

8 Paolo l'apostolo delle pecore perdute tra le nazioni

1. UNA FIGURA CONTROVERSA

Possiamo comprendere perché Paolo fosse visto con sospetto **da altri ebrei del Secondo Tempio** (specialmente dai suoi ex compagni farisei), che non condividevano l'idea apocalittica dell'origine cosmica del male e rifiutavano la sua enfasi sulla missione del perdono compiuta da Gesù il Messia.

Il fatto è che Paolo è una figura controversa anche **all'interno** del primo movimento di Gesù. Perché?

- Da un lato il suo insegnamento, incentrato sull'annuncio del perdono dei peccati nell'imminenza del giudizio finale, non era radicalmente diverso da quello degli altri apostoli,
- ma dall'altro le sue lettere tradiscono un costante clima di controversia. Una controversia che non è possibile attribuire solo al sospetto che i componenti del movimento di Gesù potevano nutrire nei confronti di una persona che era stata considerata un "nemico", che aveva perseguitato la chiesa.

Nella moderna ricerca su Paolo (a partire da Ferdinand Christian Baur¹ e dalla Scuola di Tubinga) è divenuto un luogo comune attribuire la controversia tra Paolo e gli altri membri del movimento di Gesù **alla lotta tra le fazioni ebraica e cristiana all'interno del cristianesimo primitivo**. Secondo lo schema hegeliano (che molti autori nell'Ottocento seguivano) le cose dovevano essere pensate così: una/la nuova tesi (il cristianesimo di Paolo) deve sconfiggere la sua antitesi (cioè Pietro, Giacomo e il loro attaccamento al giudaismo) per fare spazio ad una sintesi superiore, cioè al Vangelo di Giovanni. Di conseguenza, Paolo era elogiato come colui che si era opposto al particolarismo ebraico in nome di una comprensione universalistica della religione, cioè come colui che emancipa il cristianesimo dal giudaismo.

Ma questo approccio oltre a essere ideologico è del tutto anacronistico.

Paolo si definiva «apostolo delle genti» (Rom. 11,13) e in Galati 2,8 l'espressione sembra un segno distintivo di identità in relazione a Pietro, cioè all'«apostolo dei circoncisi». C'erano infatti elementi nella teologia di Paolo che lo differenziavano dagli altri leader del movimento di Gesù, come Pietro e Giacomo: quest'ultimi sembravano più interessati a una prospettiva di restaurazione delle dodici tribù di Israele (come attestato per esempio nell'incipit della Lettera di Giacomo), mentre in Paolo c'è un'enfasi speciale sull'inclusione dei gentili.

Ma che cosa intendeva Paolo quando affermava di essere l'apostolo delle genti? Leggere Paolo come un ebreo del Secondo Tempio è un invito a comprendere che la situazione reale era molto più complessa e diversificata di quanto potrebbe sembrare a prima vista.

¹ Importante teologo tedesco e storico del cristianesimo (1792 - 1860). E' stato il fondatore della scuola esegetica di Tubinga.

2. MODELLI ALTERNATIVI DI INCLUSIONE: *TIMORATI DI DIO O PROSELITI*

Paolo, l'apostolo delle genti, non è il primo ebreo del Secondo Tempio a predicare ai gentili e a promuovere l'inclusione dei gentili nella religione di Israele. L'idea dell'ebraismo come di una religione chiusa nel suo particolarismo, di odio e intolleranza nei confronti dei non ebrei, è il parto del pregiudizio cristiano:

- non solo l'esistenza di «giusti tra le nazioni» era comunemente riconosciuta,
- ma molto prima di Paolo, gli ebrei ellenistici (ebrei di lingua greca) avevano già sviluppato modelli di inclusione dei gentili nelle loro comunità come «timorati di Dio». Questo derivava dal fatto che l'ebraismo era l'unica grande religione monoteistica dell'impero romano e questa sua singolarità la rendeva attraente sia da punto di vista spirituale sia filosofico, assieme al rigore dei suoi insegnamenti morali e allo spirito comunitario ed egualitario di amore reciproco che richiedeva e offriva ai suoi membri. Scrive Flavio Giuseppe: «Anche tra le masse già da tempo si è diffusa una notevole ammirazione per la nostra religiosità e non vi è alcuna città greca o barbara, né un solo popolo presso cui non sia penetrato il nostro uso del riposo sabbatico [...] come Dio permea tutto il mondo, così la Legge si è diffusa tra gli uomini» (Ap. 11,282-284).

La stragrande maggioranza di questi ammiratori del giudaismo non erano proseliti (= coloro che hanno compiuto il passo formale dell'adesione tramite la circoncisione), ma **simpatizzanti** il cui scopo morale era vivere secondo la legge naturale.

