). 145) dato che aveva già menzionato Ierapoli, Laodicea e Apamea «e anche località assai meno importanti di queste». Il saggio del Lightfoot, *The Churches of the Lycus*, cit., pp. 1-72 ha ancora un suo valore.

[222] Lightfoot, *Saint Paul's Epistles*, cit., p. 4; Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, cit., p. 73.

Attalidi[223], Efeso possedeva anche un vastissimo retroterra che si stendeva dalla costa verso l'interno. La fama del suo grandioso tempio di Artemide, reputato nell'antichità una delle sette meraviglie del mondo, non fu intaccata dal fatto che l'afflusso di gente diversa aveva portato nella città molti altri culti. L'imponente tempio di Serapide, sorto nei pressi dell'*agorà* commerciale, sta a testimoniare, ad esempio, quale importanza vi avessero i culti egizii. Tuttavia questo tempio, come la maggior parte degli edifici che colpiscono immediatamente chi va oggi a visitare gli scavi furono eretti in tempi posteriori al periodo che qui ci interessa.

Comunità ebraiche erano particolarmente vigorose sia ad Efeso sia nella maggior parte degli altri centri della provincia[224]. Giuseppe Flavio ci ha conservato una serie di editti emanati da autorità romane a garanzia dei diritti di cui gli ebrei fruivano ad Efeso e per esentare dal servizio militare quanti di loro avessero la cittadinanza romana[225]. Come abbiamo detto, questi atti attestano la politica in complesso benevola che Roma praticò nei riguardi delle comunità ebraiche della Diaspora da Cesare fino a dopo Costantino. Inoltre, nella provincia d'Asia pare che agli ebrei arridesse miglior sorte che altrove nel mantenere rapporti cordiali con le autorità locali delle città in cui erano ospitati. Sia che pensiamo alla fila di scanni riservati nel teatro di Mileto «agli ebrei che sono anche *theosebeis*» o alle iscrizioni che parlano di ebrei membri di un senato municipale e investiti di magistrature diverse a Sardi, ad Afrodisia, ad Acmonia e altrove; sia che pensiamo all'alto rango di qualche patrono o di qualche patronessa delle sinagoghe, quali Giulia Severa di Acmonia[226] o Capitolina di Tralles[227]; sia che pensiamo al luogo in cui a Sardi sorgeva la magnifica sinagoga e cioè

[223] Magie, *Roman Rule*, cit., vol. 1, p. 117.

[224] Si veda la trattazione generale della documentazione in Kraabel, *Judaism Western Asia Minor*, cit., pp. 14-20 su Mileto, 20-25 su Priene, 26-50 su Smirne, 51-60 su Efeso, 61-69 su Eumenia, 70-119 su Acmonia, 119-24 su Apamea, 125-35 su Ierapoli, 135-9 su Laodicea, 139-48 su Colosse, 155-97 su Tiatira, Filadelfia, 198-240 su Sardi.

[225] Giuseppe Flavio, *Antiquitates*, 14, 223-30, 234, 237-40, ma si vedano anche 16, 27-65 e 12, 125.

[226] Kraabel, *Judaism in Western Asia Minor*, cit., pp. 74-79.

[227] Vedi quanto detto sopra alla nota 161.

proprio nel cuore del centro civico, là dove stavano le scuole e avevano sede le attività commerciali... tutto fa pensare che gli ebrei avevano una partecipazione attiva alla vita urbana della provincia. E sebbene in somma parte le iscrizioni e i reperti archeologici risalgano al secondo e al terzo secolo d.C., quanto ci è pervenuto di età precedenti basta a farci capire che la condizione degli ebrei, più che conoscere grandi mutamenti nel secondo secolo, in realtà fu contrassegnata da una continuata stabilità. Ed è interessante osservare che le due città per le quali abbiamo prove che vi abitavano le più consistenti comunità ebraiche della zona e che ivi le dette comunità conoscevano il più alto grado di integrazione con tutto l'ambiente sociale circostante — Sardi o Apamea — non ci risulta che siano state tappe della missione paolina, anche se entrambe sorgono vicine alle località dove predicarono Paolo o i suoi collaboratori e discepoli[228].

La Macedonia, smembrata nella sua unità dai romani nel 167 a.C., fu poi organizzata a provincia romana vent'anni dopo, avendo alla testa un proconsole con sede a Tessalonica. Al pari delle province costituite più tardi nell'Asia Minore, anche la Macedonia ebbe molto a patire al tempo della prima guerra mitridatica e ancor più durante le guerre civili romane, ma poi al tempo di Augusto si aprì ad un periodo di prosperità[229]. La regione era la zona d'incontro di tutte le vie terrestri che procedevano dall'Adriatico, dal Danubio e dalla Tracia, mentre i suoi porti facilitavano l'accesso per mare da chi veniva dall'Oriente. Le due città macedoni di Filippi e Tessalonica, così importanti nella missione paolina, erano altrettanto importanti nel dispositivo di governo messo in piedi dai romani.

[228] Apamea, seconda solo ad Efeso come mercato e centro di distribuzione (vedi Magie, *Roman Rule*, cit., vol. 1, p. 125), sorgeva approssimativamente a metà strada tra Antiochia di Pisidia e Colosse. La forte consistenza numerica della sua comunità ebraica è testimoniata dall'ammontare del tributo al Tempio di cui ivi si impadronì M. Flacco (vedi sopra nota 151) e dalla possibile commistione tra il ricordo di un'inondazione locale, la vicenda di Noè narrata dalla Bibbia e l'epiteto per lungo tempo aggiunto alla denominazione della città e cioè: κιβωτός; vedi Knaabel, *Judaism in Western Asia Minor*, cit., pp. 119-23.

[229] Cfr. Winfred Elliger, *Paulus in Griechenland: Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth*, Stuttgart, 1978, p. 87-89.

Filippi era stata fondata col nome di Krenides («Sorgenti») dall'esule ateniese Callistrato e poi, non erano ancora passati cinque anni dalla fondazione, venne presa e rifondata da Filippo II, che le impose il proprio nome[230]. Ma questo fu solo l'inizio delle sue trasformazioni. Dopo che Ottaviano ed Antonio ebbero sconfitto proprio a Filippi Bruto e Cassio (e fu quella la battaglia che segnò la fine della Repubblica Romana nel 42/41 a.C.), Antonio rifondò la città denominandola *ex Antoni iussu Colonia Victrix Philippensium*[231] e vi insediò un gruppo dei suoi veterani (erano soldati della ventottesima legione). Circa undici anni dopo Ottaviano, debellate ad Azio le forze antoniane, riorganizzò di bel nuovo la colonia, impiantandovi alcuni dei suoi veterani, fra i quali una coorte di pretoriani e anche un certo numero di italici che avevano sostenuto Antonio e, quindi, erano stati obbligati a cedere le loro terre in Italia ad altri veterani di Ottaviano. La nuova denominazione della città fu *Colonia Iulia Philippensis*, a cui fu aggiunto l'epiteto di *Augusta* in consonanza con il nuovo titolo onorifico decretato nel gennaio del 27 a.C. ad Ottaviano dal Senato[232].

La doppia colonizzazione e il passaggio di soldati romani che, a causa della sua posizione strategica, Filippi ebbe poi a sperimentare fecero sì che la città assumesse una caratteristica più latina di qualsiasi altra città di cui abbiamo finora fatto menzione. Ad esempio, Barbara Levick ha contato 421 iscrizioni provenienti da Filippi, delle quali solo 60 sono in greco e, anzi, alcune di queste risalirebbero al periodo precedente alla colonizzazione. Invece, solo il 41 per cento circa delle iscrizioni provenienti da Antiochia di Pisidia sono in latino. Le monete palesano identica persistenza dell'elemento italico: predominano i simboli militari e l'intera denominazione latina della città persiste fino al regno di Gallieno, mentre le legende latine presenti nelle monete della Pisidia ben presto scadono deformate da erronei barbarismi[233].

[230] Collart, *Philippes: Ville de Macédoine*, cit., pp. 389-523: tratta delle origini e del periodo macedone in modo abbastanza particolareggiato.

[231] *Ibidem*, p. 227, dove cita H. Gaebler in *«Zeitschrift für Numismatik»*, n. 39 (1929), pp. 260-69.

[232] Collart, *Philippes: Ville de Macédoine*, cit., pp. 224-41.

[233] Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, cit., p. 61 e sulle emissioni di monete ad Antiochia, *ibidem*, p. 132.

Anche la planimetria della città risulta chiaramente di tipo romano e proprio la Via Egnazia ne costituisce l'asse principale (*decumanus*); al centro di tale asse, sul lato sud, sta il foro «un insieme architettonico a sé stante» il cui lato aperto è orientato verso la vista magnifica dell'acropoli[234].

Tuttavia altre prove documentarie attestano la persistenza nella città di una numerosa popolazione indigena, nella quale vanno compresi molti oriundi della Tracia, oltre che la continua immissione di immigrati provenienti dall'Egitto, dall'Anatolia e da altre parti[235]. La lingua parlata da tutti questi gruppi di non-italici era il greco[236] e tra gli immigrati c'erano sicuramente gli ebrei, tuttavia fino ad ora nessun reperto archeologico è stato trovato che possa confermare o, addirittura, ampliare quanto ci dicono i testi neo-testamentari[237].

[234] Elliger, *Paulus in Griechenland*, cit., p. 22. Il Foro è stato scavato dalla École Française ed è ora facilmente accessibile dalla strada Kavalla-Drama, la quale a questo punto segue il tracciato dall'antica Via Egnatia. Sebbene i monumenti che danno al foro ora scavato la sua caratteristica siano stati costruiti tra il 161 e il 175 della nostra era, pensiamo che nella sua planimetria e disposizione il foro del primo secolo fosse probabilmente simile, anche se forse un po' più piccolo; vedi Collart, *Philippes: Ville de Macédoine*, cit., pp. 329-62.

[235] Sul lato roccioso dell'acropoli le tante e tante raffigurazioni in rilievo di varie divinità e le tante e tante iscrizioni dedicatorie stanno ad indicare che a Filippi erano in voga diversi culti religiosi. Il Collart li classifica in tre categorie: culti latini, culti indigeni della Tracia e culti orientali. Nel terzo gruppo i culti alle divinità egizie erano quelli più praticati (*ibidem*, pp. 389-486).

[236] Il Collart osserva che, se è vero che la maggior parte delle iscrizioni è in latino, i tagliapietre che lavorarono nel foro e al teatro contrassegnarono i loro manufatti in greco, vedi *ibidem*, p. 305.

[237] Molte lambiccate elucubrazioni sono state compiute nel tentativo di identificare il sito della προσευχή di cui parlano At. 16, 13 e 16. In merito si veda soprattutto Collart, *Philippes: Ville de Macédoine*, cit., pp. 323 e 459, il quale si industria per salvare come valida l'identificazione proposta dal Renan, dal Heuzley e da altri del «fiume» con il Gangites, facendo della πυλή non già la porta della città, bensì l'arco commemorativo eretto a due chilometri dalla medesima. Il Collart sostiene che tale arco segnava il limite del *pomerium* e cioè il confine sacro di una città romana al di qua del quale non erano consentite sepolture, edificazioni o culti forestieri. L'Ellinger in *Paulus in Griechenland*, cit., p. 49, sia pure con riserve, si dice d'accordo con questa identificazione. Invece Paul Lemerle, *Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine*, Paris, 1945 la respinge: la scoperta casuale di tombe di qua del supposto

Filippi si presenta diversa dalle altre città paoline anche perché era in primo luogo un centro agricolo più che un centro commerciale. I coloni italici si sparsero nei villaggi che sorgevano per tutta la zona pianeggiante e nelle vallate che in essa sfociavano[238]; e l'agricoltura, praticata nei terreni circostanti i villaggi dove essi risiedevano, costituiva la base dello sviluppo economico che si ebbe nella zona. La stessa città rimase sempre molto piccola e cioè, misurata la sua ampiezza lungo l'asse est-ovest, essa aveva un diametro che andava dai seicento agli ottocento metri[239]. D'altro canto, gli immigrati egizii, anatolici o provenienti da altre regioni dovettero essere addetti soprattutto ad attività commerciali e artigianali, anche se di questo fatto le prove esplicite rimangono scarse. Un'iscrizione latina ci informa di una dedica «alla Fortuna e al Genio del Mercato»[240].

È un fatto paradossale che Tessalonica, città che nell'era romana fu più ampia e più importante, ci è meno nota di Filippi. Le catastrofi umane fanno la buona ventura degli archeologi, ma Tessalonica, anche se di catastrofi e sventure ne ha patito a iosa, ha sempre continuato ad esistere nello stesso sito fin da quando fu fondata l'anno 316 a.C. Quindi

pomerio rende plausibile l'esistenza di una necropoli fuori della porta occidentale della città, così come ce n'era una fuori della porta orientale; in questo modo la deviazione singolare e unica nel suo genere del tracciato occidentale del pomerio, proposta dal Collart, risulterebbe impossibile. Il Lemerle, *Philippes et la Macédoine orientale*, cit., pp. 23-27 colloca il luogo in cui si riunivano gli ebrei sulle rive del ruscello le cui sorgenti avevano dato a Filippi la sua prima denominazione. Questa collocazione presenta il vantaggio di identificare il luogo delle riunioni entro il limite di 2.000 cubiti (limite fissato per ogni «viaggio o cammino fatto il giorno del Sabato» di cui parla la Mishnah) mentre il Gangite stava ad una distanza dalla porta della città che era tre volte tanto quella misura. Mancando ogni prova concreta, tutte le congetture che abbiamo ricordato restano di dubbio valore.

[238] Collart, *Philippes: Ville de Macédoine*, cit., pp. 274-76.

[239] *Ibidem*, p. 319.

[240] Paul Lemerle, *Inscriptions latines et grecques de Philippes*, in «BCH», n. 58 (1934), pp. 448-83, soprattutto pp. 457 e 464; Collart, *Philippes: Ville de Macédoine*, cit., p. 363, nota 3. Il «mercato» di cui si parla è un *macellum* e cioè in senso stretto un mercato delle carni, ma spesso comprendeva nel suo ambito altre botteghe di alimentari; il Genio di cui si parla forse proteggeva soltanto piccoli rivenduglioli. Il Lemerle, *Philippes et la Macédoine orientale*, cit., p. 28 richiama l'attenzione su una iscrizione in latino dove si accenna a dei *(pu)purari*.

molto di quello che gli archeologi vorrebbero vedere resta sepolto sotto gli edifici e le strade attuali, parecchie delle quali continuano l'antico tracciato[241]. Ci sono state alcune scoperte casuali, tra le quali quella del foro romano ritrovato nel 1962, i cui edifici risalgono al secondo e al terzo secolo, e il Serapeion, scoperto nella parte sud-occidentale della città dopo il grande incendio del 1917 e fatto oggetto di scavi, di cui, tuttavia, non è ancora uscita una relazione scritta[242]. Invece il *corpus* delle iscrizioni tessalonicesi in greco è stato pubblicato da Charles Edson[243].

Tessalonica fruiva di un porto eccellente sul Golfo Termaico e sorgeva quasi a metà del percorso della Via Egnazia; e inoltre era il punto dove terminava quella strada importante che lungo la valle dell'Axios giungeva alla valle della Morava e portava anche fino al Danubio[244]. Ecco perché divenne uno dei due più importanti centri commerciali della Grecia romana (l'altro era Corinto)[245]. Tra i mestieri per i

[241] Michael J. Vickers *Towards Reconstruction of the Town Planning of Roman Thessaloniki*, in *Ancient Macedonia* a cura di B. Lourdas e Ch. I. Makaronas, Thessaloniki, 1970, pp. 239-51 corregge, in base a reperti recenti, quanto aveva detto Hans von Schoenebck, *Die Stadtplannung des römischen Thessalonike*, in *Bericht über den 6. Internationalen Kongress fur Archäologie*, a cura di Maw Wenger, Berlin, 1940, pp. 478-82. La strada moderna detta ὁδὸς Ἐγνάτιας non ha nulla a che vedere con il tracciato dell'antica Via Egnatia (nonostante quel che ne pensa Jack Finegan, *Thessalonica* in *IDB*, vol. IV, 1962, p. 629), la quale sfiorava solo l'angolo nord-occidentale della città. Vedi in merito Ch. I. Makaronas, *Via Egnatia and Thessalonike* in *Studies presented to D. M. Robinson*, a cura di G. E. Mylonas, vol. I, Saint Louis, 1951, pp. 380-88 e tavola 21.

[242] Sugli scavi nel foro si veda Photios M. Petsas, Ἡ ἀγορὰ τῆς Θεσσαλονικῆς, in «Athens Annals of Archaeology» n. 1 (1968), pp. 156-62. Sugli scavi del Serapeion, di cui si dà succinta notizia in «BCH», n. 45 (1921) p. 540, si veda Apostolos E. Vacalopoulos, *A History of Thessaloniki*, Thessaloniki, 1963, p. 8; Rex Witt, *The Egyptian Cults in Ancient Macedonia*, in *Ancient Macedonia*, cit., pp. 324-33; Charles Edson, *Cults of Thessalonika*, in «HTR», n. 41 (1948), pp. 153-204, ma soprattutto 181-88; Regina Salditt-Trappmann, *Tempel der ägyptischen Götter in Griechenland und an der Westküste Kleinasiens*, Leiden, 1970, pp. 47-52; Fraser, *Two Studies on the Cult of Serapis*, cit. e Merkelbach, *Zwei Texte aus dem Serapeum zu Thessalonike*, cit.

[243] IG 10. 2. 1 (1972), ma cfr. Louis Robert, *Les Inscriptions de Thessalonique*, in «RPh», n. 48 (1974), pp. 180-246.

[244] Charlesworth, *Trade Routes and Commerce*, cit., p. 126; Vacalopoulos, *A History of Thessalonike*, cit., pp. 3 e 12.

[245] Charlesworth, *Trade Routes and Commerce*, cit.

quali Tessalonica era celebre spiccava la tintura in porpora della lana, e a questa attività fornivano la materia prima necessaria i molluschi allevati nelle pescherie della zona[246]. I commerci fecero affluire nella città una popolazione cosmopolita e gli immigrati, come sempre avveniva, recarono con sé i loro culti forestieri. Tra i primi ad arrivare furono gli Egizii e probabilmente non tardarono molto a seguirli gli ebrei, anche se tanto scarsi sono i reperti archeologici che attestino la presenza di una comunità ebraica in età ellenistica e in età romana[247]. Non c'è, tuttavia, motivo per dubitare della notizia degli Atti che ci dicono essere presente a Tessalonica una robusta comunità ebraica. Certo, solo di recente è venuta alla luce qualche prova a conferma dell'antica esistenza di una sinagoga a Stobi, località che sorgeva proprio sulla via diretta verso il nord, a circa centocinquanta chilometri da Tessalonica[248]. Un'iscrizione composita, scritta parte in ebraico samaritano e in aramaico e parte in greco sta ad indicare che a Tessalonica c'era anche una comunità samaritana[249].

Diversamente da quello che avvenne di Filippi, Tessalonica restò, sotto la dominazione romana, una città con palese fisionomia greca. La città fu designata anche a capoluogo della seconda delle quattro parti in cui l'anno 167 era stata divisa la Macedonia, poi, quando nel 146 fu istituita la provincia di Macedonia, fu sempre Tessalonica ad essere scelta come sua capitale. Tuttavia restò una città libera, che si regolava nei suoi affari interni secondo una forma di governo

[246] *Ibidem.*

[247] Cfr. Vacalopoulos, *A History of Thessalonike*, cit., p. 9. Tuttavia ricordiamo che sono stati ritrovati due sarcofagi con *menorah* a sette braccia nell'antico cimitero cristiano ad est della città e che si tratta sicuramente di tombe ebraiche, vedi Stratis Pelekanidis, Παλαιοχριστιανικοὶ τάφοι, in «Archaiologikon Deltion», n. 17 (1961), p. 257, p. 314; J. e L. Robert in «REG» n. 77 (1964), p. 185, nota 25 e soprattutto Baruch Lifschitz- J. Sciby, *Une Synagogue samaritaine à Thessalonique*, in «RB», n. 75 (1968), pp. 368-78 soprattutto p. 377 e tavola 36.

[248] Si vedano Dean Moe, *The Cross and the Menorah*, in «Archaeology», n. 30 (1977), pp. 148-57 e Kraabel, *Social Systems of Six Diaspora Synagogues*, cit.

[249] Lifshitz-Schiby, *Une synagogue samaritaine*, cit. (equivalente a *IG* 10. 2. 1, n. 789); sul testo si veda anche Emmanuel Tov, *Une inscription grecque d'origine samaritaine trouvée à Thessalonique*, in «RB n. 81 (1974), pp. 394-99.

repubblicano alla greca, vale a dire aveva una sua *boulē*, un'assemblea dei cittadini, il diritto di coniare moneta ed era esentata dall'avere una guarnigione romana entro le mura[250]. Nelle iscrizioni tessalonicesi finora note il greco sopravanza di gran lunga il latino[251]. Dei due delegati tessalonicesi che accompagnarono Paolo nel suo viaggio a Gerusalemme per consegnare il ricavato della colletta (se stiamo all'elenco che si legge in At. 20,4) uno portava un nome greco — Aristarco — e l'altro un nome latino — Secondo. La vicina Berea aveva inviato Sopatro, figlio di Pirro e cioè un altro greco. E l'unico altro nome che abbiamo è quello dello sventurato Giasone, che secondo quanto dicono (At. 17, 5-9) era stato il primo a Tessalonica ad ospitare i cristiani.

La provincia senatoria dell'Acaia aveva come sua capitale Corinto. Come Tessalonica, Corinto doveva la sua grande importanza commerciale alla posizione geografica, come già faceva notare Strabone: «Corinto è detta "la ricca"[252], a causa dei suoi commerci, poiché sorge sull'Istmo e ha il controllo di due porti, uno dei quali è vicino all'Asia e l'altro all'Italia, e così la città rende agevole il reciproco scambio di merci...»[253]. I due porti erano Lecheon, affacciato sul Golfo di Corinto, e Cencre, affacciato sul Golfo Saronico. L'Istmo era abbastanza stretto a Scheno (proprio a nord dei due porti sunnominati) e infatti alcune imbarcazioni venivano trascinate dall'uno all'altro golfo[254].

Tuttavia Corinto non fu così fortunata come Tessalonica nel sopravvivere alle proprie sventure. L'anno 146, nel corso della guerra dei romani contro la Lega Achea, Lucio Mummio distrusse la città, che giacque nelle sue rovine fino a

[250] Vacalopoulos, *A History of Thessalonike*, cit., p. 11.

[251] Quelle in greco sono 1006; quelle in latino solo 14 (vedi *IG* 10. 2. 1).

[252] Questo secondo Omero, *Iliade* 2, 570, che Strabone aveva proprio in quel punto citato. Tuttavia Strabone intende chiaramente descrivere anche le condizioni che conosceva al suo tempo la nuova Corinto (si tratta probabilmente della fine del primo secolo a. C.).

[253] Strabone, *Geog.* 8, 6, 20, C378.

[254] E per questo il luogo fu denominato il διολκός ossia tragitto, vedi Strabone: *Geog.* 8. 2. 1, C335; 8. 6. 4, C369; 8. 6. 22,.C380. Strabone dice che era largo quaranta stadi. Nerone intraprese lo scavo di un canale che tagliasse l'istmo, ma l'impresa fallì (vedi Filostrato *V. Ap.* 4, 24; Pausania 2. 1. 5). Solo nell'Ottocento l'impresa fu portata a buon fine.

quando Giulio Cesare non la rifondò come Colonia romana nel 44, dandole la denominazione di Colonia Laus Julia Corinthiensis[255]. La ricostruzione iniziò subito e al tempo di Nerone il centro pubblico della città era uno dei più ampi e dei più eleganti che si potesse vedere in Grecia. Augusto favorì la colonia da lui fondata a Patrae (Patrasso) a monte di Corinto[256], tuttavia proprio durante il suo periodo di regno, a Corinto furono costruiti il teatro, la *stoa* con le sue botteghe affacciate sull'*agorà* dalla parte nord-occidentale, le botteghe che si aprivano lungo il lato occidentale della via per il Lecheon e la basilica sullo spiazzo sovrastante e, infine, l'arco monumentale in pietra posto sopra lo sbocco della via per Lecheon nell'agorà[257]. Durante il regno di Tiberio, di Caligola e di Claudio l'attività edilizia conobbe una congiuntura straordinariamente favorevole e così Corinto assunse sempre più l'aspetto di una città romana. La cosa era particolarmente constatabile nell'agorà, che era una delle più ampie di cui si abbia notizia. Infatti era divisa in due parti dagli edifici di uno spiazzo centrale che si allungava da est ad ovest, «mentre la parte più bassa (quella a nord) e più ampia divenne il foro del popolo e quella superiore e più ristretta quella in cui sorgevano gli edifici di governo»[258].

[255] Strabone 8. 6, 23, C 381-82; Pausania 2. 1. 2. Può darsi che la distruzione non fosse poi così totale come di solito si suppone. Il tempio arcaico di Apollo venne risparmiato ed evidentemente alcuni dei suoi sacerdoti e accoliti continuarono le loro funzioni. Anche lo Stoa meridionale fu lasciato intatto, vedi Oscar Broneer, *The South Stoa and Its Roman Successors. Corinth: Results*, vol. I, parte IV, Princeton, 1954, p. 100 e J. H. Kent, *Inscriptions 1926-1960. Corinth: Results*, vol. VIII, parte III, Princeton, 1966, p. 20, nota 10.

[256] Bowersock, *Augustus and the Greek World*, cit., p. 94.

[257] Si veda quanto scrive lo Stillwell in *Introduction, Topography, Architecture. Corinth: Results*, a cura di H. N. Fowler, vol. I, parte I, Cambridge, Mass., 1932, pp. 190 e 211; *Architecture. Corinth: Results*, vol. I, parte II, a cura di Richard Stillwell, Cambridge, Mass., 1941, p.129 e Richard Stillwell, *The Theater. Corinth: Results*, vol. II, Princeton, 1952, p. 135.

[258] Broneer, *The South Stoa*, cit., p. 158. La ricchezza della città aveva conosciuto un grande incremento nel periodo 15-44 d.C., quando la provincia dell'Acaia venne posta sotto il governatore della Mesia; tale vicenda aveva abbassato la dignità di Corinto, ma aveva anche ridotto di molto le sue spese amministrative. Il ripristino della provincia senatoria e di Corinto come suo capoluogo nell'anno 44 costituì probabilmente l'occasione in cui venne eretto il grande βῆμα proprio al centro della spianata

Ma altri erano i segni che indicavano l'aspetto di città italica assunto dalla nuova colonia romana. Infatti, nel primo secolo praticamente tutte le iscrizioni pubbliche erano in latino[259] e la quota di vasellame italico rispetto a quello di fabbricazione orientale risulta che fosse assai più alta che, ad esempio, nella vicina Atene[260]. L'amministrazione era quella tipica di una colonia romana: aveva cioè i suoi *duoviri* eletti ogni anno e degli edili[261]. Tuttavia non dobbiamo indulgere ad esagerazioni quando vogliamo misurare l'incidenza della «romanizzazione» accennata. Il fatto che la proporzione tra iscrizioni in latino ed iscrizioni in greco si ribaltasse di colpo al tempo di Adriano[262] e che poi quelle in greco divenissero sempre più predominanti fa capire che la lingua usata per atti pubblici (il latino) non può essere considerata rappresentativa in modo esatto delle comuni parlate della gente. Inoltre, anche talune delle antiche iscrizioni in latino furono commissionate da ex-liberti che avevano nomi greci rivelatori della loro origine, quali Babbio, Erasto o Cleogene[263]. È poi interessante vedere che circa metà dei personaggi che nel Nuovo Testamento compaiono in qualche rapporto con la chiesa di Corinto abbiano nomi latini, mentre gli altri hanno nomi greci[264]. Come disse Strabone, fu

centrale (cfr. At. 18, 12 e 16); e fu allora forse che venne pure costruita la sede ufficiale del procuratore, che è stata rinvenuta nell'antico *stoa* meridionale, vedi Robert L. Scranton, *Monuments in the Lower Agora and North of the Archaic Temple. Corinth: Results*, vol. I, Parte III, Princeton, 1951, p. 130 e Broneer, *The South Stoa*, cit., pp. 111-114.

[259] «Dei 104 testi che sono antecedenti il tempo di Adriano, 101 sono in latino e solo tre sono in greco», così scrive Kent, *Inscriptions 1926-1960. Corynth*, cit., p. 19.

[260] John W. Hayes, *Roman Pottery from the South Stoa at Corinth*, in «Hesperia», n. 42 (1973), pp. 416-70.

[261] Kent, *Inscriptions 1926-1960. Corinth*, cit., p. 27.

[262] *Ibidem*, p. 18.

[263] Cfr. Bowersock, *Augustus and the Greek World*, cit., cap. V: l'autore fa vedere che la romanizzazione non era il fine che si era proposto la politica di Augusto. Molti coloni erano dei greci reduci in patria e anche molti di quelli provenienti dalla Campania avevano ascendenza greca.

[264] Crispo, Gaio, Fortunato, Terzo, Quarto e Tizio Giusto. Anche i nomi di Prisca e Aquila sono latini, ma costoro provenivano — dopo essere passati da Roma — dal Ponto e la loro dimora a Corinto fu solo temporanea (anche se va detto che qualora conoscessimo di più degli altri personaggi, avremmo la prova che tali spostamenti migratorii erano tipici). Si possono contare da cinque a nove nominativi greci, tuttavia è arduo stabilire quali siano, fra quelli che inviano saluti da Corinto (Rom. 16), dei veri cittadini di Corinto e quali, invece, erano soltanto persone che viaggiavano insieme a Paolo.

l'attività commerciale a rendere doviziosa Corinto e fu sicuramente il commercio ad offrire ai singoli coloni e ad altri residenti nella città la possibilità di arricchirsi. Pare che nei dintorni di Corinto l'agricoltura fosse ben poca cosa, mentre ben noti erano nell'antichità i prodotti del suo artigianato[265], e abbiamo indizi concreti a sostegno della persuasione che «questa nuova città attrasse persone di spirito individualistico e ricche di iniziativa»[266]. Strabone afferma che Cesare colonizzò Corinto «con gente che in somma parte apparteneva alla classe dei liberti»[267]. Quindi, non essendoci un'aristocrazia locale che altezzosamente li ponesse in stato di inferiorità o ne frustrasse le ambizioni, i coloni di condizione libertina ebbero la rara possibilità di competere a vicenda per conseguire quei distintivi di *status* tali da consentire loro di *diventare* in seguito l'aristocrazia locale. Il che fecero nel modo ben noto nelle città greco-romane: elargendo donativi cospicui alla città in cambio di cariche e di onorificenze pubbliche. Per esempio, il più celebre cittadino privato che vestì gli abiti del benefattore nella Corinto romana e che fu attivo durante il regno di Tiberio risponde al nome di Gneo Babbio Filino (non c'è patronimico, quindi con tutta probabilità si trattava di un liberto) il cui *cognomen* rivela un'origine greca. Egli ricoprì la carica di edile e poi, «in cambio dei suoi doni generosi, la colonia lo fece *pontifex* e *duumvir*» e la

[265] Strabone, *Geog.* 8. 6, 23, C382: egli dice che il paese (χῶρα) non era «molto fertile», ma anzi che era scabro e accidentato. Ma appena prima descrive l'alto sviluppo che in Corinto avevano αἱ τέχναι αἱ δημιουργικαί. In particolare erano famosi gli oggetti in bronzo (Plinio, *Nat. Hist.* 34. 1, 6-8 e 48; 37, 49; Pausania 8. 3. 3; Strabone 8. 6. 23, C382) e si sono trovati reperti che attestano come nel periodo romano le botteghe in cui si lavorava il bronzo erano concentrate nel foro e nella zona circostante; vedi in merito Richard Stillwell e H. Ess. Askew, *The Peribolos of Apollo*, in *Architecture. Corinth*, a cura di R. Stilwell, cit., pp. 27-31 e Carol C. Mattusch, *Corinthian Metalworking: The Forum Area*, in «Hesperia», n. 46 (1977), pp. 380-89.

[266] Leander E. Keck, *On the Ethos of Early Christians*, in «JAAR», n. 42 (1974), p. 443 in cui non fa che parafrasare Ernst von Dobschütz, *Die Thessaloniker Briefe*, Göttingen, 1909[7].

[267] Strabone, *Geog.* 8. 6, 23, C381.

sua famiglia divenne una delle prime casate di Corinto[268] e simile a quello di Babbio, anche se meno clamoroso, fu il caso del suo coevo più giovane d'anni Erasto, che pavimentò a sue spese lo spiazzo che si stendeva ad est dell'edificio del teatro «in cambio del fatto che era stato fatto edile»; forse si tratta poi di quello stesso Erasto che fu «tesoriere della città» e membro della comunità cristiana formatasi a Corinto (Rom. 16, 23)[269]. È chiaro che a Corinto ci furono parecchi casi di gente che seppe elevarsi in alto come i due sopra ricordati. Un liberto di Augusto era uno dei due *primi* (e cioè «dei membri di più alto prestigio») di un collegio addetto al culto dei Lari della Domus Imperiale a cui fu affidato l'incarico di erigere un monumento[270]; invece un gruppo di *Liberti qui Corinthi habitan(t)* fece erigere un piccolo edificio in marmo (forse una sala di riunioni o un monumento) sempre al tempo di Augusto[271]. Esponente della famiglia che agli inizi del primo secolo regalò alla città un mercato della carne e del pesce era una donna che aveva sposato un liberto del suo nonno materno: questo liberto portava il *cognomen* di Cleogene[272].

[268] Allen Brown West, *Latin Inscriptions, 1896-1926. Corinth: Results*, vol. VIII, Parte II, 1931, Cambridge, Mass., pp. 107 ss. Babbio non solo fu il donatore del «monumento di Babbio» ben noto e che forse era un tempio a Poseidone, i cui ruderi impendono sul lato occidentale della parte scavata del foro inferiore, ma fece costruire anche il portico dell'edificio posto a sud-est e forse anche qualche parte della Basilica Julia (vedi iscrizioni 2, 3, 98-101, 131, 132, 155, 241, 323 e 364 riportate dal West in *Latin Inscriptions*, cit. e dal Kent in *Inscriptions 1926-1960*, cit.). Suo figlio fu anche lui un personaggio in vista e contribuì alla costruzione dell'edificio a sud-est (vedi Broneer, *The South Stoa*, cit., p. 27 e Kent, *Iscriptions 1926-1960*, cit., n. 327); e un altro Babbio, che compare nell'iscrizione n. 259, risalente alla seconda metà del secondo secolo, probabilmente era un suo discendente.

[269] Iscrizione n. 232 in Kent, *Inscriptions 1926-1960*, cit., p. 99 e tavola 21. Commenta il Kent: «Anche Erasto, come il suo coevo Cn. Babbio Filino, era probabilmente un liberto corinzio che si era procurato una considerevole ricchezza con le attività commerciali» (*ibidem*, p. 100). Sulla sua identificazione con l'Erasto cristiano, si veda quanto diremo nel cap. II.

[270] *Ibidem*, n. 62.

[271] *Ibidem*, n. 121.

[272] *Ibidem*, n. 124, n. 125 e n. 321; si veda quanto ne dice il Kent in *ibidem* p. 127 e la chiarificazione apportata da Ned Nabers, *A Note on Corinth. VIII, 2, 125*, in «AJA», II serie, n. 73 (1969), pp. 73-74. Si veda anche l'elenco di benefattori e di donativi che dà il Kent (*ibidem*, p. 21) e quanto egli dice sulle possibilità di elevazione socio-economica (*ibidem*, p. 20).

Si può affermare con certezza che i liberti venuti dall'Italia furono ben presto raggiunti, in quel centro in piena espansione commerciale che era Corinto, da molti «greci e forestieri», come dice H. N. Fowler, specificando poi che «tra loro c'erano molti provenienti dall'Oriente e soprattutto degli ebrei...». Ma a rincalzo di questa sua illazione non riesce ad avvalersi che di quanto ci dice il capitolo XVIII degli Atti[273]. In realtà nella Corinto romana esisteva davvero un'importante comunità ebraica? Si direbbe proprio di sì, perché oltre quanto dice il Nuovo Testamento, Filone nel suo elenco delle località della Diaspora cita solo i nomi di Corinto e di Argo[274]. Mancano altre allusioni nei testi letterari e i reperti archeologici sono deludenti. Infatti abbiamo un unico frammento di una lucerna in terracotta risalente al quinto o al sesto secolo d.C., decorata con quello che forse è una *menorah*[275] e abbiamo un pezzo di quella che forse era un'insegna che stava su una porta d'ingresso su cui si legge *(Syna)gōgē Hebr(aiōn)*[276]. E poiché il pezzo di pietra con tale iscrizione venne trovato sulla via per il Lacheon, ai piedi dei

[273] Fowler, *Introduction, Topography...Corinth*, cit., p. 16.

[274] Filone fa i nomi di Egitto, Fenicia, Celesiria, Pamfilia, Cilicia, «la maggior parte dell'Asia fino alla Bitinia e ai distretti del Ponto... Europa, Tessalia, Beozia, Macedonia, Etolia, Attica, *Argo, Corinto* (mia sottolineatura) e la maggior parte delle migliori località del Peloponneso» (Filone, *Legatio*, 281).

[275] O. Brooner, *Terracotta Lamps. Corinth: Results*, n. 4, parte II, Cambridge, Mass. 1930, p. 12I e tavola 23 (cat. n. 1511). Il Broneer dice che il disegno che si vede sul reperto n. 1516 potrebbe anche essere una *menorah*, ma è più probabile che raffiguri una semplice pianta o una foglia di palma.

[276] Iscrizione n. 111 in West, *Latin Inscriptions*, cit., pubblicata per la prima volta da Benjamin Powell, *Inscriptions from Corinth*, in «AJA», II serie, n. 7 (1903), pp. 26-71, e precisamente a p. 60, nota 40. Ora è visibile nel cortile del museo di Corinto (inventario n. 123). Martin Hengel in *Proseuche und Synagoge*, cit., p. 183 ipotizza che la collettività o congregazione nominata dall'iscrizione sia stata una sorta di «rampollo» della Συναγωγὴ Ἑβραίων di Roma, sulla quale si veda Leon, *The Jews of Ancient Rome*, cit., pp. 147-9. Ma la spiegazione che il Leon dà della denominazione romana e cioè che ogni primo gruppo di Ebrei che andasse a risiedere in una città sarebbe stato ovviamente denominato «Comunità degli Ebrei» (ossia dei Giudei), è plausibile anche nel caso di Corinto.

gradini che, attraverso i Propilei, immettevano nell'agorà, è allettante collegare la comunità ebraica con laboratori e botteghe che attivissimi artigiani e mercanti avevano in quella zona di mercati e di officine[277]. Tuttavia la violenza con cui risultano spaccate le pietre, e poi sparse durante gli attacchi a Corinto compiuti dagli eruli e dai goti[278], in certo modo induce ad annacquare la perentoria pretesa del Powell, a cui avviso la pietra era troppo grande perché potesse essere stata smossa dal luogo in cui era collocata[279]. Come càpita per tanti altri luoghi della Grecia, sull'esistenza a Corinto di una comunità ebraica dobbiamo fare assegnamento solo su barlumi (per quanto solleticanti) di prove.

L'altra città dell'Acaia in cui il gruppo dei missionari paolini fondò una comunità fu Cencre, porto orientale di Corinto, anche se di tale comunità non sappiamo poi nulla, fatta eccezione del nome di Febe, che di quella comunità era *diakonos* (e come intendere il termine greco? Ministro, coadiutore?) e *prostatis* (forse: patronessa?), come si rileva da Rom. 16, 1-2. Gli scavi iniziati nel 1963 dalla Scuola Americana di Atene, dall'Università di Chicago e dall'Università dell'Indiana hanno portato alla luce le installazioni portuali sull'estremità settentrionale e meridionale della darsena (del bacino). Tra le scoperte stupefacenti fatte sulla banchina meridionale c'è una struttura absidale che con probabilità apparteneva al Tempio di Iside menzionato da Pausania (2, 2-3) e che ha tanto rilievo nel libro undicesimo delle *Metamorfosi* di Apuleio[280]. Diversamente, non c'è nulla che getti una luce diretta sulle origini cristiane a Cencre.

Siamo così alla fine della rassegna che abbiamo fatto delle «città di san Paolo» e dei suoi collaboratori o soci. Tutte le località che ci sono attestate dalle nostre fonti primarie (le lettere di Paolo e dei suoi seguaci) e in cui, qualche tempo dopo l'evangelizzazione iniziale troviamo attive ancora delle comunità cristiane risultano irregolarmente distribuite lungo un arco approssimativo che parte dal centro dell'Asia Minore, tocca al culmine la Macedonia e arriva al Peloponneso. Se si guarda alla grandezza in senso spaziale, quelle località vanno da città alquanto modeste, come Filippi, a città ampie come Efeso e Corinto, ma tutte, se si guarda alle loro strutture amministrative, alla loro cultura, al senso della propria peculiarità, cui tanto tenevano i loro abitanti, erano delle *poleis*. Due di quelle città — Filippi e Corinto — erano colonie romane, ma di tipo assai dissimile: infatti, l'una era soprattutto un centro agricolo, mentre l'altra era un centro artigianale e commerciale. Se dovessimo convincerci che le città della Pisidia, quali Antiochia, Iconio e Listra corrispondono alle località che genericamente Paolo comprendeva sotto la denominazione di «Galazia», allora dovremmo aggiungerle all'elenco delle colonie. Tutte le colonie, fatta eccezione per quelle di Filippi e di Corinto in terra greca, avevano come lingua dominante il greco, ma anche a Filippi e a Corinto una parte consistente della popolazione parlava normalmente il greco. Tutte, fatta eccezione per Filippi, erano centri commerciali, ma anche a Filippi abbiamo motivo di credere che accanto ai coloni italici, che praticavano l'agricoltura, c'erano parecchi forestieri che si mantenevano con l'attività commerciale. Ognuna risulta geograficamente in posizione favorevole se si guarda l'accesso ad esse o per via marittima o per via di terra o per entrambe le cose; e persino le città della Galazia settentrionale erano collegate da buone strade romane con il resto dell'Asia Minore.

Ma sono interessanti anche le zone che non rientrarono nei luoghi toccati dall'evangelizzazione paolina o che non risultano ricordate nelle fonti paoline. Alludiamo all'Egitto,

[277] Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, cit., p. 75, ma cfr. Powell, *Inscriptions from Corinth*, cit., p. 61: «L'edificio probabilmente non sorgeva a più di un centinaio di metri dai Propilei», tuttavia, secondo il Powell, il lato ovest della strada, fiancheggiato da un colonnato e da una fila di botteghe raggruppate sotto la collina del tempio ad Apollo, non sarebbe stato un luogo adatto ad una sinagoga; per questo ne collocava il sito di là della strada in quello che a suo parere era un «quartiere residenziale».

[278] Kent, *Inscriptions 1916-1960*, cit., v.

[279] Powell, *Inscriptions from Corinth*, cit., p. 61. In realtà non è poi tanto grande: cm. 93 di lunghezza, cm. 42 di larghezza, cm. 22 di spessore. Il Powell osserva che l'iscrizione è scritta con lettere irregolari su una lapide riusata il che «può essere un indizio della povertà di chi praticava a Corinto questa religione». La datazione è incerta, ma l'iscrizione risalirebbe «ad un periodo notevolmente posteriore a quello di Paolo»; vedi in merito Benjamin Dean Merritt, *Greek Inscriptions 1896-1927. Corinth: Results*, vol. III, parte I, Cambridge, Mass., 1967.

[280] Vedi quanto detto sopra alla nota 61.

che pure aveva frequenti rapporti con la Palestina[281] e alludiamo — ma la cosa sorprende di meno — all'Africa proconsolare e alle province transalpine. Nessun cenno incontriamo a località o popolazioni che vivevano di là del *limes* dell'impero, fatta eccezione per i mitici Sciti ricordati nella lettera ai Colossesi (3, 11); nulla ci viene detto del regno persiano, nonostante la notevole consistenza numerica che la Diaspora ebraica aveva nell'area della Mesopotamia. E possiamo anche chiederci perché mai non ci viene detto nulla di un'eventuale predicazione paolina in talune città che pure sorgevano nelle regioni comprese entro l'arco dei viaggi missionari compiuti da Paolo e soci. Pensiamo, ad esempio, ad Apamea, centro commerciale secondo (nella parte occidentale dell'Asia Minore) soltanto ad Efeso; pensiamo a Sardi, che, al pari di Apamea, racchiudeva una attivissima comunità ebraica. Data la limitazione delle nostre fonti, siamo costretti a non far uso dell'*argumentum ex silentio*. Diciamo soltanto che le omissioni accennate non fanno altro che acuire la nostra curiosità.

Il mondo in cui si mosse Paolo per chi abitava in città o per chi viaggiava aveva una sua «lingua franca» che era il greco, ma su quel mondo si era sovrapposto come fatto di soverchiante rilevanza politica il dominio di Roma. Nella mappa che aveva in mente Paolo e che egli rivela nella lettera ai Romani, l'ordito culturale e politico greco è presente con quello romano, ma non vi è sempre un'armonica congiunzione dei due. Infatti, quando l'Apostolo indulge ad un'espressione retorica per abbracciare in un solo concetto l'orbe intero, egli si esprime come si sarebbe espresso qualsiasi oratore greco ed esce a dire: «poiché sono in debito verso i Greci come verso i barbari, verso i dotti come verso gli ignoranti» (Rom. 1, 14). È chiaro che egli include i Romani tra i «Greci»[282], ma un autore latino non avrebbe ripartito il mondo in quel modo. Inoltre, quando Paolo nei versetti seguenti passa a trattare il tema della sua lettera, ecco che la distinzione portante diventa quella tra ebrei e greci. Il mondo mentale di Paolo è quello tipico delle province orientali di lingua greca e soprattutto è quello degli ebrei che avevano per lingua comune il greco. Eppure si tratta pur sempre di un mondo *romano*; e proprio l'esistenza della lettera citata e dei progetti di viaggio indicati nel capitolo 15 dell'epistola fanno vedere quale centralità avesse Roma anche per uno che in quel momento era tanto preoccupato per Gerusalemme. Certo, si tratta di una Roma quale la si poteva vedere dall'angolo visuale tipico delle città site nella parte orientale dell'Impero[283].

[281] Si noti, ad esempio, il mònito contenuto nella lettera di Claudio in *Payri Lond.*, 1912 (corrispondente a *CPJ*, n. 153) 5, 96. John Knox in *Romans, 15, 14-33 and Paul's Conception of His Apostolic Mission*, in «JBL», n. 83 (1964), pp. 1-11 ha opinato che il termine κύκλῳ di Rom. 15, 19 significa alla lettera «in un cerchio» e rifletterebbe «la speranza e l'aspettativa di Paolo intenzionato a compiere un giro completo dei paesi, a nord e a sud del Mar Mediterraneo». In verità, la sua argomentazione è lungi dall'essere persuasiva.

[282] Come fa Dionigi di Alicarnasso, che fruiva del patronato romano, vedi Bowertock, *Augustus and the Greek World*, cit., p. 131. Ma si vedano anche le considerazioni di Martin Hengel, *Juden, Griechen und Barbaren: Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*, Stuttgart, 1976 (i riferimenti sono alla trad. inglese di John Bowden, *Jews, Greeks and Barbarians: Aspects of the Hellenisation of Judaism in the Pre-Christian Period*, London-Philadelphia, 1976, pp. 65 e 157, nota 46) sulla divisione ciceroniana del mondo in tre sezioni: *Italia, Graecia, omnis barbaria.*

[283] Sull'importanza che Roma aveva nella concezione coltivata da Paolo della propria missione, si veda Nils Alstrup Dahl, *Das Volk Gottes: Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums*, Darmstadt, 1963², p. 241.

Capitolo secondo

Il livello sociale dei cristiani

«Proletari» o «ceti medi»?

Celso, il primo scrittore pagano che, a nostra conoscenza, prese sul serio il Cristianesimo tanto da scrivere un'opera contro la nuova religione, non dubitò di asserire che la chiesa escludeva volutamente le persone istruite perché la sua religione affascinava solo «la gente senza giudizio, senza onore e affetta da stupidità e cioè solo schiavi, donnette e bambini»[1]. A suo dire, gli evangelizzatori cristiani erano «tessitori, ciabattini, lavandai e degli zotici rustici e senza alcuna istruzione» che persuadevano «bambini e... stupide donnette» a frequentare «la bottega di un lanaiolo, di un ciabattino o una lavanderia, dove avrebbero appreso la perfezione»[2]. Celso visse nel secondo secolo, ma assumeva per cosa certa che il Cristianesimo era sempre stato un movimento che interessava le classi infime, dato che lo stesso Gesù non aveva saputo raccogliere discepoli se non «tra i pubblicani (esattori di tributi) e i pescatori» e cioè fra gente che «non aveva nemmeno i primi elementi dell'istruzione»[3]. Era a questa accusa irridente che dovettero spesso replicare gli apologisti cristiani del secondo secolo[4]. Gli studiosi mo-

[1] Origene, *Contra Celsum* 3, 44.
[2] *Ibidem*, 3, 55.
[3] *Ibidem*, 1, 62.
[4] Si vedano ad es. Minucio Felice, *Octavius* 36, 3-7; *Actus Petri c. Simone*, 23 (nell'ed Lipsius-Bonnet, 1891, 1, 71, 24-25); cfr. Giustino, 2 *Apol.* 10, 8; Taziano, *Oratio ad Gr.* 32. Ancora nell'ultimo venticinquennio del quarto secolo, Libanio si credeva in diritto di sbeffeggiare gli esponenti della sua classe che si erano fatti cristiani, dicendo che avevano ricevuto la loro dottrina «dalla madre, dalla moglie, dall'economo di casa, dal cuoco» (vedi *Orat.* 16, 47). Si veda poi, invece, quanto dice Tertulliano in *Apologeticum* 1, 7 (che abbiamo sopra citato alla nota 10 del cap. 1); cfr.

derni si sono mostrati più spesso propensi che renitenti a dar credito agli antichi critici (come Celso) della religione cristiana. Forse che Gesù non aveva pronunciato un «guai a voi, ricchi» (Lc. 6, 24)? E Giacomo non aveva messo in guardia dal mostrare segni di deferenza verso «i ricchi che vi tiranneggiano» (Gc. 2, 1-7)? Lo stesso Paolo non scrive forse che Dio aveva scelto «ciò che nel mondo è stolto... ciò che è debole... ciò che è nel mondo ignobile e disprezzato» (1 Cor. 1, 27)?

L'idea che il primo Cristianesimo fosse un movimento di proletari risultò ugualmente ben accetta, anche se per motivi diversi, agli storici marxisti e a quegli studiosi «borghesi» inclini a fare del romanticismo sui poveri[5]. Particolare rilevanza ebbe nel dare forma all'idea, corrente in questo nostro secolo, che Paolo e le sue comunità avessero caratteristiche «proletarie», l'opinione di Adolf Deissmann, professore di discipline neo-testamentarie prima a Heidelberg, poi a Berlino. Il Deissmann si rese conto che le centinaia di documenti recentemente scoperti, scritti su papiri o su ostraca (e cioè lettere, contratti, schemi di lezioni, atti di vendita, formule magiche) avevano un'importanza rivoluzionaria per chi volesse capire non solo il lessico e la grammatica del Nuovo Testamento, ma anche il quadro sociale in cui andava collocato. Lo studioso tedesco possedeva una sorta di genialità nel saper volgarizzare i risultati delle sue e altrui ricerche e poi due viaggi prolungati nel Medio Oriente lo convinsero di avere in mano il modo di ricostruire «il mondo di san Paolo»: e ci diede, infatti, quello che possiamo chiamare un documentario di viaggio vivace e tutto permeato di *verve* romantica[6]. L'identificazione da lui messa

dello stesso *Apologeticum* 37, 4 e *Ad Scapulam* 5, 2. Le affermazioni di Tertulliano fanno venire in mente quanto in tempi precedenti aveva scritto Plinio il Giovane a Traiano: «molti di ogni età, di ogni ordine (*ordo*) di entrambi i sessi» (vedi *Epistulae* 10, 96, 9). Si veda poi anche Joseph Vogt, *Der Vorwurf der sozialen Niedrigkeit des frühen Christentums*, in «Gymnasium», n. 82 (1975), pp. 401-11.

[5] Si veda il saggio breve, ma ricco di spunti, di Heinz Kreissig, *Zur sozialen Zusammensetzung der frühchristlichen Gemeinden im ersten Jahrhundert u. Z.*, in «Eirene», n. 6 (1967), pp. 91-100, soprattutto alle pp. 93-96.

[6] Gustav Adolf Deissmann, *Paulus: Eine Kultur - und Religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen, 1911, cap. II, pp. 27-52 (l'autore si riferisce

in luce tra la lingua del Nuovo Testamento e la *koinē* volgare dei papiri, scritti senza pretese letterarie, veniva a confortare, su un piano generale, l'opinione che gli autori dei libri del Nuovo Testamento fossero appartenuti alle classi inferiori. Ma il Deissmann ebbe poi qualche difficoltà proprio nel trovare la collocazione congrua per Paolo. Il mestiere esercitato dall'apostolo lo collocava tra i più umili dei poveri di condizione libera, quale il tessitore che nel 1909 il Deissmann aveva avuto modo di osservare a Tarso intento al suo lavoro e cioè mentre «fabbricava un ruvido tessuto sul suo telaio primitivo, di per sé indizio di miseria»; eppure «proprio il fatto che fosse nato *civis romanus* indica che la sua famiglia non doveva vivere in condizioni del tutto miserabili»[7]. Paolo, a suo dire, non scriveva in un greco letterario, ma neppure «in un greco così volgare come quello che troviamo consegnato a molti papiri coevi. Anzi, in base alla lingua, Paolo dovrebbe essere annoverato tra gli appartenenti ad una classe superiore»[8]. Detto questo, il Deissmann restava pur sempre convinto che i legami più stretti Paolo li avesse avuti con «le classi medie e inferiori... Poiché come missionario operava principalmente tra masse illetterate delle grandi città. Paolo non si era acconciato a calarsi con degnazione in un mondo a lui estraneo: egli restò entro l'ambito del suo mondo sociale»[9]. Fino ad anni recenti la maggior parte degli studiosi che si sono dati la incomoda briga di sollevare interrogativi sulla tesi del Deissmann hanno del tutto trascurato le ambiguità delle prove concrete di cui il Deissmann aveva fatto, quanto meno, menzione. L'opinione prevalente è stata che le adesioni alla prima predicazione cristiana (ivi comprese le comunità paoline) erano venute da gente povera e sprovveduta che abitava nelle province romane.

Tuttavia negli ultimi due decenni, parecchi studiosi hanno voluto riconsiderare *ex novo* i dati di fatto e sono poi giunti a conclusioni assai distanti da quelle del Deissmann

alla trad. ingl. di W.E. Wilson apparsa col titolo *Paul: A Study in Social and Religious History*, New York, 1957[2]).

[7] *Ibidem*, pp. 49 e 50.

[8] *Ibidem*, p. 50.

[9] *Ibidem*, p. 51.

circa il livello sociale dei cristiani del primo secolo. La convergenza delle indagini accennate, che sono state intraprese partendo da angoli visuali differenti, ha indotto Abraham Malherbe a preannunciare che «forse sta emergendo un nuovo consenso» che convaliderebbe l'affermazione fatta più di quarant'anni fa da Floyd Filson e cioè che: «la chiesa apostolica era simile ad uno spaccato della compagine sociale più di quel che talvolta abbiamo pensato»[10]. Il ruolo degli esponenti delle classi superiori viene posto in risalto soprattutto da E.A. Judge, che richiama l'attenzione sull'importanza di un dato di fatto: anche se solo di rado se ne fa menzione, l'*amicitia* e la *clientela* costituivano una rete che innervava la società romana e di questo dato di fatto egli si serve a sostegno della sua convinzione che «il cristianesimo fu un movimento che i patroni locali patrocinarono con il proprio ascendente presso quanti avevano con loro vincoli sociali di subalternità»[11]. Robert M. Grant, che però tiene conto soprattutto delle testimonianze che vanno dal secondo al quarto secolo, viene in appoggio alla ricordata convinzione scrivendo: «Il trionfo del cristianesimo in una società organizzata gerarchicamente si attuò necessariamente a partire dal vertice». Poi formula l'illazione che il Cristianesimo, anche nelle sue primissime fasi, non deve essere visto «come un movimento proletario di massa, bensì come un raggrupparsi di cellule più o meno robuste, formate in larga parte di gente che proveniva dalla classe media»[12]. Il

[10] Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, cit., p. 31; Floyd V. Filson, *The Significance of the Early House Churches*, in «JBL», n. 58 (1939), pp. 109-12 (citiamo da p. 111). Si confronti quanto dice Werner Eck in *Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin d. Gr.*, in «Chiron», n. 1 (1971), pp. 381-406, il quale, a p. 381, scrive: «Se si tiene conto di tutto l'insieme delle fonti pertinenti a questo gruppo di problemi e se si evitano affermazioni generali formulate solo in base ad alcune di esse, risulta inevitabile concludere che gli adepti della religione cristiana in pratica rispecchiano proprio la generale stratificazione sociale che era presente nell'Impero Romano. E questo fu vero fin dagli inizi, quali ce li tratteggiano le fonti neo-testamentarie».

[11] Judge, *The Early Christians as a Scholastic Community*, cit., p. 8, ma cfr. dello stesso, *The Social Pattern of Christian Groups*, cit.

[12] Robert M. Grant, *Early Christianity and Society: Seven Studies*, New York, 1977, p. 11. Il giudizio del Grant non si discosta di molto dalla conclusione formulata dallo storico della chiesa, di tendenza marxista, Heinz Kreissig in *Zur sozialen Zusammensetzung*, che ha affermato «che il cristianesimo nel primo secolo si diffuse non tanto tra i "proletari" o tra lavoratori isolati o anche tra poveri contadini, quanto negli ambienti urbani di artigiani, commercianti affermati e tra quanti esercitavano le professioni liberali».

Malherbe ha tratto indizi significativi per stabilire il livello sociale degli autori del Nuovo Testamento e quello del loro pubblico da studi recenti sulla lingua, sullo stile e sul genere letterario: tali studi, a suo avviso, finiscono per confutare il Deissmann attaccando proprio i contributi fondamentali su cui aveva fondato le sue tesi[13]. Il Malherbe sottolinea le ambiguità dei dati linguistici: ambiguità che il Deissmann aveva notato, ma che aveva poi disatteso nelle sue conclusioni generali. Inoltre, questi nuovi studi fanno capire che il grado di istruzione e, quindi, probabilmente anche il livello sociale di Paolo e di almeno alcuni dei membri delle sue comunità era alquanto più alto di quel che si era comunemente pensato. L'analisi più accurata, condotta deliberatamente in chiave sociologica, della stratificazione sociale presente nelle comunità paoline la troviamo sicuramente in una serie di articoli pubblicati da Gerd Theissen e dedicati ad illustrare come stessero le cose a Corinto. Anche al Theissen scorge nei gruppi cristiani della città ricordata dei personaggi eminenti che appartenevano ad un livello economico e sociale relativamente alto; tuttavia al Theissen preme mettere in luce i fatti comprovanti che la chiesa, come la società più ampia in cui si trovava inclusa, era stratificata. A suo dire i conflitti che insorgevano in seno alle comunità erano in gran parte conflitti tra gente di strati sociali diversi e, quando si trattava di tensioni individuali, queste sorgevano dall'urto tra le prospettive di una società gerarchica e quelle di una comunità ugualitaria[14].

Se gli studi accennati (ed altri analoghi) danno l'impressione di voler sfociare in un consenso di opinioni, non è ancora chiaro che cosa ci dirà un tale consenso sulle caratteristiche sociali dei gruppi paolini. Alcuni degli studiosi che

[13] Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, cit., pp. 29-59.

[14] Theissen, *Soziale Integration und sakramentales Handeln*, cit.; *Soteriologische Symbolik*, cit. e *Die Starken und Schwachen in Korinth: Soziologische Analyse eines theologischen Streites*, in «EvT», n. 35 (1975), pp. 155-72 (i rimandi sono alla ristampa del saggio in Thieissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, cit.).

abbiamo ora ricordato danno rilievo allo *status* dei personaggi che appaiono in posizione eminente; altri insistono sulla distanza sociale che separava costoro e la maggioranza dei membri delle comunità. A chi osserva tutto questo dall'esterno, tale compresenza di gente di classi diverse nella chiesa palesa semplicemente che il movimento cristiano era obbligatoriamente costretto a conformarsi alla struttura della società nel suo insieme. Un altro, invece, potrebbe scorgere in quella compresenza un conflitto fondamentale tra i valori del gruppo cristiano e quelli coltivati nel più ampio contesto sociale del loro tempo[15].

Valutazione quantitativa della stratificazione sociale

A questo punto dobbiamo rispondere ad un interrogativo più grave che non sia quello con cui ci si chiede soltanto chi fossero i cristiani di condizione più alta, quelli di condizione più bassa e quelli di condizione media, che formavano una comunità cristiana. Infatti ci si presenta un interrogativo ancora più di fondo, quando ci volgiamo a chiederci che cosa intendere per «condizione alta» o «condizione bassa». Sarà saggio lasciarci guidare da M.I. Finley (che poi di fatto non fece che adattare le idee di Max Weber) e distinguere con lui nella società antica tre forme diverse di stratificazione sociale: la classe, l'*ordo*, lo *status* ossia le condizioni sociali[16]. Di queste tre forme, di scarsissima utilità risulta essere

[15] Robin Scroggs, *The Sociological Interpretation of the New Testament: the Present State of Research*, in «NTS», n. 26 (1980), pp. 164-79, soprattutto pp. 169-71 dove lo Scroggs solleva vari interrogativi cruciali circa questo «nuovo consenso», tre dei quali sono particolarmente pertinenti per chi voglia condurre un'indagine sulle epistole paoline. Il primo (che, come presumo, prende a partito soprattutto il Judge) suona così: «Forse gli Atti forniscono un materiale storicamente affidabile come mostrano di credere i fautori del nuovo consenso?»; il secondo suona: «... la presenza di alcuni membri più doviziosi è motivo sufficiente per mutare di fatto il livello sociale della comunità nel suo insieme? Non si tratta per caso di una definizione che tiene conto solo della *élite*?»; il terzo dice: «l'unica alienazione da prendere in considerazione è soltanto quella economica?». Si veda come risponde il Judge in *The Social Identity of the First Christians: A Question of Method in Religious History*, in «Journal of Religious History», n. 11 (1980) pp. 201-17, soprattutto alle pp. 207-9.

[16] Finley, *The Ancient Economy*, cit., pp. 35-61.

la «classe». Infatti, nelle espressioni sociologiche di uso comune (si pensi a «classe media inferiore») il termine «classe» venne usato quasi esclusivamente per indicare il livello del reddito e fors'anche per specificare in che modo quel reddito venga ottenuto. (L'espressione «classe media», ad esempio, di solito implica non solo un livello medio di reddito, ma allude anche al fatto che si tratta di un reddito «guadagnato» più che di ricchezza avuta in eredità.) Secondo Marx, la classe era determinata dal rapporto con i mezzi di produzione e tale rapporto dava luogo a solo tre classi: i signori terrieri, i capitalisti, gli operai. Anche secondo Max Weber la classe è determinata da fattori economici, ma essa viene definita più dal mercato che dal processo produttivo; infatti per lui la classe rappresenta «le occasioni vitali» che un gruppo specifico di persone ha «sul mercato»[17]. Nessuna delle definizioni ricordate ci può essere di molto aiuto quando vogliamo descrivere la società antica; infatti, esse accozzano entro un ambito unitario gruppi che erano chiaramente reputati dagli antichi diversi fra loro[18].

Gli *ordines* ossia gli «stati» della società romana al tempo dell'Impero erano, invece, ben nettamente definiti e costituivano delle categorie aventi una loro precisa fisionomia giuridica. I due ordini più importanti e di più antica tradizione erano quello dei senatori e quello dei cavalieri: l'*ordo senatorius* e l'*ordo equester*. Poi, le famiglie i cui esponenti avevano ricoperto (o potevano essere chiamati a ricoprire) funzioni pubbliche nei consigli o senati delle città di provincia formavano in dette città un *ordo* a parte. I detti *ordines*, nonché tutti i passaggi che uno doveva fare per esservi ammesso (il cosiddetto *cursus honorum*), per l'*élite* dell'Impero Romano che nutriva ambizioni avevano una rilevanza incalcolabile. Tuttavia, poiché i tre *ordines* ricordati comprendevano assai meno dell'uno per cento della popolazione[19], la categoria di *ordo* ci aiuta ben poco a discriminare le diverse condizioni dei gruppi che qui ci interessa esaminare. Se includiamo negli *ordines* formali anche la *plebs* (a Roma) e l'*ordo libertino-*

[17] Seymour Martin Lipset, *Social Class*, in «IESS», XV (1968), pp. 296-301.

[18] Finley, *The Ancient Economy*, cit., pp. 49 ss.

[19] MacMullen, *Roman Social Relations*, cit., pp. 88-91.

rum, otterremo un risultato appena un po' più significativo che se ci limitassimo a dire che, dopo i tre *ordines*, c'erano «tutti gli altri»[20].

Dunque, ci resta solo la categoria di *status*, come quella che si presenta in generale più utile a chi vuole formarsi un quadro della stratificazione esistente nelle città greco-romane. Pensiamo che, a questo punto, un indugio sul discorso fatto dai sociologi moderni sulla stratificazione sociale ci potrebbe far giungere ad una maggiore chiarezza concettuale. Tutti gli autori di cui si è fatta menzione nel primo paragrafo di questo capitolo danno l'impressione di considerare lo *status* di una singola persona come un fatto unitario: uno sta in alto o in basso o in mezzo oppure si colloca ad una certa posizione fra due dei tre gradi, ma la sua collocazione è pur

[20] Quindi non capisco bene le osservazioni fatte da John Gager nella sua recensione all'*Early Christianity* di Grant cit., a *Social Aspects, cit.* di Malherbe e alle *Studien*, cit. del Theissen in «Religious Studies Review», n. 5 (1979), p. 180. Il Gager ha ragione quando coglie in fallo il Grant e il Malherbe per non avere fatto distinzione tra classe sociale e *status* sociale, ma poi egli identifica la classe con l'*ordo* e si spinge a sostenere che «alcune persone di *status* sociale relativamente alto, ma poche di alta classe sociale, si sentirono attratte dal Cristianesimo nei primi due secoli». Se intendo bene la sua considerazione conclusiva, il Gager vuol far pensare che tali persone di alto *status*, ma di classe inferiore (*ordo*), si sarebbero sentite *relativamente* scontente per il fatto di trovarsi destituite di qualcosa. A mio avviso, questa loro eventuale percezione poteva dipendere dal gruppo a cui guardavano come punto di riferimento. Non mi accade, con tutta probabilità, di sentirmi oppresso né penso che le persone che mi interessano mi abbiano in bassa estimazione perché non diventerò mai *lord* del regno inglese. Analogamente, mi chiedo se Erasto, che orgogliosamente ostentava il suo nuovo *status* di edile di Corinto con la pavimentazione del teatro, si sentisse segretamente esasperato perché non poteva diventare senatore romano, anche se, qualora fosse egli vissuto un secolo o due dopo, avrebbe anche potuto nutrire tale aspirazione. Il Gager cammina giusto e il concetto di una certa *deprivation*, che ha così largo spazio nel suo *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity* (Englewood Cliffs, N.J., 1975) è strettamente connesso alla condizione di incoerenza nello *status*. Ma a questo proposito occorre una precisione maggiore. Ci facciamo un quadro della situazione più perspicuo se prendiamo l'*ordo*, non come l'indicatore di prestigio sociale avente importanza assoluta, bensì come una delle dimensioni specifiche di *status*: potrà anche essere la dimensione più formale, ma non quella avente rilevanza più diffusa (nella determinazione dello *status*). Vedi in merito quanto dice Benjamin Cohen, *La Notion d'«ordo» dans la Rome antique*, in «Bulletin de l'Association G. Budé», 1975, pp. 259-82.

sempre calcolata in base ad una unica scala ossia con unico metro. In anni a noi vicini, però, i sociologi si sono messi, in genere, a considerare la stratificazione sociale come un fenomeno a molte dimensioni; e, quindi, qualora si voglia descrivere il livello sociale di una persona o di un gruppo, si deve tentare di valutarne la collocazione in base ad *ognuna* delle dimensioni che sono rilevanti per stabilire quel livello. Ad esempio, potrebbe darsi il caso di scoprire che, in una data società, ad influire sulla determinazione dello *status* di una persona sono le variabili seguenti: il potere (inteso come «capacità di conseguire certe mète nell'ambito dei sistemi sociali»); il prestigio derivato dalla professione; il reddito ossia la ricchezza; l'istruzione e il sapere; la purezza religiosa o rituale; la collocazione della famiglia o del gruppo etnico e la condizione della comunità locale di appartenenza (si tratta della valutazione che può esistere nell'ambito di qualche sotto-gruppo, una valutazione indipendente dal più ampio contesto sociale in cui il sotto-gruppo si trova inserito, ma che può avere con tale contesto un rapporto di interazione)[21]. Sarebbe ben raro quell'individuo che occupasse esattamente la stessa posizione di dignità in base a tutti i fattori ricordati, sia nella propria valutazione sia in quella altrui. Lo *status* di una persona, sotto un profilo di generale estimazione, risulta dalla composita cumulazione delle collocazioni che essa viene ad avere a seconda di ognuna delle dimensioni o qualificazioni importanti con cui una persona è valutata.

Inoltre, lo *status*, che è effetto della suddetta composita cumulazione, non è proprio quello determinato dalla media delle varie posizioni che uno può avere rispetto alle qualificazioni diverse che lo riguardano. Infatti entrano in gioco anche altre considerazioni. Innanzi tutto va detto che non tutte le dimensioni ossia le qualificazioni (concorrenti a determinare lo *status*) hanno identica rilevanza. La ricchezza, soprattutto se ostentata in modi singolarmente fastosi, potrebbe avere maggior peso della purezza religiosa, ma il fatto di essere il rampollo di una famiglia antica e famosa potrebbe dare un maggior prestigio che non la ricchezza. Per

[21] Bernard Barber, *Introduction to «Social Stratification»*, in «IESS», XV (1968), pp. 288-96.

esempio, Seymour Martin Lipset distingue tre prospettive: lo *status* «oggettivo», vale a dire: quegli «aspetti della stratificazione che danno forma alle condizioni ambientali in modo abbastanza specifico sì da evocare differenze di comportamento»; poi c'è lo *status* accordato o riconosciuto, vale a dire il «prestigio riconosciuto dagli altri a singole persone o a singoli gruppi»; infine c'è lo *status* «soggettivo» ossia personale, vale a dire: «il senso di una propria personale collocazione in seno alla gerarchia sociale che possono sentire o nutrire persone diverse»[22]. La maggior parte delle persone mostra la tendenza a valutare se stesse in base ai criteri ossia in base alle caratteristiche di qualche gruppo che ai loro occhi riveste importanza somma (si tratta del gruppo a cui fanno riferimento, sia che vi appartengano sia che non vi appartengano) più che in base ai criteri di valutazione validi per la società nel suo insieme[23]. Poi, il grado di correlazione tra le varie collocazioni estimative di una singola persona costituisce un altro tipo di variabile che incide sul modo in cui uno si trova valutato dagli altri e in cui valuta se stesso. Si tratta della dimensione o qualificazione che possiamo chiamare: «coerenza di *status* o congruità di *status* o cristallizzazione dello *status*» e di cui si è già fatta breve menzione nel capitolo precedente.

Se il prestigio nel mondo antico si distribuiva (nel corpo sociale) in modi in certo senso analoghi a quelli indicati, allora quando si imprende a delineare lo *status* sociale dei primi cristiani in base ad una unica categoria generale — per esempio, la categoria di «classe media» — non solo si cade nel vago, ma si va fuori strada. Si cade nel vago perché l'assunzione di un'unica categoria generale porta ad ignorare la realtà multidimensionale della stratificazione. Porta fuori

[22] Lipset, *Social Class*, cit., p. 310; cfr. Andrzej Malewski, *The Degree of Status Incongruence and Its Effects*, in *Class, Status, and Power: Social Stratification in Comparative Perspective*, a cura di R. Bendix e S.M. Lipset, New York, 1966², pp. 303-8.

[23] Lipset, *Social Class*, cit, p. 312; Thomas F. Pettigrew, *Social Evaluation Theory: Convergences and Applications*, in *Nebraska Symposium on Motivation 1967*, a cura di D.Levine, Lincoln, Neb., 1967, pp. 241-311; Robert K. Merton e Alice Kitt Rossi, *Reference Group Theory and Social Mobility*, in *Continuities in Social Research*, a cura di R.K. Merton e P.F. Lazarsfeld, Glencoe, Ill., 1950, pp. 40-105.

strada perché in tal modo si dà tacitamente per scontato che nell'antica città greca esisteva uno strato sociale corrispondente alla classe media della moderna società industriale.

Ma c'è un altro motivo che deve indurci a prestare molta attenzione alle dimensioni molteplici che concorrono a formare lo *status*. Tutta una serie di studi ha dimostrato che, nella società americana attuale, le persone che si trovano fissate («cristallizzate») in uno *status* inferiore, vale a dire coloro che sono riusciti a farsi largo e a salire secondo certe dimensioni (ricchezza...), ma sono rimasti in basso secondo altre, mostrano la tendenza ad indulgere a certe prevedibili forme di comportamento. Ecco allora che taluni si gettano in politica con l'obbiettivo di provocare mutamenti nella società; ecco altri, invece, ritrarsi dai gruppi di appartenenza e inclinare verso un comportamento asociale ed ecco altri nutrire sintomi psicofisiologici di tensione (*stress*). Tutti questi tipi di comportamento (a quanto ne pensano taluni sociologi) palesano che, quando uno prova in modo molto intenso la incongruenza del suo *status*, prova anche esperienze spiacevoli che lo inducono a cercare di rimuovere tale incongruenza mutando la società o se stesso o la percezione che ha di se stesso[24]. È chiaro che dobbiamo andare cauti nel-

[24] Gerhard E. Lenski, *Status Crystallization: A Non-vertical Dimension of Social Status*, in «ASR», n. 19 (1954), pp. 405-13, rist. in *Sociology: The Progress of a Decade*, a cura di S.M. Lipset e N.J. Smelser, Englewood Cliffs, 1961, pp. 485-94. Il Lenski ha dato avvio ad una serie di risposte e di ulteriori indagini che non si possono ancora dire concluse. Tra le molte pubblicazioni quelle che ora ricordiamo ci sembrano quelle che più di ogni altra rappresentano un contributo straordinario e cioè: Irwin Goffmann, *Status Consistency and Preference for Change in Power Distribution*, in «ASR», n. 22 (1952), pp. 275-81; Gerhard E. Lenski; *Social Participation and Status Crystallization* in «ASR», n. 21 (1956), pp. 458-64; Bo Anderson e Morris Zelditch jr., *Rank Equilibration and Political Behavior*, in «Archives Européennes de Sociologie», n. 5 (1964), pp. 112-25; Herbert M. Blalock jr., *Status Inconsistency, Social Mobility, Status Integration and Structural Effects*, in «ASR», n. 32 (1967), pp. 790-801; Elton F. Jackson, *Status Consistency and Symptoms of Stress*, in «ASR», n. 27 (1962), pp. 469-80; E.F. Jackson e Peter J. Burke, *Status and Symptoms of Stress: Additive and Interaction Effects*, in «ASR», n. 30 (1965), pp. 556-64; Howard F. Taylor, *Linear Models of Consistency: Some extensions of Blalock's Strategy*, in «AJS», n. 78 (1973), pp. 1192-1215; Carlton A. Hornung, *Social Status, Status Inconsistency and Psychological Stress*, in «ASR», n. 42 (1977), pp. 623-38. Per cono-

l'applicare alla società antica una teoria (sociologica) che ha avuto origini empiriche dalle osservazioni condotte su una società moderna. Le gerarchie tra gli aventi diritti al voto di Detroit non sono le stesse che esistevano tra i cittadini dell'antica Corinto. Le spiegazioni e le previsioni che fanno corpo con le teorizzazioni della coerenza di *status* possono comportare tacite presunzioni circa le motivazioni e le percezioni degli individui (quali ad esempio potrebbero essere un individualismo esasperato e un'introspezione post-freudiana o, quanto meno, post-agostiniana), che sono determinate da un certo ambito culturale. Ad ogni modo resta vero che quelle teorizzazioni hanno un grande valore euristico e, infatti, ci possono essere d'aiuto nel guardarci dal cadere in eccessive semplificazioni circa gli indicatori di *status* e possono suggerirci quali forme di connessioni dobbiamo cercare nelle nostre fonti. Abbiamo già visto che Tony Reekmans ha potuto usare il concetto di incongruenza di *status* nell'esame degli atteggiamenti assunti da Giovenale di fronte al mutamento sociale, oppure che P.R.C. Weaver ha potuto valersene per descrivere la mobilità verso l'alto degli schiavi e dei liberti imperiali. Le «categorie incrociate o trasversali» di cui ha parlato il Finley sono un'altra denominazione usata per indicare lo stesso fenomeno. Il «lessico dello snobismo» compilato da Ramsay MacMullen[25] ci offre anch'esso i mezzi validi per definire le dimensioni di una scala gerarchica, guardata dai suoi gradi superiori.

Quando ci mettiamo a considerare le persone e i gruppi che entrarono a far parte delle comunità paoline, non dovremmo avere troppa fretta nell'assegnarli a questo o a quel livello sociale, inteso in senso generale. Piuttosto dovremmo chiederci quali indizi abbiamo tra mano che possano aiutarci a collocare persone e gruppi nelle varie gerarchie che erano importanti in quel tempo e in quel luogo. Facciamo un

scere un tentativo recente di una misurazione quantitativa delle correlazioni fra l'incongruenza di *status* e l'adesione religiosa e anche per assumere talune importanti cautele metodologiche, si veda M.S. Sasaki, *Status Inconsistency and Religious Commitment*, in *The Religious Dimension: New Directions in Quantitative Research*, a cura di Robert Wuthnow, New York, San Francisco e London, 1979, pp. 135-56.

[25] MacMullen, *Roman Social Relations*, cit., appendice B, pp. 138-41, ma vedi anche il cap. IV.

esempio: se adattiamo alla situazione presente nelle province romane le categorie di Tony Reekmans, che però ha preso in considerazione solo Roma, dovremmo guardare alla collocazione che persone e gruppi avevano in categorie diverse quali l'origine etnica, l'*ordo*, i diritti civili, la libertà personale, la ricchezza, la professione o il mestiere, l'età, il sesso e gli uffici o gli onori pubblici. Inoltre, dobbiamo interrogarci sul contesto in cui le accennate collocazioni categoriali avevano senso e valore. Così, ad esempio, essere un liberto nei primi anni della Corinto romana (una colonia i cui primi abitanti ivi insediati erano per lo più dei liberti) avrebbe comportato sicuramente un minor grado di impotenza o esclusione sociale di quello che dei liberti avrebbero sperimentato a Roma o ad Antiochia.

Testimonianze prosopografiche

Nelle epistole di Paolo e dei suoi discepoli scritte nel primo secolo (anche qui, dunque, lasciamo da parte le Lettere Pastorali) troviamo, oltre Paolo, ricordati per nome o identificati in altro modo sessantacinque individui che compaiono attivi nelle comunità locali o compagni di viaggio dell'apostolo o suoi agenti oppure l'una e l'altra cosa. Alcuni di costoro sono menzionati anche negli Atti, che aggiungono alla lista altri tredici nominativi e anche una famiglia anonima. È dunque possibile stabilire una prosopografia dei cristiani paolini comprendente un'ottantina di nomi circa. Per la maggior parte o quasi su tutti costoro non disponiamo di altra informazione che non sia il mero nome e di alcuni non sappiamo neppure quello. Tuttavia uno sguardo attento all'elenco completo ci fornisce alcuni indizi sul tessuto sociale della cerchia di cristiani che si richiamavano a Paolo. Il lungo elenco di persone a cui Paolo invia i suoi saluti nel capitolo 16 dell'Epistola ai Romani pone un problema. Forse Paolo conosceva alcune persone o alcuni gruppi di persone ivi nominate solo per fama; altri forse li aveva potuti incontrare di persona mentre viaggiavano nelle province orientali. Ciò posto, dovremmo puntare solo su coloro che il testo chiama specificatamente «collaboratori» o che sono qualificati con termine equivalente oppure solo su coloro che in

precedenza avevano appartenuto ad una delle comunità costituite da Paolo[26]. In questo modo, eliminiamo Apelle (versetto 10), i membri della famiglia di Aristobulo, fra i quali va compreso forse anche Erodione (versetto 10-11); i membri di una famiglia rappresentata da Asincrito, Flegonte, Erme, Patroba, Erma (versetto 14); Maria (versetto 6); i membri della famiglia di Narcisso (versetto 11); Perside, Trifena e Trifosa (versetto 12); i membri di una famiglia rappresentata da Filologo, Giulia, Nereo e sua sorella e Olimpas (versetto 15) e Stachi (versetto 9).

Delle rimanenti persone di cui si fa il nome nelle epistole, sedici probabilmente o sicuramente facevano parte di gruppi paolini, ma per loro non abbiamo alcun chiaro indicatore della loro posizione sociale. Si tratta di Archippo di Colossi (Filem. 1; Col. 4, 17), di Aristarco (Filem. 24; Col. 4, 10; At. 19, 29; 20, 4; 27, 2), di Dema (Filem. 24; Col. 4, 14); di Epafra (Filem. 23; Col. 1, 7; 4, 12); di Epafrodito di Filippi (Fil. 2, 25; 4, 18); di Giasone (Rom. 16, 21, che non è il Giasone di Tessalonica ricordato in At. 17, 5 e 9), di Gesù chiamato Giusto (Col. 4, 11); di Sosipatro (Rom. 16, 21; At. 20, 4); di Sostene (1 Cor. 1, 1)[27]; di Timoteo (1 Tess. 1, 1; 3, 2 e 6; 1 Cor. 4, 17; 16, 10; 2 Cor. 1, 1 e 19; Filip. 1, 1; 2, 19; 2 Tess. 1, 1; Col. 1, 1; Rom. 16, 21; Filem. 1; At. 16, 1-17, 14; 18, 5; 19, 22; 20, 4)[28]; di Tito (2 Cor. 2, 13; 7, 6-16; 8, 6, 16-24; 12, 18; Gal. 2, 1-3); di Tichico (Col. 4, 7; Efes. 6, 21; At. 20, 4); di Urbano (Rom. 16, 9); dell'anonimo «mio fedele collaboratore» (Fil. 4, 3) e dei due anonimi (nel testo che ci

[26] Il problema sarebbe più semplice se (come hanno opinato molti commentatori) il capitolo 16 dell'epistola ai Romani non avesse fatto originariamente parte della lettera. Tuttavia contro questa ipotesi si vedano le opere sopra citate alla nota 41 del cap. I.

[27] Se questo Sostene, co-autore della Prima lettera ai Corinti, fosse l'ἀρχισυνάγωγος di Corinto (vedi At. 18, 17, successo evidentemente al Crispo del versetto 8, che si era in precedenza convertito al Cristianesimo) potremmo avere qualcosa da dire sulla sua ricchezza, sul suo gruppo etnico e sulla posizione di cui godeva nella comunità ebraica. Ma il suo è nome troppo comune per giustificare, in mancanza di altri dati, l'accennata identificazione.

[28] Timoteo è anche il personaggio più importante delle Lettere Pastorali. Se la notizia che leggiamo in 2 Tim. 1, 5 proviene da una tradizione attendibile, allora abbiamo un ulteriore indizio che non solo suo padre era greco, ma che anche gli esponenti, ebrei, dell'ascendenza materna ebbero per due generazioni nomi greci.

è pervenuto) detti «fratelli» e «designati dalle chiese» che avevano dato la loro opera per la colletta (2 Cor. 8, 18 e 22 ss.). Restano trenta persone sul cui *status* abbiamo almeno un indizio. Per parecchie di loro l'indizio, in verità, altro non è che il loro stesso nome, che nel contesto particolare in cui compare può risultare significativo. Quindi, Acaico (1 Cor. 16, 17), Fortunato (*ibidem*), Quarto (Rom. 16, 23) e Lucio (Rom. 16, 21) che stanno a Corinto e Clemente di Filippi (Fil. 4, 3) hanno nomi latini e sono abitanti delle due colonie romane dove il latino era la lingua ufficiale dominante. Questo *può* farci pensare che le loro famiglie appartenessero a quel nucleo originario di coloni, che miravano a tenere le prime posizioni. Inoltre, uno di loro risulta essere anche ebreo (è il caso di Lucio)[29]. Il caso di Acaico è interessante, perché un abitante di Corinto non avrebbe ricevuto *proprio lì* il soprannome geografico con cui era conosciuto (non fu a Creta, ma a Toledo che Domenikos Theotokopoulos fu soprannominato «El Greco»). Il nostro Acaico, o suo padre, dovette dimorare per qualche tempo in Italia, e proprio in Italia aveva acquisito quel soprannome; poi era tornato a Corinto, probabilmente facendo parte del gruppo dei coloni di condizione libertina. Se le cose andarono così, avremmo qui un esempio del fenomeno cui ha alluso il Bowersock e cioè quello di italici di ascendenza greca che in Grecia avevano fatto ritorno come coloni romani[30]. D'altro canto, i nomi greci di Evodia e Sintiche (Fil. 4, 2) possono far pensare a persone appartenenti a quei gruppi di addetti ad attività

[29] Al pari di Giasone e Sosipatro a Corinto e di Andronico, Giunia (s) e Erodiano a Roma, egli è detto συγγενής di Paolo; e il termine ha il solo significato di «ebreo» (della stessa stirpe) oppure, in senso più stretto di «parente». E. A. Judge ha rimesso in circolo un'ipotesi di Mommsen, a cui avviso il termine indica «nativo di Tarso» o «della Cilicia» (conferenza tenuta alla Yale University il 22 ottobre 1980). Non c'è motivo consistente per identificarlo con Lucio di Cirene (vedi At. 13, 1) o con la persona nota nella forma abbreviata dello stesso nome e cioè Luca (vedi Filem. 24; Col. 4, 14; 2 Tim. 4, 11).

[30] Bowersock, *Augustus and the Greek World*, cit., p. 71. L'uso di un denominativo locale come *cognomen* sta ad indicare probabilmente l'origine servile, anche se poi l'attribuzione di tale denominativo va rapportata alle circostanze in cui il *cognomen* venne dato. A conti fatti, è pur vero che Lucio Mummio ebbe il titolo onorifico di «Acaico» dopo che egli aveva distrutto Corinto (vedi Velleio Patercolo 1, 13, 2; Plinio il Vecchio, *Naturalis Hist.* 35, 4, 8, parag. 24).

commerciali che avevano a Filippi la condizione di meteci. Si deve osservare, inoltre, che si trattava di donne in possesso di sufficiente indipendenza sì da essere ammesse a pieno titolo ad avere un ruolo nella missione paolina. Quello di Terzo è un altro nome latino che figura tra i cristiani di Corinto (Rom. 16, 22) e di questo personaggio sappiamo qualchecos'altro che riguarda la sua professione o, quanto meno, la sua formazione professionale di scriba[31]. Altra persona con nome latino è Luca (Filem. 24) che ci viene detto essere medico di professione (Col. 4, 14), il quale stette con Paolo probabilmente ad Efeso. Spesso i medici erano degli schiavi e potremmo congetturare che il detto Luca fosse un *medicus* che faceva parte di qualche *familia* romana e che gli fosse stato dato il nome del suo padrone (*Lucius*, di cui Luca è un ipocorisma), quando era stato reso libero (per mezzo della *manumissio*).

Il fatto di viaggiare implica il possesso di mezzi finanziari[32], ma non è detto che il viaggiatore che ne disponeva ne fosse il vero detentore. Molti schiavi e molti liberti viaggiavano in qualità di agenti dei loro padroni o delle loro padrone, come è il caso di quei membri della famiglia di Cloe che informarono Paolo ad Efeso delle discordie insorte tra i cristiani di Corinto (1 Cor. 1, 11). Altro caso analogo potrebbe essere quello di Ampliato (Rom. 16, 8) che stava a Roma dopo che Paolo lo aveva conosciuto in qualche parte dell'Oriente: anche il suo è un nome latino comune agli schiavi[33]. Andronico e Giuna(s) (Rom. 16, 7) erano anch'essi gente che dall'Oriente — dove in località imprecisata erano stati messi in carcere insieme a Paolo — si era portata a Roma[34]. Werner Eck è dell'opinione che il nome Andronico indichi un liberto e che, quindi, anche Giunia doveva essere

[31] Gerd Theissen, *Soziale Schichtung in der korintischen Gemeinde*, in «ZNW», n. 65 (1974), pp. 232-72, soprattutto p. 253 (il saggio è rist. in *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, cit.). Il Theissen fa qui notare che o egli era uno schiavo o, se non lo era, doveva avere una qualche mansione nella burocrazia della provincia.

[32] *Ibidem*, pp. 252-57.

[33] Hans Lietzmann, *An die Römer*, Tübingen, 1933, pp. 125 ss.

[34] Questo è il significato più probabile della parola συναιχμάλωτος; cfr. Filem. 23 (Epafra) e Colos. 4, 10 (Aristarco).

una liberta della *gens Junia*[35]. Tuttavia osserviamo che non tutti gli ebrei con nome greco, presenti a Roma, erano degli ex-schiavi. Se, con Giovanni Crisostomo intendiamo il termine *Iounian* (del testo greco) come accusativo del femminile *Iounia* e non del maschile *Iounias*, allora con tutta probabilità Andronico e Giunia erano marito e moglie, come lo erano Prisca ed Aquila (versetto 3) e Filologo e Giulia (versetto 15)[36]. Epeneto (Rom. 15, 5) onorevolmente menzionato come «primizia dell'Asia per Cristo» era anche lui uno che si era portato a Roma e il suo nome, al pari di quello di Ampliato, fa supporre (ma non ne è una prova effettiva) che fosse di origini servili. Silvano (1 Tess. 1, 1; 2 Cor. 1, 19; 2 Tess. 1, 1 e cfr. 1 Pet. 5, 12 e le frequenti menzioni negli Atti), che porta il nome di una divinità latina[37], viaggiò in lungo e in largo insieme a Paolo, ma forse non a sue spese. Gli Atti ci informano che era stato uno dei capi della chiesa di Gerusalemme (At. 15, 22) e che era un profeta (*ibidem* 15, 32), ma né l'una né l'altra notizia porta necessariamente a fare illazioni circa il suo *status* nella generale compagine sociale.

[35] Eck, *Das Eindringen des Christentums*, cit., p. 392. L'Eck nega che si possa identificare (come aveva fatto il Kornemann) Junia con Junia Lepida, figlia di M. Silano, console l'anno 19 d.C. Alcuni manoscritti recano il nome «Julia».

[36] Il fatto che una donna fosse detta, insieme al marito, «eminente tra gli apostoli» è sembrato impensabile alla maggior parte dei commentatori moderni, tuttavia il Crisostomo ne traeva spunto solo per tessere un alto elogio dicendo: «Quanto grande è la *philosophia* di questa donna che è, infatti, reputata degna di ricevere il titolo di apostolo» (vedi *Hom. 31 Rom. 2*; *PG* 60, 669 ss., cit. da Elizabeth Clark, *Jerome, Chrysostom and Friends, Essays and Translations*, New-York and Toronto, 1979, p. 20). La Clark fa notare altrove (*ibidem*, pp. 16 ss.) che il Crisostomo usa spesso il termine φιλοσοφία per indicare il celibato e che forse, anche nel punto che ci interessa, fece allusione a tale significato. Su Junia o Giunia si vedano anche Bernadette Brooten, *Junia... outstanding among the Apostles, Rom. 16, 7*, in *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, a cura di L. Swidler e A. Swidler, New York, 1977, pp. 141-44 e Elaine H. Pagels, *The Gnostic Gospels*, New York, 1979, p. 61.

[37] Era questa la divinità più popolare a Filippi tra i coloni italici; vedi Collart in *Philippes: Ville de Macédoine*, cit., pp. 402-409. Gli Atti gli danno il nome abbreviato di Sila, che potrebbe essere la forma aramaica di Saul (così *BAGD*, *sub voce* e BDF, parag. 125(2)). Tuttavia potrebbe benissimo trattarsi di una forma greca abbreviata di Silvanus, come lo è Epafra di Epafrodito o Luca di Lucio.

Appena un po' più precisi ci è consentito di essere, quando prendiamo in esame i personaggi rimanenti. Gaio (1 Cor. 1, 14; Rom. 16, 23) porta un chiaro *praenomen* romano e in questo si accosta a parecchi dei cristiani di Corinto già menzionati, ma in più veniamo a sapere che aveva una casa abbastanza ampia da ospitare non solo Paolo, ma anche da contenere tutti i gruppi cristiani di Corinto quando si riunivano insieme (Rom. 16, 23). È chiaro che era persona alquanto doviziosa[38]. Lo stesso si dica di Crispo, il cui ufficio, ossia la cui carica di *archisynagogos*, porta a credere che non solo godesse di alto prestigio in seno alla comunità ebraica, ma anche che (probabilmente) fosse persona agiata[39]. È degno di nota il fatto che i due sopra menzionati sono nominativamente indicati da Paolo come persone che egli aveva battezzato di persona quando il Cristianesimo aveva messo le primissime radici a Corinto (1 Cor. 1, 14). Si è tentati di credere allora che la terza persona, di cui si fa menzione nello stesso contesto, e cioè Stefana, i membri della cui famiglia furono i primissimi convertiti (*aparchē*) dell'Acaia (1 Cor. 16, 15) fosse anche lui un facoltoso. Sarebbe però questa un'illazione troppo frettolosa[40]. Infatti il suo nome greco potrebbe indicare che la sua famiglia non faceva parte dei coloni originari, ma fosse o una famiglia greca del luogo o immigrata da fuori e che — vera l'una o l'altra cosa — non appartenesse al più alto strato sociale. Il fatto che aveva viaggiato con Acaico e Fortunato per andare a trovare Paolo ad Efeso lascia intendere una certa sua indipendenza di movimenti, ma i tre danno l'impressione di essere stati, più o meno, una sorta di delegazione; e quindi può ben darsi che fossero le comunità corinzie a pagare loro le spese di viaggio. D'altro canto, Stefana è a capo di una famiglia abbastanza importante sì che Paolo la ricorda ben due volte. E inoltre i servigi da lui resi ai cristiani di Corinto (Rom. 16, 15b) sembrano piuttosto quelli tipici di un patrono che non quelli provenienti da doni (*charismata*) personali. È, anzi, proprio in contrapposizione alla parte, talvolta fomentatrice di divisioni, svolta dai *pneumatikoi* che Paolo insiste sulla riconoscenza dovuta a persone siffatte (*toioutoi*) e precisamente a Stefana, ad Acaico e a Fortunato. Andiamo dunque sul sicuro con piena attendibilità quando collochiamo Stefana tra le persone doviziose, anche se non così doviziose come erano Gaio e Crispo. Quanto al prestigio, Stefana, tra i cristiani di Corinto, era pari ai due sunnominati, ma probabilmente non era alla loro pari nell'estimazione generale degli abitanti di Corinto e sicuramente non aveva rilevanza sul piano civico come il personaggio di cui ora dobbiamo occuparci e cioè Erasto. Unico tra i personaggi nominati da Paolo, Erasto è ricordato con un titolo ufficiale che non ha attinenza con il suo ruolo in seno al gruppo dei cristiani, ma con il ruolo che aveva nella città: e cioè è detto *oikonomos tēs poleōs*. Dobbiamo, tuttavia, ricordare che si è discusso a lungo sul significato preciso di quel titolo o di titoli equipollenti nella «nomenclatura» latina ufficiale di Corinto. Il titolo greco è abbastanza largamente attestato da iscrizioni (soprattutto nell'Asia Minore) risalenti sia al periodo ellenistico sia al periodo romano[41]. Tuttavia, sebbene parecchie di tali iscrizioni facciano riferimento ad alti dignitari incaricati di amministrare denaro o beni pubblici, il titolo lo si trova anche attribuito in qualche caso (per es. a Calcedonia e a Cos) a persone che erano palesemente degli schiavi pubblici[42]. Si potrebbe sostenere che Paolo non avrebbe fatto menzione di quel titolo se questo non avesse riguardato una carica pubblica di una certa importanza, ma, pensandola così, non si terrebbe nel dovuto conto quella *philotimia* che nella vita del mondo greco-romano era un fattore continuamente presente. Possiamo star certi che se Erasto fosse stato uno schiavo pubblico incaricato di tenere la contabilità dell'amministrazione cittadina, il fatto avrebbe dato ampia opportunità di

[38] Cfr. Theissen, *Soziale Schichtung*, cit., p. 256.

[39] *Ibidem*, pp. 235 ss.; cfr. Judge, *The Early Christians as a Scholastic Community*, cit., pp. 129 ss.; Meeks-Wilken, *Jews and Christians in Antioch*, cit., p. 53 e 56.

[40] Si veda la critica mossa dal Malherbe al Theissen, il quale avrebbe troppo alla leggera attribuito questo *status* fondandosi sul semplice accostamento dei nomi; vedi Malherbe, *Social Aspects*, cit., p. 73, nota 27.

[41] Peter Landvogt, *Epigraphische Untersuchungen über den «oikonomos»: Ein Beitrag zum hellenistischen Beamtenwesen*, Strasbourg, 1908. Tutto si trova abilmente compendiato in Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, cit., vol. II, pp. 850 ss., nota 34 e in Theissen, *Soziale Schichtung*, cit., pp. 238-40.

[42] Magie, *Roman Rule*, cit., vol. II, p. 850; Theissen, *Soziale Schichtung*, cit., p. 239.

vanto e di compiacimento a quanti erano della sua cerchia; e anche i suoi figli sarebbero stati ben lieti di far iscrivere sulla lapide tombale del padre che egli era stato *oikonomos tēs poleōs.*

La discussione prese una nuova svolta quando fu scoperta un'iscrizione latina in cui era ricordato un Erasto come benefattore per avere pavimentato a sue spese lo spiazzo ad est del teatro di Corinto[43]. Questo Erasto faceva presente che il suo dono era offerto «in cambio della carica di edile» (*pro aedilitate*)[44]. Ebbene, in una colonia si eleggevano ogni anno due edili e questi, insieme ai due *duoviri*, rappresentavano le cariche più alte dell'amministrazione cittadina. Contro l'identificazione di *aedilis* con *oikonomos tēs poleōs* si obiettò che la normale traduzione in greco del termine latino è *agoranomos.* Tuttavia chi ha curato la pubblicazione delle iscrizioni di Corinto si dichiarò persuaso che, essendo uno dei compiti principali degli edili nella maggior parte delle colonie quello di allestire i giochi pubblici, questa carica era ricoperta a Corinto da un ufficiale pubblico che aveva la mansione speciale di attendere alla celebrazione dei famosi Giochi Istmici. E allora il termine *oikonomos* sarebbe convenuto a chi esercitava di fatto a Corinto le funzioni di edile[45]. Il Theissen però mise in discussione tale argomentazione facendo presente che, essendo largamente attestata la presenza di funzionari specifici addetti ai giochi, la situazione di Corinto non doveva essere un caso unico nel suo genere[46]. Il Theissen allora propose una soluzione nuova, secondo la quale l'*oikonomos tēs poleōs* non sarebbe una carica da identificare con quella di un edile, bensì una carica inferiore — forse equiparabile a quella di *quaestor* — che però rientrava ugualmente nel *cursus honorum* della città. Così

[43] L'iscrizione era stata fatta in lettere di metallo; ci sono pervenuti solo gli incavi fatti nella lapide perché potessero esservi collocate. L'iscrizione comprendeva, come spazio, oltre due lastre della pavimentazione. Un frammento della lastra di sinistra fu trovato *in situ* nel 1929 e si vide che combaciava con altro frammento trovato altrove l'anno precedente. Bisognò attendere il 1947 perché si rinvenisse parte della lastra di destra (vedi Kent, *Inscriptions 1926-1950. Corinth: Results*, cit., p. 99).

[44] [praenomen nomen] ERASTUS PRO ÆDILIT[AT]E (vac) S(ua) P(ecunia) STRAVIT (vedi Kent, *Inscriptions*, cit., n. 232 e tavola 21).

[45] *Ibidem*, p. 100.

[46] Theissen, *Soziale Schichtung*, cit., p. 243.

stando le cose, l'Erasto ricordato nell'Epistola ai Romani sarebbe stato un funzionario importante e anche la stessa persona che poco dopo fu elevata alla carica di edile[47]. Si tratta di una conclusione persuasiva, anche se non si può giurare affatto che sia quella rispondente alla realtà. Ma se il Theissen ha visto giusto, allora l'Erasto cristiano era personaggio in possesso sia di grandi mezzi economici sia di un alto *status* civico e, da parte nostra, possiamo aggiungere un'altra deduzione, fatta in verità dal J.H. Kent in base al fatto che nella parte scheggiata della lapide che reca l'iscrizione non vi è spazio per un patronimico da porre prima del nome (greco) Erasto: «Come il suo coevo Cneo Babbio Filino[48], probabilmente Erasto era un liberto corinzio che aveva messo insieme con operazioni commerciali una ricchezza ragguardevole»[49].

Fu sempre a Corinto, se stiamo a quanto dicono gli Atti (18, 2), che Paolo incontrò Prisca e Aquila. Due epistole fanno menzione di una comunità cristiana che si riuniva nella loro casa: la Prima ai Corinzi, nel punto in cui Paolo invia da Efeso i suoi saluti (16, 19) e quella ai Romani là dove l'apostolo invia saluti da Corinto (16, 3-5). Inoltre, apprendiamo che essi hanno «risolto il collo» per Paolo (Rom. 16, 4). L'autore degli Atti sulla coppia ha altre informazioni da darci; e cioè veniamo a sapere che la famiglia di Aquila era oriunda del Ponto, che era ebreo e che i due coniugi erano fabbricanti di tende (At. 18, 2-3). Entrambi portavano nomi di buon stampo romano, ma il fatto era comunissimo a Roma nel caso di ebrei (sia che fossero di lingua latina sia che fossero di lingua greca), soprattutto quando si trattava di donne[50]. Possiamo compendiare gli indicatori noti circa il loro *status* in poche parole: erano ricchi con disponibilità abbastanza notevole di mezzi. Infatti erano in grado di spo-

[47] *Ibidem*, pp. 243-45; sul *cursus honorum* nei municipi (e nelle colonie) si veda anche Jean Gagé, *Les Classes Sociales dans l'Empire Romain*, Paris, 1964, p. 160.

[48] Vedi quanto si è detto a p. 140.

[49] Kent, *Inscriptions*, cit., p. 100.

[50] Leon, *The Jews of Ancient Rome*, cit., pp. 93-121. Non si capisce bene perché mai l'autore degli Atti usi costantemente il diminutivo Priscilla, mentre Paolo non lo usa mai; qui siamo di fronte allo stesso fenomeno dell'alternativa Silvanus-Silas.

starsi da una località all'altra e di aprire in tre città una dimora abbastanza ampia: nei riguardi di Paolo e delle comunità cristiane svolsero la funzione di patroni. Quanto al mestiere da loro esercitato diremo che era uno di quelli considerati «bassi», ma non proprio umilissimi[51]. I due coniugi sono degli artigiani, ma godono di indipendenza e, soprattutto se giudicati con i criteri dell'antichità, il loro raggio d'azione era notevolmente ampio. Quanto all'estrazione sociale, diremo che erano di estrazione media tendente al basso. Infatti, sono nativi delle province orientali e per di più sono ebrei, ma già assimilati alla cultura greco-romana. Un'ultima cosa merita attenzione: il fatto che il nome di Prisca (una volta da Paolo e due volte su tre dagli Atti) sia premesso a quello del marito induce a pensare che la donna fosse di *status* superiore a quello del marito[52].

