

Medio Giudaismo

Capitolo sesto - Giacomo, Paolo (e Gesù)

Cristianesimo nascente e nascenti cristianesimi

La Lettera di Giacomo è comunemente presentata come lo scritto «più giudaico» del Nuovo Testamento¹. Alla base di questo modo di pensare vi è un equivoco di fondo, vale a dire l'idea che giudaismo e cristianesimo siano realtà distinte e separate.

Quando parliamo di «giudaismo» tendiamo a pensare al giudaismo quale noi conosciamo dagli scritti rabbinici, il giudaismo cioè «normativo» di matrice farisaica, il quale però si è affermato come «il» giudaismo soltanto a partire dal secondo secolo d.c.²

Antigiudaismo o antifariseismo?

Il giudaismo del primo secolo non conosce una rigida contrapposizione tra ortodossia e eresia: è una realtà estremamente complessa e indefinita, nella quale convivono esperienze le più disparate (farisei, sadducei, zeloti, seguaci di Gesù, apocalittici, esseni, giudeo-ellenisti e così via) e dalla quale sono destinati ad emergere³ sia il cristianesimo sia il rabbinismo.

Le idee che Paolo di Tarso esprime (comprese quelle apparentemente più estranee, quali la concezione del peccato originale o della giustificazione per fede) fanno parte integrante del patrimonio culturale e religioso giudaico del primo secolo (le ritroviamo ad esempio nell'apocalittica e nell'essenismo).⁴

¹L'indirizzo di saluto rivolto «alle dodici tribù della diaspora» (Gc 1, 1), l'affermazione del primato delle opere sono alcuni elementi che hanno concorso alla attribuzione di un carattere «giudaico» alla lettera.

²L'immagine del giudaismo farisaico-rabbinico come del «giudaismo-madre», ufficialmente affermato e riconosciuto, dal quale sarebbe nato il cristianesimo quale «figlio» (legittimo o bastardo a seconda dei punti di vista), è storicamente altrettanto fuorviante della pretesa esclusiva del cristianesimo di essere il naturale e coerente erede dell'antico Israele.

In realtà, né il giudaismo rabbinico né il giudaismo cristiano sono sic et simpliciter la «continuazione» dell'antica religione di Israele, quanto sono entrambi figli di una duplice profonda riforma sviluppatasi dall'interno stesso della religione di Israele nei primi secoli dell'era volgare.

³attraverso un processo analogo anche se divergente di rielaborazione e ristrutturazione di un identico patrimonio religioso

⁴Immaginiamo una folla incerta e un crocevia da cui molte strade si aprivano, tutte ugualmente percorribili. Che questo crocevia si sia ad un certo punto, alla fine del primo secolo, ridotto ad un bivio, e che la strada cristiana e quella farisaica si siano sempre più divaricate fino ad una reciproca coscienza di estraneità.

Le cosiddette espressioni polemiche «antigiudaiche» presenti nel Nuovo Testamento sono in realtà espressioni «antifarisaiche».

Vi è una corrente critica che tende a fare di Gesù un maestro «fariseo» e della prima comunità giudeo-cristiana non solo un movimento interno al giudaismo dell'epoca, ma addirittura interno o almeno molto prossimo al fariseismo, una «scuola» insomma, magari un po' sui generis, ma pur sempre una «scuola» accanto ad altre «scuole».

Soltanto con Paolo avremmo un vero e proprio salto di qualità per cui il cristianesimo si sarebbe posto «fuori» dell'ortodossia farisaica, creando così le premesse alla sua separazione dal giudaismo nel momento in cui quest'ultimo a partire dal secondo secolo finirà con l'essere identificato semplicemente con il fariseismo. Una simile impostazione vorrebbe un Giacomo più vicino ai maestri farisei che non a Paolo.