- Nel *Contra Apionem* **Flavio Giuseppe** dice che Mosè «il legislatore accoglie amichevolmente quanti desiderano venire a vivere con noi sotto le stesse leggi, perché ritiene che non solamente l'origine stabilisca l'affinità, ma anche le scelte di vita» (Ap. 11,210).
- Anche per **Filone** i giusti tra i gentili possono essere più formalmente uniti agli ebrei, poiché il giudaismo non è solo la religione del popolo ebraico, ma anche dell'intero cosmo. «Dobbiamo considerare il mondo universale come il più alto e vero tempio di Dio» (Spec. Leg. 1,66). Gli ebrei sono per nascita i sacerdoti dell'umanità. Ancora: «Un sacerdote ha la stessa relazione con una città che la nazione degli ebrei ha con l'intero mondo abitato» (Spec. Leg. 11,163). Questo è il motivo per cui il sommo sacerdote ebreo indossa una veste che è «una copia e una rappresentazione del mondo». Essa un promemoria per lui non solo a vivere secondo la legge naturale, ma gli ricorda anche che il suo servizio è «a favore dell'intero genere umano» (Spec. Leg. 1,97): *Poiché Dio intende che il sommo sacerdote dovrebbe in primo luogo avere una rappresentazione visibile dell'universo intorno a sé, in modo che dalla continua vista di esso gli possa essere ricordato di rendere la propria vita degna della natura dell'universo, e in secondo luogo, affinché il mondo intero possa cooperare con lui nell'esecuzione dei suoi sacri riti* (Spec. Leg. 1,96).

Come i figli di Levi sono per nascita i sacerdoti in Israele, così gli ebrei sono per nascita i **sacerdoti** dell'umanità. Uniti nella comune ricerca della giustizia, i gentili timorati di Dio hanno un ruolo riconosciuto come **laici** nella religione universale.

Ma questa prospettiva, che era propria del giudaismo ellenistico, non era condivisa da tutti.

Questo lo vediamo dall'episodio della conversione di Izates, re di Adiabene che viene narrata da Flavio Giuseppe nelle *Antichità giudaiche*. Qui viene fuori bene che c'era un acceso dibattito all'interno del giudaismo del Secondo Tempio su quale fosse il modo giusto di includere i gentili, cioè: **se li si dovesse accogliere come timorati di Dio o come proseliti**. Ci sono insomma due prospettive di fondo differenti.

«Un mercante ebreo di nome Anania» (*Ant. XX,34*) insegnò al re a farsi timorato di Dio. Anania gli disse «che avrebbe potuto adorare Dio anche senza circoncidersi, una volta che avesse deciso di praticare il culto dei giudei. Questo era più essenziale della circoncisione» (*Ant. XX,41*). Ma poi si fa avanti «un altro giudeo, chiamato Eleazaro, che era venuto dalla Galilea ed aveva fama di essere estremamente rigoroso nell'osservanza delle usanze patrie» (*Ant. XX,43*). Avendo trovato il re «che leggeva la legge di Mosè», lo rimproverò di non essere circonciso e lo invitò a mettere in pratica quello che è scritto nella legge: «Tu non sai [...] o re, che stai infrangendo gravemente le leggi, e per questo rechi offesa a Dio. Tu non ti devi limitare a leggere le leggi, ma soprattutto devi mettere in pratica ciò che esse comandano» (*Ant. XX,44*). Il re concluse che non avrebbe più dovuto ritardare la circoncisione: «si ritirò in un'altra stanza e, chiamato il medico, fece quello che era prescritto» (*Ant. 30(,46)*).

I diversi insegnamenti di Anania ed Eleazaro sulla conversione sono espressi con un linguaggio che riecheggia la controversia tra la *Lettera di Aristeo* (II sec. d. C.) e il Prologo del *Siracide* su ciò che è più importante: ascoltare o leggere, il significato o la lettera. «Vivere bene consisteva nell'osservare le leggi, cosa che si realizzava molto di più attraverso l' ascolto che attraverso la lettura», dice la *Lettera di Aristeo* (*Lett. Ar. 127*). Di conseguenza la traduzione greca della Torah ha la stessa dignità del testo ebraico, poiché (pur richiedendo un'altra lettura=lingua) fornisce lo stesso significato. Invece il Prologo del *Siracide* insiste sulla superiorità della lettura (= in lingua originale):

Siete quindi invitati a farne la lettura con benevola attenzione e a essere indulgenti se, nonostante l'impegno posto nella traduzione, sembrerà che non siamo riusciti a rendere la forza di certe espressioni. Difatti le cose dette in ebraico non hanno la medesima forza quando vengono tradotte in un'altra lingua. E non solo quest'opera, ma anche la stessa legge, i profeti e il resto dei libri nel testo originale conservano un vantaggio non piccolo (*Siracide*, Prologo 15-26).

- Anania dunque riflette gli insegnamenti del giudaismo ellenistico per il quale la legge non ha valore in sé, ma primariamente in funzione del messaggio morale che insegna, quel *vivere secondo sapienza, secondo la legge naturale*, che è l' obiettivo comune a ogni uomo, così come Aristeo rivela al suo re: «Il Dio che mantiene prospero il tuo regno è lo stesso che ha stabilito la legge per

loro [...]. Infatti essi venerano quel Dio che vigila sul mondo e ne è stato il creatore, che tutti venerano e che anche noi veneriamo, o re, pur chiamandolo con un altro nome, cioè Zeus o Dio» (Lett. Ar 15-16). Qui si sostiene la prospettiva dell'inclusione in quanto timorati di Dio.