«La gente di Cloe»[53] (*hoi Chloēs* in 1 Cor. 1, 11) sono o schiavi o liberti o alcuni schiavi e alcuni liberti che avevano portato ad Efeso notizie di Corinto. Se la loro *familia* avesse stanza a Corinto, con affari ad Efeso, oppure fosse vero l'inverso non possiamo stabilirlo, ma il fatto che Paolo reputava che il nome Cloe fosse riconosciuto dai cristiani di Corinto induce a credere che Cloe vivesse nella città dell'istmo. Non ci è poi detto se la donna era cristiana e non c'è indizio così sicuro che ci consenta di inferire che lo fosse[54]. Più chiaro è il caso di Onesimo e dei suoi padroni. Onesimo di Colosse (Filem. 10 e *passim*) non solo era schiavo, ma era anche uno schiavo fuggitivo. Non abbiamo nulla che ci possa far capire quale mansione ricoprisse alle dipendenze

[51] L'Ollrog in *Paulus und seine Mitarbeiter*, cit. attribuisce ad Aquila *einen gehobenen Sozialstatus* per il fatto che era *Handwerker und damit Geschäftsmann* (*ibidem*, p. 26 e nota 105), ma così dicendo dà a vedere di non avere le idee chiare sulla società antica.

[52] Judge, *The Early Christians as a Scholastic Community*, cit., p. 129: la sua opinione si trova rafforzata da esempi analoghi riportati dalla Flory in *Family and «Familia»*, cit., p. 8, 59-79, 81-85.

[53] Theissen, *Soziale Schichtung*, cit., pp. 245-49.

[54] Ma può anche darsi che l'assenza della preposizione partitiva ἐκ (si confrontino le espressioni ἐκ τῶν'Αριστοβούλου, οἱ ἐκ τῶν Ναρκίσσου οἱ ὄντες ἐν Κυρίῳ di Rom. 16, 10 s.) comporti che tutta la famiglia di Cloe era cristiana. Se così fosse, allora diverrebbe sommamente probabile che anche Cloe fosse cristiana e, quindi, fosse da annoverare tra gli οὐ πολλοὶ ... δυνατοί della chiesa di Corinto.

di Filemone, suo padrone, ma la sollecitudine di Paolo, intenzionato ad averlo come collaboratore nella sua missione, fa pensare che, nonostante l'accenno ironico alla sua precedente inutilità (Filem. 11), forse aveva avuto una certa istruzione o possedeva qualche abilità peculiare[55]. Il ricordato Filemone va collocato in alto, almeno se lo giudichiamo in base alla ricchezza e all'estimazione di cui godeva in seno alla setta: egli figura proprietario di una casa tanto ampia da potere accogliere una riunione di cristiani (Filem. 2) e vari ospiti (Filem. 22); egli è stato patrono dei cristiani anche in altre forme (Filem. 5-7). Filemone possiede poi almeno uno schiavo, ma probabilmente più d'uno, dato che la richiesta di Paolo a rimandargli lo schiavo Onesimo in aiuto (Filem. 8-14), che è oltremodo trasparente nelle parole dell'apostolo, comporta palesemente che tale rinvio non pensava recasse grave disagio a Filemone e alla sua famiglia. In genere si pensa che Appia fosse la moglie di Filemone, tuttavia nell'epistola è ricordata e qualificata come «sorella», così come Filemone è detto «caro» e Timoteo è detto «fratello». Oltre questo, non abbiamo altro indicatore esplicito che ne distingua lo *status*.

Ma c'è un'altra «sorella» che presenta un caso di interesse particolare: si tratta di Febe, che è raccomandata ai cristiani di Roma come *diakonos* della chiesa di Cencre e come *prostatis* di molti: «anch'essa infatti ha protetto molti[56], e anche me stesso» (Rom. 16, 1-2). I due qualificativi (se di tali si tratta) hanno dato origine a discussioni senza fine. Certo, riveste un interesse notevole rispetto ai problemi del governo interno attuato dai primi gruppi cristiani e rispetto a quelli sul ruolo delle donne in tali gruppi il sapere se il termine *diakonos* rappresenta un ufficio, come forse è il caso in Fil.

[55] Il che risulterebbe confermato se (come ipotizza Peter Stuhlmacher in *Der Brief an Philemon* (Evangelish-Katholischer Kommentar z.N.T., 1), Zürich, 1975, pp. 53 ss.) il passo di Colos. 4, 9 rispecchia una più tarda tradizione localmente viva a Colosse circa l'attività di Onesimo a servizio della chiesa. Tuttavia l'ipotesi, per essere attendibile, implica che l'epistola ai Colossesi sia pseudoepigrafa e che sia stata scritta parecchio tempo dopo quella a Filemone. Il che è arduo da dimostrare.

[56] In alcuni manoscritti, incluso il papiro Chester Beatty p. 46, si legge anche «altri».

1, 1, oppure se significa soltanto «missionario»[57] o, più genericamente, «coadiutore»[58]. Ma quel titolo o qualificativo non ci può dire nulla in modo diretto sullo *status* di cui Febe fruiva nella «macro-società». Né si potrebbe inferire qualcosa dal titolo di *prostatis* se è vero, come hanno ribadito di recente alcuni commentatori, che lo si deve tradurre con «presidente» o con termine analogo[59]. Il termine *prostatis* nel significato ufficiale accennato venne usato in talune città ellenistiche al posto del più comune *prytaneis* («funzionari esecutivi»)[60] e venne anche usato come titolo (o anche nel significato generale di «capo»)[61] attribuito a chi deteneva cariche nelle associazioni o nelle corporazioni. Se nel passo Rom. 16, 2 fosse usato come titolo, allora avrebbe il significato or ora ricordato, che è poi quello in cui Paolo usa il participio correlativo in 1 Tess. 5, 12 dove leggiamo: «... per quelli che faticano tra di voi, che vi sono preposti (*proistamenoi*) nel Signore e vi ammoniscono». Ma che questo sia il significato vero del termine risulta impossibile stabilirlo dal contesto, poiché è difficile immaginare che Paolo, parlando di Febe, avesse inteso dire di lei che era «preposta su di me». Allora la questione si può ragionevolmente risolvere seguendo E. A. Judge, a cui avviso *prostatis* è da intendere

[57] Cfr. Dieter Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief: Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike*, Neukirchen, 1964, pp. 31-38.

[58] Per es. F. J. Leenhardt, *La Place de la femme dans l'Église d'après le Nouveau Testament*, in «Études théologiques et religieuses», n. 23 (1948), pp. 3-50 che a p. 11 scrive: «elle servit la communauté en jouant en quelque sort un rôle de tutrice ou d'ange gardien, en mettant à sa disposition ses ressources et son cour...».

[59] Per es. Leonard Swidler, *Biblical Affirmations of Women*, Philadelphia, 1979, p. 310, che giustamente fa notare come «il termine... significhi sempre governante, capo oppure *protettore* (la sottolineatura è mia) in tutta la letteratura greca», ma poi insiste nel dire che qui il significato è quello di governante (*ruler*).

[60] Magie, *Roman Rule*, cit., vol. I, p. 59 e vol. II, pp. 842 ss., nota 28, dove sono riportati parecchi casi. A Cos i προστάται iscrivevano i nuovi cittadini, ricevevano le testimonianze, valutavano il valore di un toro sacrificale, provvedevano alle spese dei θεωροί inviati a Delfi ecc. ecc. A Cos, a Cnido e in altre località della Caria e delle isole vicine essi emanavano varie γνῶμαι. A Iaso, invece, dove c'erano πρυτάνεις e προστάται, le funzioni dei secondi risultano non ben precisate. Il Magie congettura che potessero fungere da «presidenti delle tribù cittadine». Si veda anche Hans Schaefer: *Prostatēs*, in PW, suppl., vol. IX, 1962, colonne 1288-1304.

[61] Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, cit., pp. 363 ss.

nel senso che il termine presenta ovunque risulta forte l'influenza romana e cioè esso equivarrebbe ad *euergetēs* greco e al latino *patrona*[62]. Paolo dice che Febe è stata patronessa ossia protettrice di molti cristiani, lui compreso e che «per questo motivo» (*gar*) chiede ai cristiani di Roma di «assisterla in qualunque cosa abbia bisogno» durante la permanenza della donna a Roma. Siamo allora autorizzati a pensare che Febe era una donna indipendente (probabilmente si era messa in viaggio alla volta di Roma per ragione di propri affari e non solo come latrice dell'epistola di Paolo), una donna benestante e anche una dei capi del gruppo cristiano che si era costituito nel centro portuale di Cencre.

Un'altra donna — che allora dimorava a Roma — forse adempì, nel senso lato di cui si è detto, la mansione di patrona ossia di protettrice di Paolo. Si tratta della madre di Rufo (Rom. 16, 13). Se Paolo, quando la chiama «anche mia madre» intende dire che era una sua benefattrice, allora bisogna convenire che anche costei aveva viaggiato o aveva dimorato per un certo tempo in Oriente e si trovava in buone condizioni economiche. È ovvio che non possiamo andare troppo oltre nell'accreditare tale possibilità. Ci troviamo, invece, su un terreno appena un po' più solido quando vogliamo precisare lo *status* di Marco, già collaboratore di Paolo e di Barnaba, che di Marco era cugino (Filem. 24; Col. 4, 10). La madre di Marco, secondo quanto dicono gli Atti (12, 12) possedeva una casa a Gerusalemme, in cui si era riunito un folto gruppo di cristiani. Se la notizia è degna di fede, allora dobbiamo pensare che la famiglia di Marco fosse abbastanza facoltosa e che il soprannome latino di Marco, portato da

[62] Judge, *The Early Christians as a Scholastic Community*, cit., p. 128; cfr. Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, cit., p. 364. Giuseppe Flavio qualifica Erode come σωτὴρ καὶ προστάτης dopo che era riuscito a sventare due imboscate dei Parti (vedi *Antiquitates* 14, 444). Sull'uso del termine latino *patronus* nelle iscrizioni greche con simile contesto si veda Bowersock, *Augustus and the Greek World*, cit., p. 12. Secondo C. F. Georg Heinrici, *Der Zweite Brief an die Korinther*, VII ed. del *Kritischexegetischer Kommentar über das N.T.*, Göttingen, 1890 già lo Strigel e il Bengel avevano visto in Febe una patronessa della Chiesa di Cencre; si veda anche Lietzmann, *Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte*, in «Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie», n. 55 (1914), p. 97-153, soprattutto le pp. 101-107.

un ebreo che stava a Gerusalemme, fa pensare a qualche ambizione sociale.

Gli ultimi due personaggi, ricordati nelle epistole, che dobbiamo ora considerare possono essere assegnati alla cerchia paolina solo facendo loro un certo qual torto, dato che erano missionari che agivano in proprio ancor prima di incontrare Paolo. Barnaba, infatti, era a capo del gruppo cristiano di Antiochia prima che Paolo si convertisse e c'è, dunque, fondato motivo per qualificare Paolo come suo collaboratore — nei primi anni della sua attività evangelizzatrice — e non l'inverso[63]. Non si ricava molto dalle epistole che ci illumini sulla collocazione sociale di Barnaba, ma il versetto della 1 Cor. 9, 6 dice che lui e Paolo erano i soli tra gli apostoli a seguire il metodo di mantenersi con il proprio lavoro manuale piuttosto che contare su regolari sovvenzioni. Ronald F. Hock ha sostenuto che il modo in cui Paolo parla del proprio lavoro riecheggia quello dei retori e dei filosofi di estrazione sociale superiore e che, quindi, reputavano cosa degna di essere sottolineata il fatto di avere deciso di praticare un qualche lavoro manuale[64]. E il fatto che Paolo e Barnaba si presentino come una coppia sintonizzata fa supporre che avrebbero potuto decidere insieme il loro modo di agire proprio nei primissimi tempi della loro missione e cioè ad Antiochia e territorio circostante. Il profilo di Barnaba, che appare persona facoltosa che volontariamente ha scelto di condurre l'esistenza di un artigiano itinerante per guadagnarsi i mezzi necessari a svolgere la propria missione di evangelizzatore, si trova confortato dalla notizia che ci danno gli Atti: possedeva un campo e l'aveva venduto, destinando il ricavato ai cristiani di Gerusalemme (At. 4, 36 ss.). In questo stesso passo si dice di lui che era un levita e che proveniva da una famiglia che si era stabilita a Cipro.

Apollo, invece, si direbbe che fosse un evangelizzatore che agiva più o meno indipendentemente e che venne attirato nell'orbita paolina, secondo gli Atti, tramite i buoni uffici di Prisca. Nonostante che a Corinto (1 Cor. 1, 12; 3, 1-4, 6) fosse insorta una certa rivalità tra i suoi seguaci e quelli di Paolo, tutto fa pensare che i rapporti tra Apollo e l'apostolo fossero buoni (1 Cor. 16, 12). Ma per avere indizi sul suo *status* dobbiamo anche qui dipendere da quello che dicono gli Atti. Orbene gli Atti lo presentano come un ebreo di Alessandria, *logios* e «versato nelle Scritture» (At. 18, 24). L'aggettivo *logios* (eloquente) implica che Apollo possedesse quanto meno il dono del saper parlare agli altri e fors'anche il pregio di avere fatto qualche studio di retorica. A questa congettura fornisce un certo sostegno quanto leggiamo nella 1 Cor. 1-4, là dove Paolo contrappone la «sapienza di Dio» a quella sapienza umana che fra le altre cose si traduce in «discorsi persuasivi» ossia in abilità retorica[65]. Il fatto evidente poi che Apollo era in grado di viaggiare a proprio grado può costituire forse un altro indizio delle sue buone condizioni economiche. Le notizie che gli Atti ci danno sui compagni e sui convertiti di Paolo devono essere prese con circospezione alquanto più scrupolosa, perché la narrazione venne scritta una generazione dopo le epistole paoline e dipende da tradizioni che con l'andar del tempo potevano aver subito qualche distorsione ed essersi modificate a causa delle eventuali circostanze in cui era avvenuta la trasmissione orale. Inoltre, dobbiamo tener presente che l'autore del vangelo di Luca e degli Atti aveva l'intenzione evidente di rappresentare la setta nascente come un movimento a cui andava il favore di persone facoltose e di buona posizione sociale. Sono parecchie le donne, tra le quali Giovanna, moglie di Cusa *epitropos* (amministratore) di Erode, che figurano come adiutrici di Gesù e dei dodici, che assistevano «con i loro beni» (Lc. 8, 2-3). Abbiamo poi Sergio Paolo, proconsole a Cipro, che convoca Barnaba e Paolo, resta impressionato dal miracolo da loro compiuto e dal loro insegnamento e così «credette» (At. 13, 7-12). E ancora: «... e anche alcune donne greche della nobiltà e non pochi uomini» divennero credenti a Tessalonica (At. 17, 12), mentre ad Atene a convertirsi fu un membro dell'Areopago (At. 17, 34). Ci viene presentato in frequenti colloqui con Paolo, anche se per motivi per nulla sublimi (At. 24, 26), il procuratore romano Felice, mentre il re

[63] Tutto questo è messo egregiamente in luce dall'Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter*, cit., pp. 10-13.

[64] Ronald F. Hock, *Paul's Tentmaking and the Problem of His Social Class*, in «JBL», n. 97 (1978), pp. 555-64.

[65] Si veda quanto si dice più avanti alle pp. 303 ss.

Agrippa è detto impressionato dalle argomentazioni di Paolo (At. 26, 2-31). E ancora: il «primo» dell'isola di Malta ospita Paolo, e Paolo poi risana suo padre (Atti 28, 7-10). Alcuni o, addirittura, tutti gli episodi che abbiamo richiamato possono essere veri, ma è bene ricordare che l'autore di Luca-Atti è uno scrittore scaltrito in grado anche di inventare situazioni esemplari che possano essere pertinenti alla tesi che gli sta a cuore. L'elenco dei primissimi capi della comunità antiochena (At. 13, 1) è probabilmente da considerare un'informazione attendibile, che era stata tramandata senza deformazioni, ma poiché Simeone Niger, Lucio di Cirene e Manaèn, *syntrophos* (compagno d'infanzia) di Erode Agrippa erano, con somma probabilità, già attivi ad Antiochia prima che vi giungesse Paolo, tra i soci o coadiutori di Paolo pongo soltanto Barnaba. Gli asiarchi di Efeso che erano «amici», (At. 19, 31) ho giudicato meglio lasciarli fuori dalla mia considerazione dato che costoro si presentano con tali contorni da far pensare fondatamente che siano un'invenzione lucana; inoltre il racconto che li riguarda non contiene cenno da cui si capisca che erano diventati dei cristiani[66]. Sarebbe anche rischioso trarre illazioni dalla vicenda del carceriere di Filippi e della sua famiglia, tutti convertiti da un miracolo di tipo abbastanza consueto (At. 16, 23-34)[67]. È ben vero che questa leggenda potrebbe contenere la memoria di una qualche tradizione locale riguardante i primi convertiti, ma, se così fosse, ci aspetteremmo che fosse ricordato almeno un nome. Un nome lo abbiamo — e si tratta di un personaggio di spicco — in At. 13, 7-12, passo che riferisce l'impressione prodotta da un altro miracolo su Sergio Paolo, proconsole di Cipro.

[66] Quindi non prenderò a discutere la fin troppo *vexata quaestio* relativa alla storia e ai doveri puntuali degli asiarchi, che spesso compaiono nelle monete e nelle iscrizioni, così come sono ricordati da Strabone (14, 1, 42); nei *Digesta* (27, 16.14); nel *Mart. di Policarpo* (12, 2). Su tutta questa materia si vedano L. R. Taylor, *The Asiarchs* in Lake-Cadbury: *The Acts of the Apostles*, cit., vol. V, pp. 256-62 e Magie, *Roman Rule*, cit., vol. I, pp. 449 ss.; vol. II, pp. 1298-1301 e 1526; Fred D. Gealy, *Asiarch*, in IDB, vol. I, 1962, p. 259.

[67] Sul miracolo si cfr. non solo At. 12, 6-11, ma anche Artapano presso Eusebio, *Praep. Evang.* 9, 27, 23-25 corrispondente a Clemente Alessandrino: *Stromata* 1.154, 2 (*FGH* 3C. 2, pp. 684 ss.); Euripide, *Baccanti*, versi 443-48 e Filostrato, *V. Ap.* 7, 38; 8, 5.

Ma anche in questo caso non ci vien detto che egli si facesse battezzare, né ci si danno altre informazioni su di lui o sull'impianto del Cristianesimo a Cipro, anche se è vero che successivamente (At. 15, 39) Barnaba si recò nell'isola; quindi non lo teniamo in conto, anche se così facendo forse sbagliamo per eccesso di cautela[68]. Lo stesso si dica di Dionigi ateniese, la cui posizione di membro appartenente al consesso dell'Areopago avrebbe per altri versi potuto stimolare notevolmente le nostre congetture[69]; e alla stessa stregua omettiamo Damaris, sulla quale poi di fatto non sappiamo proprio nulla (At. 17, 34).

Erasto, accoppiato a Timoteo come aiutante di Paolo (At. 19, 22) e sicuramente da non identificare con l'*oikonomos* di Corinto, Sopatro di Berea (At. 20, 4) e Trofimo di Efeso (At. 20, 4; 21, 9 e 2 Tim. 4, 20) appartenevano tutti alla cerchia paolina, ma di loro sappiamo troppo poco per pronunciarci sul loro livello sociale. Eutico di Troade, che sarà celebre per sempre, essendo il primo cristiano di cui si sappia che fu preso dal sonno mentre ascoltava una predi-

[68] Il tentativo di collegare Paolo con Sergio Paolo, facendone un liberto della *gens* omonima (vedi Gerhard Kehnscherper, *Der Apostel Paulus als römischer Bürger*, in *Studia Evangelica*, a cura di F.L. Cross, Berlin, 1964) non ha trovato simpatica accoglienza da parte dell'Eck che in *Das Eindringen des Christentums*, cit., p. 391 nota 55, ha scritto: «Kehnscherper.... hat aus dem Zusammentreffen des Apostels Paulus mit dem Prokonsul ohne die allgemeinsten Kenntnisse der römischen Verwaltung, Namengebung und Sozialgeschichte einen ganzen historischen Roman gesponnen» («il Kehnscherper ... ha tessuto tutto un romanzo storico sull'incontro dell'Apostolo Paolo con il Proconsole senza tenere conto della più comune conoscenza dell'amministrazione, dell'attribuzione dei nomi e della storia sociale romana»). Invece Judge-Thomas in *The Origin of the Church at Rome: A New Solution?*, in «Reformed Theological Review», n. 25 (1966), pp. 81-94 prendono sul serio l'ipotesi.

[69] Ernst Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, XII ed. del Kritisch-exegetischer Kommentar ü.d.N.T., 3, Göttingen, 1959, p. 527, nota 1 (l'autore rimanda alla tr. inglese di B. Noble e G. Shinn, *The Acts of the Apostles. A Commentary*, Philadelphia, 1971) opina che l'autore forse aveva tra mano una notizia relativa alla successiva chiesa ateniese (su cui per la verità sappiamo pochissimo), perché così come la configura la scena del fatto si trova in contraddizione con 1 Cor. 16, 16. Il primo convertito fatto nell'Acaia non fu un ateniese, bensì la famiglia di Stefana a Corinto. Il Haenchen sospetta anche che «l'Areopago» possa essere un'invenzione dell'autore escogitata per collegare Dionigi con la scena che aveva appena descritto.

ca andata troppo per le lunghe (At. 20, 9-12) non è personaggio che meriti veramente di essere incluso nel nostro elenco. Per quanto riguarda Gaio di Macedonia (At. 19, 29) sappiamo solo il suo nome latino e la circostanza che era libero di viaggiare insieme a Paolo. Lo stesso è vero per Secondo di Tessalonica e Gaio di Derbe (At. 20, 4)[70]. Le rimanenti tre persone che sono ricordate nominativamente negli Atti furono, a quanto ci viene riferito, ospiti o patroni di Paolo e dei suoi compagni di missione. Il personaggio più interessante risulta essere Lidia, commerciante di Tiatira in tessuti di porpora, la quale, in quanto adoratrice di provenienza pagana, del Dio degli ebrei, si imbattè in Paolo a Filippi e ivi si convertì subito insieme alla sua *oikos* (At. 16, 14 ss.)[71]. La donna persuase Paolo, Sila (Silvano) e gli altri loro compagni a portarsi a casa sua (versetti 15 e 40). Nel suo caso abbiamo parecchi indicatori del suo *status*: In primo luogo, essendo una *porphyropōlis*, doveva possedere buoni mezzi finanziari, perché la porpora era un articolo di lusso[72]; inoltre aveva una dimora in cui potevano essere alloggiati parecchi ospiti; in secondo luogo il suo nome, la sua occupazione e il luogo di origine mostrano che apparteneva al gruppo di quei mercanti di lingua greca che si erano insediati a Filippi accanto ai coloni italici dediti all'agricoltura; in terzo luogo era una «gentile», che aveva però aderito alla sinagoga ebraica[73]; da ultimo, pur essendo donna, era a capo di una *familia*.

Un certo Giàsone (da non identificare con il Giàsone ricordato in Rom. 16, 21) figura come ospitante dei missionari a Tessalonica e, per questo, venne reputato responsabile della loro condotta e fu obbligato a versare per loro una cauzione (At. 17, 5-9)[74]. Si tratta chiaramente di un «gentile» e il suo era un nome prettamente greco; aveva una casa e anche dei beni. C'è poi anche Tizio Giusto (anche lui «adoratore del vero Dio» come Lidia) a possedere una casa adiacente alla sinagoga di Corinto: la casa divenne il domicilio temporaneo di Paolo, Sila e Timoteo, dopo che la comunità ebraica del luogo li aveva cacciati. Il suo nome indica che forse era cittadino romano[75]; di certo apparteneva al gruppo latino che dominava nella colonia. Purtroppo, gli Atti non ci dicono esplicitamente se Giàsone o Tizio Giusto si fecero cristiani.

La rassegna che abbiamo compiuto dei nomi menzionati nelle epistole paoline e negli Atti ci ha fornito alcuni dati su quello che era il tipico livello sociale dei cristiani che avevano ricevuto il vangelo da Paolo e soci. Un esame statistico, del tipo che è stimato così importante dalla sociologia empirica moderna, risulterebbe del tutto ingiustificato. Eppure abbiamo visto affiorare certi tratti o lineamenti generali che non sono privi di significato. Anche se molte deduzioni non possono essere altro che congetturali, nel-

[70] Sono stati proposti parecchi emendamenti, (taluni già dai copisti antichi) all'elenco che leggiamo in At. 20, 4, che pare essere un elenco parziale dei delegati delle varie chiese che si portarono insieme a Paolo a Gerusalemme per consegnare il ricavato della colletta. Lake-Cadbury in *The Acts of the Apostles*, cit., vol. IV, p. 254 pensano che l'aggettivo Δερβαῖος in origine fosse congiunto al nome seguente, Timoteo, e così credono di potere identificare questo Gaio con quel macedone ricordato insieme ad Aristarco *ibidem*, 19, 29. Tuttavia si obbietta che così i delegati della Macedonia sarebbero stati tre. L'Ollrog in *Paulus und seine Mitarbeiter*, cit., pp. 52-58 sopprime Timoteo, reputando che si tratti di un'inserzione lucana, in modo da potere ricostruire nell'elenco così ridotto una sorta di modulo (1/2 // 1/2). Tuttavia non si vedono motivi sufficientemente plausibili perché si debba procedere ad una simile costruzione formale. Il Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, cit., p. 581 accetta l'elenco come appare in p. 74 ℵ B e in altri mss.; e cioè, fatta eccezione per Sopatro, i nominativi procedono due a due.

[71] Vedi quanto detto nel cap. 1.

[72] Haenchen, *Die Apostelgeschichte, ad loc*; Judge, *The Early Christians as a Scholastic Community*, cit., p. 128.

[73] Si è spesso asserito, rifacendosi di solito a Karl Georg Kuhn-Hartmut Stegemann: *Proselyten*, in PW, suppll., vol. IX, 1962, colonne 1248-83, ma soprattutto colonne 1266 ss.) che l'espressione «timorati di Dio» voleva designare qualcosa di più che i veri e propri convertiti alla religione giudica, almeno per quanto riguarda il livello di *status*. Ma le prove addotte non sono molto consistenti e se anche la cosa fosse vera su un piano generale, non la si potrebbe (in mancanza di ulteriori informazioni) applicare ai singoli casi.

[74] Malherbe, *The Inhospitality of Diotrephes*, cit., p. 224 e nota 15.

[75] Alcuni manoscritti recano *Titus* invece di *Titius*; alcuni recano solo *Justus* (Giusto). Edgar J. Goodspeed, *Gaius Titius Justus*, in «JBL», n. 69 (1950), pp. 382-83, concordando At. 18, 7 con Rom. 16, 23, volle identificarlo con Gaio, dando così al personaggio i classici *tria nomina* romani e cioè Gaius Titius Justus. In realtà «Justus» era un epiteto, che forse gli era stato dato dagli ebrei (si vedano le considerazioni di Lightfoot, *Saint Paul's Epistles*, cit., p. 238 dove parla di Jesus Justus), ma è pur vero che tale epiteto poteva diventare un *cognomen*.

l'insieme ci possiamo formare una certa idea di quelle tali persone che ebbero preminenza in seno ai gruppi paolini e nella missione condotta dall'apostolo. Tuttavia, prima di formulare compendiosamente i risultati a cui siamo pervenuti, sarà opportuno dare uno sguardo anche ad altri indizi meno diretti, che è possibile rastrellare dalla lettura delle epistole. La prosopografia tende a darci una visione deformata, perché, in fin dei conti, sono i capi, le persone in vista, che emergono dal livello comune e indistinto, quelle di cui si fa il nome e può ben darsi che avessero spicco, almeno in parte, perché la loro collocazione sociale era diversa da quella della maggioranza. Dobbiamo, dunque, passare al vaglio le epistole per vedere se ne possiamo trarre indizi circa il livello sociale dei gruppi anonimi di persone che costituivano le singole comunità cristiane.

Gli indizi indiretti

Fra i cristiani anonimi di cui si fa menzione nelle epistole paoline, c'è un gruppo per il quale il testo fornisce una qualificazione sociale abbastanza specifica: sono i «santi» che appartengono alla «casa di Cesare» e che si uniscono a Paolo nell'inviare saluti ai Filippesi dal luogo in cui egli è tenuto in catene. Paolo non fa il nome di nessuno di loro, né ci dice quanti fossero. Non sappiamo neppure con sicurezza in quale città dimorassero dato che alcuni commentatori hanno voluto sostenere che il luogo in cui fu scritta l'epistola era Efeso o Cesarea, anche se le maggiori probabilità farebbero pensare a Roma[76]. Non sappiamo neanche se i cristiani della *familia* erano degli schiavi, dei liberti o un misto degli uni e degli altri e del pari non sappiamo quale posizione gerarchica avessero in seno alla *familia*, in cui i ruoli andavano da quello dei domestici adibiti ai lavori più umili a quello di chi stava a capo di importanti uffici statali. Ciò posto, resta vero che schiavi e liberti imperiali costituivano un gruppo di persone a cui arridevano possibilità concrete di salire la scala sociale, maggiori di quelle di cui potevano fruire tutti gli altri componenti non-elitari della società romana[77]. E costituisce poi un'informazione preziosa, pur nella sua limitatezza, sapere che alcuni membri di quel gruppo avevano avuto motivo in data così precoce di farsi iniziare alla religione cristiana.

A parte la *familia Caesaris*, già abbiamo constatato che tra i cristiani della missione paolina c'erano sia schiavi sia proprietari di schiavi. Filemone e Appia rappresentano tali proprietari e probabilmente lo stesso va detto di Cloe; e, infatti, «quelli di Cloe» sono degli schiavi o degli ex-schiavi ed Onesimo è uno schiavo che, sebbene non fosse ancora cristiano mentre era in casa del padrone, lo divenne quando si fece *fugitivus*. Ma non abbiamo modo di sapere quale fosse la proporzione degli esponenti di ogni categoria presenti in ogni congregazione o chiesa[78]. Nella 1 Cor. 7, 20-24 Paolo si rivolge ad uno schiavo, ma per artificio retorico, e sebbene lo schiavo — come, del resto, l'ebreo circon-

[76] Sulle varie ipotesi, si veda Kümmel, *Einleitung, in das Neue Testament*, cit., pp. 324-32.

[77] Si veda quanto abbiamo detto nel capitolo 1, al paragrafo sulla mobilità. Esiste anche un'esile possibilità che Paolo in Filip. 1, 13 accenni alla penetrazione del cristianesimo nelle file dei militari, poiché se egli si trova, mentre scrive, imprigionato a Roma, allora l'espressione ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ dovrebbe rifarsi alle guardie imperiali e cioè ai pretoriani (vedi Lightfoot *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, Grand Rapids, 1953, pp. 99-103). Se invece egli era incarcerato a Efeso o in qualche altra città di provincia, egli può accennare o ad un gruppo di guardie che erano ivi di presidio o al palazzo o al tribunale del governatore (vedi Martin Dibelius, *An die Thessalonicher 1, 2; An die Philipper*, in *Handbuch zum Neuen Testament*, 2, Tübingen, 1937, pp. 64 ss.). Paolo non fa capire affatto che qualcuna delle guardie o di «tutti gli altri» abbia abbracciato il cristianesimo, dato che «i fratelli nel Signore» sono menzionati a parte (versetto 14; vedi Dibelius, *ibidem*). Tuttavia, mostra chiaramente di credere che la testimonianza delle sue catene «in Cristo» (versetto 13) abbia prodotto quell'impressione favorevole che avrebbe potuto determinare conversioni tra i militari del pretorio.

[78] Una trattazione esauriente del problema della schiavitù presso i primi cristiani e di quello dei loro comportanenti in merito è data da Henneke Gülzow, *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten*, Bonn, 1969; Scott S. Bartchy in *Mallōn Chrēsai: First-Century Slavery and the Interpretation of 1 Cor. 7, 21*, Missoula, Mont., 1973 ci ha fornito notizie molto utili. Tra gli autori che si sono occupati del tema (e sono parecchi) in modo ampio, vanno segnalati ancora Ste. Croix, *Early Christian Attitudes*, cit., e Roland Gayer, *Die Stellung des Sklaven in den paulinischen Gemeinden und bei Paulus*, Bern, 1976.

ciso del versetto 18 — venga evocato *exempli gratia*, dato che tema del discorso sono il matrimonio, il divorzio e il celibato, sarebbe però un esempio curioso se tra le persone a cui l'apostolo si rivolgeva non ci fossero stati degli schiavi. D'altro canto, sarebbe errato dedurre da questo passo che la maggioranza dei cristiani di Corinto erano degli schiavi. Nelle epistole autentiche di Paolo non incontriamo altre ammonizioni esplicitamente rivolte a degli schiavi, ma nelle lettere posteriori scritte a nome di Paolo (come in quella analoga scritta in nome di Pietro) l'argomento topico della comune morale ellenistica riguardante i doveri di chi fa parte di una *familia* compare ancora: è la cosiddetta *Haustafel*[79]. Nella lettera ai Colossesi (Col. 3, 22-25) l'ammonizione rivolta agli schiavi è più lunga della frase rivolta ai padroni (Col. 4, 1), tuttavia questo non implica obbligatoriamente — come qualcuno ha opinato — che gli schiavi costituivano la maggioranza della chiesa di Colosse. Di sicuro il tenore delle ammonizioni doveva incontrare più facilmente l'approvazione dei padroni che non quella degli schiavi[80]. Il passo analogo che si trova in quella lettera, che successivamente è diventata nota come Lettera agli Efesini, è più significativo e il fatto che questa lettera dia l'impressione di essere stata composta a guisa di enciclica rivolta alle varie chiese esistenti in Asia Minore[81], nell'ambito ove

[79] Karl Weidinger, *Die Haustafeln: Ein Stück urchristlicher Paränese*, Leipzig, 1928; David Schroeder, *Die Haustafeln des Neuen Testaments: Ihre Herkunft und ihr theologischer Sinn* (Tesi per il dott. in teologia, presentata ad Amburgo nel 1959); James E. Crouch, *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel*, Göttingen, 1973; Balch, *Let Wives be submissive*, cit.; Dieter Lührmann, *Neutestamentliche Haustafeln und antike Ökonomie*, in «NTS», n. 27 (1980), pp. 83-97.

[80] Dubito che l'insistenza sugli obblighi degli schiavi possa giustificare l'induzione che le aspettative escatologiche cristiane insinuarono in loro la speranza di un migliormento della loro condizione, anche se la Bassler in *The Impartiality of God*, cit., pp. 269-71 ha di recente sostenuto con argomentazioni, provviste di una certa acutezza proprio tale possibilità. La Bassler fa notare che il rimando all'imparzialità di Dio — che nella *Haustafel* della lettera agli Efesini è — come era ovvio attendersi — indirizzato ai padroni in Col. 3, 25 è rivolto agli schiavi. Tuttavia il caso di Onesimo non può essere assunto come «prova storica dell'irrequietezza effettiva che esisteva tra gli schiavi di Colosse». Onesimo poté essere semplicemente uno schiavo fuggitivo, e basta!

[81] Si veda soprattutto Dahl: *Adresse und Proömium des Epheserbriefs*, cit.

si era svolta la missione paolina, conferma l'impressione che le ammonizioni ivi impartite avessero di mira più il generico comportamento che si pretendeva dai cristiani che non la situazione presente in qualche chiesa o congregazione particolare. In Ef. 6, 5-9 le direttive date agli schiavi occupano (anche qui!) più spazio di quelle date ai padroni, tuttavia il procedimento del discorso risulta alquanto più equilibrato che nella lettera ai Colossesi. È evidente che ci si immaginava che una comunità paolina comprendesse sia proprietari di schiavi sia degli schiavi; e l'*ethos* dei capi di tali comunità era piuttosto quello dei proprietari che non quello degli schiavi. È poi importante osservare che le ammonizioni sopra ricordate sono incluse in un contesto di consigli che si giudicano pertinenti a conservare la struttura reputata conveniente — quella gerarchica — di una *familia*.

Tra le sequenze di consigli morali o *paraenesis*, presenti nelle epistole incontriamo parecchi passi indirizzati ai lavoratori manuali ossia agli artigiani liberi. Poiché la nostra prosopografia comprende parecchi esponenti di spicco della missione paolina — e tra loro c'è nientemeno che lo stesso Paolo — i quali appartengono alla detta categoria, proprio quei passi meritano di essere esaminati con un po' più di attenzione. In quella che comunemente si reputa essere la più antica delle epistole che ci sono pervenute — quella ai cristiani di Tessalonica — Paolo raccomanda di cercare di «vivere in pace, attendere alle cose vostre e lavorare con le vostre mani, come vi abbiamo ordinato, al fine di condurre una vita decorosa di fronte agli estranei e di non avere bisogno di nessuno» (1 Tess. 4, 11 ss.). Come afferma Ernest Best, un monito di questo genere fa pensare che «la grande maggioranza dei cristiani di Tessalonica erano lavoratori manuali specializzati o no»[82]. Ma è anche importante avvertire che questo monito non fa che rammemorare in maniera parenetica quello dato ai convertiti di Tessalonica quando nella città era stata organizzata la prima comunità. Non si tratta di un monito o consiglio unicamente congruo alle circostanze specifiche dei Tessalonicesi,

[82] Ernest Best, *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians*, London-New York, 1972, p. 176.

ma rappresenta quel tipo di insegnamento che Paolo e soci erano soliti impartire ai neo-convertiti[83]. Il fatto trova conferma nella comparsa di una espressione simile nella parenesi della posteriore lettera enciclica deutero-paolina e cioè nell'epistola agli Efesini (4, 28), dove leggiamo: «Chi è avvezzo a rubare, non rubi più, anzi si dia da fare lavorando onestamente con le proprie mani, per farne parte a chi si trova in necessità». D'altra parte il passo della 2 Tess. 3, 6-13 (qui diamo per sicuro che la 2 Tess. sia una vera epistola, senza entrare nel merito se l'abbia o no scritta Paolo) presuppone l'insegnamento di carattere generale, ma lo si applica ad una situazione particolare: ci sono, infatti, certi cristiani che si comportano in maniera indisciplinata (*ataktōs*) rifiutandosi di lavorare. Questo modo di comportarsi — dice esplicitamente l'autore della epistola — viola la «tradizione» ricevuta da Paolo (versetto 6). Inoltre, l'esempio del lavoro manuale esercitato personalmente da Paolo, che è implicitamente proposto a modello da imitare in 1 Tess. 2, 9 (*mnēmoneuete*), diviene qui un modello proposto in modo esplicito (versetti 7-9)[84]. E allora l'ammonizione viene energicamente ripetuta: «A questi tali ordiniamo... di mangiare il proprio pane, lavorando in pace» (versetto 12)[85]. Si dà per scontato che la gente lavora per guadagnarsi da mangiare, anche se il divieto del versetto 10 potrebbe riferirsi all'Eucarestia o ad altri pasti presi in comune.

Vi sono alcuni passi nei quali le epistole fanno esplicita menzione del denaro. Parecchi di tali passi riguardano le collette per i cristiani di Gerusalemme. Nella 1 Cor. 16, 1-4 Paolo impartisce istruzioni che dice di avere già dato anche ai Galati: «ogni persona, il primo giorno della settimana, metta da parte ciò che gli è riuscito di risparmiare, perché non si facciano le collette proprio quando verrò io» (versetto 2). Ho tradotto ricalcando il più possibile la lettera del testo, dato che l'espressione *ho ti ean euodōtai* suona piuttosto oscura, ma forse ci fornisce una spia per capire quale fosse la situazione economica dei cristiani di Corinto. La traduzione suggerita dal *Lexicon* del Bauer e cioè «quanto egli guadagna» è un po' troppo caricata[86]. Il verbo *eudoun* ha assunto un significato metaforico quanto mai generico rispetto al significato originario di «fare buon viaggio»; non si può quindi riferire all'intero guadagno che uno poteva essersi procurato nella settimana precedente; se così Paolo avesse voluto intendere, avrebbe usato il verbo *kerdainein*. D'altra parte la traduzione proposta dal Conzelmann e cioè «tutto quello che può risparmiare» ossia, in tedesco «was er wohl erübrigen kann»[87] risulta troppo libera. La maggior parte dei traduttori, con una certa dose di ragione, è convinta che il significato sia lo stesso dell'espressione di At. 11, 29 e cioè «ciascuno secondo quello che ha guadagnato»; ed è sulla base di questa espressione che la Revised Standard Version di uso comune nei paesi anglosassoni traduce l'espressione su cui si fa questione «as he may prosper»[88]. Sta di fatto che l'espressione è del tutto generica. e dovremmo evitare di leggervi quello che essa non può sopportare. Quello di cui siamo obbligati a renderci conto in modo evidente è che la colletta doveva essere messa insieme poco alla volta, settimana dopo settimana. Ebbene, da tutto questo traspira la condizione economica di gente modesta, non proprio priva di mezzi, ma neanche in possesso di grosse fortune. Anche questo tratto rientre-

[83] Willem C. van Unnik, *Die Rücksicht auf die Reaktion der Nicht-Christen als Motiv in der altchristlichen Paränese*, in *Judentum, Urchristentum, Kirche: Festschrift für Joachim Jeremias*, a cura di W. Eltester, Berlin, 1964, pp. 227 ss.; Dibelius, *An die Thessalonicher*, cit., p. 23. Si veda la discussione importante che di questo punto fa Hock, *The Social Contest*, cit., pp. 42-47, il quale fa vedere che queste norme erano analoghe a quelle dettate dai moralisti greco-romani, e soprattutto da Dione Crisostomo.

[84] In modo del tutto diverso, l'opera di Paolo è innalzata a paradigma in 1 Cor 9; è poi interessante che il tema principale di quel passo e cioè la rinuncia all'ἐξουσία, per dare un modello di comportamento alla comunità si, trova compendiato in 2 Tess., 3, 9.

[85] μετὰ ἡσυχίας, ma cfr. l'ἡσυχάζειν di 1 Tess 4, 11.

[86] BAGD, *sub voce* εὐοδόω.

[87] Hans Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, II ed. del Kritisch-exegetischer Kommentar, vol. IV, Göttingen. 1969 (l'autore rimanda alla trad. ingl. di J.W. Leitch, *I Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Philadelphia, 1975), *ad locum*.

[88] Non fa al caso interpolare il καθώς di At. 11, 29, come, invece, fa la *NEB* che reca «*in proporzione* dei suoi profitti» e come fanno W. F. Orr-J. A. Walther, *I Corinthians: A New Translation*, Garden City, N. Y., 1976 che traducono: «*commensurate with* the financial gain of the previous week» (mia la sottolineatura). Infatti, in questo modo si introduce un'idea di proporzionalità che il testo non consente e si viene ad alludere anacronisticanente ad una sorta di iniziativa di tipo capitalistico.

rebbe bene nella delineazione dei primi cristiani che li vuole usciti dalle file di artigiani e commercianti provvisti di una certa agiatezza.

Il dono da inviare ai poveri di Gerusalemme voleva essere qualcosa di sostanzioso, come lascia capire il termine *hadrotēs* (donativo abbondante, molto generoso, vedi 2 Cor. 8, 20) e come conferma il piano elaborato per organizzare la colletta. La seconda lettera ai Corinzi che ci è pervenuta contiene due appelli a partecipare alla colletta: forse in origine essi figuravano in due lettere diverse. Nel capitolo 8, Paolo si avvale della generosità con cui avevano risposto al suo invito i cristiani della Macedonia per invogliare e incoraggiare i Corinzi a far meglio ancora. Al dire dell'apostolo, la somma raggiunta dalla colletta in Macedonia risulta ancor più notevole per il fatto che i cristiani di quella regione soffrivano di «estrema povertà» (*hē kata bathous ptōcheia autōn*, versetti 2-3), quindi, implicitamente, egli contrappone a quella miseria la situazione economica dei destinatari della sua lettera. L'espressione *ek tou echein* dei versetti 11-12 e cioè «secondo quello che uno possiede» implica che, a giudizio di Paolo, i Corinzi avevano i mezzi per «completare» quello che era stato iniziato l'anno avanti. Il versetto 14 parla della «abbondanza» (*perisseuma*) in cui versano i Corinzi rispetto all'indigenza (*hysterēma*) che affliggeva i cristiani di Gerusalemme. E il verbo della stessa radice del nome (*perisseuete*) che leggiamo al versetto 7, dove si parla dell'abbondanza dei doni spirituali che illustrano i cristiani di Corinto, può essere a doppio significato, e altrettanto potrebbe dirsi anche della formula cristologica del versetto 9: «... da ricco che era, si è fatto (Gesù Cristo) povero per voi, perché voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà». Lo stesso termine — *charis* — viene usato per indicare la «grazia» del sacrificio di Cristo nel versetto 9 e per indicare il dono da inviare a Gerusalemme nel versetto 7[89].

[89] Sono questi motivi più che tutto il resto della seconda lettera ai Corinzi a riecheggiare la Prima ai Corinzi. Per esempio.: si confronti la frase di 2 Cor. 8, 7 (ὥσπερ ἐν παντὶ περισσεύετε, πίστει καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ πάσῃ σπουδῇ καὶ τῇ ἐξ ἡμῶν ἐν ὑμῖν ἀγάπῃ) con 1 Cor. 1, 5 (ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει), e con 1 Cor. 1, 7 (ὥστε ὑμᾶς μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι). Inoltre il tipo di asserto teologico di 2 Cor. 8, 9 richiama l'ironico ἤδη ἐπλουτήσατε di Cor. 4, 8. Sulla portata della colletta, si veda Dieter Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, Hamburg-Bergstedt, 1965, p. 88, il quale fa notare che le spese di viaggio per la numerosa delegazione che porta il donativo potevano essere sostenute e cospicue solo se il donativo era di una certa consistenza.

Tuttavia, non dovremmo poi prendere troppo alla lettera la «estrema povertà» dei cristiani della Macedonia, dato che il passo di 2 Cor. 9, 2-4 lascia intendere che Paolo aveva usato, scambiati i termini, lo stesso argomento rivolgendosi ai Macedoni. Infatti dice di essersi vantato della prontezza dei Corinzi presso i Macedoni. Inoltre, dobbiamo tener presente che, mentre Paolo non ne aveva voluto sapere di ricevere sussidi in denaro dai Corinzi, ne aveva accettato più di una volta dai Macedoni (2 Cor. 11, 9; Fil. 4, 14-19). Insomma la «miseria» dei cristiani di Macedonia è in parte un'iperbole a cui Paolo è ricorso dato l'andamento retorico da lui usato in 2 Cor. 8, tutto giocato sull'antitesi tra «miseria» e «ricchezza», tra «abbondanza» e «indigenza», sfociando poi a quella mèta tanto prediletta anche dai moralisti ellenistici che è l'«equità» (*isotēs*; versetto 14)[90]. Diremo *per incidens* che il rifiuto di sovvenzioni da parte dei Corinzi non è in Paolo assoluto, poiché abbiamo indizi che inducono a pensare che egli si attendesse da loro correntemente aiuti per le spese di viaggio. Nella 1 Cor. 16, 6 parla dei suoi progetti che lo avrebbero portato a dimorare presso di loro per qualche tempo, forse per tutto l'inverno, «perché siate voi a predisporre il necessario per dove andrò». Identica aspettativa si rileva nella 2 Cor. 1, 16 per il suo viaggio in Giudea; e intanto Paolo richiede lo stesso sostegno per Timoteo (1 Cor. 16, 11). Il Malherbe ha sostenuto che l'uso del verbo *propempein* in tale contesto avrebbe il senso generale di «provvederlo di tutte le cose necessarie al viaggio»[91]; e questo avrebbe comportato anche l'esborso di denaro.

Il fatto che alcuni membri dei gruppi cristiani di Corinto intentino cause ad altri membri implica anche transazioni finanziarie o commerciali (1 Cor. 6, 1-11). Il modo in cui

[90] Gustav Stählin, ἴσος, κτλ, in «TWNT», n. 3 (1938), pp. 343-56 (si rimanda alla trad ingl. in TDNT, 3, pp. 343-55), soprattutto pp. 354-5.

[91] Malherbe, *The Inhospitality of Diotrephes*, cit., p. 230, nota 11.

Paolo ne parla non ci offre alcuna notizia precisa sul tipo delle liti in questione: sappiamo solo che riguardano *biōtika* e cioè faccende della vita quotidiana. Né abbiamo modo di fare illazioni sul grado di dovizia di coloro che adivano un tribunale dato che, come palesano i papiri, quella era un'età litigiosa e anche i piccoli commercianti o contadini dei villaggi potevano adire ed adivano di fatto i magistrati, presentando lagnanze contro vicini da cui avevano patito lesioni dei propri diritti.

Può essere significativo — ma può anche non esserlo — che le epistole paoline facciano a volte uso del linguaggio commerciale, sia direttamente per descrivere i rapporti tra l'apostolo e le comunità locali, sia anche metaforicamente per formulare affermazioni teologiche. Paolo fa una promessa quanto mai esplicita di risarcire Filemone per qualsiasi danno gli fosse derivato dalla defezione del suo schiavo Onesimo (Filem. 18), ma ricorre anche al linguaggio formale di un rapporto d'affari a rincalzo della formula epistolare di raccomandazione: «se dunque tu mi consideri come amico, accoglilo come me stesso» (versetto 17). Il discorso che arieggia un rapporto d'affari commerciali è presente soprattutto nella lettera ai Filippesi sia quando Paolo, con parole ricercate e attentamente sfumate, accusa la «ricevuta» del dono che i cristiani di Filippi gli avevano inviato mentre era in carcere (Fil. 4, 15-19), sia anche (avendo sicuramente in mente il dono e il rapporto che esso significava) nelle proposizioni generali gratulatorie di apertura della lettera (*ibidem* 1, 5 e 7)[92]. In quella stessa lettera[93] Paolo si mette a parlare della propria conversione in termini di guadagno e di perdita (*ibidem* 3, 7 ss.) e il suo discepolo scrivendo ai cristiani di Colosse qualificava il sacrificio di Cristo come un atto che aveva annullato «il documento scritto del nostro debito, le cui condizioni ci erano sfavorevoli» (Col. 2, 14). Di per sé i passi ricordati non proverebbero proprio nulla circa le occupazioni o la ricchezza dei cristiani, ma possono costituire una piccola aggiunta all'impressione cumulativa che abbiamo di loro; e cioè che molti erano artigiani e commercianti con reddito modesto. Lo stesso si dica del proverbio che Paolo cita in 2 Cor. 12, 14b e cioè: «... non spetta ai figli mettere da parte per i genitori, ma ai genitori per i figli». Tutto questo non ci porta all'*ethos* di gente che si trovasse all'ultimo gradino della scala economica: costoro infatti guardavano in genere ai propri ragazzi, anche se propri figli legittimi, come a dei valori economici e cioè come a braccia in più che potevano lavorare nella bottega; e talvolta vi scorgevano il mezzo che poteva direttamente sollevarli dalle angustie economiche (il che succedeva quando li vendevano come schiavi). Sono proprio i ricchi avari quelli che Plutarco flagella perché custodiscono e accumulano ricchezza per figli ed eredi[94].

Ci riesce possibile apprendere qualcosa anche sulla stratificazione sociale da parecchi dei conflitti da cui furono agitate le comunità paoline[95]. La cosa è evidentissima nel caso delle divisioni che avvenivano quando i Corinzi si radunavano per la Cena del Signore: divisioni che Paolo deplora in 1 Cor. 11, 17-34. Tali divisioni di cui Paolo è informato per sentito dire («sento dire» versetto 18), possono essere collegate in qualche modo con le fazioni incipienti di cui gli aveva riferito la «gente di Cloe» (1 Cor. 1, 10 ss.), ma nulla di quello che è detto nel punto sopra citato (1 Cor., 11, 17-34) allude alla rivalità tra i seguaci di Apollo e quelli di Paolo, né vi si trova qui messa in questione la «escatologia realizzata» dei *pneumatikoi*. È vero però che Paolo introduce anche qui un elemento escatologico, perché, come fa spesso altrove, mette insieme l'idea, così cara anche ai moralisti pagani, dell'esame, ossia dell'essere

[92] Uno studio completo delle espressioni in cui appare il concetto di comunione in Cristo lo hanno offerto i contributi di J. Paul Sampley, *Societas Christi*, in *God's Christ and His Peoples: Studies in Honour of N. A. Dahl*, a cura di J. Iervell e W. A. Meeks, Oslo-Bergen-Tromsö, 1977, pp. 158-74 e *Pauline Partnership in Christ: Christian Community and Commitment in Light of Roman Law*, Philadelphia, 1980. Il Malherbe mi ha fatto notare (in una comunicazione privata) che il linguaggio commerciale è spesso usato quando entra in campo il *topos* dell'amicizia; e lo stesso avviene per Paolo.

[93] Sono meno convinto di un tempo degli argomenti addotti per dimostrare che la lettera canonica ai Filippesi è composta di due o più frammenti di altre lettere.

[94] *De amore divit.*, 526A.

[95] Si veda Theissen, *Die soziologische Auswertung religiöser Überlieferungen*, in «Kairos», n. 17 (1975), pp. 284-99 (ma i riferimenti sono alla ristampa in *Studien zur Soziologie*, cit., pp. 272-89).

messi alla prova in forza di circostanze difficili con l'idea escatologica che solo il Giorno del Giudizio rivelerà quello che si vale veramente[96]. Quindi, le divisioni «devono» accadere — e questo riecheggia il determinismo apocalittico — «perché si manifestino quelli che sono i veri credenti in mezzo a voi» (*hoi dokimoi*, versetto 19). L'idea di esame è ripresa nei versetti 28-32. Infatti ognuno (si dice) è tenuto ad esaminare se stesso prima di mangiare e di bere, perché se non sa «riconoscere (*diakrinein*) il corpo» (del Signore), per la sua condotta si esporrà al giudizio (*krima*) di Dio, che già si manifesta mediante punizioni magiche (versetto 30). Ma anche queste poi sono una «disciplina» (*paideia*) che mira a salvare gli erranti dal peggior destino di «essere condannati insieme a questo mondo» (versetto 32). Ma in che cosa consiste poi il comportamento inaccettabile che Paolo colpisce con mòniti e tabù tanto gravi? La risposta è questa: invece della Cena del Signore (*kyriakon deipnon*) «ciascuno prende prima il proprio pasto (*to idion deipnon*) e così uno ha fame, l'altro è ubriaco» (versetto 21). Questi pasti privati dovrebbero avvenire «a casa propria» (versetto 22a e 34). Ma insistiamo nel chiederci quale fosse il comportamento specifico che, agli occhi di Paolo, turbava l'armonia della Cena del Signore presa in comune. Il nocciolo del problema pare che sia indicato nel versetto 22, dove leggiamo una serie di interrogativi retorici. Naturalmente a questo espediente retorico chi parla fa ricorso quando vuole indurre gli uditori a trarre da soli le conseguenze, e cioè — nel passo in questione — Paolo vuole che si riconoscano talune implicazioni inaccettabili del modo in cui i cristiani di Corinto si comportano. Infatti, il loro modo di agire implica che essi «gettano il disprezzo sulla chiesa di Dio»[97], perché fanno «vergognare chi non ha niente». Quest'ultima espressione — *hoi mē echontes* — la si potrebbe leggere, del tutto fondatamente, come un prosieguo dell'*oikias ouk echete* (non avete forse le vostre case?) dell'interrogativo precedente. Vale a dire: quanti possiedono una casa

[96] Per es. 1 Cor. 1, 27; 2 Cor. 10, 18; 13, 5-7. Tuttavia non sempre ha un esplicito colore escatologico, vedi 2 Cor. 2, 9.

[97] Qui il καί è epesegetico ossia la seconda clausola è esplicativa della prima.

sono biasimati perché fanno vergognare chi non ce l'ha. Il senso più plausibile dell'espressione è che significhi decisamente «coloro che non possiedono» ossia i poveri. Per dirla altrimenti nel versetto in questione si rende esplicito che la divisione di fondo stava tra coloro che erano (relativamente) facoltosi e coloro che erano (relativamente) poveri.

Ma possiamo spingerci un po' più avanti, grazie all'esame quanto mai illuminante che Gerd Theissen ha compiuto di questo passo della lettera[98]. Il Theissen istituisce un confronto tra le divisioni che turbavano l'Eucarestia dei cristiani di Corinto e due situazioni comuni nella società romana e, quindi — questa la sua congettura — anche nella colonia romana di Corinto. La prima si verificava nei *collegia*, nei quali talvolta a coloro che tenevano le cariche onorifiche si dava cibo in maggior quantità che ai membri comuni. Il Theissen fa notare che in genere le associazioni e le corporazioni (e cioè i *conventus* e i *collegia*) erano, sotto il profilo sociale, più omogenee di quel che pare sia stata la chiesa di Corinto e, quindi, in questa potevano insorgere circostanze conflittuali che forse non avevano ragione di essere nelle ricordate associazioni o corporazioni[99]. La seconda situazione si verificava in caso di un convito voluto da un *patronus*, a cui fossero invitati sia i suoi clienti di condizione libertina sia i suoi amici di pari rango sociale. Nella società al tempo del principato (ossia durante il primo Impero) si constata palesemente non essere cosa inconsueta che tali conviti divenissero occasione per far marcare in maniera ostentata le distanze sociali e anche per umiliare i clienti dei ricchi patroni: si apparecchiavano tavoli diversi e diversa era la qualità e la quantità delle vivande servite. A tal proposito il Theissen cita Marziale e Giovenale, che hanno presentato le cose dal punto di vista dei subalterni, e cita anche la lettera di Plinio in cui, volendo dare buoni consigli ad un giovane amico, Plinio sostiene che i *patroni* dovrebbero praticare una condotta un po' meno ingiuriosa nei riguardi dei loro inferiori. È opportuno che della lettera di Plinio citiamo qui un lungo passo:

[98] Theissen, *Soziale Integration*, cit.

[99] *Ibidem*, pp. 291-2.

Mi è capitato di pranzare con un uomo — anche se non ero proprio uno dei suoi amici più stretti — la cui elegante conduzione della casa, come lui la chiamava, parve a me una specie di spilorceria da taccagno. I piatti migliori erano posti dinanzi a lui e a pochi eletti, mentre al resto dei convitati venivano dati rimasugli scadenti di cibo. Aveva anche posto il vino in tante piccolissime bottiglie, distinte in tre categorie, non già con il proposito di dare agli ospiti l'opportunità di scegliere, ma per rendere loro impossibile ricusare quello che veniva loro offerto. Una categoria era riservata a lui e a noi; un'altra ai suoi amici di rango inferiore (tutti i suoi amici sono gerarchicamente classificati) e la terza per i suoi e nostri liberti. Il mio vicino di tavola notò la cosa e mi chiese se l'approvavo. Risposi che no. «Ma allora tu che cosa fai?» mi chiese. «Servo le stesse vivande a chiunque, perché se invito ospiti a mangiare, non li invito per fare distinzioni di rango. Li ho voluti come uguali alla stessa mensa e, quindi, offro loro lo stesso trattamento in tutto e per tutto». «Anche ai liberti?». Naturalmente, perché sono lì come miei commensali, non come dei liberti». «Ma questo ti costerà moltissimo». «Anzi!». «E come mai?». «Perché i miei liberti non bevono il vino che bevo io, ma sono io a bere quello che bevono loro»[100].

Se un personaggio come Gaio, che apriva la sua dimora per ospitare le riunioni dell'intera *ekklēsia* dei cristiani di Corinto, si fosse comportato più o meno alla stregua del ricco *patronus* di un'associazione privata o di un *conventus* cultuale pagano, non ci sarebbe da stupirsi. Se ai pasti presi in comune dalla comunità cristiana nella sua sala da convito egli avesse fatto anche delle distinzioni nelle vivande approntate per quanti erano del suo livello sociale e per quelli che, invece, erano di livello inferiore, anche questo fatto non sarebbe stato del tutto inconsueto, anche se, persino nella società pagana, si levavano voci di protesta contro questo modo di comportarsi. Era precisamente l'umiliazione dei «poveri» ossia degli inferiori di rango che sollevava le obiezioni di Plinio e dei poeti satirici. Paolo, invece, fa obiezioni muovendosi su tutt'altro piano, ma il Theissen ci ha fornito motivi solidi che ci inducono a vedere le radici

[100] Marziale, *Epigram.* 2, 6. Di Marziale il Theissen cita 3, 60; 1, 20; 4, 85; 6, 11; 10, 49; di Giovenale cita la Satira 5. Sulla satira di Giovenale si veda anche Judith Lynn Sebesta, *Dine with us as equal*, in «Classical Bulletin», n. 53 (1976), pp. 23-6 e Reekmans, *Juvenal's Views on Social Change*, cit.

del comportamento deplorato nelle «aspettative specificamente connesse con lo *status*» che erano tipiche di una società in cui vigeva una stratificazione netta e consolidata.

Il Theissen ha sostenuto che le diverse prospettive di gente appartenente a diversi livelli sociali sono individuabili in un altro dei conflitti che turbarono i cristiani di Corinto: quello circa le «carni offerte agli idoli» su cui si intrattiene Paolo nella 1 Cor. 8-10[101]. Diversi aspetti di tale conflitto saranno da noi trattati nel prossimo capitolo, là dove parliamo della purezza e dei limiti comunitari, e nel capitolo V quando tratteremo della Cena del Signore, vista come rito di solidarietà. Per ora importa mettere in risalto l'identificazione delle due fazioni. Da una parte stanno «i forti»[102] che hanno «scienza» (*gnōsis*) ossia che sanno «che non esiste alcun idolo al mondo» (1 Cor. 8, 1 , 4) e che, quindi, insistono sul loro «diritto» (*exousia*; 1 Cor. 8, 9; 9, 4, 5, 6, 12, 18; 10, 23, e 24) e sulla loro «libertà» (*eleutheria*; 1 Cor. 10, 29 e cfr. 9, 1 e 19) di mangiare e bere quel che più loro aggrada. È a costoro che Paolo rivolge la risposta che vuol dare al quesito postogli dai Corinzi; e con costoro in certo modo egli si identifica[103]. Ma ci sono anche «i deboli» (1 Cor. 8, 10 ss. e cfr. 9, 22), che vengono poi ulteriormente qualificati come quelli che hanno «coscienza debole» (1 Cor. 8, 7 e 12) e cioè che non hanno la *gnōsis* e, a causa delle abitudini contratte quando erano pagani, reputano il mangiare carne immolata come se l'immolazione agli idoli fosse qualcosa di concretamente vero; e, quindi, pericoloso. Sono stati fatti molti tentativi per definire le posizioni delle due fazioni mettendone in luce il supporto di convinzioni teologiche ossia il supporto ideologico. Il Theissen non liquida tutti i tentativi suddetti, tuttavia gli preme soprattutto far vedere che il conflitto aveva anche una dimensione sociale ed è a questa dimensione che dovrebbero essere rapportati i fattori ideologici. Se ci atteniamo alla sua interpretazione, i «forti» sono i potenti sul piano sociale a cui ci si riferisce anche in 1 Cor. 1, 26 ss. In verità è plausibile

[101] Theissen, *Die Starken und Schwachen in Corinth*, cit.

[102] Qui non è detto in modo esplicito, ma cfr. Rom. 15, 1, dove Paolo formula una regola generale in base all'esperienza fatta a Corinto.

[103] Si noti l'epressione di Rom. 15, 1: «noi che siamo i forti».

che costoro i quali, pur dopo essersi convertiti al Cristianesimo, avevano tanti motivi per accettare inviti a conviti dove si servivano vivande di carne (1 Cor. 10, 27; e forse il convito avveniva nel tempio di una divinità pagana, vedi 1 Cor. 8, 10), fossero anche i membri più ricchi della comunità cristiana. Essi potevano conservare obblighi sociali o rapporti d'affari che per il ruolo che tenevano nel generale ambito sociale risultavano più importanti degli analoghi rapporti che li legavano a gente di *status* inferiore. Non si tratta però di una condizione peculiare in assoluto solo a loro e, infatti, clienti cristiani di patroni non cristiani potevano sicuramente trovarsi anch'essi talvolta in simile frangente. Il Theissen sostiene anche però che la piena coscienza di che cosa significasse mangiare idolotiti avrebbe avuto diverse gradazioni a seconda del livello economico degli interessati. In realtà i poveri di rado mangiavano carne e le occasioni in cui solevano mangiarne erano legate a cerimonie religiose, private o pubbliche. Ai ricchi, invece, che potevano avere la carne come elemento più o meno abituale della loro dieta, il mangiare carne avrebbe sollevato in grado largamente minore scrupoli inquietanti sulla qualità «numinosa» di quel che mangiavano. Inoltre ai poveri la comunità cristiana forniva un surrogato più che congruo di quel tipo di convegni o riunioni amicali (ivi compresi i conviti in comune) che, altrimenti, bisognava trovare nelle associazioni, nelle corporazioni o nelle società cultuali. Pensiamo ad Erasto: se costui era veramente quel funzionario pubblico che nel giro di pochi anni salì alla carica di edile con responsabilità di vigilare su tutti gli spacci di carne esistenti a Corinto, allora una sua limitazione dei propri rapporti sociali ai soli correligionari cristiani avrebbe significato un restringimento drastico dei suoi orizzonti e un troncamento della sua carriera.

Complessivamente il punto fatto valere dal Theissen — anche se le sue argomentazioni sono più complesse e non è qui possibile compendiarle in modo adeguato — risulta convincente e fa sì che il conflitto tra i «deboli» e i «forti» conforti ulteriormente la convinzione che in seno alla chiesa di Corinto c'erano persone di strati sociali diversi... e di una diversità significativa in quella realtà sociale[104]. Ma

[104] Si veda anche Theissen, *Soziale Schichtung*, cit.

questa ricostruzione del clima corinzio fatta dal Theissen pone un problema, che forse potrebbe giustificare un'ulteriore elaborazione del concetto di stratificazione sociale di cui si è valso il nostro studioso. Il Theissen procede direttamente dalla sua dimostrazione che i «forti» erano, dal punto di vista economico, più facoltosi dei «deboli» all'assunto che, per questo, essi erano meglio integrati dal punto di vista sociale nella generale compagine sociale. Ebbene John Schütz ha fatto notare che questa illazione non è tanto ovvia[105] e quindi, solleva obiezioni. Innanzi tutto il Theissen paragona i «forti» di Corinto agli gnostici cristiani di un tempo successivo. «Riesce quanto mai arduo — dice allora lo Schütz — pensare ai gnostici, con le loro astruse cosmologie e con la loro coscienza esclusiva di possedere un'identità affatto propria, come a paradigmi di integrazione sociale».

In secondo luogo, se crediamo al Theissen, i cristiani di Corinto che avevano un alto *status* comprendevano anche gente che prima aveva appartenuto ai «timorati di Dio». Anche questo suscita stupore, se è vero che l'alto *status* comportava un alto grado di integrazione sociale, perché ci si chiede: come mai dei «gentili» ben integrati socialmente «avevano abbandonato le comuni tradizioni civiche e religiose per abbracciare il Giudaismo?»[106]. Bene, qui si presentano due tipi di problemi. Il primo tipo è quello che concerne la congruità delle prove e delle argomentazioni e si traduce nella domanda: prove e argomentazioni sono basi adeguate al punto da consentire un'estrapolazione che dagli gnostici del secondo secolo ci faccia risalire agli «gnostici» di Corinto? Poi, dato che si sa che *alcuni* timorati di Dio fruivano di uno *status* sociale superiore a quello della maggior parte dei proseliti, si può per questo fondatamente presumere che tutti i «timorati di Dio» avessero in genere un alto *status* sociale? Ma quello che importa, tuttavia, ai

[105] John Howard Schütz, *Steps towards a Sociology of Primitive Christianity: a Critique of the Work of Gerd Theissen*, 1977 (comunicazione presentata al Social World of Early Christianity Group of the American Academy of Religion/Society of Biblical Literature, 27-31 dic. 1977) e, dello stesso, *Introduction to G. Theissen: The Social Setting of Pauline Christianity*, Philadelphia, 1982.

[106] Schütz, *Steps towards a Sociology*, cit., p. 7.

nostri fini immediati è un altro tipo di interrogativo, che già abbiamo formulato più in alto e cioè ci chiediamo: quando si parla di *status* la cosa migliore è di concepirlo come una sola dimensione qualificante o come il risultato di parecchie dimensioni diverse? Poiché il Theissen si è attenuto all'idea che lo *status* rappresenti una dimensione qualificativa a sé o la media di dimensioni diverse, non può che concludere che un alto *status* comporta un alto grado di integrazione: ma si tratta di un assunto che altre testimonianze delle fonti sembrano contraddire! Ci sarebbe possibile schivare queste contraddizioni se ammettessimo che i «forti» della chiesa di Corinto presentano, quanto allo *status*, un quadro incoerente. Infatti, si può dire che stavano ad un alto livello se guardiamo certi fattori ossia certe dimensioni, come, ad esempio, la ricchezza, l'identificazione con l'elemento latino della colonia, il corteo di dipendenti e di clienti e (in un caso o due) forse anche l'elezione a cariche pubbliche, ma secondo altri fattori o altre dimensioni (origini, occupazione, sesso) essi potevano stare ai livelli inferiori. Persone come queste potevano condividere molti dei comportamenti, dei valori e dei sentimenti di quanti appartenevano senz'ombra di dubbio ai più alti livelli della società, ma potevano tuttavia non avere ancora raggiunto la stabilità o «cristallizzazione» di *status*. Altri componenti della chiesa di Corinto, che stavano molto più in basso dei «forti», secondo tutte le gradazioni dei fattori connessi alla determinazione dello *status*, forse avvertivano contrasti meno stridenti nei fattori che convergevano a determinarne lo *status* e, quindi, in seno ai loro ambienti sociali, si potevano sentire più integrati di quanto non lo fossero quanti erano più mobili e più esposti (cioè meno stabilizzati nel loro *status*).

Anche a Corinto divenne materia di litigi lo *status* delle donne, come apprendiamo da 1 Cor. 11, 2-16 e 14, 33b-36. Non si tratta dei passi più perspicui delle lettere paoline e, nonostante che su di essi si sia accumulata una discreta montagna di contributi, la loro oscurità non si è per nulla dissipata. Per nostra fortuna non ci spetta risolvere tutti i problemi che quei passi sollevano perché ci sia consentito di fare alcune annotazioni che vanno nel senso della questione di cui ci occupiamo. Abbiamo già visto che nella

cerchia paolina c'erano parecchie donne impegnate in maniera appariscente ed esse rappresentano quei casi di incoerenza di *status* che suscitavano lo sdegno eloquente di Giovenale. C'erano donne a capo di famiglie, donne che dirigevano attività commerciali e possedevano ricchezze proprie, donne che viaggiavano insieme ai loro schiavi e ai loro collaboratori. Talune di esse, che erano sposate, si convertirono a quella religione esclusiva che era il Cristianesimo senza avere il consenso dei loro mariti (1 Cor. 7, 13) ed esse, pur contro il parere di Paolo, poterono pensare al divorzio. Inoltre c'erano donne che in seno alla nuova «setta» avevano assunto ruoli identici a quelli degli uomini. Alcune esercitavano le funzioni carismatiche, come quelle di pregare o di profetizzare in seno alla chiesa (1 Cor 11, 2-16); altre, come abbiamo visto nel nostro esame prosopografico, erano collaboratrici di Paolo nella funzione dell'evangelizzazione e dell'ammaestramento. Dunque, sia per la posizione che tenevano nel più ampio ambito sociale sia per la parte che svolgevano nelle comunità cristiane, parecchie donne contravvenivano a quanto di norma ci si aspettava da loro in quanto donne.

Non stupisce che il fatto provocasse tensioni in seno ai gruppi cristiani e non ci meraviglia che il tortuoso compromesso teologico messo in piedi da Paolo in 1 Cor. 11, 2-16[107] non valesse a sistemare le cose. Più avanti nel testo pervenutoci della stessa epistola si tratta dei carismi delle lingue e della profezia palesati nelle assemblee dei credenti, ma il discorso viene interrotto dal divieto assoluto fatto alle donne di prendere la parola nelle assemblee: alle donne è ingiunto di stare «sottomesse» e «se vogliono imparare qualche cosa, interroghino a casa i loro mariti» (1 Cor. 14,

[107] Insomma, egli lascia impregiudicato il diritto delle donne, animate dallo Spirito, ad esercitare, come gli uomini, funzioni di guida nelle assemblee, tuttavia vuole solo che i simboli convenzionli della differenza di sesso (modo di vestire e di acconciarsi i capelli) siano rispettati. Di questo ho discusso a lungo in Meeks, *The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity*, in «HR», n. 13, pp. 165-208. Tentativi recenti di eliminazione di questi versetti, reputati un'interpolazione, non hanno persuaso (vedi William O. Walker, *I Corinthians and Paul's Views Regarding Women*, in «JBL», n. 94, 1975, pp. 94-110 e Jerome Murphy-O'Connor, *The Non-Pauline Character of I Corinthians 11, 12-16?*, in «JBL», n. 95, 1976, pp. 615-21).

33b-36)[108]. La subalternità delle donne nella struttura della famiglia era inculcata nella parenesi delle comunità paoline e ribadita dalle lettere alle chiese dell'Asia scritte dai discepoli di Paolo (Col. 3, 18; Efes. 5, 22-24)[109]. Nel secondo secolo il ruolo delle donne era ancora controverso presso coloro che scrissero narrazioni romanzate rivendicando a proprio sostegno l'autorità dell'Apostolo. Negli Atti di Paolo e Tecla, compare una vergine di Iconio che, alla vigilia del matrimonio, è guadagnata dalla predicazione di Paolo allo stato di nubile. Dopo avere miracolosamente confuso le autorità (maschili) che volevano farla tacere, avendo l'appoggio, tuttavia, delle donne della città, e dopo essere scampata all'assalto di una leonessa, la vergine si battezza. Poi si taglia le chiome, si veste come un uomo, e se ne parte per seguire Paolo a guisa di apostolo itinerante[110]. D'altro canto l'autore delle Epistole Pastorali rifiuta il tipo di ascetismo rappresentato da Tecla ed esclude che le donne possano insegnare il Vangelo (1 Tim. 2, 9-15; 4-3), fatta eccezione per le anziane, alle quali si riconosce che possano diventare

[108] Poiché qui si trova interrotto il discorso sulla glossolalia e sulla profezia e poiché non sarebbe congruente con le direttive circa le donne profetizzanti e che guidano la preghiera date in 11, 2-16 e neppure con il ruolo positivo accordato a singole donne nel capitolo 7, parecchi studiosi hanno opinato che questi versetti fossero aggiunti all'epistola, dopo la morte di Paolo, da qualcuno che professava quelle idee ancora più radicali che troviamo espresse in 1 Tim. 2, 9-15. È una soluzione affascinante, anche se bisogna supporre che l'interpolazione avvenisse prima che le epistole paoline avessero larga circolazione. Infatti dell'interpolazione non abbiamo alcuna prova dai manoscritti. Alcuni manoscritti pongono i versetti 34 sgg. in ordine diverso e cioè dopo il versetto 40, ma questo fatto sta più verosimilmente a dimostrare che qualche antico copista avvertì uno sbandamento nella trattazione del tema, che non a dimostrare che possedeva un manoscritto in cui i detti versetti erano assenti. Il versetto 36 non potrebbe essere considerato come agevolmente congruo se posto dopo il versetto 33.

[109] Su queste *Haustafeln* si veda la letteratura citata alla nota 79 e quanto se ne dirà nel capitolo 3 al paragrafo: «modelli tratti dall'ambiente».

[110] Il testo si legge in R. A. Lipsius-M.-Bonnet (a cura di), *Acta Apostolorum Apocrypha* (1891), 3 voll., Darmstadt, 1959, vol. 1, pp. 235-72 (trad. a cura di Edgar Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, III ed. riveduta da W. Schneemelcher, 2 voll., Tübingen, 1959-64; l'autore rimanda alla tr. inglese a cura di R. McL. Wilson, *New Testament Apocrypha*, 2 voll., Philadelphia-Mondon, 1963-65, vol. II, pp. 353-64).

«buone maestre», dèdite ad istruire le giovani ad essere buone mogli e buone madri, ma sempre subordinate ai loro mariti (Tito 2, 3-5)[111]. Queste fonti del secondo secolo non ci offrono prove dirette che siano di ausilio per configurare la composizione sociale delle comunità paoline, così come le ho descritte. Tuttavia servono a mettere in evidenza la varietà e la forza delle reazioni che si producevano quando si verificava una qualche incoerenza (e la violazione delle convenzioni) nelle dimensioni da cui era determinato lo *status*.

Gli altri conflitti di cui parlano le epistole di san Paolo e dei suoi discepoli immediati non avevano nulla a che vedere in maniera diretta (almeno da quello che le informazioni a noi pervenute consentono di giudicare) con i diversi livelli sociali che erano presenti nei gruppi cristiani. Ma vi è forse un'eccezione: la rivalità esistente a Corinto tra Paolo e quelli che sarcasticamente egli definisce «superapostoli» (*hyperlian apostoloi*: 2 Cor. 11, 5 e 12, 11). Parrebbe che negli odiosi confronti che a Corinto erano praticati tra loro, comparissero anche taluni indicatori di *status*, vale a dire: c'erano membri della chiesa di Corinto, abbastanza numerosi o influenti sì da indurre Paolo a rivolgere le sue critiche a tutta la comunità, i quali accordavano maggior prestigio a dei «primi venuti» che a Paolo. Poiché possediamo solo la descrizione della situazione dataci da Paolo e poiché tale descrizione è pregna di sarcasmo e improntata ad un punto di vista ostile, non possiamo sperare di saper ricostruire un profilo esatto dei superapostoli; o di saper chiarire quale era l'accoglienza loro fatta dai Corinzi[112].

[111] Dennis MacDonald, *Virgins, Widows and Paul in Second Century Asia Minor*, in *Society of Biblical Literature 1979 Seminar Papers*, a cura di P. J. Achtemeier, Missoula, Mont., 1979, pp. 169-84: il MacDonald ha ingegnosamente sostenuto che le Epistole Pastorali furono una risposta diretta agli Atti di Paolo e Tecla e al movimento di più larga diffusione nell'Asia Minore di cui gli Atti erano espressione.

[112] Il tentativo più notevole al riguardo è stato compiuto dal Georgi in *Die Gegner des Paulus*, cit. Una critica assennata sul metodo praticato la si trova presso Colin J. A. Hickling, *Is the Second Epistle to the Corinthians a Source for Early Church History?*, in «ZNW», n. 66 (1975), pp. 284-87. Ma si vedano anche Charles Kingsley Barrett, *Paul's Opponents in II Corinthians*, in «NTS», n. 17 (1971), pp. 233-54 e Carl. H. Holladay, *Theios Aner in Hellenistic Judaism*, Miss oula, Mont., 1977, pp. 34-40 e *passim*.

Tuttavia, può tornare utile mettere subito in evidenza quei fattori di *status* a cui il testo dell'epistola fa allusione. Alcuni cristiani di Corinto si erano lagnati perché, mentre le lettere di Paolo erano «dure e forti», la sua «presenza fisica è debole e la parola dimessa» (2 Cor. 10, 10). Orbene, quello che Paolo rivendica proprio nei versetti che precedono immediatamente quello citato (2 Cor 10, 1-6) riguarda di fatto la propria perizia retorica e cioè la perizia che porta a rendere «ogni intelligenza soggetta». Poi nel versetto 11, 6 ammette di essere un profano (*idiōtēs*) nell'arte del dire, ma sostiene di possedere la dottrina ossia la *gnōsis*. Si tratta anche qui di un tipo di argomentazione analogo a quello usato nei citati versetti 10, 1-6: Paolo con discorso retoricamente modulato si vanta di non essere un semplice sofista[113]. I fattori della ricchezza e del reddito appaiono, poi, solo in maniera stranamente rovesciata: infatti, Paolo non fa parola diretta della ricchezza o dei redditi propri e dei suoi rivali, ma discorre sul modo in cui egli è uso mantenersi da solo. I superapostoli, invece, ricevono aiuti dai Corinzi e Paolo dà della cosa un'interpretazione negativa. Così, i Corinzi ora ce l'hanno con lui perché *non* aveva voluto denaro da loro (1 Cor. 11, 7-12; 12, 13-15). Ma la situazione risultava ulteriormente complicata dal fatto che qualcuno aveva palesemente insinuato che la colletta per i poveri di Gerusalemme altro non era che un espediente fraudolento escogitato da Paolo per arricchirsi, mentre con pio inganno ricusava aiuti (1 Cor. 12, 16-18). Tuttavia questa è una calunnia secondaria e la questione vera riguarda il giudizio che si deve dare di un apostolo in base al modo in cui viene sovvenuto dalle comunità cristiane. Per semplificare una situazione che ci appare complessa, procederemo così: possiamo presumere che da parte dei Corinzi il fatto che uno pretendesse un compenso per il suo insegnamento fosse considerato segno che il maestro-oratore era reputato in possesso di eccellenza professionale nell'arte del dire, mentre Paolo veniva da loro qualificato come un dilettante, se

[113] Su questo espediente, comune presso oratori come Dione di Prusa, si veda Edwin A. Judge, *Paul's Boasting in Relation to Contemporary Professional Practice*, in «Australian Biblical Review», n. 16 (1968), pp. 37-50.

non peggio[114]. Terza ed ultima osservazione è che dall'epistola si evince il ruolo di somma importanza che avevano a Corinto specifiche connotazioni religiose, quali le visioni e le rivelazioni (1 Cor. 12, 1-10), i miracoli (1 Cor. 12, 12), specifici mandati divini (1 Cor. 10, 13-18) e il fatto di essere di pura stirpe ebraica (1 Cor. 11, 22 ss.). Ebbene Paolo sostiene: primo, che se erano proprio queste cose a contare, egli le possedeva tutte anche lui; secondo, che tali cose erano vuote di valore se commisurate al criterio superiore e non mai prima udito di una vita conformata sul Cristo crocifisso e risorto; di tale vita lui, Paolo, non i suoi detrattori, era un esempio.

Tutto questo ci dice poco sulle qualificazioni di *status* proprie dei cristiani di Corinto e possiamo solo inferire che quei cristiani condividevano certe valutazioni dello *status* che erano comunemente vigenti nella società generale e che essi avevano sovrapposto a tali valutazioni alcune connotazioni specificamente religiose. Se poi questo implichi che erano in parecchi i cristiani di Corinto a detenere quei segni di prestigio a cui andava il loro apprezzamento è tutt'altro che pacifico.

La commistione delle stratificazioni e le ambiguità di «status»

I dati rilevabili dalle fonti che abbiamo passato in rassegna sono frammentari, casuali e spesso tutt'altro che perspicui. Stando così le cose, non possiamo tratteggiare un profilo statistico degli elementi che componevano le comunità paoline né siamo in grado di descrivere in modo compiuto

[114] David Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul*, Philadelphia, 1971, pp. 3-80 e (con argomentazioni più accurate e sottili) Theissen, *Legitimation und Lebensunterhalt*, cit. Entrambi gli studiosi hanno sostenuto che qui si tratta del conflitto tra due stili normativi circa il sostegno offerto all'attività missionaria. Gli avversari di Paolo rappresenterebbero l'intrusione nelle aree urbane dell'apostolato mendicante e itinerante delineato in taluni dei primi detti di Gesù. Questo tipo di apostolato era originariamente di casa nella cultura tipica dei villaggi palestinesi. Ebbene, non mi convincono né l'uno né l'altro. L'ipotesi del Theissen che entrambi gli stili di missione potevano avere analogie nei coevi ritratti idealizzati dei filosofi cinici porta ad un'analisi di tipo diverso, quale è stata attuata da Hock in *The Social Context of Paul's Ministry*, cit.

quale fosse il livello sociale a cui apparteneva un singolo cristiano di quelle comunità. Tuttavia, abbiamo scoperto un certo numero di indizi convergenti che proprio di quelle comunità ci consentono di abbozzare una qualche idea impressionistica. Il quadro abbozzato vede convenire insieme persone di livelli sociali diversi, ma dal quadro restano assenti lo strato di vertice e quello più basso della scala sociale in cui si articolava il mondo greco-romano. Non stupisce però che nel quadro siano assenti aristocratici latifondisti, senatori, *equites* o decurioni (a meno che non fosse uno di questi Erasto). Ma non abbiamo anche nessuna prova specifica che tra i primi cristiani della missione paolina si debbano annoverare persone del tutto indigenti, quali i braccianti a giornata e i lavoratori manuali dipendenti. I più poveri tra i poveri e cioè i contadini, gli schiavi addetti all'agricoltura e i giornalieri salariati per lavori stagionali nelle campagne, risultano assenti dal quadro perché le comunità paoline si erano formate in ambiente urbano[115]. Ci poterono sicuramente essere membri di tali comunità che vivevano al limite della sussistenza, ma di loro non ci viene detto nulla.

Ben rappresentati nel quadro risultano invece i livelli intermedi: troviamo, infatti, schiavi (anche se non ne sappiamo il numero). Tuttavia il cristiano «tipico» e cioè quello che nella maggior parte dei casi segnala la sua presenza nelle epistole in virtù di questo o quel piccolo indizio, risulta essere un artigiano indipendente o un addetto al piccolo commercio. Taluni degli appartenenti alle categorie ora accennate possedevano anche case, schiavi, mezzi per viaggiare ed erano contrassegnati da altri indicatori di alto benessere. Alcuni dei più provveduti di mezzi fornivano luoghi per le riunioni, ospitalità e altre prestazioni a singoli cristiani o ad intere comunità. Insomma, il loro ruolo era praticamente quello di *patroni*.

Non solo in ogni comunità si frammischiavano persone di diverso livello sociale, ma, addirittura, in ogni individuo

[115] Cfr. Clarence L. Lee, *Social Unrest and Primitive Christianity* in *The Catacombs ad the Colosseum: The Roman Empire as the Setting of Primitive Christianity* a cura di S. Benko e J. J. O'Rourke, Valley Forge, 1971, pp. 121-38, soprattutto p. 132.

o in ogni categoria che ci sia riuscito di identificare troviamo collocazioni sociali divergenti a seconda delle diverse dimensioni che ne determinavano lo *status*. Così troviamo cristiani appartenenti alla *familia Caesaris*, i cui membri figuravano tanto spesso tra i pochi che nell'Impero Romano avevano possibilità di ascesa sociale. Troviamo anche altri che erano probabilmente dei liberti o discendenti di liberti, che avevano fatto passi avanti nell'acquisizione di ricchezze e di prestigio, soprattutto nelle colonie romane di Corinto e di Filippi. Poi incontriamo artigiani e commercianti doviziosi: essi però da un lato si presentano come gente con cospicui profitti e dall'altro con bassa estimazione a causa del mestiere esercitato; poi troviamo donne ricche e indipendenti e parimenti troviamo ebrei facoltosi. Poi, se dobbiamo prestare fede agli Atti, troviamo dei «gentili» la cui connessione con la sinagoga attesta che si trovavano in condizione alquanto dissonante rispetto al generale ambiente sociale di appartenenza.

Quel «consenso emergente» di cui ha parlato il Malherbe sembra, dunque, avere solida base: una comunità paolina in genere rispecchiava uno spaccato abbastanza realistico della società urbana. Inoltre, quelle persone che emergevano abbastanza nella missione di evangelizzazione o nella comunità locale sì da meritare che si faccia menzione del loro nome o che di solito possano essere altrimenti identificate (e cioè quando abbiamo su che fondare un qualche giudizio su di loro) palesano un'alta collocazione secondo l'una o l'altra delle dimensioni costitutive dello *status*, ma a questa alta collocazione è tipico che si accompagni una bassa collocazione secondo altre dimensioni. Sebbene i dati di cui possiamo valerci non siano copiosi, possiamo azzardare una conclusione generale: i membri più attivi e più in vista della cerchia paolina (Paolo compreso) erano persone che si trovavano, quanto al loro *status*, in una condizione di stridente incoerenza (e cioè in una condizione di cristallizzazione in uno *status* inferiore). Vale a dire: mostravano mobilità in senso ascensionale e lo *status* oggettivo da loro raggiunto era più alto di quello che era loro riconosciuto. Ci chiediamo: si tratta forse di un fatto in cui scorgere qualcosa di più della circostanza meramente accidentale? Nel primo cristianesimo c'erano forse talune caratteristiche specifi-

che che lo rendevano attraente per coloro che si sentivano in una condizione di *status* disomogeneo? Oppure dobbiamo pensare che quelle persone, in forza delle spinte, delle possibilità e delle occasioni connesse a quel loro *status* di tipo misto (alto e basso nello stesso tempo) avevano la tendenza ad emergere in seno al gruppo a cui si aggregavano e per questo si meritavano una speciale menzione? Non è possibile dare risposta a questi interrogativi, ma proprio questi interrogativi inducono a pensare ad alcune correlazioni possibili, sulle quali punteremo l'indagine svolta nei capitoli seguenti.

Capitolo terzo

La formazione dell'«ekklēsia»

Non c'è bisogno di una prolungata lettura delle epistole di Paolo e dei suoi discepoli per scoprire che la causa prossima che li induceva a scriverle in somma parte era data dalla sollecitudine per la vita interna dei gruppi di cristiani esistenti nei singoli ambienti urbani. Le epistole rivelano anche che in quei gruppi esistevano rapporti di intimità di un grado inconsueto e che tra i membri che li componevano c'era un'altissima interazione, e che essi provavano il sentimento acuto della loro coesione interna e della loro distinzione rispetto a chi ne era fuori ossia rispetto al «mondo».

Obbiettivo di questo capitolo e anche del prossimo sarà quello di delineare la struttura sociale dei gruppi suddetti. Le comunità paoline rientrano nella categoria studiata in lungo e in largo da molti sociologi moderni, soprattutto da sociologi americani, e cioè in quella categoria che viene denominata categoria dei «piccoli gruppi» o, semplicemente, dei «gruppi». La definizione che ne ha dato George C. Homans è paradigmatica ed ha il pregio della semplicità. Un «gruppo» consiste in «un certo numero di persone ossia di membri, ognuno dei quali, quando il gruppo si riunisce, interagisce con tutti gli altri o è in grado di farlo o, quanto meno, ha modo di fare consapevole conoscenza personale di ogni altro membro»[1].

[1] George C. Homans, *The Study of Groups*, in *IESS*, vol. VI, 1968, p. 258; cfr. Homans, *Social Behavior: Its Elementary Forms*, ed. riv., New York, 1974, pp. 4 e *passim*. Un esempio di applicazione troppo corriva della teoria moderna sui piccoli gruppi in Alfred Schreiber, *Die Gemeinde in Korinth: Versuch einer gruppen-dynamischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von Korinth auf der Basis des ersten Korintherbriefes*, Münster, 1977.

Sebbene qui io non voglia fare della sociologia, ma della storia, i vari tipi di interrogativi che i sociologi menzionati si pongono (anche se essi hanno presenti quasi sempre solo i gruppi esistenti nelle moderne democrazie industriali) risultano utili per orientare il cammino della nostra indagine. In questo capitolo tratteremo dei temi che hanno, a mio avviso, rilevanza più fondamentale, ma che riguardano anche aspetti più elusivi del processo di organizzazione del gruppo. Ci chiediamo innanzi tutto: che cosa è che di un'accolta di persone fa «un gruppo»? In che modo il gruppo si riunisce e come si mantiene unito? Si tratta di interrogativi che implicano un riferimento a sentimenti e ad atteggiamenti, a percezioni e ad aspettative oltre che ad una struttura visibile. Ma è proprio quando si addentra in simili territori che allo storico abbisogna la più vigile cautela se non vuole incappare nel pericolo di farsi presunzioni anacronistiche in tema di comportamento. Sia, dunque, ben chiaro che inizieremo la nostra indagine confrontando le *ekklēsiai* paoline con gruppi e organizzazioni presenti nella città greco-romana, con i quali i «gruppi» cristiani presentano, quanto meno, una somiglianza che li apparenta. E se poi risulterà che nessuno dei gruppi o delle categorie sociali considerate può essere assimilato ai «gruppi» cristiani, il procedere per comparazione o confronto presenta pur sempre il vantaggio di farci avvicinare al modo in cui un osservatore coevo avrebbe potuto provarsi ad identificare e a capire i cristiani.

Poi esamineremo le epistole per trovarvi informazioni sul modo in cui i primi cristiani consideravano i gruppi da loro costituiti. In particolare, metteremo in vista i fattori che contribuirono a far sorgere in loro la convinzione di appartenere ad un gruppo a sé stante e vedremo quali erano i segni con cui essi distinguevano il loro gruppo dall'ambiente sociale circostante. A dire il vero, chiedersi fino a che punto essi, difatto, *si distinguevano e si separavano* dall'ambiente circostante è di pari importanza quanto il chiedersi in che modo attuavano distinzione e separazione.

Poiché la nostra attenzione sarà puntata sulle comunità locali, dovremo iteratamente tener d'occhio un'altra dimensione della vita dei gruppi suddetti e si tratta di una dimensione che la categoria «piccoli gruppi» non comprende nelle

sue maglie. Un tratto peculiare delle prime comunità cristiane è dato dal modo in cui la loro vita — per così dire — rinserrata in rapporti di strettissima e riservata intimità era poi vista simultaneamente come facente parte di un movimento o di un'entità molto più ampia, anzi di un'entità che, in definitiva, si estendeva a tutto il mondo. Per questo dovremo indagare anche per quali vie fosse generata e irrobustita la loro percezione di appartenere a qualcosa che trascendeva l'ambito locale.

La famiglia

I luoghi in cui si riunivano i gruppi paolini e, con tutta probabilità, la maggior parte dei primi gruppi cristiani, furono le case private. In quattro luoghi delle epistole paoline troviamo specificamente menzionate delle comunità con l'espressione *hē kat'oikon* (con pronome possessivo variabile) *ekklēsia*; espressione che possiamo tradurre alla bene e meglio così: «l'assemblea che è in casa (o nella famiglia) di N.N.»[2]. Un collegamento intimo con le famiglie o case esistenti è insinuato dal passo della 1 Cor. 1,16, là dove Paolo dice di avere battezzato la «casa o famiglia (*oikos*) di Stefana» e là dove più avanti nella stessa epistola (16,15 ss.) raccomanda la famiglia di Stefana (*oikia*) chiamandola «primizia dell'Acaia» che «hanno dedicato se stessi a servizio dei fedeli». La conversione di una persona «con tutta la sua casa o famiglia» (il possessivo può essere al maschile o al femminile secondo i casi) si trova menzionata parecchie volte anche negli Atti[3]. Ma le epistole fanno anche menzione di altri gruppi, che non è necessario postulare come fondati da esponenti della cerchia paolina, i quali sono identificati in base alle case o famiglie a cui appartengono i membri

[2] 1 Cor. 16,19: casa di Aquila e Prisca ad Efeso; Rom. 16,5: casa di Aquila e Prisca a Roma; Filem. 2: casa di Filemone a Colosse; Col. 4,15: casa di Ninfa a Laodicea.

[3] At. 16,15: famiglia di Lidia; 16,31-34: famiglia del carceriere di Filippi; 18,8: famiglia di Crispo, capo della sinagoga di Corinto. Cfr. At. 10,2; 11,14; Giovanni 4,53. Ethelbert Stauffer (*Zur Kindertaufe in der Urkirche*, in «Deutsche Pfarrerblatt», n. 49, 1949, pp. 152-54) ha scorto in questi passi una formula vetero-testamentaria, ma la sua opinione è stata

che li costituiscono. Tali gruppi comprendono (ad esempio) membri della casa di Aristobulo e di Narcisso (Rom. 16,10 ss.) e gli elenchi di Rom. 16,14 ss. dove sono ricordati Asincrito, Flegonte, Erme, Patroba ed Erma; Filologo, Giulia, Nereo e sua sorella, e poi Olimpas probabilmente si riferiscono a membri di tre altre case di cui non sono menzionati i capifamiglia. Inoltre abbiamo anche notizia di cristiani che sono nella casa o famiglia di Cloe (1 Cor. 1,11) e anche di altri che sono nella famiglia di Cesare (Fil. 4,22). Dunque, la struttura locale dei primi gruppi cristiani era collegata con quella che era considerata abitualmente l'unità di base della società[4]. L'espressione *kat'oikon* non indica solo il luogo fisico in cui si riuniva l'*ekklēsia*, anche se la traduzione più comune è «la chiesa che è in casa di N.N.». Se questo fosse il senso pieno, allora, nel testo, l'espressione più ovvia avrebbe dovuto essere *en oikō* (vedi 1 Cor. 11,34; 14,35) e, invece, Paolo preferisce probabilmente usare *kat'oikon* per distinguere questi singoli gruppi incentrati su una casa o famiglia da «tutta la comunità» (*holē hē ekklēsia*) che poteva anch'essa talvolta riunirsi (1 Cor. 14,23; Rom. 16,23 e cfr. 1 Cor. 11,20) oppure per distinguerli dalle manifestazioni ancora più ampie del movimento cristiano, per le quali però egli credeva pur sempre di dovere usare lo stesso termine di *ekklēsia*[5]. Dunque, la *kat'oikon ekklēsia* è la «cellula di base»[6] del movimento cristiano e il suo nucleo era spesso una casa o famiglia già esistente. Come abbiamo detto sopra, la casa-famiglia d'allora era un'entità molto più ampia della famiglia esistente nelle moderne società occidentali, poiché comprendeva non solo gli stretti parenti, ma anche schiavi, liberti, salariati, e talvolta affittuari e collaboratori e soci in qualche attività commerciale o artigianale. Ad ogni modo, la *kat'oikon ekklēsia* non era soltanto la «famiglia» riunita per la preghiera, vale a dire non coincideva con la famiglia (nuda e semplice). Altri rapporti preesistenti (come quelli dati dall'esercizio di un medesimo mestiere) sono accennati dalle nostre fonti e sicuramente i nuovi convertiti potevano venire aggregati a comunità «familiari» già formate. Inoltre, c'erano gruppi cristiani formatisi in seno a famiglie alla cui testa stavano dei non-cristiani. Tali ad es. quelli menzionati in Rom. 16, 10,11,14,15, per tacere poi della *familia Caesaris*. Viceversa, non tutti i membri di una casa-famiglia si facevano sempre cristiani, quando cristiano ne diventava il capo, come palesa il caso di Onesimo.

Il numero delle assemblee o comunità a base familiare presenti in ogni città dovette variare da luogo a luogo e di tempo in tempo, ma in linea generale possiamo tenere per certo che ne esistevano diverse contemporaneamente in ogni località. Per esempio, a Corinto Paolo riserva una distinzione speciale alla famiglia di Stefana, come già abbiamo visto (1 Cor. 1,16 e 16,15 ss.). Gli Atti ricordano oltre Aquila e Prisca, che ben presto mutarono residenza, Tizio Giusto come ospite di cristiani (At. 18,7) e la conversione di «tutta la famiglia» di Crispo (At. 18,8 e cfr. 1 Cor. 1,14). Gaio, prima di diventare colui «che ospita... tutta la comunità» (Rom. 16, 23), probabilmente aveva ospitato uno dei gruppi a base familiare. L'assemblea familiare che si riuniva in casa di Filemone non comprendeva palesemente tutta la chiesa di Colossi, né la comunità che si riuniva nella casa di Ninfa coincideva con l'intera chiesa di Laodicea (Col. 4,15)[7].

efficacemente confutata da Peter Weigandt, *Zur sogenannten 'Oikosformel'*, in «NovT», n. 6 (1963), pp. 49-74; Gerhard Delling, *Zur Taufe von Häusern im Urchristentum*, in «NovT», n. 7 (1965), pp. 285-311 riporta esempi eloquenti dell'usanza greca che non hanno nulla che fare con i testi biblici.

[4] Vedi capitolo I, par. *L'evangelizzazione e i suoi punti d'appoggio urbani*. La prospettiva da cui io vedo le cose nelle pagine seguenti può essere confrontata con quella di Robert Banks, *Paul's Idea of Community: The Early House Churches in Their Historical Setting*, Grand Rapids, 1980, che ho visto solo dopo avere scritto nella stesura definitiva questo capitolo.

[5] Si veda più avanti in questo capitolo il par. *Un popolo diffuso in tutto il mondo*.

[6] Henneke Gülzow, *Die sozialen Gegebenheiten der altchristlichen Mission*, in *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, a cura di Heinzgünther Frohnes e Uwe W. Knorr, vol. I, München, 1974, p. 198.

[7] Nicolas Afanassieff, *L'Assemblée eucharistique unique dans l'église ancienne* in «Kleronomia», n. 6 (1974), pp. 1-36: l'autore prende posizione contro l'esistenza di comunità domestiche distinte, facendo rilevare che ogni capofamiglia ricordato insieme ad una κατ'οἶκον ἐκκλησία era, come Gaio, un «ospite» di «tutta la chiesa» esistente in una data città. Si tratta di argomentazione tendenziosa però, che si fonda troppo su una convinzione aprioristica e cioè che un'unica assemblea eucaristica era in ogni città il «principio di unità» teologicamente necessario fino a quan-

Il fatto che i cristiani ricalcassero, nel formare i loro gruppi, la casa-famiglia comportò certe implicazioni sia per la struttura interna dei gruppi sia per i loro rapporti con il più ampio ambiente sociale in cui erano immersi. Infatti, in forza di tale ricalco il nuovo gruppo veniva a trovarsi inserito o aggiunto ad una rete già esistente di rapporti sia interni (legami di parentela, di clientela e di subordinazione) sia esterni (legami di amicizia e forse di carattere professionale). La casa come luogo di riunione consentiva un certo riserbo, una cert'aura di intimità, nonché un luogo stabile per le riunioni[8]. Tuttavia, poteva anche covare i germi di fazioni all'interno dell'intera comunità cristiana di una città. È un'ipotesi tutt'altro che da scartare quella che vuole incentrate in famiglie diverse quelle fazioni incipienti di cui Paolo parla nella 1 Cor. 1-4[9]. L'ambiente «familiare» veniva anche a fornire uno scenario propizio all'insorgere di taluni conflitti per l'attribuzione delle funzioni di guida e circa la concezione dei diversi ruoli da porre in essere in seno alla comunità. Il capofamiglia ossia il capo di una casa, secondo quella che era la tipica presunzione della società d'allora, avrebbe dovuto esercitare una certa autorità sul gruppo e avrebbe dovuto avere una certa responsabilità giuridica nei riguardi del

do non si fosse sviluppato l'episcopato monarchico. Il ruolo di Gaio era sufficientemente inconsueto perché Paolo volesse farne apposita menzione ai cristiani di Roma e può ben darsi che il suo fosse un caso unico. L'espressione κατ'οἶκον ἐκκλησία, d'altro canto, non è usata quando si parla di Gaio. Le difficoltà in cui urta la tesi dell'Afanassieff si fanno spinosissime nel caso di Roma, dove egli si industria a mettere in ombra la molteplicità delle assemblee implicita in Rom. 16, ricorrendo all'espediente di relegare la casa di Aquila e Prisca, senza che nulla nella fonte lo postuli, nei sobborghi della capitale.

[8] Con l'andare del tempo questa stabile localizzazione si sarebbe tradotta nell'acquisto di tutta la casa o di parte di essa da adibire ad uso esclusivo del gruppo cristiano, il quale, come avevano fatto prima altri gruppi cultuali, avrebbe poi apportato talune modifiche perché si rendesse l'ambiente atto ai suoi riti.

[9] Schütz, *Steps towards a Sociology of Primitive Christianity*, cit., p. 5; cfr. Malherbe, *The Inhospitality of Diotrephes*, cit., che tratta del problema posto dalla terza lettera di Giovanni; e si veda anche Virginia Corwin: *St. Ignatius and Christianity in Antioch*, New Haven-London, 1960, p. 49 e pp. 76 ss.; vi si tratta della situazione che si ebbe in tempi successivi ad Antiochia.

medesimo[10]. La struttura dell'*oikos* era gerarchica e il pensiero morale e politico del tempo reputava la struttura contesta di ruoli superiori e inferiori di valore fondamentale per il buon andamento dell'intera società. Eppure, come avremo modo di vedere, nel movimento cristiano esistevano altri modi e altri centri di autorità che controbilanciavano la struttura gerarchica consueta e che, anzi, si ponevano in contrapposizione all'autorità del *paterfamilias*, senza dire poi di certe convinzioni e di certi atteggiamenti egualitari che stridevano con la struttura gerarchica. È significativo che nelle epistole più tardive uscite dalla cerchia paolina — quelle agli Efesini e ai Colossesi — il tipo del luogo comune retorico riguardante il *peri oikonomias* ossia «il reggimento della famiglia» si trovi adattato tra i cristiani ai fini dell'insegnamento morale nella forma della cosiddetta *Haustafel* (Col. 3,18 - 4,1; Efes. 5,21-6,9 e cfr. 1 Pt. 2,13-3,7)[11]. Col passar del tempo, negli ambienti che si rifacevano al ricordo di Paolo, considerato come un'autorità, sia che fruissero o no di una qualche continuità sociale con la missione paolina, tutta la chiesa sarebbe stata strutturata a guisa di «famiglia di Dio», dando grande rilevanza all'ordinamento gerarchico dei diversi ruoli che erano tipici dell'organizzazione ecclesiastica[12].