- Ma siamo proprio sicuri che il modello di giudaismo dell'ebreo cristiano Giacomo sia compatibile con la visione farisaica e che la polemica «antipaolina» da lui portata avanti sia mossa in nome dei principi del fariseismo o nasca invece da tutt'altri fattori?
- In definitiva: l'immagine tradizionale di Giacomo come difensore della legge e della sua funzione salvifica fino a che punto corrisponde alla realtà?

Di fronte alla legge

È stato rilevato che mentre Paolo contesta ogni valore salvifico alle «opere della legge», Giacomo intende più genericamente difendere il valore salvifico dell'agire umano, delle «opere» semplicemente senza attributo.

Ciò che tuttavia non è stato sufficientemente rilevato dai commentatori è che nell'unica occasione in cui Giacomo parla con parole esplicite della legge «curiosamente» lo fa negli stessi termini paolini.

«Chiunque osservi tutta la legge, ma la trasgredisca anche in un solo (punto), diviene colpevole di tutti. Infatti Colui che ha detto: Non commettere adulterio, ha detto anche: Non uccidere. Se tu non commetti adulterio ma uccidi, divieni trasgressore della legge» (Gc 2, 10-11).⁵

È la stessa idea che Paolo esprime nella Lettera ai Galati 8, fondandola su Dt 27, 26.

«Quelli che si richiamano alle opere della legge, stanno sotto la maledizione, poiché sta scritto: Maledetto chiunque non rimane fedele a tutte le cose scritte nel libro della legge per praticarle... E ancora una volta dichiaro a chiunque si fa circoncidere, che egli è obbligato ad osservare tutta quanta la legge» (Gal 3, 10; 5, 3).

⁵In sostanza, basta trasgredire una sola norma della legge per essere accusati dalla legge come trasgressori ed essere trovati colpevoli.

Poichè è ormai un dato comune nella tradizione giudaica, da Qohelet 9 in poi, che «non c'è sulla terra un uomo così giusto che faccia solo il bene e non pecchi» (Qo 7, 20), la conclusione in entrambi i casi è che la giustizia di Dio fondata sulla legge non può condurre alla salvezza. La legge — come ogni legge umana — serve solo per punire le trasgressioni: affrontare il giudizio di Dio per un uomo che si sa non immune da colpa significa essere destinato ineludibilmente alla condanna.

Occorre dunque perseguire una via diversa, ponendo la propria speranza non nella giustizia di Dio ma nella sua misericordia.⁶

La salvezza tra misericordia e giustizia

[Farisei]

All'interno del sistema farisaico-rabbinico si discute se è più grande la misericordia o la giustizia di Dio.

- La Mishnah Sotah 1, 7-9 afferma che «con la stessa misura» Dio esercita la giustizia nel punire le azioni malvagie e la misericordia nel ricompensare il bene compiuto.
- Il testo parallelo di Tosefta Sotah 3, 1 - 4, 19 sostiene invece che «la misura della misericordia è cinquecento volte maggiore della misura della giustizia».

Ma i due attributi divini non sono mai contrapposti, essendone anzi sottolineata la necessaria complementarità.⁷

La sintesi forse più efficace la troviamo in un detto che la tradizione attribuisce a Rabbi Aqiba:

«Tutto è previsto. La libertà di scelta è concessa. Il mondo viene giudicato con misericordia. Tutto avviene secondo la quantità delle azioni»
(m. Aboth 3, 14)

⁶Per Paolo,

«Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge» (Gal 3, 13).

Per Giacomo la speranza consiste nel fatto di poter essere giudicati da un'altra legge, «quella della libertà», e nella certezza fiduciosa che la misericordia prevarrà: la misericordia di Dio sulla sua giustizia, la misericordia dell'uomo sul giudizio di Dio.

«Parlate e agite come persone che devono essere giudicate secondo una legge di libertà. Il giudizio infatti [sarà] senza misericordia per chi non ha usato misericordia. La misericordia prevale sul giudizio» (Gc 2, 12-13).