- Eleazaro invece, che Flavio Giuseppe descrive nei caratteri tipici del fariseo, esprime una visione che esalta *la centralità dell'osservanza della legge mosaica* e che quindi lo porta a privilegiare una prospettiva proselitistica.

Quindi esisteva un dibattito sull'inclusione dei gentili **già prima** di Paolo e un consolidato patrimonio di esperienze sulla materia già prima della nascita del movimento gesuano.

3. IL MOVIMENTO DI GESÙ E I GENTILI

Paolo, l'apostolo delle genti, non fu neppure colui che avviò il dibattito all'interno del primo movimento di Gesù sull'inclusione dei gentili. Ai suoi inizi i membri del nuovo gruppo messianico mostrano scarso interesse nel rivolgersi ai gentili. Il problema del perdono non era presentato come se fosse un problema esclusivo o addirittura primario dei gentili:

a) i peccatori che Giovanni Battista e Gesù chiamarono al pentimento e alla conversione erano ebrei, non gentili.

b) Il dono del perdono escatologico era inteso come un dono speciale riservato esclusivamente o principalmente ai peccatori tra i figli d'Israele:

- «Non andate tra i pagani e non entrare nelle città dei samaritani; rivolgetevi piuttosto alle pecore perdute della casa d'Israele» (Mt. 10,5-6)
- Mt. 7,6: «Non date le cose sante ai cani e non gettate le vostre perle davanti ai porci, perché non le calpestino con le loro zampe e poi si voltino per sbranarvi»;
- *Vangelo di Tommaso*, 93: «Non date le cose sante ai cani perché potrebbero gettarle nel letamaio»).

L'inclusione di alcuni gentili fu vista dapprima solo come una possibile eccezione alla regola senza negare che il dono fosse offerto ai «figli», come nel racconto dell'incontro di Gesù con la donna siro-fenicia:

«Ed egli le rispondeva: "Lascia prima che si sazino i figli, perché non è bene prendere il pane dei figli e gettarlo ai cagnolini". Ma lei gli replicò: "Signore, anche i cagnolini sotto la tavola mangiano le briciole dei figli"» (Mc. 7,27-28; Mt. 15,21-28).

Il Vangelo di Matteo in particolare trova la fede della donna veramente ammirevole («Donna, grande è la tua fede!», Mt. 15,28), ma non prima di averle ripetuto che questa rimane solo un'eccezione («Non sono stato mandato se non alle pecore perdute della casa d'Israele», Mt. 15,24).

Questa esplicita esclusione dei gentili dal dono speciale del perdono non precludeva la presenza di «giusti tra le nazioni» nel mondo a venire, poiché il giudizio finale avviene «secondo le opere di ciascuno»; ma certamente suonava imbarazzante in ambienti, come quello di Luca, dove un gran numero (se non la maggioranza) dei battezzati erano ora gentili, e infatti il Vangelo di Luca omette del tutto la narrazione. Anche in ambienti dove la presenza ebraica rimaneva maggioritaria si preferirà ben presto cambiar soggetto, a cominciare dalla *Didachè* (fine I secolo - inizio II secolo d.C.) che vede nel passo la proibizione di ammettere alla tavola eucaristica «se non i battezzati nel nome del Signore, perché anche riguardo a ciò il Signore ha detto: Non date ciò che è santo ai cani» (9,5).

Oltre alla donna siro-fenicia, nella tradizione sinottica è registrato solo un altro incontro ravvicinato di Gesù con un gentile. Si tratta dell'incontro con «un centurione» a Cafarnao (Mt. 8,5-13; Lc. 7,1-10). Ma questo potrebbe essere più un semplice pio desiderio che un dato reale, dal momento che il testo parallelo nel Vangelo di Giovanni (4,46-53) parla di «un funzionario del re», un ruolo che ai tempi di Gesù sotto Erode Antipa era più facile che fosse ricoperto da un ebreo piuttosto che da un gentile. Il Vangelo di Matteo e quello di Luca avrebbero ereditato dalla fonte Q² una versione della storia che aveva già "aggiornato" la narrazione per riflettere la nuova esperienza della chiesa e offrire nuovamente a Gesù l'opportunità di lodare la fede dei pagani e predire la salvezza dei «giusti tra le nazioni» nel regno di Dio: «In verità io vi dico, in Israele non ho trovato nessuno con una fede così grande! Ora io vi dico che molti verranno dall'oriente e dall'occidente e siederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli» (Mt. 8,10-11; cfr. Lc. 7,9; 13,29).

Sono passati solo pochi decenni dalla morte di Gesù e già la situazione sta rapidamente mutando. Alla metà del I secolo, i seguaci di Gesù desiderano segnalare storie che supportano la loro esperienza della presenza ormai pervasiva di membri gentili, che rappresentano per così dire dei precedenti. E tuttavia a distanza ulteriore di anni – quando l'interesse della chiesa spingeva in tutt'altra direzione – gli Atti offrono ancora una narrazione che con ammirevole onestà e candore mostra come la prima comunità fosse completamente impreparata. «L'obiettivo della prima missione, dopotutto, era stato quello di portare la buona notizia a Israele. E la risposta pagana positiva al messaggio apocalittico del movimento aveva molto probabilmente colto alla sprovvista i primi apostoli: nessun piano per una tale contingenza era in atto» (P. Fredriksen).