La centralità della casa-famiglia comporta un'ulteriore implicazione circa il modo in cui noi concepiamo la missione paolina: palesa che la nostra idea moderna e individualistica dell'evangelizzazione e della conversione è del tutto impropria (se applicata ai primi gruppi cristiani). Se la famiglia già in atto era la cellula di base dell'evangelizzazione, ne consegue che i fondamenti motivazionali che portavano a diventare parte dell'*ekklēsia* verosimilmente dovettero variare a seconda dei suoi vari componenti. Se una famiglia si faceva cristiana più o meno in blocco, dunque, non tutti i singoli componenti che si convertivano alle nuove pratiche religiose, dovevano farlo con la stessa consapevolezza o con la stessa partecipazione interiore. La solidarietà sociale poteva

[10] E di fatto gli Atti riferiscono che Giasone dovette dare una cauzione a garanzia della buona condotta di Paolo e dei suoi compagni (17,9). Vedi Malherbe, *The Inhospitality of Diotrephes*. cit., p. 230, nota 15.

[11] Si veda quanto detto sopra a p. 182 e le opere citate alla nota 79 del cap. II.

[12] 1 Tim. 2,1-6,2; Tito 2,1-10; 1 Pt. 5,1-5; Policarpo 4,2-6,1.

rivelarsi, nel persuadere taluni componenti a farsi battezzare, più importante della comprensione (e delle convinzioni relative) a credenze specifiche. Non dovrebbe dunque sorprenderci se fin dall'inizio riscontrassimo tipi e gradi di adesione alla vita del gruppo tra loro diversi.

Per quanto importante fosse la *domus* o *familia* per l'impianto delle comunità Paoline, non basta però a spiegare parecchi aspetti della vita dei «gruppi». Non si tratta solo di constatare che i peculiari procedimenti rituali, i simboli e le credenze fondamentali dei cristiani presentano ben esili punti di contatto con il culto domestico di una *domus* greca o romana: il fatto non può meravigliarci affatto[13]. Inoltre, anche sotto il profilo meramente sociale, incontriamo elementi che non hanno nulla a che vedere con la struttura della famiglia. La gerarchia in essa esistente non offre alcun aggancio per comprendere i tipi di autorità e le funzioni di guida che entravano in concorrenza e avevano la meglio sulla posizione del capofamiglia: autorità e funzioni impersonate dall'apostolo itinerante e dai suoi collaboratori oppure dai carismatici che si manifestavano nei vari gruppi locali. La *domus* lascia inoltre inspiegata non solo l'espressione occasionale di sentimenti anti-gerarchici, ma anche quel sentimento di unità che legava i cristiani di tutta una città, di tutta una regione o di tutta una provincia e li rendeva solidali anche a più ampio raggio. Evidentemente, entravano in gioco altri modelli e altre concezioni sociali.

L'associazione volontaria

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, l'Impero Romano nella sua prima fase di vita conobbe uno sviluppo

[13] Sobrie delineazioni della religione domestica in Grecia e a Roma si possono leggere in Martin P. Nilsson, *Roman and Greek Domestic Cult*, in «Opuscula Romana», n. 18 (1954), pp. 77-85 e nell'opera del medesimo autore: *Geschichte der griechischen Religion*, vol. I del *Handbuch der Altertumswissenschaft*, sezione 5, parte II, München, 1961², pp. 187-9, 195 e 216 ss.; oppure in Fritz Boehm, *Lares*, in *PW*, vol. XII.1, 1924, colonne 806-33, ma soprattutto colonne 814-18 e in H.J. Rose, *The Religion of a Greek Household*, in «Euphrosyne», n. 1 (1957), pp. 95-116 (il Rose tratta soprattutto di un'età più antica).

quanto mai rigoglioso di società, di corporazioni e di associazioni di ogni tipo. Nel secondo secolo, funzionari romani e scrittori avversi al cristianesimo spesso assimilarono i gruppi cristiani con le suddette «società» e soprattutto scorsero in essi un esempio di quei *conventus* o riunioni segrete e incontrollate che erano reputate covi di immoralità e di sedizione e che spesso — anche se con scarsa efficacia pratica — erano fatte oggetto di messa al bando[14]. Taluni studiosi moderni — soprattutto nell'Ottocento — hanno congetturato che i primi gruppi cristiani si fossero di fatto conformati sul tipo delle associazioni volontarie e soprattutto sui diffusi *collegia tenuiorum* o sulle associazioni funerarie[15]. Sebbene le loro ipotesi non riscuotessero al loro tempo molti consensi, di recente si è di bel nuovo richiamata l'attenzione sulle analogie esistenti tra le associazioni suddette e le prime chiese[16]. Il modello conformato sull'associazione volontaria non deve essere preso come un'alternativa assoluta al modello di chiesa o di gruppo conformato sulla *domus*, dato

[14] Plinio il Giovane, *Epistulae* 10,96. Tuttavia si noti che i cristiani della Bitinia avevano modificato talune delle loro usanze e soprattutto quella dei pasti in comune, dopo che era stato promulgato il bando contro le *hetaeriae*. Inoltre si veda Celso *apud* Origene, *Contra Celsum* 1,1; cfr. Tertulliano, *Apologeticum* 38,1-3. Si vedano poi Robert L. Wilken, *Toward a Social Interpretation of Early Christian Apologetics*, in «Church History», XXXIX (1970), n. I, pp. 1-22; Id., *Collegia, Philosophical Schools, and Theology*, in *The Catacombs and the Colosseum*, a cura di S. Benko e J. J. O'Rourke, Valley Forge, 1971, pp. 269-91; William H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, New York, 1965, pp. 165-8, 191, 243 ss.

[15] Edwin Hatch, *The Organization of the Early Christian Churches*, London, 1892⁴, pp. 26-55; Georg C.F. Heinrici, *Die Christensmeinde Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen*, in «Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie», n. 19 (1876), pp. 464-526 e dallo stesso *Der zweite Brief an die Korinther*, cit., pp. 409-17.

[16] Oltre le considerazioni del Wilken negli scritti citati alla nota 14, si vedano Judge, *The Social Pattern of Christian Groups*, cit., pp. 40-48 e Malherbe: *Social Aspects of Early Christianity*, cit., pp. 87-91. Il Malherbe sottolinea soprattutto l'importanza che tra i primi cristiani ebbero quanti esercitavano attività commerciali e artigianali e accena ai possibili collegamenti che i primi gruppi cristiani ebbero con le associazioni d'arti e mestieri. Ma si vedano anche Bo Reicke, *Diakonie, Festfreude, und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier*, Uppsala, 1951, pp. 320-38 e de Robertis, *Storia delle corporazioni*, cit., vol. I, pp. 338 ss.; vol. II, pp. 64-89.

che ci sono noti casi in cui delle associazioni furono costituite in stretto collegamento con famiglie ben individuate[17].

In realtà, esistono alcune analogie importanti tra i gruppi paolini e le associazioni private che ci hanno reso note iscrizioni innumerevoli. Gli uni e le altre erano piccoli gruppi in cui erano possibili ed erano sollecitate interazioni ossia rapporti di intensa reciprocità personale e diretta. Far parte di quelle associazioni dipendeva dalla libera decisione di chi voleva esserne membro più che dai natali, anche se a determinare il contesto di tali associazioni ebbero spesso rilevanza fattori quali i vincoli etnici, il rango, la mansione e il mestiere esercitato. Sia i gruppi cristiani sia le associazioni spesso, infatti, incorporarono persone che praticavano o lo stesso commercio o lo stesso mestiere e gli uni e le altre diedero un posto più o meno cospicuo ai riti e alle pratiche cultuali e, inoltre, si impegnavano spesso a partecipare a dei conviti in comune e a svolgere altre attività «fraterne». Per molte delle associazioni costituiva una funzione importante quella di provvedere ad esequie decenti per i soci defunti e alla commemorazione dei trapassati quando cadeva l'anniversario della loro scomparsa. Non abbiamo informazioni sulle usanze funebri dei cristiani delle chiese paoline e questo silenzio potrebbe di per sé costituire motivo per mettere in dubbio una identificazione diretta tra gruppi cristiani e *collegia tenuiorum*. Ma i dubbi cadono, quando apprendiamo che quei cristiani nutrivano un sentimento quale si trova espresso — per esempio — nella Prima Epistola ai Tessalonicesi (4,13-5,11) o quando ci imbattiamo nell'accenno enigmatico al «battesimo per i morti» (1 Cor. 15,29); anche i gruppi paolini si curavano di dare esequie convenienti ai cristiani deceduti.

Parimenti, sia i gruppi cristiani sia le associazioni private dipendevano in certa misura dalla munificenza di personaggi più ricchi che fungevano da patroni, come abbiamo già avuto occasione di far notare in vari luoghi del nostro discorso. Il *collegium*, costituito da clienti, era solito remunerare il propio patrono con iscrizioni encomiastiche, con titoli onorifici, con corone e fors'anche con una statua e (soprattutto) consentendogli un controllo effettivo sulla vita dell'associazione, dato che in seno a questa non esistevano persone munite di tale autorità da potere controbilanciare quella del *patronus*. A questo riguardo, come abbiamo visto, la comunità cristiana si presentava del tutto diversa e, anzi, i patroni eventuali poterono forse avere motivo di sentirsi di fatto alquanto trascurati[18]. Paolo giunge perfino ad ammonire i Corinzi a mostrare un po' più di rispetto per costoro, come è il caso di Stefana (1 Cor. 16,15-18). D'altro canto, i *collegia* conservavano, quanto meno, l'apparenza di un reggimento interno di tipo democratico, dato che nella loro organizzazione e nelle procedure elettive e deliberative imitavano il modello della *polis* classica. È plausibile che tali procedure democratiche avessero luogo anche nelle comunità paoline, ma le cose non potevano poi essere così semplici nei gruppi cristiani e, anzi, erano di molto complicate data la presenza di chi vi esercitava funzioni carismatiche e si dimostrava in possesso di particolari doni spirituali. Ma di costoro tratteremo a parte nel prossimo capitolo.

Se vi erano somiglianze, vi erano anche rilevanti differenze tra i gruppi cristiani e le tipiche associazioni volontarie. Innanzi tutto, i gruppi cristiani erano esclusivi e compatti come nessun *collegium* o nessuna associazione cultuale pagana non fu mai. Anche se più avanti constateremo che i gruppi paolini erano un poco più aperti di alcuni altri ambienti del primo cristianesimo, tuttavia il fatto di «essere battezzati in Gesù Cristo» comportava per i convertiti paolini una ri-socializzazione singolarmente totale, in forza della quale la «setta» diventava praticamente per i suoi membri il gruppo primario di appartenenza e, quindi, tale da soppiantare ogni altro legame. L'unico caso che presenti una convincente analogia col fatto accennato fu nell'antichità la con-

[17] Questo è palesemente il caso del *collegium quod est in domu Sergiae Paullinae* (*CIL* 6.9148) sul quale si veda quanto detto alla nota 142 del cap. I. L'associazione per il culto di Dioniso, fondata da Pompeia Agrippinilla, di cui abbiamo parlato alla nota 143 del cap. I, ne è uno degli esempi più famosi. In una dissertazione di dottorato da presentarsi alla Yale University, L. Michael White sosterrà che l'associazione cultuale di Agdistis ed altri di Filadelfia costituisce un altro esempio di gruppo religioso a base domestica.

[18] Devo questa osservazione a William Countryman, che la espose in un seminario del National Endowment for the Humanities tenuto per i docenti dei *colleges* alla Yale University nel 1977.

versione al Giudaismo, anche se in taluni casi poterono avvicinarsi molto al modello cristiano o giudaico le adesioni alle sette dei Pitagorici o degli Epicurei[19]. A questa concezione più esclusiva e più organica dell'adesione al gruppo corrispondeva un fondamento motivazionale più profondo che induceva i singoli ad associarsi. Gli studiosi delle associazioni private in genere sono d'accordo nell'indicare come loro obbiettivi primari la solidarietà amicale e la pratica della convivialità. Le associazioni cultuali presentavano in più talune funzioni specifiche connesse a feste, processioni e santuari di qualche divinità. Le finalità dei cristiani erano meno legate a questo o a quell'atto o rito particolare. Loro preoccupazione era la «salvezza» e il termine va inteso nel suo significato onnicomprensivo. D'altra parte, i gruppi cristiani si presentavano assai più aperti, se si guarda alla stratificazione sociale e agli altri criteri sociali, di quel che fossero le associazioni volontarie. È vero che nelle associazioni, soprattutto in forza dell'influenza romana che si ebbe nel periodo che qui ci interessa, talvolta si frammischiavano membri di diverse categorie sociali e non è infrequente che gli elenchi dei loro membri comprendano uomini e donne, o liberi di nascita o liberti e schiavi. Di rado però riscontriamo che gli esponenti di tali categorie avevano ruoli uguali e, anzi, in genere le associazioni suddette mostravano la tendenza ad affiliare persone che presentavano omogeneità sul piano sociale[20]. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, a caratterizzare i gruppi di cristiani paolini fu proprio l'eterogeneità di *status*.

Dalla assenza presso che totale di una terminologia comune ai vari gruppi o ai loro capi si evince che i gruppi cristiani non si modellarono consapevolmente sulle associazioni volontarie. Sebbene in scritti posteriori il gruppo cristiano sia a volte denominato *thiasos, factio, curia, corpus* ecc.[21], mai nelle epistole paoline viene usato un termine che fosse caratteristico delle associazioni greche o romane[22]. Paolo usa il verbo *synagein* una volta sola e non si riferisce alla fondazione di un gruppo, bensì ad una riunione convocata per un fine specifico (1 Cor. 5,4) e l'apostolo non usa poi mai il deverbale corrispondente *synagōgē*[23]. Ma è poi anche vero che, a mia saputa, il nome *ekklēsia* o le locuzioni perifrastiche usate da Paolo in apertura delle sue epistole («i santi», «i chiamati» o «gli eletti» o i «diletti da Dio») non figurano nella denominazione delle associazioni pagane[24]. La predilezione per il termine *ekklēsia* potrebbe avere un parallelismo strutturale nel linguaggio delle associazioni, per il fatto che queste di solito ricalcavano la terminologia tecnica con cui si indicava la struttura di una *polis* repubblicana; orbene, l'uso più noto del termine *ekklēsia* era per indicare l'assemblea dei liberi cittadini che era prevista dall'organizzazione costituzionale di Atene e di altre libere città greche.

[19] Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, cit., pp. 164-86; ma si veda poi quello che diremo nel corso di questo capitolo sulle Scuole di filosofia o di retorica.

[20] È curioso constatare che la commistione di uomini, donne, forestieri, schiavi e liberti era uno dei dati analogici tra associazioni e chiese primitive citati dal Hatch, *The Organization of the Early Churches*, cit., p. 31. Egli fondava in larga misura questa sua affermazione su Paul Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs: Thiases, éranes, orgéons, avec les textes des inscriptions rélatives à ces associations*, Paris, 1873. Tuttavia indagini più recenti hanno portato a concludere che il Foucart aveva esagerato la portata della commistione di strati sociali diversi all'interno dei *collegia* e, soprattutto, aveva esagerato la presenza in essi di schiavi e di donne. Al riguardo si vedano soprattutto Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, cit., pp. 277-329 e Bömer, *Untersuchungen uber die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, cit., vol. I, pp. 17-29, 134-36, 510-14; vol. II, pp. 185 *passim*; vol. III, pp. 135-37, 145-53, 173-95 e 348; vol. IV, pp. 138-205 e 238-41.

[21] Eusebio, *HE* 10.8; Tertulliano, *Apologeticum* 38-39, ma su quanto dice Tertulliano si veda Wilken *Collegia, Philosophical Schools*, cit., pp. 283 ss.

[22] Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, cit., cap. I: il Poland ha compilato un elenco molto ampio dei termini greci; per quelli latini si veda de Robertis, *Storia delle corporazioni*, vol. I, pp. 10-21 e Waltzing, *Étude historique sur les corporations*, cit., vol. IV, pp. 236-42.

[23] L'assunto a cui frequentemente si indulge e cioè che egli eviti di usare il termine συναγωγή preferendogli quello di ἐκκλησία, a causa delle connotazioni teologiche annesse al primo, è respinto da K. Berger in *Volksversammlung und Gemeinde Gottes: Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von ekklesia*, in «ZTK», n. 73 (1976), pp. 167-207.

[24] Il termine ἐκκλησία era usato talvolta per indicare le riunioni o adunanze dei soci di un'associazione per trattare di faccende ordinarie. Di tali riunioni si fa di rado menzione nelle iscrizioni, ma non per questo ci è impedito di pensare che forse l'uso del termine con tale accezione fosse più usuale di quel che ci dicono le fonti. Il Poland in *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, cit., p. 332, cita due esempi, cui forse se ne potrebbe aggiungere un terzo.

In realtà pare che l'uso cristiano di quel termine sia stato mediato attraverso la traduzione che i Settanta avevano dato della locuzione biblica *qᵉhal yhwh* e a causa della larga applicazione che di quel termine così tradotto avevano fatto autori ebrei di lingua greca[25]. Le denominazioni di uffici municipali, tanto spesso adottate dalle associazioni (*prytanis*, tesoriere, segretario, *decuriones*, *quinquennales* ecc.)[26] non figurano nelle epistole paoline. Gli unici termini, in cui si possono riconoscere titoli ossia qualificazioni comuni ai gruppi paolini e alle associazioni sono quelli di *episkopos* (Fil. 1,1) e di *diakonos* (Fil. 1,1; Rom. 16,1), *posto che sia vero* che nei luoghi in cui li incontriamo essi abbiano l'accezione tecnica ossia indichino un «ufficio» locale; e poi c'è il termine *prostatis* (Rom. 16,2) che quasi per certo un «ufficio» non lo indica affatto. Nelle iscrizioni riguardanti le associazioni spesso si trova usato *prostatēs* che indica una funzione (quella di chi ha ufficio di presiedere e cfr. 1 Tess. 5,12) oppure un titolo, ma là dove si faceva fortemente sentire l'influenza romana — come sicuramente era il caso di Corinto e di Cencre — quel termine spesso non fa che tradurre il latino *patronus*[27]. Ed è poi questo il senso in cui il termine viene applicato, al femminile, alla diaconessa (*diakonos*) Febe[28].

Quando nelle iscrizioni riguardanti le associazioni pagane appare il termine *diakonos*, a quanto pare, è riferito sempre a persone la cui funzione comportava più o meno direttamente il servire a tavola. Orbene, l'uso tecnico che ne fecero i cristiani è del tutto diverso[29]. Dunque, solo il termine *episkopos* forse è stato derivato dal linguaggio usuale delle associazioni[30], ma è un termine che al tempo di Paolo aveva sì e no iniziato a fare la sua comparsa nella terminologia cristiana.

[25] Olof Linton, *Ekklesia I: Bedeutungsgeschichtlich*, in *RAC*, vol. IV, 1959, colonne 905-21; Klaus Berger, *Volksversammlung und Gemeinde Gottes*, cit., pp. 169-83; K.L. Schmidt, ἐκκλησία, in *TWNT*, vol. III, 1938, pp. 502-39 (ma l'aut. fa rif. alla trad. ingl. in *TDNT*, vol. III, pp. 501-36).

[26] Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, cit., pp. 363-66.

[27] Si veda quanto detto sopra a p. 167.

[28] Vedi nota 62 al cap. II.

[29] Per casi in cui il termine διάκονος figura nelle iscrizioni, si veda Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, cit., pp. 391-93.

[30] Lietzmann, *Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte*, cit., pp. 96-101.

Da ultimo, diremo che le associazioni ci offrono ben scarso aiuto (come del resto anche la *domus*) per spiegarci i collegamenti che gli adepti del movimento cristiano tenevano tra loro oltre i limiti della loro città, della loro regione o della loro provincia. Ogni associazione, anche quelle devote al culto di divinità venerate presso popolazioni diverse, fu sempre un fenomeno prettamente locale e a sé stante.

La sinagoga

Il Cristianesimo usciva dal grembo del Giudaismo dunque, i gruppi di cristiani urbani ebbero naturalmente come modello prossimo e più a portata di mano per la loro organizzazione la sinagoga degli ebrei della Diaspora. Inoltre, la sinagoga comprendeva in sé aspetti di entrambi i tipi di gruppo su cui ci siamo già soffermati: l'associazione volontaria e la *domus*. Le comunità ebraiche, sotto il profilo giuridico, avevano la struttura dei *collegia* e avevano adottato parecchi elementi della struttura che ai *collegia* era propria[31]. Poi le caratteristiche del rituale ebraico esigevano che la casa-famiglia diventasse, proprio perché immersa in un ambiente pagano, una comunità cultuale chiusa e a sé stante[32]. Inoltre, gli ebrei possedevano proprio quello che era più palpabilmente carente nei due modelli (associazione e *domus*) ricordati rispetto alle esigenze del cristianesimo: il sentimento di appartenere ad un'entità più ampia cioè ad Israele, al Popolo di Dio, rappresentato in concreto dalla terra di Israele e dal tempio di Gerusalemme[33].

Il fatto certo è che tra le comunità ebraiche delle città greco-romane e i gruppi paolini che si formarono accanto ad esse le analogie furono parecchie. Come abbiamo osservato, il termine *ekklēsia*, nell'uso che ne fa Paolo, presuppone l'ac-

[31] Vedi quanto detto nel cap. I.

[32] Gülzow, *Die sozialen Gegebenheiten*, cit., p. 198.

[33] Cfr. le osservazioni di Elias J. Bickerman, *Historical Foundations of Post-Biblical Judaism*, in *The Jews: Their History, Culture and Religion*, a cura di L. Finkelstein, vol. I, Philadelphia, 1949, pp. 70-114, soprattutto le pp. 70-73 e, inoltre, si vedano le fonti interessanti raccolte da W.D. Davies in *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Berkeley-Los Angeles-London, 1974, pp. 3-158.

cezione speciale che gli davano gli ebrei di lingua greca, anche se (a dir il vero) non abbiamo prove che quel termine fosse applicato in un qualche luogo per designare la comunità ebraica[34]. L'usanza di incontrarsi e riunirsi in case private fu con tutta probabilità un espediente praticato dagli ebrei in molte località, così come poi avvenne ai cristiani paolini. Almeno questo si pensa in base ai ruderi di edifici adibiti a sinagoga rinvenuti a Dura-Europos, a Stobi, a Delo e altrove: si tratta infatti di sinagoghe risultanti dall'adattamento di case private[35]. Tuttavia nelle città dove Paolo fondò le sue comunità gli ebrei avevano già probabilmente raggiunto una condizione migliore e cioè possedevano edifici usati esclusivamente per le funzioni religiose della comunità. Quello che si faceva nelle riunioni (degli ebrei e dei cristiani) era probabilmente analogo e comprendeva la lettura e interpretazione della Bibbia, la recitazione di preghiere, pasti consumati in comune. Tuttavia né presso gli ebrei né presso i cristiani si facevano quei sacrifici che erano tipici delle pratiche cultuali pagane. Le riunioni dei cristiani paolini erano anche caratterizzate dalla profezia, dalle ammonizioni, dalla lettura delle epistole apostoliche, dalla glossolalia (dono delle lingue) e da altri fenomeni di invasamento spirituale. Se poi anche questi fatti avessero il loro *pendant* nelle sinagoghe non abbiamo modo di affermarlo. Tuttavia, se teniamo conto della descrizione che Filone ci offre delle vigilie dei Terapeuti, sarebbe sciocco negare che potesse avvenire qualcosa di analogo anche nelle sinagoghe[36]. Naturalmente c'erano riti propri ai soli cristiani, anche se pure questi riti presentavano, quanto meno, qualche analogia con quelli della religione giudaica: si pensi alle lavande rituali, all'iniziazione dei proseliti e ai conviti in comune[37]. Inoltre, la comunità ebraica era solita farsi responsabile per dirimere dispute interne e Paolo si attendeva che almeno questo fosse fatto anche in seno all'*ekklēsia*[38]. Ma il fatto più importante fu che i cristiani presero dalle sinagoghe di lingua greca la Bibbia, consistenti e fondamentali elementi del loro credo e moltissime norme e tradizioni (o accettandole nella loro integrità o sottoponendole a qualche modifica).

Tenuto conto delle analogie suddette e dei nessi evidenti che si rilevano tra sinagoghe e gruppi cristiani, stupisce che nelle epistole paoline si dica ben poco di una qualche imitazione dell'organizzazione che era peculiare alla sinagoga. È vero: le nostre informazioni sulla struttura interna delle sinagoghe al tempo del primo Impero sono troppo scarse perché ci sia dato sapere che cosa cercare di preciso a loro riguardo. Infatti le nostre informazioni derivano in somma parte da fonti posteriori al tempo che qui ci interessa[39]. Ad ogni modo, come già abbiamo veduto nel caso dei *collegia*, dobbiamo constatare che la terminologia della sinagoga e quella dei gruppi cristiani, per indicare funzioni e titoli d'onore, risulta diversa. Non ci imbattiamo in un *archisynagōgos* o in *archontes* (fatta eccezione per quelli mitici e per le autorità imperiali) nelle epistole di Paolo, né vi troviamo usato il termine *synagōgē* per indicare l'assemblea dei credenti. E del pari vediamo che, pur essendoci persone che avevano la funzione di *patronus*, non viene loro dato il titolo onorifico di *patēr* o *mātēr synagōgēs*. Poi, il ruolo delle donne in seno al movimento paolino risulta assai maggiore e assai più vicino ad eguagliare quello degli uomini di quanto non avvenga nel Giudaismo coevo[40]. Poi va da sé che per potere far parte dei gruppi cristiani si richiedevano requisiti drasticamente diversi da quelli pretesi per far parte della sinagoga. Innanzi tutto non esiste più il fondamento della comune radi-

[34] Linton, *Ekklesia I*, cit., e Berger, *Volksversammlung*, cit. Nessuna descrizione delle riunioni sabbatiche degli ebrei (o dei Terapeuti) per ascoltare la lettura della Bibbia, che il Berger (p. 175) ricorda sulla scorta di Filone e di Giuseppe Flavio, fa riscontrare l'uso del termine ἐκκλησία.

[35] Hengel, *Die Synagogeninschrift von Stobi*, cit., pp. 160-64.

[36] Filone, *Vit. cont.* 66-90.

[37] Si veda quanto diciamo nel cap. V.

[38] 1 Cor. 6,1-11, ma si veda quanto diremo su questo passo nel cap. 4. Sulle procedure giudiziarie ebraiche, si veda, ad es., Giuseppe Flavio, *Antiquitates* 14, 235.

[39] Hengel, *Proseuche und Synagoge*, cit., pp. 166 ss.: vi si sostiene anche che la sinagoga poteva forse avere una struttura più fluida e meno differenziata in un primo periodo che non quando le catastrofi, in cui finirono le insurrezioni del primo e del secondo secolo, fecero scemare l'importanza della Palestina come centro dell'ebraismo.

[40] Si veda Meeks, *The Image of the Androgyne*, cit., pp. 174-79, 197-204. Sono ancora della stessa opinione nonostante i dubbi sollevati da Averil Cameron, *Neither Male nor Female*, in «Greece and Rome», II serie, n. 27 (1980), pp. 60-68.

ce etnica e Paolo qualifica la sua missione come quella che ha per obbiettivo primario «i gentili» (Gal. 2,1-10; Rom. 1,5,13 ss.; 11,13; 15,14-21). Anche se era nelle sue preoccupazioni più gravi l'unità di ebrei e di gentili in seno all'*ekklēsia*. Paolo, in modo esplicito ed enfatico, rifiuta il rito della circoncisione e le altre pratiche rituali che distinguevano gli ebrei dai gentili, anche se poi la controversia insorta nella Galazia palesa che tale rifiuto non era poi cosa che a dei cristiani si imponesse come logica conseguenza del loro essere cristiani. Dal conflitto sorto nella Galazia e da quello precedente di Antiochia (che Paolo rievoca in questo contesto, vedi Gal. 2,11-14) e forse anche dalla rivalità corrente tra Paolo e altri apostoli, di cui si parla in 2 Cor. 10-13, e probabilmente dal conflitto successivo su cui, in nome di Paolo, un suo discepolo ammonì i cristiani di Colosse, ricaviamo la persuasione che alcuni capi dei cristiani intendevano evidentemente far sì che continuasse a servire (come mezzo di distinzione) alla comunità del Messia Gesù[41] quell'atto collaudato, sanzionato dalla tradizione e dalla Scrittura con il quale gli ebrei erano riusciti a preservare la propria identità pur se immersi in una «cultura» pagana. La veemen-

[41] La controversia tra studiosi moderni circa queste antiche discussioni ha dilagato a partire dalle ipotesi avanzate nell'Ottocento da Ferdinand Christian Baur, né vi è segno che stiano per spegnersi. Il fantasma di Baur è stato di bel nuovo evocato di recente da Hans Dieter Betz in *2 Cor. 6,14-7, 1: An Anti-Pauline Fragment?*, in «JBL» n. 92 (1973), pp. 88-108 e in *Galatians: A commentary*, cit. e poi da Gerd Lüdemann: *Antipaulinism in the First two Centuries: a Contribution to the History and Theology of Jewish Christianity*, comunicazione presentata al Seminario della Studiorum Novi Testamenti Societas sul Giudeo-Cristianesimo tenuto a Durham (Inghilterra) il 22 agosto 1979; e da altri ancora. Per mio conto l'idea da cui partono i detti studiosi e cioè che nel primo secolo sia esistito un solo, unitario movimento giudeo-cristiano di tendenza anti-paolina costituisce un'illazione non necessaria rispetto a quello che dicono le fonti, e non è affatto il modo più semplice per spiegare i pochi dati di fatto di cui disponiamo. Inoltre, il quadro delle controversie da parte degli studiosi tedeschi è stato (a mio avviso) troppo esclusivamente centrato su motivi ideologici. Le implicazioni sociali connesse con il mantenimento o l'abbandono delle pratiche rituali ebraiche dovettero avere, sia per i vari avversari di Paolo sia per lo stesso Paolo, rilevanza pari a quella dei convincimenti teologici e cristologici. Naturalmente per l'apostolo i fattori pratici erano inseparabili dalla teologia e dalla cristologia. Si veda in merito Nils Alstrup Dahl, *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission*, Minneapolis, 1977, pp. 95-120.

za con cui Paolo e altri esponenti della sua cerchia a lui più vicini si scagliarono contro questa posizione fa capire che per loro aveva valore pratico un'altra concezione della comunità: una concezione che non derivava direttamente dall'esperienza delle sinagoghe.

Le scuole filosofiche e le scuole di retorica

Nell'antichità classica esisteva un quarto modello con il quale sono stati confrontati i primi gruppi cristiani e soprattutto quelli originati dalla missione paolina: la scuola. Il paragone venne fatto già nel secondo secolo, quando Giustino Martire presentò il cristianesimo come «la vera filosofia» e quando, successivamente, lo stesso fecero apologisti del secondo e del terzo secolo. Robert Wilken ha sostenuto che l'analogia venne proposta con piena consapevolezza e calcolatamente al fine di allontanare il sospetto che era caduto sul movimento cristiano e cioè che si trattasse di una stravagante associazione cultuale del tipo che da sempre era guardato con disgusto da parte dell'aristocrazia e dei funzionari imperiali, continuamente all'erta contro l'insorgere di gruppi che potevano rivelarsi fomite di sovversione[42]. Tuttavia di recente è stata avanzata la congettura che le comunità di discepoli che ruotavano attorno ad un celebre maestro — filosofo o rètore — (comunità che ebbero così grande importanza nell'alta e nella tarda stagione dell'Impero Romano) — presentino una stretta analogia con le comunità costruite dall'evangelizzazione paolina.

Facciamo attenzione: di solito non è la comunità locale in quanto tale che si trova il più delle volte qualificata con l'appellativo «scuola di Paolo», bensì lo è più spesso la cerchia dei suoi collaboratori e delle guide delle comunità. Spesso l'espressione si trova usata in modo del tutto corrivo e con essa si vuole soltanto far riferimento ad una certa continuità di pensiero e di tradizioni: una continuità durata per un certo tempo e caratteristica di una certa corrente che si voleva così distinguere da altre esistenti nel primo cristianesimo. Poi nel 1966 è stato il Conzelmann a pensare che fos-

[42] Wilken, *Collegia, Philosophical Schools*, cit.

se esistita in senso assai più concreto una «scuola di Paolo» e cioè una «scuola operativa volutamente messa in essere da Paolo... nella quale si perseguiva metodicamente la Sapienza ossia in cui si faceva della teologia come formazione alla sapienza»[43]. Ad avviso del Conzelmann, la scuola aveva sede ad Efeso, anche se l'unica prova a sostegno da lui addotta consiste nella presenza in quella città di Apollo, di Aquila e di Prisca e nei «dialoghi» svoltisi nella *scholē* di Tiranno, di cui fanno menzione gli Atti (19,9)[44]. Il Conzelmann trova conforto alla sua ipotesi quando tratta della rielaborazione paolina delle tradizioni in cui vede la prova di un'attività di tipo scolastico. Ma non presenta indicazioni circa la struttura della scuola da lui ipotizzata né la rapporta ad altre forme di organismi speciali coevi, accontentandosi della vaga categoria della «sapienza ebraica»[45].

[43] Hans Conzelmann, *Paulus und die Weisheit*, in «NTS», n. 12 (1965), pp. 231-44, soprattutto p. 233; cfr. dello stesso autore *Luke's Place in the Development of Early Christianity*, in *Studies in Luke-Acts: Essays presented in Honor of Paul Schubert*, a cura di L.E. Keck e J.L. Martin, Nashville-New York, 1966, pp. 307 ss.

[44] Conzelmann, *Paulus und die Weisheit*, cit., p. 233, nota 7. Tuttavia il Malherbe, *Social Aspects*, cit., p. 89 sostiene che la σχολή poteva benissimo essere una sede di corporazione e cioè il luogo di riunione dei membri di un'associazione corporativa. Sull'uso di *schola* per indicare il luogo di adunanze di un *collegium* si vedano Jones, *The Economic Life of The Towns*, cit., n. 172; Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, cit., p. 462; D.E. Smith, *Social Obligation in the Context of Communal Meals: A Study of the Christian Meal in I Corinthians in Comparison with Graeco-Roman Communal Meals*, tesi per il dott. in teologia presentata alla Harvard University nel 1980, pp. 128 ss.; cfr. Heinrici, *Der zweite Brief an die Korinther*, cit., p. 413.

[45] Berger A. Pearson, *Hellenistic-Jewish Wisdom Speculation and Paul*, in *Apscets of Wisdom in Judaism and Early Christianity*, a cura di R. L. Wilken, Notre-Dame e London, 1975, p. 51: il Pearson ha respinto come non pertinente tanta parte dei risultati esegetici addotti dal Conzelmann a sostegno della sua tesi, ma non è riuscito, tuttavia, a togliere ogni credibilità all'esistenza di una scuola attiva ad Efeso. Parecchi studiosi hanno creduto di scorgere una prova dell'esistenza di una scuola di Paolo (intendendo «scuola» in senso alquanto lato) nel fatto che furono scritte sotto il suo nome epistole pseudonime; tra questi studiosi ricordiamo Conzelmann in *Luke's Place in the Development of Early Christianity*, cit., p. 307; John Knox, *Marcion and the New Testament*, Chicago, 1942, pp. 42 ss. pensa che «il proseguimento nel secondo secolo di comunità con caratteristiche prettamente paoline... costituisce la spiegazione migliore sia della posizione dello stesso Marcione sia della risposta stupefacentemente rapida e diffusa che gli venne data». Il Gamble in *The Textual History of the Letter to the Romans*, cit., pp. 115-26 trova una prova dell'esistenza di una «scuola» paolina nella «cattolicizzazione» delle epistole di Paolo ossia in quella revisione del testo originario fatta per espungerne riferimenti a situazioni peculiari, così come mostrerebbero le versioni dei capitoli 14 e 15 della Epistola ai Romani; cfr. Nisl Alstrup Dahl, *The Particularity of the Pauline Epistles as a Problem in the Ancient Church*, in *Neotestamentica et Patristica: Freundesgabe Oscar Cullmann*, Leiden, 1965, pp. 261-71.

Sei anni prima, E.A. Judge si era spinto ancora più oltre, quando aveva congetturato che Paolo e il suo «seguito» si fossero attenuti soprattutto ai modelli delle scuole di retorica e avessero fondato comunità locali organizzate non tanto come associazioni cultuali (nel senso in cui gli antichi intendevano il culto), bensì come «comunità di scuola» addette ad una «missione intellettuale» secondo forme che spesso ricordavano una «società promotrice di discussioni» (*debating society*)[46]. La gente del tempo avrebbe, dunque, visto in Paolo e nei suoi seguaci dei «sofisti»: categoria che in età romana comprendeva tanto i filosofi che i rètori[47]. Il quadro abbozzato dal Judge è ardito ed impressionistico e si fonda più su quanto dicono gli Atti che su quanto si evince dalle epistole, mentre ignora poi le questioni cruciali relative al tipo dell'una e dell'altra fonte. Ad ogni modo è un fatto che è riuscito a provocare un dibattito ampio perché la sua proposta congetturale porta in primo piano problemi specifici circa il modo in cui i nuovi gruppi formatisi nelle città greco-romane sapevano mantenersi, circa il modo in cui riuscivano a trovare luoghi di riunione e circa il modo in cui sapevano trovare uditori. Il Judge a queste questioni propone delle risposte sulla base di noti e specifici fatti analoghi che erano correnti negli ambienti urbani. Lo stesso Judge ammette che il suo modello da solo non basta a spiegare le cose, dato che il modo di agire di Paolo per vari aspetti rilevanti era diverso da quello praticato dal sofista tipico: infatti «quale altro predicatore itinerante fondò una serie di comunità collegate, da lui indipendenti e tuttavia a lui vincolate da un continuo andare e venire di delegazioni?»[48].

[46] Judge, *The Early Christians as a Scholastic Community*, cit.

[47] *Ibidem*, p. 126.

[48] *Ibidem*, p. 135.

È sicuramente certo che Paolo e gli altri maggiori esponenti della sua cerchia esercitarono una funzione docente. I convertiti venivano istruiti negli articoli di fede e nelle norme tipiche del nuovo movimento e gli uni e le altre venivano formulati e trasmessi a guisa di tradizioni specifiche (*paradoseis*)[49] ed è certo che quelle tradizioni venivano dibattute e argomentate. Inoltre, articoli di fede e norme trovavano la loro applicazione pratica in un processo continuo di ammonimenti e di esortazioni (processo copiosamente attestato dalle epistole); e il dare ammonimenti ed impartire esortazioni rientrava, appunto!, nella responsabilità delle guide di ogni comunità[50]. Tutto questo in qualche misura corrispondeva alla tradizione della «guida delle anime» che in età ellenistica e in età romana fu sempre più considerato territorio specifico dei filosofi e dei maestri filosofanti in maggior voga. Inoltre, gli esponenti della cerchia paolina avevano evidente familiarità con i temi principali dell'insegnamento morale ellenistico e anche con taluni aspetti dello stile con cui tale insegnamento era discorsivamente esposto ed impartito[51]. È vero che le scuole filosofiche non offrivano soltanto idee e modelli di linguaggio che si possono utilmente confrontare con i modi discorsivi in uso presso i primi cristiani, ma offrivano anche un modello sociale ossia un modello organizzativo. Gli studiosi della filosofia antica hanno prestato un'attenzione relativamente esile alla forma e all'organizzazione di quelle scuole, ma alcuni hanno fatto notare che, anche nel periodo classico della filosofia greca, la scuola era organizzata come «un'associazione religiosa, come un *thiasos*, devoto alle divinità della cultura»[52]. Qualificandole in questo modo forse il Marrou può avere esagerato l'influenza che i Pitagorici ebbero sulle altre scuole e, infatti, non c'è nulla o quasi nel resoconto che Arriano ci ha dato delle lezioni di Epitteto o negli scritti che ci sono pervenuti di Musonio e di Seneca (per fare qualche esempio) che faccia pensare ad una simile organizzazione rigorosa dei discepoli iniziati. La cosa è, invece, accertata in genere non solo per quanto riguarda i Pitagorici, ma anche per quanto riguarda gli Epicurei e cioè per quanto riguarda le due scuole su cui, purtroppo, soprattutto per la loro attività in età romana, sappiamo pochissimo.

La maggior parte di quello che sappiamo sui Pitagorici ci viene dalla raccolta in cinque parti messa insieme verso la fine terzo secolo d.C.[53] da quel neoplatonico entusiasta che fu Giamblico, e dalla *Vita di Apollonio*, un maestro e operatore di prodigi di marca pitagorica del primo secolo, scritta da Teofrasto, con l'alta protezione di Giulia Domna (ma forse dopo la morte di costei avvenuta intorno al 217 della nostra era)[54]. Lo scritto di Giamblico contiene una descrizione

[49] Si veda quanto diciamo più avanti in questo stesso capitolo.

[50] Si pensi, ad es., alle funzioni di coloro che «presiedono» a Tessalonica, tra le quali funzioni figura quella di «ammonire» la assemblea, vedi 1 Tess. 5,12.

[51] Questo è stato efficacemente dimostrato dal Malherbe, il quale ha messo in risalto soprattutto l'importanza delle molteplici varietà della tradizione cinica, nonché dai suoi allievi. Si vedano, ad es., Malherbe, *The Beasts at Ephesus*, in «JBL», n. 87 (1968), pp. 71-80; Id., *Gentle as a Nurse*, cit.; Id., *Cynics* in *IDBS*, 1976, pp. 201-3 e un suo prossimo articolo in *ANRW*, parte II, vol. 28; Balch, *Let Wives be Submissive*, cit.; Hock, *Paul's Tentmaking*, cit. e Id., *The Social Context of Paul's Ministry*, cit. L'opera di Hans Dieter Betz e di altri collaboratori al *Corpus Hellenisticum ad Novum Testamentum* ha palesato anche l'esistenza di molteplici nessi tra le epistole di Paolo e la tematica e la prassi filosofica e retorica del tempo, vedi Hans Dieter Betz, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition: Eine exegetische Untersuchung zu seiner «Apologie» 2 Korinther 10-13*, Tübingen, 1972; Id., *The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians*, in «NTS» n. 21 (1975), pp. 353-79; Id., *Galatians: a commentary*, cit. Ma si vedano anche Judge, *Paul's Boasting*, cit. e Id., *St. Paul and Classical Society*, in «JAC», n. 15 (1972), pp. 19-36 e Wilhelm Wuellner: *Greek Rhetoric and Pauline Argumentation*, in *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition: In honorem R.M. Grant*, a cura di W. Schoedel e R.L. Wilken, Paris, 1979, pp. 177-88.

[52] Henri Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1955³, p. 34.

[53] Alludiamo agli scritti: «La Vita Pitagorica» (περὶ τοῦ πυθαγορικοῦ βίου) edita a cura di L. Deubner nel 1937, ma accessibile con trad. ted. a fronte in Michael von Albrecht, *Iamblichus, Pythagoras: Legende, Lehre, Lebensgestaltung*, Zürich e Stuttgart, 1963 e nella trad. ingl. in Moses Hadas e Morton Smith, *Heroes and Gods: Spiritual Biographies in Antiquity*, New York, 1965, pp. 107-28; poi «Introduzione alla Filosofia» (λόγος προτρεπτικὸς εἰς φιλοσοφίαν) a cura di E. Pistelli, 1888; e poi i tre scritti di argomento matematico editi da Nicola Festa (1891), E. Pistelli (1894) e V. de Falco (1922).

[54] Il testo è disponibile nella edizione Loeb a cura di F.C. Conybeare (1960). Sul tormentato problema delle fonti circa il primo sviluppo delle tradizioni riguardanti Pitagora e i suoi insegnamenti si vedano Holger Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Abo, 1965; C. J. de Vogel, *Pythagoras and Early Pythagoreanism: An Interpretation of Ne-*

della scuola fondata personalmente da Pitagora a Crotone, nell'Italia meridionale, nella quale venivano mandati dei giovani selezionati da Pitagora, dopo un periodo triennale di prova, seguito da un quinquennio di noviziato trascorso nel silenzio (*Vita Pyth.* 17,71-74). I giovani venivano a far parte di una comunità caratterizzata dalla comunione dei beni, da un regime di vita quotidiana meticolosamente predisposto, e da rigorosi tabù riguardanti il cibo e il modo di vestire (*ibidem* 21,95-100). È però impossibile essere certi quanto della descrizione sia frutto di un'idealizzazione più tarda oppure (purtroppo!) è impossibile sapere se comunità di (neo-) Pitagorici esistevano nella prima fase del principato romano[55]. Sebbene molto resti misterioso anche nel caso degli Epicurei, di questi sappiamo almeno che in età romana c'erano comunità fiorenti e che alcune di esse si davano ad una propaganda attiva per guadagnare proseliti[56]. Avendo a fondamento «quell'istituzione oltremodo flessibile che era la casa (*oikos*) ellenistica»[57], cercavano di produrre tra i loro membri il clima intimo della famiglia e quei membri comprendevano uomini e donne, schiavi e liberi, tutti vincolati dall'amore (*philia*) e cioè «dal bene immortale»[58]. In esse non esi-

glected Evidence on the Philosopher Pythagoras, Assen, 1966, pp. 150-59, ma cfr. Water Burkert, *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg, 1962 (qui si fa rif. alla trad. inglese di E.L. Milnar jr. uscita col titolo: *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass., 1972).

[55] L'organizzazione della scuola pitagorica viene presa in esame da vari studiosi, tra cui von Fritz, Vogel, Minar, Burkert.

[56] P.H. De Lacy, *Lucretius and the History of Epicureanism*, in «TAPA» n. 79 (1948), pp. 12-23; cfr. Cicerone, *De finibus* 1,65: «... quali accolte di amici Epicuro era solito riunire in una piccola casa e quale affetto e quale simpatia li teneva uniti! E questa usanza continua ancora oggi tra gli Epicurei». Cfr. Joachim C. Classen, *Poetry and Rhetoric in Lucretius*, in «TAPA», n. 99 (1968), pp. 77-118.

[57] Norman DeWitt, *Epicurus and His Philosophy*, Minneapolis, 1954; rist. Cleveland-New York, 1967, p. 93.

[58] *Sent. Vat.* 78; cfr. *ibidem*, 52: «L'amicizia (φιλία) se ne va danzando attorno al mondo invitandoci a destarci per pronunciare le lodi di una vita felice». Cfr. DeWitt, *Epicurus and His Philosophy*, cit., pp. 101-105, 178 ss., 307-10; André M. J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946, pp. 27-50, (qui si fa riferimento alla trad. inglese di C.W. Chilton, *Epicurus and His Gods*, Cambridge, Mass., 1956); Harold C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, 1965, pp. 147-51. Si veda anche quello che sulla φιλία e sulla κοινωνία in ambito epicureo dice Diogene Laerzio (10.120b) e anche il tanto citato giudizio di Seneca in *Epistulae* 6,6: «Non fu l'istruzione, ma la coabitazione (*contubernium*) a fare sì che Metrodoro, Ermarco e Polieno divenissero dei grandi uomini» (trad. in DeWitt, *Epicurus and His Philosophy*, cit., p. 103. Inoltre si veda anche dello stesso DeWitt, *Epicurean Contubernium*, in «TAPA» n. 67 (1936), pp. 59-60.

steva una rigida gerarchia di mansioni, ma solo una differenziazione di funzioni, rispondenti alla fase dei progressi che uno aveva compiuto nel pensiero della scuola. La formazione dei nuovi adepti e soprattutto la pratica regolare dall'ammonizione («arte molteplice») erano attuate con meticolosa ed elaborata disciplina[59]. L'unità e la persistenza della scuola le attirarono nell'antichità un'ammirazione invidiosa. Ad esempio Numenio ebbe a dire: «La scuola di Epicuro assomiglia ad un vero corpo politico (*politeia*), nel quale sono assenti le fazioni e che possiede un unico spirito e un solo orientamento (*hena noun, mian gnōmēn*), di cui (i membri), a quanto sembra, sono stati e sono convinti assertori»[60]. Inoltre ci viene ricordato che Epicuro aveva cercato di mantenere l'unità tra i vari gruppi dei suoi seguaci sparsi in località diverse scrivendo lettere «agli amici» ivi residenti[61]. Dunque, per vari aspetti i gruppi fondati da Paolo e dagli esponenti della sua cerchia e i gruppi che traevano ispirazione da Epicuro giunsero, a quanto pare, a soluzioni analoghe per quel che concerneva il conseguimento di finalità consimili e l'attuazione di misure pratiche. Le analogie accennate meriterebbero un'indagine più accurata di quella consentita nell'ambito del nostro libro[62].

[59] L'organizzazione interna delle scuole in età romana ci è rivelata parzialmente dal rotolo papiraceo del περὶ παρρησίας di Filodemo, scoperto ai primi del nostro secolo nella sua villa di Ercolano. Qui mi attengo all'analisi che ne ha dato il DeWitt in *Organization and Structure of Epicurean Groups*, in «Classical Philology», n. 31 (1936), pp. 205-11.

[60] Presso Eusebio, *Praeparatio Evangelica* 14,5. Sulla notevole continuità e sul conservatorismo dei gruppi epicurei si veda anche il prossimo articolo del Malherbe sul tema della «auto-definizione».

[61] Karl Hermann Usener, *Epicurea* (1887), rist., Stuttgart, 1966, pp. 135 ss.: πρὸς τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ φίλους, πρὸς τοὺς ἐν'Ασίᾳ φίλους, πρὸς τοὺς ἐν Λαμψάχῳ φίλους. Non ce n'è pervenuta nessuna.

[62] Le proposte alquanto incontrollate avanzate dal DeWitt, *Epicurus and His Philosophy*, cit., hanno valso più a deprimere che ad incoraggiare uno studio serio in questo campo, nonostante le apprezzabili considerazioni che si trovano sparse in tutto il suo libro. Cfr. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, cit., pp. 25-28.

Quello che risulta più immediatamente ovvio da questo rapido sguardo alle scuole pitagoriche ed epicuree è questo: esse assomigliano alle comunità paoline proprio in quanto facevano propria la struttura (con opportune modifiche) della *domus* o dell'associazione volontaria e cioè in quanto si ispiravano ai due modelli, presenti nel mondo antico, che (oltre il caso singolare delle comunità ebraiche) abbiamo esaminato più in alto. Se così stanno le cose, allora dovremmo procedere con una certa cautela quando ci mettiamo a parlare di «scuola paolina». Riesce utile sapere che nel modo di agire dei gruppi paolini è riscontrabile un robusto elemento colto, accademico, retorico, ma non sarà proprio il caso di farne qualcosa di costitutivo del movimento cristiano. Ogni elemento o derivato di tipo dotto, accademico o retorico ebbe sempre un ruolo ancillare. Ad esempio, il Judge va troppo per le spicce quando non vuole vedere alcuna analogia tra le associazioni cultuali e i gruppi paolini. Infatti, è vero che il cristianesimo non aveva ancora un *cultus* del tipo praticato dalla maggior parte delle dette associazioni e cioè di quello che si esternava in sacrifici privati e pubblici, in processioni e festività celebrative. Ed è vero che la pratica cristiana era in modi significativi diversa dai misteri cui si accedeva per iniziazione. Ma è anche vero che i cristiani avevano un rito di iniziazione, anzi un rito che ha un ruolo importantissimo nelle epistole paoline e deutero-paoline; è vero che presentava come fatto centrale della vita comune dei fedeli una cena rituale ed è vero che rapidamente in ambito cristiano si affermarono tradizioni relative ad altri tipi di comportamento rituale (si veda quanto diciamo più avanti al cap. V).

Resta però assodato un fatto: nessuno dei quattro modelli passati in rassegna ricopre ossia spiega l'*ekklēsia* paolina in tutti i suoi aspetti, anche se tutti e quattro presentano con l'*ekklēsia* analogie significative. A conti fatti, dobbiamo dire che la *domus* fu il contesto di base in cui si formarono molti (se non tutti) i locali gruppi paolini, mentre la vita molteplice delle associazioni volontarie, il particolare adattamento della sinagoga alla vita urbana, e l'organizzazione dell'istruzione e dell'esortazione presente nelle scuole filosofiche, si pongono come altrettanti esempi di gruppi intenzionati a dare soluzioni a problemi che anche i cristiani non

potevano eludere. Ma volendo esaminare le strutture messe in atto dalla missione paolina, strutture che in definitiva possono apparirci come qualcosa di *unicum*, è giocoforza rifarci alle fonti originarie che quella missione ci ha lasciato.

I PARTE: FATTORI DI DIFFERENZIAZIONE

La comunità cristiana, i suoi vincoli e i suoi segni di demarcazione

Per durare un organismo sociale necessita di limiti ossia di segni di demarcazione, deve mantenere la sua stabilità strutturale e insieme la sua flessibilità e deve creare una sua inconfondibile cultura[63]. Il secondo fattore ora ricordato, e cioè la struttura sociale dell'organismo, riguarda in larga misura la funzione di guida, le persone a cui attribuire autorità o poteri, la differenziazione dei ruoli e il modo con cui far fronte ad eventuali conflitti interni. Ma di tutto questo parleremo nel capitolo seguente. È poi un argomento estremamente complesso quello relativo al modo in cui i cristiani delle comunità paoline riuscirono a darsi una «cultura unica» nel suo genere e cioè, come si è or ora detto, inconfondibile. È questo un argomento che, sotto varie guise, ricorre per tutto il resto di questo libro. Per il momento, intendo soltanto indagare con quali mezzi i gruppi cristiani identificarono se stessi come gruppi o come movimento e per far questo è soprattutto il primo fattore a dovere essere oggetto di considerazione, vale a dire dovremo vedere quali segni di demarcazione furono tracciati tra i gruppi e il loro ambiente sociale. In questi segni riconosciamo elementi parziali di quell'insieme di fatti che resero «unica» la loro cultura: alludiamo alle particolarità del loro linguaggio, della loro azione pratica e all'espressione di sentimenti e di atteggiamenti da cui il gruppo traeva la sua coesione. Ai nostri fini si può definire opportunamente la «coesione sociale» nel modo proposto da Leon Festinger e cioè: «la risultante di tutte le forze che inducevano i membri a restare nel gruppo»[64]. La coe-

[63] Marvin E. Olsen, *The Process of Social Organization*, New York, 1968, pp. 65-70.

[64] Citato da Stanley Schachter, *Social Cohesion* in *IESS*, vol. II, 1968, pp. 542-6, ma soprattutto p. 542 che lo trae dall'articolo, *Informal Social Communication*, in «Psychological Review» n. 57 (1950), p. 274.

sione interna e la creazione di segni di demarcazione rispetto a quanti del gruppo non facevano parte sono fattori complementari e la cosa migliore è di studiarli insieme. Il problema dei segni di demarcazione può in certo modo travalicare nel problema più ampio della «risposta al mondo» data dal gruppo; tale «risposta» costituisce il criterio in base al quale Brian R. Wilson si è accinto alla classificazione di vari tipi di «setta»[65]. Condurremo il nostro studio per temi ossia guardando «categorie» discriminanti che non abbiamo tratto sistematicamente da alcuna teoria sociologica, ma che abbiamo adottato solo come caselle atte a contenere certi dati e certe informazioni che appaiono nelle epistole paoline o che le epistole lasciano intravedere.

Il linguaggio indicativo dell'appartenenza al gruppo

Le lettere uscite dalla cerchia paolina abbondano di termini e di locuzioni che indicano nei cristiani un gruppo specialissimo e che esprimono i rapporti intercorrenti tra loro con toni vibranti di partecipazione emotiva. Molto spesso coloro cui le epistole sono indirizzate sono detti «santi» (*hagioi* e una sola volta *hēgiasmenoi*, vedi 1 Cor. 1,2; 2 Cor. 1,1; Fil. 1,1; Rom. 1,7; Efes. 1,1; Col. 1,2). Il termine suddetto è negli indirizzi delle lettere l'equivalente funzionale di *ekklēsia*, come, del resto, lo è anche altrove qualora venga usato alla terza persona (Filem. 5 e 7; 1 Cor. 6,1 ss. in contrasto con gli «ingiusti» estranei alla comunità; Col. 1,4 e molti manoscritti di 1 Tess. 5,27). Ma il termine viene usato per indicare i cristiani anche in altri luoghi, soprattutto quando si tratta di portare saluti da una località ad un'altra (2 Cor. 13,12; Fil. 4,21 ss.; Rom. 16,15) nonché in frasi in cui si parla della colletta per i «santi» di Gerusalemme (Rom. 15,25 ss.; 1 Cor. 16,1 e 15; 2 Cor. 8,4 e 9,1 e 12). Si notino anche le conseguenze di natura pratica che da quel termine si traggono nel passo della lettera ai Romani 16,2: Febe deve essere ricevuta «come si conviene ai *hagioi*». Sono pure importanti il termine «eletti» e quelli di consimile significato — per es. «vocazione» — (1 Tess. 1,4; Rom. 8,33; Col. 3,12; 1 Cor. 1,27; Efes. 1,4 e Rom. 16,13 dove «eletto» è detto di una sola persona) come del resto lo è anche il termine «chiamati» (1 Cor. 1,9; 7,15 e 17-24; Gal. 1,6,15; 5,8 e 13; 1 Tess. 2,12; 4,7; 5,24; 2 Tess. 2,14; Col. 3,15; Efes. 4,4 e cfr. Rom. 8,30; 9,24-26 e 2 Tess. 1,11). Colpiscono poi il lettore i passi in cui appare l'idea che i cristiani sono particolarmente «amati» da Dio (Rom. 1,7; Col. 3,12; 1 Tess. 1,4; 2 Tess. 2,13 e cfr. Rom. 5,5 e 8; 8,35 e 39; 15,30; 2 Cor. 5,14; 13,11 e 13; Efes. 2,4; 3,19; 5,2 e 25; 2 Tess. 2,16) o che sono a lui «conosciuti» (1 Cor. 8,3; Gal. 4,9). Si tratta sempre di termini tratti dal linguaggio della Bibbia in cui sono riferiti ad Israele e Paolo stesso li usa parecchie volte in Rom. 9-11 proprio per indicare il popolo ebraico.

L'uso iterato di simili termini peculiari per indicare il gruppo e i suoi membri ha un suo ruolo nel processo di risocializzazione in virtù del quale l'identità di una persona subiva una sorta di revisione e veniva strettamente collegata all'identità del gruppo: il che soprattutto avviene là dove il termine o l'espressione qualificante va congiunta ad altri termini appositamente usati per indicare «coloro che sono fuori» ossia «il mondo». Mediante questo modo di esprimersi si insegnava ai membri di un gruppo cristiano a concepire l'intera umanità come una realtà divisa in due sole classi: la setta e gli estranei alla setta. E nella misura in cui questo processo di una nuova assunzione di identità riusciva efficace, ogni cristiano, qualunque fosse la sua azione concreta, avrebbe dovuto pensare a se stesso come persona ri-qualificata in modo nuovo, come attestano le espressioni: «Sono un credente» oppure «Io sono in Cristo». Gli estranei potevano stigmatizzare con quegli stessi termini o con termini equivalenti — per es. «Colui è un cristiano» — i membri della comunità, ma anche se lo facevano aggiungendo connotazioni ostili, la cosa dava ulteriore valore alla percezione personale dei convertiti e alla qualificazione che davano di se stessi. Ma questo è un punto su cui dovremo ritornare.

Colpisce in modo particolare l'uso di un linguaggio in cui i membri dei gruppi paolini appaiono come componenti di una famiglia. Si dice di loro che sono figli di Dio e anche figli dell'apostolo; sono fratelli e sorelle; si trattano recipro-

[65] Brian R. Wilson, *Magic and the Millennium: A Sociological Study of Religious Movements of Protest among Tribal and Third-World Peoples*, London, 1973, soprattutto p. 21.

camente chiamandosi «carissimi». Le epistole paoline sono straordinariamente ricche di espressioni emotive e cioè di frasi in cui traspare la gioia, il rallegramento, l'ansia e la nostalgia[66]. Per esempio, la più antica, nel suo indirizzo d'apertura, in cui si ringraziano varie persone, si rivolge ai cristiani di Tessalonica, chiamandoli «fratelli, amati da Dio» e ricorda poi la «gioia dello Spirito Santo» che si era accompagnata alla loro conversione (1 Tess. 1,4-6). È vero: era (ed è) un fatto comune nelle lettere quello di includere poco dopo l'inizio alcune espressioni «filofronetiche», con cui palesare l'estimazione di chi scrive per chi lo doveva leggere e con cui sollecitare sentimenti benevoli del destinatario nei riguardi dell'autore della lettera[67]. Ciò non toglie che sia il numero sia la pregnanza emotiva delle espressioni d'affetto che si incontrano nelle epistole paoline siano un fatto oltremodo singolare e inconsueto. Noi apostoli — scrive Paolo — «siamo stati amorevoli in mezzo a voi, come una madre nutre ed ha cura delle proprie creature» (*ibidem* 2,7)[68]. E Paolo prosegue dicendo di sentirsi «così affezionati a voi (che) avremmo desiderato darvi non solo il vangelo di Dio, ma la nostra stessa vita, perché ci siete diventati cari» (*ibidem* 2,8). Nel versetto 2,17 un luogo comune dell'epistolografia («separati da voi di persona, ma non col cuore») si anima di insolita vibrazione mediante il ricorso a parole ad alto tenore emotivo: «separati (*apophanisthentes*) da voi dopo poco tempo, di persona, ma non di cuore, eravamo nell'impazienza di rivedere il vostro volto, tanto il nostro desiderio era vivo». La sezione della lettera che va da 2,17 a 3,11 si presenta particolarmente intessuta di consimile linguaggio e ivi si pone in risalto l'alta stima dell'autore[69] per i suoi destinatari, la

[66] Robert D. Webber, *The Concept of Rejoicing in Paul*: tesi di dottorato (Ph.D.) presentata nel 1971 alla Yale University; Stanley N. Olson, *Confidence Expression in Paul: Epistolary Conventions and the Purpose of 2 Corinthians*, tesi di dottorato (Ph.D.) presentata nel 1976 alla Yale University.

[67] Si veda la sezione terza dell'articolo che il Malherbe pubblicherà prossimamente in *ANRW*, parte II, vol. XXVIII.

[68] Malherbe, *Gentle as a Nurse*, cit.: il Malherbe ha qui dimostrato quali analogie corrano tra questo modo di esprimersi e l'intero contesto della prima parte del cap. 2 con quello usato nella tradizione cinica per distinguere i «cinici duri» dai «cinici moderati».

[69] Sebbene nel testo continui l'uso del plurale e sebbene non si possa del tutto escludere che Silvano (Sila) fosse co-autore della lettera, qui a parlare è soprattutto Paolo, come indica il passo 3,1 sgg. e il versetto 6.

pena della separazione da loro, il desiderio di rivederli e vi si riferisce sul senso di trepidazione ansiosa che l'apostolo aveva sentito mentre attendeva che Timoteo gli venisse a riferire che la considerazione era ricambiata e che i cristiani di Tessalonica erano ancora saldi; e questo non faceva che rendere più vivo il desiderio di Paolo di andarli a trovare di persona. Il luogo topico *peri philadelphias* ossia «riguardo all'amore fraterno» viene introdotto al versetto 4,9 unitamente all'attestazione che i destinatari della lettera già adempivano al comandamento divino di «amarsi gli uni gli altri» e di praticare tale amore «verso tutti i fratelli dell'intera Macedonia» (*ibidem* 4,10). La sezione escatologica (*ibidem* 4,13-5,11) pone in primo piano l'angoscia della separazione tra i membri vivi e i membri deceduti della comunità, come vedremo quando parleremo di questo argomento con discorso più particolareggiato sia in questo capitolo sia nel capitolo VI.

La serie conclusiva delle raccomandazioni — sempre con molti termini carichi di affettuosità — riguarda atteggiamenti, sentimenti e interazioni (rapporti di reciprocità) in seno al gruppo, a cominciare dalla raccomandazione con cui si invitava a considerare le guide locali «con carità» (*ibidem* 5,13) per finire con l'invito: «salutate tutti i fratelli con il bacio santo» (*ibidem* 5,26).

Una delle ultime lettere autentiche scritte da Paolo, quella ai Filippesi, presenta, in misura ancora maggiore se possibile, un tipo di linguaggio colorito con cui si vogliono esprimere gli stretti vincoli personali esistenti tra i destinatari della lettera e lo scrivente. Inoltre, a questo riguardo risulta che i cristiani di Filippi avevano rafforzato quei vincoli inviando un dono a Paolo (Fil. 4,10-20): un atto che, stando a quanto si dice nel versetto 4,15, rappresentava l'esistenza di un rapporto unico tra i Filippesi e l'apostolo (cfr. 2 Cor. 11,7-9). Il vincolo esistente viene poi posto in grande risalto dalle calde parole con cui si parla degli inviati dei Filippesi e di quelli di Paolo: si pensi al modo in cui Paolo parla di Epafrodito (e della sua sollecitudine per la comunità esistente nella sua città di residenza e di quella dei suoi fratelli cri-

stiani per lui, quale appare in Fil. 2, 25-30), il quale si era portato da Filippi presso Paolo e si pensi a come parla di Timoteo, che l'apostolo promette di inviare presto a Filippi (Fil. 2,19-24). Questi intermediari assumono, dunque, non solo la funzione di inviati per lo scambio di notizie, ma anche quella di testi dei rapporti personali che stava a cuore alle guide della chiesa porre in particolare risalto.

A quanto risulta, tutti i primi cristiani, quale che fosse la loro personale condizione, usavano rivolgersi l'uno all'altro chiamandosi «fratelli» e «sorelle», ma questi termini si incontrano nelle epistole paoline con maggior frequenza che in qualsiasi altro testo della letteratura cristiana delle origini[70]. L'uso più comune che ne fa lo stesso Paolo — e si tratta di circa metà del numero di volte in cui il termine compare — lo si ha nella forma diatribica con cui Paolo si rivolge ai fedeli, che suona: «fratelli miei...». La formula la troviamo sessantasei volte nelle epistole indubitabilmente autentiche e sette volte nella 2 lettera ai Tessalonicesi, ma non compare affatto nella lettera ai Colossesi, in quella agli Efesini o nelle Pastorali: questo può significare che si tratta di espressione tipica di Paolo. Lo stesso si dica dell'uso generale dei termini qualificativi «un fratello, una sorella» (venti volte negli *homologoumena*, due volte nella 2 Tess.), che però si incontrano solo in contesti particolari, come nelle direttive impartite sotto forma di mòniti individuali. I riferimenti a singole persone, qualificate come «N.N., un fratello» o «N.N., una sorella» si trovano sia nelle lettere di indubitata autenticità (dodici volte) sia nelle epistole ai Colossesi e agli Efesini (quattro volte), mentre, al plurale, i detti termini sono usati per indicare i cristiani in generale sia nelle lettere autentiche sia nelle due ora ricordate (rispettivamente diciotto e tre volte) sia anche nelle Pastorali. Paolo può anche parlare dei membri di una chiesa da lui fondata chiamandoli suoi «figli» (*tekna*, vedi Gal. 4,19; 1 Cor. 4,14 ss.; 2 Cor. 6,13 e 12,14), anche se questa espressione può servire ad esprimere con una usuale metafora retorica il rapporto esistente tra maestro e discepolo (come avviene in 1 Tess. 2,7 e

[70] Hans von Soden: ἀδελφός κτλ, in *TWNT*, vol. I, 1933, pp. 144-6 (qui ci si riferisce alla trad. ingl. in *TDNT*, vol. I, pp. 144-6).

11; 1 Cor. 4,14; 2 Cor. 6,13)[71]. In tre luoghi Paolo qualifica una persona come suo figlio: l'appellativo spetta una volta a Filemone (Filem. 10) e due volte a Timoteo (1 Cor. 4,17; Fil. 2,22). In tutti questi casi egli raccomanda ai destinatari dell'epistola una persona che si reca da loro inviata da lui[72]. Come gli altri ambienti dei primi cristiani, i gruppi paolini solevano qualificare i loro membri anche come «figli di Dio» (*tekna*, vedi Rom. 8,16 e 21; 9,8; Fil. 2,15; Efes. 5,1 oppure *hyioi* come in Gal. 3,26). Il ricorso a termini indicanti i componenti della famiglia per qualificare i membri di gruppi o di associazioni non era ignoto ai *collegia* e alle società cultuali pagane; e, anzi, l'usanza era viva soprattutto a Roma e nelle zone dove le consuetudini romane influirono sulla vita delle associazioni greche[73]. Ma si ha motivo di pensare

[71] Malherbe *Gentle as a Nurse*, cit., Il rivolgersi ai lettori chiamandoli «figlio» o «figli» è presente nella letteratura sapienziale ebraica e in altra consimile letteratura orientale e lo è anche nei trattati romani di introduzione alla morale e alla filosofia, ma probabilmente Paolo non ha subito nel suo stile l'influenza di tali precedenti. Sulla letteratura sapienziale vedi A. Birger Pearson, *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in I Corinthians*, Missoula, Miss., 1973, p. 60, nota 7; sulla trattatistica romana vedi Bentley Layton, *The Gnostic Treatise on Resurrection from Nag Hammadi*, Missoula, Miss., 1979, p. 38.

[72] Poiché in due dei tre casi ci si riferisce a Timoteo e poiché il passo di Filem. 2,20-22 parla di rapporto particolarissimo esistente tra lui e Paolo non stupisce che le Pastorali pseudonime si appropriino il termine (1 Tim. 1,2 e 18; 2 Tim. 1,2 e 2,1) e lo usino anche per Tito (1,4).

[73] L'uso del termine «fratello» era raro nei *collegia*. Il Waltzing, *Étude historique sur les corporations*, cit., vol. I, pp. 329 ss., nota 3, cita un solo caso che si riferisca ad un'associazione professionale. Qualche esempio in più lo ha ritrovato presso gruppi religiosi. Sull'influenza dell'idea romana di fraternità sull'uso greco si veda Poland, *Geschichte des Vereinswesens*, cit., pp. 54 ss. e 501. Arthur Darby Nock in *The Christian «Sacramentum» in Pliny and a Pagan Counterpart*, in «Classical Rewiew» n. 38 (1924), pp. 58-59 ha richiamato l'attenzione sui devoti di Juppiter Dolichenus, che chiamavano i loro compagni *fratres carissimi* (*ILS* 4316; cfr. 4296) nonché sui devoti del θεὸς ὕψιστος della regione del Bosforo, che erano qualificati come «fratelli adottivi» (εἰσποιητοὶ ἀδελφοί). (Ma si veda quanto diciamo più avanti in questo stesso capitolo). Tuttavia il Nock si è spinto troppo oltre quando ha scritto: «L'associazione cultuale è soprattutto "una famiglia"» (*ibidem*, p. 105). Parecchi dei casi sull'uso di "padre" o di "madre" da parte di associazioni, che egli cita, risultano denominazioni onorifiche attribuite ai patroni e non implicano che l'associazione avesse la struttura di una famiglia. Una delle associazioni cultuali romane che risulta più antica e più nota era quella di sacerdoti detti *Fratres Arvales*. L'uso del tutto formale del termine dovrebbe bastare a

che i primi cristiani derivassero tale usanza soprattutto dagli ebrei[74]. E, infatti, non solo esisteva il precedente biblico di designare come fratelli tutti gli appartenenti ad Israele (usanza che si era perpetuata anche tra gli ebrei della diaspora[75] che parlavano greco), ma proprio quell'uso dei termini «di famiglia» poteva essere limitato ai membri di una setta caratterizzata da rigoroso purismo, come sappiamo dai documenti di Qumran[76]. L'idea di «fratelli adottivi» che si incontra in parecchie iscrizioni di un culto ebraico-sincretistico del «Dio Supremo», vigente al tempo dell'Impero Romano[77] nel regno del Bosforo, si rivela particolarmente interessante, perché la metafora dell'adozione compare anche nelle allusioni che Paolo fa al rito battesimale.

Allorché Paolo nell'epistola ai Galati (2,26-4,6, ma cfr. Rom. 8,15-17) ricorre alla metafora dell'adozione per indicare l'ingresso nella comunità cristiana, si esprime ricalcando evidentemente il linguaggio comune per il rito battesimale. Il rito simboleggiava infatti l'inserzione «in Cristo», che è «l'uomo nuovo» e il «Figlio di Dio». La risposta estatica del battezzato: «*Abba*, Padre!» è ad un tempo segno del dono

metterci sull'avviso e non farci presumere un'associazione con vincoli stretti tra gli associati ovunque i termini succitati compaiono.

[74] Hatch, *The Organization of the Early Christian Churches*, cit., p. 44 e von Soden, ἀδελφός, cit., p. 145.

[75] Si cfr., ad es., Es. 2,11; Lev. 19,17 e soprattutto il Deuteronomio. Si noti soprattutto Deut. 3,18 e 24,7, dove ἀδελφοὶ ὑμῶν (αὐτοῦ) è apposto a υἱοὶ Ἰσραήλ. Il 2 Macc. è una lettera indirizzata da οἱ ἀδελφοὶ οἱ ἐν Ἱεροσολύμοις Ἰουδαῖοι a τοῖς ἀδελφοῖς τοῖς κατ' Αἴγυπτον Ἰουδαίοις.

[76] 1QS 6,10,22; 1QSa 1,18; CDC 6,20; 7,1;20,18; in 1QM 13,1 e 15,4 il termine *'ahîm* si riferisce ad una cerchia più ristretta e cioè ai sacerdoti-capi della setta. Cfr. CDC 8,6 e 19,18, dove l'apostata è biasimato per avere agito odiosamente «verso il proprio fratello».

[77] (ε)ἰσποιητοὶ ἀδελφοί: CIRB 1281, 1283, 1285, 1286. Ne trattano brevemente il Nock (vedi sopra nota 73) e anche il Hengel, *Proseuche und Synagoge*, cit., pp. 174 ss. e nota 76. D'altro canto il Poland in *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, cit., pp. 72 ss. ha sostenuto che le associazioni ricordate in tali iscrizioni avevano solo durata temporanea e cioè servivano solo alla celebrazione di particolari solennità. Ellis H. Minns in *Scythians and Greeks: A Survey of Ancient History and Archaelogy on the North Coast of the Euxine from the Danube to the Caucasus*, Cambridge, 1913, pp. 620-25 ha richiamato l'attenzione su CIRB 104, dove un socio defunto è detto ἴδιος ἀδελφός dei soci viventi. Uno degli «ufficiali» è detto πατὴρ συνόδου (*ibidem*); un altro è detto συναγωγός (104).

dello Spirito e segno di «adozione» (*hyiothesia*) operata dallo Spirito che incorpora ossia inserisce il battezzato nell'unico Figlio di Dio. Il fatto che il grido citato venisse da parte delle comunità paoline di lingua greca pronunciato in aramaico e il fatto che fosse abituale anche ai gruppi cristiani non-paolini esistenti a Roma sono la prova che qui ci troviamo davanti ad una tradizione antichissima[78]. Quali che siano le implicazioni del rito, il fatto che l'iniziato venga raffigurato come un figlio adottivo di Dio e atto, per questo, a ricevere una famiglia nuova di fratelli e di sorelle è un modo eloquente per manifestare quella che un sociologo attuale chiamerebbe la ri-socializzazione conseguente alla conversione. La struttura naturale dei vincoli di parentela, entro la quale uno era nato e che in precedenza ne definiva la collocazione e i vincoli all'interno della società, ecco che veniva soppiantata da tutto un altro insieme di rapporti.

Un altro modo per dare rilevanza drammatica alla rottura col passato e all'integrazione nella nuova comunità dei credenti lo riscontriamo anche nelle espressioni relative al rito battesimale, a cui si fa allusione nella lettera ai Galati (3,28) nella 1 Cor. (12,13) e nella lettera ai Colossesi (3,11). Nei passi citati, vediamo che quanti sono stati «battezzati in Cristo» ossia «per formare un solo corpo» sono «rivestiti di Cristo» ossia dell'«uomo nuovo» in cui le distinzioni, ad es., tra ebrei e gentili, tra greci e barbari, tra liberi e schiavi, e persino tra uomini e donne, non hanno più senso «perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù».

Questa formula battesimale, con la sua portata di riunificazione onnicomprensiva, è quasi sicuramente anteriore alla missione paolina e affonda le radici in taluni aspetti delle leggende riguardanti Adamo. Nelle leggende adamitiche si parla dell'immagine di Dio (Gen. 1,26) di cui, in guisa di «un vestito di luce», fu rivestito il primo uomo e che egli poi perdette col peccato e fu sostituito con «tuniche di pelli» (Gen. 3,21) ossia con il corpo fisico. Inoltre, il racconto leggendario del Genesi presenta l'uomo, fatto ad immagine di Dio, come «maschio e femmina» (Gen. 1,27) e quindi la distinzione o separazione di Eva da Adamo (Gen. 3,21 ss.) veniva a costituire la perdita dell'unità originaria. Nel con-

[78] Si veda quanto diremo nel cap. V.

tempo l'immagine del vestito interpreta gli atti rituali che si compivano ovviamente nel battesimo impartito a persone ignude. Lo spogliarsi delle vesti prima di ricevere il battesimo rappresenta una «spogliazione del nostro corpo di carne» (Col. 2,11) e il rivestirsi dopo il battesimo significa il «rivestirsi di Cristo», che è il «nuovo uomo» e così inizia il processo di «rinnovazione ... ad immagine del Creatore» (Cos. 3,10). Le antinomie strutturali che determinano la collocazione e l'identità di ciascuno sono così fatte svanire e al loro posto subentra una unità paradisiaca: «Tutti siete uno» in Cristo Gesù[79].

Ma l'uso immaginoso di termini indicanti vincoli di sangue unitamente al linguaggio affettivo e al tema della riunificazione corrisponde a fatti riscontrabili in molti riti di iniziazione. Victor Turner, prendendo spunto dall'analisi classica dei «Riti di Passaggio» fatta da Arnold van Gennep, ha proposto di indicare con il termine *liminality* (cioè: momento liminale ossia quello in cui, avendo rotto con una certa fase della vita, ci si trova sulla soglia di una fase nuova) quella caratteristica antistrutturale della fase di iniziazione che sta tra il distacco (da un certo mondo) e la reintegrazione (in un altro mondo), mentre ha proposto di indicare con il termine *communitas* quel tipo di rapporti sociali stretti, ed esclusivi di ogni differenza, con cui si dà inizio alla nuova esperienza dei vincoli reciproci che legano unitariamente i membri di un gruppo[80]. Orbene, lo stato di *liminality*, come la parola stessa lascia capire, è di norma temporaneo: si tratta di uno stato di transizione tra due mondi, in cui si attua l'integrazione in una società che si articola strutturalmente in ruoli e *status* ossia condizioni diverse. Tuttavia, se i riti di iniziazione sono praticati non in consonanza con la società dominante, ma in seno ad una setta ossia in seno ad un gruppo «marginale» che si distingue nettamente dalla società generale, allora quel gruppo può continuare per un

[79] Meeks, *The Image of the Androgyne*, cit., soprattutto le pp. 180-9.

[80] Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*, Ithaca, 1969, rist. Ithaca, 1977; Id., *Betwixt and Between: The Liminal Period in «Rites de passage»*, in «Proceedings of the American Ethnological Society» 1964 (qui ci si rif. alla ristampa in *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, a cura di V. Turner, Ithaca, N. Y., 1977, pp. 93-111).

certo tempo a mostrare i connotati della *communitas*[81]. L'uso ordinario di termini come *fratello* e *sorella* e il grande risalto dato all'amore reciproco, il ruolo preminente dato allo Spirito e ai suoi «doni» (*charismata*) da cui vengono fatti discendere atti spontanei di membri della comunità e il rammemorare, attraverso la corrispondenza epistolare, le esperienze dell'iniziazione, sono tutti elementi che tendevano a rafforzare la *communitas* dei gruppi cristiani. Implicitamente essi mettono in contrasto la vita del gruppo con la vita del «mondo» e cioè con la società a struttura rigorosamente definita e di tipo gerarchico che era tipica della città ossia della comunità civile greco-romana. D'altro canto, quei gruppi, al pari di ogni altro movimento sociale, si rivelano ai nostri occhi come gruppi in cui è in atto il progressivo sviluppo di proprie strutture; e in realtà ai cristiani non fu possibile mai, se non in misura minima, sfuggire alle strutture da cui erano attorniati, persino all'interno di quelle *domus* in cui erano soliti riunirsi. Quindi la dialettica tra «struttura e anti-struttura», descritta dal Turner, si palesa iteratamente nelle tensioni di cui si occupano le epistole paoline. Per esempio: i profetanti maschi e femmine, anche se sono ricolmi dell'«unico Spirito» e anche se (come indubbiamente essi ricordavano a Paolo, sebbene forse apposta egli *non ne fa* menzione in 1 Cor. 12,13) in Cristo non c'era più «né uomo né donna», sono energicamente invitati da Paolo ad osservare un modo diverso di acconciarsi i capelli e a praticare quel diverso modo di vestire che era abituale a donne e uomini (1 Cor. 11,2-16). Ebbene, in questo caso l'apostolo parla in appoggio alla «struttura» e pone limiti all'anticipazione di una *communitas* escatologica[82]. Analogamente, in un successivo capitolo della stessa epistola, Paolo formula le regole per controllare l'esuberanza degli atti propri di quanti erano invasati dallo Spirito «perché Dio non è Dio di disordine, ma di pace» (1 Cor. 14,33) e perché i non iniziati, che per caso si trovassero ad

[81] Il Turner in *The Ritual Process*, cit., p. 132, distingue la «communitas» *esistenziale* o *spontanea*, la «communitas» *normativa* e la «communitas» *ideologica* (il corsivo è del Turner). In merito alla seconda, cita in particolare i «gruppi millenaristici» (*ibidem*, p. 111), fenomeno con cui il primo cristianesimo è stato spesso paragonato; vedi, ad es., Gager, *Kingdom and Community*, cit., pp. 19-65.

[82] Meeks, *The image of the Androgyne*, cit., pp. 199-203.

assistere alla spontaneità incontrollata di quanti avevano il dono delle lingue, potrebbero pensare che i cristiani sono dei pazzi (versetto 23). Dunque, l'iniziazione o ingresso nella nuova famiglia dei figli di Dio era feconda di forti spinte alla coesione, ma evidentemente disfrenava anche talune spinte disgregatrici che dovevano essere compresse se si voleva che i gruppi continuassero nella loro intima unità; e il controllo trovava attuazione mediante l'imposizione di comportamenti e rapporti ordinati, tra i quali figurava anche il rapporto di subordinazione.

La stessa dialettica la si può, in certo modo, osservare anche nell'uso che Paolo e i suoi discepoli fanno della metafora «il corpo di Cristo»[83]. Il richiamo al corpo umano per indicare metaforicamente il corpo sociale era un luogo comune della retorica antica, anzi era un espediente prediletto dai tardi seguaci dello stoicismo ed era poi stato prontamente adottato dagli autori ebraici, quando intendevano parlare di Israele[84]. Quello che rende inconsueto l'uso che ne fa Paolo (ed è su questo che si sono poi esercitati tanti commentatori animati da intento teologico) è il fatto che molto spesso l'espressione «il corpo di Cristo» o altra equivalente viene usata con allusione concreta al corpo umano di Gesù, crocifisso prima e poi resuscitato dai morti[85]. Questo significato particolarissimo era corroborato dal linguaggio proprio dei due riti principali, dove si parlava del morire e del risorgere con Cristo nel battesimo o del battesimo nel suo «unico corpo» e nella comunione al suo corpo e al suo sangue, rappresentata nel rito della cena. Non è facile, tuttavia, stabilire se i lettori delle epistole sapessero riconoscere le accentuazioni di questo significato particolare in quei passi delle lettere dove l'uso dell'espressione sembra avere la consueta accezione metaforica[86].

Nella 1 Cor. 12,12-30 l'uso della metafora non suona molto diverso da quello che riscontriamo presso i moralisti pagani. Infatti, le comunità cristiane di Corinto avevano sperimentato un'evoluzione del tutto normale in seno ai gruppi o ai movimenti sociali: la differenziazione dei ruoli, ad alcuni dei quali era accordato maggior prestigio che ad altri, e, di conseguenza, l'insorgere di rivalità, di invidie e di altri sconcerti da cui restava minacciata la vita di gruppo. Il quadro è reso più complicato dal fatto che i diversi ruoli erano reputati doni dello Spirito e, quindi, non erano valutati in base al criterio dell'utilità pratica, bensì commisurati secondo l'idea che valessero a dimostrare il grado straordinario del possesso dei doni o dell'animazione da parte dello Spirito, di cui i singoli membri fruivano. Ebbene, Paolo ricorre all'immagine del corpo allo stesso modo dei moralisti pagani per far capire come la differenziazione dei ruoli non doveva compromettere, bensì promuovere, l'unità del gruppo, una volta che i membri del gruppo fossero convinti della loro interdipendenza. Un atteggiamento del genere non è sicuramente in contrasto assoluto con una stratificazione fortemente gerarchica, come sta ad indicare l'uso comune dell'immagine, per la quale il re è la testa, i contadini i piedi ecc. Ebbene, il modo in cui Paolo elenca i vari ruoli — anche là dove enumera i più prestigiosi (versetto 28) — implica una gerarchia dei ruoli all'interno della comunità, anche se non si tratta forse della stessa gerarchia a cui andavano le preferenze dei glossolalisti (coloro che avevano il dono delle lingue) di Corinto. D'altronde, l'insistenza di Paolo sull'«uni-

[83] Vasta è la letteratura su tale metafora. Fra le trattazioni più acute ricordiamo quella di Ernest Best, *One Body in Christ: A Study in the Relationship of the Church to Christ in the Epistles of the Apostle Paul*, London, 1955 e quella di J.A.T. Robinson, *The Body: A Study in Pauline Theology*, London, 1952, che regge ancora benissimo. Importanti sono anche quelle di Charles Kingsley Barrett, *From First Adam to Last: A Study in Pauline Theology*, London-New York, 1962 e di Eduard Schweizer, *Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologoumena*, in «TLZ» n. 86 (1961), pp. 161-74 (qui si fa riferimento alla ristampa in *Neotestamentica: Deutsche und englische Aufsätze*, Zürich e Stuttgart, 1963, pp. 272-92) e del medesimo *Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena* in «TLZ» n. 86 (1961), pp. 241-56 (si fa rif. alla ristampa in *Neotestamentica: Deutsche und englische Aufsätze*, cit., pp. 293-316).

[84] Una buona raccolta di utili esempi è stata fatta da Conzelmann in *Der erste Brief an die Korinther*, cit., p. 211. Sull'uso presso gli ambienti ebraico-ellenistici, si veda Filone, *Spec. leg.* 3.131.

[85] Si veda ad es. Robert C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ: A Study in Pauline Theology*, Berlin, 1967.

[86] Cfr. Schweizer, σῶμα κτλ, in *TWNT*, vol. VI, 1964, pp. 1024-91 (rifer. alla trad. inglese in *TDNT* vol. VII, pp. 1024-94), soprattutto p. 1067. Non è proprio utile estrapolare versetti in cui Paolo usa il termine nel suo senso «proprio» (cioè: cristologico) da altri dello stesso passo in cui egli parla in modo figurato, come, invece, fa il Conzelmann in *Der erste Brief an die Korinther*, cit., pp. 212 ss.

co Spirito», il risalto da lui dato all'inversione del rispetto («onore») che nell'economia divina si deve alle parti del corpo (versetti 23 ss.) e, in modo particolare, l'inserimento di un inno alla carità (capitolo 13), proprio a metà del discorso in cui tratta delle esibizioni o atti dei *pneumatikoi*,[87] stanno ad indicare che l'apostolo intendeva limitare per quanto possibile quel tipo di stratificazione gerarchica che si era andato sviluppando e, soprattutto, intendeva rafforzare la coesione del gruppo. E così viene allora pienamente allo scoperto la stranezza curiosa della situazione: lo Spirito è per antonomasia il principio dalla *communitas* e cioè di un'interazione spontanea e diretta che si attua tra i membri del gruppo, fuori dei ruoli e delle antinomie che sono proprie del «mondo», ma ecco che subito taluni membri del gruppo rivendicano per se stessi la prerogativa di avere *più* Spirito degli altri. Paolo non intende affatto avallare tale pretesa[88].

L'epistola ai Colossesi e l'enciclica che denominiamo «agli Efes.» mostrano in che modo la scuola paolina abbia successivamente (ma non possiamo in verità precisare quanto tempo dopo la stagione dell'apostolo ciò sia avvenuto) ampliato ed elaborato la metafora del corpo.[a] La stessa immagine — come è palese — ha avuto una sua articolazione, per cui Cristo è detto ora essere il «capo», mentre le altre membra formano il «corpo» (Col. 1,18; 2,19; cfr. 2,10 ed Efes. 1,22; 4,14 e cfr. 5,23).[b] Ma nei testi citati colpisce ancora di più il fatto che la metafora del corpo vada congiunta ad una visione mitica della restaurazione cosmica. Nel materiale tradizionale di cui gli autori dei due testi citati si sono avvalsi per comporre le due lettere, molto era evidentemente connesso con il rito battesimale praticato nelle comunità

[87] Nonostante i passaggi alquanto bruschi che si notano ai versetti 12,31 e 14,1 il componimento poetico si trovava probabilmente nella redazione originaria della lettera. Il rapporto che ha con la trattazione che viene prima e dopo è quanto mai simile a quello del cap. IX con i capitoli VIII e X. E se anche fosse un'aggiunta fatta da qualche curatore della scuola paolina, quanto io sostengo non ne sarebbe gran che incrinato.

[88] Si confronti l'uso compendioso dell'immagine in Rom. 12,3-8, che probabilmente è suggerito a Paolo dall'esperienza della chiesa di Corinto, come, del resto, lo è parecchio di quanto è detto nella sezione parenetica di Rom. 12,1-15,13. Qui l'immagine serve a dare ulteriore peso all'esortazione che suona «non valutatevi più di quanto è conveniente valutarsi».

paoline; e così Cristo viene presentato non solo come capo della chiesa ma anche come capo «di ogni Principato e di ogni Potestà» (Col. 2,10); inoltre è detto «immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura, poiché per mezzo di lui sono create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra» (Col. 1,15); e infine è detto essere colui, la cui esaltazione porta alla riconciliazione del cielo e della terra (Col. 1,20)[89]. È vero però che entrambi gli autori hanno usato questa presentazione della riconciliazione cosmica per glorificare l'unità della comunità cristiana e per sollecitare i loro lettori a conservare tale unità[90]. La coesione e l'armonia interna sono il fine parenetico che sta al centro delle due lettere in questione.

Anche queste considerazioni superficiali sullo sviluppo dell'immagine «corpo di Cristo», avvenuto in seno alle comunità paoline, servono ad illuminare un altro fattore possente nello stringere insieme i primi cristiani. Un gruppo di persone che professa fermamente una serie di convinzioni circa ciò che è reale e apprezzabile — convinzioni che per certi aspetti salienti differiscono da quelle comunemente condivise dalla società generale in cui si trovano a vivere —, e che hanno anche in comune segni o simboli evocativi di tali convinzioni, è naturale che trovino più agevole comunicare tra loro (e anche più soddisfacente) che non il comunicare con quanti non condividono il loro modo di vedere le cose. Inoltre, se non intervengono fattori di segno contrario che mettano a repentaglio l'unità del gruppo, quanto più spesso e quanto più intensamente i membri del gruppo interagiscono tra loro, tanto più robustamente si troveranno rafforzati quei tipi o modelli di fede che sono loro comuni e che sono loro caratteristici[91]. Tuttavia, bisogna fare attenzio-

[89] Il tema della riconciliazione di tutte le cose è presupposto anche nella epistola agli Efesini, ma il suo autore lo ha trasformato in un argomento in certo modo più completo di quanto non avvenga presso l'autore della epistola ai Colossesi. Si veda, tuttavia, Efes. 1,3-14, e 2,7-11 e 14-16.

[90] Per ulteriori particolari si veda Wayne A. Meeks, *In One Body: The Unity of Humankind in Colossians and Ephesians*, in *God's Christ and His People: Studies in Honour of N.A. Dahl*, a cura di J. Jervell e W.A. Meeks, Oslo, Bergen e Tromsö, 1977, pp. 209-11.

[91] Si veda, ad es., Morton Deutsch, *Group Behavior*, in *IESS*, vol. VI, 1968, pp. 265-76 e la letteratura da lui citata. Compendiosamente così si

ne! Quando parliamo di convinzioni «caratteristiche» (e cioè tali da distinguere i membri del gruppo da chi ne è fuori), non intendiamo dire che si tratta di qualcosa di «unico in assoluto». Un secolo di studi compiuti dagli storici delle religioni ci ha dimostrato che non c'è credenza o convinzione, che sia attestata nel Nuovo Testamento, di cui non si possa trovare qualcosa di analogo o nell'ambiente in cui era immersa la cristianità originaria o nelle forme religiose ad essa antecedenti. Ma in compenso questi studi hanno poi anche palesato che gli eventuali parallelismi o le eventuali analogie, per quanto spesso rechino illuminazioni di sommo valore, si rivelano di ben scarso aiuto nello spiegare il significato e la funzione di determinate credenze vigenti in seno ai contesti cristiani in cui erano professate. I primissimi decenni succeduti alla morte di Gesù furono visibilmente un periodo in cui si ebbe l'emergere straordinariamente rapido di combinazioni di simboli e credenze tra i seguaci di Gesù e i primi convertiti «postumi» (cioè divenuti cristiani dopo la morte di Gesù). Proprio costoro impressero al movimento cristiano una caratteristica che lo diversificò da ogni altra setta giudaica del tempo[92]. La funzione sociale di talune di queste «costellazioni» di credenze caratteristiche dei cristiani farà oggetto di trattazione del capitolo sesto e qui possiamo solo anticipare quanto diremo in quella trattazione ricordando tre esempi dei modi in cui delle credenze caratteristiche poterono confortare la coerenza dei gruppi.

esprime il Deutsch: «... una delle principali funzioni strumentali dell'interazione (in un piccolo gruppo) sta nel contribuire a determinare la "realtà sociale" e cioè a convalidare in termini di consenso sociale opinioni, credenze, predisposizioni e sentimenti» (*ibidem*, p. 273). Chi voglia conoscere una trattazione teoretica del modo in cui emerge una «realtà sociale» veda Berger-Luckmann, *The Social Construction of Reality*, cit. P. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, N.Y., 1967, dove si presta una particolare attenzione alle funzioni che nel processo di formazione della «realtà sociale» hanno le credenze religiose. Restano pertinenti anche i saggi, ormai classici, di Clifford Geertz, *Ethos, World View and the Analysis of Sacred Symbols*, in «Antioch Review» n. 17 (1957), pp. 421-37 (ora rist. in Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, 1973) e del medesimo *Religion as a Cultural System* in *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, a cura di M. Barton, London, 1966, pp. 1-46.

[92] Martin Hengel, *Christologie und neutestamentliche Chronologie: Zu einer Aporie in der Geschichte des Urchristentums*, im *Neues Testament und Geschichte: Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament: Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag*, a cura di H. Baltensweiler e Bo Reicke, Zürich, 1972, pp. 43-67 (ma anche Tübingen, 1972).

Paolo, Sila (Silvano) e Timoteo ricordano ai fedeli di Tessalonica la loro conversione richiamando alla loro mente in che modo si erano «allontanati dagli idoli, per servire al Dio vivo e vero» (I Tess. 1,9). Ed essi confortano il codice di rigorosa moralità sessuale da loro insegnato, implorando i cristiani a non essere «come i pagani che non conoscono Dio» (*ibidem* 4,5). Nell'uno e nell'altro caso è palpabile che sono le tradizioni della sinagoga ebraica a costituire la fonte del loro discorso. Ai Corinzi Paolo scrive: «... e in realtà sebbene vi sono cosiddetti dèi sia nel cielo sia sulla terra — e di fatti ci sono molti "dèi" e molti "signori" — per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore, Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per lui» (1 Cor. 8,5 ss.). Esisteva di fatto in seno alla cultura ellenistica, una corrente di pensiero antica e sempre più robusta la quale proponeva il monoteismo; e la serie di espressioni, che nel discorso paolino, arieggiante una formula rituale, accompagnano a modo di esplicazione le locuzioni «un solo Dio, il Padre» e «un solo Signore, Gesù Cristo», le troviamo in forma quasi identica negli scritti degli stoici romani o presso altri autori[93]. Gli ebrei delle città greche avevano tratto vantaggio della tendenza filo-monoteistica nella presentazione del loro credo ai pagani colti e spesso ottenendo grande successo[94]. Nel contempo, l'esclusivismo del monoteismo ebraico risultava

[93] Marco Aurelio, *Medit.* 4,23: si rivolge alla Natura (che dai tardi seguaci dello Stoicismo era spesso identificata con Zeus) e dice: ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα; altri esempi si trovano in Eduard Norden, *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (1912), rist. Darmstadt, 1956, pp. 240-50 e app. 4, 347-54: il Norden chiama la formula «eine Allmachtsformel».

[94] Si tenga presente, ad esempio, il modo in cui Strabone espone la dottrina di Mosè in *Geog.* 16.2,35: «A suo avviso, Dio è l'unico essere che abbraccia tutti gli altri e abbraccia terra e mare — l'essere cioè che chiamiamo cielo ossia universo ossia natura di tutto ciò che esiste. Se egli ha ragione, quale uomo potrebbe essere così ardito da fabbricarsi un'immagine di Dio raffigurandolo in una qualsiasi creatura esistente tra di noi?» Si veda Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, cit., num. 115; lo Stern riporta anche altri esempi.

del tutto alieno all'atteggiamento tollerante dei monoteisti filosofici, i quali reputavano le varie divinità venerate da popoli diversi o altrettanti nomi dell'unico principio divino o agenti, potenze e manifestazioni inferiori dell'altissimo, ma ineffabile unico Dio. Era proprio la devozione degli ebrei al loro unico Dio, il loro abbominio per la commistione del suo culto con quello di altre divinità, a dare loro il sentimento di costituire un popolo unico nella sua peculiarità. Il loro monoteismo esclusivistico faceva parte di quell'ordinamento dell'esistenza nel cui ambito si svilupparono i primissimi seguaci di Gesù e faceva parimenti parte del credo di quei primi compagni con cui Paolo iniziò la sua missione[95]. Per costoro come per gli Ebrei viventi in una qualsiasi città greca, quel monoteismo serviva a polarizzare le loro differenze dai gentili e allo stesso tempo costituiva il fondamento dell'unità tra i credenti. Eppure c'era una differenza di rilievo. Mentre le comunità ebraiche formatesi nei centri urbani della diaspora accoglievano volentieri proseliti e «timorati di Dio», che non erano ancora pronti all'impegno totale nella religione giudaica significato dalla circoncisione, Paolo e gli altri evangelizzatori urbani della nuova setta nei riguardi dei non-ebrei assunsero un atteggiamento assai più radicale. Infatti proclamarono che la morte e la resurrezione del Messia avevano dato inizio ad un'età nuova, nella quale ebrei e gentili avrebbero costituito senza più alcuna distinzione il popolo di Dio.

I segni di demarcazione rituale che proteggevano l'identità degli ebrei viventi in città pagane (in particolare la circoncisione, il *kashrut*, l'osservanza del sabato) erano ormai abbandonati (anche se non mancarono al riguardo i dissensi). Paolo sostenne che la nuova unità escatologica di ebrei e gentili nella nuova famiglia di Cristo era la logica implicazione del monoteismo: «Forse Dio è soltanto Dio dei Giudei? Non lo è anche dei pagani? Certo, anche dei pagani, poiché non c'è che un solo Dio il quale giudicherà per la fede i circoncisi e per mezzo della fede anche gli incirconcisi» (Rom. 3,29 ss.)[96]. Anche altri della scuola paolina insegnarono la stessa lezione e infatti l'autore della lettera agli Efesini fa

[95] Dahl, *Studies in Paul*, cit., pp. 179-91.
[96] Cfr. *ibidem*, pp. 95-120 e Bassler, *The Impartiality of God*, cit.

dell'unità di ebrei e gentili nell'unica famiglia di Cristo il caso paradigmatico e l'avvio di una riconciliazione cosmica e cioè della «ricapitolazione in Cristo di tutte le cose»[97]. Un secondo esempio di credenze peculiari che indussero nei cristiani la percezione di una loro identità caratteristica è più formale: si tratta della credenza nella rivelazione fatta soltanto ai credenti. Tale credenza faceva parte anche del retaggio ebraico e la forma in cui essa compare tra i primi cristiani ha le sue precipue radici nelle formulazioni proprie dell'apocalittica giudaica. In un'apocalisse le cose rimaste celate a chi vive sulla terra sono fatte conoscere con rivelazione celeste ad un personaggio appositamente prescelto (di solito un eroe dell'antico passato) e per suo mezzo sono comunicate alla comunità dei credenti. Ebbene, questo modulo ebbe particolare voga nel linguaggio dei primi cristiani e parecchie volte se ne avverte l'eco nelle lettere paoline e deutero-paoline. Per esempio nella 1 Cor. 2, 6-9 leggiamo:

> Tra i perfetti parliamo, sì, di sapienza, ma di una sapienza che non è di questo mondo, né dei dominatori di questo mondo, che sono condannati a scomparire. Parliamo di una sapienza divina, misteriosa, che è rimasta nascosta e che Dio ha preordinato prima dei secoli per la nostra gloria. Nessuno dei dominatori di questo mondo ha potuto conoscerla; se l'avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria. Sta scritto infatti:
>
> «quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì,
> né mai entrarono in cuore di uomo,
> queste ha preparato Dio per coloro che lo amano».
>
> Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello spirito[98].

È chiaro che un gruppo il quale possiede conoscenze a cui nessun altro ha accesso è un gruppo altamente consapevole delle demarcazioni che stanno tra i suoi componenti e gli estranei. Il contenuto di quanto era professato dai cristia-

[97] Si veda soprattutto il passo 2,11-22.
[98] Si veda Nils Alstrup Dahl, *Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkündigung in der Gemeindepredigt*, in *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann*, a cura di W.Eltester, Berlin, 1954, pp. 3-9 (si fa rif. alla trad. ingl., *Form-critical Observations on Early Christian Preaching*, compresa in *Jesus in the Memory of the Early Church*, Minneapolis, 1976, pp. 30-36, soprattutto le pp. 30-33).

ni era malleabile e, infatti, poteva allargarsi fino ad includere l'intera costellazione dell'intreccio di peculiari credenze da loro professate. Per i cristiani delle comunità paoline, il nocciolo dell'arcano era il significato della morte di Gesù, Messia di Dio, e della sua resurrezione. Questo annuncio che costituisce il fulcro della cristologia paolina, ci serve come terzo esempio di credenze con le quali veniva rafforzata la solidarietà dei gruppi cristiani. Il Messia veniva da Dio, ma era stato crocifisso dagli uomini; era morto ed era stato sepolto, ma il terzo giorno era risorto. Respinto dagli ebrei e ucciso dai romani, si era però palesato come figlio di Dio. Si trattava di asserti intrisi di aura paradossale, pregni di allusioni alle aspirazioni tradizionali ben note a chiunque conoscesse le tradizioni ebraiche, senza dire che in esse riecheggiavano timori e speranze umane primordiali. Gli asserti vengono formulati come se si trattasse di rivendicazioni fattuali, ma i fatti cui si riferiscono non sono suscettibili di verifica o tali da essere indiziati come frutto di falsificazione da parte di quanti sono fuori del gruppo. Si tratta, infatti, di un arcano celato per secoli e ora rivelato solo ai credenti. E si tratta sì di un'attestazione di fatti, ma nel contempo si tratta anche di una attestazione che si presta ad essere elaborata in un ordito complesso di analogie e di metafore. Il fatto fondamentale che viene attestato e cioè «il vangelo» può essere affermato in formulazioni estremamente dense nella loro concisione: «Cristo Gesù, che è morto, anzi che è risuscitato» (Rom. 8,34a) oppure «Gesù nostro Signore ... il quale è stato messo a morte per i nostri peccati ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione» (Rom. 4,25)[99]. Inoltre quell'attestazione dà luogo ad un tipo di discorso formato di asserzioni antitetiche parallele, quali se ne incontrano più e più volte nelle epistole di Paolo e in quelle dei suoi seguaci. Ebbene, quel tipo di discorso viene drammatizzato nel rito del battesimo, durante il quale i credenti sono «sepolti insieme a lui nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova» (Rom. 6,4);

[99] Werner Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn*, Zürich, 1963 (rif. alla trad. ingl. di B. Hardy; *Christ, Lord, Son of God*, London, 1966, pp. 19-64). Il Kramer dice che questa è la «pistis formula».

e quel tipo di discorso viene costantemente rievocato nella Cena del Signore, nella quale, come Paolo dice in forma condensata, «voi annunziate la morte del Signore finché egli venga» (1 Cor. 11,26). Paolo e gli altri capi o maestri dispiegano volutamente la virtualità metaforica di ciò che è il cuore o il nocciolo della fede cristiana in contesti dove impartiscono mòniti, dove dipanano conclusioni parenetiche, dove sviluppano un discorso argomentativo, ribadendo di continuo, sia che si tratti di cose di grande importanza o di cose di minor peso, che la condotta dei membri di una comunità cristiana avrebbe dovuto essere improntata in qualche modo sul *cliché* della morte e della resurrezione. L'autorità apostolica viene tratta in campo, non già come ostentazione di potere, ma nelle tribolazioni e nelle infermità «portando sempre e dovunque nel nostro corpo la morte di Gesù, perché anche la vita di Gesù si manifesti nel nostro corpo» (2 Cor. 4,10). Anche i rapporti sessuali non sono cose indifferenti, come se il corpo fosse una realtà solo transitoria e senza importanza per lo spirito, infatti «Dio ha risuscitato il Signore e risusciterà anche noi con la sua potenza» (1 Cor. 6,14). E ai cristiani di Corinto si dice che devono condividere il loro denaro con i cristiani di Gerusalemme e per decidersi a questo basterebbe che ricordassero «la grazia del Signore nostro Gesù Cristo: da ricco che era, si è fatto povero per voi, perché voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà» (2 Cor. 8,9). Più avanti indugeremo più da vicino sugli usi particolari che asserti, come quelli ricordati, avevano nella vita delle comunità. Per il momento ci preme solo mettere in risalto quanto numerosi e anzi onnipresenti fossero nel linguaggio dei cristiani paolini le attestazioni circa la morte e la resurrezione di Gesù Cristo. Coloro che condividevano una tale fede, che era possibile formulare con semplicità tanto drammatica, condividevano un simbolo religioso di una fecondità virtuale veramente enorme.