Le soluzioni adottate da Paolo e Giacomo si fondano entrambe sulla rottura del legame tra misericordia e giustizia di Dio. È questa — a nostro giudizio — l'idea generativa del cristianesimo, ciò che rende Paolo e Giacomo rappresentanti dello stesso sistema di pensiero ed al tempo stesso rende il loro modo di intendere il giudaismo incompatibile rispetto al sistema farisaico.

⁷Una misericordia senza giustizia d'altro lato sconfinerebbe nell'arbitrio di un Dio che — parafrasando una nota parabola evangelica (cfr. Mt 20, 1-16) — ricompensa con lo stesso salario chi ha lavorato tutta la giornata e chi solo poche ore, onde poi opporre alle giuste rimostranze dei primi la sua «arbitraria» libertà di essere misericordioso.

Quindi la salvezza si fonda sulla misericordia di Dio, senza la quale il giudizio sarebbe un'inevitabile condanna. D'altro lato, però, la misericordia è dispensata secondo il criterio della giustizia, sicchè i due attributi di Dio risultano organicamente complementari, l'agire di Dio non è né spietato né arbitrario e l'obbedienza alla legge è per l'uomo un'efficace via di salvezza.

[Gesù]

Secondo la testimonianza concorde dei sinottici, Gesù non nega la validità del principio retributivo né l'esistenza del giudizio, solo che per lui l'uomo non acquista alcun merito nell'obbedienza alla legge, mentre è condannato per la più piccola trasgressione.

L'uomo fedele alla legge è presentato come

«un servo inutile che ha fatto soltanto ciò che doveva fare» (cfr. Lc 17, 7-10)

Certamente obbedire alla legge è cosa buona: Gesù — ci dice Marco — «amò» l'uomo osservante della legge che un giorno lo fermò per strada desideroso che lui gli indicasse la via per la vita eterna. Anzi, per molti versi Gesù è portatore di una halakah ancor più rigida di quella degli scribi e dei farisei: «Vi fu detto... ma io vi dico...»

Ma proprio questa radicalizzazione della legge, che chiede l'abbandono totale del «cuore» alla volontà di Dio, preclude di fatto ogni ipotesi di salvezza. «Chi mai si potrà salvare?», domandano angosciati i discepoli di Gesù nel momento in cui quell'uomo osservante della legge se ne è andato deluso di fronte all'invito perentorio di abbandonare ogni bene. La risposta di Gesù — testimoniata dai sinottici — è ugualmente perentoria:

«Questo è impossibile agli uomini, ma a Dio tutto è possibile!» (Mc 10, 27; Mt 19, 25; Lc 18, 26).

La salvezza non va dunque ricercata nella giustizia di Dio, quanto esclusivamente nella sua misericordia.

Nelle parabole di Gesù i due attributi divini vengono radicalmente separati, talora contrapposti.

«Non posso fare delle mie cose quello che voglio? Oppure tu sei invidioso perché io sono buono?»

Lo stesso «figlio dell'uomo» — il giudice escatologico della tradizione apocalittica (cfr. Libro delle Parabole [1 Enoc 37-711]) — è nell'insegnamento e nell'autocoscienza di Gesù prima di tutto

«colui che ha il potere sulla terra di rimettere i peccati» (Mc 2, 10; Mt 9, 6; Lc 5,24).

Le beatitudini ci forniscono un elenco di «giustificati» (poveri, afflitti, affamati, misericordiosi ecc.) secondo categorie non riconducibili all'osservanza della legge.

La polemica con i farisei su questo punto dovette essere fortissima, come mostra la nota parabola che vede protagonisti un fariseo e un pubblicano nelle vesti rispettivamente del giusto e del peccatore. Alla fine emblematicamente le parti si invertono: colui che è giusto secondo la legge è dannato e il peccatore è giustificato (Lc 18, 9-14).

La via di salvezza indicata da Gesù è in effetti radicalmente diversa dalla concezione che di essa hanno i farisei.