Che Gesù stesso non abbia lasciato precise istruzioni circa l'inclusione dei pagani è l'unica cosa che appare chiara. Anche Luca negli Atti mostra che i primi seguaci di Gesù inizialmente sono impegnati a trasmettere il loro messaggio di perdono ai soli ebrei. «Dio lo ha innalzato alla sua destra come capo e salvatore per dare a Israele conversione e perdono dei peccati» (At. 5,31). La prima Pentecoste non è una rivelazione alle genti ma un annuncio rivolto a «giudei osservanti, di ogni nazione che è sotto il cielo», ebrei della diaspora comunque circoncisi («giudei e proseliti»)

² La **Fonte Q** indica una ipotetica fonte storiografica che si suppone sia stata utilizzata per comporre i Vangeli sinottici. In particolare la cosiddetta "teoria delle due fonti" (per la composizione dei Vangeli sinottici) sostiene che la Fonte Q e il Vangelo di Marco siano state le due fonti in base alle quali sono stati poi composti i vangeli di Matteo e di Luca.

accorsi a Gerusalemme per la festa (At. 2). Nel suo discorso Pietro li interpella come «uomini di Giudea, e voi tutti abitanti di Gerusalemme [...] uomini d'Israele» (At. 2,14-41). Furono loro gli «ellenisti» che si organizzarono sotto la leadership di «sette uomini di buona reputazione: [...] Stefano, [...] Filippo, Pròcoro, Nicànore, Timòne, Parmenàs e Nicola, un prosèlito di Antiòchia» (At. 6,1-6). Non vi è alcuna traccia della presenza di gentili non circumcisi; Nicola è il primo nato non ebreo cui ci si riferisca come seguace di Gesù, ma quale «proselito» anche lui è un circumciso.

Secondo Atti, i primi seguaci di Gesù non pianificano alcuna campagna verso i gentili, né promuovono il battesimo dei non circumcisi, che avviene solo in un secondo tempo e su esplicita richiesta di quest' ultimi. L'allargamento della comunità è descritto come il risultato inatteso di uno sviluppo progressivo: il perdono escatologico fu offerto

- dapprima solo ai giudei della Palestina
- poi con la Pentecoste a quelli della diaspora,
- quindi fu la volta dei samaritani (At. 8,5-25) e
- solo dopo di allora la missione cristiana si estese oltre i confini del popolo di Israele.

Il primo battesimo di un gentile (At. 8,26-39) è opera di «Filippo l'evangelista, che era uno dei Sette» (At. 21,8), un ebreo ellenistico e compagno di Stefano, unitosi al movimento gesuano solo dopo la morte di Gesù, non uno dei Dodici che fosse stato presente «per tutto il tempo nel quale il Signore Gesù ha vissuto fra noi, cominciando dal battesimo di Giovanni fino al giorno in cui è stato di mezzo a noi assunto in cielo» (At. 1,21-22). «Sulla strada che scende da Gerusalemme a Gaza» Filippo incontra «un Etiope, eunuco, funzionario di Candace, regina di Etiopia, amministratore di tutti i suoi tesori» (At. 8,26-27). Gli Atti e l'intera antica tradizione cristiana concordemente lo presentano non come un ebreo ma con i tratti di un timorato di Dio «che era venuto per il culto a Gerusalemme e [...] seduto sul suo carro leggeva il profeta Isaia» (At. 8,27-28) 8. L'incontro non era programmato e Filippo non gli si avvicina con la speranza o l'intenzione di battezzarlo. Fu l' eunuco che improvvisamente gli rivolge una domanda tanto diretta quanto impertinente: «Ecco qui c'è dell'acqua; che cosa impedisce che io sia battezzato?» (At. 8,36). Messo alle strette, Filippo non sa rifiutare e lo battezzò (8,38).

La storia del centurione Cornelio, anche lui un timorato di Dio (At.10,2.22), segue lo stesso schema. Per gli apostoli che «presumibilmente non erano abituati alla demografia mista delle sinagoghe della diaspora», deve essere stato davvero molto difficile abbracciare la nuova prospettiva. Solo con riluttanza Pietro accetta l'invito di Cornelio, ma ci vuole una visione dal cielo, ripetuta tre volte, per placare i molti suoi dubbi: «Ciò che Dio ha purificato, tu non chiamarlo profano» (At. 10,15; 11,9). La decisione di battezzare Cornelio e la sua famiglia non nasce da un impegno positivo e premeditato ma, ancora una volta, in risposta a una domanda retorica che Pietro rivolge a se stesso: «Chi può impedire che siano battezzati nell'acqua questi che hanno ricevuto, come noi, lo Spirito Santo?» (At. 10,47). Ed è così che Pietro – tanto deciso nell' annuncio ai giudei della diaspora a Pentecoste quanto dubbioso e sorpreso di fronte all'adesione dei samaritani e dei gentili – ancora una volta si trova a confermare ciò che né lui stesso né alcuno dei Dodici aveva iniziato. L'autore degli Atti gli mette in bocca un discorso che anche Paolo avrebbe

potuto pronunciare: «In verità sto rendendomi conto che Dio non fa preferenza di persone, ma accoglie chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque nazione appartenga [...] chiunque crede in lui riceve il perdono dei peccati per mezzo del suo nome» (At. 10,34-35.43).