Come palesa quanto siamo venuti dicendo, nel produrre la coesione non aveva importanza solo il contenuto degli articoli di fede comuni ai membri del gruppo, ma l'aveva anche il fatto di usare le stesse formulazioni in cui quegli articoli trovavano espressione verbale. Ogni gruppo che abbia una sua robusta coesione sviluppa un suo gergo e l'uso di tale gergo nello scambio verbale tra i membri fa sì che essi

risultino ancora più uniti tra loro[100]. Un gergo che abbia valore all'interno di un gruppo si modula ricorrendo a tutta una gamma di espedienti linguistici. Ecco allora che termini comuni possono assumere sfumature di significato affatto peculiari e ne è esempio proprio il termine *ekklēsia*, che venne a significare il gruppo di cristiani che si riunivano in una casa o i molti gruppi del genere esistenti in una città o in una provincia oppure l'insieme dei cristiani di qualsiasi luogo. Nel greco comune il termine indica l'assemblea dei cittadini di una libera città riuniti per votare. D'altro canto, possono entrare in quel gergo parole inconsuete o straniere. Per esempio, i gruppi paolini in certi contesti liturgici mantennero i termini aramaici *Abba* (Gal. 4,6; Rom. 8,15) e *marana tha* (1 Cor. 16,22). E ovviamente l'appellativo «Cristo» (*christos*) — traduzione letterale dell'ebraico «messia» (mešiaḥ) sarebbe stato incomprensibile al greco che parlasse la lingua ordinaria, poiché per lui il significato quotidiano del termine era quello di «unto»[101].

Ma l'ordito speciale dell'idioma o gergo proprio di un gruppo non si limita all'uso di singoli termini e neppure al lessico nella sua generalità. Talune espressioni tendono, nell'ambito di un piccolo gruppo, in forza della continua ripetizione, a saldarsi al punto che vengono a fungere da singole unità del discorso e non servono più come tali a comunicare qualcosa di specifico, ma diventano una sorta di segnali o di modi di dire[102]. Abbiamo anche già visto che certi andamenti sintattici potevano diventare abituali, come è il caso delle formule costruite sull'antitesi che riguardano la morte e la resurrezione di Gesù. Forse le sequele singolarissime di sinonimi e di espressioni parenetiche di cui è contesta la dossologia che apre la lettera agli Efesini ne sono un esempio amplificato. È soprattutto nei contesti rituali che spesso

[100] Si veda la trattazione di «sedimentazione e tradizione» in Berger-Luckmann, *The Social Construction of Social Reality*, cit., pp. 67-79.

[101] *LSJ*, *sub voce*. Sulla trasformazione che il termine ebraico ebbe nell'uso cristiano, si veda Nils Alstrup Dahl, *The Crucified Messiah and Other Essays*, Minneapolis, 1974 e, soprattutto, il saggio che dà il titolo al libro (pp. 10-36) e quello intitolato *The Messiahship of Jesus in Paul* (pp. 37-47).

[102] Mary Catherine Bateson, *Ritualization: A Study in Texture and Texture Change*, in *Religious Movements in Contemporary America*, a cura di I.I. Zaretsky e M.P. Leone, Princeton, 1974, pp. 150-65.

compare un linguaggio intessuto di simili modi di dire; le benedizioni, le dossologie e le formule di professioni della fede, che costellano le lettere paoline e ancor più quelle deutero-paoline, ci palesano tutte in qualche modo l'influenza del linguaggio rituale su quello epistolare. Il linguaggio delle lettere tende ad ogni modo ad essere fortemente convenzionale, soprattutto all'inizio e alla conclusione. Gli studi moderni delle epistole paoline hanno istituito il confronto tra di esse e antichi manuali di retorica, ove si insegnava a scrivere lettere, e anche con le lettere, private e pubbliche, che ci sono effettivamente pervenute. Il risultato del confronto è che Paolo e i suoi imitatori avevano del tutto familiari i modelli epistolografici, ma che li usarono con flessibilità e impressero su di essi una loro peculiare caratteristica[103]. In misura notevole i cristiani ereditarono il loro idioma dal Giudaismo. Un numero cospicuo di termini e di espressioni inconsuete, che appaiono nelle prime fonti cristiane, si rivelano traduzioni in greco o tratte dai Settanta o compiute sotto l'influenza del greco usato nella traduzione della Bibbia fatta dai Settanta[104]. La liturgia delle sinagoghe costituite da ebrei di lingua greca contribuì anch'essa a formare modi di dire e peculiarità stilistiche dei cristiani[105]. Ma in tempo brevissimo, tuttavia, i cristiani delle comunità paoline svilupparono i loro modi di dire e le loro espressioni particolari, che servirono a distinguerli sia dagli altri gruppi ebraici sia dall'ambiente generale in cui erano immersi.

[103] Paul Schubert, *Form and Function of the Pauline Thanksgivings*, Berlin, 1939 e, dello stesso, *Form and Function of the Pauline Letters*, in «JR», n. 19 (1939), pp. 365-77. Altra letteratura sul tema è menzionata da Nils Alstrup Dahl, *Letter*, in *IDBS*, 1976, pp. 538-41 e William G. Doty, *Letters in Primitive Christianity*, Philadelphia, 1973.

[104] Arthur Darby Nock, *The Vocabulary of the New Testament*, in «JBL», n. 52 (1933), pp. 131-9 (rist. in *Essays on Religion and the Ancient World*, a cura di Z. Stewart, Cambridge, Mass., 1972), pp. 341-47 e Malherbe, *Social Aspects*, cit., pp. 35-41.

[105] Si vedano, ad esempio, James M. Robinson, *Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus des Frühchristentums*, in *Apophoreta: Festschrift für Ernst Haenchen*, a cura di W. Eltester, Berlin, 1964, pp. 194-235 e Dahl, *Adresse und Proömium des Epheserbriefs*, cit., pp. 262-64.

Il linguaggio indicativo della separazione dei cristiani dal «mondo»

I gruppi paolini avevano termini particolari non solo per indicare la propria appartenenza cristiana, ma anche per distinguersi da quanti cristiani non erano. Costoro erano semplicemente «quelli di fuori» (*hoi exō*: 1 Cor. 5,12 e 13; 1 Tess. 4,12; Col. 4,5)[106]. Talvolta gli «estranei» sono cumulativamente indicati come «il mondo» o «questo mondo», anche se *ho kosmos* spesso è un termine usato con connotazione affatto neutra nelle epistole paoline e mai con un'accezione così negativa come esso ebbe nella cerchia giovannea e in più tardivi testi gnostici[107]. Tuttavia, gli estranei possono essere ulteriormente stigmatizzati non solo in maniera ordinaria come «non credenti» (*apistoi*)[108], ma anche come «iniqui» o «ingiusti» (*adikoi*: 1 Cor. 6,1 e 9), come «gente che non conta nella Chiesa» (1 Cor. 6,4) oppure come «come i pagani che non conoscono Dio» (1 Tess. 4,5; Gal. 4,8; 2 Tess. 1,8). E sono caratterizzati, come già era avvenuto della società pagana nelle tradizioni apologetiche ebraiche, mediante un catalogo di vizi (come avviene in 1 Cor. 5,10 e 6,9-11) che hanno tutti la loro scaturigine nel peccato capitale dell'idolatria (Rom. 1,18-32 e si cfr. Sap. 13-15).

Il linguaggio che contrappone chi è dentro e chi è fuori implica sempre una percezione negativa della società esterna al gruppo, anche quando la funzione immediata delle espressioni in cui appare la dualità antitetica, mira solo a rafforzare l'ordinamento interno del gruppo. Allorché Paolo accenna agli inizi del gruppo cristiano di Tessalonica, distingue i credenti da tutto il resto della società chiamandoli coloro che si sono «allontanati dagli idoli per servire a Dio» (1 Tess. 1,9). Si tratta di un tipo di linguaggio ereditato dalla Diaspora, ma che poi è immediatamente accentuato da una clausola escatologica di contenuto soltanto cristiano: «e per attendere dai cieli il suo Figlio, che egli ha risuscitato dai

[106] Il termine ἰδιώτης di 1 Cor. 14,23 s. è probabilmente equivalente.

[107] 1 Cor. 1,20-28; 2,12; 3,19; 5,10; 6,2; 7,31 e 33 ss.; 11,32; Gal. 4,3; 6,14; Efes. 2,2; Col. 2,8 e 20. Su un suo uso neutro o anche in senso positivo si vedano, ad es., Rom. 11,12 e 15; 2 Cor. 5,19.

[108] 1 Cor. 6,6; 7,12-15; 10,27; 14,22-24; 2 Cor. 4,4; 6,14.

morti, Gesù, che ci libera dall'ira ventura» (versetto 10). Nell'epistola ai Filippesi risuona la stessa nota e ivi sono esplicitate con tutta franchezza le sue conseguenze sociali. Diversamente da coloro che sono «nemici della croce di Cristo» (Fil. 3,18) — siano essi dei pagani o, più verosimilmente, dei cristiani erranti — Paolo dice di se stesso e dei suoi lettori che la loro patria («politeuma») è nei cieli. Ed è questo un modo interessante di piegare il significato abituale del termine, che era di norma usato per indicare l'entità organica di un gruppo di residenti di origine forestiera e soprattutto quella delle comunità ebraiche esistenti nelle città greche[109]. E anche qui poi troviamo, nel contesto immediato in cui il termine è usato, una clausola escatologica. Il *politeuma* celeste e il Salvatore che verrà dal cielo corrispondono ad una trasformazione futura sia della esistenza fisica dei singoli cristiani sia della loro vita sociale, trasformazione che si avrà quando «tutte le cose» saranno sottomesse a Cristo e a Dio. Questa convinzione apocalittica, tipica dei cristiani, viene ricordata qui a supporto degli atteggiamenti di fedeltà e di fiducia cui devono attenersi i gruppi cristiani (Fil. 3,17 e 4,1). In altri luoghi delle epistole, nonostante che Paolo ribadisca che «non c'è più distinzione» tra ebrei e gentili, il termine *gentili* è, tuttavia, usato come sinonimo peggiorativo per indicare «quelli di fuori» (1 Cor. 5,1; 12,2 ed Efes. 4,17).

Alcune locuzioni ricorrenti, che evidentemente caratterizzavano la prima predicazione cristiana, ci portano a vedere ribadita la consapevolezza di una differenza qualitativa esistente tra credenti e non credenti. Per esempio, quando viene usato il «modulo espressivo per antitesi» per esprimere un contenuto soteriologico, si vuole ricordare ai cristiani che «un tempo» la loro vita era caratterizzata dai vizi e dalla assenza di speranza, «mentre ora» è caratterizzata dalla certezza escatologica e da una vita virtuosa[110]. Il passo della Lettera ai Galati 4, 1-11 costituisce un esempio chiarissimo del ricorso al modulo suddetto al fine di confermare in seno

[109] Si veda la sezione del cap. I in cui si parla di *Giudaismo urbano e cristianesimo paolino*.

[110] Gal. 4,8 ss.; cfr. 3,23 ss.; Efes. 2,11-22; Rom. 6,17-22; 7,5 ss.; 11,30; Col. 1,21 ss.; 1 Pt. 2,10 e cfr. Gal. 4,3-5; Col. 2,13 ss.; Efes. 2,1-10; 1 Pt. 1,14 ss. Si veda poi Dahl, *Formgeschichtliche Beobachtungen*, cit., pp. 333 ss.

al gruppo cristiano un certo contenuto di fede e un certo stile di vita. Infatti, in precedenza (è ivi detto) i cristiani della Galazia erano «sottomessi a divinità, che in realtà non lo sono» e in particolare erano soggetti agli «elementi del mondo» (*stoicheia tou kosmou*). E in quel tempo la loro vita era caratterizzata dal fatto che «ignoravano Dio» (versetto 8), mentre la loro nuova vita lo è dal fatto che «ora invece ... avete conosciuto Dio, anzi da lui siete stati conosciuti» (versetto 9). Anche in questo caso ci imbattiamo in un linguaggio preso a prestito dal Giudaismo[111], ma Paolo ha posto anche gli ebrei tra quelli «di fuori», in ragione del tema particolare che qui gli stava a cuore mettere in luce e cioè: prima della venuta di Cristo e della (nuova) fede gli ebrei se ne stavano «soggetti» sotto il giogo della Legge, alla stessa guisa che i pagani lo erano sotto gli *stoicheia* (elementi). Quindi, i cristiani della Galazia, se avessero accettato le pratiche giudeo-cristiane, che volevano loro imporre gli avversari di Paolo, sarebbero ricaduti sotto il potere degli *stoicheia.* Paolo, dunque, muove all'attacco di un'interpretazione rivale del cristianesimo assimilandola a coloro che stanno «fuori», in quel mondo periglioso da cui i cristiani erano stati «salvati» per mezzo della conversione[112]. Vi sono alcuni luoghi delle epistole paoline (e li troviamo tutti in contesti parenetici) in cui i cristiani sono energicamente sollecitati a separarsi nettamente in quanto «figli della luce» dai «figli delle tenebre», che poi sono tutta la società dei non cristiani. È questo un modo di esprimersi che ci è notissimo dagli scritti Esseni ritrovati a Qumran[113]. Tuttavia, come vedremo in seguito, i cristiani delle comunità paoline non imitarono quel ritiro fisico dal consorzio sociale che era tipico del gruppo di Qumran.

Se una setta si attende ostilità dalla società generale che l'avvolge e se la società si vede costretta ad attaccarla, allora si ha un'esperienza di vita che contribuisce ad irrobustire in modo solidissimo le difese che separano la setta o il gruppo dagli altri[114]. I patimenti e le persecuzioni danno luogo nelle lettere paoline e deutero-paoline ad un insieme complesso di idee, che però risultano connesse ai più basilari principi di fede teologica e cristologica professati da Paolo. Taluni aspetti di tale insieme di idee saranno trattati nell'ultimo capitolo di questo libro. Ma è, tuttavia, chiaro che una delle funzioni che ha il parlare dei patimenti è quella di rafforzare la solidarietà di gruppo, puntando sui pericoli che lo minacciano dall'esterno. I passi parenetici di 1 Tess. 3,3 ss., in cui Paolo rammemora l'insegnamento già un tempo impartito, ci fanno capire che nell'istruzione dei convertiti fin da principio compariva il preavviso che avrebbero sicuramente subito delle tribolazioni. Poi proprio quando le tribolazioni erano venute, Paolo aveva inviato Timoteo per ricordare alla comunità che «già quando eravamo tra voi, vi preannunziavamo che avremmo dovuto subire tribolazioni» (1 Tess.

[111] Cfr. 1 Tess. 4,5; 2 Tess. 1,8. L'espressione « coloro che non conoscono Dio» deriva probabilmente da Sal. 78,6 (nella versione dei LXX); cfr. Ger. 10,25; Isaia 55,5. Si veda inoltre Roger D. Aus, *Comfort in Judgment: The Use of Day of the Lord and Theophany Traditions in Second Thessalonians 1*, Tesi di dott. (Ph.D.) presentata nel 1971 alla Yale University.

[112] Il passo Gal. 1,4 appartiene ad un altro tipo ben rappresentato della prima predicazione cristiana e cioè al «modello teleologico» (vedi Dahl, *Formgeschichtliche Beobachtungen*, cit., pp. 35 ss.). L'obbiettivo del sacrificio di se stesso attuato da Cristo, in questo passo si dice che è stato compiuto «per strapparci da questo mondo perverso». Nelle altre formule di questo tipo, un così netto dualismo non appare direttamente, tuttavia quelle in cui l'obbiettivo della salvezza viene indicato come «purificazione» o come «santificazione» dei credenti implicano una concezione del mondo in generale che lo qualifica come impuro e profano (per es. Efes. 5,25b-26). Tuttavia l'obbiettivo della salvezza poteva anche essere formulato in termini più positivi che probabilmente ricalcavano la propaganda tradizionale della sinagoga ellenistica: tali la formazione di «un popolo nuovo» o altre espressioni analoghe, quali troviamo in Tito 2,14. Cfr. Barnaba 5,7 e Ignazio, *Lettera alla chiesa di Smirne* 1,2: qui forse si riecheggia propriamente una tradizione paolina, come in Efes. 2,12-22.

[113] 1 Tess. 5,4-11; Efes. 5,7-14; 2 Cor. 6,14-7,1. Tuttavia quest'ultimo passo è comunemente reputato un'interpolazione. Se lo è, il fine originario del passo, che consiste in larga misura di una catena di citazioni bibliche, potrebbe essere stato dal tutto diverso, e cioè forse vi si voleva ammonire a non contrarre matrimonio con gente estranea alla setta. Su sistemazioni molteplici e tra loro assai diverse del testo si vedano Joseph A. Fitzmeyer, *Qumran and the Interpolated Paragraph in 2 Cor. 6,14-7,1*, in «CBQ», n. 23 (1961), pp. 271-80 (rist. in *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, London, 1971 e Missoula, Miss., 1974); Dahl, *Studies in Paul*, cit., pp. 62-69; Betz, *2 Cor. 6,14-7,1: an Anti-Pauline Fragment?*, cit. e David Rensberger, *2 Corinthians 6 14-7,1. A Fresh Examination*, in «Studia Biblica et Theologica», VIII (1978), n. 2, pp. 25-49.

[114] Cfr. Lewis Coser, *The Functions of Social Conflict*, New York, 1956, pp. 33-38.

3,4)[115]. Inoltre, ai convertiti si davano modelli eloquenti da imitare nella sopportazione dei patimenti. Infatti, l'apostolo in persona e i suoi collaboratori avevano tutti sperimentato grandi ostilità e pericoli, che spesso Paolo elenca, come, ad esempio, i cosiddetti cataloghi peristatici che troviamo nelle epistole ai Corinti[116]. Ma possono essere citate ad esempio anche altre comunità cristiane come avviene nella Prima Epistola ai Tessalonicesi (2,14)[117].

Tutti gli esempi sono da ultimo correlati a quello comprensivo di tutti che è dato dai patimenti e dalla morte di Cristo. Quale altro destino potrebbero attendersi i credenti fin tanto che si troveranno a vivere in un mondo che ha crocifisso il Figlio di Dio? Il consueto motivo parenetico dell'imitazione consente a Paolo di collegare i vari modelli proposti: «E voi siete diventati imitatori nostri e del Signore, avendo accolto la parola con la gioia dello Spirito Santo anche in mezzo a grande tribolazione, così da diventare (anche voi) modello (*typon*) a tutti i credenti che sono nella Macedonia e nell'Acaia» (1 Tess. 1,6; cfr. 2,14). Insomma abbiamo una serie di esempi dall'analoga struttura che cospirano nel presentare una raffigurazione del mondo come una realtà

[115] Si confrontino le ammonizioni ai proseliti ebraici, che probabilmente datano al tempo di Adriano: *bYeb 47a*. Cfr. David Hill, *On Suffering and Baptism in 1 Peter*, in «NovT», n. 18 (1976), pp. 284-7, il quale accoglie e modifica un'ipotesi di E. Selwyn e cioè che nelle prime istruzioni battesimali comparisse una «persecution torah».

[116] 1 Cor. 4,11-13; 2 Cor. 4,8-12; 6, 4-10; 11,23-29. Uno studio di questo tipo di discorso e di altri che gli si apparentano è in corso da parte di John Fitzgerald che ne tratterà in una tesi di dottorato da presentare alla Yale University.

[117] A. Birger Pearson in *1 Thessalonians 2,13-16: A Deutero-Pauline Interpolation*, in «HTR», n. 64 (1971), pp. 79-94 ha sostenuto che l'intero passo 2,13-16 è un'interpolazione posteriore, in cui si fa riferimento alla distruzione del Tempio di Gerusalemme avvenuta l'anno 70 d.C. Nonostante che egli abbia elaborato minuziosamente la sua argomentazione, non sono convinto di questa suggestiva soluzione ad un problema inveterato. Sono piuttosto propenso a vedere nei versetti 15 ss. una reinterpretazione del riferimento originario di Paolo ai «Giudei», che, invece, l'interpolatore ha inteso come allargato agli Ebrei in generale. In entrambi i casi, qui abbiamo la prova che in seno all'ambiente paolino si era andato sviluppando un sentimento anti-ebraico e che tale sentimento serviva a rafforzare la delimitazione caratterizzante del gruppo cristiano; è questo un tipo di sviluppo che appare assai più ovvio nella comunità da cui uscì poi il Quarto Vangelo.

ostile alle intenzioni divine e ai suoi eletti evangelizzatori. Il convertito a cui tocchi di sperimentare l'ostilità — anche in forme leggere quali possono essere i motteggi di amici e parenti — afferra subito che tale ostilità non fa che confermare l'idea che la setta si è fatta del mondo.

Tale idea può risultare confermata ulteriormente da due apporti mitici. Si poteva affermare, infatti, che l'opposizione alle intenzioni di Dio era istigata dal demonio o da forze demoniache (come appare in 1 Cor. 2,6-8; 2 Cor. 4,4; Efes. 6,11-18). In realtà «il dio di questo mondo» lo si può raffigurare come colui che si oppone al Dio vero (2 Cor. 4,4); e tale contrapposizione può essere integrata dall'idea di due tempi diversi, che è caratteristica dell'apocalittica giudaica e cristiana. Vale a dire: le tribolazioni del presente sfoceranno nella gloria «futura» (2 Cor. 4,17 e Rom. 8,18). Ci sarà, insomma, una ricompensa escatologica, quando la teofania del giudizio si esplicherà nella punizione degli infedeli e nel conforto dei fedeli tribolati (2 Tess. 3-12)[118].

La purezza fisica e i segni di separazione dal mondo

«Il corpo umano — scrive Mary Douglas — è sempre visto come immagine della società»[119]. Là dove le demarcazioni sociali sono attentamente rispettate, possiamo aspettarci di trovare anche delimitazioni in cui circoscrivere la realtà del corpo fisico. Questo principio trova una sua palmare illustrazione nelle funzioni che le norme sulla purezza avevano in altre sette giudaiche coeve del primo cristianesimo. I farisei si distinguevano dalla gente comune — gli *'am-me ha-'ares* — per l'osservanza scrupolosa delle norme sulla

[118] Si veda Aus, *Confort in Judgment*, cit. Nel passo di 1 Tess. 4,13-18 abbiamo modo di vedere come l'esperienza della morte naturale dei membri del gruppo cristiano potesse essere volta a pretesto per ampliare i convincimenti sulla *parousia* e sulla resurrezione, in vista di un rafforzamento della coesione interna al gruppo. Infatti la solidarietà dei membri deve essere sempiterna: «e così saremo sempre col Signore» (versetto 17). Si osservi in *ibidem* 5,1-11 la giustapposizione di una terminologia apocalittica di tipo dualistico sempre con la stessa finalità.

[119] Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, London, 1973², p. 98.

purezza che in età biblica erano invalse per i sacerdoti e per l'altra gente solo quando facevano ingresso nei sacri recinti del Tempio[120]. La comunità monastica e ierocratica di Qumran praticava usanze ancora più rigorose per garantire la purezza dei suoi membri e per accentuare la loro separazione dall'altra gente, separazione, del resto, già realizzata in senso geografico dal fatto che la comunità si era ritirata a vivere nel deserto, lungi dal mondo del Principe delle Tenebre e dei suoi figli.

I controlli sulla vita del corpo e la purezza implicavano rigide demarcazioni sociali non solo per gli ebrei adepti di sette particolari (che per questo solo fatto si isolavano dagli altri ebrei «latitudinari») ma in certa misura anche per tutti gli ebrei che nelle città della Diaspora erano decisi a conservare la propria identità. Filone delinea succintamente la loro situazione nella sua interpretazione della profezia di Balaam (vi abbiano fatto cenno nel capitolo primo): Israele non può ricevere nocumento alcuno dai suoi avversari fin tanto che si mantiene «un popolo che dimora solo» (Num. 23,9) «perché in forza della peculiarità dei propri costumi gli ebrei non si mescolano agli altri allontanandosi dal cammino dei propri padri»[121]. I più importanti di quei «costumi peculiari» erano la circoncisione, il *kashrut*, l'osservanza del sabato e l'astensione da quei riti civili che implicavano un riconoscimento degli dei pagani.

La scuola paolina abolì la circoncisione dei proseliti e anche altre norme, caratteristiche degli ebrei, che li distinguevano dai gentili. Le nuove comunità cristiane non dovevano praticarle, poiché nell'età nuova inaugurata con la morte e la resurrezione di Gesù il Messia «non c'è distinzione» (Rom. 3,22 e 10,12) tra ebrei e gentili. Ma è pur vero che, abbandonando quelle regole, i cristiani paolini lasciavano cadere uno dei mezzi più efficaci di cui si era avvalsa la comunità ebraica per conservare in seno alla società pagana la propria identità. In questo stava il pomo della discordia

[120] Jacob Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, Leiden, 1971; Id., *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, Leiden, 1973; Id., *A History of the Mishnaic Law of Purities: The Mishnaic System of Uncleanness*, Leiden, 1977.

[121] Filone, *Mos.* 1.278. Si veda quanto detto nel cap. 1 al paragrafo: *Giudaismo urbano e cristianesimo paolino* e cfr. Aristea, 139.

tra Paolo e i suoi avversari della Galazia, anche se la complessità delle argomentazioni teologiche e midrashiche (ritualistiche) di Paolo ha spesso portato i suoi interpreti posteriori a dimenticarsi di questa semplice questione. Forse che l'abolizione dei confini simbolici tra ebrei e gentili *in seno* alla comunità cristiana comportava anche l'abbattimento di ogni distinzione tra la setta cristiana e il mondo? I cristiani della missione paolina risposero a questo interrogativo con ambivalenza significativa che troviamo messa in luce da due temi di cui si parla nelle epistole paoline: il tema dell'idolatria e quello relativo alle norme da osservarsi nella vita sessuale e nel matrimonio.

Il rapporto di interazione tra i membri della comunità cristiana e i non-cristiani viene direttamente allo scoperto quando i cristiani di Corinto si interrogano se mai sia consentito mangiare «carni immolate agli idoli» (1 Cor. 8,1). La delicatezza della questione e la sua importanza risultano dalla risposta complessa e, tutt'altro che univoca, data da Paolo (una risposta che si stende per tre capitoli del testo in cui la Prima Epistola ai Corinzi ci è pervenuta)[122] oltre che dal fatto che Paolo ripete in forma più generale le sue ammonizioni anche nella Epistola ai Romani (14,1-23). Erano stati i Corinzi a scriverne per primi a Paolo ponendogli la questione suddetta perché tra di loro esistevano in merito opinioni contrastanti. Paolo qualifica le due parti contrapposte come «i forti» e «i deboli». Orbene «i forti» adottano una posizione che implica una demarcazione ésile nei riguardi dei pagani: essi, infatti, non hanno bisogno che si erigano dei tabù contro l'idolatria con l'obbiettivo di proteggere così la loro fede cristiana, dato che hanno scienza della non-realtà degli idoli; anzi sono fieri sia della loro scienza (*gnōsis*) sia del potere (*exousia*) e della libertà (*eleutheria*) che a questa scienza si accompagnano e che proprio tale scienza — grazia da loro ricevuta in quanto credenti in Cristo — loro consente. Invece «i deboli» sono soliti associare il mangiare le carni

[122] La coesione dell'argomentazione svolta in questi tre capitoli è stata dimostrata in maniera conclusiva da Hans von Soden: *Sakrament und Ethik bei Paulus*, in *Marburger Theologische Studien* (rist. in *Urchristentum und Geschichte*, Tübingen, 1951), Marburg, 1931 (rifer. alla trad. ingl. in *The Writings of St. Paul*, a cura di W.A. Meeks, New York, 1972).

immolate con la partecipazione ai riti di adorazione degli dèi pagani; dunque, per loro «l'idolatria» è un fatto concreto e pericoloso.

È chiaro, dunque, che membri dello stesso gruppo percepivano la loro distinzione dai pagani in modo diverso. Molti commentatori hanno sostenuto che la divisione dovette riguardare i cristiani provenienti dal Giudaismo e quelli provenienti dal paganesimo, ma il passo citato dell'epistola non si lascia interpretare correttamente se si parte da tale assunto[123]. Quello che sta dietro la ricordata congettura interpretativa è che la significazione simbolica dell'identità e della fedeltà religiosa per mezzo di un esclusivismo cultuale assoluto fosse peculiare agli ebrei e così si dice che i termini con cui è definita l'idolatria nella controversia dei cristiani di Corinto sono quelli ereditati dal Giudaismo. Le cose non stanno così, poiché non c'è nulla nel testo che ci obblighi a dare per scontato che la linea della divisione passava tra due fazioni consapevoli di essere tali. È più plausibile — come ha sostenuto Gerd Theissen — che la faccenda del mangiare carni immolate (gli idolìtiti) tendesse a dividere i cristiani a seconda del loro *status* sociale. Erano, cioè, i membri più doviziosi della comunità quei «forti» i cui affari e i cui rapporti sociali avrebbero avuto una brusca defalcazione se il divieto di mangiare «carni immolate agli idoli» si fosse imposto, mentre i membri più poveri non sarebbero stati gran che toccati. Inoltre, i poveri mangiavan carne così di rado che era ovvio per loro associare il mangiar carne alle occasioni e alle situazioni determinate dal culto degli idoli. E la cosa risulta complicata dal fatto che i pochi doviziosi erano anche patroni della chiesa di Corinto[124].

La risposta di Paolo è indirizzata ai «forti» e solo obliquamente è rivolta «ai deboli»; ed è una risposta che, sotto il profilo teorico, dà ragione ai «forti». Paolo dice infatti che gli idoli non hanno esistenza (1 Cor. 8,4), anche se poi tale asserto riceve più sfumata qualificazione nei versetti 8,5 ss. e 10,19 s. Insomma, mangiare o non mangiare di quelle carni è cosa indifferente e cioè, come avrebbe detto un moralista

[123] Si veda, ad es., Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, cit., *ad locum*.

[124] Theissen, *Die Starken und die Schwachen*, cit.

stoico, sono degli *adiaphora* (versetto 8,8). Dunque, un cristiano poteva mangiare tutto quello che era in vendita nel *macellum* senza farsi scrupoli di coscienza «perché del Signore è la terra e tutto ciò che essa contiene». E si potevano accettare inviti a casa di pagani e mangiare tutto quello che vi veniva servito, a meno che non fosse esplicitamente detto da qualcuno che il prendere di quel cibo equivaleva ad un atto di culto pagano (versetto 10,27 ss.). Ad ogni modo il credente illuminato doveva essere disposto a sacrificare la sua libertà per evitare di offendere un fratello «debole», a cui avviso era sempre un fatto inquietante l'associazione del mangiare carni immolate con i sacrifici pagani (versetto 8,7-13; 10,24 e 28 ss.).

La difficoltà principale che si erge davanti a chi vuole intendere il passo della epistola sta in questo: la norma, di natura alquanto pragmatica, suggerita dalla sollecitudine perché i rapporti interpersonali dei cristiani fossero improntati a senso di responsabilità, si affianca a quella proibizione assoluta della «idolatria» che leggiamo nella stessa 1 Cor. 10,1-22: proibizione avvalorata da esempi biblici (versetti 1-13) e da una deduzione che chiama in causa il rito cristiano della Cena del Signore (versetti 16-22). Alcuni commentatori hanno supposto che Paolo avesse un atteggiamento oscillante che gli faceva prendere prima le parti dei «forti» poi quelle dei «deboli». Altri hanno voluto che la situazione di cui l'apostolo parla nei versetti 10,1-22 sia diversa da quella trattata nel capitolo 8 e nel passo 10,23-11,1. Pochi altri si sono spinti a pensare che siamo davanti a parti di lettere originariamente distinte. I trapassi sono bruschi, eppure c'è una logica nella catena di argomentazioni, quali le presenta la forma in cui oggi leggiamo i capitoli 8-10. Il capitolo ottavo delinea il problema e Paolo risponde dialetticamente usando uno stile vivace, a botta e risposta — e ricorrendo a *slogans* e ad espressioni che erano correnti nelle discussioni interne dei cristiani di Corinto. Poi il capitolo nono e il passo 10,1-22 sviluppano la risposta di Paolo con esempi tratti dalla sua esperienza di evangelizzatore (cap. 9), dal racconto della dimora di Israele nel deserto (10,1-13) e, sempre alla luce di tale racconto, da un'implicazione del rito eucaristico (10,16-22). Da ultimo, Paolo chiude con una serie di norme, formulate in forma di comandi e introdotte da

una sua versione modificata di un'espressione «sloganistica» («Tutto è lecito») corrente a Corinto.

Il primo dei due esempi principali è mirabilmente consonante con la regola generale di Paolo. I diritti o poteri (*exousia*) dell'apostolo — quello di farsi accompagnare da una moglie o di accettare aiuti finanziari — non risultano affatto esclusi per il fatto che egli ha deciso di non avvalersene. Paolo afferma che non ha mai cessato di essere libero (*eleutheros*) per il fatto di essersi fatto «tutto a tutti». Del pari anche «i forti» non detrarranno nulla alla loro libertà di coscienza, qualora càpiti loro di mettere da parte i propri diritti per non turbare «i deboli»; anzi, essi «diverranno miei imitatori, come io lo sono di Cristo» (11,1). L'altro grande esempio, tuttavia, non si fonde altrettanto bene con il contesto. Infatti, il passo 10,1-13 dà proprio l'impressione di essere stato scritto a parte e non nel contesto in cui ora appare[125]. Si tratta di un'omelia midrashica, che prende spunto dal versetto biblico tratto dall'Es. 32,6 e che è citato al versetto 7 del capitolo 10 dell'epistola: «Il popolo sedette a mangiare e a bere e poi si alzò per divertirsi». Ogni locuzione del versetto è oggetto di spiegazione e, infatti, «mangiare e bere» viene spiegato come allusione al mangiare e bere «un alimento spirituale» (la manna) e una «bevanda spirituale» (l'acqua scaturita dalla roccia). E il «divertirsi» viene interpretato secondo la diverse sfumature che il verbo ebraico, tradotto con «divertirsi», poteva avere; e il significato viene poi illuminato con altri passi del racconto biblico relativo al soggiorno degli ebrei nel deserto, vale a dire il «divertirsi» equivale a «darsi all'idolatria», a «fornicare», a «provocare la gelosia del Signore (ossia di Cristo)», a «mormorare». Dopo avere esplicitamente ammonito a non commettere tali peccati, l'apostolo intende rassicurare che Dio prov-

[125] Diversi commentatori vi hanno qui riconosciuti elementi tradizionali: si vedano, ad es., Roger Le Déaut, *La Nuit pascale*, Roma, 1965, pp. 320 ss.; Peder Borgen, *Bread from Heaven: An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Leiden, 1965, pp. 21 e 91 ss.; Bertil Gärtner, *John 6 and the Jewish Passover*, Lund, 1959, pp. 15-18; Earle E. Ellis, *A Note on First Corinthians 10,4*, in «JBL», n. 76 (1957), pp. 53-56. La struttura del discorso omiletico, tuttavia, non ha avuto ancora una spiegazione soddisfacente. Ne tratterò in un prossimo articolo che apparirà nel «Journal for the Study of the New Testament».

vede sempre una via d'uscita ai suoi fedeli perché non soggiacciano alla tentazione. L'omelia, che di per sé sarebbe suonata benissimo in una sinagoga, assume colorazione cristiana dal fatto che Cristo vi è identificato con la roccia leggendaria che aveva accompagnato gli Israeliti e che forniva loro acqua (versetto 4b) e dal fatto che il passaggio del Mar Rosso viene equiparato al battesimo (versetto 2). Tuttavia l'omelia si tiene piuttosto sulle generali e, infatti, anche la generazione degli ebrei soggiornanti nel deserto, a cui vantaggio Dio aveva operato grandi prodigi, non era sfuggita alla tentazione. Dunque si deve stare vigilanti.

Dal discorso omiletico Paolo ha fatto derivare la sua messa in guardia dall'idolatria e il mònito viene ovviamente e con tutta naturalezza dopo la citazione di Es. 32,6, dato che qui si faceva allusione all'episodio del Vitello d'Oro: esempio classico, nella tradizione ebraica, del cedimento di Israele all'idolatria[126]. Quel mònito l'apostolo lo ha dapprima proposto come norma generale: una norma che doveva essere largamente — come è palese — in uso presso i primi cristiani[127]. Poi a rinforzo di tale norma, Paolo congiunge un'interpretazione della Cena del Signore (già nota ai Corinzi) con un'ulteriore deduzione suggerita dall'episodio del Vitello d'Oro. Il calice della benedizione e il pane spezzato rappresentano la «partecipazione» a Cristo. Anche tra gli Israeliti quanti mangiavano le vittime sacrificali erano «in comunione con l'altare», ma, in forza dello stesso principio, quanti partecipavano ai sacrifici al Vitello d'Oro si contraddicevano da soli, nel senso che «entravano in comunione con i dèmoni» (versetti 18-20). E si badi che l'interrogativo diatribico che Paolo inserisce nel versetto 19 palesa la sua consapevolezza di dire qualcosa che sembra contraddire alla concordanza con la posizione dei «forti» espressa nel passo 8,4 ossia, per essere precisi, sembra contraddire alla affermazione che gli idoli non esistono. (Ma questo va piuttosto a conforto di chi pensa che i tre capitoli, nonostante presenti-

[126] Si vedano, ad es., i passi citati da Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, 7 voll., Philadelphia, 1909-1938, vol. VI, p. 51, nota 163.

[127] Si veda il «decreto apostolico» in At. 15, 20, 29 e 21, 25; inoltre si veda 1 Giov. 5,21 e anche le regole e l'elenco dei vizi citati nel *corpus* paolino: Gal. 5,20; 1 Cor. 5,10 ss.; 6,9; Col. 3,5; Efes. 5,5.

no un andamento in certi punti sconnesso, formano un discorso unitario). È chiaro che intenzione dell'apostolo è quella di dire che gli dèi pagani non sono quello che i loro devoti pensano; «per loro natura non sono dèi» (vedi Gal. 4,8), ma hanno una certa realtà come «demoni» ed ogni partecipazione ai riti che li riguardano viene esclusa in assoluto per quanti appartengono all'Unico Dio e all'Unico Signore.

Tutta l'argomentazione paolina ha però come risultato quello di lasciare nebulosa alquanto la questione dei limiti ossia delle demarcazioni che debbono esistere tra il gruppo cristiano e il mondo non cristiano. Infatti, da un lato non si pongono rèmore ai rapporti sociali con i non cristiani, e anzi il semplice fatto di mangiare carni immolate viene destituito di ogni sacralità al fine di rimuovere un tabù che, appunto!, avrebbe potuto impedire i detti rapporti. Insomma, quel mangiare carni immolate non è idolatria[128]. D'altro lato, ogni atto implicante un'effettiva partecipazione ad un culto che non sia quello cristiano è colpito da proibizione rigorosa. Dunque, l'esclusivismo cultuale, che era stato l'unico tratto caratteristico degli ebrei viventi nelle città ellenistiche e che riusciva incomprensibile ai pagani, doveva restare caratteristico anche delle comunità paoline[129]. L'esortazione (parenesi) di Paolo non ha per mira principale la delimitazione del gruppo cristiano verso l'esterno, bensì la sua coesione interna e cioè la responsabilità reciproca dei membri del gruppo e soprattutto quella dei forti verso i deboli, oltre che l'insistenza sull'intemerata fedeltà all'Unico Dio e Unico Signore.

Ambiguità analoghe le riscontriamo nelle direttive impartite circa la vita sessuale. I passi-chiave sono in merito i seguenti: 1 Tess. 4,1-8 e 1 Cor. 7,1-16. Particolarmente importante è il passo dell'epistola prima ai Tessalonicesi, perché vi si specifica che l'insegnamento impartito ha connotazione tradizionale e cioè appartiene all'istruzione catechistica che ogni cristiano riceveva sia prima sia dopo il battesimo (4,1-2). Nel passo della prima epistola ai Corinzi (7,2-5) Paolo riprende la stessa norma citata in 1 Tess. 4,4-6, ma aggiungendo una ulteriore elaborazione e una sua reinterpretazione[130]. Nel cap. 4 della Prima ai Tessalonicesi il criterio ossia la chiave di volta intorno a cui si sviluppa il discorso è «la santificazione»[131], a cui si contrappone «l'impurità» (4,7), intesa qui come metafora indicativa dei rapporti sessuali vietati. Ma la «santificazione» implica separazione e le si contrappongono le passioni dette proprie dei «pagani che non conoscono Dio» (1 Tess. 4,5). Le ammonizioni contenute nei capitoli 5 e 6 della Prima ai Corinzi presuppongono anch'esse una concezione della comunità cristiana come un'accolta pura e santa e una concezione del mondo non cristiano come una sorta di spazio impuro e profano. Come già abbiamo visto, la vita dei non cristiani è caratterizzata non solo da aborrite pratiche sessuali, ma anche da tutta una panoplia di altri vizi. Nell'iniziazione battesimale il credente ha ricevuto la purificazione — egli è stato «lavato» e «santificato» — che lo ha liberato dalle lordure dei gentili (1 Cor. 6,11).

La regola relativa al matrimonio che leggiamo in 1 Tess. 4,3-8 e in 1 Cor. 7,2 procede da una normativa generale espressa con le parole «evitate l'impudicizia»: espressione che comprende ogni tipo di rapporti sessuali illeciti. Si tratta di un mònito generalizzato che compare in diverse formulazioni tradizionali che erano parte delle istruzioni ossia delle esortazioni parenetiche in uso presso i primi cristiani[132]. L'abbominio ebraico per l'omosessualità e l'equiparazione di rapporti sessuali irregolari all'idolatria furono fatti

[128] Theissen, *Die Starken und Schwachen*, cit., p. 280.

[129] Questo punto è ben illustrato da Nikolaus Walter, *Christusglaube und heidnische Religiosität in paulinischen Gemeinden*, in «NTS», n. 25 (1979), pp. 422-42, soprattutto alle pp. 425-36.

[130] Egli passa da un discorso metaforico ad un discorso diretto: invece di «vaso» (σκεῦος), «marito» e «moglie», rende la regola, chiaramente androcentrica nella formula citata in 1 Tess., di valore reciproco: marito/moglie; moglie/marito. Questa considerazione viene incidentalmente a confermare l'opinione maggioritaria circa il significato di σκεῦος in 1 Tess. 4,4. È lo stesso che compare in Pt. 3,7 e vale quanto i suoi equivalenti che si leggono nei posteriori trattati rabbinici, quali bPes 112a: «Akiba dice: non puoi servirti per cuocere il tuo cibo del vaso in cui cuoce il suo il tuo compagno».

[131] Philip Carrington in *The Primitive Christian Cathechism: A Study in the Epistles*, Cambridge, 1940 ha sostenuto che tale tradizione deriva dal passo Lev. 18 e la chiama «un codice della santità cristiana».

[132] 1 Cor. 6,18; At. 15,20, 29; 21,25; cfr. Gal. 15,19; Efes. 5,3; Col. 3,5; 1 Cor. 10,8; 5,9; 6,9; Efes. 5,5.

propri dai cristiani delle comunità paoline[133]. Anzi, il modo in cui venne formulata la norma generale sul matrimonio, e cioè mediante l'espressione «non come i pagani che non conoscono Dio», fa presumere con molta fondatezza che tutta la tradizione della dottrina cristiana sul matrimonio aveva le sue radici nella sinagoga della Diaspora. La regola palesa che il matrimonio monogamico era inteso dai cristiani delle comunità paoline allo stesso modo che erano giunti ad intenderlo gli ebrei dell'età ellenistica e dell'età romana e cioè: quel matrimonio era l'unica forma regolare di coniugio e anche il mezzo normale per evitare la *porneia*. Le norme sulla buona conduzione della famiglia (*Haustafeln*) che troviamo incluse nelle epistole deutero-paoline ai Colossesi e agli Efesini (come in altri scritti cristiani o coevi o posteriori, quali la Prima Lettera di Pietro, le Epistole Pastorali e la Lettera di Policarpo) rivelano che la monogamia continuò ad essere la forma di rapporti sessuali che i principali esponenti del pensiero paolino reputavano normale per dei cristiani[134]. Ma la monogamia, in quanto tale, non poteva essere segno di distinzione dai «pagani che non conoscono Dio», perché da lungo tempo era «la norma», cui andava il sostegno delle leggi e delle preferenze dei greci, dei romani e degli ebrei[135]. Quando Paolo afferma che i «pagani» indulgono alla «passione della libidine» non dà una descrizione obbiettiva della

[133] 1 Cor. 6,9; Rom. 1,26 ss. Sulla questione generale si veda Marvin Pope, *Homosexuality*, in *IDBS*, 1976, pp. 415-17. I rapporti sessuali illeciti e l'idolatria risultano giustapposti nell'elenco dei vizi di 1 Cor. 6,9 e Galat. 5,19 ss. e sono posti in relazione di causa-effetto in Rom. 1,23-27.

[134] Un rifiuto rigido del matrimonio costituisce il punto centrale della dottrina encratita attribuita a Paolo negli Atti di Paolo e Tecla, che è opera del secondo secolo. Sulla proposta interessante fatta dal MacDonald circa questi Atti e le Pastorali si veda la nota 111 del cap. II.

[135] Nelle narrazioni romanzesche greche del tempo, la trama di solito si dipana intorno al casto attaccamento reciproco di due amanti o coniugi, a dispetto delle più strane traversie. Negli *Ephesiaca* di Senofonte di Efeso, ad esempio, Abrocomes e Anthia fanno voto «che ti manterrai casto per me e non tollererai il contatto di altro uomo, ed io non mi unirò mai a nessuna donna» (1, 11, 3-5). Il fatto che sentimenti del genere fossero generalmente apprezzati è intuibile non solo dalla popolarità di tali romanzi, che di certo non volevano secondare il gusto delle persone colte, ma anche dall'esistenza di molti epitaffi in cui una donna è lodata perchè μόνανδρος o univira. Esempi di iscrizioni su tombe ebraiche si trovano in Leon, *The Jews of Ancient Rome*, cit., pp. 129 ss.

società pagana. Ci troviamo, piuttosto, davanti ad un altro modo di qualificare negativamente i non cristiani come gente in preda ai vizi; ed è espediente o modo di parlare che già abbiamo incontrato. Poi l'espressione ha copiosi *pendant* non solo presso gli apologisti ebraici, ma anche presso i moralisti e i poeti satirici pagani. Sta di fatto che i moralisti pagani sono soliti stigmatizzare la «passione» (*epithymia*) e il «piacere» (*hēdonē*) e, a loro avviso, il saggio non ha rapporti sessuali mosso dalla passione o dal piacere, ma soltanto per procreare figli. E su questo sono d'accordo gli autori ebraici di lingua greca[136]. Il fatto che stupisce, quando ci rendiamo conto che un simile atteggiamento era largamente condiviso, è che né la regola citata da Paolo né la sua trattazione delle norme circa la vita sessuale fanno menzione della procreazione. Con tutta probabilità le sue aspettative escatologiche gli facevano sembrare discutibile sollevare il problema della procreazione, tuttavia se così stavano le cose, sarebbe ancora più degno di nota il fatto che l'apostolo continui a consentire normali rapporti sessuali. In definitiva, dunque, la purezza sessuale per cui devono lottare i cristiani che vivono in un mondo impuro, viene definita soprattutto con riferimento a valori largamente condivisi nella società generale che li circonda.

[136] Si vedano, ad es., di Musonio Rufo: «Sui piaceri sessuali»; «Quale è il fine principale del matrimonio?» e «Il matrimonio costituisce ostacolo agli studi filosofici?» (tutti questi testi sono facilmente accessibili in Lutz, *Musonius Rufus*, cit., pp. 84-97). Giamblico in *Vit. Pyth.* 31. 209-11 sostiene che Pitagora aveva vietato anche il rapporto naturale e regolato che era da compiersi solo con il deliberato obbiettivo di mettere al mondo figli legittimi. Per conoscere altri esempi si veda Merbert Preisker, *Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten: Eine Studie zur Kulturgeschichte der alten Welt*, Berlin, 1927, pp. 19 ss. Questo atteggiamento ebbe l'appoggio anche di autori ebraici. Giuseppe Flavio non solo ne fa un articolo della dottrina sul matrimonio professata dagli Esseni (*Guerra Giudaica* 2.161), ma afferma anche che, per tutti gli ebrei, «La Legge non ammette rapporti sessuali, fatta eccezione per l'unione naturale tra marito e moglie e anche, in questo caso, solo per la procreazione dei figli» (*Contra Ap.* 2, 199). Filone è completamente d'accordo e si veda ad es. *Spec. Leg.* 3.113 e 3,34-36; *Mos.* 1,28; *Abr.* 137; *Jos.* 43; *Virt.* 107. Si veda la trattazione di questo argomento in Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung*, cit., pp. 231-39. Si ricordi anche la preghiera di Tobia in Tob. 8,5-8.

Si possono, tuttavia, verificare due casi eccezionali. In primo luogo, apprendiamo da 1 Cor. 7,10 che il detto di Gesù contro il divorzio (certe forme di divorzio sono attestate anche nei Vangeli sinottici) venne preso nella cerchia paolina come una regola[137]. Rispetto alla prassi o ebraica o pagana allora corrente, una norma (così assoluta) doveva suonare del tutto inaudita. Vi potremmo scorgere una radicalizzazione della regola sul matrimonio monogamico e individuarvi così un tratto caratteristico dei gruppi cristiani. Tuttavia, vediamo poi Paolo applicare la norma con una certa libertà (1 Cor. 7,11-16) soprattutto quando sono in gioco matrimoni tra cristiani e non-cristiani. La trattazione di questi casi ci rende avvertiti di un secondo modo in cui le norme paoline sul matrimonio si discostavano da quelle vigenti nella società del tempo. È palese che la preferenza di Paolo è che i credenti si sposino «nel Signore» e cioè che il matrimonio avvenga tra coniugi entrambi credenti. Con tutta probabilità che fosse questa la preferenza di Paolo era comunemente noto presso le chiese della sua missione e questo ci sarebbe di aiuto a spiegare perché mai a Corinto venisse sollevata la questione se i matrimoni in cui un coniuge era cristiano e l'altro no dovessero essere preservati o sciolti. L'espressione «una sorella come moglie» che leggiamo in 1 Cor. 9,5 presuppone la norma (e cioè che i coniugi dovessero essere entrambi cristiani). Ma si noti che Paolo *non* propugna la separazione; la norma del divorzio ha la precedenza sulla preferenza per l'endogamia fra i credenti. Fin tanto che il non credente intende vivere «in pace» con il coniuge credente, l'ambito della «santità» viene ad allargarsi di fatto fino ad includere il coniuge pagano e i figli (7,14). Il limite costituito dalla norma sul divorzio compare quando il coniuge non credente vuole separarsi; in tal caso il fratello o la sorella credente non «sono soggetti a servitù» (versetto 15). La maggior parte dei commentatori intendono poi il versetto 16 come un accenno alla speranza concreta e ragionevole che, se il matrimonio resta in piedi, il coniuge pagano potrebbe essere conquistato alla fede.

[137] Nei Sinottici si vedano i passi: Mc. 10,2-12; Lc. 16,18; Mt. 5, 31 ss.; 19,3-12. Si veda in merito Dungan, *The Saying of Jesus*, cit., pp. 100 ss.

In secondo luogo, le epistole ai Corinzi ci palesano anche come l'idea di purezza sessuale potesse essere radicalizzata in altro modo e cioè praticando l'ascetismo. Ecco, infatti, alcuni cristiani di Corinto argomentare che «è cosa buona per l'uomo non toccare donna», anche se si tratta di gente sposata. Il celibato poteva essere un simbolo efficacissimo oltre che un espediente pratico per separarsi dai vincoli e dalle responsabilità della società comune; e che questo fosse una delle funzioni principali del celibato presso i posteriori cristiani encratiti lo si può scorgere in taluni dei detti attribuiti a Gesù che si leggono nel Vangelo di Tommaso, nelle parti narrative e nei discorsi di parecchi Atti apocrifi degli apostoli (soprattutto negli Atti di Tommaso) e in tanta parte della letteratura e dei testi rituali dei primi cristiani siriaci[138]. Negli Atti di Paolo e Tecla, che sono del secondo secolo, vediamo che tale ideologia poteva essere attribuita a Paolo e lo poteva essere attribuita con fondamento, dato che Paolo e Barnaba e probabilmente parecchi degli altri più notevoli missionari itineranti della scuola paolina erano celibi, senza dire che Paolo stesso concorda con i suoi interpellanti di Corinto nel reputare preferibile il celibato. Tuttavia, le ragioni da lui addotte a favore del celibato (quel celibato osservato da coloro che come lui ne avevano uno speciale *charisma*) sono di ordine pratico: il celibato dà loro modo di prestare una dedizione assoluta all'opera del Signore, dato che è imminente la fine di tutte le cose (1 Cor. 7,25-40). L'argomentazione di Paolo, unitamente alla citazione della norma monogamica «per il pericolo dell'incontinenza» e alla rielaborazione che egli ne fa guardando agli obblighi reciproci in materia sessuale tra uomo e donna (1 Cor. 7,2-5), tende piuttosto a delimitare la pratica dell'ascetismo ossia dell'astinenza sessuale e a toglierle, quindi, valore come mezzo per erigere demarcazioni sociali che distinguano i cristiani dagli altri.

Molto spesso la purezza si accompagna ad atti rituali e la cosa era così anche nelle comunità paoline. Una trattazione estesa delle funzioni sociali che avevano i riti cristiani la faremo nel capitolo quinto, ma qui vale la pena di esporre

[138] Per una trattazione generale di questo tema si veda Arthur Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient*, 2 voll., Louvain, 1958-60.

subito in merito alcune considerazioni. Abbiamo già visto che alcuni degli atti e delle formule che ricorrevano nell'iniziazione battesimale mettevano in risalto la coesione interna della comunità e il risvolto di quegli atti e di quelle formule era anche di far risaltare la separazione del cristiano dal mondo esterno. Il fatto che un lavacro non fungesse solo da rito preparatorio (come avveniva in tante forme di iniziazione del tempo), ma costituisse l'atto centrale dell'intero rito significava in maniera eloquente che la vita precedente a quel lavacro (e, quindi, la vita fuori della comunità cristiana) era segnata di impurità. Tutti coloro che volevano entrare nella comunità dei puri dovevano essere, quindi, «lavati» e «santificati» e «giustificati» (1 Cor. 6,11). Inoltre, il rito battesimale nel suo complesso voleva rappresentare il morire e il risorgere con Cristo: significava la morte rispetto alle strutture e alle potenze del mondo (vedi Col. 2,20) «portando via» il «vecchio uomo» con i suoi vizi, le sue divisioni, i suoi lacci e immettendo una vita nuova in Cristo e cioè «l'uomo nuovo» caratterizzato dall'unità di una nuova famiglia di fratelli e di sorelle, tutti figli di Dio. Dunque, è chiaro che il battesimo era un rito che stabiliva una demarcazione, un confine che distingueva i cristiani dagli altri.

L'altro rito principale dei gruppi cristiani — la Cena del Signore — forniva parimenti una manifestazione simbolica della solidarietà del gruppo e dei limiti o confini in cui voleva essere circoscritto. Due esempi ci mostrano quanto importanti fossero i pasti presi in comune per determinare la solidarietà fraterna dei cristiani. Ad Antiochia alcuni giudeocristiani presero la decisione di non mangiare più insieme a fratelli cristiani incirconcisi e la decisione portò allo scontro tra Pietro e Paolo e, a quanto è dato capire, anche alla rottura tra Paolo e Barnaba e perfino alla rottura tra Paolo e la chiesa di Antiochia (Gal. 2,11-14). Poi, un tipo di castigo per colui che avesse gravemente violato le norme morali della comunità cristiana era quello di escluderlo dalle riunioni e Paolo ordinava che gli altri membri della comunità non dovevano «neanche mangiare insieme» con il «deviante» (1 Cor. 5,11 e vedi anche 2 Tess. 3,14). La sanzione poteva riguardare benissimo altri pasti in comune, oltre quello dell'Eucarestia, ma sicuramente la celebrazione dell'Eucarestia doveva essere l'occasione per eccellenza in cui allontanare

la persona castigata. Tali limiti alla partecipazione al pasto rituale sono probabilmente rispecchiati nella maledizione che ricorre nella conclusione della Prima Epistola ai Corinzi «Se qualcuno non ama il Signore, sia anàtema. *Marana tha*» (1 Cor. 16,22). La notevole somiglianza tra questo anatema e un versetto del rituale eucaristico prescritto nella Didachè (il più antico manuale pervenutoci «di disciplina ecclesiastica», databile forse agli inizi del secondo secolo) ha persuaso parecchi commentatori moderni a pensare che simile dichiarazione solenne fosse già in uso nelle riunioni ossia nelle assemblee dei gruppi paolini[139]. Abbiamo già visto che Paolo interpretava la «comunione» con Cristo, rappresentata dall'atto di mangiare il pane e di bere il vino, in tal modo da precludere la partecipazione dei cristiani a qualsiasi pasto o convito con evidente connotazione sacrale che si tenesse in ambiente pagano (1 Cor. 10,15-22).

Gli esempi ricordati ci fanno capire che i gruppi paolini dovevano rinvenire strumenti pratici con cui tracciare il solco che li separava dagli altri. La scuola paolina aveva deliberatamente abbandonato le norme di purezza rituale che avevano contribuito a preservare le demarcazioni sociali delle comunità ebraiche, dato che in comunità composte in larga parte di gente che proveniva dal paganesimo, quelle norme si rivelavano senza senso. Inoltre, agli occhi di Paolo sembravano negare la novità del vangelo in cui si annunciava il Messia crocifisso e risorto dai morti. Fu, dunque, così eliminato tutto un sistema di pratiche simboliche e secondarie (rispetto alle caratteristiche primarie) con cui tracciare una linea di demarcazione tra sacro e profano. Insomma, non erano più certi cibi particolari o certi fatti o atti meticolosamente precisati a rendere «impura» una persona; al loro posto nuovi riti e nuove occasioni dovevano stabilire la «santità» ossia la «purezza». Era, dunque, necessario definire la purezza della comunità più direttamente sotto il profilo sociale. Ad esempio, Paolo dichiara che la Cena comporta certi effetti soprannaturali o magici, tra i quali menziona la ma-

[139] *Didache* 10, 6; Günther Bornkamm, *Das Anathema in die urchristlichen Abendmahlsliturgie*, in *Das Ende des Gesetzes: Paulusstudien*, München, 1963[4], pp. 123-32 (rifer. alla trad. inglese di P.L. Hammer in *Early Christian Experience*, London-New York, 1969, pp. 169-79).

lattia o anche la morte per coloro che avessero violato le norme da osservarsi in occasione di quel rito sacro (1 Cor. 11,29 ss.). Ma le violazioni a cui egli allude non sono da lui viste come erramenti rituali nel senso stretto del termine, ma come offese alla coesione sociale del gruppo, originate da tensioni tra persone che tenevano una posizione economica e sociale diversa ossia tra chi stava in alto e chi stava in basso. Quindi, colui che era escluso dalla fratellanza di gruppo in virtù dell'anatema di 1 Cor. 16,22 non veniva stigmatizzato perché aveva commesso un errore rituale, ma perché «non ama il Signore»[140].

Le istituzioni autonome

Un mezzo per attuare l'isolamento del gruppo cristiano fu quello di dar vita ad istituzioni fornitrici di servizi per i quali, altrimenti, i membri della comunità avrebbero dovuto fare assegnamento su organismi municipali o su altre strutture esterne. Qui usiamo il termine *istituzione* in senso lato e non vogliamo con esso insinuare l'idea che le attività organizzate dal gruppo avessero un alto livello di formalismo o fossero molto complesse. Uno degli esempi di tali attività istituzionali sarà quello dei pasti presi in comune. Per molti membri della comunità e soprattutto per quelli appartenenti agli strati sociali più umili le assemblee e le riunioni conviviali cristiane costituirono un surrogato più che adeguato di quelle opere di beneficenza (sia di natura materiale sia di natura sociale) che altrimenti avrebbero potuto ottenere diventando membri di qualche *collegium* oppure in occasione delle varie festività municipali[141]. Un caso ancor più eloquente lo ricaviamo dalle ammonizioni che appaiono in 1 Cor. 6,1-11. I versetti 2-5 fanno capire che, nell'intenzione di Paolo, la chiesa doveva fissare procedure interne per giudicare liti civili che fossero insorte tra cristiani; ci dovevano essere «per-

[140] Charles Kingsley Barrett in *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians,* London-New York, 1968, p. 397 ipotizza che anche l'estraneo non battezzato che dal dono della profezia fosse stato indotto a confessare la presenza divina (14,15) non sarebbe stato impedito, in forza di questa formula, dal partecipare al pasto.

[141] Theissen, *Die Starken und Schwachen*, cit., p. 281.

sone sagge» in seno alla comunità che fungessero da arbitro. Il fatto poi che nella seconda parte del passo citato (versetti 6-11) si rampognino i Corinzi perché litigano su tutto e si raccomandi un'etica altruista tale da eliminare quella loro litigiosità[142], non annulla la direttiva pratica sopra ricordata. I cristiani, in quanto destinati ad avere parte nel giudizio escatologico di tutto il mondo, e cioè sia degli uomini sia degli angeli, sono detti sicuramente in grado di costituire un organo di arbitrato per le questioni comuni (*biōtika pragmata*) che insorgessero tra loro. Era loro obbligo non indulgere all'assurdo di far decidere liti o conflitti tra di loro da gente di fuori (dagli «ingiusti», dagli «infedeli», da «giudici senza autorità nell'assemblea»)[143].

Ma vi sono altri modi, meno specifici, ma più impalpabilmente diffusi, con cui la vita di gruppi serrati in se stessi, come erano quelli cristiani, possono stornare la dipendenza dei propri membri da altri gruppi o dalla strumentazione culturale della società in cui sono immersi. Uno dei servizi fondamentali che i gruppi forniscono ai loro membri nella nostra società moderna, così altamente complessa e differenziata, sta nel creare un limitato spazio sociale nel cui ambito è possibile conseguire un *consensus* sulla realtà, quale è percepita dai membri, e sulle esigenze che a tale realtà sono connesse[144]. Naturalmente simile funzione si trova di

[142] Si veda Erich Dinkler, *Zum Problem der Ethik bei Paulus*, in «ZTK», n. 49 (1952), pp. 167-200.

[143] I tribunali creati dalle comunità ebraiche per comporre le liti interne furono tra le istituzioni più importanti delle comunità della Diaspora. Si veda, ad es., il decreto di Lucio Antonio relativo agli ebrei di Sardi (Giuseppe Flavio, *Anti quit.* 14,235). Su Alessandria si veda Erwin Ramsdell Goodenough, *The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt: Legal Administration by the Jews under the Early Roman Empire as Described by Philo Judaeus,* New Haven-London, 1929. Abbiamo anche casi similari tra i pagani. Il Poland in *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, cit., p. 601 ricorda un gruppo ateniese di *Iobacchoi* (verso il 178 d.C.) che imponeva ai suoi membri di portare i litigi (μάχη) e le accuse di comportamento scorretto davanti ai capi dell'associazione (*SIG* 3, numero 1109, righe 72-95). Si notino soprattutto le righe 90-95 ove si dice: «La stessa pena valga contro chi è offeso e non si rivolge al sacerdote o Archibacchos e rende invece pubblica l'accusa». Si veda anche Dennis E. Smith, *Social Obligation in the Context of Communal Meals: A Study of the Christian Meal in I Corinthians in Comparison with Graeco-Roman Communal Meals* (Tesi per il dottorato in Teologia presentata all'Università di Harvard nel 1980, p. 149).

[144] Si veda la letteratura cit. più in alto alla nota 91.

molto esaltata in un gruppo ideologico o religioso, dato che in esso l'adesione dei neofiti è stata polarizzata su un complesso peculiare di immagini o di esplicazioni delle cose da credere, da sentire e a cui reagire. La società urbana nella prima fase dell'Impero Romano era più o meno complessa quanto la nostra, se guardiamo all'arco di conoscenze accessibili alla singola persona e alle cose che dalla singola persona si pretendevano. Tale sua complessità — che allo spirito si presenta come disordine — può essere sicuramente risentita con maggiore acutezza da chi o fisicamente o socialmente (oppure l'una e l'altra cosa insieme) sta in posizione marginale o precaria, come pare fosse il caso di molti dei membri identificabili delle chiese paoline. È un fatto, comunque, che Paolo e gli altri fondatori e capi dei primi gruppi cristiani si impegnarono animosamente nell'opera di dare vita ad una nuova realtà sociale. Professarono ed elaborarono una specifica gamma di convinzioni, talune delle quali formulate in forma di affermazioni drammatiche che avevano una loro espressione condensata nel traslato: «Gesù il Messia che è stato crocifisso». Inoltre misero a punto norme e tipi di esortazione morale e di controllo sociale, che, per quanto potessero inglobare molti luoghi derivati dalla trattatistica morale della cultura che li avvolgeva, nel loro insieme vennero a costituire un ethos affatto peculiare. Essi appresero, praticarono e svilupparono caratteristici atti rituali. Certo, nessuno di questi venne creato *ex nihilo* e tutto aveva radici nel linguaggio comune e nella cultura ordinaria delle città romane di provincia che parlavano greco, oltre che nella particolare subcultura del Giudaismo, che da generazioni ormai si era adattata al clima delle suddette città. Ma il risultato fu, tuttavia, una definizione dinamica di una subcultura nuova e palpabilmente diversa. I tre elementi principali di tale subcultura saranno espressamente trattati più avanti in un capitolo successivo.

Demarcazione dei gruppi cristiani e loro aperture verso l'esterno

Il sentimento robusto e profondo che i gruppi paolini avevano di appartenere ad una realtà particolare, le loro credenze e le loro norme caratteristiche, la loro percezione

di essere qualcosa di distinto dal «mondo» non li spinsero a ritirarsi nel deserto, come avevano fatto gli Esseni di Qumran. Restarono, infatti, nelle città e i loro membri continuarono a vivere la loro vita nelle strade e nei quartieri, nelle botteghe e nell'agorà. Paolo e gli altri maggiori esponenti della missione cristiana non si limitarono soltanto a consentire che l'interazione tra i cristiani e gli altri continuasse, arrendendosi all'inevitabile. Di fatto in parecchi casi invitarono espressamente a praticare i rapporti con gli altri.

A questo riguardo la dichiarazione più esplicita la si legge in 1 Cor. 5,9-13, dove Paolo corregge una errata interpretazione di una sua esortazione precedente:

> Vi ho scritto nella lettera precedente di non mescolarvi con gli impudichi (*pornoi*). Non mi riferivo però a tutti gli impudichi (oppure forse la frase è da intendere «agli impudichi in senso assoluto»[145]) di questo mondo, o agli avari, ai ladri o agli idolatri: altrimenti dovreste uscire dal mondo. Invece vi ho scritto di *non mescolarvi* con chi si dice fratello ed è impudico (*pornos*), o avaro o idolatra o maldicente o ubriacone o ladro; con questi tali non dovete nemmeno mangiare insieme. Spetta forse a me giudicare quelli di fuori? Non sono quelli di dentro che voi giudicate? Quelli di fuori li giudicherà Iddio.

In questo contesto, in cui Paolo ingiunge l'espulsione di quel membro della comunità che ha violato il tabù dell'incesto, la preoccupazione centrale dell'apostolo è la purezza della comunità. Tuttavia, si affanna a chiarire che tale purezza viene contaminata o incrinata solo dal di dentro del gruppo e non dal contatto con chi ne è fuori, anche se chi è fuori è reputato esempio tipico di immoralità. In talune forme più tarde dell'ascetismo cristiano (comprese talune che si rifacevano a Paolo come modello) «l'uscire dal mondo» divenne l'assillo principale di un cristiano. Qui, invece, l'uscita dal mondo è reputata impossibile e tale impossibilità è argomentata mediante una *reductio ad absurdum.*

Già abbiamo visto che sentimenti consimili erano in gioco nel passo della 1 Cor. 8-10 cioè là dove l'apostolo discute sul mangiare «carni immolate agli idoli». Sebbene ivi

[145] Così pensa il Barrett in *A Commentary to the First Epistle te the Corinthians*, cit., p. 130.

Paolo difenda strenuamente la coscienziosità dei cristiani «deboli» agli occhi dei quali mangiare carni immolate si configurava come una minaccia concreta alla purezza e sebbene vieti ogni atto che potrebbe essere interpretato come partecipazione effettiva ad un culto pagano, è poi ben attento a preservare la libertà che i cristiani hanno di essere commensali dei pagani e di accettare inviti a mangiare in case pagane. Abbiamo anche già visto che, nonostante la preferenza data alle nozze solo tra cristiani, Paolo sostiene il mantenimento dei matrimoni già esistenti in cui un coniuge sia pagano, quando la cosa sia possibile (1 Cor. 7,12-16). Tanto la missione della chiesa, quanto la sua auto-preservazione divengono motivi per sollecitare (nei casi citati) l'apertura al mondo. Paolo espone candidamente la motivazione missionaria da far valere nel caso di matrimoni tra cristiani e pagani: «E che sai tu, donna, se salverai il marito? O che ne sai tu, uomo, se salverai la moglie?»[146].

Inoltre, l'ordinamento della vita interna al gruppo, ha luogo non in un isolamento completo, ma tenendo sempre conto del modo in cui «quelli di fuori» guarderanno ai cristiani. L'etica artigiana di «una vita tranquilla» (*hēsychia*) tutta dedita ad un duro lavoro e incentrata sull'occupazione svolta, ha come obbiettivo, quello di «condurre una vita decorosa di fronte agli estranei» (1 Tess. 4,11 ss.). E le manifestazioni estatiche durante le assemblee della chiesa devono essere frenate perché eventuali estranei che vi siano presenti (dunque, si ammette che estranei avevano libero accesso alle riunioni delle comunità cristiane) non pensino che i cristiani sono degli invasati o dei pazzi (1 Cor. 14,23). I cristiani di Corinto sollecitavano che non si desse motivo di scandalo «né ai Giudei, né ai Greci, né alla chiesa di Dio» (1 Cor. 10,32) e allora Paolo ricorda di bel nuovo la propria adattabilità missionaria («mi sforzo di piacere a tutti in tutto», vedi 1 Cor. 33; cfr. 9,19-23). Identico modo di procedere troviamo ancora nelle successive epistole della scuola paolina e presso altri gruppi cristiani di tempo posteriore[147]. Una regola generale è formulata nell'epistola ai Colossesi (4,5) che è parallela a quella già attestata nella Prima ai Tessalonicesi (4,12): «Comportatevi saggiamente con quelli di fuori e approfittate di ogni occasione». Comportarsi saggiamente significa qui comportarsi in modo che non solo sia in sintonia con le norme etiche della comunità (queste sono «volontà di Dio», come si vede dal confronto con passo analogo della epistola agli Efesini 5,15 ss.), ma anche in conformità con i criteri che gli estranei riconoscono moralmente validi[148]. Anzi, l'esortazione deutero-paolina delinea con sempre maggiore insistenza come struttura portante dei gruppi cristiani quella gerarchicamente ordinata di una *domus* e cioè di quell'entità sociale che per tutta la società greco-romana era reputata di importanza fondamentale. L'insistenza su tale ordinamento gerarchico (e il risalto avviene tramite le cosiddette *Haustafeln*, quali troviamo in Col. 3,18-4,1; in Efes. 5,21-6,9) serve per difendersi dall'obiezione tipica che autori greco-romani muovevano alle nuove religioni e cioè che tali religioni corrompevano le famiglie e, quindi, minacciavano la base di tutto l'edificio sociale[149].

C'è un solo ed unico passo delle epistole paoline autentiche in cui si parla esplicitamente delle autorità politiche. Si direbbe che i rapporti dei gruppi cristiani con gli estranei e le loro difficoltà ad essere consonanti con la società in cui erano immersi — nella prima fase di cui qui ci occupiamo — si verificassero a livello delle strutture sociali meno formali. È comunemente ammesso che nel passo dell'Epistola ai Romani 13,1-7 Paolo si rifà ad una formulazione parenetica già in uso da parte delle comunità ebraiche della Diaspora. Le «autorità» a cui in quel passo i cristiani sono esortati ad essere soggetti sono i funzionari del governo imperiale più che i magistrati cittadini. Nelle città delle province romane gli ebrei di solito si preoccupavano di essere

[146] Il modo in cui sono posti gli interrogativi risulta un poco strano e di fatto li si potrebbero tradurre dando loro un senso opposto e cioè come se ivi si palesasse scetticismo sulla possibilità di condurre a salvezza il coniuge e si desse valore alla rassegnazione che il coniuge pagano si separi dal coniuge cristiano, come si dice nel versetto 15. Tuttavia, pare meglio interpretare gli interrogativi e la clausola precedente («Ma Dio vi ha chiamato alla pace») come un rimando al sentimento espresso nel versetto 14. Cfr. Barrett, *A Commentary*, cit., *ad locum*.

[147] Van Unnik, *Die Rücksicht auf die Reaktion der Nicht-Christen*, cit.

[148] *Ibidem*, p. 228.

[149] Si veda la letteratura cit. alla nota 78 del cap. II.

in buoni rapporti con il governo imperiale e i suoi rappresentanti, soprattutto quando si urtavano in contrasti con la gente del luogo[150]. Nel contesto cui abbiamo fatto riferimento lo Stato è presentato in modo idealizzato (e quindi generico), ma l'esperienza fatta in diverse occasioni dagli ebrei che abitavano le città avvalorava il sostegno di tale visione idealizzata come quella della migliore scelta politica possibile; e i cristiani delle comunità paoline seguirono il loro esempio. È significativo che il linguaggio ad antitesi che talvolta i gruppi paolini usavano nelle loro parenesi (e lo si trova anche più avanti nello stesso capitolo di Rom. 13,11-14) non venga applicato all'autorità romana. I «dominatori» (*archontes*) demoniaci non sono identificati con il potere effettivo di cui erano investiti i dominatori o governanti umani, come, invece, per esempio, avveniva nell'ideologia della setta ebraica di Qumran o come avviene nel Libro dell'Apocalisse[151].

Oltre queste preoccupazioni di natura pratica da cui i cristiani delle comunità paoline furono indotti a proseguire la partecipazione alla vita generale delle loro città, proprio il loro linguaggio peculiare conteneva locuzioni metaforiche e simboliche interpretabili in senso universalistico e cioè tali da implicare la sollecitudine per una certa unità finale tra ogni sorta di persone. Il rito iniziatorio del battesimo, anche se era una cerimonia che segnava una demarcazione evidente proprio perché metteva in risalto l'unità di cui gli iniziati si apprestavano a far parte distinguendosi dalle strutture del «vecchio uomo» apportatrici di divisioni, raffigurava anche quell'unità con immagini che avevano portata universalistica. Il Cristo che uno «rivestiva» con la veste indossata dopo il battesimo era «l'uomo nuovo», era «l'ultimo Adamo», era «l'immagine del Creatore». Quanto meno alcuni dei cristiani delle comunità paoline, riferendosi al loro battesimo, parlavano di una riconciliazione cosmica tra le potenze soprannaturali e i poteri umani. Il ricorso ad immagini di questo tipo è particolarmente evidente nelle epistole

[150] Si veda il cap. I, paragrafo: *Giudaismo urbano e cristianesimo paolino.*

[151] Per un'opinione opposta si veda Oscar Cullmann, *The State in the New Testament*, ed. riv., London, 1963, pp. 51 ss.

deutero-paoline ai Colossesi e agli Efesini[152]. Secondo Paolo e secondo il suo discepolo, autore dell'Epistola agli Efesini, l'unità della stirpe umana viene drammaticamente realizzata nell'unità che, in seno alla chiesa, congiunge ebrei e gentili. Proprio la riunione in una sola famiglia di quanti erano in precedenza tra loro nemici ed estranei costituisce, secondo l'Epistola agli Efesini, la prima manifestazione dell'arcano disegno divino «prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi; il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra» (1,9 ss.; 2,11-22). Nella perorazione del suo lungo discorso ai cristiani di Roma relativo al problema del rifiuto opposto dai più degli ebrei al riconoscimento di Gesù come Messia, Paolo enuncia una anticipazione esaltante del tempo «quando saranno entrate tutte le genti e allora tutto Israele sarà salvato» (Rom. 11,25 ss.).

Il significato di questa visione universalistica è ambivalente. Una setta che si proclama unica detentrice di quello che, a suo avviso, è l'unico valore universalmente auspicabile — un monopolio della salvezza — non può approvare ovviamente un libero rapporto con chi sta fuori, anzi, più spesso che no, è proprio il contrario quello che avviene. Di fatto, il ricorso a una visione cosmica, quale troviamo nelle esortazioni ai Colossesi e agli Efesini, è tipico del modo in cui la scuola paolina parla del battesimo, ma ivi è praticato proprio per rafforzare la coesione interna dei gruppi cristiani[153]. Eppure, uno dei fatti più palmari che riguardano il movimento che si richiama a Paolo e ai suoi collaboratori sta nell'energia della loro effusione missionaria: essi vedevano in quelli «di fuori» un membro potenziale della chiesa e non intendevano tagliare ogni comunicazione tra la chiesa e loro. Sotto questo profilo, l'*ethos* delle comunità cristiane paoline risulta significativamente più aperto di quello, ad esempio, degli introversi gruppi giovannèi[154]. Negli scritti usciti dalla scuola paolina avvertiamo una tensione tra le misure volte a promuovere una forte coesione interna dei

[152] Meeks, *In One Body*, cit.

[153] *Ibidem.*

[154] Meeks, *The Stranger from Heaven in Johannine Sectarianism*, in «JBL», n. 91 (1972), pp. 44-72.

gruppi (compresa la definizione di una chiara demarcazione dei gruppi dalla generale società in cui erano immersi) e l'intenzione di non interrompere rapporti normali e generalmente accettabili con chi dei gruppi non faceva parte.

Un popolo diffuso in tutto il mondo

I gruppi di cristiani costituitisi nelle singole località non solo presentavano un alto livello di coesione e di identità interna, ma avevano acquisito anche la consapevolezza di appartenere ad un movimento più ampio «insieme a tutti quelli che in ogni luogo invocano il nome del Signore Nostro Gesù Cristo» (1 Cor. 1,2)[155]. Col passar del tempo avrebbero messo in piedi tutta una rete di istituzioni, unica nel suo genere, con cui attuare e preservare i loro vicendevoli vincoli. Di certo il fatto che si riuscisse a congiungere tante comunità locali, raccolte in se stesse e con proprio ordinamento, con una organizzazione a raggio universale fu un fattore di suprema importanza per il successo politico e sociale che il cristianesimo conobbe nell'età di Costantino. Le nostre fonti più antiche ci mostrano che entrambi gli aspetti di quella duplice identità (chiesa locale e chiesa universale) erano già presenti all'inizio e come ebbe a scrivere Adolf von Harnack: «Fu questo fatto e non l'opera di un qualsiasi evangelizzatore, ad avere la maggiore incidenza nell'attività missionaria»[156].

La natura inconsueta dell'affermazione relativa all'identità di quanti credevano in Gesù come Messia la rileviamo dal modo in cui Paolo e i suoi collaboratori usarono il termine *ekklēsia*: quel termine che noi di solito traduciamo con la parola «chiesa». Usiamo questo termine anacronisti-

[155] Si è, tuttavia, ipotizzato da alcuni che questa espressione di 1 Cor. 1,2 sia stata aggiunta più tardi, per «cattolicizzare» il corpus delle lettere paoline e questo in un momento in cui le lettere ai Corinzi venivano prime nell'elenco. Si veda quanto ne ha detto di recente Christiaan J. Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia, 1980, p. 26.

[156] Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, II ed. riv., Leipzig, 1906, vol. 1, p. 434 (rif. alla trad. ingl. di J. Moffatt, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, 2 voll., London, 1908; rist. del vol. I, New York, 1962).

co e che può sicuramente portare a fraintendimenti proprio perché i cristiani delle comunità urbane cominciarono prestissimo ad usare, a quanto ci risulta, quel termine in un'accezione che dovette stupire qualsiasi greco comune. L'accezione più usuale di *ekklēsia* era quella di indicare l'assemblea cittadina degli uomini liberi, con qualifica di *cives*, che era tipica di ogni città con reggimento di tipo greco e tale accezione quel termine continuò ad avere al tempo delle monarchie ellenistiche e dell'Impero Romano, quando pure i poteri regi o imperiali avevano svuotate le assemblee dei cittadini di tanta parte del loro potere[157]. Incontriamo passi nelle epistole paoline in cui si direbbe che viene fatta una scimmiottatura o una parodia dell'uso ricordato di quel termine, come, ad esempio, quando l'apostolo si rivolge alla «*ekklēsia* dei Tessalonicesi» o a quella dei Laodicesi (1 Tess. 1,1-2; 2 Tess. 1,1; Col. 4,16)[158] oppure quando dice che tutti in una data città «si radunano in *ekklēsia*» (1 Cor. 11,18, ma cfr. 14,19,23,28 e 35)[159]. Ma il termine viene poi anche usato per indicare la più piccola cellula del movimento cristiano e cioè l'assemblea o accolta di cristiani che si riunisce in una casa (*hē kat'oikon ekklēsia*)[160]. Ad una prima lettura superficiale, si direbbe che siffatto uso del termine assomiglia a quello usato da talune associazioni greche per indicare le riunioni in cui i loro membri parlavano delle proprie faccende[161], ma il contesto dell'epistola, ove tale uso ricorre, palesa poi che tradurre *ekklēsia* con «riunione» sarebbe una traduzione claudicante, a meno che non pensiamo forse che «riunione» (in inglese *meeting*) vada qui inteso nella denominazione: *The Friends' Meeting of Newtown*. In realtà il termine *ekklēsia* nelle epistole serve ad indicare non solo le

[157] C.G. Brandis, *Ekklesia*, in *PW*, vol. V, 1905, colonne 2163-2200.

[158] Cfr. Dahl, *Das Volk Gottes*, cit., pp. 240 ss. che riporta argomentazioni di Erich Peterson.

[159] Una reminiscenza ancora più marcata di una funzione propria dell'*assemblea cittadina* dell'età classica si trova in 1 Cor. 5,4 ss., dove si dice che per l'espulsione di un membro si deve tenere un'assemblea formale. Tuttavia, il termine non compare in questo contesto. Altri casi in cui ἐκκλησία è usato per indicare l'assemblea dei cristiani di una città particolare sono Rom. 16,1 (Cencre); 1 Cor. 1,2; 2 Cor. 1,1 (Corinto); Fil. 4,15.

[160] Rom. 16,5 e 19; Filemone 2; Col. 4,15.

[161] Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, cit., p. 332.

riunioni o i convegni occasionali di un gruppo, ma lo stesso gruppo.

Inoltre, serve a qualificare gruppi cristiani di qualsiasi luogo, sia se sono considerati isolatamente sia nel loro insieme. Paolo può parlare di *ekklēsiai* (plurale) di una provincia, che può essere la Galazia o l'Asia o la Macedonia o la Giudea (1 Cor. 16,1; 16,19; Gal. 1,2; 2 Cor. 8,1; 1 Tess. 2,4), ma anche di «tutte le *ekklēsiai* dei gentili» (Rom. 16,4) di «tutte le *ekklēsiai* di Cristo» (Rom. 16,16) oppure «di Dio» (1 Cor. 11,16, 22 e 2 Tess. 1,4)[162]. Tuttavia l'apostolo, e ancor più spesso quei suoi discepoli che scrissero le epistole agli Efesini e ai Colossesi, li vediamo usare il singolare non solo quando dettano direttive generali valevoli per ogni assemblea locale, ma anche in espressioni con le quali si vuole abbracciare l'intero movimento cristiano[163]. Tra queste espressioni quella che maggiormente colpisce il lettore è quella che suona «l'*ekklēsia* di Dio» accostata a «Giudei e Greci» (1 Cor. 10,32), ma che era usata anche per indicare una comunità locale, come nel caso della «*ekklēsia* di Dio che è in Corinto» (1 Cor. 1,2)[164]. Le radici di tale uso vanno sicuramente ritrovate nell'espressione biblica «assemblea del Signore» (*ekklēsia tou kyriou*) che traduce l'ebraico *q^ehal yhwh*, espressione con cui si soleva indicare l'incontro o raduno formale di tutte le tribù dell'antico Israele o dei loro rappresentanti[165]. Autori ebraici che scrissero in tempi vicini a quelli di Paolo ripetono il ricordato uso biblico dell'espressione con leggere modifiche; e la comunità di Qumran usava poi l'espressione «assemblea di Dio» per indicare il riunirsi dei fedeli per una cerimonia rituale alla fine della giornata o per indicare il combattimento finale o il

[162] Compaiono anche le espressioni: «ἐκκλησίαι dei santi» come in 1 Cor. 14,33 ss. oppure soltanto «ogni ἐκκλησία» come in 1 Cor. 4,17; oppure «tutte le ἐκκλησίαι» come in 1 Cor. 7,17; 2 Cor. 8,18; 11,28 e cfr. *ibidem* 12,13.

[163] 1 Cor. 6,4; 10,32; 12,28; 14,4,5,12; 15,9; Gal. 1,13; Fil. 3,6; Efes. 1,22; 3,10 e 21; 5,23,24,25,27,29,32; Col. 1,18,24. Cfr. Olof Linton, *Ekklesia I*, cit., col. 912.

[164] Vedi anche Gal. 1,13 e 1 Cor. 15,9.

[165] Si noti soprattutto Deut. 23,2,3,4 e Giud. 20,2: ἐν ἐκκλησίᾳ τοῦ λαοῦ τοῦ θεοῦ; Ne. 13,1: ἐν ἐκκλησίᾳ θεοῦ (κυρίου); Sir. 24,2: ἐν ἐκκλησίᾳ ὑψίστου; 50,13: ἔναντι πάσης ἐκκλησίας Ἰσραήλ. Da vedere la rassegna dei luoghi biblici in Schmidt, ἐκκλησία, cit., pp. 527-29.

convito solenne insieme al principe e al sacerdote che era stato segnato con la sacra unzione[166]. Il nesso preciso fra tale uso del termine e quello di Paolo ci sfugge, ma è presso che fuori discussione che il concetto di appartenenza ad un unico popolo universale di Dio, che distingueva in così alto grado i cristiani delle chiese paoline da altre associazioni e da altre religioni, era di diretta provenienza giudaica. È poi parimenti evidente che Paolo e gli altri esponenti della missione operarono energicamente per inculcare l'idea di una fraternità universale dei credenti, nel Messia incarnatosi in Gesù. Le stesse epistole, i messaggeri che ne erano latori e le visite ripetute alle assemblee locali da parte di Paolo e dei suoi collaboratori contribuivano ad esaltare i vincoli fra tutti i credenti. Vale la pena di notare che i passi in cui si fa menzione delle assemblee o riunioni «domestiche» si trovano tutti nel contesto dei saluti espressi o a conclusione delle epistole o al loro inizio (in quella a Filemone). Ci si rivolge a quella che era la più minuscola unità di base del movimento cristiano in quel contesto epistolare in cui viene ricordata ai lettori una solidarietà più ampia e per questo vi si fa menzione di nominativi e di gruppi che appartengono ad altre località. Saluti e raccomandazioni di qualche persona talvolta collegano i destinatari dell'epistola a tutti i cristiani che vivono nella loro provincia o altrove, vale a dire, per esempio, non solo ai cristiani a Corinto ma anche a «tutti i santi dell'intera Acaia» (2 Cor. 1,1), a «tutti quelli che in ogni luogo invocano il Signore» Gesù Cristo (1 Cor. 1,2). Nel versetto 4,13 dell'epistola ai Colossesi sono ricordate insieme le chiese della valle del Lico e in particolare sono collegate quelle di Laodicea e di Colossi con l'ingiunzione che le due chiese si scambino le lettere loro indi-

[166] Secondo Filone, come secondo il Deutoronomio, l'assemblea sinaitica era stata l'ἐκκλησία θεοῦ (ο κυρίου) per antonomasia; vedi Filone: *Virt.* 108; *Ebr.* 213; *Som.* 2.187; *Quis her.* 251; Decal. 32. Uno dei vessilli nella Guerra dei Figli della Luce contro i Figli delle Tenebre doveva portare l'iscrizione *q^ehal 'el*, vedi IQM 4,10; e per l'esclusione dei condannati dal *q^ehal 'elah* (parafrasi di Deut. 23,1-3), vedi IQSa 1,25 ss.; CDC 7,17; 11,22; 12,6. Cfr. Linton, *Ekklesia I*, cit., colonne 907-11. Si noti anche l'uso del termine in Eb. 12,23, dove il nesso con l'assemblea sinaitica è assai più diretto che in Paolo.

rizzate (14,16)[167]. Significativa anche la frase conclusiva della Prima Epistola ai Corinzi: «Le *ekklēsiai* dell'Asia vi salutano. Vi salutano molto nel Signore Aquila e Prisca con la *ekklēsia* che si raduna nella loro casa. Vi salutano i fratelli tutti. Salutatevi a vicenda con il bacio santo. Il saluto è di mia mano, di Paolo» (16,19-21). Il bacio rituale — espressione quanto mai significativa dei vincoli di intimità esistenti nella *communitas* e che aveva luogo nelle riunioni locali — viene così collocato nel contesto in cui si ricorda una fraternità a ben più ampio raggio. Il linguaggio si fa, quindi, ad un tempo formale e personale. Se le epistole servivano per rammemorare ai cristiani che i loro vincoli andavano ben oltre lo spazio locale, le visite apostoliche, di cui le epistole erano un surrogato quando non era possibile effettuarle[168], erano al riguardo anche più esplicite. Lettori antichi e moderni delle epistole si sono spesso stupiti per il continuo e intenso viaggiare di Paolo e degli esponenti della missione paolina. Di fatto inclusi nelle epistole troviamo parecchi passi che servono da lettera di raccomandazione per ottenere la concessione dell'ospitalità a viaggiatori di passaggio[169]. In tempi successivi tali lettere di raccomandazione avrebbero costituito un corredo di tutti i cristiani itineranti e non solo dei loro capi[170]. Tuttavia, ci sono cenni nelle epistole paoline e in altri luoghi del Nuovo Testamento che il cristiano comune che si metteva in viaggio per

[167] Poiché l'epistola ai Colossesi è probabilmente pseudonimica, il numero insolitamente ampio dei saluti che figura ivi nel passo 4,7-15 (più ampio di ogni altra lettera del *corpus* paolino, fatta eccezione per quella ai Romani) può essere in tutto o in parte frutto di invenzione (vedi 2 Lettera a Timoteo). Se è questa la verità, allora risulta ancor più palese che tali collegamenti tra persone o tra gruppi erano riconosciuti non solo da Paolo, ma anche dai suoi seguaci, come fattore di primaria importanza nel preservare la fratellanza interurbana dei fedeli.

[168] Robert W. Funk, *The Apostolic Parousia: Form and Significance* in *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*, a cura di W.R. Farmer, C.F.D. Moule e R.R. Niebhur, Cambridge, 1967, pp. 249-68.

[169] Rom. 16,1 ss.; 1 Cor. 16,10-12; cfr. Fil. 2,25-30; Col. 4,7-9; Efes. 6,21 ss. Paolo può anche pretendere l'ospitalità per la sua persona, vedi Filem. 22 e Rom. 15,24.

[170] Si vedano le lettere del terzo e quarto secolo raccolte da Kurt Treu, *Christliche Empfehlungs-Schemabriefe auf Papyrus* in *Zetesis: Album amicorum door vrieden en collega's aangeboden aan Prof. Dr. E. de Stryker*, Antwerp, 1973.

un'altra città poteva ivi già attendersi di trovare ospitalità presso i «fratelli»: era questa un'usanza che con tutta probabilità si era già affermata tra gli ebrei della Diaspora[171]. Quindi ecco che l'ospitalità figura già tra le virtù dell'ordinaria vita cristiana che Paolo sottolinea nelle esortazioni tradizionali da lui incluse nella sua epistola ai Romani (Rom. 12,13). Più tardi l'Epistola agli Ebrei e la lettera della Chiesa di Roma a quella di Corinto avrebbero addotto — seguendo in questo gli ebrei del tempo — l'esempio di Abramo (Eb. 13,2; 1 Clem. 10,7); poi l'ospitalità divenne una virtù che dovevano possedere e praticare soprattutto i vescovi[172]. Le osservazioni di E.A. Judge sull'usanza invalsa in tempi successivi possono essere già fatte valere, senza che si cada nell'esagerazione, anche per i cristiani del primo secolo:

> La sicurezza e l'ospitalità erano garantite ai cristiani in viaggio quando viaggiare era tradizionalmente qualcosa che si potevano permettere solo i potenti, i quali facevano affidamento su tutta una reta di clientele e di amicizie, create dalla ricchezza. Le lettere di raccomandazione mettono in luce il fatto che simili vantaggi domestici si erano ormai estesi all'intera fratellanza dei fedeli, che venivano accolti sulla fiducia, anche se del tutto forestieri[173].

Veramente, non ci poteva essere più efficace strumento per ricordare che cosa significasse appartenere alla *ekklēsia* di Dio quanto lo era il benvenuto con cui si accoglieva come «fratello» o come «sorella» il cristiano o la cristiana a Laodicea come ad Efeso, a Corinto come a Roma.

Un mezzo del tutto diverso per rammemorare i doveri che i cristiani avevano gli uni verso gli altri di là di ogni confine geografico era la colletta di denaro per «i poveri

[171] Sull'ospitalità a forestieri nelle sinagoghe, si veda la nota 63 del cap. I.

[172] Cfr. 1 Clem. 1,2; 11,1; 12,1; 35,5. Si noti anche il passo di 1 Pt. 4,9. Sull'esigenza posta ai vescovi di essere ospitali, vedi 1 Tim. 3,2 e Tito 1,8. Sull'intera questione si veda Malherbe, *Social Aspects*, cit., pp. 65-68, il quale fa notare la particolare accentuazione che all'ospitalità si dà nel Vangelo di Luca e negli Atti.

[173] Edwin A. Judge, *The Conversion of Rome: Ancient Sources of Modern Social Tensions*, North Ryde, Australia, 1980, p. 7; cfr. Hatch, *The Organization of the Early Christian Church*, cit., pp. 44 ss.

che sono tra i santi di Gerusalemme», colletta a cui Paolo negli ultimi anni della sua vita d'apostolo dedicò, a quanto risulta, tanta parte delle sue sollecitudini. Nell'incontro che si ebbe a Gerusalemme tra i rappresentanti della comunità antiochena e le «colonne» della chiesa di Gerusalemme, Paolo e Barnaba si erano assunti formalmente l'obbligo di «ricordarsi dei poveri» (Gal. 2,10) e Paolo reputò evidentemente che quell'obbligo riguardasse non solo i cristiani di Antiochia, ma anche i convertiti che poi avrebbe fatto in Asia Minore e in Grecia. Nonostante qualche renitenza e qualche sospetto serpeggiassero tra questi nuovi convertiti, Paolo riuscì a mettere in piedi una grande iniziativa, valendosi dell'ausilio di Tito e di certi delegati alla bisogna dalle singole chiese (ma di questi ignoriamo il nome)[174], per raccogliere denaro e inviarlo a destinazione, accompagnato sempre da un seguito formato da rappresentanti dei vari gruppi locali[175]. La motivazione e i fondamenti teologici che animarono Paolo nella sua iniziativa sono stati, in anni recenti, oggetto di parecchi studi, ma, come hanno lamentato Klaus Berger e Bengt Holmberg, non si è prestata sufficiente attenzione all'idea che della colletta si fecero le locali comunità paoline, i giudeo-cristiani e gli ebrei di Gerusalemme[176]. Gli uni potevano essersene fatta un'idea del tutto diversa da quella degli altri, come, infatti, ipotizza il Berger: per quanto concerne il gruppo dei cristiani di Gerusalemme, la colletta poteva apparire un mezzo per legittimare la missione paolina in quanto questa si concretava in forme

[174] 1 Cor. 16,1-4; 2 Cor. 8-9; Rom. 15, 25-28; cfr. At. 19,21; 20,1-6.

[175] Keith Nickle, *The Collection: A Study in Paul's Strategy*, London, 1966; Georgi, *Die Geschichte der Kollekte*, cit.; Klaus Bergen, *Almosen für Israel: Zum historischen Kontext der paulinischen Kollekte*, in «NTS», n. 23 (1977), pp. 180-204.

[176] Il Berger in *Almosen für Israel*, cit., sostiene con argomenti convincenti che l'autore degli Atti (il quale evita ogni menzione della colletta se non nel passo 24,17) vi scorse una dimostrazione di compassione e di fedeltà ad Israele da parte di qualcuno che apparteneva marginalmente alla comunità ebraica, come, ad es., Cornelio (At. 10,2). Abbiamo fatto notare in base alle iscrizioni che i doni ricevuti da patroni pagani talvolta venivano ricordati nelle sinagoghe della Diaspora (vedi cap. I, nota 257). Bengt Holmberg, *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, Lund, 1978 e Philadelphia, 1980 accetta l'argomentazione del Berger, ma, ponendosi dall'angolo visuale del gruppo di Gerusalemme, sottolinea maggiormente l'obbligo legale della colletta.

familiari in ambiente giudaico; invece per quanto riguarda gli ebrei, questi potevano sì classificare tra i gentili le comunità paoline, ma potevano scorgere nelle loro elemosine un segno di simpatia per Israele e un sintomo che erano disposti ad unirsi alla sua causa. Per quanto riguarda poi le comunità paoline interessate, «la colletta per i poveri giudeo-cristiani sta ad indicare né più né meno che esse si sentivano una cosa sola con la chiesa di Gerusalemme; la colletta ha carattere dimostrativo e il fatto che la chiesa di Gerusalemme l'accettasse significa una conferma al loro *status* di gruppi cristiani...»[177]. Ma l'iniziativa della colletta (e le energie profuse per raccogliere le offerte) andò a finire malissimo. Se pure la colletta fu accettata dalla chiesa di Gerusalemme, ciò avvenne pur sempre in modo da implicare per i cristiani di origine pagana una sorta di qualificazione diminutiva, e cioè come se essi fossero dei cristiani di seconda classe[178]. Ma ci fu dell'altro: la presenza di Paolo insieme ai rappresentanti delle chiese nate dalla missione presso i gentili costituì una provocazione per qualche fazione esistente nella comunità giudaica e fu così che si addivenne all'arresto di Paolo e alla fine della sua attività. Tuttavia, questi effetti non dovrebbero celarci il fatto che le comunità paoline seppero unirsi in uno sforzo straordinario per dimostrare che «come rami di olivo selvatico, contrari alla natura della pianta» erano stati innestati nell'unico popolo di Dio, e che di questo avevano coscienza. Molto tempo dopo che la comunità di Gerusalemme aveva cessato di esistere, l'idea di costituire un unico popolo avrebbe continuato ad incidere, in maniere diverse, sulla consapevolezza che il movimento cristiano aveva della propria identità.

[177] Berger, *Almosen für Israel*, cit., p. 198.

[178] Così la pensa Holmberg, *Paul and Power*, cit., p. 43.

Capitolo quarto

Il governo delle comunità paoline

Nel capitolo precedente abbiamo considerato alcuni degli elementi che conferivano ai cristiani della missione paolina la percezione di appartenere ad un gruppo con sue caratteristiche e cioè che convergevano nel creare la coesione dei gruppi formatisi nell'intimità domestica in tante città particolari. Tale coesione poi era data anche dal fatto che sapevano di far parte di un movimento più ampio e cioè «dell'*ekklēsia* di Dio». Ora dobbiamo soffermarci sulla dimensione organizzativa della loro solidarietà. Infatti, nessun gruppo può durare abbastanza a lungo se non si dà certe forme di autorità con funzione di guida, se non attua una certa differenziazione di ruoli tra i suoi componenti, se non si provvede di certi strumenti per far fronte ad eventuali conflitti intestini, se non trova il modo di articolare valori e norme a cui tutti i membri sono consenzienti e di predisporre certe sanzioni che valgano ad assicurare un grado accettabile di conformità alle norme suddette. Ci piacerebbe sapere che tipo di persone furono in grado di comandare agli altri o di formulare ammonimenti a cui di solito fossero disposti a conformarsi i membri dalle chiese fondate da Paolo e dai suoi collaboratori. E vogliamo anche sapere perché i fedeli ubbidivano ai loro «capi». Questi interrogativi ci portano nel terreno oscuro della struttura propria dell'autorità: terreno che per nostra ventura è stato di recente esplorato da due saggi, quali quello dello Schütz (1975) e quello del Holmberg (1978). A questi due studiosi le pagine che qui seguono devono parecchio.

Come comportarsi in presenza di conflitti interni?

Un modo sensato di iniziare la nostra indagine è quello di prendere in considerazione alcuni casi specifici di conflitto, che sono rispecchiati nelle epistole, e vedere così chi sia ad affermare la propria autorità o ad esercitarla, che tipo di norme sono ivi espressamente formulate o supposte, quali sanzioni sono applicate e con quali risultati. Qui non ci interessano tanto i temi singoli su cui verteva un conflitto (su di essi molto si è scritto in questi ultimi anni), quanto le forme e le procedure con cui tali temi e i relativi conflitti vennero trattati.

Gerusalemme e Antiochia

La questione riguardante le condizioni richieste per l'ammissione al movimento cristiano di pagani fu, come abbiamo già visto, una questione lacerante. La questione si pose in maniera bruciante dapprima ad Antiochia; e Barnaba e Paolo, in quanto rappresentanti della locale comunità cristiana, si recarono a Gerusalemme per consultarsi con i capi di quella che era la primissima comunità cristiana. Stando a quello che racconta Paolo, la decisione di recarsi a Gerusalemme fu presa «in seguito ad una rivelazione» (Gal. 2,2). Questa indicazione non contraddice necessariamente il racconto che leggiamo in Atti 15,2, dove si dice che l'assemblea di Antiochia «ordinò» ai due rappresentanti di andare a Gerusalemme, perché la rivelazione può essere avvenuta benissimo per bocca di un profeta alzatosi a parlare durante l'assemblea o tirando a sorte o con qualche altro mezzo giudicato idoneo ad ispirare la decisione da prendere. Ma non ci è altrettanto facile sciogliere le altre discrepanze tra le due versioni dei fatti, tuttavia qui non è proprio il caso di reiterare la discussione diuturna che si è svolta su di esse[1]. L'autore degli Atti aveva fra mano una fonte (o delle fonti) che, per certi aspetti, contraddiceva

[1] Si vedano Haenchen, *Die Apostelgeschichte* cit. e Betz, *Galatians*, cit., nonché la copiosa letteratura sul tema ivi citata.

quanto racconta Paolo nell'Epistola ai Galati e può ben darsi che la finalità didattica degli Atti abbia ulteriormente contribuito ad oscurare i fatti realmente avvenuti. È poi ancora più ovvio che un fine apologetico presiede al racconto dell'Epistola ai Galati, ma Paolo, in quanto protagonista dei fatti, che scriveva tutt'al più un decennio dopo che erano accaduti, merita da parte nostra una maggiore affidabilità. Per nostra buona sorte, i fatti più importati ai fini del nostro studio risultano abbastanza chiari.