- Per questi ultimi la salvezza è conseguenza dell'obbedienza alla legge da parte dell'uomo e da parte di Dio di un'interazione nel giudizio tra misericordia e giustizia.
- Per Gesù e i suoi primi seguaci, invece, la salvezza si fonda
 - sul riconoscimento personale della propria condizione di peccatore,
 - su una prassi di misericordia e di perdono
 - e sulla fiduciosa speranza dell'intervento di misericordia e di perdono di Dio che si attua nella venuta del giudice escatologico, il «figlio dell'uomo».

In altri termini, la salvezza è la conseguenza di un'interazione tra misericordia umana e misericordia di Dio, attraverso la quale l'uomo è liberato dal giudizio e dalla giustizia di Dio. Per il peccatore infatti (vale a dire per tutti gli uomini) essere giudicati significa solo essere esposti all'inevitabile e giusta condanna. Lo stesso principio «misura per misura» della tradizione farisaico-rabbinica è usato nei vangeli per esprimere in sintesi un ben diverso concetto.

«Siate misericordiosi, come è misericordioso il Padre vostro. Non giudicate e non sarete giudicati; non condannate e non sarete condannati; perdonate e vi sarà perdonato... perché con la misura con cui misurate, sarà misurato a voi in cambio» (Lc 6, 36-38; cfr. Mt 7, 1-2)

La scissione tra obbedienza alla legge e salvezza operata da Gesù (cioè tra misericordia e giustizia di Dio come via complementare di salvezza) è la logica premessa di ogni sviluppo futuro del nascente cristianesimo, così come il nascente giudaismo rabbinico si consoliderà attorno all'opposto principio farisaico di un legame inscindibile tra giustizia umana e salvezza (cioè tra misericordia e giustizia di Dio).

Il cristianesimo di Paolo e Giacomo

Nell'affermare l'indifferenza delle «opere della legge» ai fini della salvezza, Giacomo e Paolo si collocano dunque coerentemente nella linea aperta dal loro Maestro.

Paolo e Giacomo — pur partendo dalla stessa idea generativa — collocano e quindi rileggono il sistema cristiano in una linea di continuità con due distinti filoni di pensiero presenti nel giudaismo del loro tempo.

[Paolo]

Paolo si collega alla tradizione apocalittica nella concezione del male come di una realtà autonoma, antecedente alle trasgressioni dell'uomo, frutto di un «peccato originario» che ne ha corrotto la natura. Il «peccato d'Adamo» per Paolo ha reso l'uomo inabile al bene, addirittura «schiavo del peccato».

«A causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte; così la morte ha raggiunto tutti gli uomini perché tutti hanno peccato» (Rm 5, 12-13a)

Il peccato infatti è responsabile dello scatenarsi nell'uomo «di ogni sorta di desideri» (Rm 7, 8).

SI CREA COSÌ UNA CATENA DI CAUSA-EFFETTO PER CUI IL «PECCATO» (HAMARTIA) PRODUCE IL «DESIDERIO» (EPITHYMIA) E IL DESIDERIO LA «MORTE» (THANATOS).

All'uomo resta solo

«l'aspirazione al bene ma non la capacità di attuarlo... Acconsento nel mio intimo alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge che muove guerra alla legge della mia mente e mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra» (Rm 7, 18-23).

Israele ha ricevuto da Dio uno strumento efficace di salvezza, ma il semplice possesso della legge non basta; perché essa sia efficace occorre che sia osservata:

«non coloro infatti che ascoltano la legge sono giusti davanti a Dio, ma quelli che la mettono in pratica» (Rm 2, 13).

In questo consiste per Paolo il tragico paradosso della legge: essa garantisce la salvezza a chi la osserva, cosa che nessun uomo — perché «schiavo del peccato» — sarà mai in grado di fare. La legge può solo «dare piena coscienza della caduta» (Rm 5, 20).

La conclusione è amara:

«La legge che doveva servire per la vita è divenuta per me motivo di morte» (Rm 7, 10).

L'appello alla misericordia di Dio si leva così accorato, quasi in un grido di disperazione:

«Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte?» (Rm 7, 24).