La notizia del battesimo di Cornelio, ci viene detto, all'inizio non viene accolta bene a Gerusalemme dai «fedeli circoncisi», i quali «rimproverarono» Pietro per quanto aveva fatto (At. 11,1-3). La sorpresa non era che anche i gentili (o almeno alcuni di loro) sarebbero stati presenti nel mondo a venire; questa idea non era estranea alla tradizione apocalittica e alla tradizione ebraica in generale. Il problema è il battesimo, il perdono dei peccati. Per giustificarsi, Pietro si trova costretto a ripetere la sequela degli eventi. Proprio la ripetitività della narrativa – ben tre volte: annunciata dall'angelo, riportata dall'autore, raccontata da Pietro – mostra la novità e la difficoltà di quanto avvenuto. Ciò che i primi seguaci di Gesù trovarono sorprendente fu che lo stesso dono del perdono escatologico era offerto sia agli ebrei sia ai gentili: «Dunque anche ai pagani Dio ha concesso che si convertano perché abbiano la vita» (At. 11,18).

4. IL RUOLO PERSONALE DI PAOLO

In tutti questi eventi Paolo, l'apostolo delle genti, non ha avuto alcun ruolo. Non è il primo seguace di Gesù a predicare ai gentili né il primo a battezzarli. Negli Atti, il battesimo dell'eunuco etiope (cap. 8) precede la chiamata stessa di Paolo (cap. 9). Per diversi anni dopo essere entrato a far parte del movimento di Gesù, Paolo non si distingue per alcuna iniziativa particolare volta a coinvolgere i gentili. Atti dice che fu «Barnaba [che] partì alla volta di Tarso per cercare Saulo: lo trovò e lo condusse ad Antiochia» (At. 11,25-193 26). Atti 13,1 menziona Paolo come ultimo nell'elenco dei «profeti e maestri» della comunità di Antiochia, dopo «Barnaba, Simeone detto Niger, Lucio di Cirene, [e] Manaèn, compagno d'infanzia di Erode il tetrarca».

Alla fine Paolo si unì a Barnaba in un viaggio missionario che è chiamato «il primo viaggio missionario di Paolo» ma dovrebbe piuttosto essere chiamato «il primo viaggio missionario di Barnaba», poiché Paolo (che è menzionato secondo dopo Barnaba in Atti 13,2.7) era il suo aiutante, un ruolo subordinato che anche i non ebrei percepivano³.

Gli Atti degli apostoli ci dicono che dopo il ritorno di Barnaba e Paolo ad Antiochia, sorge una disputa nella chiesa primitiva sul fatto che ai credenti gentili dovesse essere ordinato di circoncidersi e di osservare la legge di Mosè per essere salvati. È lo stesso tipo di dinamica che abbiamo visto in atto nel caso della conversione del re Izates: «Se non vi fate circoncidere secondo l'usanza di Mosè, non potete essere salvati» (At. 15,1-5). L'opinione è attribuita ad «alcuni della setta dei farisei, che erano diventati credenti» (At. 15,5), segno evidente che le divisioni all'interno del giudaismo tendevano a replicarsi all'interno della chiesa primitiva, come era già accaduto con l'ingresso di alcuni giudeo-ellenistici (gli «ellenisti» guidati da Stefano).

³ Per le strade di Listra, quando i due predicatori furono scambiati per dèi, le folle sembravano avere una chiara comprensione della relazione tra i due: «chiamavano Barnaba "Zeus" e Paolo "Hermes", perché era lui a parlare» (14,12). Paolo poteva aver avuto brillanti capacità oratorie paragonabili a quelle di Hermes, ma il capo (lo Zeus) della spedizione missionaria era Barnaba, non Paolo.

Secondo Paula Fredriksen, la pressione verso i timorati di Dio battezzati perché si circoncidessero e divenissero proseliti era cresciuta come possibile reazione al ritardo della parusia. Dal momento che l'adesione di Israele all'annuncio messianico era visto come prerequisito necessario alla venuta del Regno, è naturale che taluni «cominciarono a insistere sul fatto che i gentili nel movimento si affiliassero formalmente in Israele ricevendo la circoncisione».