La materia del contendere era la circoncisione[2] e cioè si discuteva se i gentili unitisi ai credenti in Gesù di Antiochia dovevano anche sottoporsi a quello che era il rito normale per essere incorporati nella comunità ebraica. Si noti però che si trattava di disputa interna al movimento cristiano e cioè non furono esponenti della più generale comunità ebraica a sollevare la questione, bensì dei «fratelli» (anche se poi Paolo li bolla come «falsi fratelli»). Sta di fatto, che per risolvere la questione, la comunità antiochena non si rivolse agli *archontes* ossia alla *gerousia* degli ebrei antiocheni, ma ai capi (*hoi dokountes*) ossia alle «colonne» della chiesa di Gerusalemme. L'autore degli Atti lascia intendere che a Gerusalemme fosse in piedi un'organizzazione più complessa: al pari di altre associazioni religiose, tutta la comunità cristiana ivi presente, sotto la guida di anziani (*gerousia*), si radunava in vista di decisioni importanti insieme ai dodici apostoli, che sono presentati come se costituissero una specie di commissione esecutiva (*prytania* o *decania*). Questa organizzazione, di cui Paolo non fa parola, forse è esistita davvero, ma è anche possibile che gli Atti attribuiscano alla chiesa gerosolimitana del tempo della disputa un

[2] Paolo riferisce sulla sua decisione di recarsi a Gerusalemme e di conferire sul «vangelo che predico tra i pagani» prima di far menzione dei «falsi fratelli» che volevano obbligare i convertiti alla circoncisione. Quindi si potrebbe supporre che costoro avessero fatto la loro prima comparsa a Gerusalemme. Tuttavia il fatto che la notizia sui «falsi fratelli» venga dopo dipende più dalla struttura dell'argomentazione paolina che da una rispondenza alla scansione dei fatti così come erano avvenuti, dato che l'intero contesto palesa essere stata la circoncisione dei gentili il tema centrale; inoltre Paolo portò da Antiochia come suo compagno Tito per offrire un precedente concreto della sua evangelizzazione dei pagani. Cfr. Betz, *Galatians*, cit., *ad locum*. Su questo particolare però il racconto degli Atti risulta più perspicuo.

tipo di organizzazione posteriore e cioè che proiettino nel passato quello che era vero al tempo in cui gli Atti vennero scritti. Sia il racconto paolino sia quello degli Atti ci dicono che allora tra i capi della chiesa fu raggiunto un accordo completo: i convertiti provenienti dal paganesimo non avevano alcun obbligo di farsi circoncidere. Poi le fonti divergono sul modo e sulla portata della decisione presa. Secondo gli Atti fu emanato un decreto solenne per autorità degli «apostoli, degli anziani e di tutta la chiesa» (15,22)[3] in cui si stabilivano le norme rituali e morali per i cristiani di provenienza pagana. L'autore degli Atti non era il primo a credere che la chiesa di Gerusalemme avesse formulato una simile regolamentazione, dato che Paolo trova necessario ribadire che dai capi «non fu imposto nulla di più» e che soltanto «ci pregarono di ricordarci dei poveri» (Gal. 2,6-10)[4]. Paolo, dunque, non fa parola di un qualche editto o decreto, ma attesta che era intervenuto un accordo tra eguali: da una parte stavano «i più ragguardevoli» e cioè Cefa, Giacomo e Giovanni e dall'altra stavano Barnaba e Paolo. L'accordo venne sigillato così: «diedero a me e a Barnaba la loro destra in segno di comunione»[5].

Ma l'accordo ebbe breve durata. Per un certo tempo la solidarietà che univa ad Antiochia cristiani di origine ebraica e cristiani di origine pagana fu celebrato con agàpi comuni a cui partecipò anche Pietro, che intanto era giunto da Gerusalemme[6]. Poi quando comparvero «alcuni da parte

[3] Ancora una volta il modo di agire è quello tipico di atti compiuti da un *collegium* operante nel prendere decisioni sulla falsariga del «consiglio e dell'assemblea dei cittadini» di una città. Si cfr., ad es., Giuseppe Flavio, *Antiquitates*, 14-259-61.

[4] Sull'ipotesi che negli Atti sia stata inclusa una tradizione circa il concilio quanto mai simile all'interpretazione che davano gli avversari di Paolo nella Galazia, si veda Linton, *The Third Aspect*, cit.

[5] Sampley, *Pauline Partnership in Christ*, cit., pp. 21-50. Qualcuno ha avanzato l'ipotesi che lo stesso Paolo in Gal. 2,7-9 citi qualche documento formale o almeno vi faccia allusione, dato che qui incontriamo il nome Pietro (mentre altrove Paolo usa il nome Cefa), oltre che usare espressioni che non sono nel suo stile come «vangelo per i non circoncisi ... per i circoncisi» (si confronti Gal. 1,7-9), ma la lettura del testo non offre prove conclusive. Si veda la trattazione di questo punto in Betz, *Galatians*, cit., *ad locum*.

[6] Questo dimostra che l'accordo di cui si parla in Gal. 2,7-9 non istituì due missioni distinte, come spesso è stato affermato. Né Paolo si sentì

di Giacomo», Pietro e tutti gli altri cristiani di origine ebraica, Paolo eccettuato, e perfino Barnaba, il suo più stretto collaboratore, si astennero da tali agapi. Così Paolo si trovò isolato (Gal. 2,11-13). Forse l'accordo di Gerusalemme non contemplava il comune sedere a mensa di quanti osservavano il *kashrut* e quanti non lo osservavano? Oppure a Gerusalemme si era avuto un mutamento brusco della situazione, quando Pietro, con la sua partenza, aveva fatto finire il triumvirato e aveva lasciato a Giacomo in quanto «fratello del Signore», il controllo effettivo della comunità? Non lo sappiamo. Vediamo soltanto che allora la disputa venne composta al prezzo di una divisione tra i cristiani di Antiochia: palese sconfitta di Paolo, anche se di fatto, nella propria apologia rivolta ai Galati, l'apostolo mette a confronto la propria coerenza con l'incoerenza altrui. Dopo lo scontro con Pietro, Paolo scelse come suo campo di missione l'Asia Minore e la penisola greca[7].

Che cosa dobbiamo inferire da quest'episodio (o, meglio, da quello che ne sappiamo) circa lo sviluppo di un'organizzazione interna alle prime comunità cristiane? In primo luogo constatiamo che a due decenni dalla morte di Gesù la comunità di quanti credevano in Gesù come Messia e nella sua resurrezione formava ormai tra gli Ebrei una setta a sé non solo a Gerusalemme, ma in parecchie località fuori della Palestina e che tra queste località c'era anche una metropoli come Antiochia. Tra i primi cristiani erano emersi dei capi, anche se i loro rapporti si mantenevano ancora fluidi e quei capi componevano le dispute insorte all'interno del movimento. Inoltre, la setta aveva già cominciato a fare convertiti fuori della comunità ebraica e cioè si era acquisita dei pagani, anche se la questione verteva proprio sulle implicazioni di tale fatto. In secondo luogo, vediamo apparire una sollecitudine per l'unità e la conformità dei comportamenti. Quanto accadeva tra i cristiani di Antiochia era importante per quelli di Gerusalemme e vice-

poi preclusa l'azione proselitistica tra gli ebrei (1 Cor. 9,20). Anzi quello che risalta nelle clausole parallele di Gal. 2,7 ss. e 9b non è che una missione escluda l'altra, bensì la pari dignità dell'una e dell'altra.

[7] Si veda quanto abbiamo detto alle pp. 123 e 272; sugli sviluppi successivi che si ebbero ad Antiochia, si veda Meeks-Wilken, *Jews and Christians in Antioch*, cit., pp. 13-52.

versa. Il libero andare e venire di esponenti cristiani da una «chiesa» all'altra (taluni come delegati (*apostoloi ekklēsiōn*), altri senza altra autorizzazione o legittimazione che non fosse la convinzione di essere stati chiamati dallo Spirito) era un fatto costante nella prima fase della vicenda cristiana; e tali esponenti spesso intervenivano per «correggere» le credenze e le pratiche delle comunità da loro visitate. In terzo luogo, lo strumento principale per risolvere i conflitti fu, a quanto pare, quello di incontrarsi e di parlare. Più tardi, come vedremo, l'epistola apostolica divenne il surrogato della discussione *vis-à-vis* e lo divenne quando viaggiare era impraticabile. Nessun istituto formale per la composizione delle divergenze fu allora creato, ma sia a Gerusalemme sia ad Antiochia erano saliti alla ribalta taluni esponenti in vista e bisogna dire che proprio il modo in cui si cercò di venire a capo delle divergenze portò al consolidamento di ruoli autorevoli e alla scoperta ossia all'invenzione di strumenti più formali con cui arrivare a delle decisioni. Niente di tutto questo ci dice molto sull'organizzazione specifica delle comunità paoline. Anzi, vi è motivo di assumere la sconfitta patita da Paolo ad Antiochia come un punto d'avvio; e cioè da quel momento Paolo cominciò a formarsi una sua propria organizzazione missionaria più precisa e più consapevolmente caratterizzata[8]. Naturalmente questo non comportò il suo disinteresse per la continuità con le tradizioni israelitiche o per l'unità con i giudeo-cristiani di Gerusalemme. Tuttavia Paolo e i compagni, che allora seppe raccogliere attorno a sé, avrebbero da quel momento messo a punto tecniche peculiari per preservare i contatti tra le nuove comunità che andavano man mano fondando.

II. DALLA FONDAZIONE DELLE COMUNITÀ

A) *Le epistole e le visite alle comunità cristiane: i dati*

Fra le tecniche che la missione paolina ebbe ad inventarsi occupano un primissimo posto le «rivisitazioni», da parte degli evangelizzatori, dei gruppi da loro costituiti e,

[8] Holmberg in *Paul and Power*, cit., p. 13 definisce l'incidente «una sorta di spartiacque nello sviluppo della personalità di Paolo». Ma si veda anche Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter*, cit., pp. 11-13.

quando una visita personale non era possibile, l'invio di epistole. Nel capitolo terzo abbiamo già osservato quanto importanti fossero questi contatti per lo sviluppo di atteggiamenti e di modi di auto-percezione tra i cristiani e, soprattutto, per il radicamento di un sentimento di solidarietà che trascendeva i singoli gruppi localmente costituiti. Ma siffatte comunicazioni consentivano anche il modo per tentare più direttamente e specificamente un controllo sociale. Bisognava impartire istruzioni, spesso per rispondere a informazioni su specifici problemi locali; poi c'erano le ammonizioni generali fatte per ricordare quale tipo di vita fosse reputato più consentaneo a chi aveva abbracciato la nuova fede; c'erano argomentazioni addotte contro quelle opinioni che Paolo reputava inaccettabili e c'erano anche direttive per obbiettivi del tutto particolari, quali l'azione disciplinare contro i devianti e le procedure da osservare per la colletta da inviare a Gerusalemme.

Parliamo prima delle visite e delle epistole per rammemorare alle comunità l'insegnamento impartito. Il caso tipico è quello di Tessalonica. L'importanza di inviati speciali e dell'effetto virtuale che poteva produrre un'epistola come mezzo di controllo sociale è già evidente nella più antica delle epistole paoline che ci sono pervenute. Dopo avere fondato nuclei cristiani nelle città della Macedonia, Paolo e i suoi compagni si erano portati più a sud in Grecia (cioè nella provincia romana dell'Acaia). Giunto ad Atene, Paolo fu assalito da preoccupazioni circa i suoi recenti convertiti di Tessalonica, evidentemente perché gli era stato riportato che erano alle prese con pressioni ostili da parte di certi loro concittadini[9]. Per questo inviò Timoteo al fine di «confermarvi ed esortarvi nella vostra fede» e per avere un'informazione sicura sul modo in cui si comportavano (1 Tess. 3,1-5). Tornato Timoteo con buone nuove, Paolo inviò l'e-

[9] Dei cristiani di Filippi, che si trovavano in viaggio, furono di ausilio all'opera che Paolo stava svolgendo nell'Acaia perché recarono notizie del successo avuto dall'apostolo a Tessalonica (1 Tess. 1,7-10) e, un po' più tardi, essi recarono denaro in appoggio alla missione presso i Corinzi (2 Cor. 11,9). È da cristiani itineranti come questi che presumibilmente Paolo venne a sapere dei turbamenti che si erano prodotti nella comunità di Tessalonica.

pistola che ci è pervenuta, il cui obbiettivo era pur sempre quello di «confermare e di esortare»[10].

Ben poco del contenuto della Prima Epistola ai Tessalonicesi si presenta come un'istruzione nuova. A parte le parole consolatorie del passo 4,13-18, con l'evocazione apocalittica dell'imminente ritorno di Gesù, le esortazioni dell'epistola non sono altro che una rievocazione di cose «che voi ben sapete». Come ha dimostrato il Malherbe[11], la pratica di rievocare e richiamare alla memoria un insegnamento già dato era tipica della retorica morale ellenistica — quella detta parenesi — e, d'altra parte, il tipo di moralità raccomandato nella Prima ai Tessalonicesi non risulta molto diverso (se si guarda al comportamento perorato dall'apostolo) da quello che si potrebbe cogliere presso Epitteto o presso Dione Crisostomo. Tuttavia, dobbiamo notare che chi scriveva le esortazioni in chiave di «richiamo alla memoria» citava esempi specifici di norme già in precedenza insegnate ai convertiti e in tali norme avvertiamo i primordi di un linguaggio peculiare dei cristiani nella formulazione degli obblighi morali. Come le esortazioni, anche le giustificazioni addotte per inculcare l'obbedienza prendono anch'esse la forma di un richiamo alla memoria.

Sotto il profilo formale, il tratto più stupefacente dell'epistola in questione è nella sezione con cui l'epistola si apre, dove la parte dedicata al ringraziamento si protrae in misura sproporzionata. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, qui ci si effonde in un linguaggio copioso e affettivo insistendo sui vincoli personali che uniscono l'autore dell'epistola ai suoi destinatari. E di fatto qui si va ben oltre le espressioni consuete di cordiale amicizia, quali ricorrono nelle comuni lettere private[12], *primo*, perché il cerchio delle relazioni d'amicizia viene allargato ad altri gruppi cristiani esistenti altrove (in Macedonia, nell'Acaia e in Giudea)[13] e, *secondo*, perché tutto il contenuto della sezione gratulatoria è incastonato in un discorso cristologico e teologico. Poi, avvertiamo che questo complesso richiamo alla memoria dei rapporti precedentemente costituiti tra Paolo e i convertiti diviene la base delle esortazioni e il contesto in cui esse sono formulate.

[10] Si noti l'augurio che segna il trapasso dal lungo ringraziamento con cui l'epistola inizia al resto del testo (1 Tess. 3,11-13) e poi la frase che segue imperniata sul verbo παραχαλῶ (*ibidem* 4,1). L'epistola riprende poi il tema della rievocazione (nel versetto 2,12) delle esortazioni che costituivano parte dell'insegnamento impartito ai neo-convertiti. Il Malherbe ha dimostrato che il fine parenetico qui esplicitato, di fatto pervade tutta l'epistola e non è solo proprio di una «sezione parenetica» (i particolari della sua dimostrazione si vedranno nell'articolo di prossima pubblicazione che egli farà apparire in ANRW; cfr., Malherbe: *Gentle as a Nurse*, cit. e, *Social Apects*, cit., pp. 22-27.

[11] Vedi l'annunciato art. del Malherbe in ANRW.

Le giustificazioni a convalida del comportamento da osservare qui non sono esposte in modo esplicito come avrebbe potuto accadere se l'apostolo avesse avuto a che fare con situazioni conflittuali, tuttavia sono pur sempre implicite nell'ordito dell'epistola. Infatti modelli facenti *auctoritas* sono ricordati e proposti per essere imitati: gli apostoli, lo stesso Cristo e altri gruppi di cristiani; e anche ci si congratula con gli stessi Tessalonicesi per essere stati presi, a loro volta, a modelli (*typoi*: 1 Tess. 1,7) da altri, con l'implicito avviso che gli occhi di questi altri sono sempre fissi su di loro. Iteratamente si insiste sui loro buoni inizi e, quindi, essi debbono continuare sulla stessa strada, con la sola aggiunta di «distinguervi ancora di più». Tuttavia i doveri umani di buona condotta sono poi incastonati nell'azione escatologica di Dio[14]. I cristiani di Tessalonica sono invitati a «comportarvi in maniera degna di quel Dio che vi chiama al suo regno e alla sua gloria» (*ibidem* 2,12). E anche la gioia per l'affetto che lega l'apostolo alla comunità tessalonicese viene congiunta a quella che si proverà all'avvento (*parousia*) di Gesù e al momento del giudizio e della ricompensa finale (1 Tess. 2,19 ss.); e le tribolazioni da loro sofferte si dice che sono proprio quelle a cui «siamo destinati» nel disegno escatologico di Dio (1 Tess. 3,2-4).

Dunque, la Prima Epistola ai Tessalonicesi palesa in che modo Paolo modellò la sua lettera: egli volle farne uno strumento per estendere nel tempo e nello spazio il suo in-

[12] Helmut Koester, *1 Thessalonians. Experiment in Christian Writing*, in *Continuity and Discontinuity in Church History: Essays Presented to G.H. Williams*, a cura di F.F. Church e T. George, Leiden, 1979, pp. 33-44.

[13] Con buona pace di Pearson, *1 Thessalonians, 2,13-16*, cit.; si veda quanto abbiamo detto alla nota 117 del cap. III.

[14] Koester, *1 Thessalonians*, cit.

segnamento ai convertiti. Nel caso di Tessalonica, dove non c'erano conflitti che postulassero un'attenzione particolare, l'epistola parenetica serve a rafforzare un insegnamento precedente e, dando risalto al sistema di rapporti in cui i destinatari sono inseriti e al fondamento e al contesto teologico di tale sistema, serve a plasmare il modo in cui la comunità deve pensare e parlare di se stessa; e dunque, serve a creare per la comunità un *ethos* che la caratterizzi. Allorché conflitti insorsero in seno ai gruppi o alle chiese di stampo paolino, Paolo e i suoi collaboratori nell'evangelizzazione non ebbero difficoltà ad adattare con disinvolto ardimento lo strumento dell'epistola sì che servisse ad affrontare questioni nuove.

Ecco, allora, il caso dei riformatori della fede insegnata da Paolo, apparsi in Galazia! L'epistola ai Galati è in maniera lampante una risposta ad un conflitto particolare. Mentre Paolo era lontano, nelle città dell'Anatolia erano comparsi evangelizzatori cristiani i quali avevano cercato di persuadere i convertiti da Paolo che la loro fede era imperfetta e che la loro salvezza era in forse, se non si fossero fatti circoncidere e non avessero osservato (quanto meno) il sabato e altre cerimonie ebraiche (però il *kashrut* non è espressamente menzionato). Paolo scorge nel fatto un attacco diretto alla sua autorità di apostolo e fondatore delle chiese della Galazia e una perversione dell'unico vangelo. Quindi, per mezzo di questa epistola composta con somma calibratura, muove al contrattacco. Suo proposito è di persuadere i cristiani della Galazia che egli è un apostolo autentico e veritiero e che l'abbandono del vangelo da lui predicato ai Galati non sarebbe un passo avanti verso la perfezione, ma un allontanamento da Cristo, un ritorno ad una schiavitù non certo migliore di quella del paganesimo. La libertà dalla legge ebraica da lui annunciata ai convertiti dal paganesimo non era una semplice mossa strategica, ma era la volontà di Dio per il tempo messianico, volontà proclamata da Paolo ovunque e riconosciuta in maniera solenne dai capi cristiani di Gerusalemme. E quel vangelo Paolo volle difendere con puntigliosa sollecitudine ogniqualvolta altri si dimostravano vacillanti[15].

[15] Questo mio modo di interpretare la Epistola ai Galati deve molto a Nils Alstrup Dahl:, *Paul's Letter to the Galatians; Epistolary Genre, Content, and structure*: relazione presentata al convegno annuale della Society of Biblical Literature, Chicago, 1973.

L'argomentazione di Paolo è troppo intricata perché la si possa qui dispiegare nelle sue articolazioni, tuttavia, ai nostri fini, è importante osservare quali appelli essa comporti[16]. In primo luogo, Paolo si appella alla rivelazione. L'apostolo ribadisce che il vangelo che i Galati avevano sentito annunciare da lui non si fondava su una tradizione e una dottrina umane, ma era «una rivelazione di Gesù Cristo» (1,12). Come è lecito supporre, egli non vuol dire di non avere ricevuto e appreso certe forme tradizionali di predicazione, certi asserti di fede, certi modelli rituali ecc., perché altrove afferma espressamente di avere ricevuto ed appreso tali cose (1 Cor. 15,1-8; 11,2,23-26) e proprio talune di tali tradizioni, soprattutto quelle relative al rito battesimale, sono rilevanti nell'argomentazione esposta ai Galati. Si deve piuttosto dire che Paolo intende difendere il modo in cui egli predicava il vangelo e questo modo egli asserisce che gli è stato «rivelato». La sua personale rivelazione era quella di un compito a lui affidato, simile al compito affidato ai tipici profeti della Bibbia e cioè di «annunziare (il Figlio di Dio) in mezzo ai pagani» (Gal. 1,16). Insomma, era il suo apostolato che proveniva «non da parte di uomini, né per mezzo di uomo» (Gal. 1,1).

Paolo introduce il richiamo alla sua rivelazione mentre svolge l'apologia autobiografica, che di fatto costituisce la prima parte del suo discorso. L'esperienza personale dell'apostolo costituisce, dunque, il secondo fondamento del suo appellarsi ad una rivelazione personale. Paolo ribadisce che la sua posizione radicale circa l'esenzione dei convertiti dal paganesimo dalla Legge non era stata una *sua* idea. Anzi, a suo tempo, era stato un «accanito» ossia uno «zelota» «nel sostenere le tradizioni dei padri» prima che Dio intervenisse e lo avviasse su una strada diversa (Gal. 1,13-16). Inoltre, ricevuta quella rivelazione, i suoi atti avevano palesato d'allora in poi la sua indifferenza per le autorità umane (Gal. 1,16 e 2,14). Le «colonne» di Gerusalemme non potevano aggiungere nulla alla sua autorità e sebbene fosse stato lieto

[16] Si confronti la trattazione che ne dà Betz, *Galatians*, cit., pp. 30-33.

di ottenere la loro approvazione del suo modo di evangelizzare e di essere in comunione con loro fin quando lo avessero voluto, non aveva poi esitato a levarsi solo anche contro Pietro e tutti i giudeo-cristiani di Antiochia, quando ebbe a constatare che «non si comportavano rettamente secondo la verità del vangelo» (2,14). Dunque, il racconto fatto da Paolo delle sue esperienze personali serve a confutare le dicerie che circolavano in Galazia sul suo conto e cioè che predicava la circoncisione altrove (5,11) ma che aveva omesso di farlo in Galazia «per piacere agli uomini» (1,10). Nel contempo la sua argomentazione vuole dimostrare che la sua coerenza — fino ad apparire un'ostinazione — si radicava in una rivelazione unica nel suo genere. Dunque, i suoi primi due appelli alla sua qualità di apostolo e alla sua rivelazione vengono presentati in modo da essere l'uno di ulteriore supporto all'altro.

Poi Paolo si appella all'esperienza, vale a dire all'esperienza fatta dagli stessi cristiani della Galazia. Anche questo appello è in parte intrecciato alla sua apologia, dato che i destinatari dell'epistola sono parte in causa nel racconto. Inoltre la fiducia e l'affetto singolari da loro dimostrati a Paolo quando era andato per la prima volta nelle loro città (Gal. 4,12-14) sono ora rievocati per ricordare quali vincoli siano ora messi in pericolo (4,15-20). In parte la rievocazione riguarda i benefici ricevuti dai convertiti, senza dipendere dall'osservanza della Legge e ricorda lo Spirito, i miracoli (3,1-5), la liberazione dalle forze demoniache del paganesimo (4,8 ss.). L'appello alle proprie esperienze Paolo lo riveste di tutta una gamma di *loci* retorici: da un lato ci sono anatèmi e minacce, dall'altro ricorda le benedizioni di cui i Galati sono stati fatti segno, poi usa i rimbrotti ironici, li fa vergognare della propria condotta e indulge al sarcasmo. Sono tutti modi per far capire ai destinatari della epistola che stanno correndo il pericolo di commettere una pazzia irreparabile e così richiamarli alla loro sana condotta di prima. Con tutta verosimiglianza le ammonizioni che compaiono sul finire dell'epistola, per spiegare le quali certi commentatori hanno immaginato ipotesi improbabili, come quella di «un secondo fronte» e della presenza di un «libertinismo gnostico nella Galazia», sono anche esse un ampliamento dell'appello alla loro memoria. La sfilza degli imperativi inizia già nel passo 4,12: «Siate come me, poiché anch'io sono stato come voi, fratelli». È questa la frase con cui Paolo inizia a ricordare ai Galati la sua prima venuta tra loro. La parenesi che poi segue, introdotta dall'allegoria di Sara e di Agar, raccomanda ai destinatari dell'epistola di vivere una vita di libertà, guidata dallo Spirito e non dalla legge. È una vita siffatta a produrre carità e senso di responsabilità verso il prossimo, a precludere i vizi e a vestirsi, «come frutto dello Spirito», delle virtù. Come è consueto di una parenesi, tutto questo non è nuovo, ma l'apostolo vuole ricordare il tipo di vita che i cristiani avevano già sperimentato dopo la prima istruzione ricevuta da Paolo: allora infatti, come egli dice, «correvate così bene» (Gal. 5,7)...

Un quarto appello che ha valore di fulcro nella articolazione dell'epistola, è quello alla Bibbia. Paolo non si limita a citare come prova dei passi scritturali, ma nella parte che va da 3,1 a 4,11 costruisce un'argomentazione quanto mai acuta in cui la giustificazione fondamentale della sua posizione risulta da un ingegnoso intreccio di luoghi biblici diversi. Le tecniche qui usate sono analoghe a quelle che incontriamo di solito nelle più tarde raccolte del *midrash* rabbinico. Inoltre, per capire l'argomentazione necessita non solo la conoscenza dei testi citati o accennati per allusione, ma anche quella di certe tradizioni interpretative, talune delle quali le abbiamo potute riconoscere solo dopo la scoperta dei rotoli del Mar Morto[17]. Usando uno stile del tutto diverso, nel passo 4,21-31, Paolo rievoca il racconto di Sara e di Agar, proponendolo come un modello omiletico a sostegno delle esortazioni che si accinge a formulare[18].

[17] L'analisi più esauriente dell'argomentazione scritturale è in Dahl, *Paul's Letter to the Galatians*, cit., pp. 52-67, ma si veda anche del medesimo studioso: *Motsigelser i Skriften — et gammelt hermeneutiskt problem*, in «Svensk teologisk kvartalskrift», n. 42 (1969), pp. 22-36 (qui ci si riferisce alla trad. ingl. col titolo, *Contradictions in Scripture*, inclusa in Dahl, *Studies in Paul*, cit., pp. 155-77).

[18] Su questa parte si veda Charles Kingsley Barrett, *The Allegory of Abraham, Sarah and Hagar in the Argument of Galatians*, in *Rechtfertigung: Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag*, a cura di J. Friedrich, W. Pöhlmann e P. Stuhlmacher, Tübingen, 1976, pp. 1-16.

Esaminiamo ora il caso dei conflitti sorti nella chiesa di Corinto. L'ampia corrispondenza che Paolo scambiò con i cristiani di Corinto ci ha fatto conoscere che tra questi erano insorti conflitti a livelli diversi su questioni diverse. Abbiamo già esaminato alcuni aspetti di tale situazione nei capitoli secondo e terzo. Orbene, nelle epistole ai Corinzi ricorrono di frequente termini come *potere, autorità*[19] e loro derivati e spesso li troviamo usati in un contesto improntato ad ironia e cioè in un contesto che ce li fa intendere in un senso opposto a quello che i termini hanno nell'uso ordinario. Il ricorso all'ironia lascia capire che il potere era cosa importante per i destinatari delle epistole e che l'autore o gli autori delle medesime volevano mutare il modo in cui il potere era concepito. In larga misura i conflitti riguardavano direttamente *l'autorità*, e cioè i contrasti erano nati sulla determinazione di chi doveva prendere le decisioni e di chi doveva ubbidire e perché. Inoltre, le epistole erano uno strumento intenzionalmente usato per esercitare l'autorità e, quindi, risultano compaginate con quelle scansioni strategiche atte ad impressionare i loro lettori e cioè con quei modi discorsivi che Paolo e i suoi collaboratori reputavano efficaci.

Un modo per mettere allo scoperto in seno ad un gruppo la funzione del potere, ossia dell'autorità, consiste in questo: membri del gruppo si identificano con un esponente che è reputato autorevole dal gruppo. La tendenza ad una consimile identificazione fu almeno uno dei motivi latenti di conflitto tra le fazioni di cui Paolo era venuto a sapere. Il che è palese, quale che possano essere le implicazioni degli *slogans* enigmatici che l'apostolo afferma essere correnti tra i Corinzi in 1 Cor. 1,10-13: «Io sono di Paolo;

[19] Per esempio il termine δύναμις ricorre ventiquattro volte nella Prima e nella Seconda Epistola ai Corinzi, mentre in tutte le altre epistole sicuramente paoline ricorre dieci volte; il termine δυνατός ricorre, rispettivamente, quattro e sei volte; il termine ἐνεργεῖν ricorre, rispettivamente, quattro e cinque volte; il termine ἐνέργημα ricorre, rispettivamente, due volte e neanche una volta; il termine ἐνεργής ricorre una volta sia nelle Epistole ai Corinzi sia nelle altre; il termine ἔξεστιν ricorre, rispettivamente, cinque volte e neanche una volta; il termine ἐξουσία ricorre, rispettivamente, dodici e cinque volte; il termine ἐξουσιάζειν ricorre, rispettivamente, tre volte e nessuna volta.

io invece sono di Apollo; e io di Cefa; e io di Cristo». A dispetto del titolo di un articolo famoso di F.C. Baur, pubblicato or è un secolo[20], è dubbio che a Corinto ci fosse un «partito di Cristo» o anche un «partito di Cefa». Il discorso che Paolo fa in 1 Cor. 1-4 riguarda effettivamente solo Paolo e Apollo, che sono menzionati in quella perorazione alquanto enigmatica che suona: «Queste cose, o fratelli, le ho applicate a modo di esempio a me e ad Apollo, per vostro profitto, perché impariate nelle nostre persone a stare a ciò che è scritto e non vi gonfiate di orgoglio a favore dell'uno contro l'altro» (1 Cor. 4,6). La rivalità tra i fautori dei due grandi maestri, rivalità che traspare dal rimprovero ora citato, scaturiva evidentemente in parte da odiosi confronti tra la perizia retorica di Apollo (che è detto *anērlogios* e cioè «esperto nell'arte del dire» in At. 18,24) e quella di Paolo, dato che l'autodifesa che Paolo fa in quattro capitoli dell'epistola contiene non poche allusioni spregiative all'arte retorica. Tuttavia, le divisioni a Corinto erano derivate da motivi più gravi di quello ricordato. Infatti riguardavano il fatto di essere stati battezzati da questo o quel personaggio o nel nome di questo o quell'evangelizzatore e così Paolo mostra riluttanza ad ammettere di avere battezzato qualcuno a Corinto (1 Cor. 1,14-17). Almeno per alcuni dei cristiani di Corinto, il battesimo significava l'ingresso in un regno spirituale ossia significava fruire, già dal momento del battesimo, delle grazie del mondo venturo e cioè: l'essere investiti dello Spirito, l'avere una scienza celeste e possedere la sapienza. È chiaro che taluni erano convinti di avere ricevuto dal *loro* apostolo doni (spirituali) più abbondanti di quelli altrui, mentre forse altri si sentivano indipendenti dall'uno e dall'altro dei due evangelizzatori (Paolo e Apollo) e dicevano di essere «di Cristo». Ad ogni modo taluni capi, di cui Stefana forse era la figura eminente, persuasero la chiesa ad inviare una lettera formale, portata da una delegazione ufficiale, a Paolo per chiedere il suo parere su tutta una serie di problemi (1 Cor. 7,1; 8,1; 12,1; 16,1,15-18). Nils Dahl ha

[20] C.F. Baur, *Die Christuspartei in der korintischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom*, in «Tübinger Zeitschrift für Theologie», n. 4 (1831), pp. 61-206.

fatto l'ipotesi ingegnosa che la decisione di inviare la ricordata delegazione forse contribuì a precipitare lo scontro tra le fazioni, dato che alcuni avrebbero voluto sentire il parere non di Paolo, ma di Apollo, altri quello di Cefa (anche se non si ha prova alcuna che sia mai andato a Corinto), mentre altri, asserendo di avere in se stessi lo spirito di Cristo, non vedevano alcun bisogno di invocare un ausilio esterno[21]. Sicuramente a Corinto c'erano taluni che dubitavano se mai fosse saggio chiedere il parere di Paolo, dato che non si aspettavano di vederlo ancora una volta (1 Cor. 4, 18). D'altra parte non fu dalla lettera ufficiale che Paolo apprese l'esistenza di fazioni a Corinto, ma da membri della casa di Cloe che per avventura erano passati da Efeso (1,11).

L'epistola di Paolo dovette conseguire alcuni dei suoi obbiettivi, dato che nella Seconda Epistola ai Corinzi non si parla più delle fazioni ricordate nella Prima (1 Cor. 1,12), né si fa più cenno a confronti tra Paolo e Apollo, né ai problemi specifici trattati in 1 Cor. 7-15[22]. L'epistola, tuttavia, non aveva sanato le divergenze di opinioni circa l'autorità di Paolo né aveva tolto di mezzo la propensione di alcuni cristiani di Corinto a farsi seguaci di capi che palesavano più visibilmente doti eccezionali. Qualche tempo dopo, giunsero a Corinto nuovi apostoli itineranti che non appartenevano alla cerchia paolina. Screditato Paolo come «debole» e qualificata la sua abilità retorica come «degna di sprezzo», quegli apostoli nuovi si fecero rapidamente dei seguaci entusiasti. Possiamo renderci conto quanto Paolo ne rimanesse ferito e con quanta preoccupazione individuasse il pericolo incombente proprio dall'asprezza del sarcasmo di cui sono pervasi i capitoli 10-13 della Seconda Epistola ai Corinzi. E intravediamo anche alcuni dei tratti dei «superapostoli» (così sprezzantemente li bolla Paolo) a cui andava l'ammirazione dei loro seguaci di Corinto: vantavano l'ascendenza ebraica (2 Cor. 11,22); la propria imponente presenza fisica (10,7 e 10); forse adducevano lettere di raccomandazione (3,1-3) e, soprattutto, la propria abilità retorica (10,10 e 11,16), per mostrare tramite la *synkrisis* (confronto retorico) la loro superiorità su altri esperti dell'arte (10,12-18)[23], inoltre mostravano una propensione «professionale» a farsi finanziare dai loro ammiratori (11,7-11; 12,14-18)[24]; probabilmente si vantavano anche di rivelazioni mistiche o apocalittiche (12,1-10) e fors'anche di saper compiere miracoli (12,12). Usando il tono sarcastico Paolo vuole ricordare ai Corinzi che anche lui poteva vantarsi di tutti i suddetti segni di legittimazione, se la cosa fosse stata conveniente. Ma squalificando tutti i vanti dei rivali, qualificandoli di «pazzia», egli si sforza di dimostrare ad un tempo la propria abilità retorica e di denigrare in linea generale tutti gli espedienti retorici. Tuttavia, cerca anche di mettere in chiaro una visione diversa dell'autorità[25], ma di questa diversa visione parleremo più avanti.

A parte le loro connessioni con personaggi di spicco venuti da fuori, in seno ai gruppi cristiani di Corinto c'erano taluni che potevano dirsi «forti» per loro merito intrinseco. Nel capitolo secondo della 1 Cor. troviamo spunti che ci consentono di affermare che parecchi di costoro dovevano la loro autorevolezza alla propria ricchezza e alla posizione che avevano nella città. Non si vuol dire che appartenessero all'aristocrazia di Corinto (forse solo Erasto poteva entrare nel nòvero degli aristocratici), ma che la loro relativa dovizia consentiva loro modi e mezzi a vantaggio dei gruppi cristiani che non erano alla portata della maggior parte dei fedeli; e quella loro posizione economica consentiva anche che avessero rapporti, nel generale ambiente cittadino, che influivano sul loro modo di concepire i propri obblighi e diritti sociali. Non stupisce, dunque, che le tensioni sorgessero tra loro e i membri più poveri della chiesa, che, sicuramente, erano la maggioranza. E furono almeno due le questioni che fecero precipitare le tensioni in conflitti: la que-

[21] Nils Alstrup Dahl, *Paul and the Church at Corinth according to 1 Corinthians 1,10-4,21*, in *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*, a cura di W.R. Farmer, C.F.D.Moule e R.R. Niebuhr, Cambridge, 1967, pp. 313-35.

[22] *Ibidem*, p. 334.

[23] Cfr. Judge, *Paul's Boasting in Relation to Contemporary Professional Practice*, cit.

[24] Hock, *The Social Context of Paul's Ministry*, cit., pp. 50-65.

[25] John Howard Schütz, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*, Cambridge, 1975, *passim*.

stione relativa al farsi o non farsi commensali dei pagani (1 Cor. 8-10) è quella relativa all'umiliazione fatta subire ai poveri in occasione della Cena del Signore (1 Cor. 11,17-34)[26]. In entrambi i casi Paolo deplora l'ostentazione della superiorità sociale ed economica se avveniva in modo da offendere i poveri o quanti avevano una coscienza «debole». Ad ogni modo, le sue esortazioni vanno in primo luogo ai «forti» e l'apostolo parla come se si reputasse uno di loro. I tre casi di battesimo impartito da Paolo di propria mano a Corinto e cioè Crispo, Gaio e «la famiglia di Stefana» (1, Cor. 1,14-16), riguardano tutti i «forti». Crispo era stato a capo della sinagoga (At. 18,8); Gaio era colui che «ospita me e tutta la comunità» (Rom. 16,23); Stefana fu probabilmente a capo della delegazione che recò a Paolo la lettera dei Corinzi. Una lode particolare Paolo riserva alla famiglia di Stefana perché i suoi componenti erano stati i primi convertiti da lui nell'Acaia e perché erano stati *patroni* dei primi gruppi cristiani formatisi a Corinto (1 Cor. 16,15). Paolo esorta la comunità ad «essere deferenti verso di loro e verso quanti collaborano e si affaticano con loro» e ad «apprezzarli» unitamente agli altri messaggeri che gli avevano fatto visita, e cioè Fortunato e Acaico (1 Cor. 16,16-18).

C'era un terzo mezzo per acquistare e far valere prestigio e influenza in seno alla chiesa di Corinto: attenersi ad una condotta che i cristiani della scuola paolina interpretavano come manifestazione diretta dello Spirito di Dio. Il segno dello Spirito che nei gruppi di Corinto riscuoteva l'estimazione più alta era il «dono delle lingue». Se il fenomeno era simile a quello che spesso si verifica in gruppi moderni e che — adottando il termine greco usato da Paolo — chiamiamo «glossolalia» (e ci sono buoni motivi per pensare che fosse lo stesso)[27], allora possiamo ben comprendere

[26] Si veda il cap. II.

[27] Non solo questi glossolali storicamente connessi con la tradizione cristiana fanno capire che si tratta della stessa cosa, ma gli studi e l'osservazione diretta del fenomeno condotti da Felicitas Goodman (e gli studi della Goodman prendono in esame culture diverse) palesano l'esistenza di un modo consimile nella gestualità anche in persone appartenenti a famiglie linguistiche diverse e in persone che non avevano palesemente subito alcuna influenza cristiana. La studiosa conclude che questa similiarità di comportamento ha una base neurofisiologica; vedi Felicitas D. Goodman, *Speaking in Tongues: A Cross-Cultural Study of Glossolalia*, London-Chicago, 1972.

perché mai potesse sembrare il segno primario di un possesso o di una investitura dello Spirito. La glossolalia si verifica in uno stato di *trance* in cui nella maniera più scoperta si è di fronte alla perdita di un controllo consapevole di se stessi, mentre nel contempo si dà prova di un'energia fuori del comune, effusa in un eloquio involontario e in movimenti rapidi o subitanei del corpo, in una sudorazione copiosa, in un'abbondante salivazione ecc. ecc. Pare allora che gli organi della parola siano messi in moto, con enorme energia, da qualcosa che sta oltre la volontà del soggetto. Ecco perché Felicitas Goodman, glottologa ed etnologa, chiama «stato di dissociazione» la condizione in cui viene a trovarsi chi è in *trance* glossolalica. È uno «stato di dissociazione» in cui «il soggetto glossolalico spegne il controllo corticale» e poi «stabilisce un collegamento tra il suo centro della parola e qualche struttura sub-corticale»[28]. Oppure, per dirla con Paolo, «Quando ... prego con il dono delle lingue, il mio spirito prega, ma la mia intelligenza rimane senza frutto» (1 Cor. 14,14). I gruppi che praticano la glossolalia non parlano del potere che pone sotto controllo il centro della parola alludendo ad «una qualche struttura sub-corticale», ma parlano di un potere o di uno spirito che sta oltre la sfera dell'umano. Per i cristiani di Corinto (Paolo compreso) si trattava dello Spirito Santo di Dio.

Orbene, uno che era in grado in maniera tanto palpabile di dimostrare, durante l'assemblea dei cristiani, che lo Spirito di Dio parlava per suo mezzo (uomo o donna), sicuramente era accreditato di un certo potere o ascendente sociale. Il difficile è vedere in che modo quel tanto di ascendente sociale si correlava con altri e più comuni strumenti con cui conseguire, in seno ai gruppi cristiani, una posizione di prestigio sociale, quali, ad esempio, la connessione con altre persone autorevoli o l'accesso alla ricchezza e ad un particolare *status*. Ci sono motivi per credere che i modi

[28] *Ibidem*, p. 124. La Goodman fa distinzione tra lo stato di *trance* del glossolalo, che qualifica *hyperàrousal* perché presenta una manifestazione molto accentuata di energia somatica, e lo stato meditativo della dissociazione, quale è quello dello yoga, che essa qualifica come *hypoarousal*, vedi *ibidem*, pp. 59 ss.

diversi con cui conseguire autorità portassero ad uno scontro diretto. La glossolalia era sicuramente fonte di qualche conflitto: la cosa è evidente dallo spazio (tre capitoli nelle articolazioni dell'epistola quale la conosciamo) che Paolo vi dedica nell'epistola. È chiaro che non tutti nella chiesa avevano il dono delle lingue (1 Cor. 12,30) e che coloro che l'avevano (o i loro ammiratori) guardavano dall'alto in basso quanti non l'avevano. Ma ci chiediamo: forse coloro che non avevano il dono delle lingue comprendevano anche persone che esercitavano un'altra forma di ascendente ossia di autorità? La cosa è plausibile. Lo Spirito non guardava alle persone e la glossolalia — se vogliamo epilogare su un'espressione di Peter Brown — era una sorta di «potere inarticolato»[29]: un potere, dunque, che di solito non si manifestava lungo i normali tramiti dell'autorità e cioè quelli creati dalla società con tutto il corredo di ruoli e di *status* che dell'autorità era tipico. Un'esperienza caratteristica che si constata quando uno è in *trance* è la caduta delle inibizioni; e, quindi, un conflitto tra la condotta di chi è invasato e di chi si attiene a forme di potere più regolari e ordinate non deve stupire. L'argomentazione di Paolo, a cui stava a cuore un controllo della glossolalia e di altri *charismata*, in certo modo porta a confermare il nostro sospetto. Infatti egli insiste che durante l'assemblea dei cristiani tutto dovrebbe avvenire «decorosamente e con ordine» (1 Cor. 14,40). E si preoccupa poi che degli estranei si facciano l'idea che i cristiani col dono delle lingue sono dei «pazzi» (14,23) e ribadisce che i profetanti (uomini o donne) si attengano alle regole consuete per quanto riguarda il vestito e le chiome (11,2-16); infine si dichiara per l'autorità di capifamiglia e di patroni quali uno Stefana (16,15-18).

D'altro canto, abbiamo anche motivi per andare cauti nel formarci un'idea troppo semplicistica dei modi strutturali e anti-strutturali con cui si attuava l'autorità nella chiesa di Corinto. Una larga messe di studi sui fenomeni di invasamento, compiuti da antropologi del nostro tempo, ha palesato che anche il comportamento degli invasati non è privo di una sua struttura ed è ben lungi dal mostrarsi del

[29] Peter R.L. Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, in «JRomSt», n. 61 (1971), pp. 80-101.

tutto slegato dall'ambiente sociale e culturale in cui quel comportamento viene manifestato[30]. La Goodman ha dimostrato che lo stesso deve dirsi per il caso specifico della glossolalia. La glossolalia è una tecnica elaborata, anche se il suo meccanismo è inconscio. Le occasioni in cui il fenomeno si manifesta sono in sommo grado consentanee con le aspettative di un particolare gruppo umano e il fenomeno si attua attraverso procedure ritualizzate. Anche i tipici movimenti del corpo che accompagnano lo «stato di dissociazione» e anche taluni aspetti delle modulazioni vocali risultano proprie di un gruppo particolare e rimandano anche al capo ossia al maestro che ha «ammaestrato» il glossolalo. Inoltre l'interpretazione data alla glossolalia dipende dal sistema di convinzioni proprie di quel gruppo[31].

È significativo che Paolo non rifiuti del tutto il valore positivo di cui i cristiani di Corinto facevano oggetto il dono delle lingue, come avrebbe potuto fare benissimo considerandolo come il frutto di una possessione satanica invece che un'ispirazione dello Spirito Santo. Invece si direbbe che tutti gli interessati alla cosa (Paolo compreso) condividessero lo stesso schema interpretativo e cioè che anche nella glossolalia entrava in azione lo spirito di Dio. Ed è proprio rimanendo entro tale schema che Paolo si industria a ridurre l'importanza della glossolalia rispetto a quella di altri doni. Per di più, là dove la distanza sociale tra membri poveri e membri ricchi della comunità ci porta a supporre che le forme più articolate di autorità siano proprie dei secondi e quelle meno articolate siano proprie dei primi, dovremo ricordare quanto abbiamo detto nel capitolo secondo: i membri eminenti delle comunità paoline non fruivano di uno *status* elevato che andasse esente da zone d'ombra, ma, al contrario, mostravano parecchi indizi di trovarsi, per così dire, in bilico e cioè di patire un'incoerenza di *status*.

[30] Si vedano, ad es., Ioan M. Lewis, *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Baltimore, 1971; Sheila S. Walker, *Ceremonial Spirit Possession in Africa and Afro-America: Forms, Meanings and Functional Significance for Individuals and Social Groups*, Leiden, 1972 (con bibliografia). Sull'applicabilità di tale tipo di «possessione» ai profeti dell'Antico Testamento, si veda R.R. Wilson, *Prophecy and Ecstasy: A Reexamination*, in «JBL», n. 98 (1979), pp. 321-37.

[31] Goodman, *Speaking in Tongues*, cit., *passim*.

Persone consimili potevano benissimo rivelarsi idonee alle esperienze dello Spirito più degne di essere qualificate come «stato di dissociazione». Ma poi bisogna anche dire che i capi di una comunità nella quale il trasporto per la glossolalia era tanto accentuato, come lo era palesemente a Corinto, avrebbero trovato arduo restare nel ruolo di capi (quale che fosse il supporto originario del loro prestigio) a meno che non avessero modo di dar prova di segni equivalenti dello Spirito. Non meraviglia che Paolo si preoccupi di asserire: «Grazie a Dio, io parlo con il dono delle lingue molto più di tutti voi» (1 Cor. 14,18).

Una tale dichiarazione asseverativa solleva un problema: forse era stato lo stesso Paolo ad inculcare nei cristiani di Corinto una così alta estimazione dell'esperienza di parlare «nello Spirito», anche se poi si era inquietato per la piega che quei cristiani avevano dato al suo insegnamento? «Ricevere lo spirito» è un fatto strettamente connesso con il battesimo, almeno per quanto concerne l'insegnamento della cerchia paolina (e probabilmente la cosa è vera per la maggior parte delle prime comunità cristiane in genere), e spesso Paolo si richiama a tale esperienza: lo fa nei rimbrotti (come abbiamo visto) ai Galati e lo fa anche qui in 1 Cor. 12[32]. Non solo il momento del battesimo era circonfuso di simboli che indicavano un radicale mutamento di vita (la morte e la rinascita, il mutamento del corpo ossia l'assunzione di un corpo nuovo, l'annullamento delle antinomie e il ripristino dell'unità)[33], ma abbiamo almeno alcuni indizi che abitualmente i battezzandi sperimentavano in sé una forma blanda di dissociazione. «Dio ha mandato nei nostri cuori lo spirito del suo Figlio che grida: *Abbà*, Padre!» (Gal. 4,6)[34].

[32] David J. Lull, *«Pneuma» in Paul's Letter to the Churches of Galatia: An Interpretation of the Spirit in Light of Early Christian Experience in Galatia, Paul's Message to the Galatians and Theology Today*, Chico, Calif., 1980: l'autore ha cercato di rovesciare questa opinione che riscuote il consenso comune, ma, a mio avviso, il suo tentativo non ha portato a nulla.

[33] Su questo punto si dirà di più nel cap. V.

[34] Non solo i cristiani paolini ebbero questa esperienza del battesimo, dato che Paolo pensava che l'avessero anche i cristiani di Roma, vedi Rom. 8,15 ss.

Il gridare come segnale della presenza dello Spirito il termine aramaico *Abbà* presumibilmente sta ad indicare uno stato di esaltazione inferiore a quello in cui si produceva la glossolalia[35], ma resta pur sempre indizio di uno «stato di dissociazione» ovvero di un controllo o di una presa di possesso da parte dello spirito. Paolo insegnò ai suoi convertiti ad attendersi altri modi con cui sperimentare la presenza dello Spirito, quali, ad esempio, i miracoli (Gal. 3,5; 1 Cor. 12,10 e 2,4; 2 Cor. 12,12). Non ci voleva poi molto (ci fosse o non ci fosse l'esempio di Paolo) per procedere oltre e arrivare alla *trance* più profonda ed emotivamente più sconvolgente in cui appariva il fenomeno della glossolalia. Va però detto che non possiamo essere certi che nelle comunità cristiane si verificasse la progressione verso lo «stato di dissociazione» quale l'abbiamo delineata.

C'è un'altra questione spinosa. Infatti, ci chiediamo se le fazioni di cui si parla nei primi quattro capitoli della Prima Epistola ai Corinzi avessero a che fare con il problema dei «doni spirituali» di cui si tratta nella stessa epistola ai capitoli 12-14. Come abbiamo visto quelle fazioni implicavano anche una certa particolare comprensione del battesimo e avevano a che fare con la «sapienza» e con la «scienza» cui poteva accedere solo «l'uomo spirituale» e non altri. La *communis opinio* in voga tra i neo-testamentisti è che tutti i problemi di cui si parla nella Prima Epistola ai Corinzi sono in certo modo connessi con le credenze circa la resurrezione di cui Paolo parla nel cap. 15 della stessa Epistola. Stando a questa opinione, non è da pensare che i Corinzi che «non credevano nella resurrezione dei morti» fossero soltanto scettici circa la vita futura o che rifiutassero l'idea «ebraica» di una resurrezione del corpo e preferissero la concezione «greca» dell'involo dell'anima dal corpo all'atto della morte. È vero piuttosto che essi reputavano di essere *già* stati spiritualmente innalzati con Cristo e «fatti sedere con lui nei cieli», come con tutta probabilità già recitava la liturgia battesimale (Efes. 2,6 e cfr. 1 Cor. 4,8). Orbene se ci

[35] Si confronti Goodman, *Speaking in Tongues*, cit., che parla di un livello inferiore di esaltazione per le persone che «interpretano» la glossolalia e che parlano la lingua ordinaria, anche se sono in un certo stato di dissociazione, vedi, *ibidem*, p. 14 e 159.

chiediamo in che modo si poteva immaginare e poi continuare a credere per un certo lasso di tempo che la vita fisica fosse irreale o non avesse più importanza e che la vita autentica fosse quella spirituale e trascendente, saremo indotti a supporre che le esperienze di *trance* in cui si produceva il fenomeno della glossolalia potrebbero avere servito da ausilio possente a quella persuasione. Ma è pur vero che siamo sempre nel terreno delle congetture! L'epistola non ci dà alcuno spunto esplicito per stabilire un nesso tra l'escatologia che i cristiani di Corinto reputavano già realizzata e la frequenza tra loro del «dono delle lingue».

Dunque, più che fruire di indizi positivi, circa le influenze reciproche che a Corinto si avevano tra l'autorità degli apostoli e dei loro fedeli seguaci e l'autorità derivata dalla ricchezza e dalla posizione sociale e, infine, circa l'autorità di coloro che erano posseduti ossia ispirati dallo Spirito, noi ci avvolgiamo nelle supposizioni. È probabile che a Corinto i conflitti non riguardassero soltanto le persone, ma anche tipi diversi di autorità. Sicuramente gli allineamenti concreti (a favore di questa o quella posizione) rispondevano a motivazioni più complesse di quelle che mai ci sia dato immaginare.

E complessa, del resto, fu anche la risposta di Paolo. Gli strumenti da lui usati furono quelli già sperimentati: visite personali o di suoi agenti e poi l'invio di epistole. Di nessuno di tali strumenti si può dire che conseguisse un successo indiscutibile. I conflitti e le liti continuarono ancora per qualche tempo e sebbene talune questioni avessero trovato soluzione, ne insorsero altre quando giunsero i «superapostoli», quando Paolo fece visita alla chiesa (e in quell'occasione ebbe a subire ingiurie) e quando ci fu una reazione incresciosa ad un'epistola (ora perduta), scritta dall'apostolo a seguito di quella visita. Una ricostruzione del succedersi di questi fatti e del loro esito finale, che voglia essere precisa (ammesso che sia possibile) dipende dalla soluzione che si vuol dare ai problemi posti dalla Seconda Epistola ai Corinzi. Ma è un argomento su cui qui non possiamo indugiare. Come è già avvenuto nella nostra trattazione precedente, dobbiamo accontentarci di elencare gli «appelli» principali che Paolo pronuncia.

Nel suo saggio importante sull'autorità di Paolo, John Schütz ci fa capire che l'autorità è «l'interpretazione del potere»[36]. Colui che è investito di autorità polarizza e guida *il potere* di quanti riconoscono la sua autorità, ma lo fa non con la forza, bensì avvalendosi del fatto che quanti gli ubbidiscono riconoscono che le sue direttive sono «giuste». Dunque, l'autorità è un «modo di comunicazione» che implica una persuasione; e cioè che la «giustezza» della comunicazione, se occorre, può essere dimostrata[37]. Le epistole ai Corinzi palesano ampiamente il tentativo di esercitare l'autorità, facendone apparire l'esercizio come un'iniziativa di interpretazione. Paolo (con Sostene e Timoteo) cerca di riformare l'idea del potere invalsa presso i cristiani di Corinto e, quindi, cerca di persuaderli a modificare la loro condotta. Il linguaggio usato da Paolo sembra quello appositamente prescelto al fine di persuadere i destinatari dell'epistola che le convinzioni, gli atteggiamenti e i comportamenti da lui propugnati concordano con quanto i Corinzi già sanno o sono in grado di sapere. Infatti allude a cose che essi avevano appreso da lui in precedenza e queste cose egli vuole loro richiamare alla memoria, e poi li invita a rimembrare le esperienze già fatte. È vero che nelle epistole ai Corinzi si fa ricorso amplissimo ai modi del discorso indiretto e soprattutto all'ironia, al sarcasmo e alla metafora. Lo stile diatribico, praticato dai maestri per avvincere i loro uditori e far loro compiere i primi passi sulla via del ragionamento filosofico, viene usato da Paolo in queste epistole più che in ogni altra, fatta eccezione per l'Epistola ai Romani, dove quello stile serve a Paolo per presentare il «suo» vangelo a chi non lo aveva ancora udito[38]. Inoltre molta parte del discorso qui svolto ha un andamento «correttivo» e cioè è un discorso fatto a ridosso di un altro discorso. Infatti si assume un linguaggio specifico o si presuppongono esperienze peculiari

[36] Schütz, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*, cit. pp. 9-14; noi citiamo da p. 14.

[37] Carl J. Friedrich, *Authority, Reason and Discretion*, in *Authority*, Cambridge, Mass., 1958, pp. 28-48, soprattutto p. 35. Il Friedrich è persuaso che dovesse essere presente la virtuale possibilità di una «elaborazione ragionata», ma lo Schütz (*Paul and the Anatomy*, cit., p. 13) obietta a ragione che bisogna lasciare spazio anche all'elaborazione irrazionale, come avviene quando ciò che viene comunicato è l'accesso diretto alla potenza.

[38] Stanley K. Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, Chico, Calif., 1981.

note ai lettori e poi se ne dà una re-interpretazione. In parte il linguaggio o discorso citato o richiamato nelle epistole è preso dalle primissime tradizioni cristiane, tra le quali le formule tradizionali insegnate da Paolo stesso ai cristiani di Corinto e che questi avevano poi (almeno in qualche caso) interpretato in maniera che Paolo giudicava non del tutto corretta[39]. Inoltre, l'apostolo fa la parodia di *slogans* correnti tra alcuni dei suoi destinatari o li riporta in maniera modificata o li ribatte, quali sono, ad esempio, i seguenti:

«Tutto mi è lecito» — ma non tutto giova.

«Tutto mi è consentito» — ma non mi lascerò dominare da nulla.

«I cibi sono per il ventre e il ventre per i cibi, e Dio distruggerà questo e quelli». Il corpo poi non è per l'impudicizia, ma per il Signore, e il Signore è per il corpo. Dio poiché ha resuscitato il Signore, risusciterà anche noi con la sua potenza (1 Cor. 6,12-14).

«Tutti abbiamo *gnōsis*». Ma la *gnōsis* gonfia; la carità edifica. Se qualcuno crede di sapere qualcosa, non ha ancora imparato come bisogna sapere. Ma chiunque ama Dio, è da lui conosciuto (1 Cor. 8,1-3).

Se guardiamo poi alla re-interpretazione di esperienze già fatte, ecco allora che le considerazioni di Paolo sulla glossolalia costituiscono di tale re-interpretazione un esempio eloquente. L'apostolo insiste sul pari valore che hanno tutti i *charismata* spirituali, ma pone il carisma più apprezzato dai Corinzi — il dono delle «lingue» — in coda al suo elenco (1 Cor. 12,8-10, 28, 29 ss.). Nel suo elenco dei doni include funzioni che non implicano uno stato mentale fuori del comune, quali, ad es., «il dono di assistenza» e «il dono di governare»: e qui probabilmente il suo pensiero andava a patroni della comunità quali Stefana e Gaio. Tra i doni che non implicano uno stato di «dissociazione» mentale, Paolo esalta quelli che si manifestano come uno stato di accensione emotiva più contenuta e discreta (per es. il dono della profezia), dato che «Chi parla con il dono delle lingue edifica se stesso, chi profetizza edifica l'assemblea» (1 Cor. 14,4). Poi spoglia l'esperienza dello stesso stato di dissociazione del suo fascino arcano dichiarando: «In assemblea preferisco dire cinque parole con la mia intelligenza per istruire anche gli altri, piuttosto che diecimila parole con il dono delle lingue» (1 Cor. 14,19). Poi sminuisce la stessa qualità esotica ossia inusuale del «parlare le lingue» paragonandola ad un flauto e ad una cetra mal suonati o ad una chiamata in battaglia fatta con suoni confusi di tromba (1 Cor. 14,6-10). In questo modo il valore dei doni spirituali viene fatto dipendere direttamente dall'utilità che essi hanno nel consolidare, nell'«edificare» la comunità. E «l'edificare» viene presentato come una funzione che si esplica con strumenti razionali. Certo, il più sublime di tutti i doni è poi l'amore (1 Cor., cap. 13).

Per il solo fatto di scrivere come scrive, Paolo afferma la propria autorità in quanto è un apostolo e, in subordine, l'autorità di quei collaboratori che si uniscono a lui nell'intestazione e nell'indirizzo formale dell'epistola. Ma oltre questo esercizio implicito della propria autorità, Paolo invoca esplicitamente in modi diversi la sua autorità personale. In primo luogo, adduce un vincolo personale peculiarissimo che lo lega ai gruppi cristiani di Corinto, perché egli ne è il fondatore: «Potreste infatti avere anche diecimila pedagoghi in Cristo, ma non certo molti padri, perché sono io che vi ho generato in Cristo Gesù, mediante il vangelo» (1 Cor. 4,15). È proprio questo diritto che gli spetta come fondatore che egli rivendica contro i «superapostoli», da lui qualificati alla stregua di intrusi (2 Cor. 10,12-18). Certo, il racconto degli inizi della sua evangelizzazione non è rievocato qui con tutto quello spicco che ha nella Prima Epistola ai Tessalonicesi e nell'epistola ai Galati, tuttavia la rievocazione ha pure qui un suo ruolo, come si constata dal passo di 1 Cor. 1,26-3,17. Una rievocazione ampia delle esperienze, dei viaggi e dei progetti dell'apostolo la incontriamo anche nei primi capitoli della Seconda Epistola ai Corinzi. E il tema relativo alla consolazione divina di cui l'apostolo ha beneficiato in mezzo alle tribolazioni — tema introdotto all'inizio della dossologia (2 Cor. 1, 3-7) — è sempre presente per tutti i primi sette capitoli dell'epistola. Paolo istituisce un parallelo tra le afflizioni da lui patite e le tribolazioni della comunità e questo parallelo è sottolineato in modo particolare, dato che le afflizioni o tribolazioni della comunità cristiana avevano per causa una delle sue epistole (2

[39] Schütz, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*, cit., pp. 90-112.

Cor. 7,3-11). Poi congiunge il tema suddetto con iterate affermazioni di fiducia nella comunità; e sono queste a dominare questa parte della corrispondenza paolina con i Corinzi[40].

L'avere fatto ricorso al parallelismo tra le esperienze dolorose dei Corinzi e le proprie ci porta a considerare un altro modo (e la sua importanza è ancor più basilare) con cui proprio il rammemorare le proprie esperienze serve a Paolo per dare la propria interpretazione circa il potere e chi ha titolo ad esercitarlo. Le accennate esperienze vengono spesso riportate nelle epistole ai Corinzi nella forma di un nudo elenco di tribolazioni (1 Cor. 4,11-13; 2 Cor. 6,4-10; 11,23-29) e nella forma di un vanto ironico nei confronti dei superapostoli. In comune le due forme discorsive hanno il fatto che l'apostolo gioca sulla struttura dialettica in cui parla di debolezza e di forza ossia di potere e autorità. Infatti Paolo sottolinea la propria debolezza visibile, ma poi incalza dicendo che, nonostante tutto, non solo è ancora in vita, ma i risultati sempre più copiosi da lui ottenuti «per il vangelo» sono, per sua dichiarazione, la testimonianza che in lui agisce celata la potenza divina. Inoltre, questo procedimento dialettico è omologo alla sua asserzione centrale su Cristo: Cristo era stato crocifisso, ma poi Dio lo aveva risuscitato dai morti. Quindi in forza del fatto che Paolo ha imitato in sé stesso la morte e la risurrezione di Cristo, ecco che la sua attività apostolica si configura con una *mimesi* di Cristo e, quindi, costituisce un sicuro paradigma a cui riferirsi per individuare quale sia il tipo autentico di autorità da far valere nella chiesa[41].

[40] Si veda Stanley N. Olson, *Confidence Expressions in Paul: Epistolary Conventions and the Purpose of 2 Corinthians*, tesi di dottorato (Ph.D.) presentata nel 1976 alla Yale University. L'unità tematica di questi capitoli rende difficile accettare la soluzione spesso proposta al problema della irregolarità stilistica che essi presentano: tale soluzione vorrebbe che la sezione che va da 2,14 a 7,4 (ma con l'esclusione di 6,14-7,1) appartenga ad un'altra epistola.

[41] Questo tema centrale nella teologia di Paolo è stato oggetto dell'esame di moltissimi studiosi, ma si veda, ad es., Erhardt Güttgemans, *Der leidende Apostel und sein Herr*, Göttingen, 1966. La trattazione che risulta più utile ai fini di una comprensione sociologica resta, tuttavia, quella dello Schütz in *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*, cit., pp. 187-203, 214-21, 226-48. Una critica importante alla tesi del Güttgemans si trova in David Adams, *The Suffering of Paul and the Dynamics of Luke-Acts*, tesi di dottorato (Ph.D.) presentata nel 1979 alla Yale University. In *ibidem*, p. 209, si trova anche una parziale correzione della tesi dello Schütz.

Ma le epistole su cui finora abbiamo ragionato contengono anche affermazioni dell'autorità che l'apostolo rivendicava a sé stesso nelle quali non ha luogo impostazione dialettica del discorso. E infatti: se c'erano a Corinto alcuni «gonfi d'orgoglio», a sentire i quali Paolo non sarebbe più tornato, ecco l'apostolo dire che tornerà quanto prima «e mi renderò conto allora non già delle parole di quelli, gonfi di orgoglio, ma di ciò che veramente sanno fare» (1 Cor. 4,18 ss.). E minaccia di venirsene «con il bastone» (versetto 21), ma non indugia poi a spiegare in che cosa concretamente consistesse tale minaccia, dato che si tratta solo di una puntata retorica per far risaltare l'auspicata sua venuta «con amore e con spirito di dolcezza». Da prendere più letteralmente sul serio è la minaccia che leggiamo in 2 Cor. 13,1-4. A quanti cercavano «una prova che Cristo parla in me» Paolo «non perdonerà» e nella sua debolezza dice che mostrerà loro la «potenza di Dio». In che modo? Si direbbe che alluda ad una qualche procedura giudiziaria, dato che appena prima ha citato il Deuteronomio (19, 15): «Ogni questione si deciderà sulla dichiarazione di due o tre testimoni» (2 Cor. 13,1). Tuttavia la minaccia avrebbe potuto concretarsi solo se la questione fosse stata risolta in favore di Paolo e cioè se i Corinzi avessero assentito alla sua autorità; e in tal modo l'assemblea dei fedeli avrebbe manifestato il proprio accordo con il giudizio pronunciato dall'apostolo. Nella procedura giudiziaria menzionata in precedenza (vedi 1 Cor. 5) e cioè in quella contro un singolo colpevole di deviazione dalla norma cristiana, Paolo poteva dare per scontato l'accordo con lui della comunità al punto da sentirsi in grado di annunciare in anticipo la decisione del caso in questione. Ossia, dato che egli sapeva già quale era la volontà dello Spirito, poteva sentirsi sicuro che la propria decisione avrebbe avuto l'approvazione dell'assemblea guidata dallo stesso Spirito. Identica certezza interiore può essere scorta in 2 Cor. 13, ma in questo caso la situazione

era assai diversa, perché era proprio la sua autorità carismatica ad essere contestata dai suoi rivali.

Anche in altri luoghi Paolo avanza la rivendicazione di esprimere direttamente il volere di Dio, dando «un consiglio, come uno che ha ottenuto misericordia dal Signore e merita fiducia» (1 Cor. 7,25), perché «credo infatti di avere anch'io lo spirito di Dio» (7,40). Tuttavia Paolo si fa scrupolo di distinguere queste sue dichiarazioni asseverative dai «comandi del Signore» a lui noti per tradizione (7,10,12,25). Vari sono i modi con cui Paolo si appella all'autorità della tradizione e cioè dell'insegnamento da lui stesso ricevuto. Il lungo capitolo sulla risurrezione (1 Cor. 15) di fatto è un'esposizione elaborata della formula citata all'inizio, che introduce ricordando che si tratta di una tradizione da lui ricevuta e da lui annunciata ai Corinzi che l'hanno accolta. Si tratta invero di un'esposizione quanto mai ingegnosa mirante a screditare l'interpretazione che delle stesse credenze hanno dato gli «spirituali» presenti nella comunità. Abbiamo, quindi, una contrapposizione dialettica tra l'attribuzione di autorità concessa a Paolo dalla tradizione in quanto egli è un apostolo (anche se si reputa «l'ultimo, come un *abortus*», ma che è alla pari degli altri apostoli come testimone della resurrezione, vedi versetti 8-11) e d'altro canto la sua interpretazione di tale tradizione, che presenta come facente autorità[42]. Lo stesso tipo di procedimento dialettico (anche se non in forma così ampia) lo possiamo vedere nell'uso che Paolo fa di altri elementi della tradizione: il comando dal Signore circa il divorzio (1 Cor. 7,10); la norma che impone il matrimonio monogamo per evitare la *porneia* (7,2-5 e cfr. 1 Tess. 4,3-8); le «parole dell'istituzione» della Cena del Signore (1 Cor. 11, 23-25).

Poi in senso più generale, Paolo può appellarsi alla «consuetudine». Quindi, se un oppositore non resta persuaso dalle ragioni da lui addotte sul modo di vestire dei profetanti (uomini e donne), l'ultima parola suona così: «noi non abbiamo questa consuetudine e neanche le chiese di Dio» (1 Cor. 11,16). Più avanti Paolo (o forse, come è più probabile, un interpolatore successivo) sostiene essere consuetudine «come in tutte le assemblee dei santi» che le

[42] Schütz, *Paul and the Anatomy*, cit., pp. 84-113.

donne «tacciano nelle assemblee» (14,33 ss.). Timoteo era stato inviato a Corinto per «richiamarvi alla memoria le vie che vi ho indicato in Cristo, come insegno dappertutto in ogni chiesa» (4,17). E la regola che ognuno dovrebbe rimanere nella condizione in cui si trovava quando era stato «chiamato» al cristianesimo viene ribadita dall'osservazione che suona: «così dispongo in tutte le chiese» (7,17). E poiché nessuna setta può isolarsi del tutto dal generale ambiente culturale in cui si trova a vivere, non stupisce che avessero per Paolo una certa rilevanza le usanze proprie della «grande» società, anche se di rado tale rilevanza è da lui ammessa esplicitamente. Certo, il modo in cui estranei alla comunità cristiana avrebbero potuto giudicare la glossolalia costituisce un colpo contro tale manifestazione carismatica (14,23); la violazione del divieto d'incesto costituisce una sorta di *porneia* «che non si riscontra neppure tra i pagani» (5,1) e il richiamo alla «natura» del versetto 11,14 di fatto è un richiamo alla consuetudine. Del resto Paolo non fu né il primo né l'ultimo dei moralisti a far coincidere l'una con l'altra.

Vediamo il caso di un discepolo che si avvaleva del nome di Paolo. L'Epistola ai Colossesi ci offre un esempio interessante del modo in cui l'autorità apostolica di Paolo veniva fatta valere a più largo raggio mediante l'uso pseudonimico dello strumento favorito dall'apostolo e cioè mediante il ricorso all'epistola. L'esauriente analisi stilistica[43] dell'epistola suddetta, compiuta da Walter Bujard, dovrebbe avere posto fine alla lunga discussione se Paolo sia da reputare o no autore dell'epistola: la conclusione è che non l'ha scritta lui. Ma questa conclusione non dirime del tutto il problema se per l'epistola si possa invocare l'autorità di Paolo, dato che deve essere stata scritta da qualche suo strettissimo collaboratore. Wolf-Henning Ollrog, ad esempio, svolge un'argomentazione singolarmente perspicua, ma non del tutto convincente, con cui dimostrare che a scrivere la lettera fu Timoteo, il quale, del resto, in apertura di epistola figura come co-autore[44]. Se le cose stessero così, allora la

[43] Walter Bujard, *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief als Beitrag zur Methodik von Sprachvergleichen*, Göttingen, 1973.

[44] Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter*, pp. 219 ss. e l'*excursus*, 1, pp. 236-42.

parte dei saluti annessa all'epistola (Col. 4,18) che il testo dice essere di mano di Paolo (cfr. Gal. 6,11; 1 Cor. 16,21, ma anche la discussa 2 Tess. 3,17) potrebbe benissimo essere autentica e si potrebbe inferire che l'epistola fu scritta dietro impulso di Paolo. D'altro canto, sebbene le strette analogie che si notano tra i saluti posti in fine all'epistola a Filemone e nel passo 4,7-14 dell'Epistola ai Colossesi potrebbero far pensare che le due epistole furono inviate circa nello stesso torno di tempo (ipotesi dell'Ollrog), quello che vi si dice circa Onesimo (4,9) ha maggior senso se si assume che l'autore usa e imita volutamente l'epistola a Filemone e, quindi, sa già che la vicenda dello schiavo fuggitivo ha avuto un lieto fine. Sicuramente quella vicenda poté essere risolta alla svelta e la notizia ad essa relativa poté arrivare ad Efeso (ma bisogna dare per scontato che Paolo fosse ivi tenuto in carcere) in tempo e cioè prima che Timoteo scrivesse l'Epistola ai Colossesi e Paolo ne approvasse l'invio. Tuttavia, potrebbe anche essere stata scritta più tardi, da uno che si avvalse di informazioni locali o anche di tradizioni riguardanti Onesimo e cioè o da Timoteo o da Epafra o da Tichico o da qualche altro discepolo di Paolo a noi del tutto ignoto[45]. Chiunque però sia l'autore dell'epistola, questa riguarda una situazione concreta. Non c'è alcun motivo per dubitare che fosse destinata alla comunità di Colosse, anche se l'autore nella sua sollecitudine abbraccia anche altre comunità costituite nella valle del Lico (Col. 4,13 e 15 ss.); né può essere revocata in dubbio la realtà del conflitto specifico esistente a Colosse, conflitto che aveva dato occasione all'invio dell'epistola. Anche se riesce ancor più arduo che nel caso dell'epistola ai Galati e della Prima ai Corinzi indovinarne la precisa delineazione, la *philosophia* (2,8) a cui qui ci si oppone, è cosa sicura che anche in questo caso la posta del conflitto era l'autorità. Vi erano alcuni nella comunità di Colosse che si erano arrogati il diritto di condannare quanti non condividevano le loro pretese visioni e le loro pratiche (2,14-19) e di imporre regole che esigevano pratiche rituali connesse con il giudaismo (2,16, ma cfr. 2,11) e tabù ascetici (2,20-23). Questi tali fondavano la loro

[45] Cfr. Stuhlmacher, *Der Brief an Philemon*, cit., pp. 53 ss.; si veda anche la nota 55 al cap. II.

autorità su «tradizioni» ispirate in qualche modo agli «elementi del mondo» (2,8) e a visioni che avevano in qualche misura a che fare con la «venerazione degli angeli» e con «pratiche di poco conto» (2,18). Queste pratiche di poco conto consistevano nel digiunare e in altri esercizi ascetici (2,23), visti come «affettata ... umiltà»[46].

Contro tali innovazioni ascetiche e mistiche, l'autore invoca l'autorità di Paolo. Riesce particolarmente interessante vedere come egli abbia idealizzato e generalizzato l'autobiografia dell'apostolo (1,24-2,5). Abbiamo visto che a Paolo la menzione dei propri patimenti spesso serviva da espediente per identificare la propria esperienza con le tribolazioni dei suoi seguaci e per collegare la propria autorità, concepita e presentata in modo dialettico, con il paradigma fondamentale che era la crocifissione di Cristo. Ebbene, qui il discepolo di Paolo adotta arditamente una interpretazione nuova. Le tribolazioni dell'apostolo assumono una portata di valore universale: «ammonendo o istruendo ogni uomo (*panta anthrōpon*) con ogni sapienza, per rendere ciascuno perfetto in Cristo» (1,28). Il *cliché*, tipico in una lettera, con cui si dice «se sono lontano col corpo, sono tra voi con lo spirito» (2,5) assume forse una sfumatura particolare proprio in questo contesto, dato che l'epistola mira ad avere come lettori non solo i cristiani di Colosse e di Laodicea, ma fors'anche quelli di altre comunità «che non mi hanno mai visto di persona» (2,1). L'autore che assume come pseudonimo il nome di Paolo vuole che l'autorità apostolica e l'esempio dato personalmente dall'apostolo abbiano valore per un uditorio maggiore di quello dei precisi destinatari dell'epistola. Ecco allora che si accinge ad avvalersi della rievocazione delle esperienze personali di Paolo a fini istituzionali, in un modo che sarebbe poi stato di somma importanza per le generazioni cristiane future: quel modo ha proprio il suo inizio nel fatto che viene scritta un'epistola pseudonima, ma che imita direttamente un'epistola dell'a-

[46] La bibliografia è assai vasta, ma la discussione tra gli studiosi non ha ancora raggiunto conclusioni soddisfacenti. Per avere un'idea degli studi in merito si veda Fred O. Francis e Wayne A. Meeks, *Conflict at Colossae: A Problem in the Interpretation of Early Christianity Illustrated by Selected Modern Studies*, ed. riv., Missoula, Mont., 1975.

postolo e cioè quella enciclica paolina che erroneamente la maggior parte dei manoscritti neo-testamentari intesta «ai santi che sono in Efeso»[47].

Ma ancor più colpisce il modo in cui l'Epistola ai Colossesi tratta della tradizione. Paolo aveva già fissato (come abbiamo visto) il modo esemplare in cui parlare della tradizione. Eppure, nessuna delle epistole autentiche risulta così folta di citazioni e di allusioni al materiale tradizionale (e per lo più si tratta di espressioni connesse direttamente o indirettamente con il rito del battesimo) quanto l'Epistola ai Colossesi. È un fatto però che l'autore dell'epistola ai Colossesi non si oppone alle tradizioni umane della «venerazione degli angeli», presente a Colosse, mediante un'esposizione sistematica delle tradizioni più venerabili e vetuste. Anzi, nell'epistola non troviamo presso che mai un'argomentazione di tipo «progressivo» (ossia che proceda dal richiamo alle tradizioni antiche o bibliche contrapposte alle eventuali novità) e neppure caratterizza l'andamento grammaticale delle frasi con una successione rigorosamente logica[48]. A dire il vero, nel suo insieme l'epistola è tutta parenetica e cioè i lettori sono richiamati a riconsiderare le verità e le pratiche che già conoscono. Le esortazioni a «stare in guardia» dai falsi «filosofi» e a non farsi da loro raggirare sono dello stesso tipo delle esortazioni sul modo in cui debbono comportarsi[49]. L'insieme ammonitorio è tutto «un richiamo al battesimo»[50] o, piuttosto, a tutto il processo le cui fasi, culminate nel battesimo, sono state quelle dell'insegnamento ricevuto e del primo accostamento alla comunità cristiana. Il tema della epistola viene esposto in 2,6 sgg. dove leggiamo: «Camminate dunque nel Signore Gesù Cristo, come l'avete ricevuto, ben radicati e fondati in lui, saldi

[47] Si veda soprattutto Dahl, *Adresse und Proömium*, cit.
[48] Bujard, *Stilanalytische Untersuchungen*, cit., pp. 71-76, 79-100.
[49] *Ibidem*, p. 118 e Meeks, *In One Body*, cit., p. 209.
[50] Nils Alstrup Dahl, *Anamnesis: Mémoire et commémoration dans le christianisme primitif*, in «Studia Theologica», n. 1 (1947) pp. 69-95 (qui si fa rif. alla trad. ingl., *Anamnesis: Memory and Commemoration in Early Christianity*, in *Jesus in the Memory of the Early Church*, Minneapolis, 1976, pp. 11-29); si cfr. la sua discussione dell'Epistola agli Efesini in *Dopet i Efesierbrevet*, in «Svensk teologisk kvartalskrift», n. 21 (1944), pp. 85-103.

nella fede come vi è stato insegnato, abbondando nell'azione di grazie».

Il risalto dato ai fattori atti a promuovere la coesione della comunità e la sua armonia interna è ancor maggiore nell'Epistola ai Colossesi che nelle epistole autentiche di Paolo. L'autore si avvale di un copioso linguaggio metaforico sulla riconciliazione cosmica, che probabilmente deriva da quello del rito battesimale, proprio per parlare dell'unità che deve essere tipica della comunità cristiana. E fa lo stesso con il linguaggio tradizionale sulla missione cristiana. I Colossesi non sono esortati ad impegnarsi in una missione attiva presso il «mondo», bensì a coltivare la pace interna e la fedeltà della loro comunità, comunità che è parte del «corpo» che si espande e prospera su tutta la terra[51]. Ed è nello stesso contesto e per lo stesso obbiettivo che l'autore ricorre al *topos* «sul governo della casa» (*peri oikonomias*: quella che Lutero chiamò *Haustafel*) nel passo 3,18-4,1. La delineazione in scansione gerarchica dei doveri domestici che ogni membro di una famiglia deve compiere secondo il suo ruolo (sia quello di chi comanda sia quello di chi deve ubbidire) nella casa, vista come microcosmo della società, era prediletto dai moralisti ellenistici e se l'erano prontamente appropriata gli apologisti ebraici viventi in ambiente ellenistico, quando vollero illustrare la vita delle loro comunità[52]. Nell'Epistola ai Colossesi quella delineazione viene introdotta per sottolineare la stabilità e l'armonia della famiglia cristiana in contrasto con le preoccupazioni mistiche e l'ascetismo sessuale di coloro a cui l'epistola intende opporsi. Le «cose di lassù», la vita «nascosta con Cristo in Dio» sono finalità da conseguire con strumenti che diremmo terrestri e ordinari. E a questo riguardo, notiamo un fatto abbastanza curioso. L'autore dell'epistola nel passo 2,20-3,4 riprende il linguaggio metaforico del battesimo in un modo che è quasi del tutto all'opposto di quello usato da Paolo nel suo discorso polemico della Prima Epistola ai Corinzi, svolto nei capitoli 4 e 15. A dire il vero, la descrizione che l'autore dell'epistola fa dell'esaltazione del cristiano dopo che ha ricevuto il battesimo sembra ricalcare in

[51] Meeks, *In One Body*, cit., pp. 210-24.
[52] Si veda la bibliografia citata alla nota 79 del cap. II.

somma parte proprio la posizione a cui Paolo si era opposto. Poi a conti fatti, egli cerca di perorare a favore di un comportamento comunitario che praticamente non è molto diverso da quello inculcato da Paolo quando aveva posto l'accento sulla condizione di incompiutezza del processo salvifico in cui il battesimo aveva inserito il cristiano.

Vediamo, infine, come nelle comunità paoline si affrontava il caso del cristiano deviante dal dovuto comportamento morale. Leggiamo innanzi tutto il passo della 1 Cor. 5,1-6a che dice:

> Si sente dappertutto parlare di immoralità (*porneia* = trasgressioni in materia sessuale) tra di voi, e di una immoralità che non si riscontra neanche tra i gentili, al punto che uno convive con la moglie di suo padre. E voi vi gonfiate di orgoglio! piuttosto che esserne afflitti, in modo che si tolga di mezzo fra voi chi ha compiuto una tale azione! Orbene, io, assente col corpo ma presente con lo spirito, ho già giudicato come se fossi presente colui che ha compiuto tale azione: nel nome del Signor nostro Gesù essendo radunati assieme voi e il mio spirito, con il potere del Signore nostro Gesù, questo individuo sia dato in balia di Satana per la rovina della sua carne, affinché il suo spirito possa ottenere la salvezza nel giorno del Signore. Non è una bella cosa il vostro vanto!

Questo passo riveste un'importanza altissima proprio perché ci consente di intravedere sia le procedure disciplinari in uso in almeno una delle comunità paoline sia taluni aspetti del comportamento a cui esse erano particolarmente sensibili. La traduzione del passo citato suona forse un po' dura, ma questo serve a far presente talune difficoltà che esso pone e anche taluni nessi discorsivi che di solito in una traduzione più *souple* potrebbero risultare allentati. Ho dovuto procedere ad alcune scelte esegetiche, di cui non intendo discutere qui. E per altre traduzioni possibili il lettore può sempre consultare i commenti più autorevoli[53].

[53] Heinrici, *Die Christengemeinde Korinths*, cit.; Johannes Weiss, *Die erste Korintherbrief*, IX ed. del *Kritisch-exegetischer Kommentar über das N.T.*, vol. V, Göttingen, 1910; Hans Lietzmann, *An die Korinther 1,11*, III ed. del *Handbuch zum N.T.*, vol. IX, Tübingen, 1931; Jean Héring, *La Première Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, II ed. del *Commentaire au N.T.*, vol. VII, Neuchâtel, 1959 (qui si fa rif. alla trad. ingl. di A.W. Heathcote e P.J. Allock, *The First Epistle of Saint Paul to the Corinthians*, London, 1962); Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, cit.; Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, cit. Fra tutti i commenti citati il più utile è quello del Barrett. Un'analisi di tutto il caso e un tentativo di collocarlo nel contesto della prassi coeva presso le sette giudaiche e le prime comunità cristiane, si hanno in Göran Forkman, *The Limits of the Religious Community: Expulsion from the Religious Community within the Qumran Sect, within Rabbinic Judaism, and within Primitive Christianity*, Lund, 1972.

Nonostante il modo moderno di suddividere l'epistola in paragrafi e la più antica suddivisione in capitoli, il passo citato non può essere del tutto disgiunto dagli argomenti trattati da Paolo nei capitoli 1-4. E quell'esclamazione ironica: «E voi vi gonfiate di orgoglio!» (versetto 2a), richiama quanto è detto nei versetti 6, 18 e 19 dal cap. 4. Il verbo «gonfiarsi» si incontra altre due volte più avanti e cioè in 1 Cor. 8,1 e 13,4, ma poi non compare più in nessun altro luogo delle epistole autentiche[54]. È chiaro che Paolo trova sarcasticamente appropriato dire dei *pneumatikoi* (ricorso ad una espressione metaforica) che sono dei «gonfiati». Il senso dell'espressione, ma non più la metafora, compare di nuovo nelle litoti del versetto 6a: «Non è bella cosa il vostro vanto!». Quindi, la trattazione diretta del caso viene così posta tra due espressioni simili (si potrebbe dire che equivalgono ad un segno di parentesi), le quali servono a collegarla con la preoccupazione destata in Paolo da quei membri della comunità corinzia che sono «gonfiati» e ostentano la loro sicumera di detentori di potenza spirituale, di scienza e di sapienza e da quelli che si credono esenti da ogni interferenza di Paolo perché convinti che egli non farà più ritorno a Corinto (4,18 ss.).

Compreso che questo è il contesto, allora potremo renderci maggiormente ragione del modo singolarissimo in cui Paolo delinea la procedura giudiziaria ossia disciplinare. Intanto egli enuncia subito un *fait accompli* e scrive: «ho già giudicato»; poi impartisce direttive inequivocabili all'assemblea solenne dell'intera comunità: chi male ha agito deve essere espulso e «dato in balia a Satana». Paolo dà per ovvio che la sede in cui addivenire ad un atto così solenne è

[54] Tuttavia l'autore dell'epistola ai Colossesi lo usa in maniera analoga nel versetto 2,18.

l'assemblea plenaria dei fedeli. Di una procedura analoga troviamo un cenno nel Vangelo secondo Matteo (Mt. 18,15-18) e i suoi antecedenti vanno trovati nell'autogoverno delle comunità ebraiche. Ma la direttiva che Paolo dà sulla convocazione dell'assemblea non è per nulla una limitazione della sua autorità apostolica, limitazione assunta in nome di una conduzione più democratica delle comunità cristiane[55]. Si potrebbe, anzi, dire, che è il contrario, o quasi, di una qualsiasi limitazione. Quando l'assemblea prenderà la sua decisione — e su questo Paolo non ha dubbi — diventerà palese agli esitanti cristiani di Corinto che l'assenza fisica dell'apostolo non fa alcuna differenza. L'espressione *hōs parōn* (versetto 3b) non si deve in realtà tradurre «*come se* fossi presente». Infatti, Paolo reputa effettiva la sua presenza «con lo spirito», come si evince dalla locuzione «voi e il mio spirito» (versetto 4). Bisogna rendersi conto che qui non si tratta di un singolare caso di lassismo morale, ma anche di una tensione tra un'autorità carismatica e presente *in loco* ed un'autorità che trascende i singoli luoghi e le singole comunità, cioè: un'autorità unitiva, attuata tramite l'apostolo e i suoi collaboratori itineranti. Paolo non intende allentare quella tensione. Anzi, i capi locali avrebbero dovuto già avere risolto il problema, ma, siccome non l'avevano fatto, ecco l'apostolo prontissimo a chiamarli ad un *redde rationem.*

Una volta che ci siamo resi conto che il capitolo 5 della Prima Epistola ai Corinzi non riguarda solo un caso particolare, ma mira a formare nella comunità cristiana la comprensione delle proprie responsabilità in materia di auto-disciplina e a stabilire il nesso tra l'auto-disciplina e forme di autorità a più largo raggio, allora riusciamo anche a capire meglio il seguito del discorso. L'ordine in cui gli argomenti toccati nei capitoli 5 e 6 si susseguono è sembrato alla maggior parte dei commentatori sconnesso. Paolo salta dal caso di cui abbiamo sopra parlato a lagnarsi del ricorso che i cristiani fanno ai processi, poi torna di bel nuovo al tema della *porneia* in 6,12-20. Come si legano, dunque, questi temi l'uno all'altro? Dopo essere ricorso alla metafora del «togliere via il lievito vecchio prima della Pasqua» (5,6b-8) in appoggio alla sua decisione circa l'espulsione di chi ha peccato, Paolo rivela di avere scritto in precedenza una lettera in cui ingiungeva «di non mescolarvi con gli impudichi» e afferma poi che i Corinzi l'avevano fraintesa. Avevano infatti capito che l'apostolo li esortava a tenersi dentro la chiusa cerchia della comunità ossia a tenersi separati dall'iniquità del «mondo». Ma questo è insipienza, soggiunge ora Paolo. La cosa si potrebbe fare solo uscendo del tutto dal mondo (versetto 10)[56]. Se i cristiani di Corinto avessero ben inteso il tenore della lettera precedente, probabilmente avrebbero già preso i provvedimenti che ora l'apostolo comanda, dato che spettava loro «giudicare quelli di dentro», lasciando giudicare a Dio quelli di fuori (versetti 12 ss.). Poi ritorna al problema delle liti portate in tribunale, non già perché gli è capitato di far menzione del tema del giudizio[57], ma perché di nuovo la questione delle liti palesa la confusione in cui i Corinzi versano circa le linee di demarcazione che dovevano separare «quelli di dentro» da «quelli di fuori». Vale a dire: non solo i Corinzi non hanno proceduto a giudicare un comportamento deviante di una gravità enorme e conturbante, ma per futili liti su questioni di denaro, insorte tra membri della comunità, si sono rivolti ai giudici pagani e cioè ai magistrati della colonia (è a questi che presumibilmente allude Paolo), come è detto in *ibidem* 6,1-11. E sebbene Paolo reputi deplorevole che possano insorgere liti del genere (versetti 7-11), è poi evidente che dai cristiani si aspetta la messa a punto di una qualche procedura interna alla loro comunità con cui comporre le discordie quando avessero a manifestarsi, alla stessa guisa che l'assemblea è chiamata a trattare dell'ancora più deplorevole peccato di *porneia.*

Tuttavia, la citazione nel versetto 12 dello *slogan* dei pneumatici: «Tutto mi è lecito!» ha tutta l'apparenza di un altro trapasso brusco e improvviso. Di fatto Paolo torna al-

[55] Così sembra ipotizzare il Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, cit., p. 124.

[56] Si osservi che Paolo non contempla nemmeno la possibilità di un ritiro dal mondo quale era praticato da alcuni gruppi di «puri» e in particolare dagli Esseni di Qumran e da quei Terapeuti, di cui parla Filone nel suo *Vit. cont.*

[57] Barrett, *A Commentary*, cit., p. 134.

l'argomento del capitolo 5 — la *porneia* — ma il trapasso al tema inizia già nei versetti 9-11, là dove cita la norma catechetica che suona: «Coloro che commettono (poi segue un elenco vario di peccati) ... non erediteranno il regno di Dio». A tale norma aveva già alluso nel passo 5,9-11, ma è evidente che nella lettera precedentemente inviata ai Corinzi, ne aveva parlato assai più distesamente. E poiché la *porneia* è uno dei pecati che spiccano nell'elenco contenuto nella formulazione della norma, egli reintroduce il tema, che ora non è più considerato secondo il generale significato che il termine *porneia* ha nel Nuovo Testamento e cioè quello di «immoralità sessuale», ma nel suo significato specifico e più antico e cioè quello di «prostituzione». E già qui l'apostolo prelude alla risposta (data nel capitolo 7) al primo quesito della lettera inviatagli dai Corinzi; in quella risposta Paolo darà una sua interpretazione dell'altra norma o regola tradizionale che diceva: «evitare la *porneia*» (7,2; cfr. 6,18). Inoltre la citazione nei versetti 6,12 ss. degli *slogans* dei pneumatici precisa maggiormente il contenuto a cui l'apostolo si riferisce quando menziona «il vantarsi» e il «gonfiarsi» dei passi 4,6,18 e 19 e di 5,2 e 6. La presunzione ostentata dai carismatici va in fumo proprio di fronte alle deviazioni più flagranti dalle norme sessuali della comunità cristiana (e anche della società generale). Si è tentati di affermare che quei tali cristiani «si vantavano» proprio *perché* le violazioni accennate dimostravano la loro superiorità rispetto alle regole riguardanti il corpo. Tuttavia Paolo non li accusa esplicitamente di questo. Forse che alcuni dei *pneumatikoi* frequentavano effettivamente i bordelli della città? Può darsi. Ma forse questa è soltanto una *reductio ad absurdum* della loro vantata libertà e stupisce che al riguardo Paolo non parli di un procedimento giudiziario, ma adduca un'argomentazione teologica e cristologica ben congegnata e stilisticamente efficace: in appoggio a tale argomentazione egli poi si richiama ad una regola tradizionale, all'esegesi scritturale, e presenta metaforicamente la comunità come tempio (6,14-20). In questo modo la trattazione da un'affermazione perentoria del potere decisionale dell'apostolo, mediante l'insistenza pressante sulla comunità perché si dia organi interni di disciplina, è sfociata in un appello razionale a sottomettersi ai comandamenti divini. Il filo che

congiunge tutto il discorso è la sollecitudine per la purezza della comunità.

Torniamo per un momento al caso di colui che viveva con la moglie del padre e vediamo quali erano le sanzioni da cui doveva essere colpito. La misura disciplinare di base è che il colpevole sia «tolto di mezzo» e cioè che sia estromesso dalla comunità (5,2). Paolo conclude la discussione del caso citando la proposizione che spesso ricorre nel codice del Deuteronomio (ma muta il verbo dalla forma singolare a quella plurale) «Togliete il malvagio di mezzo a voi» (versetto 13). Non presenta però tale atto preminentemente come una sanzione contro il colpevole, bensì come un mezzo per purificare la comunità. Ma che tale atto poi venisse ad avere sicuramente anche la funzione di una sanzione è più evidente quando Paolo cita la formulazione della sua lettera precedente (che era stata fraintesa), dove comandava: «Vi ho scritto di non mescolarvi con chi si dice fratello ed è impudico o avaro o idolatra o maldicente o ubriacone o ladro; con questi tali non dovete neanche mangiare insieme» (5,11). Escludere il colpevole, soprattutto dai pasti in comune (la Cena del Signore e altre agapi) avrebbe costituito un modo efficace per fargli capire che non poteva più far parte di quella fraternità, indicata dall'uso del termine *fratello* (cfr. 2 Tess. 3,14, ss. e Gal. 6,1). Ma c'è dell'altro. Il colpevole deve essere formalmente «dato in balia di Satana», forse pronunciando su di lui una maledizione «per la rovina della sua carne» (versetto 5). Alcuni commentatori, sia nell'antichità sia in tempi più recenti, hanno voluto intendere il termine «carne» come se qui avesse il significato peculiare e metaforico che ricorre in Paolo e cioè di condotta ribelle ai comandamenti di Dio, ma è preferibile intenderlo nel suo senso letterale. L'idea che i peccati potessero essere puniti con la malattia o con la morte è esplicitata anche altrove da Paolo (11,29 ss.). Tuttavia, per il peccatore non tutto era perduto, perché l'esclusione e l'abbandono a Satana avevano un obbiettivo e cioè «affinché il suo spirito possa ottenere la salvezza nel giorno del Signore» (5,5-7 e cfr. 2 Tess. 3,15).

Il rovescio della procedura disciplinare descritta compare nella 2 Cor. 2,5-11, dove Paolo raccomanda la riammissione del peccatore già castigato e ormai pentito. I partico-

lari del caso, a cui l'apostolo accenna, restano oscuri. Sebbene molti commentatori abbiano identificato il colpevole con colui di cui si parla in 1 Cor. 5[58], le sue colpe sono qui descritte in modo alquanto diverso. L'episodio a cui si allude nel capitolo secondo della Seconda Epistola ai Corinzi implica un'offesa personale fatta a Paolo (versetti 5 e 10 e cfr. 7,8-12). Una congettura plausibile è che il colpevole innominato fosse un esponente della fazione locale che aveva rifiutato l'autorità di Paolo dando credito ai superapostoli (2 Cor., capitoli 10-13). Ma bisogna supporre che questi capitoli facessero parte di una epistola precedente a quella cui apparterrebbero, in tutto o in parte, i capitoli 1-8. Ci sono soltanto due punti abbastanza solidi da fornirci la possibilità di intravedere la procedura disciplinare adottata ed entrambi ci portano a pensare che tale procedura fosse la stessa suggerita nel caso precedente di incesto. Infatti, il colpevole (ci viene detto) è stato censurato «dai più» ossia «dalla maggioranza» (*hoi pleiones*)[59]. Il termine *epitimia* (versetto 6) variamente tradotto con «castigo», o «pena» o «biasimo» non basta a farci capire quanto severa fosse la sanzione comminata. Forse è più probabile che si fosse trattato di una reprimenda verbale che di una punizione più grave[60], anche se proprio una tale punizione non la potremmo escludere. È da reputare certo che l'atto del castigo fu formalmente deliberato dalla «intera assemblea» dei cristiani di Corinto e non da una delle riunioni domestiche, dato che Paolo si rivolge a tutta la comunità. Inoltre, quell'atto, al pari di quello richiesto nel cap. 5 della Prima Epistola ai Corinzi, era stato deliberato in seguito ad un'epistola dell'apostolo che «aveva rattristato» l'intera comunità, oltre che la persona fatta oggetto di riprovazione (7,8-12). È ben vero che ora Paolo si preoccupa di identificare l'atto di riammissione del colpevole da parte della comunità di Corinto con il proprio perdono (2,10). Come il verdetto di cui si parla in 1 Cor. 5,4 era stato emesso da un'assemblea «nel nome del

[58] Per esempio Lampe, *Church Discipline and the Interpretation of the Epistles to the Corinthians*, in *Christian History and Interpretation*, a cura di W.R. Farmer, C.F.D. Moule, R.R. Niebuhr, Cambridge, pp. 337-61.

[59] Vedi Barrett, *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, London, 1973, p. 91.

[60] Così argomenta il Barrett, *ad locum*.

Signore Gesù», qui è il perdono ad essere dato «davanti (*en prosōpō*) a Cristo» (versetto 10).

3) *Illazioni e deduzioni*

Dai casi di conflitto e dalle epistole inviate da Paolo per darvi soluzione, quali lineamenti generali ossia quali modelli di comportamento possiamo dedurre? Chi era ad esercitare l'autorità? Ossia chi erano le persone che si trovavano in tal posizione da potere pronunciare comandi efficaci? E quali risposte esplicite o implicite venivano date all'interrogativo: «perché dovrei ubbidire?».

Consideriamo, dunque, quali persone risultano avere nelle comunità cristiane ruolo e funzione di guida.

a) *Gli apostoli.* Sembra persino troppo ovvio ricordare che il personaggio principale che spicca nelle informazioni che abbiamo delle piccole comunità cristiane formatesi qua e là nello spazio tra l'Anatolia e Corinto è Paolo. È ovvio che si può dire che questo avviene perché le nostre fonti di prima mano sono le sue epistole e quelle di persone a lui molto vicine. Ma una tale affermazione può essere rovesciata in un'altra e cioè possiamo con pari ragione affermare che è a causa della straordinaria autorità personale esercitata da quell'uomo se ci sono pervenute le sue epistole, in cui riconosciamo i più antichi testi cristiani in nostro possesso. La forma delle epistole conferisce ancora maggior peso alla nostra considerazione. Al pari di ogni buon moralista ellenistico, Paolo propone la propria vita come modello da imitare, ma mediante la sua «biografia di un'inversione di rotta»[61] e mediante il richiamo alla Croce, elevata a metafora delle sue sventure e delle sue tribolazioni, Paolo trasforma il detto luogo comune in qualcosa di nuovo. Per di più nelle sue epistole non troviamo solo esempi ossia egli non propone solo le sue vicende a modello, ma incontriamo anche comandi del tipo: «Ho già giudicato»; «Ordino, non io, ma il Signore», quando gli viene opportuno applicare ad una certa situazione un detto di Gesù; oppure dice: «E io vi dico, non il Signore» quando invece non può addurre un det-

[61] Schütz, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*, cit., p. 133.

to del genere. Lui stesso si vede come un «padre» della comunità da lui fondata e così può uscire con parole come queste: «Che volete? Debbo venire da voi con il bastone o con amore e spirito di dolcezza?».

Paolo al titolo di «apostolo» teneva moltissimo. Non tutti tra i cristiani del suo tempo erano disposti a riconoscere che a tale titolo aveva diritto. Infatti scrive ai Corinzi: «Anche se per altri non sono apostolo, per voi almeno lo sono» (1 Cor. 9,2). E le sue prime parole dell'epistola inviata alla inquieta comunità dei Galati suonano: «Paolo, apostolo non da parte degli uomini, né per mezzo di uomo, ma per mezzo di Gesù Cristo e di Dio Padre» (Gal, 1,1). E addirittura il suo primo biografo, tanti anni dopo, se si eccettua un solo passo (At. 14,4 e 14) evita di qualificare come apostolo lui o altri che non appartenesse al gruppo dei Dodici di Gerusalemme.

È ora opinione comune che il termine al tempo di Paolo non indicasse alcun ufficio, ma era pur sempre allusivo a funzioni che comportavano nell'attività missionaria dei cristiani l'esercizio e il prestigio dell'autorità. Non è il caso che ci impelaghiamo nella diuturna discussione che ha impegnato e impegna gli studiosi moderni circa l'origine dell'idea di apostolo e circa il suo sviluppo storico. La parola greca che noi traduciamo (ma si tratta di una translitterazione) *apostolo*, nella sua accezione più semplice significava «agente» ossia «inviato» e Paolo poté usare, come sinonimo, quella di ambasciatore o legato o il verbo corrispondente, come fa ad esempio là dove scrive: «Noi fungiamo quindi da ambasciatori per Cristo, come se Dio esortasse per mezzo nostro» (2 Cor. 5,20)[62]. Si tratta di un'analogia

[62] Cfr. Filem. 9, dove il termine πρεσβύτης può avere significato di «ambasciatore» invece di quello di «anziano», posto, addirittura, che non si tratti di una grafia scorretta di πρεσβευτής (vedi Lightfoot, *Saint Paul's Epistles*, cit., pp. 338 ss.; Eduard Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, XIV ed. del *Kritisch-exegetischer Kommentar über das N.T.*, vol. IX, Göttingen, 1968 (ma qui ci si rifà alla trad. ingl. di W.R. Poehlmann e R.J. Karris, *Colossian and Philemon: A Commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon*, Philadelphia, 1971); ma per un'opinione contraria si veda Martin Dibelius e Heinrich Greeven, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon*, in III ed. del *Handbuch zum N.T.*, vol. XII, Tübingen, 1953, p. 104. Si veda anche Robert Jewett, *Romans as an Ambassadorial Letter*, in «Int», n. 36 (1982), pp. 5-20.

che ricalca la rivendicazione di essere messi di Dio, quale era tipica dei famosi profeti di Israele. E Paolo poté alludere, riferendosi alla propria rivelazione, a parole di Geremia (Gal. 1,15 ss.) e paragonare tacitamente se stesso a Mosè (2 Cor. 3; Rom. 9,3 e 10,1)[63]. Essere apostolo comportava per Paolo avere ricevuto un incarico e l'incarico gli era stato affidato direttamente in una rivelazione del Cristo risorto per «predicare tra i gentili» e, per di più, per radunare i convertiti in comunità. Infatti sono sue metafore favorite quelle del «porre le fondamenta», «edificare» e «piantare». Inoltre, nella sua idea del compito apostolico erano fondazioni *nuove* quelle in cui non aveva operato nessun altro apostolo. È chiaro però che non tutti condividevano questa sua convinzione.