[Giacomo]

Giacomo al contrario si colloca nel solco della tradizione sapienziale (Siracide, ma soprattutto Testamenti dei Dodici Patriarchi), la quale vede nell'uomo il manifestarsi di una radicale «ambivalenza», l'emergere del male dal suo stesso animo, che appare drammaticamente «doppio» e «instabile».

[Testamenti dei Dodici Patriarchi]

Questa ambivalenza, cui Ben Sira aveva strenuamente negato ogni valenza ontologica, diviene nei **Testamenti dei Dodici Patriarchi** la manifestazione del conflitto che all'interno di ogni uomo oppone Dio a Beliar (Satana). Il diavolo ha una chiave diretta di accesso all'animo umano, vale a dire quei «sette spiriti dell'inganno» da lui posti nell'uomo «contro l'uomo».

«[1] E ora ascoltate da me, figlioli miei, ciò che vidi, quando facevo penitenza, riguardo ai sette spiriti dell'inganno. [2] Contro l'uomo sono stati posti [da parte di Beliar] sette spiriti che sono le radici delle opere della giovinezza.»(cfr. testRuben 2, 1-2) Questi spiriti sono i desideri dell'uomo.

Al pari di Sir 28, l'immagine della «doppia lingua» è usata per descrivere l'ambivalenza umana, ma il quadro ideologico è completamente cambiato: il protagonista ora è Beliar.⁸

Contro questa ambivalenza, anche la pratica della legge è inefficace. La salvezza consiste nel raggiungimento di una integrità e semplicità d'animo, basata sul timore di Dio e sull'amore verso il prossimo.

«Amate Dio con tutta la vostra forza e amate il prossimo vostro, figli miei! Allora ogni spirito di Beliar fuggirà da voi... fintanto che avrete con voi il Dio del cielo e camminerete con il vostro prossimo in semplicità [haplotés] di cuore» (testlss 7, 6-7).

[Giacomo]

Giacomo comprende il cristianesimo all'interno di questo quadro concettuale. Di nuovo la «lingua doppia» è l'emblema dell'ambivalenza umana.

«La lingua è un fuoco, il mondo dell'iniquità; la lingua vive inserita nelle nostre membra, contamina tutto il corpo ed incendia il corso della vita ed è incendiata dalla Geenna... La lingua nessun uomo può domarla: è un male instabile, piena di veleno che conduce alla morte... Dalla stessa bocca esce benedizione e maledizione» (Gc 3, 2-12).

Giacomo quindi è d'accordo con Testamenti dei Dodici Patriarchi che la fonte del male è il «mondo dell'iniquità», ovvero il diavolo il cui potere si manifesta nell'emergere apparentemente incontrollato dei «desideri».

«Da dove [vengono] le guerre e le lotte che sono in voi? Non [vengono] forse da qui, dalle vostre passioni che combattono nelle vostre membra?» (Gc 4, 1-3).

8

«Un animo buono non parla con lingua doppia... ma ha una sola disposizione, pura e incontaminata, verso tutti gli uomini. Non c'è doppiezza nel suo percepire e udire. Qualunque cosa egli faccia, dica o senta, sa che Dio lo osserva... Le opere di Beliar invece sono doppie; egli non conosce semplicità [haplotés]» (testBenj 6,5-7).

La serie paolina risulta così significativamente modificata nella successione causa-effetto.

ALLA BASE DI TUTTO C'È IL «DESIDERIO» (EPITHYMIA) FOMENTATO DA SATANA, IL QUALE DESIDERIO PORTA AL «PECCATO» (HAMARTIA) E QUESTO ALLA «MORTE» (THANATOS):

«Nessuno quando è sottoposto alla prova dica: Sono provato da Dio!... Ciascuno è provato dal proprio desiderio, essendone trascinato e adescato. Quindi il desiderio, avendolo concepito, genera il peccato e il peccato – una volta consumato — produce la morte» (Gc 1,13-15).