Qualunque fossero le ragioni dietro alla richiesta che i gentili battezzati si sottoponessero alla circoncisione, Barnaba e Paolo vi si opposero e guidarono una delegazione da Antiochia a Gerusalemme per discutere la questione «con gli apostoli e gli anziani». Sia Pietro sia Giacomo concordarono con Barnaba e Paolo che il «giogo» della legge non doveva essere imposto ai credenti gentili (At. 15,10) e che non si dovevano «importunare quelli che dalle nazioni si convertono a Dio» (15,19). Così viene solo chiesto loro di «astenersi dalla contaminazione con gli idoli, dalle unioni illegittime, dagli animali soffocati e dal sangue» (15,20). In altre parole, i leader della chiesa primitiva concordano sulla soluzione già adottata con successo dalle comunità giudeo-ellenistiche nelle loro relazioni con i timorati di Dio. «Questo significava niente idoli. Ma significava anche niente circoncisione: i gentili in Cristo dovevano rimanere gentili, fino alla fine» (Fredriksen). Il movimento gesuano, pur perseguendo attivamente l'obiettivo di reclutare gentili al proprio interno, rinunciava in questo modo a ogni intento proselitistico; i gentili erano inclusi nel nuovo movimento senza diventare proseliti. In questa occasione Paolo si trovò a svolgere un ruolo attivo in una decisione collettiva condivisa alla fine dalla maggioranza. Non sembra si sia ancora distinto come il portatore di una posizione personale e originale.

Secondo Atti, anche quando Paolo si afferma come l'apostolo delle genti, questo non cambia drasticamente le dinamiche della prima missione dei seguaci di Gesù. Paolo continua a predicare «nella sinagoga, con i giudei e con i pagani credenti in Dio» (At. 17,17), visitando i principali centri della diaspora ebraica del tempo, rivolgendosi ai timorati di Dio che avevano già abbracciato la fede nel Dio di Israele.

Quando ad Atene «certi filosofi epicurei e stoici [...] lo condussero all'Areopago», il suo goffo tentativo di annunciare «un dio ignoto» agli «ateniesi e agli stranieri là residenti» risulta in un discorso convoluto e imbarazzante, che egli non riesce neppure a concludere («alcuni lo deridevano, altri dicevano: Su questo ti sentiremo un'altra volta»). Fu un semi-disastro, che convince Paolo a lasciare la città per il più confortevole ambiente ebraico di Corinto (At. 17,18 - 18,1). Cos'è stato allora che ha reso Paolo il campione dei gentili?

La realtà è che l'apparente unanimità del Concilio di Gerusalemme non aveva risolto tutti i problemi, come evidenzia Paolo nella Lettera ai Galati. Una volta deciso che ai credenti gentili non doveva essere richiesta la circoncisione e l'osservanza della legge di Mosè, la controversia si era spostata sul problema del rapporto tra ebrei e gentili all'interno della comunità, specialmente durante i pasti comuni. Il modello giudeo-ellenistico (Filone) non implicava l'uguaglianza; sebbene membri della stessa religione universale, di essa gli ebrei per nascita sono i sacerdoti, mentre i timorati di Dio sono i laici. Dovevano dunque sedersi a tavoli separati o potevano condividere lo stesso tavolo? Animati dalla loro fede apocalittica, i seguaci di Gesù sapevano che ciò sarebbe avvenuto nel mondo a venire («molti verranno dall'oriente e dall'occidente e siederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli», Mt. 8,10-11; cfr. Lc. 13,29). Ma il banchetto eucaristico appartiene a questo mondo o al mondo a venire? L'incidente di Antiochia avrebbe

presto rivelato le profonde divisioni su questo argomento tra Paolo, da un lato, e Pietro, Giacomo e Barnaba, dall' altro.

5. LA LEGGE E LA POTENZA DEL PECCATO

Molti ebrei del I secolo avrebbero resistito all'idea di sedersi alla stessa tavola con dei gentili. In tal senso:

- *Giuseppe e Aseneth*⁴ descrive la difficoltà del loro primo incontro, che precede la conversione di Aseneth: «Giuseppe non mangiava con gli egiziani, perché questo era per lui un abominio» (*Ios. As. 7,1*). Giuseppe rifiuta persino il suo casto bacio di benvenuto: «Non è conveniente per un uomo pio, che [...] mangia un cibo di vita benedetto e beve un calice benedetto di immortalità [...] baciare una donna straniera che [...] mangia dalla loro tavola cibo dello strangolamento, beve della libagione un calice di inganno» (*Ios. As. 8,5-6*).

- In Atti 10,28 abbiamo il centurione Cornelio, che non è un idolatra (come timorato di Dio ha già abbracciato la fede nel Dio d'Israele): «Cornelio, centurione della coorte detta Italica era religioso e timorato di Dio con tutta la sua famiglia; faceva molte elemosine al popolo e pregava sempre Dio [...] [Era] uomo giusto e timorato di Dio, stimato da tutta la nazione dei Giudei» (At. 10,2.22). Eppure Pietro gli esprime preoccupazioni simili: «Voi sapete che a un Giudeo non è lecito aver contatti o recarsi da stranieri».

È vero che la *Lettera di Aristeo* rivela che i giudeo-ellenistici ritenevano possibile in determinate circostanze che ebrei e gentili timorati di Dio possano condividere la stessa tavola: è il caso dei 72 saggi che tradussero la Torah in greco alla corte del re, i quali ogni sera si riuniscono a banchetto con il re e i suoi filosofi. Ma questa pratica del giudaismo ellenistico non era però condivisa da tutti. Già la distinzione nella prima comunità gerosolimitana tra «ebrei» ed «ellenisti» e l'accusa da parte di questi ultimi di essere trascurati durante i pasti comuni sembrano indicare una certa tensione tra i due gruppi all'interno del primo movimento di Gesù. Non potendo sedere alla stessa tavola dove gli apostoli sedevano in quanto «ebrei», gli «ellenisti» chiesero e ottennero di avere una loro propria autonoma leadership, sotto la guida di Stefano (At. 6,1-6).