In realtà nei primissimi tempi del movimento cristiano di apostoli ce ne furono molti e alcuni di essi disturbarono Paolo ed ebbero qualche incidenza sul modo in cui nell'area della sua attività missionaria si andavano precisando ruoli e funzioni dell'autorità. Innanzi tutto, bisogna menzionare gli apostoli di Gerusalemme e cioè «coloro che erano apostoli prima di me» (Gal. 1,17), ma questi compaiono nei testi paolini solo come persone cui egli non si sente legato per nulla o con cui ha solo un rapporto indiretto. Paolo giura di non avere avuto nulla a che fare con essi (Gal. 1,17 e 19). E anche quegli innovatori nell'evangelizzazione che lo avevano seguito nella Galazia dovettero essere stati indipendenti da Gerusalemme, diversamente il discorso con cui Paolo controbatte le obiezioni a suo riguardo nei cap. 1 e 2 dell'Epistola ai Galati avrebbe poco senso. I capi di Gerusalemme, invece, ebbero una parte notevolissima nella prima crisi insorta ad Antiochia, ma nel racconto che Paolo fa di quella sequela di fatti non si dice parola o degli apostoli o dei Dodici, bensì si parla solo delle «colonne», che poi figurano soppiantate dal solo Giacomo. Che cosa intendessero dire quei cristiani di Corinto che si qualificavano «di Cefa» (1 Cor. 1,12; 3,21 ss.) non lo sappiamo, ma non abbiamo alcuna prova che Pietro o suoi emissari rivendicassero per sé di avere autorità sulle comunità paoline. Dunque, gli apostoli della prima chiamata, quelli di Geru-

[63] Wayne A. Meeks, *Moses in the NT*, in *DBS*, pp. 605-7.

salemme, non pare che rivestissero che un'esile autorità (e di sicuro non un'autorità diretta) per quel che riguardava le chiese fondate da Paolo.

Secondo Paolo i primi apostoli formavano un gruppo numeroso e, per quanto ci è dato capire, non ben definito. Il suo elenco dei testimoni della resurrezione fa, nell'ordine, i nomi seguenti: Cefa, i Dodici, «più di cinquecento fratelli», Giacomo, «tutti gli apostoli» e poi lui stesso, Paolo «ultimo fra tutti ... infimo degli apostoli» (1 Cor. 15,5-9). Da notare anche Andronico e Giunia (sua moglie?) — se qui il testo è corretto —, i quali erano anch'essi probabilmente di Tarso o nativi della Cilicia[64] e che erano diventati cristiani prima di Paolo, il quale dice di loro che «erano insigni tra gli apostoli» (Rom. 16,7). Ma questa espressione non si può dire che in assoluto significhi che i due erano anch'essi degli apostoli. I rivali comparsi a Corinto, mentre Paolo era assente, e che ivi si erano fatti un seguito notevole con le loro pretese di possedere un'autorità superiore, erano anch'essi degli «apostoli», come lascia chiaramente capire l'attacco loro mosso da Paolo (2 Cor. 11,5 e 13). Non sappiamo da dove venissero e nulla nel testo permette di metterli in rapporto con la comunità di Gerusalemme. E i pretesi riformatori delle comunità cristiane della Galazia erano persone dello stesso tipo e probabilmente sono da qualificare come apostoli alla stessa guisa, anche se l'Epistola ai Galati non fornisce alcun indizio preciso che essi fossero chiamati apostoli.

Oltre i ricordati itineranti carismatici, che al pari di Paolo si presentavano come inviati diretti di Cristo, in un solo passo (2 Cor. 8,23) vediamo menzionati gli *apostoloi ekklesiōn* ossia «i delegati delle Chiese». Costoro sono persone scelte per accompagnare chi reca la colletta a Gerusalemme. Parecchie volte poi nelle epistole si parla di messi inviati da una chiesa ad un'altra o che fanno la spola tra le chiese e Paolo e che svolgono funzioni diverse. Uno di questi, Epafrodito, che aveva portato denaro a Paolo allora in carcere da parte dei cristiani di Filippi, è detto, «vostro apostolo» (Fil. 2,25). E non parrebbe scorretto qualificare così altre persone come Stefana, Fortunato e Acaico, latori

[64] Così pensa il Judge (vedi n. 2c del cap. II).

della lettera inviata a Paolo dalla comunità di Corinto[65]. La loro autorità, tuttavia, sembra un'autorità limitata, che essi possiedono per derivazione, ossia di riflesso da quella di Paolo. Secoli dopo fonti sia rabbiniche sia non giudaiche ci informano di «apostoli» (*šlîḥim*) del tribunale rabbinico, ai quali spettava raccogliere denaro e trasmettere norme sul modo di celebrare le feste e svolgere mansioni similari. Sotto il profilo funzionale, gli «apostoli delle chiese» cristiane assomigliano a costoro assai più che a Paolo e agli altri apostoli itineranti e carismatici[66].

b) *I collaboratori.* Oltre gli apostoli, caratterizzati dalla loro convinzione di avere ricevuto un mandato divino e diretto (ma bisogna forse fare eccezione per i cosiddetti «apostoli delle chiese»), incontriamo ripetutamente nelle epistole e negli Atti altri capi o esponenti maggiori dell'evangelizzazione più o meno strettamente vincolati a Paolo e più o meno dipendenti da lui. Una volta E.A. Judge chiamò costoro collettivamente «il seguito» di Paolo[67]. Certo è che fin dai suoi inizi la missione paolina fu un'impresa collettiva, guidata da quella che in certo modo potrebbe dirsi una *équipe*. E proprio il fatto che la missione paolina presentasse l'aspetto di un'azione collettiva e organica costituì uno dei tratti più incisivi del suo felice adattamento a quelli che Gerd Theissen ha chiamato «i fattori socio-ecologici» degli

[65] Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter*, cit., pp. 79-84: l'autore svolge una buona trattazione su questi delegati, ma il fatto che egli insista nel dire che la loro vera funzione fu sempre quella di coadiuvare Paolo nell'opera di evangelizzazione (*ibidem*, pp. 96-99) gli impone di svolgere un'esegesi lambiccata e non plausibile solo per non prendere alla lettera quanto si dice in 1 Cor. 16,17 ss. e in Filip. 2, 29 ss. Sul passo ora ricordato dell'epistola ai Filippesi si veda invece quanto dice il Sampley in *Pauline Partnership in Christ*, cit., pp. 52-60. È poi vero che l'epistola a Filemone ha il valore di una richiesta indiretta, ma non proprio capziosa, a Filemone perché rimandi Onesimo a Paolo, che intende servirsene. Tuttavia il fatto che l'apostolo si rivolga «alla comunità che si raduna nella tua casa» non giustifica l'illazione dell'Ollrog, a cui avviso lo schiavo deve ritornare da Paolo come *Gemeindegesandter*, e come evangelizzatore. L'Ollrog ignora le mansioni pratiche di ordine materiale che si rendevano necessarie per il tipo di attività svolta da Paolo e dai suoi collaboratori e, inoltre, l'Ollrog va troppo per le spicce nel dare per acquisita l'esistenza, nelle prime comunità, di istituzioni e di uffici specifici.

[66] Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter*, cit., p. 81.

[67] Judge, *The Early Christians as a Scholastic Community*, cit., p. 131.

spazi urbani in cui essa si svolse[68]. Il metodo di procedere a fondare («piantare»), a crescere e a collegare le varie minuscole comunità domestiche cristiane con tutta probabilità non fu un'invenzione di Paolo, ma egli lo aveva appreso già ad Antiochia. Con acutezza l'Ollrog ha sostenuto che la vicenda missionaria di Paolo ebbe inizio con l'apostolo in funzione di «collaboratore» di Barnaba[69]. E quando Barnaba e Paolo si separarono dopo lo scontro descritto nell'epistola ai Galati (2, 11-14), ognuno dei due prese con sé uno o più collaboratori. Stando a quanto leggiamo nel Nuovo Testamento, nessuno degli altri apostoli, come Pietro, Apollo o Filippo, pare che abbia agito così[70]. I compagni di Paolo svolsero funzioni varie e molteplici. Sila (Silvano), Timoteo e Sostene ci sono presentati una o più volte come coautori di epistole. E, ad esempio, Timoteo poté essere inviato da Atene a Tessalonica per controllare la comunità cristiana di recente fondata in questa città e per confortarla in vari modi (1 Tess. 3,2 e 6). Poi, unitamente a Paolo e a Sila, Timoteo contribuì a fondare la comunità cristiana di Corinto (2 Cor. 1,19) e successivamente fu inviato da Efeso, come latore di un richiamo all'ordine dell'apostolo ai fedeli di Corinto (1 Cor. 4,17; 16,10). E quando poi Paolo scrisse ai Filippesi (Fil. 2,19), Timoteo stava insieme a lui (forse a Roma e forse ad Efeso), ma evidentemente non era, come l'apostolo, in stato di detenzione. Tito, di cui si fa menzione meno di frequente, ebbe una parte di primo piano nei rapporti ingarbugliati tra Paolo e i gruppi cristiani di Corinto (2 Cor. 2,13; 7,6-16) e nel far in modo che loro rappresentanti partecipassero alla colletta per Gerusalemme (8,6 e 16-24)[71]. Diversi i ruoli avuti da Prisca e Aquila. Costoro funsero da patroni e protettori dello stesso Paolo e di locali assemblee domestiche, ma si spostarono parecchie volte da una località all'altra e furono chiaramente degli evangelizzatori e, anzi, stando a quello che di loro si dice in At. 18,26, furono dei maestri, teologicamente ferrati, muniti di considerevole autorevolezza. Poi incontriamo molti altri «collaboratori», «compagni atleti», «lavoratori» ecc., di cui conosciamo poco più del nome e del luogo d'azione dai saluti e da esortazioni occasionali inclusi nelle epistole[72]. Stando al contesto in cui si fa menzione di loro, si direbbe che alcuni di essi fossero capi di comunità locali, mentre altri erano degli itineranti, ma non pare che si facesse una distinzione netta tra gli uni e gli altri[73]. Infatti anche dei capi locali potevano diventare dei «fondatori» missionari, come fu il caso di Epafra per Colosse (Col. 1,7 ss.; 4,12). Tra gli «apostoli

[68] Theissen, *Legitimation und Lebensunterhalt*, cit., pp. 205 ss.

[69] Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter*, cit., pp. 9-13. Forse però l'Ollrog concede così eccessiva fiducia al racconto che gli Atti fanno degli inizi dell'attività missionaria paolina. Si vedano, Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel*, cit., pp. 23 ss. e Robert Jewett, *A Chronology of Paul's Life*, Philadelphia, 1979, p. 84.

[70] Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter*, cit., p. 13. Invece lo Schille in *Die urchristliche Kollegialmission*, cit., si prova a dimostrare che, *tutta* la prima attività missionaria cristiana si imperniava sul piano organizzativo su *Arbeitsgemeinschaften* locali ossia su gruppi collegiali formati da cinque a sette *Mitarbeiter*. La sua argomentazione è un miscuglio strano di ingegnosità e di fantasia. Infatti per lui costituisce prova qualsiasi elenco dove appaiono cinque o sette nomi, oppure oggetti materiali come pani, pesci o sporte, oppure compaiono numeri diversi arbitrariamente corretti per dare una qualche cifra magica. Inoltre non precisa che cosa egli intenda per *Kollegien* e *Kollegium*.

[71] La tesi sostenuta dall'Ollrog a cui avviso Tito era indipendente da Paolo e che si occupava quasi soltanto della colletta e che aveva un ruolo diverso da quello di Timoteo (vedi Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter*, cit., pp. 33-37) per essere plausibile esige una lettura tutta particolare dei testi. Per un esame più persuasivo del ruolo coperto da Tito, si veda Barrett, *Titus*, in *Neotestamentica and Semitica: Studies in Honour of Matthew Black*, a cura di E.E. Willis e M. Wilcox, Edinburgh, 1969, pp. 1-14.

[72] Si vedano le considerazioni di natura prosopografica fatte più in alto nel cap. II e si vedano gli elenchi e relative discussioni in Basil E. Redlich, *St.Paul and His Companions*, London, 1913; Judge, *The Social Pattern of Christian Groups*, cit.; Earle E. Ellis, *Paul and his Co-Workers*, in «NTS», n. 17 (1971), pp. 437-52 (ma qui si fa rif. alla ristampa in *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, Tübingen-Grand Rapids, 1978 e Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter*, cit.

[73] Bisogna dire però che il tetantivo dell'Ollrog di dimostrare che la grande maggioranza dei collaboratori erano ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν non ha il conforto delle prove di fatto (si veda anche quanto detto sopra alla nota 65). L'Ellis in *Paul and his Co-Workers*, cit., cerca di trarre partito dalla varietà dei termini usati da Paolo per delineare distinte categorie funzionali che «fin dagli inizi» erano incamminate a trasformarsi in veri e propri uffici. La sua distinzione poggia su basi fragilissime come ha dimostrato l'Ollrog in *Paulus und seine Mitarbeiter*, cit., p. 74, nota 64. In particolare non persuade affatto la proposta dell'Ellis (*Paul and his Co-Workers*, cit., pp. 13-21) che vuole vedere nel termine «i fratelli» una denominazione tecnica per indicare una sorta di organo direttivo.

delle chiese» si possono ragionevolmente includere dei «collaboratori» oppure essi potevano diventare tali: tipico il caso di Epafrodito di Filippi (Fil. 2,25-29; 4,18).

Tra questi propagatori del vangelo e Paolo notiamo che esistevano rapporti di vario tipo, e cioè più o meno stretti. Si va, infatti, dall'indipendenza dall'apostolo (ma senza rompere del tutto i contatti) di un Barnaba (dopo lo scacco subito da Paolo ad Antiochia) e di un Apollo; (per questo ho annoverato i due tra gli apostoli veri e propri) e si giunge alla dipendenza strettissima di un Timoteo dalla guida e dall'autorità di Paolo (anche se questo non significa che Timoteo o Tito non potessero agire con notevole discrezionalità quando erano loro affidati compiti delicati). Va poi detto che i rapporti poterono durare moltissimo (è ancora il caso di citare Timoteo e Tito e Prisca ed Aquila) oppure poterono essere limitati a circostanze di tempo e di luogo: questo poteva avvenire nel caso di coloro la cui attività si svolgeva per lo più nell'ambito di una sola città o nel caso di coloro che Paolo chiama «compagni di carcere» o «compagni di prigionia». In realtà, quello che soprattutto impressiona è proprio la complessità e la mobilità di quella rete di capi che tenevano unite le *ekklēsiai* paoline.

c) *I capi locali.* Gli Atti e le epistole paoline non fanno menzione di cariche formali esistenti nelle prime comunità paoline. Il fatto stupisce, specialmente se confrontiamo quelle comunità con la tipica associazione privata di tipo greco o di tipo romano. Le iscrizioni relative a *collegia* o *conventus* palesano che in tali associazioni si abbondava a profusione nell'assegnare cariche e nel ricoprirle e, come abbiamo visto in precedenza, tali cariche di solito ricalcavano quelle proprie di un'amministrazione cittadina[74]. Nulla di simile ci è dato riscontrare quando si fa menzione di ruoli direttivi presso le comunità paoline. Gli autori dei libri del Nuovo Testamento non fanno uso del termine *archē*

[74] Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, cit., pp. 337-423; Waltzing, *Étude historique sur les corporations*, cit., vol. I, pp. 357-446; Heinz Scultz-Falkenthal, *Zur Frage der organisatorischen Vorbilder für den korporativen Zusammenschluss in den «collegia opificium» und ihre Verhältniss zu den mittelalterlichen Zünften*, in «Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg», XIX (1970), n. 2, pp. 41-50.

col significato di «ufficio» o «carica» e neppure di suoi sinonimi. Vediamo, tuttavia, che i ruoli cominciarono a differenziarsi già negli anni a cui risalgono le nostre prime informazioni e che nel contempo di quei ruoli si discusse la relativa importanza. L'epistola di più antica data (la Prima ai Tessalonicesi) raccomanda ai cristiani di Tessalonica di rispettare «quelli che faticano tra voi, che vi sono preposti nel Signore e vi ammoniscono» (1 Tess. 5,12). I tre participi, posti in ordine paratattico, nel testo greco non designano tre ruoli (faticare, essere preposti, ammonire), ma tre funzioni di uno stesso ruolo. Infatti, «quelli che faticano» (*kopiōntes*) è termine del tutto generico ed è quello che Paolo usa per indicare ogni tipo di attività concernente l'evangelizzazione e «l'edificazione» delle comunità. Poi «quelli che vi ammoniscono» (*nouthetountes*) è un termine che implica un intervento disciplinare (mediante la parola) in questioni morali. Più problematico è il termine *proistamenoi* (quelli che vi sono preposti), perché il verbo può significare tanto «essere preposto» oppure «fungere da patrono o da protettore»[75]. Ebbene, nel passo citato il significato più pertinente è il secondo, ma se il patrono può anche «ammonire», allora egli (ma può trattarsi di una donna) è persona a cui è stata riconosciuta una certa autorità di governo sulla comunità[76].

[75] I più quotati commenti moderni (vedi von Dobschütz, *Die Thessalonicher-Briefe*, cit.; Dibelius, *An die Thessaloniker*, cit.; Best, *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians*, cit.) danno al termine il significato di «patrono»; cfr. Heinrich Greeven, *Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus*, in «ZNW», n. 44 (1952), pp. 143 (si fa rif. alla ristampa in *Das kirchliche Amt in Neuen Testament*, a cura di K. Kertelge, Darmstadt, 1977, pp. 305-61 e soprattutto p. 346, nota 74). Nel passo dell'epistola ai Romani 12,8 si incontra la stessa ambiguità, ma i due termini paralleli e cioè μεταδιδούς e ἐλεῶν portano a preferire come significato più plausibile quello di «protettore o patrono». Anche il complemento σπουδῇ pare ben adattarsi ad esprimere il ruolo di patrono; cfr. Gala. 2,10, dove il termine ἐσπούδασα allude all'azione di Paolo a favore dei poveri. Nelle Epistole Pastorali il verbo è chiaramente usato nel senso di «presiedere», «governare» (una famiglia, come in 1 Tim. 3,4,5,12; e i presbiteri che governano (προεστῶτες) è detto che devono ricevere doppio compenso: 1 Tim. 5,17).

[76] L'ambiguità esiste anche nel regno della divinità. Quando i cittadini di Amastris onorano Zeus e Hera come οἱ πάτριοι θεοὶ καὶ προεστῶτες τῆς πόλεως con tutta probabilità pensano che questi dèi «sovrintendono» alla città e la «proteggono» (vedi Les Bas-Waddington, p.

La corrispondenza con i Corinzi ci presenta indizi dello stesso rapporto: una posizione autorevole è l'effetto dei benefici che una persona di ricchezza e *status* relativamente superiori poteva offrire alla comunità. Dunque, i tre participi indicano delle funzioni, più che degli uffici ossia delle cariche. Il passo citato non ci dice nulla su una procedura formale con cui procedere alla scelta dei capi.

Lo stesso si dica degli elenchi più lunghi di capi e di funzioni che leggiamo in 1 Cor. 12,8-10 e 28-30 o in Rom. 12,6-8 e in Efes. 4,11, e che ora riporteremo con uno schema:

1 Cor. 12,28-30	1 Cor. 12,8-10	Rom. 12,6-8	Efes. 4,11
apostoli (primo posto)	sapienza	profezia	apostoli
profeti (secondo posto)	*gnōsis*	*diakonia*	profeti
maestri (terzo posto)	fede	insegnamento	evangelisti
miracoli	far guarigioni	esortazione	pastori
doni di guarire	far miracoli	donatore[77]	maestri
doni di assistenza	profezia	patrono	
doni di governo	discernimento degli spiriti	fare opere di misericordia	
dono delle lingue	dono delle lingue		
(interpreti: vs. 30)	interpretazione delle lingue		

519 citato da MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, cit., p. 142, nota 17). Il MacMullen fornisce anche altri esempi: Zeus e Ecate per la città di Panamara; Dioniso per Teos; Artemide per la città di Perge e i *dii patrii et Mauri conservatores*, in *CIL* 8.21486.

[77] La mia traduzione risolve l'ambiguità del testo greco assumendo i tre ultimi esempi (che differiscono nettamente per andamento sintattico e lessicale dall'elenco precedente di quattro altri esempi) come analoghi nel senso che alludono ad un sostegno concreto e pratico degli umili da parte di chi è loro superiore. Il van Unnik, *The Interpretation of Romans 12,8* ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι, in *On Language, Culture and Religion: In Honor of E.A.Nida*, a cura di M. Black e W.A. Smalley, The Hague e Paris, 1974, pp. 169-83 propone un'altra lettura del testo, che è diversa dalla mia. Egli reputa che i tre esempi asindetici ricapitolino le quattro attività o mansioni precedentemente indicate sotto una prospettiva diversa. Poiché, come egli dimostra, da solo il verbo μεταδιδόναι non è un termine tecnico per indicare «l'elemosina», ma prende significato specifico sempre da un oggetto esplicito o implicito — l'oggetto manca anche in Rom. 12,8 — egli ipotizza che il termine abbia il significato seguente: «colui che comunica (i tesori del vangelo)», vedi *ibidem*, p. 183.

I passi citati palesano un elemento comune: l'idea che i ruoli principali nelle comunità locali sono dei doni (*charismata*), concessi da Dio, da Cristo, dallo Spirito. Il divario che si nota tra elenco ed elenco palesa che, luogo per luogo, potevano variare, e con notevole libertà, i capi che emergevano per il possesso personale di carismi. Negli elenchi della Prima Epistola ai Corinzi la singolare mescolanza di nomi e di participi per indicare delle persone e di nomi astratti per indicare tipi di attività polarizza l'attenzione più sulle funzioni che sullo *status* di coloro che le esercitano. Tuttavia, dobbiamo tener presente che proprio a Paolo sta a cuore appiattire le differenza di *status* e ribadire la coesione del gruppo, anche quando concede che vi possano essere singole persone con poteri differenziati. Infatti agli occhi dei cristiani di Corinto, lo *status* aveva già assunto importanza.

Diciamo poi che i pochi ruoli che troviamo nominati in tutti gli elenchi stanno ad indicare che aveva già avuto luogo una certa formalizzazione: il che è chiarissimo, ad esempio, nell'ordine gerarchico in cui Paolo dispone apostoli, profeti e maestri in 1 Cor. 12,28. E sebbene alcuni capi fossero benefattori materiali delle comunità, fin dai primissimi tempi le comunità riconoscevano per loro capi altre persone con titolo diverso. Con somma probabilità è in questo senso che si deve intendere il passo dell'Epistola ai Galati (6,6) che dice: «Chi viene istruito nella dottrina, faccia parte di quanto possiede a chi lo istruisce»[78]. Il principio è sempre quello generalmente applicato nel caso dei ministri itineranti (convalidato da un detto di Gesù e da altre argomentazioni in 1 Cor. 9,4-14), ma che qui è applicato ai maestri locali. Nell'elencazione che appare nell'Epistola agli Efesini e anche nella frase che apre la epistola ai Filippesi forse abbiamo l'indizio di un certo passo avanti compiuto sulla via della formalizzazione degli uffici. Tuttavia i ruoli non furono del tutto istituzionalizzati fino al volgere del secolo e oltre, come vediamo dalla lettera di Clemente Romano, dalle lettere di Ignazio e dalle Pastorali. Nessuno di questi testi documenta inequivocabilmente la continuazione dell'organiz-

[78] Il Betz in *Galatians*, cit., pp. 304-6, pensa che questo «possa indicare un certo tipo di istituzione creata per l'istruzione e facente parte della vita delle chiese esistenti nella Galazia».

zazione paolina delle chiese nella sua integrità. Quando furono scritti, ormai stavano precisandosi i titoli per ricoprire un ufficio nella chiesa, erano già state poste le regole per scegliere i capi e gli uffici venivano considerati strumenti fondamentali per realizzare un buon funzionamento ossia il buon ordine nelle comunità cristiane[79].

Adolf von Harnack volle distinguere varie funzioni locali e (per una fase successiva) vari uffici dalle tre grandi «vocazioni» carismatiche e cioè dagli apostoli, dai profeti e dai maestri di dottrina[80]. Ma gli studi successivi non hanno convalidato il suo schema[81] e anche noi abbiamo visto che spesso risulta poco plausibile tracciare linee di distinzione tra funzioni meramente locali e funzioni a più ampio raggio, tra autorità carismatica e autorità esercitata con altro titolo diverso dal carisma. Personalmente ho, invece, proposto una classificazione tripartita, più semplice e più flessibile, dei tipi di autorità esercitata nelle comunità locali da persone diverse: il tipo di autorità derivata da palesi manifestazioni del possesso di doni dello Spirito; il tipo di autorità derivata dalla posizione sociale e quello dell'autorità che certuni avevano perché collegati agli apostoli e ad altri autorevoli personaggi di fama sopra-locale ossia dotati di un prestigio che trascendeva le singole comunità locali. Questi tipi di autorità non si escludevano a vicenda, ma tra chi li impersonava potevano insorgere conflitti e tensioni.

I titoli dell'autorità

Traendo frutto dalla nostra analisi di alcuni casi paradigmatici di conflittualità e di esercizio di un controllo sulle comunità paoline e anche del tentativo che abbiamo fatto per mettere in chiaro su che cosa vertessero le pretese all'esercizio dell'autorità e le contestazioni alle medesime, ora

[79] Lo sviluppo degli uffici nella chiesa delle origini è stato argomento di una discussione diuturna e vivace. Per una buona introduzione a tale tema si veda la raccolta di saggi: *Das kirchliche Amt*, cit., a cura di K. Kertelge.

[80] Von Harnack, *Die Mission und Aubreitung*, cit., vol. 1, pp. 319-68.

[81] Si veda in particolare Greeven, *Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus*, cit.

siamo in grado di elencare quelle basi ossia quei titoli di garanzia più generali e più specifici su cui ci sembrano fondarsi le affermazioni circa il possesso del potere. Iniziamo da una base ossia da un titolo di carattere generale, che possiamo individuare in un *ethos* comune. Infatti, nelle comunità paoline constatiamo il predominio di modi informali di controllo. Gli incontri personali *vis-à-vis*, l'invio di emissari e di epistole furono i mezzi per far fronte alle difficoltà. D'altra parte le epistole abbondano di ammonimenti, di argomentazioni persuasive e di ragionamenti, i quali potevano avere efficacia solo se chi scriveva l'epistola e i destinatari avevano in comune un certo complesso di concezioni *préalables*, di convinzioni, di obbiettivi; e se tra le due parti esisteva un rapporto di reciproca attenzione. Le sezioni «filofronetiche» (ossia quelle in cui l'autore esprime sensi affettuosi per i destinatari) delle epistole sono elaborate e spesso molto lunghe e da questo fatto si evince che il rapporto esistente tra l'autore e i suoi eventuali lettori aveva un valore fondamentale nel disegno intenzionale di persuaderli. Tale rapporto lo troviamo delineato in modo da dar risalto all'esperienza comune, alla vicenda biografica (per così dire) che era comune all'apostolo o alla comunità. Il richiamare alla memoria quali erano stati gli inizi di tale rapporto (la prima predicazione, la prima istruzione, la conversione, il battesimo) diventa la base per giustificare gli appelli e gli inviti a comportarsi in conformità della fede abbracciata. Inoltre, le rievocazioni vengono innestate in un contesto teologico. Le esperienze dei cristiani di una data località vengono descritte in modo tale che non solo appaiono analoghe a quelle di altri cristiani di altre località e soprattutto a quelle dello stesso apostolo, ma anche omologhe all'azione e al volere di Dio. E i comportamenti raccomandati vengono così collegati ad un insieme di simboli sacri o ad un *ethos* storico singolarissimo, proprio dei soli cristiani. Tuttavia, abbiamo visto che Paolo e i suoi collaboratori davano anche per scontate molte norme di vita che la «setta» aveva in comune con la società generale in cui era immersa. Il che non deve affatto stupire. Infatti, quando tali norme sono esplicitate, spesso lo sono mediante formulazioni correnti soprattutto presso le comunità ebraiche di lingua greca esistenti nelle città dell'area mediterranea, ma spesso si tratta anche di formulazioni che

troviamo, più o meno similari, nelle opere di filosofi e sofisti pagani del tempo. I Cristiani potevano dimorare nel mondo come stranieri e avere il loro *politeuma* nei cieli (Fil. 3,20), ma di fatto non si ritraevano dal mondo (1 Cor. 5,10), né intendevano negarne del tutto realtà e valori.

Passiamo ora a considerare le basi ossia i titoli specifici dell'autorità quale ebbe a palesarsi nelle prime comunità paoline. Quell'insieme fluido, ma ben individuabile, di credenze, di atteggiamenti e di propensioni che costituiva l'*ethos* comune ai gruppi paolini non poteva che produrre tendenzialmente un certo livello di consenso circa la generale condotta che ci si attendeva realizzata in seno alle dette comunità. Quando tutto filava liscio, non c'era gran che bisogno di parlare di autorità e ad osservatori esterni non sarebbe stato facile discernere quali erano gli strumenti celati con cui si esercitava in esse il potere di controllo. Ecco perché abbiamo preso in speciale considerazione i casi di conflittualità: proprio in questi casi era più probabile che vedessimo emergere l'interrogativo: «Perché dovrei ubbidire?». L'autorità si distingue dal nudo potere ossia dalla nuda forza proprio perché provoca risposte soddisfacenti a quell'interrogativo[82]. È ben vero che conosciamo solo alcune delle risposte proposte da Paolo e da altri capi della missione paolina e di rado siamo in grado di stabilire se i seguaci di Paolo le fecero proprie o no. Abbiamo indizi che ci fanno pensare che col tempo le situazioni conflittuali a Corinto e in Galazia andarono sbiadendo (il fatto che le epistole fossero conservate e che Paolo continuasse ad essere fatto segno di rispetto sembra giustificare tale illazione). E il fatto che in situazioni diverse non solo Paolo, ma anche alcuni suoi imitatori si siano richiamati iteratamente ad alcuni titoli specifici, da cui era garantita la loro autorità, sta ad indicare che sapevano benissimo cosa stavano facendo.

Abbiamo visto che la posizione di talune persone era già un titolo d'autorità o di autorevolezza: gli altri si sentivano in dovere di prestare ascolto ai loro ammonimenti. Paolo si attende, infatti, di essere ubbidito, perché è un apostolo, mentre Stefana meritava rispetto perché era «la primizia dell'Asia» e perché era benefattore della chiesa. Un maestro di

[82] Si veda sopra la nota 37.

dottrina poteva avere voce autorevole proprio perché era un maestro. Tuttavia questo tipo di affermazione dell'autorità risulta essere quanto mai diluito nel senso che o si risolve nel richiamo di un altro o di vari altri titoli all'autorità (per es. l'apostolo deve essere ubbidito perché ha ricevuto una rivelazione, perché ha in sé lo Spirito di Dio, perché i suoi lettori lo conoscono e lo hanno trovato degno di fiducia ecc. ecc.) oppure si tramuta in una questione relativa alla legittimità dell'autorità rivendicata. Quello apostolico diventa ruolo istituzionalizzato e allora si pone la questione se chi rivendica l'autorità di apostolo abbia i requisiti specifici di chi tiene a pieno titolo quel ruolo; vale a dire che allora entrano in gioco le regole per stabilire la legittimità o meno dell'autorità. Lo Schütz ha dimostrato che l'idea dell'autorità presente in Paolo escludeva che egli si appellasse alle norme o regole di legittimazione, ma lo stesso studioso ipotizza che gli apostoli rivali di Corinto furono loro ad introdurre questo tipo di questione[83]. Man mano che avanzò il processo di istituzionalizzazione, la questione della legittimazione assunse sempre più il valore di una questione di fondo.

Tra gli altri titoli addotti per avvalorare il potere di comando nei rapporti tra le guide della evangelizzazione e i cristiani delle comunità paoline, spesso figura il fatto di avere ricevuto una rivelazione. Infatti, le credenze fondamentali su Gesù sono un «mistero» nascosto per secoli, ma che «Dio ci ha rivelato»: questo era un motivo comune della prima predicazione cristiana[84]. E una rivelazione aveva poi autorizzato Paolo alla sua speciale missione presso i pagani (Gal. 1,15 ss.), mentre le rivelazioni palesate dai profeti durante le assemblee comunitarie fornivano ai cristiani insegnamenti e direttive di vita. Insomma una «parola del Signore», tratta da una consimile rivelazione o dalla tradizione dei detti di Gesù poteva avere il valore di titolo o argomento per imporre un certo modo di comportarsi.

Affermazioni e direttive potevano essere proposte con l'avallo autorevole della Sacra Scrittura in modi molteplici. Paolo cita spesso la Bibbia, anche se non in tutte le epistole

[83] Schütz, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*, cit., p. 184.
[84] Dahl, *Formgeschichtliche Beobachtungen*, cit., p. 32.

troviamo citati i testi scritturali con la stessa frequenza o allo stesso modo. Talvolta poi l'apostolo indulge ad un'esegesi particolareggiata dei luoghi citati e per di più, per una piena comprensione di quel che dice, le sue interpretazioni postulano talvolta la conoscenza di certe tradizioni esegetiche ebraiche. È qui che ci si para davanti un problema delicato: le comunità paoline composte prevalentemente di fedeli provenienti dal paganesimo forse avevano ricevuto un'istruzione particolare sui testi sacri e sulle tradizioni ebraiche? Se la risposta è positiva, bisogna convenire che essi interpretavano testi e tradizioni dal punto di vista peculiare a dei credenti in Gesù crocifisso Messia. Alla stregua dei seguaci del Maestro di Disciplina di Qumran, Paolo era convinto che i fatti narrati nella Bibbia «accaddero come esempio» (*typikōs*) e sono stati scritti «per ammonimento nostro, di noi per i quali è arrivata la fine dei tempi» (1 Cor. 10,11, ma vedi anche Rom. 15,4).

Abbiamo anche visto Paolo appellarsi alla tradizione cristiana. Citando precise istruzioni da lui ricevute e poi da lui trasmesse, poteva dare maggior forza al proprio discorso mettendo in risalto la solidarietà esistente tra lui e gli altri apostoli (come fa, ad es. in 1 Cor. 15,3-11) o richiamare i Corinzi a dar ragione di comportamenti che non si addicevano alla tradizione sul modo di celebrare la Cena del Signore ecc. È vero però che Paolo interpreta la tradizione con notevole libertà e tratta (soprattutto nei primi due capitoli dell'Epistola ai Galati) in modo ambivalente sia la tradizione sia la concordanza tra gli apostoli. Si collega all'appello alla tradizione anche quello alle consuetudini in uso presso «tutte le chiese di Dio». Gli imitatori di Paolo — nelle epistole da loro intestate con il suo nome — fecero ricorso ancora più ampio alla tradizione, ma con valenza dialettica alquanto attenuata.

Nelle comunità paoline ad avere valore di autorità *par excellence* era lo spirito. Infatti esse dovevano ascoltare gli ammonimenti di Paolo, qualora dalla tradizione dei detti di Gesù non fosse possibile trarre alcuna direttiva specifica, perché «credo ... di avere lo Spirito di Dio» (1 Cor. 7,40). Dunque per bene agire la guida non è la legge, bensì lo Spirito. Ma quale prova si aveva che fosse presente lo Spirito? Abbiamo visto che i *pneumatikoi* di Corinto davano il maggior pregio alle manifestazioni drammatiche e visibili e soprattutto alla glossolalia. Paolo cercò di calmare il loro entusiasmo e di interpretare come doni dello Spirito tutte le funzioni importanti che venivano esercitate in seno alla comunità. Questo non significa che togliesse valore ai segni palpabili. Infatti non solo rivendicò a se stesso il dono delle lingue, ma anche quello di operare miracoli e lo stesso facevano altri nelle comunità da lui fondate. Anzi, arrivò persino a qualificare i miracoli come «segni del vero apostolo» (2 Cor. 12,12 e cfr. Rom. 15,19), anche se questa qualificazione potrebbe apparirci incongruente con il nocciolo più profondo della sua teologia.

Tuttavia per Paolo la forma più caratteristica in cui si esprime l'autorità è quel tipo di discorso dialettico, e a volte persino paradossale, con cui si prova a proporre come paradigma di un potere autentico la proclamazione della morte e resurrezione di Cristo, fatta cardine fondamentale della buona novella. Quella proclamazione sta al centro, ad esempio, dell'argomentazione pesantemente ironica che Paolo svolge in 2 Cor. 10-13 contro i superapostoli. Questo paradigma che ricorre di frequente in Paolo lo dovremo riconsiderare di nuovo nell'ultimo capitolo, dove prenderemo in esame quali articoli di fede esso implica, ma non possiamo poi essere certi se quel paradigma impressionò i lettori di Paolo come ha impressionato i teologi moderni. La «biografia dell'inversione» (come la chiama lo Schütz) trovò una eco (anche se piuttosto sbiadita e senza le risonanze paoline) presso gli autori che più tardi si celarono sotto il nome di Paolo. «L'infimo degli apostoli» (1 Cor. 15,8 ss.) diventa per l'autore dell'epistola agli Efesini «l'infimo fra tutti i santi» (Efes. 3,8) e per l'autore delle Pastorali «il primo dei peccatori», a cui è stata concessa la misericordia, perché fosse paradigma ossia esemplare della magnanimità di Cristo (Tim. 1,12-16).

Vediamo ora le regole date in nome dell'autorità. Nelle epistole le norme valevoli per le comunità paoline solo di rado sono dettate come delle regole. Siamo tentati di collegare il fatto alla polemica di Paolo contro quanti volevano che l'osservanza della *halakah* ebraica costituisse un requisito per i pagani che venivano a far parte della comunità dei salvati da Cristo, tuttavia dobbiamo stare in guardia e non

indulgere a distorsioni determinate da prospettive anacronistiche[85]. In verità delle regole ce n'erano e talvolta vediamo che Paolo ne cita qualcuna, considerandole tradizioni da lui ricevute e da lui trasmesse alle comunità che aveva fondato. Sicuramente l'insegnamento circa la condotta che doveva tenere un cristiano faceva parte del processo di ri-socializzazione che si accompagnava al battesimo (istruzione che veniva data prima o dopo il battesimo oppure e prima e dopo, ma di preciso non sappiamo nulla in merito). Tuttavia tutti i barlumi che possiamo trarre dalle sezioni parenetiche delle epistole ci propongono una precettistica di carattere generico e il cui tenore è più allusivo che prescrittivo. Così, ad esempio, leggiamo: «Astenetevi dalla fornicazione» oppure «né immorali, né idolatri, né adulteri, né effeminati, né sodomiti, né ladri, né avari, né ubriaconi, né maldicenti, né rapaci (ma l'elenco può variare) erediteranno il regno di Dio». Taluni precetti sono più specifici, come, ad esempio: «Ognuno si tenga il proprio coniuge in santità e onore ...», oppure: «è un comando del Signore» quello che vieta il divorzio. Comunque, le due cose che maggiormente colpiscono nell'applicazione che Paolo fa di queste regole sono la singolare libertà della sua interpretazione e la flessibilità nelle decisioni che evidentemente l'apostolo lascia ai suoi lettori[86].

Molte norme sono date per note e tale, infatti, Paolo non indugia a definire la *porneia*, perché chiunque avesse retto sentire avrebbe dovuto sapere che il vivere con la moglie di suo padre era cosa inammissibile. Paolo si attende che la comunità cristiana o capisca per intuizione o per ragionamento quali è il tipo «degno» di comportamento per coloro che hanno «ricevuto Cristo» diventandone membri. Oppure possono essere i profeti e gli apostoli, che vivono in seno alla comunità, a ricevere «in spirito» rivelazioni orientative delle decisioni da prendere. Si ha, dunque, l'impressione di una grande fluidità e cioè di un processo di scambievole disciplina, complesso, multipolare, aperto a nuovi sviluppi. Forse questa struttura fluida dell'autorità esprimeva in qualche modo la percezione — la cosa è vera almeno per Paolo — che la crocifissione del Messia aveva segnato la fine di un tempo, in cui era stata «la Legge» a definire l'appartenenza al popolo di Dio, e aveva segnato l'inizio di un'età nuova che sarebbe prestissimo sfociata nel suo Regno.

[85] Ho cercato di evitare il duplice anacronismo che ha inficiato certe interpretazioni moderne. Da un lato, infatti, il significato di «La Legge» per l'ebraismo viene di solito identificato con l'ideologia della Torah che arrivò a prevalere negli ambienti dotti che facevano corona a R. Giuda il Principe verso la fine del secondo secolo. Non sappiamo quale diffusione avessero al loro tempo gli scritti di quei rabbini, né sappiamo fino a che punto la loro interpretazione (come sostiene il Neusner) sfociasse in un mondo idealizzato ossia utopistico. Ma è soprattutto destituito di plausibilità il fatto che, a livello pratico, le loro leggi e le loro istituzioni rimanessero immutate (sia nelle città della Diaspora sia nei centri palestinesi) per quei due secoli in cui si ebbero tre rivoluzioni e mutamenti radicali nel clima sociale e politico. D'altro canto, il revisionismo di Paolo risulta inevitabilmente distorto da quell'antisemitismo che si sviluppò nella chiesa dopo di lui, poi dalle polemiche antipelagiane di Agostino, poi dal sistema penitenziale medievale e dalla ribellione di Lutero contro tale sistema, poi ancora dall'antisemistismo moderno, dal moderno antinominianismo psicologico e dalla teologia esistenzialista. Fra i tentativi più recenti per arrivare ad una prospettiva più genuinamente storica reputiamo importante quello di E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphia, 1977. Bisogna però dire che non si è rivelato felice. Sui difetti riscontrabili nella sua interpretazione di Paolo, si veda la recensione del libro citato da parte di Nils Alstrup Dahl in «Religious Studies Review», n. 4 (1978), pp. 153-58 e per le sue manchevolezze nell'interpretazione delle tradizioni ebraiche si veda Jacob Neusner in *Comparing Judaism*, in «HR», n. 18 (1978), pp. 177-91 (ristampato, con correzioni, col titolo: *The Use of the Later Rabbinic Evidence for the Study of Paul*, in *Approaches to Ancient Judaism*, a cura di W.S. Green, Chico, Calif., vol. II, pp. 43-63). Lo storico del diritto B.S. Jackson ci ha offerto alcune osservazioni sensate sul tema in *Legalism*, in «JJS», n. 30 (1979), pp. 1-22.

[86] Si veda quanto detto, capitolo III.

Capitolo quinto

I riti cristiani

1) Introduzione

Il Cristianesimo nei suoi primordi era una religione? Non lo era affatto, dichiara E.A. Judge. Per chi nel primo secolo li avesse osservati dall'esterno «i gruppi loquaci, infervorati e talvolta litigiosi di persone che si riunivano per ascoltare la lettura delle epistole di Paolo al termine della cena in case private o quelle adunanze antelucane di persone dalla morale rigorosa che allarmavano Plinio il Giovane, i cristiani sarebbero parsi una novità sconcertante. Non avevano templi, non veneravano statue o non avevano cerimonie, non usavano praticare quei sacrifici consueti, di così venerabile tradizione e così rassicuranti che sarebbero stati segni imprescindibili per considerarli adepti di una religione»[1].

Secondo Judge, servirsi della religione come di un modello per definire i primi gruppi cristiani equivarrebbe a «collocarli erroneamente ... sotto una rubrica o classificazione storicamente infondata»[2]. È questo un utile richiamo alla cautela, soprattutto quando si tiene presente la panoplia di manifestazioni visibili di cui erano solite dare pubblica ostentazione le religioni che prosperavano nell'Impero Romano. Ramsay MacMullen ci ha dato esempi su esempi di tali manifestazioni nel primo capitolo del suo libro recente sul paganesimo. Ma i cristiani del primo secolo non solo non ebbero templi, non venerarono statue e non praticarono sacrifici, ma non celebravano neppure festività pubbliche, non si davano a danze e a canti sacri o a pellegrinaggi verso qualche santuario e, per quel che sappiamo, non si servirono neppure di iscrizioni[3].

[1] Judge, *The Social Identity of the First Christians*, cit., p. 212.
[2] *Ibidem*.
[3] MacMullen, *Paganism in the Roman Empires*, cit., pp. 1-48 (dove si trova una copiosa documentazione) e 141-67.

Tuttavia non è poi il caso di esagerare la diversità del Cristianesimo dalle altre religioni; e l'affermazione del Judge, a cui avviso le prime comunità cristiane «non avevano... riti» è palesemente errata. Infatti non solo Plinio il Giovane descrive a Traiano alcuni dei loro riti, ma appare del tutto ingenuo descrivere i cristiani di un sessantennio prima di Plinio come persone che si riunivano soltanto «per leggere le epistole di Paolo al termine della cena», come se quel loro adunarsi e quel loro pasto preso insieme non si fossero svolti fin da principio in forma rituale. In realtà Plinio non scorse nel Cristianesimo «adunanze di persone dalla morale rigorosa», ma *superstitionem pravam, immodicam*[4]. Non si capirebbe perché mai non solo Plinio, ma anche Tacito e Svetonio[5] applicassero il termine *superstitio* ad un'associazione a carattere etico in seno alla quale si parlava e discuteva, ma che non praticava cerimonie di sorta[6]. Si usava il termine *superstitio* proprio per qualificare riti altrui che sollevavano un giudizio negativo; e anche oggi è lo stesso. Se quella *superstitio* non fosse apparsa *prava* e *immodica* o, come dice il Judge, «una novità sconcertante», forse anche per i cristiani sarebbe stato usato il termine *religio*.

Il Cristianesimo nelle sue primissime fasi di vita sta benissimo sotto la rubrica «religione», come la intendono taluni moderni cultori di scienze sociali. Ad es., Melford E. Spiro, un antropologo, definisce la religione «un'istituzione in cui si attua un'interazione, conforme ad una certa cultura, con esseri trascendenti la cui esistenza è da quella stessa cultura postulata»[7]. Orbene, che i cristiani delle comunità paoline credessero in esseri trascendenti è sicuramente indubitabile, ma noi dobbiamo esaminare talune delle loro credenze nel prossimo capitolo. Secondo lo Spiro, le interazioni con tali esseri comprendono sia la pratica rituale sia la condotta morale e cioè riti e condotta che si pensano graditi «al volere o al desiderio degli esseri ossia delle potenze sovrannaturali»[8]. E anche, a questo riguardo, i cristiani delle comunità paoline avevano i loro riti e la loro peculiare condotta morale. Nel capitolo precedente abbiamo trattato alcuni dei modi in cui quelle comunità modellarono e regolarono la loro condotta in consonanza con quello che, a loro persuasione, era «il volere o il desiderio» di Dio e di Cristo. Qui ci occuperemo in particolare dei loro riti ossia del loro sistema rituale. Sono già molti (e si fanno sempre più numerosi) i cultori di scienze sociali che interpretano il ritualismo come una forma di comunicazione. Il rito non comporta necessariamente che si usino certe forme o formule di linguaggio, perché è di per se stesso una forma di discorso. Interpretare un rito equivale «di fatto a cercare di scoprire le regole grammaticali e sintattiche di un linguaggio ignoto»[9].

Molti degli studiosi che adottano questo punto di vista intendono persuaderci che il rito comunica ossia esprime le credenze e i valori fondamentali di una società o di un gruppo umano. E spesso si dice che il rito è un atto simbolico con cui si rappresenta quanto una società reputa di importanza primaria o, addirittura, si dice che con esso si rappresenta simbolicamente la struttura portante della società. È questa una tesi o opinione che pone parecchi problemi; e di tali problemi non è certamente il minore quello relativo alla possibilità di distinguere chiaramente tra quello che il rito viene a rappresentare nello spirito di chi lo pratica e in quel-

[4] *Epistulae* 10, 96, 8: *Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam, immodicam.*

[5] Tacito, *Annales* 15, 44, 3; Svetonio, *Nero* 16, 3.

[6] Celso che verso la fine del secolo aveva condotto un'inchiesta più completa accusò i cristiani non già di non avere riti, ma di praticarli in segreto (Origene, *Contra Celsum* 1, 3). Morton Smith ha sostenuto che i cristiani non solo erano reputati dei superstiziosi da osservatori esterni, ma spesso erano accusati di praticare la magia, vedi del detto autore: *Jesus the Magician*, cit. e *Pauline Worship as Seen by Pagans*, in «HTR», n. 73 (1980), pp. 241-49. Tuttavia la sua argomentazione in molti punti fa forza alle prove di fatto; così, ad esempio, può anche darsi che col termine *maleficia* si intendessero anche, fra altre forme di «fare il male», la magia, ma il termine da solo non può indicare in qualsiasi occorrenza quell'accusa specifica. Tuttavia, quell'accusa fu qualche volta lanciata e la cosa non avrebbe avuto senso se gli accusatori avessero ritenuto che i cristiani non praticavano alcun rito. Su *religio* e *superstitio* presso gli storici romani, si veda Arnaldo Momigliano, *Popular Religious Beliefs and the Late Roman Historians*, in *Popular Belief and Practice*, a cura di C. J. Cuming e D. Baker, Cambridge, 1972, pp. 1-18, soprattutto pp. 4 ss.

[7] Melford E. Spiro, *Religion: Problems of Definition and Explanation*, in *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, a cura di M. Banton, London, 1966, p. 96.

[8] *Ibidem*, p. 97.

[9] Edmund Leach, *Ritual*, in *IESS*, vol. XIII, 1968, pp. 529-26.

lo di un osservatore esterno[10]. Se, infatti, ci si pone nella posizione di osservatore esterno, allora, in base alla definizione data, il rito non si distingue da un qualsiasi altro modo di comportamento sociale. Inoltre, c'è il rischio che i ragionamenti dell'osservatore ipotizzato non facciano che girare su se stessi, come ha fatto notare Jack Goody, quando scrive:

> Si può dire, infatti, sotto un profilo di grande rilevanza, che ogni azione sociale (e non solo il comportamento magico-religioso) è «espressiva» o «simbolica» rispetto alla struttura sociale, perché il concetto più generale è semplicemente un'astrazione di quello più specifico. Tuttavia, quell'azione non è «espressiva» nel senso in cui implicitamente credono molti sociologi. Essa non esprime i principi fondamentali del comportamento sociale. Questo approccio implica semplicemente l'oggettivazione di un concetto organizzativo in un fattore causale[11].

Riflessione moderna sul rito: E. Durkheim

Secondo Émile Durkheim, che con Robertson Smith, va considerato l'iniziatore della riflessione moderna sul rito, il rapporto tra rito e linguaggio è più profondo. Il rito, a suo avviso, non solo ingloba in forma codificata delle idee che si potrebbero esprimere in altra maniera, ma piuttosto *crea* le categorie essenziali del pensiero umano. Secondo il Durkheim il rito dà la soluzione al problema kantiano circa l'origine delle idee necessarie. «Il rito e la religione hanno fatto in maniera pubblica — dice Ernest Geller — quello che l'io trascendentale kantiano ha compiuto solo dietro l'invalicabile cortina di ferro della sfera noumenica»[12]. Ecco allora Mary Douglas, una delle antropologhe durkheimiane di più fervida immaginazione, trattare dei riti, come di forme del discorso e cioè come tramiti per trasmettere cultura»; ma poi afferma con forza che i riti creano sì la realtà sociale, ma ne sono anche lo specchiato riflesso. E poi incalza dicendo: «Il

[10] Si veda la discussione classica delle funzioni «manifeste» e di quelle «latenti» in Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, New York, 1967, pp. 73-138.

[11] Jack Goody, *Religion and Ritual: The Definitional Problem*, in «British Journal of Sociology», n. 12 (1961), pp. 142-64, soprattutto 157.

[12] Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912; Ernest Gellner, *Concepts and Society*, in *Transaction of the Fifth World Congress of Sociology*, 1962, vol. 1, pp. 153-83 (ma qui si rimanda alla rist. in *Sociological Theory and Philosophical Analysis*, a cura di D. Emmet e A. MacIntyre, London e New York, 1970, pp. 115-49, soprattutto pp. 119 ss.).

rito vale di più per la società di quel che valgano le parole per il pensiero. Infatti, è possibilissimo conoscere qualcosa e solo dopo trovare le parole per tale conoscenza. Mentre è addirittura impossibile avere rapporti sociali senza atti simbolici»[13]. Altri studiosi che condividono la tesi che il rito sia un mezzo di comunicazione, si attengono ad una posizione analoga aggiungendovi varianti più o meno importanti. Per esempio, il Berger e il Luckmann parlano della «costruzione sociale della realtà» e Clifford Geertz ipotizza che «i simboli sacri» servano a sintetizzare «la visione del mondo» e «l'ethos» di una comunità[14].

Anche il punto di vista di Durkheim (o che a Durkheim si richiama) pone parecchi problemi. Secondo il Durkheim il rito sarebbe efficace solo se riesce a perpetrare una frode benigna. L'attore o soggetto parlerebbe, a suo avviso, nel rito di «Dio» o degli «dèi», ma Durkheim crede di sapere che di fatto intende parlare di «società». Fatte le debite riserve, resta il fatto che i seguaci del Durkheim si palesano ancora muniti di un acume intuitivo che spesso è svanito nelle interpretazioni attuali del mito e del rito; alludiamo al fatto che, a loro avviso, il rito non comunica soltanto o precipuamente delle nozioni. Oltre comunicare, *opera* qualcosa. E se dobbiamo pensare al rito come ad un tipo di discorso, allora forse sarebbe il caso di pensare che si tratta di quel discorso che J.L. Austin ha chiamato *performativo*[15]. Ebbene, l'interrogativo che ci dobbiamo porre, quando ci accingiamo a tratteggiare i riti menzionati nelle epistole paoline, è il seguente: quei riti, che cosa *operano* di fatto?

Comunicare ed operare

Domanda per la ricerca

[13] Douglas, *Natural Symbols*, cit., pp. 43 e 78.

[14] Berger-Luckmann, *The Social Construction of Reality*, cit. e Geertz, *Ethos, World View and the Analysis of Sacred Symbols*, cit. e dello stesso autore: *Religion as a Cultural System*, cit.

[15] J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Cambridge, Mass., 1975. Qui io sfioro un problema filosofico troppo complesso e che non ho né spazio né competenza per trattare a fondo. Innanzi tutto va detto che il rito o, quanto meno, una convenzione è condizione necessaria perché un'espressione verbale «operativa» funzioni. Poi l'Austin ha dimostrato che nessuno potrebbe tracciare una linea di separazione assoluta tra parola «asseverativa» e parola «operativa». Virtualmente ogni manifestazione discorsiva possiede tutte e tre le valenze seguenti e cioè, come egli dice, è ad un tempo *locutionary, illocutionary* e *perlocutionary*.

II *I riti di contorno*

Sarebbe ovvio dare inizio alla nostra indagine prendendo in esame i due grandi «complessi rituali» e cioè il battesimo e la Cena del Signore, che per le primissime comunità cristiane ebbero un'importanza che non ha bisogno di dimostrazione. Tuttavia, proprio il fatto che tali riti continuarono ad avere un ruolo centrale nel culto cristiano per tutti i secoli successivi fece sì che essi venissero ad articolarsi sempre più in cerimonie complesse e che vi si innestassero nuove significazioni. E proprio la folta vegetazione rituale e significativa che si è sviluppata su di essi rende arduo spogliare i detti riti della «teologia sacramentaria» che vi si è accumulata sopra ed evitare un anacronismo quando si voglia con la pur necessaria immaginazione storica restituire di tali riti la forma iniziale. Allorché i cristiani della missione paolina battezzavano dei convertiti e si riunivano per agapi comuni, commemorative di Gesù, circonfusero quelle occasioni o azioni particolarissime con una serie fluida e rapidamente innovativa di tanti piccoli gesti ritualizzati ossia iterati in forma rituale. Si trattò, in verità, di gesti e anche di formule e di espressioni; e con queste disvelarono e manifestarono la loro identità di «fratelli e sorelle in Cristo», di «assemblea di Dio», di «santi ed eletti» di «corpo di Cristo» ecc. Purtroppo di tutti questi primi atti rituali non è giunta descrizione alcuna; eppure nelle epistole ci vengono offerti indizi allusivi a parecchi di essi. Tali indizi ci possono essere di aiuto nell'aggiustare il nostro modo di guardare ai sacramenti maggiori e che ci sono più noti.

Le riunioni

Anche l'incontro regolare di un gruppo in ora e luogo predesignati costituisce di per sé un'azione rituale (nel senso lato del termine che è quello qui adottato). E poi l'incontro ossia la riunione o adunanza genera azioni rituali per definire il proprio svolgimento e per dar risalto ai vari momenti in cui tale svolgimento è articolato, e cioè per indicare il momento dell'inizio e del congedo, per disgiungere amabilmente il tempo in cui la gente accorsa si intrattiene in capannelli

e in chiacchiere dal tempo in cui deve occuparsi di cose più serie, per rendere i convenuti attenti alle dichiarazione autorevoli dei capi.

«Quando vi radunate» è una locuzione che Paolo usa parecchie volte nella sua corrispondenza con i santi di Corinto. Il verbo *synerchesthai,* nel suo significato semplicissimo di «venire insieme ossia adunarsi» lo incontriamo in 1 Cor. 11, 17, 18, 20, 33, 34 e sempre con riferimento alle riunioni «per consumare la Cena del Signore» (infatti l'espressione con tono schernevole «non è più un mangiare» del versetto 20 palesa che, secondo Paolo, la Cena del Signore era la ragione per cui avveniva l'adunanza) e poi 14, 23 e 26. Due espressioni fanno risaltare il fatto che si trattava di una riunione comunitaria: *en ekklēsia* (cioè in *synerchomenōn hymōn en ekklēsia*) del versetto 11, 18 e *epi to auto* (cioè in *synerchomenōn... epi to auto*) nel versetto 11, 20. Dato che le due espressioni vengono a fondersi in quella usata nel versetto 14, 23 (cioè in «quando si raduna tutta la comunità») le direttive con valore regolamentare, che ivi vengono date per l'esplicazione dei carismi quando «tutta l'*ekklēsia*» è riunita, probabilmente si riferiscono anche alle occasioni in cui il rito centrale della riunione era l'agape in comune. Paolo ricorre al verbo alternativo *synagein* «riunirsi», che è presente assai di frequente negli Atti, solo in 1 Cor. 5, 4, là dove ingiunge che si convochi un'assemblea solenne della comunità per procedere all'espulsione di un membro che aveva violato tabù sessuali (ne abbiamo parlato nel capitolo precedente).

Nella prima epistola autentica che ci è pervenuta si specifica che essa deve essere letta «a tutti i fratelli» (1 Tess. 5, 27). Nell'Epistola ai Colossesi, colui che surroga Paolo, ossia si appropria il suo nome, dà per scontato che l'epistola venga letta nell'assemblea dei fedeli e poi impartisce istruzioni perché la si faccia leggere anche a Laodicea, mentre l'epistola inviata alla chiesa di Laodicea deve a sua volta essere letta alla chiesa di Colosse (Col. 4, 16). La forma di tutte le epistole paoline è tale da lasciar capire che il loro autore pensava che fossero lette durante le riunioni regolari dell'*ekklēsia*[16],

[16] Questo è implicito nelle formule usate in apertura dell'epistola: τῇ ἐκκλησίᾳ in 1 Tess. 1, 1; 2 Tess. 1, 1; 1 Cor. 1, 2; 2 Cor. 1, 1; ταῖς ἐκκλησίαις (di una regione) in Gal. 1, 2; τοῖς ἁγίοις in Filip. 1, 1; κλητο-

ma non necessariamente a tutti i gruppi cristiani di una data città in una volta sola. L'Epistola ai Galati ci offre il caso particolare di destinatari che abitavano in una zona ben più vasta di un solo ambito cittadino e proprio quel plurale che figura nell'indirizzo dell'epistola fa capire che dovevano essere parecchie le assemblee di fedeli destinatarie della epistola, sia che di questa si facessero parecchie copie sia che in occasione di adunanze successive l'inviato di Paolo recasse il testo da una località all'altra. E può anche darsi che in talune città le epistole fossero lette volta a volta in singole assemblee domestiche e non a «tutta l'assemblea» riunitasi in un luogo quale poteva essere la casa di Gaio a Corinto. *L'ekklēsia* che si riuniva a Laodicea in casa di Ninfa (Col. 4, 15) probabilmente non era tutta la *Laodikeōn ekklēsia* (versetto 16) né lo era a Colosse la riunione o adunanza che si teneva in casa di Filemone e di Appia (Filem. 2). Anche a Roma c'erano analoghe assemblee particolari (Rom. 16) e non possiamo avere la certezza dell'esistenza di un solo luogo in cui confluissero tutte insieme[17]. Il tenere o meno un'assemblea generale dipendeva sicuramente dalla possibilità pratica di trovare un vano adeguato a contenere in un dato luogo un'assemblea che comprendesse tutti i cristiani di una data città[18]. Il fatto che Gaio potesse dare ospitalità a Paolo e «a tutta la comunità» (Rom. 16, 23) è sottolineato dall'apostolo come un tratto che lo caratterizza tra gli altri cristiani. Pensiamo che in una fase così antica del movimento cristiano, un'ospitalità come quella di Gaio fosse un fatto probabilmente inconsueto.

Quante volte solevano poi riunirsi i vari gruppi cristiani? Non lo sappiamo. Al tempo di Plinio il Giovane i cristiani della Bitinia solevano riunirsi una volta la settimana, *stato die*[19] e cioè in un giorno prefissato. Verso il 150 d.C., Giustino ci conferma che quel giorno era la domenica[20]. Il passo 20, 7 degli Atti e quello 9, 1 della lettera di Ignazio alla chiesa di Magnesia ci danno indizi della cosa che rimandano ad un tempo precedente a quello di Giustino. Potremmo avanzare la congettura che le riunioni per le agapi o pasti in comune avvenissero fin da principio a scadenza settimanale e così la «famiglia» cristiana avrebbe ricalcato il modello dell'osservanza del sabato ebraico. Tuttavia non abbiamo alcun testo che comprovi la supposizione. Una scansione settimanale della vita comunitaria e l'attribuzione di un'importanza particolare al giorno della domenica si possono inferire dalla direttiva data da Paolo ai Corinzi e ai Galati circa la colletta per i poveri di Gerusalemme, là dove scrive: «Ogni primo giorno della settimana ciascuno metta da parte ciò che gli è riuscito di risparmiare, perché non si facciano le collette proprio quando verrò io» (1 Cor. 16, 2). Ma poiché la raccomandazione dell'apostolo riguarda «ciascuno» (e cioè sono i singoli ad essere invitati a risparmiare privatamente *par'heauto*) non possiamo reputarla una prova che l'assemblea della comunità si teneva «il primo giorno della settimana»[21].

Vediamo ora di capire che cosa succedeva quando i cristiani si riunivano in *ekklēsia*. E cioè, ci chiediamo: che succedeva durante le riunioni o assemblee cristiane? L'elemento più pertinente che nelle epistole si approssima ad una descrizione esplicita è dato dalla serie di raccomandazioni che leggiamo nei capitoli 11 e 14 della Prima Epistola ai Corinzi. Taluni atti ivi menzionati trovano poi la conferma che erano compiuti anche altrove da cenni riscontrabili in altre epistole. «Quando vi radunate — scrive Paolo — ognuno può avere un salmo, un insegnamento, una rivelazione, discorso in lingue, il dono di interpretarle» (14, 26). Come fa notare il Barrett: «le riunioni della comunità cristiana di Corinto do-

ἳς ἁγίοις in Rom. 1,7; ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς in Colos. 1, 2; ἁγίοις καὶ πιστοῖς in Efes. 1, 1.

[17] Il termine ἐκκλησία non compare nell'indirizzo, ma non compare neppure in Fil. 1, 1; Col. 1, 2 o Efes. 1, 1. Da questo fatto Judge-Thomas, *The Origin of Church at Rome*, cit., traggono illazioni per nulla convincenti.

[18] Cfr. le osservazioni del MacMullen sulla difficoltà di trovare spazio per un grosso numero di convitati; vedi MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, cit., p. 36.

[19] *Epistulae* 10, 96, 7.

[20] *I Apol.* 67; ma si veda anche Barnaba 15, 9, che è un testo probabilmente anteriore, ma di cui non si sa la datazione precisa.

[21] Oltre i commenti che vanno per la maggiore, si vedano Samuele Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday: A Historical Investigation of the Rise of Sunday observance in Early Christianity*, Roma, 1977 e la letteratura da lui citata. Il Bacchiocchi, avventista del settimo giorno, ha buon gioco nel far vedere la tendenziosità degli argomenti addotti sulla festa della domenica e fondati su 1 Cor. 16, 1-3. Tuttavia la sua interpretazione di Plinio il Giovane rischia di essere errata su un altro piano.

vevano essere ben poco minacciate dalla noia»[22]: cominciamo dal salmo. Da parecchi indizi veniamo a sapere che nelle riunioni dei cristiani avevano una loro parte il salmodiare e il canto. Il passo 3, 16 ss. dell'epistola ai Colossesi e quello di egual tenore 5, 18-20 dell'epistola agli Efesini (e probabilmente entrambi non fanno che adattare un'espressione tradizionale) parlano di «salmi, inni e cantici spirituali». Non vale proprio la pena di mettersi a fare distinzioni tra i tre sinonimi, cosa, tuttavia, in cui si sono esercitati commentatori antichi e moderni. Gregorio Nisseno, ad esempio, pensava che la recitazione dei salmi avvenisse con accompagnamento di strumenti[23]. Diciamo piuttosto che i salmi poterono includere alcuni tratti dal salterio biblico[24], che fu di somma importanza per la più antica apologetica ed ermeneutica cristiana[25]. Tuttavia il fatto che «salmi, inni e cantici spirituali» siano presentati come manifestazioni dello Spirito che inabita salmodianti e cantori oppure come espressioni della presenza *in loco* del *logos* di Cristo (Col. 3, 16) sta ad indicare che per lo più si trattava di componimenti originali dei cristiani o di adattamenti di altro testo da loro compiuti. La probabilità che molti di essi ricalcassero modelli ebraici trova conferma in alcuni frammenti che possiamo estrarre qua e là dalle epistole. Come fece notare il Lightfoot: «La salmodia e l'innodia in quel tempo occupavano un grande spazio nelle

[22] Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, cit., p. 327.

[23] Dibelius-Greeven, *An die Kolosser*, cit., Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, cit., rappresentano, in modo tipico, gli studiosi che non scorgono alcuna chiara distinzione. Il Lightfoot in *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, cit., cita Gregorio Nisseno, *In Psalmos*, 100, 3. Con la mia seguente trattazione si confrontino le illuminanti osservazioni di recente fatte da Martin Hengel in *Hymnus und Christologie*, in *Wort in der Zeit: Neutestamentliche Studien: Festgabe für K.H. Rengstorf zum 75. Geburtstag*, a cura di W. Haubeck e M. Bachmann, Leiden, 1980, pp. 1-23. È un saggio che ho potuto leggere quando ormai avevo terminato la stesura di questo libro.

[24] Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, cit., p. 225.

[25] Si vedano, ad es., Charles Harold Dodd, *According to the Scriptures: The Substructure of New Testament Theology*, London, 1952; Barnabas S.S.F. Lindars, *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*, Philadelphia, 1961 e David M. Hay, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in the Early Christianity*, Nashville e New York, 1973.

cerimonie religiose degli Ebrei»[26]. E oltre che dei suoi rimandi a Filone possiamo ora avvalerci anche di quello che ci hanno rivelato i rotoli di Qumran (dalla Grotta I[27] è venuto fuori un rotolo di «Inni» ossia di «Rendimenti di grazie»). Con questo non vogliamo escludere anche una generica influenza ellenistica, dato che gli inni agli dèi o che avevano per argomento gli dèi avevano una parte di spicco in ogni tipo di culto, senza dire che talvolta non differivano molto dai salmi e dagli inni ebraici[28].

Forse possiamo presumere che qualche esempio di quei salmi, inni e cantici spirituali ci sia pervenuto. E, infatti, sono in moltissimi a pensare che Paolo ne abbia citato uno nel passo 2, 6-11 dell'Epistola ai Filippesi, che, tradotto, dovette in origine suonare, più o meno, così:

(Siano rese grazie a Cristo)
il quale, pur essendo di natura divina,
non considerò un tesoro geloso
la sua eguaglianza con Dio,
ma spogliò se stesso,
assumendo la condizione di servo
e divenendo simile agli uomini;
apparso in forma umana
umiliò se stesso
facendosi obbediente fino alla morte.
Per questo Dio l'ha esaltato
e gli ha dato il nome

[26] Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, cit., p. 225: vi si cita quanto scrive Filone degli inni di ringraziamento cantati ad Alessandria dagli ebrei liberati dalla minaccia di un *pogrom* (vedi Filone, *Flacc.* 121-24) e del rito regolarmente praticato dai Terapeuti (Filone, *Vit. cont.* 80 ss., 83-89).

[27] IQH. Si veda Geza Vermes, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, Cleveland, 1978, pp. 56-65 e altra bibliografia ivi citata.

[28] Si veda MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, cit., pp. 15-24. Il commento di Dibelius-Greeven, *An die Kolosser...*, cit., richiama, *ad locum*, l'attenzione su quanto scrive Epitteto in *Diss.* 1, 15-21, il quale, infatti, dichiara che chi ammette l'onnipresenza della provvidenza dovrebbe continuamente rendere grazie, anche quando vanga e ara e mangia con «un inno a Dio». Dà poi esempi di tale inno, che dovettero contenere espressioni comuni, quale: «Grande è Iddio che ci ha fornito questi strumenti». Questo stile intonato ad un rapporto confidenziale lo si trova anche nella traduzione greca dei salmi biblici, come ad es. nei versetti dei salmi seguenti: 47, 2; 88, 8; 94, 3; 95, 4; 98, 2; 144, 3; 146, 5. Vedi più avanti la nota 53.

che è al di sopra di ogni altro nome
perché nel nome di Gesù
ogni ginocchio si pieghi
nei cieli, sulla terra e sotto terra
e ogni lingua proclami:
che Gesù Cristo è il Signore
— a gloria di Dio Padre.

Coloro che hanno analizzato lo stile dell'epistola paolina hanno individuato molti altri «inni» e «poesie contenenti una confessione di fede» oppure frammenti degli uni e delle altre e, tra i vari passi, si citano Col. 1, 15-20; Efes. 1, 3-14 e 1 Tim. 3, 16. Tuttavia, non tutti i passi in cui si è voluto individuare un andamento innodico o poetico convincono che proprio di questo si tratti. Per esempio, nella forma in cui lo leggiamo noi, il passo di Efes. 1, 3-14, al pari di quello di 2 Cor. 1, 3-7, non è altro che una «benedizione» letterariamente stilizzata, che rientra nello stile epistolare tipico, ma probabilmente include elementi delle benedizioni liturgiche che si usavano all'atto del battesimo. Ad ogni modo, non si tratta di un inno[29]. Lascia anche alquanto delusi il fatto che la straordinaria oculatezza e la singolare ingegnosità dispiegate da molti esegeti per ripristinare il testo «originale» delle strofe, degli *stichoi* e dell'andamento metrico di tali frammenti liturgici abbia avuto questo risultato: non ci sono nemmeno due studiosi che si siano trovati d'accordo. È proprio il caso di pensare che in quei loro sforzi di ripristino è entrato un forte elemento di soggettività. E possiamo anche chiederci perché mai le salmodie dei primi cristiani dovessero essere di forma più regolare di quella che ora presentano questi loro supposti frammenti. Se fossero stati ad andamento così precisamente regolare e avessero presentato regolarità metrica come vorrebbero talune delle ricostruzioni che ne sono state fatte, allora dovremmo supporre che gli autori delle epistole che ce li hanno tramandati in forma così distorta erano proprio sordi ad ogni senso ritmico[30]. È più plausibile pensare che i cantici «spirituali» fossero composti liberamente in versetti che avevano senso compiuto, e che avevano andamento ritmico, ma non tale da potere essere scan-

[29] Dahl, *Adresse und Proömium des Epheserbriefs*, cit. Tra coloro che hanno cercato di ricavare da questo passo un inno c'è anche Gottfried Schille, *Liturgisches Gut im Epheserbrief* (dissertazione per il Dottorato in Teologia presentata all'Università di Göttingen nel 1952), pp. 16-24; e dello stesso autore: *Frühchristliche Hymnen*, Berlin, 1962, p. 65.

[30] Il primo ad individuare un inno nel passo 2, 6-11 dell'epistola ai Filippesi fu Ernst Lohmeyer in *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5-11*, saggio uscito nei *Sitzungberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philophisch-historische Klasse*, 4, 1927-28; ma il saggio è stato poi ripubblicato da solo con lo stesso titolo a Darmstadt, 1961; è a questa edizione che si fa qui riferimento. Seguirono il Lohmeyer moltissimi studiosi, tra i quali, per nominarne solo alcuni, Ernst Käsemann, *Kritische Analyse von Phil. 2, 5-11*, in «ZTK», n. 47 (1950), pp. 313-50, ma poi rist. in *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen, 1964[3] vol. I, pp. 51-95; Dieter Georgi, *Der vorpaulinische Hymnus Phil. 2, 6-11*, in *Zeit und Geschichte: Dankesgabe an R. Bultmann zum 80. Geburtstag*, a cura di E. Dinkler, Tübingen, 1964, pp. 263-93; Georg Braumann, *Vorpaulinische christliche Taufverkündigung bei Paulus*, Stuttgart, 1962, pp. 56-61; Georg Strecker, *Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil. 2, 6-11*, in «ZNW», n. 55 (1964), pp. 63-78. Eduard Norden, il celebre studioso di letteratura classica, aveva già qualificato come «liturgici» il passo di Col. 1,12-20 e parecchi altri passi delle epistole paoline in *Agnostos Theos*, cit. (che è del 1912), pp. 250-63. Il Lohmeyer, nel libro *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*, Göttingen, 1930, credette di individuare un inno nel passo di Colos. 1, 15-20. Non ha persuaso molti Ernst Käsemann quando in *Eine urchristliche Taufliturgie*, in *Festschrift R. Bultmann zum 65. Geburtstag überreicht*, Stuttgart, 1949, pp. 133-48 (ma qui si fa rif. alla trad. ingl. di W. J. Montague, in *Essays on New Testament Themes*, London, 1964, pp. 149-68) ha cercato di dimostrare che un inno pre-cristiano era stato elaborato per farne una «liturgia battesimale»: a suo avviso, l'inno inizia al versetto 13. Altre analisi, di segno diverso, del passo sono (fra le tante) quelle di J.M. Robinson, *A Formal Analysis of Col. 1, 15-20*, in «JBL», n. 76 (1957), pp. 270-87; di Harald Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum*, Berlin, 1961; Schweizer, *Die Kirche als Leib Christi*, cit.; di Wolfgang Pöhlmann, *Die hymnische All-Prädikationen in Kol. 1, 15-20*, in «ZNW», n. 64 (1973), pp. 53-74; di Bruce Vawter, *The Colossians Hymn and the Principle of Redaction*, in «CBQ», n. 33 (1971), pp. 62-81; di Meeks, *In One Body*, cit., p. 211. Il tentativo più spinto per ricuperare «primi inni cristiani» dai testi paolini e da altri testi del primo cristianesimo è quello compiuto dallo Schille in *Frühchristliche Hymnen*, cit., ma il suo metodo soffre spesso di soggettività arbitraria. Se si vuole consultare altra bibliografia sul problema, si potranno vedere Reinhard Deichgräber: *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Göttingen, 1967; Robinson, *Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus*, cit.; Ralph P. Martin, *Carmen Christi: Philippians in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Cambridge, 1967; Klaus Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh, 1972; Hengel, *Hymnus und Christologie*, cit.

diti secondo una metrica precisa. È probabile che ricalcassero taluni modelli usitati e che in essi si facesse ricorso a moduli espressivi stereotipati (fra i quali l'inserimento di versetti della Sacra Scrittura, come avviene in Fil. 2, 11) e a formule cristiane. Così stando le cose, è probabile che non fossero mai esattamente recitati o cantati nella stessa forma, ma che variassero da una volta all'altra.

Nei versetti or ora citati dalle epistole ai Colossesi e agli Efesini incontriamo un particolare che arresta la nostra attenzione. Infatti, sebbene il canto sia rivolto al «Signore» (Efes. 5, 19) o a «Dio» (Col. 3, 16), è anche un mezzo per «intrattenersi a vicenda» (Ep. agli Efesini) oppure si dice, specificando più accuratamente, che servendo ad «ammaestrarsi e ad ammonirsi a vicenda» (Ep. ai Colossesi)[31]. Questa funzione del canto per la vita della comunità si accorda con il motivo addotto da Paolo per dare la preferenza al discorso profetico, fatto in lingua comprensibile, rispetto alla glossolalia: infatti chi parla le lingue parla solo a Dio, mentre il profeta parla agli uomini (1 Cor. 14, 2 ss.). Il criterio discriminante tra i due è se quanto viene detto nell'assemblea dei fedeli «edifica» l'*ekklēsia* (versetti 3-5); ed è questa, compendiosamente, la regola che Paolo adduce nel versetto di 1 Cor. 14, 26, da cui abbiamo preso avvio per le nostre considerazioni e cioè: «Ma tutto (salmo, insegnamento, rivelazione, il parlare le lingue, l'interpretarle) si faccia per l'edificazione (*oikodomē*)». Qui abbiamo una affermazione palmare della funzione sociale che Paolo e i suoi collaboratori assegnavano ai diversi tipi di canto e di discorso udibili nelle riunioni caratterizzate da intensa accensione «spirituale». Infatti, col canto di salmi, di inni e di cantici rivolti a Dio (o al Signore), la comunità dei fedeli, fra le altre cose, «ammaestrava» e «ammoniva» anche se stessa ed «edificava» la propria coesione. Dunque, uno dei ruoli rilevanti che avevano la parola e la musica era quello di promuovere la coesione del gruppo, come abbiamo già posto in risalto nel capitolo 2. Tuttavia, *l'oikodomē*

[31] In entrambi i passi il testo dovrebbe essere tradotto letteralmente «ammonite... voi stessi», ma qui il riflessivo indica anche reciprocità, come palesa il passo di Col. 3, 13; *ad locum* si veda Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians*, cit. e BDF, paragrafo 287.

andava oltre la coesione sociale[32]; perché implicava, tramite le funzioni dell'*insegnare e ammonire*, la formazione dell'*ethos* proprio della comunità. Infatti la «conoscenza» caratteristica del gruppo si sviluppava mediante le immagini proprie del linguaggio ad esso peculiare, mediante la reiterazione poetica di enunciati e di esplicitazioni metaforiche riguardanti gli articoli fondamentali della fede; tutto trovava ulteriore forza persuasiva nei ritmi musicali e nel fatto che l'interazione cumulativa presente nelle assemblee veniva a caricare quelle espressioni verbali-musicali di un'alta tensione emotiva. E così prendevano poi forma atteggiamenti e propensioni ossia prendeva forma quel tipo di comportamento che era «degno del modo in cui avete ricevuto Cristo»

Nel passo 3, 16 dell'Epistola ai Colossesi «l'ammaestramento» e «l'ammonizione» sono funzioni proprie dell'intera comunità riunita e sono funzioni attuate mediante il canto e la salmodia. Anche in altri luoghi le epistole raccomandano ai loro destinatari di «ammonirsi» o di «esortarsi» a vicenda (così in 1 Tess. 4, 18; 5, 11 e 14; 1 Cor. 14, 31; Rom. 15, 14). Questo non significa che le dette funzioni non fossero guidate da singole persone o che non fossero singole persone a compierle per conto dell'assemblea. «Ciascuno» poteva offrire «un salmo, un insegnamento» ecc. L'istruzione (ossia l'ammaestramento nella dottrina), l'esortazione e la consolazione erano funzioni che, nell'aspettativa comune, spettavano particolarmente ai profeti (1 Cor. 14, 3 e 19), ma proprio quella di ammonire era una funzione tipica dei capi delle comunità locali e cioè di coloro che, come si dice in 1 Tess. 5, 12 «faticano» e «vi sono preposti»[33]. Si tratta in verità di *charismata* propri di singole persone (1 Cor. 12, 8-10, 28-30; Rom. 12, 8), ma quei carismi sono dati ad un «unico corpo». È così che Paolo vorrebbe che li si comprendesse, e lo stesso si dica dei suoi discepoli che scrissero l'epistola ai Colossesi e quella agli Efesini.

[32] Philipp Vielhauer, *Oikodomē: Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus*, Diss. di dottorato in Teologia, presentata nel 1939 all'Università di Heidelberg (ma qui si fa rif. alla rist. in *Oikodomē: Aufsätze zum Neuen Testament*, a cura di G. Klein, München, vol. 2, pp. 1-168).

[33] Sull'ambiguità del termine προισταμένοι, si veda quanto detto a p. 341.

Gli storici della liturgia danno in maggioranza per certo che le riunioni o le assemblee cristiane fin dall'inizio comprendevano la lettura e la spiegazione delle Sacre Scritture e cioè di quello che la chiesa del secondo secolo avrebbe cominciato a chiamare il Vecchio Testamento. La ragione principale addotta dagli storici per dare come scontato il fatto è l'esempio della sinagoga (a cui le assemblee cristiane si sarebbero ispirate). Per conto nostro preferiamo andare cauti: non è il caso di spiegare ciò che ci è sconosciuto riferendoci ad altro che ci è parimenti sconosciuto. Bisogna pur convenire che le descrizioni a noi pervenute del servizio religioso praticato nella sinagoga e delle relative scansioni liturgiche le desumiamo proprio dal Nuovo Testamento o da fonti assai più tardive. Solo avvalendosi di esili cenni rintracciabili negli scritti di Filone e di Giuseppe Flavio e di pochi altri autori e solo indulgendo a deduzioni, più o meno plausibili, dallo stile degli autori citati e di altri scritti letterari ebraici, è possibile congetturare in che cosa consistessero le liturgie praticate nella sinagoga durante il primo secolo[34]. A dire il vero, è altamente credibile che vi si leggessero brani della Bibbia e che su di essi fossero costruiti dei discorsi omiletici, ma se vogliamo scendere ai particolari ci troviamo nella nebbia più fitta. Forse proprio dalle epistole paoline ci viene suggerito che nelle assemblee cristiane si leggevano e si spiegavano le Sacre Scritture? Lettura e spiegazione non facevano forse parte di quelle operazioni indicate con i termini di «istruzione», «insegnamento», «ammonizione», «consolazione», «parole di sapienza», «parole di conoscenza»? Forse, ma di esplicito non abbiamo proprio nulla! Tuttavia, le copiose allusioni a testi biblici e le copiose argomentazioni tratte dalle Scritture, incluse talvolta da Paolo nelle sue epistole (e la

[34] La ricostruzione (fatta dal dotto pastore protestante Paul Billerbeck) di «una liturgia della sinagoga al tempo di Gesù», pubblicata postuma senza riferimenti alle fonti in Paul Billerbeck, *Ein Synagogengottesdienst in Jesu Tagen,* in «ZNW», n. 55 (1964), pp. 143-61, fa ben vedere quanto un'operazione del genere sia rischiosa. Infatti il Billerbeck trae le sue prove da testi rabbinici che sono di tempi e luoghi assai diversi, e in ogni caso tutti posteriori al Nuovo Testamento, senza essersi dato un criterio chiaro per procedere alla scelta e senza prestare attenzione alle questioni della redazione o della storia della tradizione. Per una trattazione più accurata si veda Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 b.C. – A.D. 135),* Edinburgh, 1973, vol. II, pp. 447-54.

cosa è constatabile anche presso i suoi discepoli, come avviene, ad esempio, in Efes. 2, 11-22; 4, 8-12; 5, 21-33) fanno pensare che esistesse un *modo o un mezzo* per apprendere sia il testo delle Sacre Scritture sia per familiarizzarsi con le tradizioni ermeneutiche. Insomma, è oltremodo plausibile che nelle assemblee dei primi cristiani paolini si leggesse regolarmente la Bibbia e si tenessero omelie sui passi biblici di cui si era data lettura.

Ma la predicazione che avveniva nelle assemblee, oltre la spiegazione dei testi sacri, includeva sicuramente dell'altro e cioè in misura precipua enunciati su Gesù Cristo e poi deduzioni, appelli, mòniti ecc. collegati o con discorso logico o con effusioni retoriche ai suddetti enunciati. Dopo avere esaminato taluni dei moduli discorsivi ricorrenti nel *corpus* paolino e in altre lettere del primo Cristianesimo, Rudolf Bultmann e (in modo più sistematico) Nils Dahl hanno insinuato che parecchi di essi ricalcano l'andamento retorico che è tipico dei predicatori. Di questi moduli il Dahl ne descrive cinque. A suo dire, il «modulo della rivelazione» era quello usato quando si diceva ai cristiani che quanto ora avevano appreso (su Cristo) era «un arcano, celato per secoli», «ma ora rivelato» agli eletti. Il «modulo soteriologico» in forma di antitesi era quello con cui la vita dei cristiani prima della conversione («Un tempo eravate...») era contrapposta alla loro nuova condizione, a cui dovevano conformare la propria esistenza («ma ora siete...»). Il «modulo di adeguazione ossia di conformità» era quello a valenza esortativa: «Come il Signore vi ha perdonato, così anche voi (dovete perdonarvi a vicenda)». Il «modulo teleologico» era quello che consentiva una vasta gamma di implicazioni tratte da enunciati cristologici, come avviene in 2 Cor. 8, 9: «Conoscete infatti la grazia del Signore nostro Gesù Cristo: da ricco che era, si è fatto povero per voi, perché voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà (e quindi i Corinzi dovevano essere ben disposti ad inviare denaro ai poveri di Gerusalemme)». Da ultimo, c'era il semplice trapasso ad esortazioni o a consigli, che poteva iniziare con le parole: «Mi rivolgo a voi in nome del Signore Gesù» oppure «nel Signore» o con altre espressioni consimili[35]. Alcune di queste formule avevano un'applica-

[35] Dahl, *Formgeschichtliche Beobachtungeh,* cit., cfr. Bultmann, *Theologie*

zione che andava oltre il loro uso omiletico. Infatti potevano essere ricalcate su di esse altre formule di tipo liturgico in senso stretto, quale è, ad esempio, la dossologia che nella maggior parte dei manoscritti si trova in calce ad uno degli ultimi capitoli dell'epistola ai Romani[36].

Inoltre, ci è lecito dare per scontato che le sezioni parenetiche delle epistole paoline sono quanto mai simili a quel tipo di esortazioni che era consuetudine impartire oralmente durante le assemblee normali. Una volta che si sia dimostrato che le epistole non sono conteste solo di forme espressive cristiane, ma anche di molti *topoi*, di molte sequenze argomentative e di molte figure retoriche, che erano comuni all'eloquenza in voga, va da sé che bisogna ammettere che tutti quegli ingredienti retorici ora ricordati comparivano anche nelle esortazioni orali. Se noi potessimo unirci all'assemblea che si accalcava nel triclinio di Gaio, ci sarebbe dato di udire sia dei richiami alla vita condotta prima del battesimo e a quella tutta nuova iniziata col battesimo, sia rivelazioni di «detti del Signore», sia profezie sul futuro, sia inviti ad amarci l'un l'altro come Cristo ci aveva amati, sia discorsi sull'argomento del «matrimonio» o «dell'amore fraterno». Ci sentiremmo sollecitati ad esercitare spirito e corpo per affrontare la grande gara della vita, mirando alla meta e non paventando tribolazioni e pene, perché queste servirebbero a temprarci[37]. I profeti e gli esortatori cristiani non annunciavano solo cose nuove e cioè un «linguaggio ispirato dallo Spirito Santo». L'estraneo non istruito (*idiōtēs*) che entrava dalla strada per ascoltare quel tipo di predicazione non doveva pensare di stare ascoltando lo sproloquio di qualche esaltato e, tuttavia, avrebbe trovato in quello che sentiva qualcosa di strano e forse pure un che di divino (1 Cor. 14, 23-25). Ma ciò che riusciva sorprendente era proprio il fatto che nel discorso si mescolavano idee familiari e cose nuove.

Naturalmente, durante le assemblee cristiane si pregava. Ma la preghiera fino a che punto o in che modo era formalizzata? Il fatto che si potesse pregare o «con il dono delle lingue» o «in modo razionale» («con la mia intelligenza», come dice il passo di 1 Cor. 14, 13-05) lascia intendere che alla preghiera in formule consuetudinarie si mescolava anche quella spontanea, anche se poi un'ulteriore riflessione ci porta a pensare che il discrimine tra preghiera razionale e preghiera ispirata non corrispondeva alla dicotomia tra preghiera formalizzata e non formalizzata (di questo parleremo più avanti). La forma più nota di preghiera ebraica è quella che presenta il modulo stilistico: «Benedetto sei tu, Signore o Dio, Re dell'Universo [oppure si usavano altri epiteti adatti], che fai ... [oppure «perché hai fatto ...»]. Questo è il modulo stilistico tipico della preghiera quotidiana che figura tra gli elementi più antichi della liturgia della sinagoga, cioè la Tefillah (*la* Preghiera). Da riecheggiamenti molteplici che sono presenti nelle epistole paoline si ha l'impressione che le prime comunità paoline adottassero quel tipo di preghiera. Alcuni di quei riecheggiamenti li abbiamo già fatti notare e basti pensare a «Sia benedetto Dio, Padre del nostro Signore Gesù Cristo, Padre misericordioso e Dio di ogni consolazione, il quale ci consola in ogni nostra tribolazione...» che leggiamo in 2 Cor. 1, 3 ss. L'uso della terza persona invece della seconda è consonante di fatto con un modo di pregare più antico, ma la sua comparsa nelle epistole è imposto proprio dall'andamento tipico del discorso epistolare. Infatti, può darsi benissimo che, quando erano riuniti per il culto, i cristiani abbiano detto: «Sii benedetto, Dio e Padre del nostro Signore Gesù Cristo...»[38].

Nelle epistole sono incastonate molte altre formule brevi e cioè «acclamazioni», «dossologie» ecc., le quali con tutta probabilità riecheggiano il linguaggio comune della preghiera cristiana. Per esempio: «Siano rese grazie a Dio che ci dà

des Neuen Testaments, 2 voll., Tübingen, 1948-53 (ma qui ci si rifà alla trad. ingl. di K. Grobel, *Theology of the New Testament,* 2 voll., New York, 1951-55, vol. I, p. 105).

[36] Rom. 16, 25-27; si veda Gamble, *The Textual History of the Letter to the Romans,* Grand Rapids, 1977.

[37] Si veda la nota 51 del cap. III.

[38] Sulla *berakah* si vedano J. P. Audet, *Esquisse historique du genre littéraire de la 'bénédiction' juive et de l'eucharistie chrétienne,* in «RB», n. 65 (1958), pp. 371-99; Elias J. Bickermann, *Bénédiction et prière,* in «RB», n. 69 (1962), pp. 524-32; Joseph Heinemann, *Prayer in the Period of the Tannai'm and the Amora'im* (uscito in ebraico nel 1964; qui si fa rif. alla trad. ingl. *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns,* Berlin, 1977, pp. 77-103; sul trapasso dalla terza persona alla seconda si veda W. Sibley Towner, *'Blessed be YHWH and Blessed Art Thou, YHWH': The Modulation of a Biblical Formula,* in «CBQ» n. 30 (1968), pp. 386-99.

la vittoria per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo» (1 Cor. 1, 57; cfr. Rom 7, 25; 2 Cor. 2, 14; in espressione che presenta un successivo adattamento cfr. Rom. 6, 17; 2 Cor. 8, 16 e 9, 15) oppure: «Dio... al quale sia gloria nei secoli dei secoli. Amen» (Gal. 1, 5; Rom. 11, 36; 16, 27 e, in forma elaborata, Efes. 3, 21; poi la formula ritorna in 2 Tim. 4, 18, mentre si presenta in forma elaborata in 1 Tim. 1, 17)[39]. Quell'*amen* con cui si chiude la dossologia in molti casi era anche una clausola liturgica, che ricalcava un modulo ebraico (1 Cor. 14, 16): così la comunità dei fedeli rispondeva collettivamente ad una preghiera[40]. La formula «nel nome di Gesù» o altre espressioni similari sicuramente ricorrevano di frequente durante la celebrazione del culto cristiano, dato che l'ammonizione che Paolo dà nell'Epistola ai Colossesi (3, 17) sul canto nelle assemblee, si conclude così: «E tutto quello che fate in parole ed opere, tutto si compia nel nome del Signore Gesù, rendendo per mezzo di lui grazie a Dio Padre» (ma si veda anche Efes. 5, 20). Di fatto i primi cristiani — Paolo compreso — trassero, adattandola alla loro situazione, dal profeta Gioele (3, 5) l'espressione: «Chiunque invocherà il nome del Signore», intendendo ovviamente alludere con il termine «il Signore» al «Signor nostro Gesù Cristo» (vedi 1 Cor. 1, 2 e molti altri casi). Inoltre «l'inno» che Paolo cita nell'Epistola ai Filippesi (2, 6-11) tratteggia la gloria celeste di Cristo: le parole «nel nome di Gesù» costituivano un segnale: in quel momento tutti si inginocchiano. In realtà gli esseri che compiono l'atto di ubbidiente sottomissione sono, nell'inno, delle potenze sovrannaturali. Ma forse non andremmo lungi dal vero quando ci figurassimo i cristiani di Filippi, all'udire quella formula a qualche punto della celebrazione liturgica (e pensiamo soprattutto al rito battesimale)[41], inginocchiarsi veramente e confessare: «Il Signore è Gesù Cristo». Quello che viene fatto sulla terra, trova

[39] M. Dibelius, *Zur Formgeschichte des Neuen Testaments*, in «TRu», n.s., n. 3 (1931), pp. 207-42; Dahl, *Anamnesis*, cit. e *Adresse und Proömium des Epheserbriefs*, cit.; Martin Rese, *Formeln und Lieder im Neuen Testament: Einige notwendige Anmerkungen*, in «Verkündigung und Forschung», XV (1970), n. 2, pp. 75-95; ma potremmo citare molti altri nomi.

[40] Heinrich Schlier, «ἀμήν», *TWNT*, vol. I, pp. 339-42 (1933) (qui si fa rif. alla trad. in *TDNT*, vol. I, pp. 335-38).

[41] Si veda quanto si dirà più avanti in questo capitolo.

conferma nei cieli, oppure, per dir meglio, quello che è fatto nei cieli trova rispondenza sulla terra. Abbiamo parlato di «formule», di «riti», di «consuetudini ossia di usanze dai contorni formalizzati»[42]. Eppure, una delle manifestazioni più vivaci (e più rumorose) che si avevano nelle assemblee delle comunità paoline era la glossolalia. Quanto meno, questo era quello che capitava a Corinto; inoltre la fonte a cui attinse l'autore degli Atti per il suo racconto della Pentecoste lascia supporre che nelle prime chiese cristiane la glossolalia fosse un fenomeno assai diffuso. È proprio vero che la glossolalia e il rito formalizzato stanno a poli opposti? Di certo Paolo avvertì una tensione pericolosa tra la straordinarietà di chi a Corinto parlava le lingue e la condotta razionale da lui preferita e cioè avvertì la tensione che si poteva creare tra un entusiasmo incontrollato e «la decenza e l'ordine». Tuttavia, ci figureremmo in maniera gravemente distorta le riunioni dei primi cristiani, se presumessimo che la glossolalia a altre manifestazioni di tipo estatico esplodessero senza seguire alcun modulo formale, e del pari pensassimo che il comportamento rituale fosse rigidamente iscritto in moduli fissi e formalizzati. Non è vera la prima cosa e non è vera la seconda. La procedura formale, ossia il modulo già noto, costituiva una sorta di cornice, all'interno della quale ogni singolo cristiano cantava improvvisando più o meno il «suo» salmo o recitava la «sua» preghiera. Chiunque abbia assistito ai servizi di culto attualmente praticati secondo la tradizione delle «libere chiese» sa in quanto grande misura la preghiera, che si suppone spontanea o improvvisata consista di moduli espressivi ripetuti all'infinito.

Inoltre la glossolalia, considerata la forma estrema di comportamento anti-strutturale, presenta essa pure i suoi moduli e i suoi momenti (e alcuni di essi sono quanto mai specificati e rigorosamente fissati) come dimostrano all'evidenza le scoperte di Felicitas Goodman, di cui abbiamo fatto menzione nel capitolo precedente. Nei «gruppi» osservabili oggi non solo la glossolalia erompe durante il tempo del culto in momenti prevedibili e risulta incastonata da procedure rituali abbastanza chiaramente definite, ma esistono anche specifiche formule di linguaggio e specifici gesti che in

[42] *Oxford English Dictionary, sub voce* «Rite».

certo modo orientano e regolano il comportamento estatico. Si nota anzi negli adepti che la loro *trance* ha inizio o ha termine quando si pronunciano certe parole, la cui funzione è proprio quella di far «scattare» o di far cessare, a guisa di interruttore, la corrente estatica[43]. Dobbiamo pensare che almeno Paolo fosse convinto che lo stesso avvenisse a Corinto, perché lo vediamo impartire direttive esplicite sul numero dei glossolali a cui si doveva consentire di parlare, mentre è chiaro che l'apostolo presume un controllo del *charisma,* che deve manifestarsi entro la cornice delle altre procedure rituali su cui ci siamo poc'anzi intrattenuti. Dunque, non possiamo che arrivare ad una conclusione che sulle prime avrebbe potuto sembrarci paradossale: anche la pratica del «dono delle lingue», che di per sé scavalcava ogni steccato del comportamento normale e che si presentava come un fenomeno di spontanea improvvisazione, era anch'essa iscritta in una cornice rituale. Vale a dire: il fenomeno si produceva quando era riunita in assemblea la comunità dei fedeli e ne erano attori persone che tutti si aspettavano che lo fossero. Il fenomeno si produceva in momenti prevedibili, con particolari gesti e forse a darvi inizio e fine erano espressioni particolari appartenenti al linguaggio comune. Inoltre, anche la glossolalia aveva lo stesso effetto di un rito ossia stimolava i sentimenti di solidarietà interna al gruppo cristiano (fatta eccezione, come avveniva a Corinto, per quanti non avevano il dono delle lingue e non si sentivano stimolati); poi faceva aumentare il prestigio personale di chi aveva quel dono e così contribuiva a determinare o a confermare dei ruoli in seno alla comunità; e, da ultimo, quando il fenomeno del «dono delle lingue» si manifestava, esso conferiva un tocco di solennità alla assemblea riunita (e solennità va inteso nel senso antico del termine, non in quello odierno in cui parlare di solennità evoca la noia e la pomposità greve e frigida).

Nelle epistole si possono rinvenire parecchi altri cenni ai riti, ma riesce poi impossibile stabilire quale fosse il contesto in cui quei riti venivano praticati. Così, ad esempio, ci possiamo chiedere: esistevano delle formule fisse per dare inizio e per porre termine alle assemblee cristiane? Nel passo 5, 4 della Prima Epistola ai Corinzi, si ingiunge a costoro che co-

[43] Goodman, *Speaking in Tongues*, cit.

sa debbano fare quando si radunano «nel nome del Signore nostro Gesù» e questa è una formula che incontriamo anche in altri contesti. Si deve ritenere che tale formula veniva pronunciata all'interno di una proposizione apposita per richiamare all'ordine l'assemblea? Anche a questo riguardo sappiamo che l'uso dello *Shema* («Ascolta, o Israele, il Signore nostro Dio è uno solo», come recita il Deut. 6, 4 ss.) ebbe un posto preminente *ab antiquo* nella liturgia della sinagoga. Forse che i cenni eloquenti che leggiamo in 1 Tess. 1, 9 e in Rom. 3, 30 fanno supporre che Paolo reputasse familiare quella formula del Deuteronomio, perché usata in modo analogo a quello della sinagoga anche nelle riunioni dei cristiani? Il «bacio santo» viene ricordato nella conclusione di quattro epistole di Paolo e anche nella Prima Epistola di Pietro (1 Tess. 5, 26; Rom. 6, 16; 1 Cor. 16, 20; 2 Cor. 13, 12; 1 Pt. 5, 14). Era una frase rituale che segnava il congedo dell'assemblea? Oppure (come avviene in alcune liturgie di età più tarda) indicava il momento in cui iniziava la celebrazione della Cena? Interrogativi consimili si pongono spesso nei riguardi dell'*anathema* scagliato contro chiunque «non ama il Signore» e nei riguardi della formula aramaica *marana tha* di 1 Cor. 16, 22. A tali interrogativi non sappiamo dare alcuna risposta definitiva.

Abbiamo scoperto un'ampia gamma di piccoli gesti e di formule espressive, nonché di cenni ad atti di più largo respiro e a pratiche più generali che con discreta regolarità si compivano nelle comunità paoline. Sebbene la maggior parte delle prove di cui ci siamo avvalsi consista in alcuni riferimenti incidentali, presenti soprattutto nelle epistole ai Corinzi, andiamo sul sicuro quando diamo per scontato che molte (se non tutte) di quelle formule erano di uso comune nei primi gruppi cristiani della missione paolina.

L'epistola più antica ci rassicura che le cose andavano proprio così, dato che in essa si parla già di istruzione, di ammonizione, di preghiera, di ringraziamento, di discorso profetico e fors'anche di altre manifestazioni «estatiche» (infatti il *pneuma* — vi si dice — non deve essere «spento») e si parla pure del santo bacio e della lettura dell'epistola inviata dall'apostolo (1 Tess. 5, 12-27). Inoltre l'epistola termina, come avrebbe potuto terminare una riunione di cristiani, con una benedizione (versetto 28). Ci si presenta una scansione

liberissima e carismatica, ma è pur sempre una scansione ossia siamo pur sempre in presenza di un certo ordine, vale a dire: erano in vigore forme consuetudinarie. E quelle assemblee, che si svolgevano nella cornice determinata da tali forme, erano anche il *locus* per i due grandi riti (o complessi di atti rituali) che erano il battesimo e la Cena del Signore.

II. I riti fondamentali e più attestati

A) *Il battesimo: rito di iniziazione*

Si può stabilire che cosa disse e fece esattamente Paolo quando impartì il battesimo alla famiglia di Stefana? A quale atto carico di valore simbolico si riferiscono Paolo o l'autore dell'Epistola ai Colossesi quando parlano di «sepolti insieme (a Cristo) nel battesimo»? Mai nelle epistole ci imbattiamo in una descrizione ben chiara del rito. Coloro a cui Paolo e i suoi discepoli indirizzavano le loro epistole sapevano benissimo come quel rito si svolgesse e le «guide» cristiane avevano soprattutto a cuore di spiegare e rispiegare le implicazioni di quel fatto. Quindi, abbiamo a iosa interpretazioni del battesimo e sappiamo da vari luoghi delle epistole quale significato il battesimo avesse (almeno sotto un certo profilo) oppure quale significato intendevano che avesse quell'atto sia Paolo sia i suoi collaboratori. Invece, per rispondere agli interrogativi più semplici su che cosa accadeva o si faceva all'atto del battesimo dobbiamo avvalerci di deduzioni. Il che significa che, per quanto abile sia il nostro lavoro di riscoperta, ci rimarranno oscuri molti particolari che, se fossero noti, potrebbero anche modificare la rappresentazione generale che ci facciamo del rito in questione. Ciò detto, non risulta né impossibile né inutile disvelare quello che *riusciamo* a sapere e quello che possiamo fondatamente congetturare circa il battesimo «paolino». Lo faremo seguendo la traccia che potrebbe seguire un etnografo che intende descrivere le procedure di iniziazione in uso presso una setta moderna.