Ancora come nei Testamenti l'esperienza religiosa consiste primariamente in un impegno a conservare la propria «integrità», impegno che ha i propri cardini sul timore di Dio e l'amore per il prossimo:

«Se qualcuno pensa di essere religioso, non guidando con il freno la propria lingua ma inducendo in inganno il suo cuore, la religione di costui è vana. La religione pura e senza macchia davanti a [Colui che è] Dio e Padre è questa: soccorrere gli orfani e le vedove nella loro afflizione, conservarsi senza macchia da questo mondo» (Gc 1, 26-27).

L'uomo si trova dunque come conteso tra due principi contrapposti, nemico a se stesso nella propria ambivalenza, ma non privato totalmente della sua libertà e «integrità», pronto a ricevere con gioia la «buona novella» di un aiuto decisivo che il Creatore ha voluto offrirgli — mediante il suo Messia — nella lotta contro Satana.

Concludendo

Per Paolo occorre che l'uomo — vittima innocente del male che lo domina e tuttavia responsabile di fronte a Dio dei propri peccati - sia «riscattato» dalla propria condizione di schiavitù in virtù di un evento assolutamente indipendente dai suoi (inutili) sforzi di bene. Tale evento è l'opera di

«redenzione realizzata da Cristo Gesù: Dio lo ha prestabilito a servire come strumento di espiatione per mezzo della fede, nel suo sangue» (cfr. Rm 3, 21-26).

La grazia in tal modo si oppone al peccato attraverso un «simmetrico» processo di restaurazione dell'ordine sconvolto dal «peccato di Adamo»:

«Come dunque per la colpa di uno solo sí è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera di giustizia di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione che dà vita» (Rm 5, 18)..

La salvezza è il frutto di un'adesione individuale a questo evento di giustificazione in virtù di un puro atto di volontà per il quale l'uomo, «riscattato» dalla schiavitù del peccato, accetta nel Cristo la libera signoria di Dio. La prova scritturistica è desunta da Gen 15, 6:

«Che cosa dice la scrittura? Abramo ebbe fede e questo gli fu accreditato come giustizia. A chi lavora, il salario non viene calcolato come un dono ma come debito; a chi invece non lavora ma crede in colui che giustifica il peccatore, la fede gli viene accreditata come giustizia» (Rm 4, 3-5)

Da tale fede sgorgherà «naturalmente» un conseguente stile di vita, esprimendosi essa in opere conformi alla nuova condizione del giustificato, in una «fede operante nella carità» (Gal 5,6).

Inutili ed indifferenti alla salvezza, le opere divengono i testimoni che tale salvezza, gratuitamente offerta, è stata per fede accolta.

Anche **per Giacomo** l'uomo — drammaticamente oppresso dalla propria ambivalenza — è bisognoso di un intervento suppletivo «dall'alto»; tale è «la parola seminata», «la legge della libertà» (cfr. Gc 1,21. 25), il messaggio del «Signore nostro Gesù Cristo, Signore della gloria». La fede in tale opportunità di salvezza non consiste già in un puro atto di volontà, quanto propriamente nella sua messa in pratica. L'uomo deve compiere la sua parte:

«deporre ogni impurità e ogni abbondanza di male [e] accogliere con semplicità [hap/otés] la parola seminata... essendo[ne] facitore e non solo ascoltatore» (Gc 1, 19-25).

Tra fede e opere, tra grazia e «merito» si crea così un nesso inscindibile. Proprio l'esempio di Abramo (unitamente a quello di Raab, la prostituta) dimostra per Giacomo come le opere cooperino con la fede, perché essa abbia compiutezza, e l'agire dell'uomo cooperi con la grazia di Dio, perché essa abbia effetto.

«Che giova fratelli miei, se uno dice di avere fede ma non ha le opere? Può forse la fede salvarlo?... Abramo nostro padre non fu forse giustificato dalle opere, avendo offerto suo figlio Isacco sull'altare? Vedi che la fede cooperava con le sue opere e che dalle opere la fede fu compiuta e si compì la scrittura che dice: Abramo credette e gli fu accreditato come giustizia» (Gc 2, 14-26).