Il conflitto esplose ad Antiochia (dove gli «ellenisti» erano maggioranza) quando giungono «alcuni da parte di Giacomo», che si oppongono alla condivisione dei tavoli tra ebrei e gentili alla mensa comune. Pietro, che si trovava già lì, mostra un comportamento incerto e ambiguo. All'inizio si era conformato senza problemi alla pratica della chiesa di Antiochia (dove gli «ellenisti» non avevano preclusioni a condividere la stessa tavola con i timorati di Dio e a maggior ragione con i gentili battezzati): Pietro «prendeva cibo assieme ai pagani [...] vivendo come i pagani e non alla maniera dei giudei», ma dopo l'arrivo della delegazione di Giacomo, «cominciò a evitarli e a tenersi in disparte [...] Anche gli altri giudei lo imitarono [...] tanto che pure Barnaba si lasciò attirare» dal loro esempio. Non sappiamo se Pietro e Barnaba lo abbiano fatto per scelta, come atto di ospitalità verso i nuovi arrivati da Gerusalemme, o come insinua Paolo, «per timore dei circoncisi» (Gal

⁴ Apocrifo dell'Antico Testamento, scritto in greco tra il I sec. a. C e il I sec. d. C. nell'ambito della diaspora giudaica in Egitto. Il testo narra la trasformazione di Aseneth da idolatra al monoteismo ebraico.

2,12). Sappiamo che questa volta Paolo reagisce con veemenza, opponendosi a Pietro «a viso aperto, perché evidentemente aveva torto» e accusando senza mezzi termini lui e Barnaba di «ipocrisia» (Gal. 2,11.13).

Nella Lettera ai Galati, Paolo ribadisce la sua opposizione all'idea che ai credenti gentili deve essere richiesto di diventare proseliti e circoncidersi, cioè che debbano essere costretti a vivere «alla maniera dei giudei». Correttamente, Mark Nanos sottolinea come Paolo affronti un problema ben specifico: «Paolo si oppose all'idea che i non ebrei dovessero diventare ebrei dopo essere diventati seguaci di Gesù».

Prima di tutto, Paolo ricorda ai suoi lettori che questa è la pratica della chiesa da anni, da tutti accettata con l'eccezione di alcuni «falsi fratelli» (Gal. 2,4) e da tutti condivisa non solo ad Antiochia ma anche a Gerusalemme: quando «andai di nuovo a Gerusalemme in compagnia di Barnaba [...] [per incontrare] le persone più autorevoli [...] neppure Tito, che era con me, benché fosse greco, fu obbligato a farsi circoncidere» (2,1-3). Ma essere una specie di avvocato difensore dei gentili non è abbastanza per Paolo. E così si presenta come un «apostolo non da parte di uomini, né per mezzo di uomo, ma per mezzo di Gesù Cristo» (1,1), portatore di un vangelo che «non segue un modello umano; infatti io non l'ho ricevuto né l'ho imparato da uomini, ma per rivelazione di Gesù Cristo» (1,11-12). Paolo trasforma il rifiuto del proselitismo e la pratica del mangiare insieme in un problema teologico, facendone una questione di principio, il centro del suo vangelo e il punto di partenza di una teologia distintiva. È il momento in cui Paolo, il seguace di Gesù e l'aiutante di Barnaba, scopre la sua vocazione di apostolo delle genti: «[Dio] mi scelse fin dal seno di mia madre e mi chiamò con la sua grazia [e] si compiacque di rivelare in me il Figlio suo perché lo annunziassi in mezzo alle genti» (1,15-16). Per Paolo, i gentili battezzati nel nuovo movimento non debbono essere trattati come un gruppo separato di timorati di Dio, ma come membri di pari dignità.

È in questo contesto che Paolo parla per la prima volta del rapporto tra la giustificazione mediante la fede in Cristo e la giustizia derivante dalle opere della legge. Lo fa dal punto di vista di un ebreo circonciso e osservante che ha aderito al movimento gesuano:

Noi, che per nascita siamo giudei e non pagani peccatori, sapendo tuttavia che l'uomo non è giustificato per le opere della legge ma soltanto per mezzo della fede in Gesù Cristo, abbiamo creduto anche noi in Cristo Gesù per essere giustificati per la fede in Cristo e non per le opere della legge; poiché per le opere della legge non verrà mai giustificato nessuno (Gal. 2,15-16).

Paolo afferma che «anche noi», noi per primi, ebrei circoncisi e osservanti, sappiamo bene che la giustificazione non viene dalla legge. Il dono del perdono che i peccatori ebrei e gentili ricevono in Cristo è completamente indipendente dalla Torah mosaica, poiché la legge non ha potere di annullare il «dominio del peccato» (Rom. 3,9) e di giustificare i peccatori.