Il nostro compito è reso più agevole dai laboriosi e numerosi studi di tanti esperti che in questo nostro secolo si sono industriati a scovare, mediante l'analisi stilistica, formule citate o parafrasate dagli autori delle epistole[44]. Di queste

[44] Si vedano le note 29, 30, 38, 39 di questo capitolo. Il Braumann in

formule ne abbiamo già fatto notare alcune e incidentalmente abbiano osservato che parecchie erano usate proprio durante il rito battesimale. Ma ora è tempo che ne facciamo un esame più sistematico. L'atto centrale del rito, come indicano i termini *baptizein* e *baptisma,* era costituito semplicemente da un lavacro nell'acqua. In uno dei passi in cui Paolo rinfresca, per così dire, la memoria ai suoi destinatari, così compendia il processo che aveva portato i Corinzi a convertirsi da un'esistenza immersa nei vizi: «ma siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e nello (oppure: dallo) Spirito del nostro Dio» (1 Cor. 6, 11). Il fatto che il battesimo potesse essere immaginato come un seppellimento simbolico insieme a Cristo (Rom. 6, 4; Col. 2, 12) lascia capire che il battezzando veniva totalmente immerso nell'acqua. Era così che avveniva nel normale rito di purificazione ebraico — la *t'bilah* — che probabilmente (quale che fosse il rapporto tra i due riti) costituì l'antecedente principale del battesimo cristiano. La prima de-

Vorpaulinische christliche Taufverkündigung, cit., volle rimettere in luce i temi principali della liturgia battesimale che sarebbero presupposti da Paolo, ma la sua esegesi è superficiale. Lo Schille sia in *Liturgisches Gut,* cit., sia in *Frühchristliche Hymnen,* cit., fa molte ipotesi ingegnose, ma non ha poi modo di controllarne l'attendibilità. Più attendibili le proposte fatte da N.A. Dahl in *Dopet i Efesierbrevet,* cit., in *Anamnesis,* cit. e in *Adresse und Proömium,* cit. Altri studi sulle tradizioni battesimali sono quelli di Erich Dinkler, *Die Tauflterminologie in 2 Kor. 1, 21,* in *Neotestamentica et Patristica: Freundesgabe Oscar Cullmann,* Leiden, 1962, pp. 173-91; Augustin Grail, *Le baptême dans l'Épître aux Galates,* in «RB», n. 58 (1951), pp. 503-20; di Heinrich Schlier, *Die Taufe nach dem 6. Kap. des Röm.* in «EvT», 1938, pp. 335-47, poi rist. in *Die Zeit der Kirche,* Freiburg, 1956, pp. 47-56 (trad. it. Bologna, 1965); Günther Bornkamm, *Taufe und neues Leben bei Paulus,* in «Theologische Blätter», n. 18 (1939), pp. 233-42 (qui si fa rif. alla ristampa in *Das Ende des Gesetzes: Paulusstudien,* München, 1963[4], pp. 34-50); J.D.H. Downing, *Possible Baptismal References in Galatians,* in *Studia Evangelica,* a cura di F.L. Cross, Berlin, 1964, vol. I, pp. 551-56; di Erich Fascher, *Zur Taufe des Paulus,* in «TLZ», n. 80 (1955), col. 643-48. Inoltre esiste una letteratura enorme sulla teologia del battesimo nel Nuovo Testamento e una copiosissima messe di studi sugli antecedenti del battesimo cristiano messi in luce dagli storici delle religioni. Per una buona panoramica di questi studi si potrà utilmente vedere N.A. Dahl, *The Origin of Baptism,* in *Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes Sigmundo Mowinckel Septuagenario Missae,* a cura di N.A. Dahl e A.S. Kapelrud, Oslo, 1955, pp. 36-52. Altre eccellenti rassegne generali di tali studi offrono P. de Puniet, *Baptême,* in *DACL,* II (1907), col. 251-346 e Erich Dinkler, *Taufe, 11. Im Urchristentum,* in *RGG,* vol. VI, 1962[3], col. 627-37.

scrizione dettagliata del rito cristiano — quella che si legge nella *Tradizione Apostolica* di Ippolito — e che probabilmente riproduce la prassi in uso a Roma alla fine del secondo secolo, ci attesta che si faceva una triplice immersione[45]. Tuttavia quel piccolo manuale sul regolamento della vita ecclesiale che è la *Didachè* (Insegnamento dei Dodici Apostoli), che forse rappresenta tradizioni più antiche di un secolo, rispetto alla descrizione data da Ippolito, e in uso, forse nella regione siriaca, ci dice che si versava tre volte acqua sul capo, qualora non ci fosse abbastanza acqua per procedere all'immersione (7, 5).

La maggior parte delle raffigurazioni artistiche del battesimo, quali si trovano nelle catacombe romane e nei sarcofagi del terzo secolo e dei secoli seguenti, ci mostrano il battezzando (che di solito è raffigurato come un fanciullo) che sta ritto immerso nell'acqua, mentre l'officiante versa acqua sulla sua testa. Il più antico luogo di riunioni cristiane scoperto dagli archeologi — quello a Dura-Europos sulla riva dell'Eufrate — conteneva una bacinella che però non sarebbe stata sufficiente a praticare l'immersione[46]. Forse le comunità paoline dovettero anche loro adattare il simbolismo a circostanze materiali insuperabili.

Ma dove *amministravano* il battesimo? Forse *nell'acqua viva* di un qualche torrente o ruscello? A questa andavano le preferenze della *Didachè,* che senza dubbio ricalca in merito il modello delle prescrizioni bibliche circa il rito di purificazione[47]. Ma il più delle volte, tuttavia, le fonti levitiche fanno solo menzione di «acqua» senza specificare se di doveva avere «acqua viva» ossia acqua corrente; e proprio ai primordi del cristianesimo pare che i savi del Fariseismo avessero già inventato e messo in atto la *mikveh* e cioè un invaso d'acqua che era reputata pura purché avesse dimensioni adeguate e avesse la forma prescritta, anche se l'acqua ivi era ferma[48]. Tuttavia, non riusciamo a figurarci officianti di una sinagoga esistente in una città orientale che ammettessero alla loro *mikveh* qualcuno delle comunità paoline composte di pagani incirconcisi, inneggianti ad un messia pari a Dio, crocifisso, risorto e ormai regnante nel cielo. E sarebbe una fantasia di poco più spinta e bizzarra quella di immaginare dei cristiani che per il battesimo si riunissero in un locale dei bagni pubblici[49]. D'altra parte, neppure un Gaio o un Erasto avevano probabilmente in casa un loro bagno privato. Dunque, la congettura più plausibile è che si usasse un corso d'acqua oppure, in mancanza d'altro, si ricorresse ad una vasca o ad una bacinella.

I convertiti al Cristianesimo venivano battezzati ignudi. Anche qui si può pensare ad analogie con certi riti ebraici, ma che così avvenisse è detto esplicitamente da Ippolito nella sua descrizione del rito come era praticato a Roma ed è poi indicato da tutte le raffigurazioni più antiche del battesimo che ci presenta l'arte cristiana. A confermare che così avvenisse anche per le comunità paoline sta la varietà delle allusioni metaforiche sul togliersi e mettersi le vesti che troviamo in quelle parti delle epistole in cui si fa riferimento al battesimo. Quelle allusioni sono di due tipi, come vedremo subito: abbiamo l'idea mitica di buttare via il corpo, «l'uomo vecchio» e di mettere al suo posto Cristo, «l'uomo nuovo» e poi abbiamo la metafora morale, piuttosto consueta, che bisogna dimettere gli abiti maligni e rivestirsi di quelli della virtù. La confluenza di entrambi i tipi, là dove le parenesi

[45] Ippolito, *Trad. apost.*, 21; il testo cit. si può leggere in Bernard Botte, *La Tradition apostolique de Saint-Hyppolyte: Essai de reconstruction,* Münster, 1963 e in Gregory Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome,* London, 1937, p. 36.

[46] Si veda Carl H. Kraeling, *The Christian Building. The Excavations at Dura-Europos: Final Reports,* vol. VIII, parte II, New Haven e London, 1967.

[47] Lev. 14, 51; 15, 13; Num. 19, 17 e si possono ricordare anche altri luoghi.

[48] Neusner, *A History of the Mishnaic Law,* cit., p. 57 e pp. 83-87. Non intendo per nulla equiparare la funzione compiuta, nella sua complessa articolazione, dalla *t'bilah* con quella del battesimo cristiano, anche se con somma probabilità fu proprio il rito ebraico a fornire parecchie delle procedure fondamentali al rito cristiano. La nota del Neusner (*ibidem,* p. 87) è pertinente là dove dice: «... La concezione mishnaica della piscina per le immersioni non ha alcun rapporto con il battesimo per quanto riguarda la cancellazione dei peccati...».

[49] Eppure la cosa non è forse del tutto da escludere: i sacerdoti di Iside facevano uso a Cencre delle «terme più vicine» (*ad proximas balneas*) per la «consueta abluzione» di un iniziato, almeno a quanto ne scrive Apuleio in *Metam.* 11, 23. I passi degli At. 8, 36; 16, 13-15 e 33 lasciano intendere che ci si poteva servire di ogni tipo di acqua che fosse disponibile.

paoline richiamano alla memoria il battesimo, diventa più agevolmente comprensibile qualora si pensi che i battezzandi prima si toglievano gli abiti e, dopo il battesimo, se li rimettevano. Era a questi atti naturali che venne dato un significato simbolico[50].

L'unzione, che nella posteriore liturgia battesimale avrebbe avuto un ruolo significativo[51], si trova menzionata nel *corpus* paolino una sola volta e cioè in 2 Cor. 1, 21. Il contesto in cui quel termine appare, poiché è tutta una rievocazione della conversione dei cristiani di Corinto, lascia trasparire che anche l'unzione era già allora un atto collegato con il battesimo[52]. Il dono dello Spirito Santo, menzionato nello stesso passo e poi anche in molti altri, era anch'esso collegato con il battesimo, ma nelle epistole non troviamo alcun cenno al modo in cui veniva simbolicamente rappresentato quel dono.

Abbiamo visto che alcuni dei *pneumatikoi* di Corinto vedevano nella glossolalia il segno per eccellenza del possesso dello Spirito (o da parte dello Spirito) e tale convinzione era ancora ben viva quando furono scritti gli Atti (vedi 10, 44-46). Per noi resta ai limiti del credibile il fatto che ogni convertito, quando usciva dall'acqua del battesimo, cadesse in *trance* e si mettesse a parlare le lingue; e che la cosa sia poco credibile lo dimostra, se non altro, il fatto che, se vera, non si capirebbero sia le opinioni contrastanti che sul parlare le lingue erano insorte a Corinto sia le argomentazioni svolte da Paolo che voleva ricondurre il «dono delle lingue» sotto controllo. Il passo or ora citato degli Atti allude ad un altro segno alternativo; infatti la famiglia di Cornelio, avendo avuta l'effusione dello Spirito, fu sentita «parlare le lingue» e «glorificare Dio» o, anzi, come sarebbe più preciso tradurre: «magnificare (*megalynōn*) Dio». Vale a dire: quei convertiti avevano pronunciato quel tipo di acclamazione che si ritrova anche in contesto pagano: «Grande (*megas*) è Dio»[53]. Può darsi che presso le comunità paoline la reazione emotiva fosse più semplice. Infatti il passo 4, 6 dell'epistola ai Galati e quello 8, 15 ss. dell'Epistola ai Romani ci lasciano capire che il neo-battezzato gridava la parola aramaica *Abbà* («padre») e che in questo grido si scorgeva l'azione dello Spirito che era entrato in lui e si faceva sentire con la sua voce, mentre nel contempo con quella parola si indicava anche che il neo-battezzato era stato adottato come «figlio di Dio».

È materia di discussione se al momento del battesimo nelle comunità paoline si pronunciasse un credo formale ossia una confessione di fede[54]. Certo il momento del battesimo è quello in cui meglio si inquadra quella semplicissima confessione di fede di cui Paolo fa menzione in Rom. 10, 9: «Gesù è il Signore!» (*kyrios Iēsous*). Questa professione di fede corrisponde, come abbiamo già detto, all'acclamazione di Gesù esaltato dalle potenze cosmiche; esaltazione raffigurata nell'inno citato nel passo 2, 10 ss. dell'Epistola ai Filippesi. Una professione del genere costituiva in ogni modo un'esplicitazione dell'interpretazione che i primi cristiani davano del passo di Gioele che suona: «Chiunque invocherà il nome del Signore, sarà salvato» (cfr., ad esempio, Rom. 10, 13). E il biografo di Paolo collega tale invocazione al battesimo nel suo racconto della conversione di Paolo (At. 22, 16). Inoltre, se colleghiamo tale invocazione con quanto leggiamo nell'Epistola ai Filippesi al passo 2, 10 ss., siamo indotti a pensare che il battesimo fosse proprio il *Sitz im Leben* dell'inno (Fil. 2, 6-11) e di simili cantici o composizioni poetiche in

[50] Ben presto venne in mente a qualcuno che sarebbe stato più conveniente fare indossare al neo-battezzato, subito dopo l'immersione, vesti nuove e di colore bianco. Si vedano A.F.J. Klijn, *An Early Christian Baptismal Liturgy*, in *Charis kai Sophia: Festschrift K.H. Rengstorf*, a cura di U. Luck, Leiden, 1954, pp. 216-28 e Jonathan Z. Smith, *The Garments of Shame*, in «HR», n. 5 (1965), pp. 224-30 (ivi si trova anche una copiosa bibliografia). Tuttavia nulla nei testi paolini ci obbliga a supporre che tale pratica fosse già in uso al tempo di Paolo.

[51] Il rito dell'unzione risulta già ben elaborato in Ippolito, *Trad. Apost.* 21.

[52] G.W.H. Lampe, *The Seal of the Spirit: A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, London, 1967, pp. 61 ss.

[53] At. 19, 28 (ove si parla di Artemide); si vedano poi i casi cit. da Epitteto (nell'opera cit. alla nota 28); e si vedano pure Elio Aristide, *Sacr. serm.* 2, 7, 21 (sul culto di Asclepio) e Minucio Felice, *Octavius* 18, 11.

[54] Si vedano ad es. O. Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, Zürich, 1949 (ma qui ci rif. alla trad. ingl. a cura di J.K.S. Reid, *The Earliest Christian Confessions*, London, 1949); Vernon H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions*, Leiden-Grand Rapids, 1963; Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn*, cit., pp. 19-128; Hans von Campenhausen, *Das Bekenntnis in Urchristentum*, in «ZNW», n. 63 (1972), pp. 210-53.

cui si ricordava la discesa di condizione ossia l'umiliazione di Gesù a cui aveva fatto seguito la sua esaltazione cosmica. Dunque, il fatto che i cristiani fossero soliti *«stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere»* (fu quello che Plinio venne a sapere dei cristiani della Bitinia quando tenevano le loro riunioni antelucane per pronunciare giuramenti — si tratta di elementi di un rito di iniziazione?) può ben darsi che fosse vero anche sessanta anni prima tra i cristiani dell'Asia e della Macedonia[55].

Fino a questo punto abbiamo preso in esame solo i cenni estraibili dalle epistole paoline e deutero-paoline, a quello che di fatto le comunità facevano quando immettevano nel loro ambito dei neo-convertiti. Ma alcuni di quei cenni possono farsi un po' più perspicui, se portiamo la nostra attenzione sul modo in cui le epistole *interpretano* il battesimo. Tuttavia, prima ancora di indugiare sulle interpretazioni dei motivi battesimali, fermiamoci a considerare che cosa può avere significato per i neo-battezzati il fatto che il rito della loro iniziazione consistesse in un lavacro. Infatti, il battesimo non era preceduto da un lavacro; *era esso stesso* un lavacro[56].

Il significato di questo fatto comincia a farsi chiaro se confrontiamo il battesimo con atti che osservatori antichi e moderni hanno reputato avere con esso la più stretta analogia: l'immersione giudaica dei proseliti e i riti iniziatici dei misteri pagani. Nei misteri, un qualche rito che comportava o l'abluzione o l'aspersione, spesso preparava i candidati all'ammissione vera e propria ai misteri. Per esempio, nei misteri eleusini, c'era un officiante apposito che compiva tali riti e che era denominato *hydranos*. Un bassorilievo marmoreo del quarto secolo avanti Cristo ritrae una dea (probabilmente si tratta di Persefone) mentre svolge questa funzione e cioè

[55] È lecito dubitare se il «giuramento» di cui parla Plinio il Giovane si riferisca al battesimo, tuttavia la maggior parte degli studiosi hanno inteso così e per motivi piuttosto solidi. Si vedano, ad es., Nock, *The Christian' Sacramentum in Pliny*, cit. e Robert M. Grant, *Pliny and the Christians*, in «HTR», n. 41 (1948), pp. 273-74 (qui si fa rif. alla ristampa in *After the New Testament: Studies in Early Christian Literatur and Theology*, Philadelphia, 1967, pp. 55-56).

[56] E di fatto Giustino poteva riferirsi ad esso usando semplicemente il termine τὸ... λοῦτρον (*1 Apol.* 66, 1). Paolo aveva usato il verbo della stessa radice in 1 Cor. 6, 11.

mentre versa acqua da una ampolla su un personaggio giovane e ignudo. Non si può fare a meno di accostare tale rappresentazione alle più antiche raffigurazioni del battesimo cristiano di sei secoli dopo[57]. Quelle *lustrationes* e forse anche il bagno nel fiume Ilisso rientravano tra i riti preparatori dei Piccoli Misteri che si tenevano ad Agrai, riti che nel loro insieme costituivano una purificazione preliminare all'ammissione ai Grandi Misteri che si teneva più tardi nel corso dell'anno ad Eleusi[58]. Il secondo giorno (16 Boedromion) di quei riti di purificazione, si alzava il grido: «Al mare, o mystai!» e subito i presenti, e cioè ogni iniziato, con il suo porcello, facevano un bagno, e più tardi i porcelli venivano sacrificati. Ma tutto questo avveniva ad Atene, tre giorni prima della grande processione alla volta di Eleusi. Tutto avveniva in pubblico e tutto era ben noto e i riti suddetti non facevano parte della segreta *teletè*[59]. Analogamente l'iniziato al culto di Iside prima doveva sottoporsi ad un'abluzione, poi digiunava per dieci giorni prima che avesse luogo l'iniziazione vera e propria[60]. Insomma, bisognava già essere puri prima di fare il proprio ingresso nella dimensione spaziale e temporale del sacro.

Lo stesso si dica per le abluzioni del giudaismo, che presso l'antico Israele venivano strettamente collegate al tempio e al culto. Fu elemento della rivoluzione religiosa operata dai Farisei proprio il fatto che l'idea di purezza ricevesse un'applicazione più ampia o più generalizzata e che fossero individuati i modi per realizzare tale purezza e per ripristinarla (qualora fosse stata inquinata). A quanto pare, i Farisei tramutarono in misura notevole l'idea del sacro quando la collegarono al gruppo di coloro che sapevano mantenersi puri e che erano fedeli osservanti dei comandamenti (e proprio la pulizia fisica venne a rappresentare la loro sacralità o

[57] George F. Mylonas, *Eleusis and the Elueusinian Mysteries*, Princeton, 1961, pp. 194 e tav. 70; Karoly Kerény, *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter*, New York, 1967 e rist., New York, 1977, tav. 14.

[58] Clemente Alessandrino, *Stromata* 4, 3, 1, cit. dal Mylonas, *Eleusis*, cit., p. 241.

[59] Mylonas, *Eleusis*, cit., pp. 224-85.

[60] Apuleio, *Metam.* 11, 23. E poi ci sarebbe da ricordare la settemplice abluzione che Lucio si sentì ispirato a fare prima di rivolgere la preghiera alla dea, mentre era ancora asino (11, 1).

religiosità), non solo all'interno del recinto del tempio durante le feste religiose, ma quotidianamente nella vita privata, che pur bisognava vivere nel bel mezzo di un mondo impuro. La vasca o piscina per le immersioni fu una delle novità prodotte dall'accennata revisione dell'idea di purezza e delle sue applicazioni[61]. Tuttavia, per quel che ci è dato sapere, l'immersione per i Farisei non significava un passaggio definitivo dal mondo dell'impurità alla comunità dei puri. Per i Farisei la linea di discriminazione tra l'uno e l'altra era sempre fluida e così la purezza doveva essere continuamente recuperata dopo atti volontari o involontari del membro della setta oppure dopo che gli fosse capitato qualcosa che lo rendeva impuro. Quindi, il confine tra la setta e il mondo era oscillante e osmotico; d'altro canto il Fariseo non considerava affatto la propria setta come «l'unico» Israele autentico e non faceva dell'immersione nella *mikveh* un rito iniziatico. E anche l'immersione che si esigeva dai proseliti era solo una forma speciale delle purificazioni consuete e non già di per sé un rito di iniziazione; questo diciamo nonostante che alcuni studiosi abbiano voluto scorgervi l'antecedente diretto del battesimo cristiano[62].

[61] Neusner, *A History of the Mishnaic Law*, cit. e cfr. dello stesso, *The Idea of Purity*, cit.

[62] Sono di questa opinione in particolare George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim*, 3 voll., Cambridge, Mass., 1927, vol. I, pp. 323-53 e vol. III, nota a p. 102; H.H. Rowley, *Jewish Proselyte Baptism and the Baptism of John*, in «HUCA», n. 15 (1940), pp. 313-34; Joachim Jeremias, *Proselytentaufe und NT*, in «TZ», n. 5 (1949), pp. 418-28; Dix, *The Treatise on the Ap. Tradition of St. Hippolytus*, cit., p. xl; Oscar Cullmann, *Die Tauflehre des Neuen Testaments: Erwachsenen- und Kindertaufe*, Zürich, 1948 (si fa rif. alla trad. ingl. di K.S. Reid, *Baptism in the New Testament*, London-Chicago, 1950, p. 9, 56 e *passim*). Per una critica di questa posizione si vedano Dahl, *The Origin of Baptism*, cit. e Wilhelm Michaelis, *Zum jüdischen Hintergrund der Johannestaufe*, in «Judaica», n. 7 (1951), pp. 81-120. È vero che nella posteriore compilazione delle regole sui proseliti Gerim 2, 4 la *t'bilah* è trattata come una delle procedure imprescindibili per cui tramite il proselita «entra nel patto» e cioè è trattata alla stessa stregua della circoncisione. Si è sostenuto, in base a certe dichiarazioni di Filone in *QE* 2, 2 e *Virt.* 175-86, nonché a certe osservazioni di Epitteto: *Diss.* 2. 9, 19-21 e alla discussione tra R. Eliezer e R. Joshua nella *baraita* di bYeb. 46a, che i proseliti (maschi) erano talvolta ammessi «al patto» col solo battesimo, senza la circoncisione. Il mio pensiero è che in ogni caso si tratta di interpretazioni che vanno oltre quello che i testi dicono o — come nel caso delle fonti greche — di quello che

Ma i cristiani, facendo del rito del lavacro l'unico e completo atto di iniziazione e facendo dell'iniziazione il momento decisivo dell'ingresso in una comunità esclusiva, crearono qualcosa di nuovo. Per loro il bagno ossia l'immersione costituiva quella soglia che separava in modo permanente il gruppo dei «lavati» dal mondo «impuro» e cioè tra quanti erano stati iniziati e quanti non lo erano. È proprio questo palmare significato del rito — e cioè la separazione dei puri dagli impuri — quello su cui Paolo costruisce le ammonizioni che leggiamo in 1 Cor. 5-6 e che abbiamo esaminato nel capitolo precedente. È chiaro che ivi l'apostolo dà per scontato che la contrapposizione tra puri e impuri può servire da metafora per quella tra condotta morale e condotta immorale. Questo gli consente di passare ad altra metafora (e cioè «togliete via il lievito vecchio» (1 Cor. 5, 7), come era consuetudine di una famiglia ebraica prima della Pasqua) con cui esprimere l'ordine di allontanare dal gruppo chi aveva deviato dalla retta via in materia di rapporti sessuali. Sta nell'ordine delle cose plausibili pensare che i cristiani di Corin-

non dicono. Lo spazio qui non ci consente di discutere della questione. La chiave ad un'intelligenza corretta dell'immersione dei proseliti (l'espressione «battesimo dei proseliti» inventata dagli studiosi cristiani del nostro tempo, dà per scontato quello che è da dimostrare) si trova in MPes 8, 8, dove leggiamo: «La Scuola di Shammai dice: se uno si è fatto proselito il giorno prima della Pasqua, può immergersi e consumare la sera il pasto pasquale. E la Scuola di Hillel dice: Chi si separa dal mondo degli incirconcisi si separa anche da un sepolcro» (così interpreta il passo Herbert Danby nella sua edizione e traduzione: *The Mishnah*, Oxford, 1933, p. 148). Questo passo è stato reputato molto importante dal Jeremias in *Proselytentaufe und Nt*, cit., ma di fatto è piuttosto sfavorevole alla sua interpretazione, perché ivi si parla di uno che «si è fatto proselito la Vigilia della Pasqua» (*gr šntgyyr b'rb psh*). Vale a dire: l'atto con cui uno diventa proselito, lungi dall'essere identificato col battesimo, come vorrebbe Jeremias, è esplicitamente distinto dal battesimo. Beth Shammai e Beth Hillel divergono sulla questione se devono passare sette giorni o un solo giorno prima che si debba procedere alla rituale abluzione; e questo non per portare a compimento la condizione di proselito, ma prima di consumare la Pasqua. Questo è anche il significato della proposizione: «Quando è immerso e poi esce dall'acqua, egli è un israelita in tutto e per tutto» (bYeb. 47b all'inizio). L'equiparazione dell'impurità del proselito con l'impurità del cadavere, fatta da Beth Hillel, mi sembra che contraddica la ribadita opinione del Moore in *Judaism in the First Centuries* cit., vol. I, p. 334, a cui avviso l'immersione del proselito non aveva nulla a che fare con la purificazione. L'equivalenza degli usi diversi della *t'bilah* conferma anch'essa le regole che si leggono in bYeb. 45b.

to — o almeno alcuni di loro — avessero interpretato le regole apprese e messe in antecedenza per iscritto da Paolo nel senso seguente: a loro spettava evitare di essere contaminati dal mondo impuro, tuttavia la purezza del gruppo, come tale, era inattaccabile. Ebbene, Paolo cerca di rovesciare questa interpretazione (1 Cor. 5, 9-13) e dichiara: il mondo è impuro, ma questo non è quello di cui i cristiani devono preoccuparsi; infatti ad inquinare la loro purezza è la mala condotta interna al gruppo. I cristiani non devono ritrarsi dal mondo e, se è vero che ricorrere ai tribunali pagani per contrasti tra l'uno e l'altro membro della comunità era una violazione quanto mai spiacevole della coesione comunitaria, resta anche vero che ad inquinare la loro purezza è il fatto che le cause intentate presso i tribunali implicano il desiderio di mettere sotto ossia di opprimere un proprio «fratello». Questo era il comportamento che era stato tipico dei cristiani, quando erano estranei alla comunità e cioè «prima di essere lavati, santificati, giustificati...» (1 Cor. 6, 1-11). Questa allusione al battesimo, come abbiamo detto, serve a Paolo per ricondurre il suo discorso a trattare di comportamenti sessuali e lo fa richiamandosi alla purezza che deve essere tipica del cristiano nei riguardi o nell'uso del proprio corpo. Infatti unito a Cristo, come se si trattasse di un matrimonio (spirituale), il corpo (al pari della comunità, vedi 1 Cor. 3, 16) è «tempio dello Spirito Santo che è in voi» (6, 12-20). Come vedremo, anche questi spunti o motivi sono strettamente collegati al battesimo. L'argomentazione di Paolo poggia sulla convinzione comune a lui e ai cristiani di Corinto secondo la quale il battesimo traccia una linea discriminante tra il mondo non purificato e i cristiani purificati, nonché sul fatto che «essere lavati» è una metafora per «comportarsi nel modo dovuto». Nel secondo secolo, la Chiesa avrebbe ulteriormente accentuato la portata del trapasso tra mondo di fuori e mondo di dentro ricorrendo ad una sequela drammatica di esorcismi che culminavano nel battesimo[63]. Tuttavia non abbiamo alcuna prova che simile procedura fosse in uso nelle comunità paoline.

Le allusioni al battesimo le incontriamo soprattutto nei passi in cui Paolo cerca di correggere incomprensioni o in

[63] Ippolito, *Trad. apost.* 20.

cui cerca di argomentare partendo da una convinzione comune, come avviene nel passo appena citato e in Rom. 6; e 8, 12-17 o in Gal. 3, 26-4, 6 o in 1 Cor. 1, 4 e 12 e poi nei mòniti parenetici che occupano la maggior parte del testo delle epistole ai Colossesi e agli Efesini. Quei mòniti infatti sono degli inviti a ricordare quello che era avvenuto quando i destinatari dell'epistola si erano fatti cristiani (e cioè dovevano ricordarsi sia del rito battesimale sia dell'insegnamento che era connesso a quel rito) e poi a comportarsi in modo congruente con quanto è stato richiamato alla loro memoria[64]. Questi passi sono stati spesso analizzati guardando al loro contenuto concettuale e alle analogie, ai collegamenti e ai loro possibili antecedenti rintracciabili nella storia delle religioni. Qui ci proponiamo un obbiettivo diverso. Infatti, cerchiamo di vedere che cosa operava il battesimo nel cristiano comune e non ci interessa, dunque, chiederci donde possano derivare gli elementi di quel rito e non ci interessano neppure quelle convinzioni teologiche più profonde che Paolo e altri evangelizzatori associavano a quel rito, a meno che non siamo proprio sicuri che tali convinzioni facevano parte integrante della comune intelligenza del rito. Inizierò elencando i temi più appariscenti e poi cercherò di stabilire alcuni dei collegamenti che, nella cornice dell'atto rituale, intercorrevano tra quei temi. Fra i temi o motivi che Paolo dà per scontati — noti non solo ai membri delle comunità da lui fondate ma anche ai cristiani di Roma — spicca sopra ogni altro quello che è espresso con l'immagine del morire e del risuscitare con Cristo. Il tema non viene espresso soltanto con locuzioni analogiche («*Come* Cristo fu risuscitato dai morti... *così* anche noi...») ma anche con espressioni indicative della partecipazione («Siamo stati battezzati nella sua morte...», Rom. 6, 3 ss.) e con verbi composti con *syn-* e cioè con il prefisso «con» (Rom. 6, 4 e 8; Col. 2, 12 ss.; Efes. 2, 5 ss.). Una variante del tema è che la condizione del convertito prima di ricevere il battesimo è in se stessa una morte, mentre il battesimo significa la morte della morte ossia l'inizio della vita (Col. 2, 13 ed Efes. 2, 1 e 5).

Ci chiediamo allora: forse che nello svolgimento del rito si mimava in qualche modo la morte e la resurrezione? Nella

[64] Si veda Dahl, *Anamnesis*, cit.

liturgia della chiesa, invalsa in tempi successivi, qualche volta la posizione consueta per gli oranti (e cioè lo stare ritti a braccia aperte e col palmo delle mani rivolto in avanti) si voleva che rappresentasse la crocifissione[65], ma nella letteratura di matrice paolina non si accenna a nulla di simile. I tentativi di chi ha voluto rintracciare nel cenno di Paolo alle «stigmate di Gesù» che egli portava sul suo corpo (Gal. 6, 17) una prova che all'atto del battesimo il battezzando veniva segnato con la croce o, addirittura, veniva marcato con una croce non hanno convinto[66]. L'immersione nell'acqua non mimava ovviamente la morte di Gesù, ma poteva essere interpretata come l'atto che simboleggiava «l'essere sepolti con Cristo» (Rom. 6, 4; Col. 2, 12) e l'uscita dall'acqua poteva benissimo simboleggiare «l'essere risuscitati con Cristo» (Col. 2, 12 e 3, 1: Efes. 2, 6). Ma per significare proprio la morte, dovremmo pensare a qualche altro gesto e di fatto i cristiani delle comunità paoline individuarono tale gesto nel togliersi gli abiti prima di entrare nell'acqua. Quel gesto venne a significare il «togliere di mezzo il corpo» ossia «il vecchio uomo». Poi il rivestirsi poteva, quindi, rappresentare la vita nuova di chi era risorto.

Un insieme elaborato di metafore viene a collegarsi con la figurazione simbolica dello svestirsi e del vestirsi. Infatti quello che era «tolto via» viene volta a volta interpretato come «l'uomo vecchio», « il corpo di carne» e i vizi che a tale corpo vanno congiunti. Anzi, la «spogliazione del corpo di carne» costituisce la «circoncisione in Cristo» e cioè essa è l'equivalente cristiano della circoncisione ebraica dei proseliti (Col. 2, 11). Quello poi di cui «ci si riveste» è Cristo stesso, in quanto «uomo nuovo» che «si rinnova... ad immagine del suo Creatore» (Col. 3, 10). Caratteristica dell'«uomo nuovo» è l'unità ossia la fine di tutte quelle distinzioni e contrapposizioni che avevano caratterizzato «l'uomo vecchio»: «non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero, non c'è più uomo né donna» (Gal. 3, 28; 1 Cor. 12, 13; Col. 3, 10 ss., ma cfr. la lettera di Ignazio agli Efesini 6, 8). In questo modo di parlare sono palesi le numerose allusioni al racconto biblico della creazione dell'uomo e alle aggiunte che a tale racconto aveva fatto la tradizione popolare ebraica. Tra queste va ricordata una lettura del passo 1, 27 della Genesi, secondo la quale Dio avrebbe creato originariamente a sua immagine un essere androgino e poi lo aveva disgiunto (Gen. 2, 21 ss.) in maschio e femmina. Inoltre, le «tuniche di pelli» fatte da Dio per la coppia (Adamo ed Eva) caduta altro non erano che il corpo fisico, che doveva necessariamente sostituire le «tuniche di luce» (in ebraico l'espressione suona scherzosa) che erano state «immagine di Dio». Tenuto conto di tutto questo, ecco che il battesimo suggerisce un ripristino della condizione in cui l'uomo era nel Paradiso terrestre: si ripristina l'unità perduta, l'immagine perduta, la gloria perduta[67]. I richiami parenetici al battesimo che incontriamo nelle epistole intrecciano questi temi mitici con il ricorso alle immagini di più consueto uso sul «svestirsi e vestirsi» nel linguaggio retorico dei moralisti ellenistici, tra i quali vanno compresi autori ellenistici ebraici e posteriori autori cristiani, sia di tendenza ortodossa sia di tendenza gnostica. Infatti, tutti esortano i loro lettori a togliersi ossia a spogliarsi dei vizi e a rivestirsi di virtù[68]

Abbiamo qualche indizio (ce lo fornisce soprattutto l'epistola agli Efesini) che la persona battezzata e poi rivestita veniva successivamente «fatta sedere nei cieli in Cristo Gesù».[69] Forse possiamo anche figurarci come venisse mimato un tale atto, ma i testi non ci dicono nulla di più[70]. Forse

[65] Per es. *Odi di Salomone* 27; Tertulliano, *De Orat.* 14; Minucio Felice, *Octavius* 29, 8.

[66] Erich Dinkler, *Jesu Wort vom Kreuztragen,* in *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann,* a cura di W. Eltester, Berlin, 1954, pp. 110-29, soprattutto p. 125; di parere contrario sono il Güttgemanns in *Der leidende Apostel und sein Herr,* cit., pp. 126-35; Adams, *The Sufferings of Paul,* cit., p. 221; una posizione indecisa tiene il Betz in *Galatians,* cit., p. 324.

[67] Gran parte delle prove testuali si trovano in Meeks, *The Image of the Androgyne,* cit.

[68] Per es. Dione Crisostomo, *Or.* 60, 8; Filostrato, *Vita Ap.* 4, 20; Filone, *Som.* 1, 224; *Atti di Tommaso,* 58; Silv. 105, 13-17; Asterio, *in Ps. 8, Hom. 2.* Una variazione di questo tema è la consegna delle armi per la lotta della vita, che già si trova in Sapienza di Salomone 5, 18-20 e compare anche nelle parenesi paoline, vedi 1 Tess., 5, 8; Rom. 13, 12; Efes. 6, 10-17; ma qui non si fa collegamento con il battesimo.

[69] Efes. 2, 4-7; cfr. 1, 3 e Col. 1, 5, 12; 2, 12, 20; 3, 1-4.

[70] Se si vogliono conoscere esempi posteriori, si vedano le considerazioni che spaziano a largo raggio di Geo Widengren, *Heavenly Enthronement and Baptism: Studies in Mandaean Baptism,* in *Religions in Antiquity: Essays in Memory of E.R. Goodenough,* a cura di J. Neusner, Leiden, 1968, pp.

questo atto del «sedere nei cieli» era presente nella prassi battesimale delle comunità paoline fin dai loro primordi, dato che la polemica di Paolo in 1 Cor. 15 e il suo sarcasmo in 1 Cor. 4, 8 possono essere interpretati come contrarietà all'appropriazione eccessivamente entusiastica di quell'idea. Se i cantici in cui si celebrava l'esaltazione del Signore che era disceso dal cielo (Fil. 2, 6-11; cfr. Col. 1, 15-20) erano intonati in questo momento del rito (come ho ipotizzato più in alto); forse sarebbe stato un adeguato gesto procedere ad una elevazione simbolica del credente.

E al pari delle potenze invisibili menzionate nel cantico, ecco che allora il neo-battezzato proclamava: «Gesù è il Signore!». Tale confessione di fede poteva convenientemente significare il mutamento di soggezione che si era in lui verificato: dal mondo retto da potenze demoniache ossia dagli «elementi del mondo» al regno «del Dio vivente» e al regno del suo Cristo. E da questo suo nuovo Signore il neo-battezzato riceveva taluni doni: lo Spirito, l'adozione a figlio di Dio, la potenza. E a questo egli rispondeva gridando: «*Abbà*, Padre».

Si vede subito che in genere tutti questi temi vengono enunciati in forma di binomio i cui due termini sono tra loro contrapposti:

Morte, morire	vita, risorgere
discesa	ascesa
sepoltura	Cristo in gloria
vecchio *anthrōpos*, corpo di carne	nuovo *anthrōpos*, corpo di Cristo
opposizioni	unità
spogliarsi	rivestirsi
vizi	virtù
idoli, demoni, dominatori del mondo	Dio vivente, Gesù Cristo Signore

551-89. Sui riti mandei di «elevazione» che forse riflettono un'influenza dei riti praticati dai cristiani siriaci, si veda Eric Segelberg, *Maṣbūtā: Studies in the Ritual of the Mandaean Baptism*, Uppsala, 1958, pp. 66 e 89-91. In certi riti battesimali siriaci, armeni, copti ed etiopici aveva importanza la coronazione con una ghirlanda; questo almeno ha sostenuto J.H. Bernard, *The Odes of Salomon*, Cambridge, 1912, p. 45.

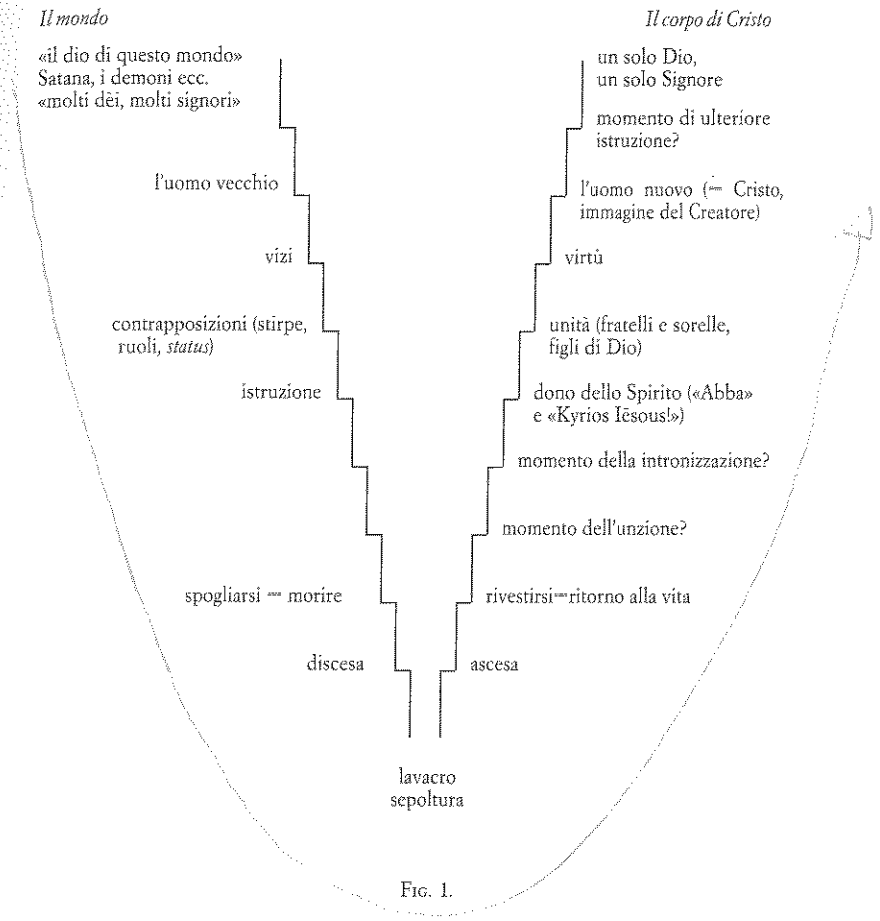


FIG. 1.

Inoltre, se disponiamo questi elementi antitetici secondo i momenti successivi che comporta lo svolgimento del rito, rileviamo l'esistenza di due movimenti presso che simmetrici. Il primo, caratterizzato dall'atto del discendere, raggiunge il suo acme con la «sepoltura» nell'acqua e significa la separazione del battezzato dal mondo esterno. Il secondo, che è un movimento ascensionale, indica l'integrazione del battezzato in un altro mondo che ad un livello è costituito dalla setta e ad un altro livello dal mondo celeste. La figura palesa la successione verbale e concettuale.

La successione progressiva corrisponde alle fasi di qualsiasi iniziazione o rito di passaggio e cioè si passa dalla fase della separazione, a quella del trapasso e a quella della riaggregazione[71]. La nudità, la morte simbolica, la rinascita come infante, l'eliminazione delle distinzioni di ruolo e condizione, sono tutti elementi tipici della fase «liminale» ossia di trapasso che si trova nei riti iniziatici. Tuttavia la delineazione più comune dei riti di passaggio è ricavata da cerimonie che contrassegnano la transizione da uno *status* ad un altro nell'ambito di una società ristretta e omogenea e cioè dal bambino all'uomo, dall'anziano al capo. Ebbene, il battesimo praticato nei primordi cristiani era cosa diversa e cioè diversa, ad esempio, dalla cresima o dalla prima comunione praticate in una parrocchia cattolica irlandese. La diversità è data dal fatto che la comunità in cui l'iniziato fa il suo ingresso non condivide del tutto lo stesso universo simbolico che è valido per la società da cui proviene. Tale comunità si considera nel proprio insieme qualcosa di distinto dal «mondo» anche se, come abbiamo visto da svariati elementi da noi esaminati, il discrimine effettivo tra «mondo» e comunità era più ambiguo di quel che farebbe pensare la semplice attestazione della sua esistenza. Victor Turner con il suo allargamento della idea di *liminality* (ossia del momento in cui si compie il trapasso da una realtà ad un'altra) fino ad includervi una componente «antistrutturale» presente in situazioni sociali più complesse (ivi compresa la condizione dei gruppi marginali all'interno di società complesse) ci è di aiuto nel correlare i riti dei primi cristiani con la teorizzazione del comportamento rituale.

La differenza è palese nel grafico sopra riportato, poiché ivi alcuni elementi «liminali» li abbiamo dovuti collocare non già al perigèo della parabola, bensì in alto e cioè abbiamo dovuto collocarli nella fase di «riaggregazione». E dello stesso corpo di Cristo è detto che «non vi è più né giudeo né greco, non vi è più né schiavo né libero, non vi è piú maschio e femmina». La stesa *ekklēsia* (ma non gli iniziati nella fase della loro immissione) si suppone caratterizzata da sacralità, dall'omogeneità, dall'unità, dalla carità, dall'eguaglianza, dall'umiltà ecc. ossia, come si esprimerebbe il Turner, dalla *communitas*. Tuttavia, abbiamo addotto prove copiose (vedi quanto abbiamo detto nei capitoli 3 e 4) del fatto che i gruppi paolini ebbero a provare un certa tensione tra questo modo di socializzazione (che si pone in contrasto con le strutture normali della macro-società ossia della società generale) e le strutture del mondo. Le quali, infatti, non potevano essere del tutto obliterate, perché i cristiani continuavano a vivere nella *polis* e ad avere rapporti con le sue istituzioni; inoltre talune delle strutture del mondo esterno i cristiani se le portavano con sé nel loro spirito ossia nella loro mentalità come anche nelle case in cui solevano riunirsi. Ecco allora che nelle parti parenetiche delle epistole più tarde uscite dalla scuola paolina (e cioè quelle ai Colossesi e agli Efesini) i richiami dei nuovi rapporti «antimondo» creati col battesimo vanno di pari passo con le esortazioni a tenere un comportamento corretto nei vari ruoli disposti secondo una struttura gerarchica: mariti-mogli; padri-figli; padroni-schiavi. Ebbene, tensioni del genere le vediamo insinuarsi anche nelle riunioni in cui si celebrava la Cena del Signore.

[71] Arnold van Gennep, *Les Rites de passage: étude systématique des rites de la porte*, Paris, 1909; Turner, *The Ritual Process*, cit., pp. 94-130.

B) *La Cena del Signore: rito di comunione*

Le epistole paoline contengono assai meno notizie sull'altro grande rito dei primi cristiani e cioè sul *kyriakon deipnon* (1 Cor. 11, 20). Gli unici accenni espliciti al rito li incontriamo nella Prima Epistola ai Corinzi (11, 17-34 e 10, 14-22) e anche in tali accenni è più perspicuo avvertire le implicazioni sociali del rito che stavano a cuore a Paolo che non il consueto svolgimento del rito da parte della comunità. Paolo cita però una formula sacra usata nella celebrazione della Cena[72] che differisce di poco dalle formulazioni che leggiamo nei vangeli sinottici (che sono posteriori); e le sue rimostranze contro certi aspetti della prassi in uso a Corinto ci consentono di ricostruire in qualche modo la procedura abituale e il senso che si dava al rito. Innanzi tutto,

[72] Eccessivo pare al riguardo lo scetticismo di Barrett in *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, cit., p. 264.

l'atto centrale risulta essere l'agape in comune, durante la quale era possibile che capitasse che «uno ha fame e l'altro è ubriaco» (1 Cor. 11, 21). Quell'agape è detta essere «la mensa del Signore» (*ibidem,* 1, 21). Orbene i conviti in occasione di una festività erano usanza comune nella vita delle associazioni volontarie di qualsiasi tipo e a questa stregua era vista anche la Cena dei cristiani da Plinio il Giovane, il quale, ai primi del secondo secolo, vietò in Bitinia simili pasti in comune, in ottemperanza al bando di Traiano contro ogni *haiteria* (società segreta) come si deduce da *Epistulae* 10, 97, 7. Nell'antichità una sala per conviti era anche «un elemento caratteristico e ovunque esistente dei centri di culto» e gli inviti a desinare «al tramonto di Helios, il Grande Serapide» o per altre occasioni simili erano un aspetto consueto della vita sociale nelle città[73]. Quindi a dei cristiani l'incontrarsi di tanto in tanto per un'agape con il loro Signore Gesù Cristo non doveva sembrare qualcosa di straordinario.

In secondo luogo, lo svolgimento del rito ricalca la cena di Gesù con i suoi discepoli «nella notte in cui venne tradito» (1 Cor. 11, 23). Il rito aveva due momenti culminanti: l'atto di spezzare e distribuire il pane all'inizio della cena, accompagnato da un ringraziamento e da una frase prestabilita a guisa di formula e cioè «Questo è il mio corpo, che è per voi; fate questo in memoria di me»; poi c'era il passaggio dall'uno all'altro dei presenti del calice di vino e questo avveniva a cena finita con recitazione di una formula analoga alla prima: «Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue; fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria di me» (11, 24 ss.)[74].

L'ingiunzione iterata «Fate questo in memoria di me» (che non si legge nella frase analoga riportata da Marco e da

[73] MacMullen, *Paganism in the Roman Empire,* cit., pp. 36-42 (la nostra cit. è da p. 36). Oscar Broneer nella sua ed. di *Isthmia,* vol. II: *Topography and Architecture,* Princeton, 1973, pp. 33-46 descrive due interessanti locali sotterranei, ognuno dei quali presenta due stanze da pranzo, ognuna con undici giacigli, ritrovati ad Istmia, sotto il teatro e il tempio di Poseidone. E. Dennis Smith in *Social Obligation in the Context of Communal Meals,* cit., ha raccolto molte testimonianze di questo tipo. Sulla possibile influenza esercitata dai conviti di associazioni corporative sull'usanza dei primi cristiani, si veda Reicke, *Diakonie, Festfreude,* cit., pp. 320-38.

[74] Qui mi sono valso della trad. che ne dà il Barrett *ad locum* nel suo *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians,* cit.

Matteo) palesa che nella tradizione paolina (e fors'anche in quella anteriore a Paolo) la celebrazione della Cena veniva intesa come una commemorazione cultuale di Gesù. Ma con maggiore pertinenza occorre dire che era una rinnovata presentazione della sua morte, come sottolinea nel versetto 26 la considerazione che Paolo aggiunge alla citazione della formula. Anche questa concezione dovette essere del tutto corrente nell'ambito dei primissimi gruppi cristiani, perché, come scrive Bo Reicke: «Il collegare l'idea di *anamnēsis* («memoriale») con la morte risulta comunissimo presso gli antichi»[75]. Ma era anche tipico che una cena, cui partecipavano la famiglia, gli amici o i soci di un'associazione per le esequie della persona defunta, fosse un mezzo per commemorarla[76]. Tuttavia, per capire la funzione specifica del «memoriale» di Gesù forse ha maggiore importanza far notare che, con immagini diverse, esso ripete uno dei temi centrali del rito battesimale. Vale a dire, il sacramento iterato della Cena serviva a far presente di nuovo quel contenuto centrale (la partecipazione alla morte di Cristo) che era proprio del rito battesimale. Infatti, entrambi i riti servivano a radicare nella mente dei credenti il racconto della morte del Signore, la cui importanza nel credo cristiano era fondamentale. Fin dalla tradizione pre-paolina (forse antiochena?), il tema della commemorazione avrebbe dominato il modo in cui fu percepita l'Eucarestia, almeno fino al terzo secolo[77].

[75] Reicke, *Diakonie, Festfreude,* cit., p. 257. Il Reicke conforta questa sua constatazione citando iscrizioni dell'età imperiale e cioè, ad es., una proveniente da Nicea in cui un certo Aurelio lascia denaro al villaggio dei Raceliani «perché mi facciano il mio monumento» (ποιεῖν ἀυτοὺς ἀνά[μ]νη[σ]ιν μου), MDAI [A] 12, 1887, 169, cit. in *ibidem,* p. 259). Ma altri esempi si leggono, *ibidem,* alle pp. 258-60.

[76] *Ibidem,* pp. 257-64; sui conviti posteriori dei cristiani per onorare i defunti, *ibidem,* pp. 101-49; su antecedenti pagani e giudaici, *ibidem,* pp. 104-18. Sebbene il Reicke pensi che il culto dei morti era «fondamentalmente estraneo» al «giudaismo comune», ammette che ci sono abbastanza prove a sostegno dell'usanza da parte degli ebrei di conviti funebri (*ibidem,* p. 269 e pp. 104-18). Anche Charles A. Kennedy ha raccolto apprezzabili testimonianze sui conviti di commemorazione dei defunti praticati negli ambienti dei primi cristiani; lo ha fatto in uno studio (che uscirà prossimamente) sulle onoranze ai morti a Corinto. Lo ringrazio di avermelo fatto leggere nella versione manoscritta.

[77] Dahl, *Anamnesis,* cit., p. 21, ma si veda la bibliografia che egli cita alla nota 49.

In terzo luogo, la formula contiene un'allusione all'altro significato della morte e l'allusione è nelle parole «il mio corpo che è per voi». Questa espressione ne richiama alla mente altre analoghe che ricorrono in proposizioni compiute e articolate a guisa di formule che troviamo nelle epistole: proposizioni che spesso si è pensato riproducessero le confessioni compendiose della fede dei primi cristiani o luoghi comuni o *slogans* ricorrenti nella predicazione del vangelo[78]. In quarto luogo, incontriamo anche uno spunto escatologico là dove Paolo dice: «finché egli venga». È chiaro che l'espressione è un commento ossia un'esplicazione che Paolo aggiunge alla formula tradizionale, ma di fatto un qualche collegamento con la venuta escatologica di Gesù lo troviamo in tutte le versioni della prima tradizione eucaristica, anche se ivi appare in formulazioni verbali non mai identiche, ma variate. L'espressione aramaica che Paolo cita in chiusura della sua epistola e cioè *marana tha* (16, 22) con tutta probabilità appartiene al rito della Cena del Signore, come vi appartiene di sicuro per la Didaché (10, 6).

Paolo si riferisce alle tradizioni circa la celebrazione dell'Eucarestia solo perché gli preme prendere di petto certi conflitti che erano insorti in seno alla comunità di Corinto. In maniera illuminante, Gerd Theissen ha voluto ricostruire le condizioni sociali che erano al fondo delle divisioni di cui Paolo rampogna i Corinzi in 1 Cor. 11, 17-34 e del pari ha voluto analizzare quale fosse «l'intenzione sociale» di Paolo, quando in quel passo dava la sua interpretazione della Cena[79].

Ho aderito a gran parte della ricostruzione fatta dal Theissen nel capitolo 2 di questo libro, pur muovendo qualche critica. Ma ora può essere opportuno ricordarne qui le linee portanti. E cioè: le divisioni interne alla comunità (11, 18) erano soprattutto quelle tra ricchi e poveri. Infatti i membri più doviziosi della chiesa erano quelli che ne ospitavano le riunioni e probabilmente fornivano cibo a tutti i convenuti. Orbene, alla stessa guisa di quel che avveniva in molte associazioni dell'antichità e ricalcando la prassi spesso

[78] Per es. Rom. 5, 6 e 8; 14, 15; 1 Cor. 15, 3; 2 Cor. 5, 15 e 21; Gal. 1, 4; 2, 20; 3, 13; Efes. 5, 2 e 25.

[79] Theissen, *Die soziologische Auswertung*, cit.

applicata nei conviti a cui erano invitati anche dipendenti di un patrono, gli ospitanti fornivano quantità maggiori di cibo e di bevande e cibo e bevande di migliore qualità ai loro pari in condizione sociale che non ai partecipanti di condizione inferiore. Dunque, il conflitto si originava tra «diversi tipi o modelli di comportamento»; ossia tra «le aspettative specificamente collegate con lo *status* delle persone e le norme di una comunità informata dalla carità»[80]. Al dire del Theissen, Paolo adottò davanti a conflitti del genere una posizione di compromesso: i ricchi dovevano consumare a casa il proprio pasto (*idion deipnon*) privato, così che durante la cena del Signore (*kyriakon deipnon*) potesse prevalere la regola dell'uguaglianza. Nel contempo, Paolo proietta le tensioni sociali in un universo simbolico a più ampio raggio, facendo di quelle tensioni un elemento di un «dramma escatologico». Il sacramento diventa così «una zona-tabù, nel cui ambito la violazione delle regole non può che produrre un disastro incalcolabile»[81]. Paolo ribadisce questa idea interpretando come segno di riprovazione («È per questo che ci sono tra voi...») le malattie e i decessi che si erano avuti nella comunità a seguito delle violazioni delle norme (*ibidem* 11,30). L'intenzione sociale che Paolo aveva in mente nel dire questo ci è rivelata nel versetto 10,16: trasformare tanti individui in un gruppo unitario[82]. Questa sua intenzione la si può esplicitare in altro modo e cioè che la *communitas* sperimentata nel battesimo (nel quale distinzioni di ruolo e di *status* erano abolite per lasciar posto all'unità dei fratelli e delle sorelle nel «nuovo uomo») doveva essere resa visibile, secondo Paolo, proprio nella Cena

Secondo Paolo e i suoi collaboratori, il corollario dell'unità nel corpo di Cristo era il troncamento rigoroso di ogni altro rapporto che avesse a che fare con altre religioni. Vale a dire: la comunione che il gruppo dei cristiani doveva attuare comportava marcate delimitazioni rispetto al mondo esterno. Ecco perché Paolo ricorre alle espressioni tradizionali che si usavano nel rito della Cena[83] e cioè a quelle

[80] *Ibidem*, p. 309.

[81] *Ibidem*, p. 312.

[82] *Ibidem*, pp. 313 s.

[83] Ernst Käsemann, *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendsmahlslehre*, in «EVT», n. 7 (1947), pp. 263-83 (qui ci si rif. alla ristampa in

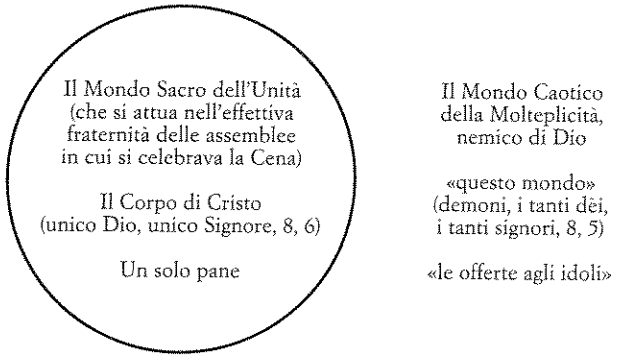


FIG. 2.

espressioni che parlavano del pane come «comunione con il corpo di Cristo» e del «calice di benedizione» come «comunione con il sangue di Cristo» per ammonire che ogni partecipazione ai conviti religiosi pagani sarebbe stata un atto di idolatria. L'unico pane usato nel rito simboleggiava l'unità di Cristo e quella del credente con Cristo e, quindi, l'unità dell'intera comunità nella sua partecipazione in Cristo (10, 17). Così come nel passo 6, 12-30 Paolo aveva sostenuto che l'unione con il corpo di Cristo esclude l'unione con una prostituta, così qui insiste nel dire che era esclusiva anche l'unità che si attuava nella Cena. «Non potete bere il calice del Signore e il calice dei demoni; non potete partecipare alla mensa del Signore e alla mensa dei demoni» (10, 21). Forse è proprio questo esclusivismo nelle loro pratiche rituali che, agli occhi del pagano comune costituiva la più singolare caratteristica del Cristianesimo, così come lo era del Giudaismo. In questo contesto, il rito della Cena del Signore implica per Paolo una rappresentazione del mondo quale abbiamo cercato di schematizzare nella figura 2.

Exegetische Versuche und Besinnungen, Göttingen, 1964³, vol. II, pp. 11-34).

Dunque, Paolo ricorre al simbolismo del rito della Cena non solo per ribadire la coesione interna, l'unità e l'eguaglianza che devono regnare nelle comunità cristiane, ma anche per proteggerne quei confini che le devono escludere da ogni contatto con altre associazioni cultuali. Dobbiamo, tuttavia, tenere ben presente che questo simbolismo della natura esclusiva dei gruppi cristiani costituisce soltanto una dimensione dell'argomentazione complessa che Paolo svolge in 1 Cor. 8-10 sul tema degli «idolotiti» ossia delle carni offerte agli idoli. Mentre il passo or ora considerato esclude in modo assoluto, perché sarebbe atto di idolatria, ogni partecipazione ad un convito religioso pagano, Paolo si dà briga di dimostrare che il mangiare carni poste in vendita dai pagani sul mercato (e si tratterebbe di un «mangiare» destituito di significati simbolici) è cosa indifferente (10, 25-27). Solo quando di quella carne si fa volutamente un simbolo — sia nella rivendita pubblica, sia in un *lidōleion* (8, 10), sia da parte della persuasione disinformata di qualche cristiano «debole» il quale crede che gli idoli abbiano realtà (8, 10, ma cfr. il versetto 7) oppure mediante un avvertimento che richiama deliberatamente l'attenzione sul carattere religioso (sacrificale) di quella carne (10, 28) — allora mangiare di quella carne è vietato ad un cristiano. A questo riguardo Paolo condivide ed approva la *gnōsis* negatrice di sacralità che è propria dei cristiani «forti» presenti nella comunità di Corinto, confermando così il diritto e la libertà dei cristiani di partecipare alla vita della società generale fino a che tale partecipazione non sconvolge l'armonia e lo sviluppo della comunità cristiana. La complessità dell'interpretazione paolina implica che il simbolismo intrinseco al rito è malleabile e cioè può ricevere interpretazioni molteplici. Come ho ipotizzato, l'unità simbolizzata dalla Cena del Signore può essere vista come un richiamo ossia una rinnovata presentazione del trascendimento «liminale» dei contrasti esistenti nella società, quale era stato esplicitato nel battesimo. Ora prevale in genere l'opinione che tale unità battesimale e il connesso ugualitarismo siano «puramente sacramentali» vale a dire: in quanto si tratta di un livellamento egualitario meramente simbolico quell'unità battesimale significava solo una condizione ideale, forse anche una futura condizione escatologica, ma che non aveva incidenza sugli effettivi ruo-

li sociali[84]. A dire il vero, è questo che di solito significano i riti di passaggio in situazioni nelle quali lo spazio occupato da un'associazione religiosa coincide più o meno con quello della società. La sospensione temporanea delle scansioni gerarchiche nella fase «liminale» non fa altro che rafforzare la forza di tali scansioni o classificazioni nella realtà ordinaria in cui l'iniziato viene allora reintegrato. Ma nel caso di un gruppo che preserva una sua robusta identità, distinguendosi dalla società generale, alcuni aspetti di quella fase «liminale» possono incidere anche nella sua vita di ogni giorno. Le prime comunità paoline non furono (come è intuibile) tutte di un solo pensiero per quanto concerneva le implicazioni dell'essere diventati i loro membri, dopo il battesimo, fratelli e sorelle in un unico corpo.

Paolo si preoccupava fortemente che almeno uno degli aspetti concreti della riunificazione dichiarata nella «formula di riunificazione battesimale» avesse *effettive* conseguenze sociali[85]. Il fatto che non ci fossero più distinzioni ormai tra ebrei e gentili era per lui (e per quel suo dotto discepolo che scrisse l'Epistola agli Efesini) l'espressione più drammatica della giustificazione operata da Dio per mezzo di Gesù Cristo. Quindi, allorché ad Antiochia Cefa, Barnaba e altri giudeo-cristiani si erano convinti a non mangiare più insieme a cristiani incirconcisi, la posta in gioco non era tanto una unità meramente spirituale simboleggiata dalla cena rituale, ma era anche l'unità sociale della chiesa. Tale unità si imperniava sulla vita del «nuovo uomo», che doveva essere palesata nella vita delle comunità e, quando Dio avesse voluto, nel mondo[86]. E tale unità si esprimeva nel pasto rituale e fors'anche in altri pasti in comune, dato che il passo dell'epistola ai Gal. 2, 12 non limita la sua allusione alla Cena del Signore.

Eppure, il risultato fu una situazione ambigua e le epistole palesano l'esistenza di una certa confusione circa le implicazioni dei simboli dell'unità: confusione esistente non

[84] Ha sostenuto appassionatamente questo punto di vista, tra gli altri, G.E.M. Ste. Croix, *Early Christian Attitudes to Property and Slavery*, in *Church, Society and Politics*, a cura di D. Baker, Oxford, 1975, pp. 1-38, soprattutto pp. 19 s.

[85] Meeks, *The Image of the Androgyne*, cit., pp. 180-83.

[86] Dahl, *Studies in Paul*, cit., pp. 109 s.

solo nella prassi dei gruppi paolini, ma anche nella mente dello stesso Paolo. Quindi, lo possiamo sentirci dire che lo schiavo all'atto della conversione era diventato «liberto affrancato del Signore» e che «chi è chiamato libero, è schiavo di Cristo» (1 Cor. 7, 22) e lo vediamo chiedere a Filemone di accogliere il suo schiavo «fuggitivo» non più però come schiavo, ma molto di più che schiavo, come un «fratello» (Filem. 16), ma non sollecita mai Filemone o altri proprietari di schiavi a liberarli. E gli autori delle epistole scritte più tardi in suo nome citano le regole di una famiglia acquisita al cristianesimo, secondo le quali gli schiavi debbono ubbidire ai loro padroni. D'altro canto, nell'attività missionaria e nella vita delle comunità paoline le donne tengono ruoli sociali pari a quelli degli uomini e Paolo stesso ribadisce la parità dei diritti e dei doveri per i coniugi (1 Cor. 7). Eppure, non gli va l'indifferenza *simbolica* per le peculiarità sessuali nel modo di vestirsi dei profeti e delle profetesse (1 Cor. 11, 2-16). Il rapporto tra la realtà simbolica fatta presente nei riti e nella vita di ogni giorno (e cioè sia nella vita interna al gruppo sia nella sua interazione con la società generale) rimase un campo aperto alla controversia e all'ambiguità. E naturalmente tale ambiguità sta al fondo della nostra perplessità di ermeneuti quando ci proviamo a volere capire che cosa contino i riti per la gente.

Riti ignoti e riti controversi

Abbiamo spremuto tutto quello che era possibile trarre dalle citazioni e dalle allusioni presenti nelle fonti. Tuttavia sospettiamo che i cristiani della missione paolina praticassero anche altre cerimonie di cui non sappiamo praticamente nulla. Sappiamo, ad esempio, che taluni di loro morirono nell'arco di tempo coperto dalle epistole e sappiamo pure che i riti funerari avevano un'importanza enorme per la gente nella società greca e in quella romana. Molte delle associazioni di cui abbiamo fatto cenno erano costituite soprattutto per garantire ai soci una sepoltura e una commemorazione funebre decorose. Possiamo essere certi che le comunità paoline prestavano le stesse cure ai loro membri defunti, ma, se si fa eccezione per una annotazione quanto

mai enigmatica, le epistole non ci dicono nulla su quello che si faceva per onorare coloro che, per dirla con loro, «si erano addormentati». È possibile che i cristiani seppellissero i loro morti negli stessi luoghi e allo stesso modo del loro prossimo «pagano». E coloro che se lo potevano permettere probabilmente apponevano alla tomba un'iscrizione in cui erano ricordati i momenti salienti della vita del defunto, si indicavano i titoli del suo *status* o la professione e si notificavano i dati anagrafici. Tuttavia se certi cristiani fecero tutto questo, o le iscrizioni sepolcrali che li riguardavano sono andate perdute oppure non vi era in esse nulla di così palesemente cristiano che possa farcele distinguere dalle altre che sono state rinvenute. Il rito più comune di commemorazione dei defunti era il convito in onore della persona scomparsa, convito che era apprestato attorno ad una lastra di pietra a forma di tavolo nello stesso luogo della sepoltura, proprio nel giorno preciso in cui era avvenuta la morte (e la cerimonia poteva ripetersi per parecchi anni di seguito).

Nei secoli successivi questa usanza era comune sia ai cristiani sia ai pagani e la prima attestazione chiara del fatto ce la fornisce Tertulliano[87]. Nulla dovette sembrare più ovvio ai cristiani dei gruppi fondati da Paolo (per i quali avevano tanta importanza le agapi comuni) quanto il tenere conviti funebri in onore dei fratelli trapassati. Tali conviti o potevano costituire una cerimonia a sé stante oppure essere inclusi nella celebrazione della Cena del Signore, che già di per sé era un'*anamnēsis* della morte del Signore. Ma le fonti non fanno parola di simili conviti o agapi comuni e non ne troviamo cenno neppure là dove ci potremmo aspettare di trovarlo e cioè nella consolazione che Paolo offre ai cristiani di Tessalonica (1 Tess. 4, 13-18). Forse si trattava di usanze fin troppe note per doverne fare menzione. Paradossalmente l'unica usanza menzionata — in 1 Cor. 15, 29 — ci lascia stupiti e confusi. Paolo, in quel luogo dell'epistola, sta svolgendo contro i *pneumatikoi* di Corinto un discorso in cui sostiene che la resurrezione non significa soltanto l'esal-

[87] *De monog.* 10; *De cor.* 3; Reicke, *Diakonie, Festfreude*, cit. pp. 120-31. Il *Martyrium Polycarpi* (18, 3) mostra che almeno nel caso dei martiri tale usanza era conosciuta anche in tempi precedenti.

tazione spirituale nel presente, ma una futura e reale resurrezione del corpo dei deceduti. «Altrimenti — egli dice — che cosa farebbero quelli che vengono battezzati per i morti? Se davvero i morti non risorgono, perché si fanno battezzare per loro?» Ci chiediamo: ma *che cosa facevano* mai coloro a cui Paolo accenna? È presumibile che i Corinzi lo sapessero, ma nonostante le infinite ipotesi ingegnose al riguardo, noi non lo sappiamo.

I Cristiani delle comunità paoline si sposavano. E se una vedova decideva di riprendere marito (anche se Paolo preferiva che rimanesse sola), doveva farlo «solo nel Signore» (1 Cor. 7, 39). È da presumere che con la citata espressione si volesse dire che la donna doveva sposare un altro cristiano e forse la stessa regola doveva essere applicata anche alle persone che non si erano ancora mai sposate. Tuttavia, quel «nel Signore» allude anche ad una cerimonia cristiana? Non lo sappiamo. Oltre le riunioni regolari dei cristiani (che probabilmente, ma non sicuramente, avvenivano una volta la settimana), i cristiani osservavano anche un calendario annuale con feste stagionali o di altro tipo? Alcuni giudeo-cristiani lo facevano e sia gli evangelizzatori che cercavano di riformare le chiese paoline della Galazia sia il culto sincretistico che si sviluppò tra i cristiani di Colosse mirarono ad introdurre la celebrazione di «giorni, mesi, stagioni e anni» (Gal. 4, 10; Col. 2, 16: «noviluni e sabbati»). Paolo si oppose energicamente a queste novità e così fece il suo discepolo, autore dell'Epistola ai Colossesi. Ma certi commentatori hanno scorto nei passi 5, 6-8 e 16, 8 della Prima Epistola ai Corinzi un cenno che li ha portati a credere che lo stesso Paolo e le sue chiese celebrassero sia la Pasqua ebraica (ma cristianizzata) sia la Pentecoste (Shabuot)[88]. Bisogna dire, tuttavia, che non è questa una conclusione a cui si debba necessariamente arrivare.

Gli Atti e le epistole paoline ci forniscono solo allusioni, che eccitano la nostra curiosità, ai riti praticati nelle comunità paoline, ma quelle allusioni ci bastano perché possiamo affermare che quelle comunità avevano adottato o

[88] Si veda Jeremias: πάσχα, in *TWNT*, vol. V (1954), pp. 895-903 (qui si fa rif. alla trad. ingl. in *TDNT*, vol. V (1967), pp. 896-904, soprattutto pp. 900-904 ma si veda altra bibliografia ivi citata.

creato un'ampia gamma di forme rituali. In quello che riusciamo a vedere di tipico nelle loro riunioni scorgiamo una stupefacente mistura di spontaneo e di abitudinario, di familiare e di nuovo, di semplice e di complesso. Gli *idiōtēs* ossia i non credenti, che si fossero trovati presenti ad una di quelle riunioni, le avrebbero giudicate un po' strane, ma vi avrebbero pur sempre individuato una comunità riunita per pratiche cultuali. E poteva dipendere da simpatia o antipatia il chiamare quelle riunioni cultuali una superstizione pericolosa o una forma singolare di religione.

Capitolo sesto

Credere e vivere come cristiani

Gli studi sulla teologia paolina — che sono legione — hanno presso che tutti trascurato il contesto e le funzioni sociali della professione di fede ossia del fatto dottrinale. Tale obliterazione ha portato a gravi distorsioni. Infatti, la forza di un enunciato dottrinale è determinata da tutta la matrice di modelli sociali in cui quell'enunciato viene presentato. Quella matrice comprende le convenzioni del linguaggio comune, ma non si esaurisce in esse. Un enunciato di fede o, detto altrimenti, un articolo di fede, se viene estrapolato da un certo contesto o viene presentato in un altro, può anche significare qualcosa di affatto diverso. Il che costituì a suo tempo una felice circostanza per le comunità religiose che dovevano reinterpretare testi canonici tenendo conto di ambienti e condizioni di ogni tipo, ma costituisce un ostacolo tremendo per lo storico. Ecco perché mi sono riservato per quest'ultimo capitolo una trattazione sistematica delle convinzioni (ossia di quello che formava la confessione di fede) vigenti presso i cristiani delle comunità paoline. Infatti, era prima necessario delineare nel modo più compiuto possibile il *milieu* sociale e le strutture sociali interne di ogni comunità. Ora, avendo ben chiaro in mente l'idea di quel contesto sociale, in cui si attuò la missione paolina, siamo in grado di affrontare, nelle sue luci e nelle sue ombre, il fatto dottrinale.

La delineazione che ora faremo seguire non procede da assunti teorici impegnativi. Ci chiederemo se ci sia possibile scorgere correlazioni tra gli enunciati di fede che troviamo attestati e le forme o strutture sociali, ma non ci guiderà l'assunto che l'una cosa *sia causa* dell'altra. E neppure presumeremo che un certo comportamento (quando pure un dato articolo di fede sembri implicare un certo modo di com-

portarsi) fosse l'effettiva conseguenza di quella credenza. Lo faremo solo se avremo prove specifiche a conforto di tale rapporto di causa-effetto.

Non ci sarà bisogno di dire che un altro tentativo di delineazione della teologia specificamente paolina (posto che spazio e ingegno ce lo consentissero) contribuirebbe ben poco all'obbiettivo che ci siamo proposti. In verità, il nostro obbiettivo ci porta a non tenere conto di alcune delle idee più interessanti di Paolo e anche (in somma parte) della sua epistola più ampia e più impressionante dal punto di vista teologico e cioè dell'epistola da lui inviata ai cristiani di Roma. Qui siamo interessati a vedere l'incidenza sociale che aveva quanto un comune membro di una comunità paolina teneva per fede. Si tratta di notizie o dati difficili da mettere in luce, perché il cristiano comune non è lui a parlare nelle fonti di cui disponiamo; quindi, solo per deduzione possiamo congetturare quali fossero i tratti principali di quelle che erano le credenze o convinzioni dottrinali del cristiano comune. D'altro canto, non mi sogno nemmeno di far supporre che le convinzioni attestate da Paolo e dagli altri autori di epistole, appartenenti alla sua scuola, *non* avessero incidenza alcuna sui loro seguaci. Infatti talvolta capita di vedere gli autori delle epistole (Paolo e gli altri) trarre dalle dottrine enunciate conseguenze dirette e pertinenti alla vita delle chiese. Quelle conseguenze e deduzioni esigono la nostra attenta considerazione, anche se poi dobbiamo guardarci dal dare per scontato che le cose andavano effettivamente così come speravano e raccomandavano le «guide» delle comunità.

Un solo Dio, un solo Signore, un solo corpo

L'affermazione «Dio è uno solo» fu fondamentale per il cristianesimo paolino come lo era per tutto il Giudaismo (vedi 1 Tess. 1,9; Gal. 3,20; Rom. 3,30; Efes. 4,6; 1 Cor. 8,4 e 6; cfr. 1 Cor. 11,12 e 15,18; 2 Cor. 5,18). Lo sappiamo: asserti sull'unicità di Dio non erano infrequenti presso autori pagani, a cominciare dalla concezione cosmopolita degli stoici. Ma questo monoteismo intellettualistico pare che rimanesse un'esclusiva di alcuni pensatori e non sia mai diventato una

credenza diffusa e popolare[1]. Inoltre, le sue incidenze sociali furono del tutto diverse da quelle del monoteismo esclusivistico del Giudaismo. Gli stoici e i platonici dell'Accademia media, proprio sviluppando la loro concezione di un'unica divinità suprema che sintetizzava e inglobava i molti dèi della credenza popolare e tradizionale, fornirono un'ideologia al pluralismo e alla tolleranza, così comoda per le varie espressioni culturali, che fu caratteristica del paganesimo in età imperiale[2]. Dal momento che tutti gli dèi erano in definitiva aspetti dell'Unico Dio, il saggio poteva ammetterli tutti e trarre ogni vantaggio possibile da quanti culti egli sceglieva di praticare.

Per gli ebrei viventi nello stato greco-romano, le spinte ad emulare la tolleranza generale come anche a trarne profitto furono considerevoli. Ma la loro posizione consueta, tuttavia, fu quella di mettere in risalto la loro fede nell'unico Dio, a fronte di quella negli «idoli» e propria delle «nazioni», attenendosi a quelle pratiche caratteristiche che ne preservavano l'integrità comunitaria di appartenenti ad un popolo unico nella sua specificità. Filone assimilò parecchio delle concezioni platoniche e stoiche e condivise appieno moltissimi aspetti dell'*ethos* e delle aspirazioni dell'ellenismo. Eppure, proprio lui è un esempio drammatico dell'esclusivismo che continuava a caratterizzare il monoteismo ebraico, anche quando quel monoteismo era presentato quasi del tutto secondo i parametri dell'alta cultura dominante. Per esempio, i Settanta avevano tradotto il passo dell'Es. 22,27 con la frase: «non ingiurierai gli dèi» e Filone interpretò il passo come un mònito: gli ebrei non dovevano parlare in modo ingiurioso delle immagini (ossia degli idoli) pagane. Ma la ragione che egli dà poi di tale monito non ha nulla a che vedere con la pratica della tolleranza (pratica che può avere motivato quella traduzione e quella sua interpretazione in vista di un dato comportamento)[3]. La ragione era un'altra: la legge mirava ad evitare che quegli

[1] MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, cit., pp. 83-94.

[2] *Ibidem*; cfr. Joseph Vogt, *Kaiser Julian und das Judentum: Studien zum Weltanschauungskampf der Spätantike*, Leipzig, 1939, pp. 34-45.

[3] Filone, *Spec. Leg.* 1,53; *Mos.* 1.203-05 (che si fonda però piuttosto su Lev. 24, 15 s.). Giuseppe Flavio riprende la stessa interpretazione, forse

ebrei che avessero contratto l'abitudine di ingiuriare o bestemmiare gli «idoli» non estendessero quell'abitudine anche all'unico vero Dio. In base al contesto del passo citato dell'Es., Filone pensava che questo fosse un problema riguardante soprattutto i proseliti (e cioè: «il forestiero» di Es. 22,20, per i Settanta e anche per il Giudaismo palestinese, era diventato il «proselito»). Ebbene, ribadiva Filone, ai proseliti bisognava dimostrare «un'amicizia particolare» perché «hanno lasciato ... il loro paese, la loro gente e i loro amici per causa della virtù e della religione ... Infatti il fascino della carità più efficace, la catena che lega indissolubilmente quella buona volontà che fa di noi una sola cosa, è l'onore reso all'unico Dio»[4].

Il cristianesimo si appropriò *in toto* il punto di vista ebraico. Infatti per i cristiani il mondo risultava diviso tra quanti servivano «il Dio vivo e vero» e quanti adoravano gli idoli (1 Tess. 1,9). I pagani avevano «molti dèi e molti signori», mentre i cristiani avevano «un solo Dio, il Padre ... e un solo Signore Gesù Cristo» (1 Cor. 8,4-6). «I pagani che non conoscono Dio» (1 Tess. 4,5) e erano quindi sottomessi a divinità «che in realtà non lo sono» (Gal. 4,8) erano contrapposti a coloro che avevano «conosciuto Dio, anzi da lui (erano stati) conosciuti» (Gal. 4,9). E il discorso può essere ancora più marcatamente condotto su delle antitesi, come quando al «dio di questo mondo» viene contrapposto il Dio la cui immagine è Cristo (2 Cor. 4,4).

Per la cerchia paolina come già per Filone, l'auspicata manifestazione sociale della fede in un unico Dio era data dalla unità esclusivistica dei suoi adoratori. Le ammonizioni di Paolo ai Filippesi iniziano così: «Soltanto però comportatevi da cittadini degni del vangelo», e continuano con una lunga serie di esortazioni all'unità e al sostegno reciproco: «state saldi in un solo spirito ... e combattete unanimi ...; rendete piena la mia gioia con l'unione dei vostri spiriti, con lo stesso amore, con i medesimi sentimenti...»[5]. Del pari, quando poi Paolo si trovò ad affrontare l'insorgere di divisioni, di invidie e di quell'*élitismo* spirituale che era comparso tra i carismatici di Corinto, si appellò all'unità nel Signore (Cristo) e nello Spirito (1 Cor. 12). L'inizio di questo passo è rimasto oscurato nel suo preciso significato dalla particolare predilezione che gli studiosi moderni hanno mostrato per l'espressione iperbolica di Paolo là dove dice: «Ebbene io vi dichiaro come nessuno che parli sotto l'azione dello Spirito di Dio può dire "Gesù è anatema"» (versetto 3). Questo non significa affatto che le riunioni dei cristiani di Corinto risuonassero di imprecazioni di tipo gnostico contro Gesù[6]. Invece, si coglie qui piuttosto una contrapposizione tra la vita precedente dei cristiani («Quando eravate pagani» «vi lasciavate trascinare ... verso gli idoli muti») e l'esplicitazione (della confessione di fede in un unico Signore) che era stata concessa dall'unico Spirito di Dio. La formulazione del discorso nel versetto 2 richiama quella del versetto 8,5, dove sono contrapposti i molti dèi e signori del paganesimo all'unico Dio e all'unico Signore dei cristiani, salvo il fatto che qui Paolo fa anche menzione dello Spirito, perché la discussione svolta nel cap. 12 riguarda i *pneumatika* e cioè «carismi» o «doni spirituali». I carismi sono diversi (versetto 4), ma ci sono limiti a tale diversità. Infatti vi è un discrimine assoluto tra la confessione di fede «Gesù è il Signore» e il paganesimo (versetto 3). Nell'ambito della comunità che confessa *kyrios Iēsous* vi era diversità di carismi, di operazioni, di ministeri (versetti 4-6), ma vi era «un solo Spirito ... lo stesso Signore ... un solo Dio». È questa enunciazione a fis-

perché dipende da Filone e forse perché rispecchia un'opinione comune in *C.Ap.* 2,237; *Antiquitates*, 4,207; cfr. Tcherikover, *Hellenistic Civilization*, cit., p. 352. Origene adottò la stessa posizione in *Contra Celsum*, 8,38.

[4] Filone, *Spec. Leg.* 1,52.

[5] Nikolaus Walter in *Die Philipper und das Leiden*, in *Die Kirche des Anfangs: Festschrift für Heinz Schürmann*, a cura di R. Schnackenburg, J. Ernst e J. Walnke, Leipzig, 1977, pp. 417-34 sostiene che questa concezione di una vita comunitaria (πολιτεύεσθαι) non aveva vero corrispettivo nella religione greco-romana, ma solo nel Giudaismo: «Per quanto — egli scrive — si possa qualificare l'età del tardo ellenismo come un tempo di incertezza e di aspirazioni religiose, quell'età non aveva ancora visto in atto una religione che fosse forza coesiva al punto tale da poter determinare il vivere quotidiano in virtù dell'aiuto reciproco (imposto ai suoi adepti), oltre che per il fatto che dettava norme di condotta e portava alla costituzione di comunità. [...] Nell'ambito del mondo mediterraneo (l'uomo ellenistico) poteva constatare tale rapporto con un solo Dio e il formarsi di concreti vincoli di amore reciproco su base religiosa soltanto presso gli ebrei ...» (*ibidem*, p. 42).

[6] Pearson, *The Pneumatikos-Psychikos Terminology*, cit., pp. 47-50: il Pearson ha seppellito questa ingegnosa e fantasiosa ipotesi.

sare il tema dell'intero capitolo ed è così che Paolo può svolgere il suo ragionamento avvalendosi del luogo comune retorico con cui si stabiliva un'analogia tra società e corpo umano.

Sorvoliamo sul *tour de force* che Paolo compie nell'epistola ai Galati, là dove stabilisce un'analogia tra le pratiche «giudaizzanti», che volevano imporre missionari dell'ultima ora, e il politeismo pagano (Gal. 4,8-11)[7]. Qui Paolo arriva a contrapporre l'unicità di Dio alla molteplicità dei mediatori per mezzo dei quali era stata promulgata la stessa Torah (Gal. 3,19)[8]. Ma questa contrapposizione ci serve di più ad illuminare l'ingegnosità argomentativa di Paolo che l'efficacia di tale suo linguaggio figurato tra i cristiani della Galazia.

Ci troviamo su un terreno un po' più solido, quando poniamo attenzione al risalto dato all'unità: tema che permea le due epistole ai Colossesi e agli Efesini, scritte in nome di Paolo da persone che dovettero appartenere alla cerchia ristretta dei suoi collaboratori o dei suoi discepoli. La parenesi di tali epistole ha tutti i caratteri di un discorso in larga misura tradizionale e risulta particolarmente copiosa di allusioni alle casuali cerimonie che accompagnavano il battesimo. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, la forma di battesimo praticata dalle comunità paoline (e probabilmente da quelle antecedenti la missione paolina) includeva espressioni con cui si voleva manifestare quella che ho chiamato la «riunificazione». Inoltre, abbiamo visto che quelle espressioni avevano peculiare natura «sociomorfica» (ossia miravano a stabilire e dichiarare i vincoli sociali propri di un cristiano e delle comunità cristiane)[9]. L'unità dell'«uomo nuovo» ossia di Cristo, immagine del Dio Creatore, veniva contrapposta proprio a quelle divisioni che caratterizzavano la collocazione di una persona nella società (mondana). Insomma, l'unità degli iniziati veniva contrapposta alla struttura sociale vigente in tutta la sua complessità. Nelle epistole deutero-paoline vediamo ancora più strettamente circoscritta quell'unità «liminale» (ossia propria di chi varcava la soglia tra paganesimo e cristianesimo) dato che i loro autori danno per scontato che bisogna preservare la coesione e la struttura normale della comunità in maniera quanto mai analoga a quella vigente nella società generale e cioè mediante una struttura gerarchica che presenta da un lato coloro che hanno un potere (uomini, genitori, proprietari) e coloro che sono ad essi subordinati (donne, figli, schiavi). Tuttavia, quegli autori si richiamano all'unità «liminale» del battesimo, in quanto vi scorgono il fondamento dell'unità della chiesa. E si spingono oltre insistendo che l'unità divina dovrebbe riflettersi nella pacifica vita comune delle comunità. E arrivano addirittura a considerare le potenze cosmiche riconciliate dall'esaltazione di Cristo come un *pendant* simbolico della vita armoniosa che dovrebbe regnare tra i cristiani[10]. L'ammonizione che leggiamo in Efes. 4,1-6, ad esempio, inizia così: «Comportatevi in maniera degna della vocazione che avete ricevuto» e prosegue nel raccomandare pazienza «sopportandovi a vicenda con amore, cercando in ogni modo di conservare l'unità dello spirito per mezzo del vincolo della pace». Il discorso raggiunge il suo acme là dove leggiamo:

> Un solo corpo, un solo spirito,
> come una sola è la speranza a cui siete stati chiamati, quella della vostra vocazione,
> un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo, un Solo Dio e Padre di tutti,
> che è al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti (Efes. 4,4-6).

Ma fino a questo punto, la differenza effettiva tra cristianesimo e giudaismo è tenue. È vero che l'inserimento di «un solo Signore» (Cristo) e di «Figlio di Dio» negli enunciati della confessione di fede potevano urtare certe sensibilità ebraiche, ma le implicazioni sociali del monoteismo ebraico restavano intatte. L'unico Dio (e l'unico Signore e

[7] Vedi Bo Reicke, *The Law and This World according Paul*, in «JLB», n. 70 (1951), 70, pp. 259-76.

[8] Cfr. Terrance Callan, *The Law and the Mediator: Gal. 3,19b-20*, diss. per il dottorato (Ph.D.) presentata nel 1976 alla Yale University.

[9] Quello di «sociomorfico» è un termine tratto dalla classificazione dei simboli fatta dal Tapotsch e poi ripresa dal Theissen in *Soteriologische Symbolik in den paulinischen Schriften*, cit.; ne trattiamo più avanti in questo stesso capitolo.

[10] Cfr. Meeks, *In One Body*, cit.

l'unico Spirito), contrapposto ai molti dèi del paganesimo ha per suo *pendant* l'unità di un popolo eletto, circoscritto da delimitazioni ben marcate che lo separano da altre religioni e, anzi, da «questo mondo».

Tuttavia, sappiamo bene che sotto un certo aspetto Paolo e i suoi collaboratori presentarono l'unità divina in un modo che si dipartiva radicalmente dal modo in cui il Giudaismo si differenziava dall'ambiente pagano circostante. L'unico Dio per Paolo e seguaci era precisamente il Dio degli ebrei e dei pagani riuniti insieme in una sola comunità. Orbene, anche questa concezione era sicuramente accettabile in certi ambienti ebraici. Quello che è radicalmente nuovo nella scuola paolina è che la comunità si costituisce in un modo che è affatto diverso da quello praticato dal giudaismo. Per esempio, Filone salutava con gioia i proseliti, vedendo in loro dei «profughi» che dal mondo pagano si erano distaccati per seguire la virtù e la verità. Come abbiamo visto più in alto, Filone sollecitava i suoi correligionari ebrei ad inglobare i proseliti nella comunità mediante vincoli affettivi che dovevano manifestare puntualmente l'adorazione dell'unico Dio. Quei riformatori (giudaizzanti) che si erano portati in Galazia dopo Paolo, probabilmente avevano una visione delle cose non molto diversa e cioè, a loro avviso, l'età messianica doveva incrementare un proselitismo più vigoroso, tra i gentili, ma i gentili dovevano poi entrare a far parte dell'Israele messianico, usando le stesse prove canoniche della fedeltà al Dio del patto e, quindi, gli stessi strumenti di identità sociale e di demarcazione sociale che, in base ad una lunga esperienza, le comunità ebraiche si erano fissati. Invece, secondo Paolo e la sua scuola, la proclamazione inattesa, quasi impensabile, che il Messia era morto di una morte maledetta dalla Legge comportò una netta rottura sulla concezione del modo in cui ormai avrebbe dovuto costituirsi e definirsi il popolo di Dio. Quando Paolo si fece cristiano, erano già stati messi a punto nuovi riti commemorativi della morte e della resurrezione di Gesù; riti coi quali i credenti venivano anche incorporati nel suo «corpo». Tra gli innovatori radicali presenti ad Antiochia questi riti e il relativo costituirsi di nuovi vincoli umani prendevano il posto della circoncisione e di altre pratiche canoniche: erano quei nuovi riti e quei nuovi vincoli a costituire la definizione e la caratterizzazione del popolo che aveva un unico Dio.

Sotto il profilo sociale, il fatto più sconcertante che ci venga rivelato dalle epistole paoline è questo: tra comunità cristiane (paoline) e sinagoghe non esisteva alcun nesso visibile o, addirittura, nessun contatto. L'autore degli Atti, che scrive una generazione dopo Paolo, cercò di spiegare la separazione (tra comunità cristiane e sinagoghe) immaginando che Paolo in qualsiasi località si fosse recato, dapprima aveva cercato di convertire la comunità ebraica nel suo insieme e poi si era volto ai pagani, ma solo quando ve lo aveva costretto l'ostilità degli ebrei. Forse è proprio quello che avvenne, ma Paolo non ce ne parla. Al tempo in cui furono redatte le epistole che ci sono pervenute, il modello già costituito era un altro: in ogni città o località venivano fondate comunità di credenti in Cristo, formate sia di ebrei sia di pagani. I gruppi di fedeli erano collegati l'uno all'altro, ma erano però del tutto indipendenti dalle sinagoghe. Ebbene, le conseguenze di questo fatto per il futuro del cristianesimo furono enormi.

Non meno grandi le conseguenze della teologia di Paolo, anche se possiamo fondatamente dubitare se le sottigliezze del suo pensiero permearono la vita ordinaria di coloro a cui egli si indirizzava. Sia nel discorso polemico che leggiamo nell'epistola ai Galati sia nella epistola protreptica ai romani, Paolo difende la sua pervicace asserzione che non vi è più differenza tra ebrei e pagani e lo fa proprio richiamandosi all'unicità di Dio e alla sua imparzialità[11]. Eppure, questo mutamento radicale non era una conseguenza necessaria della fede monoteistica; se lo fosse stato, non ci sarebbe stata controversia alcuna al riguardo. L'autore dell'epistola agli Efesini continua ancora a vedere l'unificazione di ebrei e gentili in una sola famiglia come un miracolo ossia come un «mistero» celato da Dio per secoli e poi rivelato; oppure la vede come rispecchiamento sulla terra di un dramma arcano di portata cosmica (Efes. 2,11-22). Per lo stesso Paolo il problema centrale, sul piano teologico, non era tanto quello di dispiegare le implicazioni del monoteismo, bensì quello

[11] Dahl, *Studies in Paul*, cit., pp. 178-91; Bassler, *The Impartiality of God*, cit.

di spiegare come mai l'unificazione perseguita da Dio nella storia potesse comprendere il *novum* del Messia messo in croce.

La dialettica teologica dell'epistola ai Romani (che ha il suo culmine nel discorso che Paolo fa sul posto passato e futuro di Israele nel disegno divino — capitoli 9-11) non può essere disgiunta dalla ricordata dimensione sociale che caratterizzò tutta l'azione missionaria dell'apostolo. Come si poteva affermare che il movimento cristiano, separato dal giudaismo, costituiva, sotto il profilo teologico, il compimento delle promesse di Dio e rappresentava in se stesso «l'Israele» del nuovo patto di Dio, senza però negare in nulla il valore di quanto Dio aveva compiuto con l'Israele storico formato di fatto da tutti quanti — ed erano la stragrande maggioranza — erano gli ebrei allora presenti sulla scena del mondo? La chiesa dei tempi successivi, per la quale la separazione delle due comunità era ormai un dato di fatto evidente, poteva schivare il problema o ignorando affatto gli ebrei o negando loro il diritto teologico di esistere come «Israele». Ma per Paolo questo era impossibile. La separazione delle due comunità era una necessità del momento, ma in fondo costituiva un'anomalia teologica. Una questione ancora più ardua è quella con cui ci si chiede se mai i cristiani delle comunità paoline pensassero che l'antitesi tra loro e la società generale pagana fosse anch'essa un'anomalia teologica e, quindi, dovesse avere durata provvisoria e temporanea. La questione si impone, perché le affermazioni di fede monoteistica non sono astrazioni, ma enunciati che hanno la loro valenza nel contesto di una teologia *missionaria* e cioè di una teologia che ha come obbiettivo, per dirlo con l'espressione compendiosa del discepolo di Paolo, l'annuncio del vangelo «ammonendo e istruendo *ogni uomo* con ogni sapienza, per rendere *ciascuno* perfetto in Cristo» (Col. 1,28; corsivo mio). All'atto del battesimo si diceva che «il rivestire l'uomo nuovo» era come ripristinare l'immagine di Dio che era andata perduta nell'Eden. La logica di queste metafore e di altre di cui abbiamo trattato sembra puntare verso un certo universalismo; e forse proprio la prospettiva universalistica contribuì a determinare lo slancio dello zelo straordinario proprio degli evangelizzatori di scuola paolina: questi, infatti, vollero predicare il vangelo

nel numero maggiore possibile di città del mondo allora conosciuto. L'èsile ordito che univa tra loro minuscole cellule cristiane veniva rappresentato con le immagini ardite di un'umanità restaurata e universale, creazione dell'unico e vero Iddio.

In generale, tuttavia, possiamo dire che i cristiani di scuola paolina ricorrevano a queste immagini quando urgeva il bisogno di ribadire l'unità e l'armonia che dovevano caratterizzare la vita della «setta». Il cenno che leggiamo in Rom. 11,25-32, secondo il quale Paolo presagiva che si sarebbe alla fine arrivati ad una riconciliazione di tutta l'umanità lo troviamo (e la cosa è significativa) nel bel mezzo di un'argomentazione il cui tema fondamentale è la condizione degli ebrei. Sebbene i cristiani delle comunità paoline avessero abbandonato le principali pratiche ebraiche, con cui distinguere il popolo del patto dal mondo del politeismo, questo non significava (come abbiamo già visto) che poi non assegnassero a se stessi caratteristiche fortemente discriminanti proprio per stabilire la propria peculiarità rispetto al mondo.

È vero però che la «risposta al mondo» con cui venne definita la caratteristica peculiare alla scuola paolina[12] fu significativamente diversa (facciamo qualche esempio!) da quella del gruppo ebraico di Qumran o da quella dei cristiani giovannei[13]. Sebbene ai cristiani fosse detto che avrebbero «giudicato il mondo» (e questo era addotto da Paolo per scoraggiare talune frequentazioni del governo proprio «del mondo» (vedi 1 Cor. 6,1-11), essi, tuttavia, non temevano di essere contaminati dal mondo (1 Cor. 5,10). Era loro lecito continuare ad avere intimi rapporti con i non-cristiani e in tali rapporti erano inclusi i matrimoni già in atto (1 Cor. 7,12-16) e i consueti rapporti sociali (10,27), mentre poi le loro riunioni erano aperte ad estranei (14,23 ss.). Questa ambiguità circa la demarcazione tra la comunità e il mondo fu uno dei retaggi importanti lasciati dal cristianesimo paolino

[12] Sulla «risposta al mondo» come criterio per classificare le sette, si veda Wilson, *Magic and the Millennium*, cit.

[13] Meeks, *The Stranger from Heaven*, cit. e John Bogart, *Orthodox and Heretical Perfectionism in the Johannine Community as Evident in the First Epistle of John*, Missoula, Mont., 1977.

a quegli autori che, nella chiesa posteriore, avrebbero enunciato canoni di vita. Sia la rinuncia encratita al mondo di un Taziano sia il panegirico dell'impero cristiano fatto da Eusebio poterono appoggiarsi a passi delle epistole. Certo è che per l'obbiettivo immediato che si ponevano Paolo e i suoi compagni, la confessione di un unico Dio ebbe come sua implicazione primaria la consapevolezza che i gruppi cristiani dovevano avere della propria unità e della propria singolarità.

Ma scopriamo anche altre analogie tra il modo in cui i gruppi paolini parlavano di Dio e quello in cui parlavano di se stessi. Come abbiamo visto nel capitolo terzo, l'intimità della vita comunitaria veniva espressa con il linguaggio tipico che si usava tra parenti ed amici. Ma analogo linguaggio veniva usato parlando di Dio. Infatti Egli era «il Padre», mentre i cristiani erano «figli di Dio» (Rom. 8,14,16,19,21; 9,8,26; Fil. 2,15; Gal. 3,26-4,8; 1 Cor. 8,6) oppure erano detti suoi «eredi» (Gal. 4,1-7; Rom. 8,17). Erano amati da Dio (1 Tess. 1,4; Rom. 1,7; Efes. 2,4, ma cfr. Rom. 5,5 e 8; 8,35; 2 Cor. 13,14) e lo amavano a loro volta (Rom. 8,28; 1 Cor. 8,3). Dio li aveva scelti (Rom. 8,33; 1 Cor. 1,27-29; 2 Tess. 2,13; Col. 3,12), li aveva chiamati (1 Cor. 1,9; 7,17-24; Fil. 3,14), li conosceva (Gal. 4,9; 1 Cor. 8,3), e «faceva ... abbondare ogni grazia» su di loro (2 Cor. 9,8; cfr. Rom. 15,15; 1 Cor. 1,4; 3,10). Dio poteva essere misericordioso verso una persona e sanarla dei suoi mali (Fil. 2,27) oppure poteva umiliare un apostolo (2 Cor. 12,21). Poteva infondere sollecitudini nei loro cuori (2 Cor. 8,16), «operare» in loro (Fil. 2,13; ma cfr. 2 Tess. 3,5) e concedere «la misura di fede» (Rom. 12,3). Dunque il linguaggio usuale delle «guide» paoline, che nelle espressioni particolari sopra citate forse era anche quello comunemente usato dai membri delle comunità, presenta Dio che partecipa di persona alla vita contesta di rapporti diretti e quanto mai affettuosi che era propria delle chiese domestiche. Infatti, si era convinti che lo Spirito di Dio «inabitasse» nei credenti (Rom. 8,9; 1 Cor. 3,16; 2 Cor. 3,3) e si manifestasse nei loro rapimenti estatici e nella guida loro fornita da profeti e capi (Rom. 8,14; 1 Cor. 7,40; 1 Cor. 12-14, ma si veda quanto detto sopra nel cap. 4 al paragrafo sui contrasti insorti nella chiesa di Corinto). Dio rivelava arcani ai suoi fedeli (1 Cor. 2,6-10; Efes. 1,9; ma cfr. 1 Cor. 2,1; 4,1; Col. 1,27; 2,2; Fil. 3,15). In tanta parte il linguaggio cristiano su Dio, le cui fonti principali vanno indicate nelle Sacre Scritture e nelle tradizioni del Giudaismo, è un linguaggio tipico della comunicazione affettiva e cioè il linguaggio che Donald Evans ha chiamato «il linguaggio con cui si esprime la propria partecipazione affettiva»[14].

Ma i cristiani delle comunità paoline solevano parlare di Dio anche in termini più elevati. Infatti, vediamo che spesso viene da loro celebrata la potenza di Dio, quale che sia la maniera paradossale in cui tale potenza venga immaginata (Rom. 1,16; 1 Cor. 1,18 e 24; 2 Cor. 4,7; 13,4; Col. 2,12; Efes. 1,19). A questo riguardo ecco comparire metafore di sapore forense e politico. Sebbene l'espressione «il regno di Dio» abbia tanta preminenza nella tradizione sinottica, non è altrettanto frequente nelle epistole paoline, dove la incontriamo (vedi Rom. 14,17; 1 Cor. 4,20; 15,50; 2 Tess. 1,5; Col. 4,11) soprattutto nelle formule catechistiche con cui si mette sull'avviso circa la esclusione di quanti sono dediti ai vizi (1 Cor. 6,9; Gal. 5,21; Efes. 5,5). L'immagine di Dio come sovrano dell'universo, che siede nel trono celeste, è proposta come immagine a cui tutti assentono e viene poi ulteriormente elaborata con la raffigurazione di Cristo esaltato a condividere con Dio il dominio dell'universo (come vediamo in Fil. 2,9; Col. 3,3). Ed è proprio come esaltato da Dio che Cristo pronuncerà il giudizio escatologico su tutti (Rom. 14,10 e 12; 1 Cor. 4,5; 5,13; 2 Tess. 1,5-7) commisurando la pena alla colpa (1 Cor. 3,17). A quanto pare però i cristiani delle comunità paoline trassero ben poche conseguenze politiche da queste metafore di tenore politico, fatta eccezione per la convinzione che «passa la scena di questo mondo» (1 Cor. 7,31). Si può dire che non ci sia nelle epistole quasi nemmeno una traccia dell'ideologia monarchica che, invece, compare in tanti scritti popolari ellenistici *de regia potestate*, apparsi nella tarda età ellenistica e nella prima età imperiale romana: in tali scritti lo stato ideale terrestre, che ha a capo un re saggio, rispecchia la *kosmopolis* ossia lo stato universale, il cui re è Zeus o la Natura[15]. Soltanto nella parenesi del-

[14] Donald Evans, *The Logic of Self-Involvement*, New York, 1969.

[15] Erwin Ramsdell Goodenough, *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship*, in «Yale Classical Studies», n. 1 (1928), pp. 55-102.

l'epistola ai Romani (13, 1-7 ma cfr. 1 Pt. 2,13 s.) la sovranità di Dio viene ricordata in appoggio all'invito a prestare ubbidienza all'*imperium* romano e ai suoi rappresentanti. Di fatto, la componente apocalittica presente nel pensiero paolino portava in direzione opposta al suddetto tipo di legittimazione.

La concezione apocalittica

Quando Paolo ricorda ai neo-convertiti di Tessalonica il contenuto della fede a cui erano stati iniziati (1 Tess. 1,10) dice che tale fede comportava la loro attesa della venuta dai cieli di Gesù: Gesù li avrebbe salvati «dall'ira ventura». L'idea che ben presto ci sarebbe stato il giorno del giudizio (rappresentato come quello in cui si sarebbe manifestata la collera di Dio contro i peccatori) e che la salvezza sulla terra sarebbe venuta dal cielo erano patrimonio comune del primo Giudaismo e lo erano soprattutto in quel genere letterario di così difficile definizione che gli studiosi moderni chiamano «le apocalissi». È degno di nota il fatto che i primi pagani che costituirono la nuova comunità cristiana nella città macedone si fossero persuasi che proprio quelle immagini apocalittiche rappresentassero in maniera adeguata il loro mondo e la loro esistenza. Tuttavia, un simile linguaggio è così frequente nelle epistole paoline da indurci a supporre che fosse intelligibile e rilevante per i suoi seguaci, anche se dovremmo far presente che quel linguaggio apocalittico ha veramente uno spazio minimo nelle epistole pseudonime ai Colossesi e agli Efesini e che, quindi, non ebbe forse eguale significato (oppure tale significato non ebbe pari valore col passar del tempo) presso tutti i cristiani che si richiamavano alla scuola paolina.

Quale era il significato del linguaggio apocalittico presso le comunità paoline? Questo è stato il tema di intense discussioni tra gli studiosi del Nuovo Testamento dal tempo in cui Albert Schweitzer pubblicò, cinquant'anni fa, quel suo libro provocatorio, che si intitola: *Die Mystik des Apotels Paulus*[16]. Lo Schweitzer sostenne che il pensiero di Paolo appar-

[16] Albert Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, 1930.

teneva così totalmente all'escatologia giudaica (e proto-cristiana) che il cristianesimo ellenistico della generazione a lui immediatamente seguente non riusciva più né a capirlo né a trarne partito. Alcuni teologi hanno condiviso la tesi dello Schweitzer. Infatti Rudolf Bultmann le diede grande credito, anche se era sua ferma convinzione che Paolo avesse già iniziato lui stesso il processo di «demitizzazione» della concezione apocalittica[17]. I primi cristiani credettero veramente, alla stregua degli «apocalittici» ebrei, che il mondo fosse ormai prossimo alla fine; e la venuta del Messia significava per loro che la fine era già iniziata, mentre la resurrezione era stata il primo atto del dramma escatologico. Secondo il Bultmann, Paolo cominciò a capire che simili idee non valevano a descrivere quello che doveva avvenire nel mondo reale; ma che erano espressioni simboliche di una «consapevolezza esistenziale». La fine del mondo significava in realtà che il cristiano nella sua vita intima era ora libero da tutto quanto esisteva nel mondo, poteva affrontare il futuro in modo nuovo ad ogni istante, spogliato ormai di qualsiasi «certezza artificiosa». Molti studiosi obbiettarono che l'interpretazione di Bultmann, dando così spiccato rilievo alla componente personale e soggettiva, finiva per distorcere il senso dei testi paolini. Nessuno dei critici ha poi provocato tante repliche e ha avuto tanta eco quanto Ernst Käsemann, allievo di Bultmann, il quale nel 1960 affermò in un suo articolo che «l'apocalittica era stata la madre di tutta la teologia cristiana»[18]. Il Käsemann, sostenne che non era proprio il caso di dare per acquisito che la teologia di Paolo era escatologica negando poi (come aveva fatto reiteratamente il Bultmann) che fosse priva delle caratteristiche fondamentali dell'apocalittica. Soprattutto, non sarebbe stato proprio il caso di voler sostenere che i miti escatologici avevano per Paolo solo senso antropologico (vale a dire: erano soltanto

[17] Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, saggio incluso nel volume curato dallo stesso Bultmann, *Offenbarung und Heilsgeschehen*, München, 1941 (ma qui ci si riferisce alla trad. ingl. di R. Fuller, *The New Testament and Mythology*, in *Kerigma and Myth: a Theological Debate*, a cura di H.W. Bartsch, London, 1964, vol. 1, pp. 1-44), p. 15 e dello stesso *Jesus Christ and Mythology*, New York, 1958.

[18] Käsemann, *Die Anfänge christlicher Theologie*, in «ZTK», n. 57 (1960), p. 102.

simboli della situazione umana personale) e non un senso cosmologico. Al contrario, era stata proprio la «escatologia realizzata» sul piano personale degli «entusiasti di matrice ellenistica» quella a cui Paolo si era opposto nella Prima Epistola ai Corinzi: opposizione che l'apostolo aveva argomentato proprio ricorrendo a categorie apocalittiche. Paolo non demitizzò gli aspetti cosmici e temporali dell'apocalittica, dato che gli servirono per parlare del disegno divino nei riguardi del mondo, disegno che faceva parte integrante del vangelo da lui annunciato, come lo era l'esistenza autentica delle persone nella loro individualità[19].

La discussione che si svolse in seguito ha mostrato purtroppo la tendenza ad astrattismi, come quando si è parlato di *concezione antropologica* in contrapposizione a *concezione cosmica* (senza dire che poi gli interlocutori della discussione usano *antropologia* e *cosmologia* con significati particolari)[20]. In realtà, quanti hanno preso parte alla discussione non sono stati in grado di mettersi d'accordo su una tale definizio-

[19] Käsemann, *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptikin*, «ZTK», n. 59 (1962), pp. 257-84 (qui si fa rif. alla trad. ingl. di W.J. Montague in *New Testament Questions of Today*, London, e Philadelphia, 1969, pp. 108-38).

[20] Facciamo, tra i molti, alcuni nomi: Stuhlmacher, *Zur paulinischen Christologie*, in «ZTK», n. 74 (1977) pp. 449-63, il quale avvalora la opinione del Käsemann; Jürgen Becker, *Erwägungen zur apokalyptischen Tradition in der paulinischen Theologie*, in «EvT», n. 30 (1970), pp. 593-609, il quale riconferma la posizione di Bultmann. Il grande saggio monografico di Jörg Baumgarten, *Paulus und die Apokalyptik: Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen*, Neukirchen, 1975, compie qualche passo avanti richiamando l'attenzione sulle funzioni che nei suoi contesti specifici ha il discorso apocalittico. Tuttavia egli poi prende in considerazione solo la funzione teologica di quel discorso e (almeno per ora) non tiene conto delle sue funzioni sociali. Il Baumgarten è convinto di potere dimostrare che le tradizioni apocalittiche usate da Paolo contenevano una «cosmologia» e che Paolo le applicò all'uomo. Tuttavia in opposizione a Bultmann afferma poi che questo non implica un'interpretazione «individualistica». L'interpretazione dell'apocalittica data da Paolo, invece, comporta una dimensione «universalistica» e soprattutto una dimensione marcatamente «ecclesiologica». D'altro canto, il Beker nel suo *Paul the Apostle*, cit., che è la sua opera principale ed è dedicata alla teologia di Paolo (soprattutto il cap. VIII, pp. 135-81), si spinge oltre il Käsemann affermando che un coerente disegno apocalittico è parte essenziale del vangelo e che questo significa come la escatologia cristiana sia «realisticamente cronologica (ma senza concreta, *misurazione* del tempo)» e «cosmologica» (le virgolette sono del Beker). Confesso che non ho capito che cosa si voglia dire.

ne dell'apocalittica o dell'escatologia che valesse ad eliminare il problema su che cosa fosse da considerare probante circa il carattere apocalittico o no del pensiero di Paolo[21].

Non ci proponiamo qui di prendere posizione nella discussione circa il debito di Paolo con l'apocalittica. A noi preme cercare di vedere quali fossero gli usi effettuali della concezione apocalittica nell'ambito del movimento cristiano che ebbe in Paolo il suo ispiratore. Per questo può essere di aiuto avvalerci di talune considerazioni fatte da antropologi che hanno studiato i movimenti moderni suscitati da profeti preannuncianti la trasformazione del mondo. Questi movimenti gli antropologi li hanno variamente qualificati, chiamandoli movimenti «nativisti» (da *native* = indigeno in inglese), movimenti «di rinnovamento» o «di rivitalizzazione» oppure *cargo cults*, finendo poi tutti nel convenire di chiamarli movimenti «millenaristici»[22]. Le credenze presenti in tali movimenti sono abbastanza simili a quelle che costituivano la concezione apocalittica; e così alcuni dei tratti comuni rilevati dalle analisi compiute dagli antropologi ci possono aiutare a mettere in chiaro quali funzioni svolgessero nei gruppi paolini le convinzioni di tipo apocalittico[23]. Un movi-

[21] Baumgarten, *Paulus und die Apokalyptik*, cit., p. 10. Sui tentativi recenti di definizione del genere apocalittico, si vedano i saggi a cura di J.J. Collins, *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, Chico, Calif., 1979 e i saggi di Collins, Hartman, Fiorenza, Sanders, Koch, Betz e Krause in *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, a cura di David Hellholm, Tübingen, 1982.

[22] Per es. si vedano Anthony Wallace, *Revitalization Movements*, in «American Anthropologist», n. 58 (1956), pp. 264-81; Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound: A Study of «Cargo» Cults in Melanesia*, New York, 1957 (poi 1968); Kenelm Burridge, *New Heaven, New Earth: A Study of Millenarian Activities*, London-New York, 1969. Chi intende avere una visione critica degli studi precedenti, ricorra a Yonina Talmon, *Pursuit of the Millennium: The Relation between Religious and Social Change*, in «Archives européennes de sociologie», n. 3 (1962), pp. 125-48 (rist. in *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, a cura di W.A. Lessa e E.Z. Vogt, New York, 1965, pp. 522-37). Sui problemi che a questo riguardo solleva la teoria sociologica classica si veda Brian Kovacs, *Contributions of Sociology to the Study of the Development of Apocalypticism: A Theoretical Survey*, (comunicazione presentata all'incontro annuale della Society of Biblical Literature, St. Louis, ottobre 1976).

[23] Cfr. Sheldon Isenberg, *Millenarism in Greco-Roman Palestine*, in «Religion», n. 4 (1974), pp. 26-46; Gager, *Kingdom and Community*, cit., soprattutto alle pp. 20-37.

mento millenaristico è proteso verso una serie di eventi previsti per il futuro immediato i quali dovrebbero trasformare radicalmente i rapporti esistenti di potere, prestigio e ricchezza. Gli antenati invieranno una nave con un carico (*cargo*) destinato ai nativi (indigeni) e questo li porrà in condizione di vivere alla pari o in condizioni di superiorità nei riguardi dei coloni bianchi. Oppure strumenti bellici miracolosi daranno finalmente modo ai nativi di conquistarsi i loro diritti con una battaglia catartica. Questa raffigurazione santificante del rovesciamento della condizione attuale o di un ripristino di quella antica, implicando un mutamento di tutta la realtà presente, presuppone in chi vi crede sentimenti, a lungo covati, di scontento. E tali «credenti» sono, naturalmente, sempre gente che non riesce a competere con successo nel quadro attuale dei rapporti sociali. Tuttavia non basta dire che sono gruppi «destituiti» (*deprived*) dei loro diritti a nutrire sogni millenaristici. Innanzi tutto va ricordato che a contare non è il loro livello di assoluta povertà o impotenza, bensì il modo in cui percepiscono la loro condizione a confronto con altri gruppi con posizione significativa sulla scena sociale[24]. Persone che sono state «grandi» nella società indigena, ma che sono state successivamente soverchiate dagli agenti coloniali, possono sentire attrattiva per quei sogni, ad esempio, più che coloro che non hanno mai fruito di una condizione di superiorità ossia che non hanno mai contato nulla nella società. Appartengono, dunque, alla loro schiera, ad esempio, persone che, nelle nuove circostanze, hanno trovato modo di emergere, ma che poi hanno dovuto fare la scoperta che ad un certo punto la loro ascesa resta bloccata, perché sono prive dei requisiti imposti dalla cultura dominante. Non è quindi una spiegazione adeguata delle credenze apocalittiche quella che scorge in esse un'immaginaria compensazione delle esclusioni patite nella vita reale. Questa, altro non è che una versione scientifica della idea nietschiana di «risentimento», vista come fonte di convinzione religiosa, in particolare della fede dei primi cristia-

[24] David Aberle, *A Note on Relative Deprivation Theory as Applied to Millenarian and Other Cult Movements*, in *Millenial Dreams in Action: Studies in Revolutionary Religious Movements*, a cura di Sylvia L. Thrupp, The Hague, 1962, pp. 209-14.

ni. Invece gli antropologi che si occupano di questi fenomeni sostengono che il fattore decisivo è di natura conoscitiva o di natura simbolica. Quello che non va nella situazione presente non è il fatto che gli adepti del millenarismo sono privi di beni materiali o di denaro, ma il fatto che le regole per conquistare ed usare il potere e il prestigio e cioè per partecipare appieno agli scambi sociali, risultano in qualche modo mutate. I modi tradizionali «di definire i criteri sui quali viene commisurato il valore personale della gente» non funzionano più[25]. Così il mondo di tale gente, il suo universo simbolico, non hanno più senso e cioè non forniscono più una spiegazione realistica del fatto che non si danno ricette efficaci sul modo di sintonizzarsi con la realtà in cui quella gente si trova a vivere.

È vero che il mito millenaristico non produce solo utopie immaginose di un rovesciamento delle cose, ma conduce anche ad avere un'idea generale di quello che non va e perché non va, oltre che stimolare il formarsi di un'idea di come le cose dovrebbero andare. Se il movimento vince, allora i suoi miti diventano la base su cui realizzare un riequilibrio duraturo dei rapporti sociali, su cui costruire istituzioni nuove, anche se poi lungo il cammino i miti e i tipi di *leadership* che dai miti dipendono dovranno subire modificazioni più o meno drastiche. Il mito millenaristico di solito è proposto da uno o più profeti. La formulazione del profeta normalmente si fonda su sogni o su visioni da allucinazione (ossia su rivelazioni), che poi il profeta può elaborare col risultato di presentare un sistema più o meno complesso di credenze.

Le visioni e il mito elaborato (ossia l'ideologia) congiungono sempre quanto è radicalmente nuovo con quanto appartiene alla tradizione. Per molti antropologi questo è sembrato l'aspetto più fascinoso dei movimenti millenaristici e la ragione è che tale aspetto si configura come uno strumento con cui una cultura o una sub-cultura, a forte orientamento tradizionalistico, può radicalmente trasformare la sua visione della realtà e il suo *ethos* di fronte ad una situazione nuova, senza però perdere il sentimento di essere saldata al passato.

[25] Burridge, *New Heaven, New Earth*, cit., p. 11.

Per questo, i detti studiosi non reputano di grande utilità il concetto weberiano di carisma. Il *leader* «carismatico» è, infatti, possibile solo nell'ambito della tradizione da cui emerge e che gli fornisce le espressioni portanti del nuovo mito. D'altro canto, il suo successo, fin da principio, porta alla costruzione di una comunità e per questo carisma e *routine* (meglio dire: istituzionalizzazione) non risultano antitetici. Anzi, nelle percezioni del gruppo millenaristico il nuovo mito può rivelarsi quanto mai ancorato alla conservazione, nel senso che rafforza il nuovo rapporto di potere e il nuovo ethos *dentro il movimento*, mentre nel contempo porta i membri del gruppo a rifiutare la visione del mondo propria della società dominante[26].

Questa presentazione semplificata al massimo di alcuni aspetti tipici del movimento millenarista ci fornisce una chiave euristica per mettere in luce alcuni degli elementi apocalittici presenti nel linguaggio dei gruppi paolini e per collegare tali elementi alle caratteristiche sociali di cui abbiamo già fatto parola. Il modello che proporremo non sarà la soluzione di tutti i problemi, ma ci potrà essere di ausilio nel capire taluni aspetti del cristianesimo paolino che spesso sono sembrati tra loro in contraddizione.

Cominciamo, dunque, col dire che la delineazione del livello sociale proprio dei cristiani di scuola paolina, da noi data nel capitolo secondo, male si accorda con quella «spogliazione» (*deprivation*) di beni materiali che era considerata condizione necessaria per le vecchie concezioni delle credenze e dei movimenti escatologici: credenze e movimenti che di quella «spogliazione» avrebbero costituito l'immaginosa compensazione. Invece quella delineazione si accorda con la concezione o teoria che vede nei movimenti apocalittici uno strumento che porta rimedio alla «dissonanza conoscitiva»[27], e lo fa offrendo un complesso nuovo o trasforma-

[26] Sono debitore di questa acuta osservazione a Kovacs, *Contributions of sociology*, cit., pp. 21 s. Ma si vedano anche Wallace, *Revitalization Movements*, cit., p. 270; Worsley, *The Trumpet Shall Sound*, cit., p. 36 e *passim*; Burridge, *New Heaven, New Earth*, cit., pp. 141-64 e Holmberg, *Paul and Power*, cit., pp. 175-81.

[27] Sul concetto di «dissonanza cognitiva» si veda Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford, Calif., 1957 e Festinger-Riecken-Schachter, *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern*

to di raffigurazioni fondamentali e del mondo e dei rapporti sociali. La teoria della «dissonanza conoscitiva» può portarci a vedere implicazioni ulteriori nel fatto che le tipiche personalità emergenti in seno alle comunità paoline (qualora ci sia dato estrarre indizi concernenti il loro *status*) erano tali da presentare in se stesse indicatori di *status* tra loro incoerenti, senza poi parlare del fatto che quelle comunità presentavano una commistione di persone di diversi livelli sociali in misura inconsueta nella società circostante. Potremmo congetturare che gente a cui era avvenuto di avanzare o di scendere nella scala sociale, che si trovava in rapporto ambiguo con le strutture gerarchiche, fosse incline ad accogliere i simboli che parlavano di un mondo in sconvolgimento e, al limite, di una trasformazione radicale. Gente del genere poteva sentirsi attratta da una comunità che aveva cominciato a modellare la propria esistenza su quella nuova configurazione della realtà. È chiaro: ci riesce impossibile convalidare con prove concrete la nostra congettura e, se mai ebbe luogo la correlazione indicata tra esperienza sociale e proiezione simbolica, sarebbe poi difficile stabilire quale delle due cose fungesse da causa e quale da effetto[28]. Tuttavia, altri aspetti dell'insieme sistematico delle credenze professate dai primi cristiani, sulle quali indugeremo più avanti, e in particolare la presentazione paradossale della «potenza» e del «trionfo» di Cristo, possono conferire ulteriore plausibilità alla nostra congettura.

Proprio nelle epistole (lo abbiamo detto nel capitolo III) il linguaggio apocalittico venne spesso usato per rafforzare nelle comunità cristiane le propensioni alla solidarietà o comunione interna. Il che è evidente soprattutto nella Prima Epistola ai Tessalonicesi[29]. Paolo rievoca il contenuto apoca-

Group That Predicted the Destruction of the World, New York, 1964 (ristampa della I ed. del 1956).

[28] Il problema riguardante il rapporto tra incoerenza di *status* e forme di impegno religioso è stato talvolta sollevato da sociologi che hanno esaminato società moderne, ma pare che ben poche ricerche veramente approfondite siano state compiute fino ad oggi in questo campo. Si veda Sasaki, *Status Inconsistency*, cit. e la letteratura da lui passata in rassegna.

[29] Ho discusso un po' più a fondo le funzioni che il linguaggio apocalittico ha nella 1 Tess. nel mio articolo, *Social Functions of Apocalyptic Language in Pauline Christianity*, in *Apocalypticism in the Mediterranean World ...*, a cura di D. Hellholm, cit.

littico della conversione dei Tessalonicesi (attesa della discesa di Gesù dal cielo, salvezza e preservazione dalla collera ventura) e questo ha una funzione di fulcro nel discorso di ringraziamento con cui si apre l'epistola. E serve poi a collegare l'usuale stile filofronetico (ossia intriso di cordiale affettuosità) del ringraziamento (quello stile serviva a creare un'aura di intesa amichevole tra autore della lettera e suoi destinatari) con due temi principali: *primo*, la rievocazione degli inizi di quel rapporto affettuoso, nato quando Paolo aveva per la prima volta predicato il vangelo a Tessalonica, presentati come una sorta di paradigma per i richiami e le ammonizioni che formano il contenuto preminente dell'epistola; *secondo*, un'interpretazione delle tribolazioni (*thlipsis*) che sono dette proprie dell'esperienza cristiana. Come abbiamo visto a suo tempo, Paolo collega l'ostilità di cui i neoconvertiti erano stati fatti segno da parte dei loro concittadini con un modello o termine di paragone latissimo, che comprende le tribolazioni personali di Paolo, le tribolazioni dei cristiani di altre località e i patimenti di Cristo. Per di più, Paolo ricorda loro che erano stati avvisati (questo faceva parte dell'insegnamento impartito ai cristiani) ad attendersi simili tribolazioni (1 Tess. 3,2-4). L'ostilità di cui avevano fatto esperienza — ma non si hanno prove che tale ostilità fosse sfociata in persecuzione — veniva ora a confermare la validità di quell'insegnamento e di quel complesso di immagini, ivi compresa la sequela «crocifissione-e-risurrezione» che costituivano il modo metaforico fondamentale con cui guardare alla realtà di cui quell'insegnamento faceva parte. Collocata in questo contesto, la minaccia alla comunità viene tramutata in un irrobustimento della solidarietà che lega i fedeli l'uno all'altro e agli altri cristiani: una solidarietà *di gran lunga diversa* da quella stabilita dai rapporti che in precedenza i cristiani avevano con il loro prossimo e i loro parenti (*symphyletai*: 1 Tess. 2,4). Poco importa se quella predizione iniziale delle tribolazioni fosse derivata dall'apocalittica ebraica, come hanno sostenuto con argomenti plausibili taluni commentatori. Il fatto importante è che quella predizione si configura come un elemento di una magistrale delineazione escatologica, che serve a spiegare l'esperienza del momento e a raccomandare un modo specifico di guardare alle cose e tutto un certo modo specifico di comportarsi.

Analoga funzione ha il passo che presenta l'intonazione più accentuatamente apocalittica e cioè 1 Tess. 4,13-5,11. Qui Paolo ha congiunto tre distinti elementi tradizionali, ognuno dei quali ha però tenore apocalittico: «Questo vi diciamo sulla parola del Signore» (4,13-17), dove Paolo descrive quegli eventi straordinari «quando il Signore stesso, ad un ordine, con la voce di un arcangelo e al suono della tromba di Dio, discenderà dal cielo, e prima risorgeranno i morti in Cristo»; poi il punto dove l'apostolo parla dell'avvento del Giorno del Signore «come un ladro di notte» (5,2), tema attestato in altri luoghi della posteriore letteratura cristiana (Ap. 3,3; 16,15; 2 Pt. 3,10 e cfr. Mt. 24,43; Lc. 12,39) e infine il monito a «vegliare» rivolto ai «figli della luce», distinti dai «figli delle tenebre» (5,4-8). Paolo cita tutte queste immagini apocalittiche per rispondere alle preoccupazioni circa i membri della comunità che erano già morti. I cristiani di Tessalonica temevano che costoro fossero deceduti prematuramente e avessero così perduto la speranza di condividere i benefici promessi a quanti attendevano la discesa dal cielo del figlio di Dio. Nella sua risposta Paolo non considera il problema della morte sotto il profilo di un fenomeno universale, ma pone attenzione solo al fatto che la morte possa spezzare i vincoli singolarissimi che legano i membri della nuova comunità. Facendo ricorso al dramma apocalittico del ritorno di Gesù (*parousia*), Paolo afferma che la comunità o comunione dei cristiani travalica anche i confini della morte: «noi che viviamo, che saremo ancora in vita per la venuta del Signore, non avremo alcun vantaggio su quelli che sono morti» (4,15). «Quindi noi, i vivi, i superstiti, saremo rapiti *insieme con loro* tra le nuvole, per andare incontro al Signore... e così saremo *sempre con il Signore*» (4,17).

Se prendiamo l'epistola nel suo complesso, vediamo che il linguaggio apocalittico costituisce la cornice entro cui è svolta la parenesi e cioè il richiamo all'insegnamento impartito e la raccomandazione dei comportamenti a cui un cristiano dovrebbe attenersi. La minaccia del giudizio finale, a cui si allude nel versetto, 1,10, poteva ovviamente servire da sanzione a tali mòniti; ed è così che Paolo lo usa in Rom. 14,10: «Ma tu, perché giudichi il tuo fratello? E anche tu, perché disprezzi il tuo fratello? Tutti infatti ci presenteremo al tribunale di Dio». Un cenno a quella stessa sanzione lo

troviamo alla conclusione delle norme tradizionali e ricordate da Paolo sul comportamento sessuale: «perché il Signore è vindice di tutte queste cose» (1 Tess. 4,6, e cfr. il versetto 8). La funzione primaria di questo linguaggio che evoca il giudizio universale resta, tuttavia, meno specificata. È vero che serve a rafforzare il sentimento che la comunità ha di essere qualcosa di unico e la sua coesione; il che a sua volta produce un'inclinazione (qualora ci si attenga alle esortazioni) ad agire in modo consonante con la salute della comunità. Una condotta consonante poi comporta la disciplina interna e l'ubbidienza ai capi (5,13-22) e cioè una vita tranquilla che suscita il giudizio di approvazione degli estranei (4, 11 ss.). L'Epistola ai Galati ci presenta un uso alquanto diverso del linguaggio apocalittico. Pensando ai cristiani di Tessalonica, Paolo sciorina le figure apocalittiche per essere loro di aiuto nel darsi una spiegazione dei mutamenti radicali che, in forza della conversione, si erano prodotti nella loro vita e anche per conferire stabilità alla vita di quanti avevano condiviso quei mutamenti innovativi. Certo, non ci è possibile scoprire se proprio quel linguaggio apocalittico avesse una sua parte nel portare al primo e decisivo passo verso la conversione.

Nell'Epistola ai Galati, Paolo ricorre alle categorie apocalittiche, ma qui il loro uso rientra nel suo tentativo di giustificare in generale la propria missione in contrapposizione ai valori tradizionali dell'ebraismo. Nel passo Gal. 1,4 troviamo una clausola che molto assomiglia a quella che abbiamo incontrato in 1 Tess. 1,10 e cioè: «Gesù Cristo, che ha dato se stesso per i nostri peccati, per strapparci da questo mondo perverso». Tuttavia nella Prima Epistola ai Tessalonicesi l'accento cadeva sull'*attesa* di Gesù «che ci *libera* dall'ira ventura», mentre nell'Epistola ai Galati si dice che Gesù ha già compiuto un atto per strapparci «da questo mondo perverso». Insomma, nell'Epistola ai Galati si pone sempre l'accento sull'adempimento attuale delle aspettative escatologiche. Paolo accusa i missionari, venuti dopo di lui in Galazia, di introdurre «un altro vangelo»[30], che egli denuncia energicamente come falso, perché non ci poteva essere altro vangelo diverso da quello che egli stesso aveva in precedenza predicato. Ma se guardiamo alle cose dal punto di vista delle forme rivali di predicazione apostolica, allora ci accorgiamo invece che il vero innovatore è proprio Paolo. Paolo, infatti, aveva radicalmente violato i criteri discriminanti del Giudaismo consentendo che dei pagani si unissero nella comunità cristiana senza circoncisione e senza pretendere da loro l'osservanza del sabato e di altre ricorrenze ebraiche. Si potrebbe pensare che tali concessioni avessero come obbiettivo quello di rendere più agevole ai proseliti di provenienza pagana il primo passo verso la conversione e che poi i neo-convertiti dovessero coronare la loro ammissione nella comunità sottoponendosi alle pratiche comandate dalla legge ebraica. E invece, come abbiamo visto, Paolo affermò che volere che i cristiani provenienti dal paganesimo fossero «sotto la Legge» non sarebbe stato un passo avanti, ma un passo indietro, equivalente ad un ritorno al paganesimo (4,8-11). Vale a dire: non si sarebbe trattato di un atto di ubbidienza, ma di disubbidienza nei confronti del nuovo ordine introdotto dalla venuta e dalla crocifissione del Messia.

A sostegno di questa proclamazione singolare Paolo introduce il linguaggio apocalittico ossia della rivelazione (*apokalypsis*). Afferma con forza di avere ricevuto il vangelo che predica non dagli uomini, ma «per rivelazione di Gesù Cristo» (1,12, ma cfr. il versetto 1). Quindi si richiama a quello che era noto delle sue personali vicende, di cui i cristiani della Galazia avevano «sentito parlare» (versetto 13) e soprattutto al fatto che era stato superiore «in zelo» per le leggi e le usanze del Giudaismo a quelli che in quel momento stavano turbando i Galati (cfr. 4,17). Il mutamento radicale che si era verificato nel corso della sua esistenza era, quindi, spiegabile solo in forza della diretta rivelazione ricevuta da Dio (1,13-16). Proprio perché Dio gli aveva concesso una rivelazione particolare (versetto 16), e non già perché avesse avuto istruzione e mandato da parte degli apostoli che stavano a Gerusalemme (1,16-2,10), egli aveva accolto un vangelo svincolato dalle prescrizioni della Legge e aveva cominciato a predicarlo di persona ai pagani.

L'Epistola ai Galati esemplifica sotto altro profilo perché le innovazioni introdotte da Paolo assomiglino al modello che è tipico di un profeta millenaristico. Infatti, Paolo defi-

[30] Si veda sopra quanto detto parlando dei *Riformatori nella Galazia* nel cap. IV.

nisce e propugna l'ordine radicalmente nuovo, da lui annunciato, ricorrendo ad un armamentario di idee proprie dell'ordine antico. Non solo la sua argomentazione presuppone che si abbia familiarità con l'idea di un unico Dio che regola il futuro in conformità delle sue promesse, che fa rivelazioni, che giudica il mondo ecc., ma trae le prove proprio dalle tradizioni e dalle Sacre Scritture di Israele. Questo è evidente in particolare nei capitoli 3 e 4, dove Paolo costruisce un'argomentazione serrata, intrecciando luoghi specifici della Scrittura e allusioni in un modo che ricalca le interpretazioni tradizionali di taluni passi considerati messianici e probanti l'avvento del Messia e che applica le regole esegetiche che dovevano essere in voga negli ambienti giudaici, dato che molto più tardi vennero esplicitamente formulate dalla letteratura rabbinica[31]. Per esempio: la tradizione che voleva essere il termine *discendenza* che si legge nel 2 Libro di Samuele (7,12) e ancor prima nella Genesi (17,7) un riferimento al Messia viene combinata con la promessa di Gen. (49,10), passo interpretato nel modo seguente e cioè «finché verrà colui al quale esso appartiene». Ebbene, analoga interpretazione del passo la si è trovata in un frammento dei rotoli di Qumran, ove si legge: «finché venga il legittimo Unto, il Germoglio di Davide, perché a lui e alla sua discendenza è stata data la pattuita promessa di regnare per tutte le generazioni in eterno» (4 QPB 3 ss.). Il versetto è, dunque, interpretato come una espressione giuridica che ricorre spesso nelle fonti ebraiche, allorquando vi si dice che una norma o un'istituzione è valida solo «finché verrà» un mandato da Dio. Facciamo un esempio: la Regola della Comunità di Qumran precisa che la setta deve «camminare secondo queste prime disposizioni finché verrà un Profeta e l'Unto di Aronne e di Israele» (1 QS 9,11). Paolo però è più radicale. Non solo ribadisce che il Messia è già venuto, ma proprio il fatto che Gesù crocifisso sia morto di una morte che era maledizione per la Torah (Deut. 21,23; Gal. 3,13) lo spinge ad una deduzione inaudita. Le prescrizioni di valore

[31] Quella del Dahl, *Paul's Letter to the Galatians,* cit. costituisce l'analisi più esauriente di questa argomentazione: un'analisi troppo complessa perché la possiamo qui riprendere; cfr. anche Dahl, *Contradictions in Scripture,* in *Studies in Paul,* cit.

temporaneo che erano state in vigore solo finché non fosse giunto il Messia non erano soltanto certe regole particolari, ma la stessa «legge» e cioè tutto l'insieme di prescrizioni che distinguevano gli ebrei dai gentili. E l'insistita affermazione che quanto era radicalmente nuovo già si trovava attestato nelle Sacre Scritture è caratteristica del modo in cui Paolo si serve delle Scritture come *auctoritates*[32]. Ma è anche caratteristico della concezione apocalittica, come dimostrano abbondantemente i commenti scritturali di Qumran. Seguendo, dunque, queste due direzioni; e cioè per il fatto che ricorre, per un verso, alle rivelazioni e al linguaggio escatologico per legittimare una nuova concezione dell'ordine umano-divino e, per altro verso, ingloba in tale concezione e in tale legittimazione gli antichi testi scritturali e le antiche tradizioni, il movimento paolino ha tutti i tratti che sono tipici del modello di millenarismo apparso ai nostri tempi. E, aggiungiamo, presenta anche strette analogie con il modello quasi coevo costituito dalla setta giudaica di Qumran. Gli asceti di Qumran avevano lasciato alle spalle le istituzioni principali del Giudaismo per fondare nel deserto vicino al Mar Morto «una comunità del nuovo patto». Stavano alla loro testa dei sacerdoti che reputavano false le credenziali dei sacerdoti officianti nel tempio di Gerusalemme ed erano convinti che lo stesso Tempio fosse stato profanato.

Dunque, vollero fondare una comunità nuova, composta di «devoti militanti per la Torah», i quali intendevano praticare una disciplina nuova e rigorosa che li separasse da ogni impurità e che fosse in tutto e per tutto conforme alle leggi di Mosè interpretate dal Maestro di Giustizia e dai suoi successori: i sacerdoti capi della setta. Tali innovazioni radicali venivano da loro giustificate con la convinzione di vivere ormai alla Fine dei Giorni (ossia: del tempo storico). Abbiamo visto che in maniera analoga anche le più radicali innovazioni dei cristiani di scuola paolina erano giustificate dalla proclamazione che il Messia era già venuto. Va da sé che il contenuto delle innovazioni di Qumran e quelle paoline non avrebbero potuto essere più divergenti di quel che furono: invece della applicazione rigorosa della Legge e invece

[32] Si veda quanto abbiamo detto parlando dei *titoli dell'autorità,* nel capitolo IV.

della separazione da tutto ciò che non fosse il puro regno di Israele, la scuola paolina insegnava che erano abrogate le prescrizioni della Legge e che si doveva attuare l'unità tra ebrei e gentili. Tuttavia, in entrambi i casi, furono le convinzioni escatologiche quelle che, nella cornice della tradizione, giustificarono un comportamento decisamente innovativo.

Le epistole ai Corinzi abbondano di espressioni escatologiche, parecchie delle quali possono essere qualificate come puntualmente apocalittiche. Alcuni esempi tratti dalla Prima Epistola ai Corinzi palesano sia la sequela in cui si succedono le espressioni appartenenti al linguaggio escatologico sia i contesti in cui nell'epistola tale linguaggio compare:

... che nessun dono di grazia più vi manca, mentre aspettate la manifestazione (*apokalypsis*) del Signore nostro Gesù Cristo (1,7 ss.).

... parliamo di una sapienza divina, misteriosa, che è rimasta nascosta e che Dio ha preordinato prima dei secoli. ... «Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì — né mai entrarono in cuore di uomo — queste ha preparato Dio per coloro che lo amano», ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito (2,7-10).

... l'opera di ciascuno sarà ben visibile: la farà conoscere quel giorno che si manifesterà col fuoco. ... Se uno distrugge il tempio di Dio, Dio distruggerà lui (3,13; ma cfr. i versetti 10-15 e 3,17).

Non vogliate giudicare nulla prima del tempo, finché venga il Signore. Egli metterà in luce i segreti delle tenebre e manifesterà le intenzioni dei cuori; allora ciascuno avrà la sua lode da Dio (4,5).

... questo individuo sia dato in balia di Satana per la rovina della sua carne, affinché il suo spirito possa ottenere la salvezza nel giorno del Signore (5,5).

O non sapete che i santi giudicheranno il mondo?. ... Non sapete che giudicheremo gli angeli?. ... Non sapete che gli ingiusti non erediteranno il regno di Dio? (6,2,3,9).

... il corpo non è poi per l'impudicizia, ma per il Signore, e il Signore è per il corpo. Dio poi che ha risuscitato il Signore, risusciterà anche noi con la sua potenza (6,13 ss.).

Penso dunque che sia bene per l'uomo, a causa della presente necessità, di rimanere così ... il tempo ormai si è fatto breve ... perché passa la scena di questo mondo (7,26-31).

Ogni volta infatti che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore, finché egli venga ... ma quando siamo giudicati dal Signore, veniamo ammoniti per non essere condannati insieme a questo mondo (11,26,32).

... poi sarà la fine, quando consegnerà il regno a Dio Padre, dopo avere ridotto al nulla ogni principato e ogni potestà e potenza (15,24).

Ecco, io vi annunzio un mistero: non tutti certo moriremo, ma tutti saremo trasformati in un istante, in un batter d'occhio, al suono dell'ultima tromba (15,51 ss.).

Se qualcuno non ama il Signore sia anatema. *Marana tha* (16,22)[33].

Gli esempi citati ci mostrano che delle espressioni apocalittiche potevano essere usate a supporto di particolari intenzioni o funzioni che rientrano nello svolgimento strutturale dell'epistola, a cominciare da quella con cui l'apostolo vuole stabilire un rapporto di cordialità con i destinatari dell'epistola lodandoli e, passando poi per gli argomenti addotti a giustificazione di comportamenti generali e specifici, fino agli scambi acutamente ironici e persino sarcastici di certe espressioni o battute dei destinatari che l'apostolo riprende tali e quali per ritorcerle su di loro. Con questa operazione di ritorsione l'apostolo pensa di dare segno mutato a certi atteggiamenti assunti da un gruppo importante di persone in seno alle comunità di Corinto. L'esempio più noto del ricorso all'ironia nella Prima Epistola ai Corinzi si trova al passo 4,8, che è diventato per tanti interpreti recenti una chiave per cogliere il senso dell'epistola citata: «Già siete sazi! già siete diventati ricchi! senza di noi siete già diventati re! Magari foste diventati re! Così anche noi potremmo regnare con voi!». In generale gli esegeti sono d'accordo nel

[33] [Meeks avvisa che egli usa la Revised Standard Version, mentre qui si è optato per la ed. it. della Bibbia di Gerusalemme, Bologna, EDB, 1974 *N.d.T.*].

pensare che questo passo (se preso congiuntamente alle molte asserzioni in cui lungo tutta l'epistola, ma in particolare nel cap. 15, si mette l'accento sulla serie degli eventi futuri e, pur tuttavia, destinati a compiersi nel tempo) ci permette di individuare, dietro i diversi problemi di cui l'epistola tratta, un tema di somma importanza. Come si opina in genere dagli studiosi, la posta in gioco verteva tra la «escatologia realizzata» di coloro che erano detti a Corinto i *pneumatikoi* e «l'escatologia proiettata nel futuro» ossia «la cautela escatologica» di Paolo[34]. Se consideriamo tale questione sotto il profilo funzionale, abbiamo allora il modo di istituire un confronto tra la questione suddetta e i vari ricorsi al linguaggio escatologico che abbiamo notato in altre epistole. I *pneumatikoi* di Corinto facevano uso del linguaggio escatologico, soprattutto nelle formulazioni che erano già state adattate al rito del battesimo. A loro avviso il linguaggio escatologico giustificava la loro pretesa a trascendere talune norme della condotta comune e confortava la loro convinzione di trovarsi in uno *status* superiore a quello delle persone che avevano ancora a che fare con il mondo della carne, persone che erano da loro qualificate come cristiani «deboli» e «psichici»[35]. Contro di loro Paolo usa il linguaggio escatologico, ma adoperando per lo più il tempo futuro, proprio per far risaltare l'imperfezione della condizione presente dei cristiani e la necessità che si sentano vicendevolmente responsabili gli uni degli altri.

[34] Da vedere su questo in particolare Käsemann, *Die Anfänge christlicher Theologie*, cit. e *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*; utili rassegne di altra bibliografia si trovano in Jack H. Wilson, *The Corinthians Who Say There Is No Resurrection of the Dead*, in «ZNW», n. 59 (1968), pp. 90-107 e Hendrick W. Boers, *Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15*, in «Int», n. 21 (1967), pp. 50-65; ma si vedano anche Helmut Koester: recensione del libro di Ulrich Wilckens, *Weisheit und Torheit*, in «Gnonom», n. 35 (1961), pp. 590-5; Robert W. Funk, *Language, Hermeneutic, and Word of God: The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology*, New York, 1966, pp. 279-305; Pearson, *The Pneumatikos-Psychikos Terminology*, cit., pp. 27-43; Dahl, *Paul and the Church at Corinth*, cit.; Anthony C. Thiselton, *Realized Eschatology at Corinth*, in «NTS», n. 24 (1978), pp. 510-26; Richard A. Horsley, *«How can some of you say that there is no resurrection of the dead?» Spiritual Elitism in Corinth*, in «NovT», n. 20 (1978), pp. 203-31.

[35] Si veda quanto detto sui dissensi a Corinto nel cap. IV.

Dunque, a prima vista, si direbbe che il ricorso a categorie escatologiche sia di segno opposto a quello operato nell'Epistola ai Galati. In questa Paolo aveva usato l'esperienza attuale di fattori tradizionalmente congiunti all'età messianica per giustificare una innovazione radicale e cioè l'abbandono della legge mosaica, sì da togliere di mezzo ogni discrimine tra ebrei e gentili. Invece, nella Prima Epistola ai Corinzi Paolo ricorre al linguaggio escatologico (usando i verbi al futuro) proprio per porre limiti all'innovazione e per raccomandare la stabilità e l'ordine: «penso che ... a causa della presente (o imminente) necessità, ciascuno rimanga come è». Tuttavia, è importante avvertire che questo uso (con finalità di conservazione del presente) del linguaggio apocalittico mira a contrapporsi a quello innovativo dei *pneumatikoi* e che, sul piano strutturale, il linguaggio di costoro riecheggiava l'impostazione escatologica che Paolo stesso aveva assunto nell'Epistola ai Galati. È evidente che i membri delle comunità paoline avevano ben appreso da Paolo ad usare il linguaggio apocalittico per giustificare l'innovazione, ma a Paolo tale applicazione della lezione da lui impartita non piaceva affatto.

Se poi guardiamo alle conseguenze sociali a cui mirava Paolo nel suo uso diverso dell'apocalittica a seconda della diversità delle situazioni sopra ricordate, ci accorgiamo che egli era più coerente di quanto non parrebbe a prima vista. In tutte e tre le epistole da noi esaminate la preoccupazione centrale è quella di assicurare alle comunità la solidarietà tra i loro membri e la stabilità. Sicuramente il modo di vivere di quelle comunità era nuovo nel senso particolare che ivi le idee congiunte alla nuova età messianica venivano usate a giustificazione dei mutamenti radicali sperimentati in se stesso da chi era stato in antecedenza o ebreo o pagano. Tuttavia, ogni altra forma di innovazione che avesse minacciato la coesione di quella vita comunitaria fu avversata da Paolo proprio richiamandosi ad altri aspetti della raffigurazione della nuova età. Anche in questo caso funziona il nostro modello (tipologico) dei movimenti millenaristi, nei quali il mito di un prossimo mutamento della realtà serve sia a promuovere il distacco dai tradizionali rapporti sociali a favore dei rapporti speciali che legano i membri della setta sia anche ad attuare l'edificazione, all'interno della setta, di

una struttura istituzionale. Tale dialettica è poi ampiamente illustrata anche dalle esperienze della comunità di Qumran.

Dovremo anche tenere presente che, quando estrapoliamo dalle epistole gli elementi che reputiamo apocalittici, procediamo di fatto a costruirci un'astrazione. Nessun membro del movimento paolino avrebbe usato la qualificazione di «apocalittico» o di «escatologico» per connotare certi aspetti delle sue convinzioni. Come il culmine dell'azione di un profeta millenarista sta nell'inventare (che ci sia una rivelazione consapevole o una rivelazione inconsapevole, poco importa) un mito onnicomprensivo che conduca i suoi seguaci ad una trasformazione del loro modo di vivere, così anche gli elementi che abbiamo estratti dai testi paolini connotandoli come «apocalittici» avevano quella loro funzione pratica solo perché facevano parte di un complesso di credenze più ampio, quanto mai complesso e flessibile. Sotto questo profilo, potremmo con ragione affermare che tutte le altre credenze di cui trattiamo in questo capitolo erano, sul piano funzionale, credenze apocalittiche.

Il Messia crocifisso

Il fulcro intorno al quale si coagulavano le confessioni di fede professate dalle comunità paoline era la crocifissione e resurrezione del Messia, figlio di Dio. Questo della crocifissione e resurrezione del Messia era destinato a palesarsi come uno dei simboli più efficaci che mai fossero apparsi nella storia delle religioni. Nei primi anni del movimento cristiano, nessuno pare che abbia capito la sua virtualità feconda così rapidamente come Paolo e i suoi seguaci e nessuno come loro ne intese la valenza onnicomprensiva. Già abbiamo visto svariati modi con cui furono sviluppate o proclamate le omologie tra «il verbo della Croce» e certi aspetti della vita comunitaria dei cristiani paolini.

Agli occhi di Paolo il paradosso del Messia crocifisso divenne la chiave per chiarire il rapporto che si era instaurato tra il movimento dei seguaci di Gesù e le strutture costituite che il Giudaismo presentava nell'ambito dell'Impero Romano. I cristiani identificavano «l'unico Dio» del culto ebraico, il Dio dei Padri, in «colui che ha risuscitato dai morti Gesù» (Rom. 4,24; 8,11; 2 Cor. 4,14; Gal. 1,1; Col. 2,12; 1 Tess. 1,10 e cfr. 2 Cor. 2,9). Ne conseguì un mutamento strutturale di tutto l'insieme delle credenze al punto che la teologia paolina, in senso stretto, non può essere disgiunta dalla cristologia. La fede nel Messia crocifisso introdusse un paradigma nuovo e preminente del modo di agire proprio di Dio[36]. Proprio nell'affermazione che Gesù Cristo era stato crocifisso e poi risuscitato dai morti si fonda l'andamento dialettico che è caratteristico a tanta parte del discorso paolino. Lo stile che indulge all'antitesi, così comune nel linguaggio di Paolo, e che poi venne ripreso dai suoi collaboratori e successori e che probabilmente faceva già parte di tradizioni pre-paoline, serve a metter in risalto la paradossalità dell'evento, il cui significato era stato celato al mondo. Si trattava infatti di un arcano (*mystērion*) rivelato ai soli cristiani (1 Cor. 2,1 ss.; 6-10 e cfr. Rom. 16,25 ss.).

La novità di quanto veniva proclamato (novità che offendeva o almeno andava oltre le aspettative fondate o sulla ragione o sulle tradizioni ebraiche, come appare da 1 Cor. 1,18-25) consentì che se ne potesse fruire come giustificativo dell'innovazione. In particolare, Paolo usa il paradosso della crocifissione del Messia proprio per avvalorare l'unione tra ebrei e gentili e l'abolizione di ogni discrimine tra di loro, ponendo così termine alla funzione discriminante della To-

[36] Questo punto è stato spesso chiarito, ma nessuno l'ha fatto con maggior perspicuità del Dahl in *Der gekreuzigte Messias*, in *Der historische Jesus und der Kerygmatische Christus*, a cura di H. Ristow e K. Matthiae, Berlin, 1960, pp. 149-69 (trad. ingl. in Dahl, *The Crucified Messiah*, cit.); poi anche in *Studies in Paul*, cit., pp. 95-120; e in rel. al libro di Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, cit. Talune delle formulazioni del Dahl sono state di recente riprese e ampliate dal Beker in *Paul the Apostle*, cit. Se si vuole vedere una presentazione densa dell'argomento con le stesse parole di Paolo, si veda Fil. 3, 10 s. Ivi, infatti, l'espressione epesegetica «perché io possa conoscere lui, la potenza della sua resurrezione, la partecipazione alle sue sofferenze, diventandogli conforme nella morte con la speranza di giungere alla resurrezione dei morti» non fa che esplicare l'espressione «con la giustizia che deriva da Dio, basata sulla fede». Qui è l'acme di tutto il passo. Il monito a guardarsi dai giudaizzanti: «guardatevi dalle mutilazioni» (versetto 2) è seguito dalla ardimentosa proclamazione: «Noi siamo i veri circoncisi (lett.: la circoncisione), noi che serviamo Dio in ispirito» (versetto 3). Questa radicale trasposizione di termini e questo rovesciamento di valori è poi illustrato dal racconto autobiografico (versetti 4-11), che porta all'acme suddetto.

rah. Questo è il punto nodale attorno a cui si sviluppa l'argomentazione complessa dei capitoli 3-4 dell'Epistola ai Galati e che appare anche nell'Epistola ai Romani, soprattutto nel passo 3,21-26. Il discepolo di Paolo, che scrisse la lettera enciclica agli Efesini, mostra quale ascendente nella scuola paolina continuasse ad avere il nesso tra «crocifissione-e-risurrezione» di Gesù e l'unione tra ebrei e gentili, quando dichiara che l'inclusione dei gentili come membri di pieno diritto della «casa di Dio» è proprio il contenuto del *mystérion* (Efes. 3,1-12 e 2,11-22).

Usata come metafora, la «crocifissione-e-risurrezione» diventa anche un modulo interpretativo di quella che, con qualche libertà, potremmo chiamare «teodicea». Vale a dire: quando si sperimenta il patimento o l'ostilità, ecco che patimento e ostilità, qualora si rievochi quello che Dio aveva operato attraverso l'evento «crocifissione-e-risurrezione», diventano motivi di consolazione! I cristiani sono chiamati a rallegrarsi perché è stato loro dato il modo di imitare Cristo (così si dice in Rom. 5,1-11; in 2 Cor. 1,3-7) e allo stesso tempo vengono rassicurati che è proprio nella debolezza che si manifesta la potenza di Dio. «Colui che ha suscitato il Signore Gesù, risusciterà anche noi con Gesù e ci porrà accanto a lui» (2 Cor. 4,14)[37].

La stessa metafora funge da pietra di paragone per valutare la condotta all'interno della chiesa. Abbiamo trattato dei vari modi con cui Paolo afferma che la sua vicenda apostolica era omologa al modello della «crocifissione-e-risurrezione»; e lo aveva affermato soprattutto contro quanti negavano la sua autorità appellandosi a titoli estrinseci di legittimazione del proprio ruolo[38]. Nelle parenesi, la volontaria sottomissione di Cristo alla morte è assunta come modello per azioni e atteggiamenti che riguardino il prossimo. Quindi «Noi che siamo i forti abbiamo il dovere di sopportare l'infermità dei deboli, senza compiacere noi stessi. Ciascuno

[37] Così viene enunciato il tema principale non solo della dossologia che apre la Seconda Epistola ai Corinzi, ma anche dei primi sette capitoli dell'epistola, almeno nella forma che noi conosciamo. Si veda quanto detto sopra e anche Stanley Olson, *Confidence Expressions in Paul: Epistolary Conventions and the Purpose of 2 Corinthians*, Dissertazione di dottorato (Ph.D.) presentata nel 1976 alla Yale University.

[38] Si veda quanto detto sui dissensi a Corinto nel capitolo IV.

di noi cerchi di compiacere il prossimo ... Cristo infatti non cercò di piacere a se stesso» (Rom. 15,1-3, ma cfr. Gal. 6,2). I cristiani dovrebbero «accogliersi gli uni gli altri, come Cristo accolse voi» (Rom. 15,7); «perdonatevi scambievolmente... come vi ha perdonato il Signore» (Col. 3,13; Efes. 4,32); «camminate nella carità, nel modo che anche Cristo vi ha amato e ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio...» (Efes. 5,2)[39]. I cristiani vengono sollecitati a contribuire alla colletta per i poveri di Gerusalemme ricordando loro «la grazia del Signore nostro Gesù Cristo: da ricco che era, si è fatto povero per voi, perché voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà» (2 Cor. 8,9). E tutta la presentazione mitica della discesa di Cristo da una forma divina in una forma umana, del suo assoggettarsi alla morte, e poi della sua successiva esaltazione e del suo insediamento celeste può essere introdotta citando un inno o un cantico liturgico ben noto ai lettori dell'epistola; e così quella presentazione serve a Paolo per lanciare un appello all'unità e a sentimenti di carità e compassione (Fil. 2.5-11).

Pare ovvio che uno degli effetti prodotti dalla fede nella morte e risurrezione di Gesù fosse quello di fornire una giustificazione quanto mai persuasiva alla speranza di una vita, che i fedeli avrebbero vissuto dopo la morte. Questo fu sicuramente vero per Paolo e i suoi principali collaboratori, ma lo fu anche in altri ambienti del primo cristianesimo. Con una buona dose di plausibilità molti storici moderni hanno ipotizzato che la promessa ai singoli di una loro risurrezione dovette essere un fattore di grande importanza nel produrre quel fascino emotivo che il cristianesimo ebbe nel mondo pagano[40]. Tuttavia precisiamo che né l'aspettativa né le idee preconcette che i convertiti portarono con sé nella chiesa avevano contorni così netti come spesso si suole loro attribuire. Il MacMullen di recente ha sostenuto che la credenza nell'immortalità personale non era molto comu-

[39] Questo, *conformity pattern* (che c'è anche in Efes. 5,25 e 29) è la tipica forma dell'esortazione ai primordi del cristianesimo e non è propria solo di Paolo (vedi Dahl, *Formgeschichtliche Beobachtungen*, cit., p. 34).

[40] Così, ad esempio, pensa E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, New York, 1965 e in anni più recenti anche MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, cit., pp. 136 s. Entrambi però si riferiscono al periodo dal secondo al quarto secolo.

ne nel paganesimo romano e non lo fu neppure nei due secoli che seguirono il periodo che qui stiamo esaminando e cioè in quei due secoli che sono stati spesso presentati come un'età di ipocondria e di fuga dalla convulsa vita del mondo. Lo studioso ora ricordato ci attesta che «le assicurazioni dell'immortalità sono, contro ogni aspettativa, difficili da ritrovare nei testi. E anche l'aspirazione all'immortalità non è molto attestata»[41]. Le epigrafi sepolcrali ripetono nei riguardi della morte un motto di spirito che suona: «Non ero, non sono, non mi importa»; e il motto lo si usava così spesso, che veniva addirittura scritto in forma abbreviata e cioè li «n.f.n.s.n.c.» (*non fui, non sum, non curo*)[42]. Il MacMullen non riesce neppure ad individuare prove solide sul fatto che i misteri promettessero l'immortalità, anche se molti degli studiosi che lo avevano preceduto erano stati del parere che questo era il maggior beneficio che gli iniziati ai misteri cercavano in età romana[43]. Veramente, nel suo tentativo di emendare la persuasione corrente tra gli studiosi, il MacMullen fa pesare troppo il silenzio che la maggior parte delle epigrafi mantengono sull'aspettativa di un'altra vita. Infatti altre prove, e soprattutto la letteratura filosofica e retorica di tipo consolatorio, sembrano palesare che la credenza nell'immoralità personale era largamente diffusa[44]. È vero però

[41] MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, cit., p. 53.
[42] *Ibidem*, p. 57; si vedano i testi cit. a p. 173, nota 30.
[43] *Ibidem*, pp. 53-57.
[44] Mi chiedo se il MacMullen, a proposito dei misteri, non si sia mostrato troppo scettico. Apuleio in *Metamorfosi*, 11,6 lascia presupporre un certo tipo di immortalità personale che può essere esaltata, anche se non determinata, dall'iniziazione. L'iniziato ai Campi Elisi, nell'«avello sotterraneo» sarà ancora adoratore di Iside e starà ancora sotto la sua protezione. Del pari il MacMullen se la sbriga un po' troppo sprezzantemente quando accenna alla promessa, tipica della religione mitraica, secondo la quale (a sentire Celso) avveniva l'ascensione dell'anima attraverso le sette sfere planetarie (Egli scrive: «questa non è proprio cosa che in fatto di immortalità possa incontrare l'approvazione di chiunque», *ibidem*, p. 54). La descrizione (1901) del Bousset di *Die Himmelsreise der Seele* era errata nei particolari e tratteggiava la cosa in maniera troppo schematica. Tuttavia quella del viaggio in cielo era una credenza radicata che evidentemente molti professavano ed era sicuramente professata dagli gnostici cristiani e non cristiani che ora conosciamo meglio in base ai testi di Nag-Hammadi. I maestri di retorica raccomandavano che i discorsi consolatori includessero accenni al ritorno dell'anima nel regno della divinità, vedendo in questo una forma di conforto per chi aveva perduto una persona cara; per es. si vedano: Menandro, *Sulla Consolazione* e *Sui Discorsi funebri* (nell'ed. a cura di Russel e Wilson, con trad. ingl., Oxford, 1981, pp. 160-5, p. 176; e si veda anche, *Rhet. Gr.* (Spengel), 3,414, 16-25; 421,15-17). L'*Ad Marc. de consolat.* (23,2) di Seneca e la *Consol. ad uxorem* (611 D-612B) di Plutarco sono esempi letterari del *topos* di uso corrente. Sono debitore di tutti questi riferimenti testuali a Abrahm J. Malherbe, il quale mi ha fatto notare che i manuali di retorica sono di particolare importanza, perché non introducono idee nuove, ma espongono opinioni, aspettative e speranze in voga.

che credenze e speranze si presentavano in forme molto varie. Del resto, anche in seno al Giudaismo le credenze circa una vita futura non solo variavano da un gruppo all'altro, ma, proprio nel periodo che qui ci interessa, erano fluttuanti. D'altro canto anche credenze in se stesse simili potevano adempiere ad una funzione diversa se diverso era il contesto e se diverso era il momento, in cui erano professate[45]. Invece, Paolo e collaboratori si presentano quanto mai espliciti nella loro persuasione che Dio, avendo risuscitato Gesù, «risusciterà anche noi».

Il passo consolatorio della Prima Epistola ai Tessalonicesi (4,13-18) mostra, come abbiamo visto, in che modo tale fiducia potesse essere ribadita in un particolare momento di tensione e in che modo la comunione tra i cristiani si distinguesse così dagli «altri che non hanno speranza» (versetto 13). Tuttavia, il fatto che Paolo dovesse scrivere parole di questo tenore, ricorrendo alla menzione di una rivelazione particolare («sulla parola del Signore», versetto 15), ci rivela che per i nuovi convertiti la risurrezione dei morti non si imponeva affatto come cosa di per sé evidente. Inoltre, la stessa idea di risurrezione era ambigua. La raffigurazione dominante della risurrezione di Gesù nel cristianesimo prepaolino e in quello paolino non pare che contemplasse la risurrezione del suo cadavere, come è rappresentata nei racconti della passione che leggiamo nei vangeli canonici e negli Atti, ma l'esaltazione e l'intronizzazione in cielo dello stesso Gesù[46]. Questa raffigurazione, quasi un esempio di

[45] Si vedano George W.E. Nicklesburg jr., *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge, Mass., 1972 e Hans C. Cavallin, *Leben nach dem Tode in Spätjudentum und im frühen Christentum*, in *ANRW*, parte II, vol. XIX, 1, 1979, pp. 240-345.
[46] Eduard Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zürich, 1955 (qui si fa rif. alla trad. ingl. *Lordship and Disce-*

dramma cosmico, era particolarmente rievocata nella celebrazione del battesimo, come abbiamo visto nel capitolo 5. I *pneumatikoi* di Corinto evidentemente concepivano la propria risurrezione (all'atto del battesimo?) in maniera analoga e cioè come trascendimento spirituale del mondo ordinario, trascendimento di cui già fruivano *hic et nunc*. Fu contro questa concezione che Paolo evocò la sua rappresentazione più realistica e di tenore apocalittico della risurrezione futura di «corpi spirituali» (1 Cor. 15). Dunque, l'idea di risurrezione poteva ricevere diversi contenuti e le differenti raffigurazioni della risurrezione potevano avere diversi effetti sul piano sociale. Per gli «spirituali» di Corinto, l'esaltazione insieme a Cristo potè significare uno *status* nuovo, proprio di chi era fornito di carismi, e il loro scioglimento da inibizioni convenzionali. Per Paolo, invece, la fede nella risurrezione di Cristo, «primizia di coloro che sono morti» significava la solidale comunione che doveva esistere nella comunità cristiana, significava l'autorità manifestata sotto le apparenze della debolezza, significava un rapporto dialettico con le strutture convenzionali.

Da quanto abbiamo detto in precedenza, risulta evidente che non è del tutto corretto qualificare il ricorso comune, o anche il ricorso di Paolo, al paradigma «crocifissione-risurrezione» come paradossale. Vale a dire: quelli che comunemente erano reputati segni di debolezza non sono semplicemente rovesciati in segno di potenza, perché ricalcano la debolezza di Gesù crocifisso, anche se alcune delle affermazioni di Paolo possono plausibilmente essere interpretate in questo senso[47]. Il fatto è che, più spesso, l'andamento del di-

plesship, London, 1960; pp. 56-67); Ferdinand Hahn, *Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen, 1963 (qui ci si rif. alla trad. ingl. *The Titles of Jesus in Christology*, London, 1969), soprattutto l'*excursus* 2 (pp. 129-35); Hay, *Glory at the Right Hand*, cit.; ma cfr. Schille, *Frühchristliche Hymnen*, cit., p. 103.

[47] Così pensa il Güttgemanns in *Der leidende Apostel*, cit., che non solo esagera la frequenza e la coerenza di tali enunciati paradossali, facendone la formulazione normale della teologia paolina, ma getta confusione adottando l'idea di Käsemann secondo il quale le tribolazioni dell'apostolo erano «epifanie» del Cristo crocifisso. Ad ogni modo nessuna caratteristica propria di un'epifania si riscontra nei luoghi da lui citati. Si vedano Jacob Jervell, *Der schwacher Charismatiker*, in *Rechtfertigung: Festschrift für E. Käsemann zum 70. Geburtstag*, a cura di J. Friedrich, W. Pöhlmann e

scorso è in Paolo dialettico ovvero procede sulla falsariga del modulo «prima *e* dopo»: Cristo era stato *dapprima* debole, *poi* era stato possente; e così anche i cristiani sono nel tempo presente deboli e tribolati, ma saranno poi riscattati e gloriosi. Che qui si abbia un'impostazione apocalittica comunissima è ovvio, e lo si vede chiaramente nella più apocalittica delle epistole paoline e cioè nella Seconda ai Tessalonicesi, soprattutto nelle espressioni consolatorie che appaiono nel ringraziamento con cui l'epistola inizia (1,3-12)[48]. Se poi questa epistola sia stata scritta o no da Paolo, poco importa; il fatto è che se ne evince un tipo di discorso che doveva essere ben noto ai cristiani della scuola paolina. Sta di fatto che analogo linguaggio lo troviamo nell'Epistola ai Filippesi (1,28 s.) della cui autenticità non si può dubitare. E che poi prestissimo la proclamazione della morte e risurrezione di Gesù venisse incastonata in un'altra raffigurazione simbolica — quella della discesa di Gesù dal cielo seguita dall'esaltazione in cielo e della chiamata di Gesù a sedere sul trono divino[49] — dava ulteriore forza alla speranza compensatoria delle tribolazioni del momento.

Del resto, lo stesso Paolo, i cui enunciati inclinano al paradossale può talvolta parlare del proprio potere in termini che paradossali non sono. È vero: ricorre, nelle sue epistole ai Corinzi, al paradigma «crocifissione-risurrezione» a sostegno di un modo nuovo di interpretazione dell'autorità[50].

P. Stuhlmacher, Tübingen, 1976, pp. 185-98 e Adams, *The Suffering of Paul*, cit., pp. 209-17 e 243.

[48] Aus, *Comfort in Judgment*, cit.

[49] Gli studiosi del Nuovo Testamento ora concordano in genere nel pensare che questo modello abbia i suoi antecedenti nei miti o nelle metafore ebraiche che riguardano la Sapienza divina. Per es. si vedano J. Rendel Harris, *The Origin of the Prologue to St. John's Gospel*, Cambridge, 1917; R. Bultmann, *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium*, in *Eucharisteion: Festschrift für H. Gunkel*, a cura di H. Schmidt, Göttingen, 1923; Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler*, cit.; Burton Mack, *Logos und Sophia: Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*, Göttingen, 1973; Andrè Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris, 1966; Robert G. Hamerton-Kelly, *Pre-Existence, Wisdom, and the Son of Man: A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament*, Cambridge, 1973.

[50] Si veda quanto abbiamo detto nel cap. IV parlando dei dissensi a Corinto e anche Schutz, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*, cit.

Tuttavia, come ha fatto notare Jacob Jervell, non ammette che, pur essendo palpabile nelle sue vicende personali solo la debolezza, proprio quella sua debolezza sia potenza o forza agli occhi di Dio. Il paradosso è piuttosto un altro: e cioè che egli è ad un tempo debole e dotato di carismi. Paolo e gli altri, che sono deboli secondo il sistema di valori dominante operano, tuttavia, fatti che denotano forza o potenza; ad esempio, nonostante le infermità e le tribolazioni più acute, sono ancora in vita. Quindi, tale loro potenza non può essere opera loro, ma opera di Dio[51]. E anche la lotta condotta con discorso retoricamente elaborato contro i «superapostoli» (2 Cor. 10-13), dove egli fa uso eloquente del paradosso e dell'ironia che poteva suggerire il modulo «crocifissione-risurrezione», culmina poi in una messa in guardia: quando egli si porterà a Corinto un'altra volta, allora «non perdonerò più (voi)»: «Dal momento che cercate una prova che Cristo parla in me, lui che non è debole, ma potente in mezzo a voi; infatti fu crocifisso per la sua debolezza, ma vive per la potenza di Dio. E anche noi che siamo deboli in lui, saremo vivi con lui per la potenza di Dio nei vostri riguardi» (2 Cor. 13,2-4).

Le epistole deutero-paoline ai Colossesi e agli Efesini palesano quanto fosse abituale ancora il simbolismo che presentava l'esaltazione di Cristo come una vittoria e una riconciliazione delle potenze cosmiche. Le implicazioni sociali rimasero ambigue. Infatti, sebbene alcuni cristiani di Colosse avessero potuto trovare in tale simbolismo una giustificazione delle loro esagerate pratiche ascetiche, della loro «venerazione degli angeli» e delle esperienze visionarie, l'autore dell'epistola si serve proprio di quel simbolismo per prendere posizione polemica contro i devianti. Sia lui, sia il suo imitatore (cioè l'autore dell'Epistola agli Efesini) ricorsero alla figurazione cosmica per rafforzare la coesione interna delle chiese[52].

Dunque, ancora una volta avvertiamo che le implicazioni della fede professata non erano automatiche. Anche la dichiarazione esplicativa del significato proprio di un articolo di fede così fondamentale quale la risurrezione di Cristo fu un processo dialettico. E quelle che spicciativamente denominiamo le sue conseguenze sociali erano parte integrante di tale processo[53].

[51] Jervell, *Der schwache Charismatiker*, cit.
[52] Meeks, *In One Body*, cit.

Il Male e la sua sconfitta

Nella formula con cui iniziò una delle sue epistole Paolo volle caratterizzare Cristo, chiamandolo «colui che ha dato se stesso per i nostri peccati, per strapparci da questo mondo perverso» (Gal. 1,4). Perché Paolo presumeva che i cristiani a cui scriveva sarebbero stati d'accordo con lui nel reputare il mondo esistente «perverso»? In che cosa consisteva la sua malignità? E in quale modo era avvenuto il riscatto da tale mondo compiuto da Cristo?

Abbiamo visto che diventare membro dell'*ekklēsia* comportava un notevole mutamento sociale. Infatti, comportava l'ingresso in un'associazione che si configurava come una nuova famiglia e questa veniva a subentrare a tutti gli altri rapporti sociali e a tutti gli altri fattori che contribuivano a determinare l'identità personale. Significava, inoltre, che il cristiano doveva attendersi e sperimentare l'ostilità della società circostante e significava il divieto a partecipare a qualsiasi altro culto e cioè l'astensione da ogni altro rito. Il *pendant* simbolico di questo passaggio esclusivo e totale ad un'altra «fedeltà», questo impegno settario, era la raffigurazione del «mondo» come male e come perversione. Questa raffigurazione a tinte scure del mondo non ebbe però valore assoluto nella concezione paolina, così come il discrimine che separava la comunità cristiana dalla più ampia società circostante non era impenetrabile. Ciò detto, resta pur vero che i colori dominanti della raffigurazione erano oltremodo scuri.

Il rapporto tra mutamento sociale dei convertiti e la qualificazione simbolica del male e della salvezza non implica di per sé un processo di causa-effetto che si svolga in una

[53] Qui seguiamo un po' liberamente lo schema di interpretazione suggerito dal Theissen in *Soteriologische Symbolik*, cit., anche se quella «griglia del simbolismo soteriologico» da lui messa a punto risulta «troppo ben definita» come ha detto il Beker in *Paul the Apostle*, cit., p. 256. Si veda anche Sanders: *Paul and Palestinian Judaism*, cit., pp. 463-72.

sola direzione. Da un lato, possiamo ragionevolmente tenere per certo che la conversione, con la quale si voleva operare un radicale mutamento di campo, ossia un mutamento radicale di *ethos* e dei simboli fondamentali, presuppone in qualche modo un precedente forte scontento per il modo in cui procede il mondo. Il simbolismo che la setta usa per configurarsi il male mette a fuoco, interpreta, tale scontento e vi dà risposta. D'altro lato, poi, potremmo sostenere che una volta che uno aveva compiuto tale brusco mutamento di campo e aveva dato un così diverso orientamento alla propria esistenza, sarebbe stato necessario giustificare e spiegare tale mutamento (sia a se stesso sia agli altri) adottando la persuasione che la vita precedente alla conversione era connotata dal male e che la vita presente (o futura) era, invece, connotata dalla salvezza. Di fatto, le religioni rispondono a delle esigenze e nel contempo le creano. Le epistole non ci presentano una dottrina sistematica e neppure un mito generale circa la natura e l'origine del male; e i tentativi di ricostruire una concezione sistematica, che sarebbe soggiacente agli enunciati espliciti delle epistole, restano quanto mai problematici. Ci proveremo a tentare un'impresa un po' meno ambiziosa: individuare alcuni dei modi peculiari con cui le epistole parlano della presenza o della minaccia del male per mettere in risalto il bene che gli si contrappone e che viene specularmente accoppiato alle forme e agli aspetti concreti del male, e per vedere se mai ci vengano dati indizi sui modi in cui le convinzioni circa il male e il suo rimedio erano correlati a motivazioni, ad atteggiamenti e a propensioni di natura sociale. Possiamo raggruppare i diversi contesti metaforici sotto quattro categorie: servitù e liberazione; colpa e giustificazione; alienazione e riconciliazione; deformità e trasformazione.

Servitù e liberazione

Il mondo degli uomini è presentato come quello che sta sotto il controllo di potenze demoniache. Queste comprendono Satana, che può anche essere chiamato «il dio di questo eone (mondo)» (2 Cor. 4,4), nonché altre potenze ossia altri «principati e potestà» (Col. 2,15; Efes. 6,12-17) identificati anche con «elementi del cosmo» (Gal. 4,1-11; Col. 2,20) o con le divinità pagane (1 Cor. 10,20; Gal. 4, 8 ss.). Anche la morte è presentata come una potenza personificata e cioè come «l'ultimo nemico» che tiranneggia l'umanità (1 Cor. 15,26); in termini analoghi Paolo può anche qualificare il peccato (Rom. 5,21-6,23; 7,7-8,2)[54]. In un passo arriva anche a presentare la Legge come un potere personalizzato, che tiene in stato di schiavitù (Gal. 4,1-11), ma il passo si spiega con il particolare tenore polemico dell'Epistola ai Galati e non può essere considerato elemento dell'insegnamento normale impartito ai cristiani. Al tempo in cui Paolo scrisse l'Epistola ai Romani (cap. 7), aveva già trovato un modo più raffinato per precisare il rapporto esistente tra la Legge e il potere di asservimento proprio del peccato.

Le metafore che fanno da *pendant* a quelle ricordate parlano invece di libertà. Infatti, si pone come necessario che gli schiavi siano «riscattati» o «liberati» (Gal. 4,4 e 5,1 e poi *passim*; Rom. 8,21; 1 Cor. 6,20; 7,23; Rom. 6,12-23; Col. 1,13). Tale liberazione poteva essere raffigurata dall'apostolo come disfatta delle potenze cosmiche (Col. 2,15) ed è questo un tema che abbiamo visto essere strettamente connesso con la cristologia incentrata sulla «discesa ed esaltazione» di Cristo e con il rito del battesimo (cfr. Efes. 1,21; 2,2; Fil. 2,10), anche se un'altra raffigurazione può essere data dalla riconciliazione di tali potenze (come in Col. 1,20).

L'aspetto soggettivo della difficile situazione in cui vengono a trovarsi i convertiti è la loro debolezza, che può essere concretamente rivelata dalla carenza di potere sociale nella maggior parte dei neo-cristiani (1 Cor. 1,26-28), ma anche dalla vera e propria debolezza e vulnerabilità fisica (2 Cor. 12,9; 4,7-12 e 16-18). Bisogna, dunque, che il cristiano si disponga a ricevere in sé la potenza di Dio, anche se poi abbiamo visto che tale accoglimento veniva inteso come accettazione paradossale o dialettica di quel segno metaforico fondamentale che era la Croce. Altro modo di raffigurare la

[54] Vedi Luise Schottroff, *Die Schreckensherrschaft der Sünde und die Befreiung durch Christus nach dem Römerbrief des Paulus*, in «EvT», n. 39 (1979), pp. 497-510. Molto ho anche appreso da un saggio, ancora inedito, di Paul Donahue, il quale ha trattato del carattere demoniaco che «il peccato» ha nella epistola ai Romani.

natura paradossale della nuova vita era quello di parlare non già di liberazione, ma di un mutamento di padrone: i cristiani, infatti, divengono schiavi di Cristo (1 Cor. 7,22) o di Dio (Rom. 6,13)[55]. Tuttavia questa metafora si intreccia a quella dell'adozione, del tempo venturo e della costituzione del cristiano come erede[56].

L'aspetto oggettivo della raffigurazione è, tuttavia, il potere che gli avversari hanno di infliggere tribolazioni e di infliggerle anche a coloro che si credono ormai sciolti in certo qual modo dalla servitù cosmica, e investiti della potenza di Dio. È chiaro che gli avversari sono quegli uomini che perseguitano i cristiani e che ne provocano la reclusione in carcere e altre punizioni. È interessante notare però che l'identità degli avversari delle comunità paoline non è mai specificata. I testi fanno pensare ad un'ostilità locale e sporadica, non già a provvedimenti calcolati o ufficiali di repressione. La parenesi paolina indica l'ostilità come cosa che il cristiano si deve attendere e che deve sopportare. Nella cornice cosmica accennata, essa è il corrispettivo dell'opposizione fatta alla potenza di Dio dai demoni. Satana mette in essere il suo potere maligno usando espedienti di bassa lega, come lo sono gli ostacoli posti ai progetti di viaggio dell'apostolo «due o tre volte» (1 Tess. 2,18)[57]; egli poi «tenta» o «mette alla prova» con il desiderio sessuale (1 Cor. 7,5); i suoi piani circa un membro caduto in peccato possono essere mandati a vuoto con il perdono (2 Cor. 2,11). Tuttavia, nel discorso delle epistole sono ben scarsi gli spunti in cui l'opposizione degli uomini viene congiunta a queste esemplificazioni dell'attività demoniaca. La raffigurazione non è così schematica come (ad esempio) lo sarà presso gli apologisti del secondo e del terzo secolo, agli occhi dei quali ogni persecuzione era opera di demoni invidiosi.

[55] Non è proprio il caso di fare di questa, *l'immagine* o figurazione che sta al centro della teologia paolina, come, invece, fa il Käsemann nel suo *An die Römer*, Tübingen, 1973 (qui ci si rif. alla trad. ingl. di G.W. Bromley, *Commentary on Romans*, Grand Rapids, 1980). Cfr. Theissen, *Soteriologische Symbolik*, cit., p. 285, nota 6.

[56] Theissen, *Soteriologische Symbolik*, cit., p. 286.

[57] Cfr. Rom. 15,22, dove lo stesso verbo compare in forma passiva, e 1,13 dove c'è un sinonimo; in entrambi i «luoghi» forse si allude a Satana.

2. *Colpa e giustificazione*

Il linguaggio tradizionale che Paolo riprende adattandolo nelle sue epistole non parlava solo di riscatto dalla servitù, ma anche di riscatto o preservazione «dall'ira ventura» (1 Tess. 1,10; cfr. 5,9 e poi Rom. 5,9; Efes. 2,3). In questo (e ne abbiamo già trattato) riconosciamo un elemento tipico dell'escatologia apocalittica del Giudaismo. Dio è giusto e pretende che gli uomini siano giusti e retti e la loro rettitudine avrà una sanzione col giudizio finale e universale.

La formulazione di tenore peculiarmente paolino di questa concezione escatologica è la dottrina secondo la quale per mezzo della morte obbediente di Cristo e il riscatto puntuale di quella morte che Dio aveva operato facendolo risorgere, la giustizia è concessa per dono gratuito e liberamente a tutti coloro che ne saranno fatti segno per mezzo della fede. Dal tempo di Agostino e, in maniera più unilaterale, dal tempo di Lutero e di Melantone, quella dottrina è stata reputata, nell'ambito del cristianesimo occidentale, la caratteristica principe della scuola paolina. Eppure, dobbiamo constatare che Paolo di rado si esprime nel modo suddetto, fatta eccezione quando intavola il discorso sul rapporto tra ebrei e gentili in seno alla chiesa; il che fa soprattutto nelle epistole ai Galati e ai Romani. Il passo importante (5,21) della Seconda Epistola ai Corinzi costituisce solo in parte un'eccezione, dato che l'enunciato che ha tutto il sapore di una formula, suona: «Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio» e si colloca all'apice dell'apologia che Paolo fa della sua azione missionaria. Un fatto certo è che la dottrina della giustificazione non era così peculiare in Paolo da non lasciare traccia alcuna nei suoi continuatori e seguaci. Una delle enunciazioni più dense, anche se in forma alquanto lapidaria, di quella dottrina la abbiamo nella epistola agli Efesini (2,5 ss.).

Ad ogni modo, il ricorso più generalizzato all'antitesi «colpa-giustificazione» dobbiamo con ogni probabilità andarlo a scoprire nelle formule tradizionali che le epistole citano qua e là, come, ad es., in Rom. 3,24 ss. e nelle allusioni scevre di spirito polemico che incontriamo nelle sezioni parenetiche delle epistole. Nell'Epistola ai Romani (3,24 ss.) Paolo parla

di Cristo Gesù come colui che «si offre come peccatore» e che «è strumento per avere ragione del peccato»[58], e cioè Cristo è nel contempo «dimostrazione della giustizia (di Dio) nel perdono dei peccati commessi in precedenza». Probabilmente questo tipo di formulazione veniva enunciato nella predicazione missionaria, come fa pensare il passo della Prima ai Corinzi (15,1 ss.) là dove Paolo rievoca l'insegnamento già tradizionale che «Cristo morì per i nostri peccati». Nei passi menzionati non troviamo indicato che il convertito era persona che in precedenza era angosciato a causa di un soggettivo senso di colpa, ma piuttosto che era stato Paolo ad avere sentito tale senso di colpa; di fatto, nei rari luoghi in cui l'apostolo accenna alla sua vita prima della conversione, lo fa con una specie di ostentazione (Gal. 1,13; Fil. 3,4-6)[59]. A quanto pare, tuttavia, gli evangelizzatori cristiani trovarono un qualche modo di persuadere i loro uditori volonterosi che la loro vita, agli occhi di Dio, era peccato. Tale convinzione corrispondeva al modo abituale di rappresentare il mondo pagano come quello caratterizzato dall'imperio dei vizi. Gli inviti ai cristiani perché evitino i vizi tante volte elencati (1 Cor. 5,11; 6,9 ss.; Gal. 5,20; Efes. 5,5; Col. 3,5-14) sono rivolti a quanti erano già stati «lavati ... santificati ... giustificati» (1 Cor. 6,11). Ormai erano stati trasportati in una sfera diversa di dominio, là dove le virtù sono «frutto dello Spirito» (Gal. 5,22).

Alienazione e riconciliazione

Accanto alla raffigurazione mitica della servitù e della situazione disperata che si ha sotto le potenze misteriose e ac-

[58] Ch. Kingsley Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, London-New York, 1957, p. 72.

[59] Che il passo di Rom. 7,7-25 non fornisca alcuna prova in contrario è stato dimostrato dall'opera (ora diventata un classico) di Werner Georg Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig, 1929 (rist. in *Römer 7 und Das Bild des Menschen im Neuen Testament: Zwei Studien*, München, 1974). Si vedano Bultmann, *Römer 7 und die Anthopologie des Paulus* in *Imago Dei: Festschrift für Gustav Krüger*, a cura di H. Bornkamm, Giessen, 1932, pp. 53-62 e Krister Stendhal, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*, in «HTR», n. 56 (1963), pp. 199-215 (rist. in *Paul among Jews and Gentiles and Other Essays*, Philadelphia, 1976, pp. 78-96). Se si vuole leggere un monito incisivo contro la rimozione di *ogni* elemento autobiografico da Rom. 7, si veda Beker, *Paul the Apostle*, cit., p. 240.

canto ai temi del peccato, della colpa, della giustificazione espressi in forma legalistica e rituale, le somme guide della scuola paolina parlano anche di alienazione ossia di inimicizia nei riguardi di Dio, che poi resta superata dall'opera di riconciliazione a cui Egli si piega (2 Cor. 5,16-21; Rom. 5,1-11). Anche Paolo usa questo tipo di discorso e, quando lo fa, lo intreccia strettamente al discorso sulla giustificazione, come avviene, infatti, nei due passi citati. Nel passo 5,18-20 della Seconda Epistola ai Corinzi espone compendiosamente quale sia stata la sua attività di evangelizzatore. E questa esposizione compare (la cosa ha un suo significato) in prossimità dei più caldi accenti con cui invita amorevolmente la chiesa di Corinto a riconciliarsi con lui. Nel passo (5,1-11) dell'epistola ai Romani vengono enunciati i temi che poi saranno sviluppati nel cap. 8 della stessa epistola[60]. Se consideriamo insieme i due passi, vediamo che essi incorniciano, per così dire, la trattazione da parte di Paolo di una serie di problemi sollevati dall'argomentazione da lui svolta nei capitoli 1-3 e costituiscono così la transizione dai primi quattro capitoli al lungo discorso (capitoli 9-11) in cui si svolge il tema del rapporto corrente tra la chiesa e gli ebrei. E questo discorso culmina poi in una visione singolarissima della definitiva riconciliazione tra Dio e il suo popolo di Israele, ossia con gli ebrei che sono diventati «nemici per vostro (dei cristiani ex-pagani) vantaggio»; riconciliazione che avverrà dopo che «saranno entrate tutte le genti» (11,25 e 28). L'autore dell'Epistola agli Efesini si palesa, dunque, quanto mai «paolino», allorché indica come fatto centrale della riconciliazione cosmica l'abbattimento delle barriere tra ebrei e gentili e l'introduzione dei secondi nella famiglia di Dio (Efes. 2,11-22).

Con le allusioni al battesimo che troviamo a iosa nelle epistole ai Colossesi e agli Efesini possiamo, tuttavia, renderci conto in maniera più palpabile dell'uso ampio che di tutto il detto gruppo di metafore si faceva nel linguaggio rituale e catechetico delle comunità paoline. Come già abbiamo fatto notare, qui scopriamo una dimensione cosmica e cioè una raffigurazione mitica delle potenze spirituali tra loro in con-

[60] N.A. Dahl, *Misjonstheologien i Romerbrevet*, in «Norsk Tidsskrift for Misjon», n. 10 (1956), pp. 44-60 (qui si fa rif. alla trad. ingl. *The Missionary Theology in the Epistle to the Romans*, in Dahl, *Studies in Paul*, cit., pp. 70-94).

trasto e in contrasto con Dio, ma che poi erano state «pacificate» e «riconciliate» con l'ascesa di Cristo oltre le sfere celesti. L'idea dell'assoggettamento delle potenze cosmiche al Cristo esaltato al cielo era forse suggerita da quel versetto che ebbe così larga parte nella primissima formulazione cristiana della cristologia dell'esaltazione di Gesù:

> Oracolo del Signore al mio Signore:
> «Siedi alla mia destra, finché io ponga i tuoi nemici
> a sgabello dei tuoi piedi»[61].

Sebbene proprio Paolo potesse servirsi di questo passo familiare fra i cristiani per argomentare sull'incompiutezza del presente regno di Cristo, dato che «l'ultimo nemico, la Morte» doveva ancora essere «annientato» (1 Cor. 15,25-28), l'idea comune suggerita dalla liturgia battesimale era più simile proprio a quella che nel passo ricordato Paolo contrasta e modifica. L'esaltazione di Cristo aveva portato alla soggezione delle potenze ctoniche, terrestri e celesti, così come diceva l'inno che lo stesso Paolo cita nell'Epistola ai Filippesi (2,10). Tale idea dell'assoggettamento delle potenze a Cristo e del suo trionfo su di esse la troviamo solennemente enunciata anche in Col. 2,15 (come abbiamo già visto), ma in questo passo si intreccia con le immagini meno accese della riconciliazione, della pace e dell'unione (Col. 1,15-20; Efes. 1,10; 3,9-19). Tuttavia, gli autori delle due epistole ora menzionate adattarono la raffigurazione cosmica proprio per sollecitare le comunità all'unità e alla carità[62].

Deformità e trasformazione

Il Theissen ha qualificato (adottando la classificazione del Topitsch) le varie forme di simbolismo fin qui da noi trattate, come «forme sociomorfiche». L'altra categoria, che ancora resta da esaminare, egli la denomina «simbolismo della trasformazione fisiomorfica» (e così facendo dilata la categoria «biomorfica» del Topitsch)[63]. Vale a dire: il simbolismo, di cui ci apprestiamo ora a parlare, non trae spunto da rapporti sociali, come quelli indicati nelle diadi schiavo-padrone; padre-figlio, giudice-accusato, amico-nemico, bensì da immagini fisiche quali sono espresse nelle diadi: crescita-decadenza, vita-morte, divisione-unione e anche da idee fisiche o magiche circa il mutare delle forme e le trasformazioni visibili *per speculum.*

Questo linguaggio figurato compare sporadicamente e frammentariamente nelle epistole paoline e la sua interpretazione si è rivelata particolarmente ardua. Taluni interpreti hanno postulato un sistema elaborato di figurazioni mitiche a cui suppongono che facciano allusione le parole di Paolo; altri si sono richiamati a categorie mistiche non ben precisate. Quello che il Theissen dice circa la «figura» dell'unione tra Cristo e il credente conviene, tuttavia, a tutto l'insieme delle figure che qui ci interessano: «Lo si può chiamare misticismo, ma si tratta di una mistica dei rapporti sociali, a cui sono in molti ad avere parte»[64].

Possiamo far dipendere tutto un gruppo di immagini ossia di figurazioni dal rapporto tra la narrazione biblica dell'Eden e della creazione e caduta di Adamo (su cui già si erano esercitate le interpretazioni tradizionali) e il significato specificamente cristiano attribuito alla morte ed alla esaltazione di Cristo. Il «luogo» in cui il detto gruppo di figure venne messo a punto fu, come già abbiamo indicato, il rito del battesimo. Ivi infatti la vita umana era raffigurata come una vita traviata, destituita di pregi e come una vita spezzata. Quell'immagine di Dio sulla quale era stata modellata la prima coppia umana era andata perduta o si era sfigurata e così si era spezzata la unità primordiale della vita umana. Questa frattura trovava la più palmare esemplificazione nella tensione e nel trasporto sessuale tra maschio e femmina, ma anche in altre forme di contrapposizione fra ruoli e *status* delle quali è contesta l'esistenza dell'uomo nella società. Soprattutto la condizione mortale veniva percepita come qualcosa di innaturale, e cioè come una maledizione o una punizione. Per converso, quindi, ecco che la salvezza veniva presentata co-

[61] Salmo 110,1 al 109,1 dei Settanta; vedi Hay, *Glory at the Right Hand,* cit.
[62] Meeks, *In One Body,* cit.
[63] Theissen, *Soteriologische Symbolik,* cit.
[64] *Ibidem,* p. 300.

me il ripristino della immagine perduta del Creatore e cioè come riunificazione di tutti gli esseri umani per mezzo dell'unione con Cristo (che era poi identificato con quella Immagine di Dio) e cioè con «l'essere chiamati alla vita».

Nell'uso che fa Paolo del simbolismo indicativo della trasformazione troviamo un forte elemento escatologico. Lo Spirito, di cui si sentiva la presenza nelle assemblee cristiane, è solo la «primizia» o «anticipazione» dalla vita futura, quando «tutti saremo trasformati» (1 Cor. 15,51) passando dai corpi corruttibili di carne e sangue ai «corpi spirituali» (versetto 44). La vera vita dell'apostolo e di tutti i cristiani non è quella visibile, ma una vita celeste, che deve essere «rivestita» al momento della morte «perché ciò che è mortale venga assorbito dalla vita» (2 Cor. 5,4): è questa una trasformazione già raffigurata dal «rivestirsi» di Cristo all'atto del battesimo, allorché il battezzato riceveva «la caparra» dello Spirito (versetto 5). L'espressione più chiara di questa attesa trasformazione la troviamo nell'Epistola ai Filippesi (3,20 ss.), dove si allude alle figure dell'inno cristologico che leggiamo ivi al passo 2,6-11: «Di là (ossia dai cieli) aspettiamo come salvatore il Signore nostro Gesù Cristo, il quale trasformerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso, in virtù del potere che ha di sottomettere a sé tutte le cose». Analogamente (in Rom. 8,18-30) Paolo può far culminare la sua presentazione della trasformazione cui è destinata la creazione intera, con un'affermazione relativa a quanti «amano Dio»: «poiché quelli che da sempre egli ha conosciuto li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli» (versetto 29). E che questo si accordi con il simbolismo battesimale è palesato dal versetto 3,10 dell'Epistola ai Colossesi, dove si legge: «avendo rivestito il nuovo (uomo) che si rinnova, per una più piena conoscenza, ad immagine del suo Creatore». L'autore deutero-paolino, tuttavia, conservò anche un poco dell'accentuazione con cui Paolo parlava delle cose future, quando scrisse: «Voi infatti siete morti e la vostra vita è ormai nascosta con Cristo in Dio. Quando si manifesterà Cristo, la vostra vita, allora anche voi sarete manifestati con lui nella gloria» (Col. 3,3 ss.). D'altro canto, Paolo poteva usare di queste immagini per parlare della propria attività nella vita presente: «perché noi, che siamo vivi, siamo sempre

esposti alla morte a causa di Gesù, perché anche la vita di Gesù sia manifesta nella nostra carne mortale». Tuttavia, è poi importante notare che questo l'apostolo fa proprio per entrare nel merito dei rapporti sociali e cioè per precisare la propria autorità nei confronti dei cristiani di Corinto: «di modo che in noi opera la morte, ma in voi la vita». (2 Cor. 4,10 ss. e 12).

Contesti sociali e teologici

Tra tutte le figure di segno negativo usate, nelle epistole paoline, ce ne sono poche che hanno diretto riferimento a fattori sociali o a fattori politici. Per esempio: non ci si dà mai alcun indizio che l'imperialismo romano fosse considerato causa della malignità e della perversione che era reputata tipica del momento[65]. Solo nella figurazione drammatica di tipo apocalittico che incontriamo in 2 Tess. 2,3 ss. si fa cenno all'opposizione del potere politico al disegno divino. Il panorama del male di cui parlano gli autori della scuola paolina per un certo aspetto è più ristretto dell'ambito proprio al potere politico; infatti essi parlano di immoralità, di debolezza, di servitù, di paura e di tribolazioni che affliggono le persone, nonché del problema particolare posto dal rapporto tra ebrei e gentili. Sotto un altro profilo, invece, quel panorama va ben oltre l'ambito del dominio politico: ci si presenta, infatti, Satana, dio di questo mondo, l'alienazione cosmica e poi la riconciliazione con cui questa età avrà

[65] L'ipotesi della Schottroff in *Die Schreckensherrschaft*, cit., p. 499, al cui avviso un'opinione negativa dell'*imperium* sarebbe alla radice della metafora del peccato visto come un dominatore del mondo ci pare troppo lambiccata. La studiosa fa presente che in genere l'Impero Romano era sentito dai suoi sudditi come imposizione di servitù assoluta (*ibidem*, pp. 502-7), ma questo non è per nulla credibile, né le poche testimonianze da lei citate varranno a dare peso alla sua opinione. L'apocrifo 4 Esdra, riflettendo sulla distruzione di Gerusalemme, non può essere preso come espressione di un'opinione comune. La filippica di Filone contro Caligola non dovrebbe farci ignorare l'encomio che egli scrisse di Augusto o anche la sua descrizione dei primi anni di Gaio (Caligola), condotta in base alle categorie proprie di un ideale potere regale. E la famosa orazione posta in bocca da Tacito al guerriero scozzese Galgaco (*Agric.* 30 s.) non può essere assunta a paradigma dei sentimenti che la gente delle province provava per Roma.

termine. È singolare che si dica tanto poco sulle soluzioni o sulle spiegazioni di qualsiasi male comune da cui ognuno è afflitto. Per quel che possiamo desumere dalle epistole che ci sono pervenute, il cristianesimo paolino non pare offrire una teodicea generale e, invece, l'attenzione è preferibilmente puntata solo sui fattori messi allo scoperto dal fatto che i lettori delle epistole erano diventati cristiani. Anche le rassicurazioni sulla morte che leggiamo in 1 Tess. 4,13-18; in 1 Cor. 15; in 2 Cor. 5,1-10 riguardano solo problemi particolari alla vita interna delle comunità cristiane. Vale a dire, la preoccupazione verte sulla permanente solidarietà della comunità cristiana che trascende la morte oppure sulla solidarietà presente di quanti non devono falsamente proclamare che la morte non c'è più, o sulla retta comprensione dell'autorità apostolica, ma non verte sul problema umano generale della condizione mortale. Tuttavia proprio questo fatto ci rimanda al contesto sociale nel cui ambito aveva significato e valore il discorso sul male e sulla salvezza. Un altro punto da notare nel linguaggio paolino sul bene e sul male ci rimanda nella stessa direzione. La cornice in cui quel discorso sul bene e sul male è incluso è sempre teologica. Le epistole paoline non parlano, infatti, del male «naturale». Anche le eccezioni al riguardo, e cioè i passi in cui palesemente si tratta dei mali naturali e si fa riferimento alla realtà «corruttibile» e al corpo «mortale» (1 Cor. 15, 42 e 54; 2 Cor. 5,4), rientrano nella considerazione di quello che Dio permette e di quello che Dio opera (cfr. Rom. cap. 8). Il contesto teologico risulta ulteriormente ribadito dal ricorso frequente al linguaggio legalistico e a quello escatologico. Quindi, il male del mondo, in definitiva, risulta individuato in base al giudizio di Dio; ed è appunto al momento del giudizio che ciò che è storto sarà rettificato. Le epistole sollecitano le varie comunità a manifestare una fiducia, una sopportazione, un gaudio e una speranza paradossali di fronte alle momentanee esperienze del male, nonché assicurano le stesse comunità che possono così comportarsi perché, per mezzo dello Spirito, esse già sono partecipi del divino potere escatologico. Questo contesto teologico ed escatologico comporta implicazioni sociali di rilievo. Infatti, poiché il male è troppo possente per la singola persona, la speranza dei singoli sta nel loro trapasso dalla sfera di potere propria delle forze maligne (demoni, Satana, lo stesso peccato) alla sfera del potere di Dio «in Cristo». Il tipo di vita corrispondente a questa raffigurazione della vera realtà non è l'autonomia o l'indifferenza degli Stoici, bensì il far parte del corpo di Cristo, in cui opera il potere di Dio e a cui è promessa la vittoria finale.

Correlazioni

Da diversi punti di vista abbiamo esaminato i tipi di fede e di socializzazione che, sia pure per cenni e frammenti, risultano dalla lettura delle epistole paoline. Quello che abbiamo scoperto è una commistione quanto mai complessa di simboli tradizionali e di simboli nuovi: una commistione flessibile, ambigua, continuamente mutevole, ma allo stesso tempo fermissimamente incardinata su un fulcro preciso. Abbiamo visto anche precisarsi ai nostri occhi i contorni di un movimento sociale, di cui facevano parte piccoli gruppi sparsi in città dalle caratteristiche locali diverse, e abbiamo visto che tali gruppi sperimentavano tensioni con il mondo loro esterno e al loro interno, ma che sperimentavano del pari, a livello dei sentimenti, una forte coesione, senza dire che tutti quei gruppi erano collegati l'uno all'altro e tutti mantenevano vincoli con un pugno di *leaders* quanto mai mobili e che tali vincoli assumevano varie e complesse connotazioni. In base agli scorci frammentari e talvolta nebulosi che ci offrono le epistole possiamo ora indicare alcuni aspetti del sistema simbolico proprio dei cristiani che sembrano corrispondere ad aspetti del processo sociale. Indicheremo analiticamente tali aspetti e questo ci sarà di ausilio nel considerare un po' più da vicino i modi in cui simboli religiosi possono incidere sulla realtà sociale e in cui l'esperienza della vita sociale può incidere nella creazione dei simboli.

I cristiani delle comunità paoline credevano in un solo Dio, unico creatore dell'universo e ultimo giudice di tutti gli atti umani. In somma parte il loro monoteismo era esattamente identico a quello del Giudaismo: infatti non adoravano il Dio supremo, ma l'unico Dio e reputavano le divinità delle altre religioni o come non-esistenti o come entità av-

verse a Dio e cioè come demoni. Ma nel contempo attribuivano a Gesù, Messia crocifisso e risorto, alcuni titoli e alcune funzioni che nella Bibbia e nella tradizione ebraica erano riservati solo a Dio. Sul piano sociale a questo tipo di fede corrispondeva una rete di comunità locali che, nel loro insieme, intendevano costituire in tutto il mondo la «assemblea (*ekklēsia*) di Dio». I vincoli che collegavano i piccoli gruppi locali erano più forti (se guardiamo soprattutto alla loro consistenza numerica) di quelli esistenti tra le comunità ebraiche della Diaspora. L'unità era una preoccupazione fortissima e costante dei *leaders*, che la volevano realizzata sia nelle assemblee locali sia nella comunione che le varie comunità dovevano coltivare tra di loro. La comunità locale era una comunità i cui membri erano intimamente legati da vincoli di amore e che era esclusiva e poneva tra se stessa e gli estranei una netta demarcazione. Ma nel contempo i suoi membri interagivano nella vita ordinaria con la circostante società urbana. Inoltre, sia la comunità locale sia il gruppo dei *leaders* possedevano un vigoroso dinamismo espansivo (missionario).

L'unico Dio dei cristiani, come quello degli ebrei, era un Dio personale e attivo. Il suo spirito, oppure, in alternativa, lo spirito di suo Figlio agiva nei singoli membri e nell'intera comunità, e operava su di loro e con loro. Il corrispettivo sociale era dato dall'aura di intimità che caratterizzava la locale assemblea domestica. Si richiedeva ai cristiani un altissimo impegno e ben alto era il grado della sollecitudine che legava tra loro i membri di una comunità, mentre la struttura dell'autorità restava fluida e di tipo carismatico (anche se non sempre), mentre le discriminazioni interne restavano esili (anche se non mancavano di creare tensioni).

La concezione del mondo vigente nella scuola paolina era di tipo escatologico. I cristiani credevano che la venuta di Gesù, la sua crocifissione e resurrezione, avevano già messo in moto un mutamento nell'ordine del mondo. Si attendevano quanto prima la fine dell'età presente, il ritorno di Gesù e il giudizio finale sia delle potenze umane sia di quelle cosmiche. A questo mutamento corrispondeva sul piano sociale il mutamento che ogni singolo cristiano aveva sperimentato all'atto della propria conversione. Ogni cristiano o ogni cristiana si erano lasciata alle spalle l'appartenenza

alla tradizionale comunità ebraica o alle associazioni, dai vincoli più allentati e dalle forme molteplici che erano proprie della società pagana, e erano entrati a far parte di una comunità religiosa nuova, rigidamente definita, ed esclusiva.

I cristiani delle comunità paoline credevano in Gesù, Messia, Figlio di Dio, crocifisso per il peccato degli uomini, ma poi risuscitato dai morti ed esaltato in cielo a regnare con Dio. Ma i cristiani erano anche una comunità che sperimentava in se stessa contraddizioni sociali. Infatti, i membri delle comunità erano persone legate da vincoli intimi di carità, ma provenienti da un ampio arco di condizioni sociali. In genere, sia guardando alle singole persone dei membri sia alla loro comunità nel suo complesso, sotto il profilo del potere e dello *status* sociali, erano dei «deboli»; e dalla gente che li attorniava erano guardati o con indifferenza o con ostilità; eppure le esperienze del potere che facevano nelle loro assemblee, sia nelle forme consuete della *leadership*, man mano che le singole comunità cominciarono a darsi proprie istituzioni, sia in quelle manifestazioni particolarmente impressionanti che erano connesse con l'inabitazione dello spirito, li rendevano gaudiosi ed esultanti.

Ma proprio queste constatazioni le possiamo riconsiderare da un opposto angolo visuale e, quindi, esaminarle in altra prospettiva. Nel capitolo secondo abbiamo cercato di delineare un profilo del livello sociale a cui apparteneva il comune convertito che entrava a far parte di una comunità paolina e della commistione che gente di diversi livelli sociali attuava in seno alla singola comunità. Di fatto poi il profilo del livello sociale da noi delineato è risultato essere quello dei membri di maggior spicco, perché solo di loro ci è dato in genere di sapere il nome o solo loro possono (mancando il nome) essere altrimenti individuati. Abbiamo chiarito che la caratteristica dominante era la cosiddetta incoerenza di *status* ossia la loro mobilità sociale. Non pare, dunque, plausibile concludere che gli affascinanti simboli del mutamento derivati dalla tradizione, che i simboli della trasformazione personale e comunitaria e i simboli di un mondo perverso soggetto al giudizio e alla grazia di Dio, esercitarono un'attrattiva particolare su gente che aveva sperimentato le aspettative e i timori propri di chi aveva nella società una posizione ambigua? Oppure quelle esperienze

portarono invece tanti *leaders* delle comunità a cercare di dare maggiore efficacia proprio a quei simboli paradossali e dialettici che abbiamo visto essere stati così caratteristici nella fede dei cristiani di scuola paolina?

E inoltre ci è lecito congetturare che i tipi di incoerenza di *status* da noi notati (donne indipendenti provviste di una certa ricchezza, ebrei ricchi che vivevano in mezzo ad una società pagana, liberti provvisti di abilità e di denaro ma segnati dalla loro origine, ecc.) si accompagnavano non solo ad un senso di angoscia, ma anche ad un senso di solitudine, dato che quei tipi o casi di incoerenza di *status* avevano luogo in seno ad una società dove la posizione sociale era rilevante e di norma non era soggetta a nessun mutamento. Non succedeva allora che l'intima coesione dei gruppi cristiani apparisse una sorta di beneaccetto rifugio e che il linguaggio altamente emotivo, impregnato di affettuosità e del sentimento di appartenere ad una famiglia oppure l'immagine di un Dio personale e premuroso apparissero come possenti antidoti, mentre il simbolo centrale del salvatore crocifisso veniva a fissare una raffigurazione credibile del modo in cui sembravano procedere le cose del mondo?

D'altro canto, i tipi di mobilità sociale e fisica da noi osservati nella prosopografia paolina implicano anche una certa audacia, una certa fiducia in se stessi, una certa disposizione ad uscire fuori delle consuete strutture sociali. E nel linguaggio di Paolo e dei suoi collaboratori ci vengono offerte immagini vivaci del nuovo e dell'inatteso, del rischio audace e della sopravvivenza miracolosa, di uno Spirito potente e elargitore di libertà, di un mondo di cui è imminente la trasformazione.

Anche le *ekklēsiai* si presentarono come «luoghi» in cui si aveva la commistione di diversi *status* sociali. I tipi di rapporti intrattenuti in precedenza tra loro dai membri delle chiese e che essi ancora praticavano su altri piani (rapporti tra padrone e schiavo, tra ricchi e poveri, tra liberti e il loro patrono, tra uomini e donne ecc.) venivano a trovarsi in tensione con la *communitas* esaltata nei riti del battesimo e della Cena del Signore. Ma la tensione c'era anche tra la gerarchia ben nota dei ruoli sociali ora ricordati e la libertà che aveva lo Spirito di conferire, per mezzo di qualche carisma, distinzione ad una persona di condizione inferiore. E del

pari nelle epistole troviamo particolare insistenza sui simboli di unità, di eguaglianza, di carità, ma anche sui simboli corrispondenti di fluidità, di diversità, di peculiarità individuale.

Quegli strani gruppuscoli che si erano andati costituendo in una dozzina circa di città dell'Oriente romano si sentirono impegnati (anche se loro non avrebbero detto così) alla costruzione di un mondo nuovo. Con l'andare del tempo — un tempo più lungo di quello che pensavano fosse loro assegnato — le loro idee, le loro immagini di Dio, il loro modo di organizzare l'esistenza, i loro riti sarebbero diventati elementi di una trasformazione massiccia (lo sarebbero diventati in modi che non potevano prevedere) della cultura del bacino del Mediterraneo e dell'Europa.