Ancora una volta, il problema non viene da una legge deficitaria o dall'incapacità umana di compiere il bene, ma dal dominio del peccato, dalla presenza cosmica del male. La giustificazione annulla la punizione della legge: «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge diventando lui stesso maledizione per noi» (Gal. 3,13). Ciò non significa un'alternativa tra Cristo e la legge, come se le opere della legge non avessero più valore, dal momento che la giustificazione si realizza per

mezzo della fede in Cristo. Per Paolo non c'è contraddizione tra la legge di Mosè e la promessa di giustificazione offerta ai peccatori indipendentemente dalla legge, la promessa che Dio fece «ad Abramo e alla sua discendenza [...] cioè Cristo. Ora io dico: un testamento stabilito in precedenza da Dio stesso (testamento perché è un libero impegnarsi nella promessa), non può dichiararlo nullo una legge che è venuta quattrocentotrenta anni dopo, annullando così la promessa» (Gal. 3,16-17). Analogamente, il compimento della promessa della giustificazione non annulla la legge: Paolo non afferma in alcun modo che le opere della legge non siano più in vigore e che la giustificazione abbia abolito la legge: «la legge è dunque contro le promesse di Dio? Impossibile!» (Gal. 3,21). La legge che garantisce la salvezza a coloro che le obbediscono (e il perdono delle trasgressioni attraverso il pentimento e i sacrifici di espiazione), non fornisce la giustificazione, la liberazione dal «dominio del peccato» (Rom. 3,9), che è il compimento della promessa. La legge «fu aggiunta a motivo delle trasgressioni, fino alla venuta della discendenza [Gesù] per la quale era stata fatta la promessa» (Gal. 3,19). La legge era «per noi un pedagogo, fino a Cristo, perché fossimo giustificati per la fede» (Gal. 3,24). Ora che il dono della giustificazione è stato rivelato in Cristo, coloro che sono stati battezzati «appartengono a Cristo [...] Siete discendenza di Abramo, eredi secondo la promessa» (Gal. 3,29).

Quindi, non solo i gentili non hanno bisogno di diventare proseliti per essere salvati, ma diventando proseliti finiscono per dimostrare che la giustificazione che hanno ricevuto in Cristo è in qualche modo collegata alla legge, cosa che non è. È a loro (ai membri non circoncisi della comunità gesuana) che Paolo, ebreo circonciso e osservante, rivolge il suo appello:

Ecco, io Paolo vi dico: se vi fate circoncidere, Cristo non vi gioverà nulla [...] Non avete più nulla a che fare con Cristo voi che cercate la giustificazione nella legge; siete decaduti dalla grazia [...] Poiché in Cristo Gesù non è la circoncisione che vale o la non circoncisione, ma la fede che si rende operosa per mezzo della carità (Gal. 5,1-6).

Se mediante la legge gli uomini avessero ricevuto il potere di sconfiggere il male cosmico attraverso la giustificazione, il sacrificio del Cristo sarebbe superfluo, inutile: «Dunque non rendo vana la grazia di Dio; infatti, se la giustificazione viene dalla legge, Cristo è morto invano» (2,21). Su questo punto Paolo non accetta compromessi; ha parole durissime piene di sarcasmo verso coloro che predicando la circoncisione ai gentili battezzati privano «lo scandalo della croce» della sua centralità, turbandone la comprensione: «Farebbero meglio a farsi mutilare quelli che vi gettano nello scompiglio!» (Gal. 5,12, cfr. Fil. 3,2: «Guardatevi dai cani, guardatevi dai cattivi operai, guardatevi da quelli che si fanno mutilare !»).

6. SCHIAVI DEL MALE, SOLIDALI NEL PECCATO

Al Concilio di Gerusalemme, tutti i seguaci di Gesù apparentemente si erano trovati d'accordo nel riconoscere che i peccatori gentili erano stati giustificati dallo stesso dono escatologico dato ai peccatori ebrei («[Dio] non ha fatto alcuna discriminazione tra noi e loro, purificando i loro cuori

con la fede», At. 15,9). Ma l'incidente di Antiochia non fu una ripetizione del Concilio di Gerusalemme.

- A Gerusalemme il problema era se i gentili battezzati dovessero diventare proseliti e – una volta che ciò fu escluso – a quali norme essi dovessero conformarsi.

- Ad Antiochia il problema è adesso il rapporto tra i battezzati circoncisi e quelli non circoncisi **in occasione dei pasti comunitari**.

Mentre a Gerusalemme Paolo aveva contribuito alla decisione della maggioranza affiancandosi a Barnaba, Pietro e Giacomo, ad Antiochia si distingue da loro, traendo spunto da un problema pratico per sviluppare una riflessione teologica di ampio respiro.

Mentre il giudaismo ellenistico univa ebrei e gentili timorati di Dio in una comune ricerca di rettitudine (sempre Filone), Paolo sfrutta la visione pessimistica apocalittica sulla peccaminosità della natura umana per affermare l'uguaglianza di ebrei e gentili che si erano uniti al nuovo movimento, un'uguaglianza che si realizza non nella comune volontà di bene ma nella **comune solidarietà** nel peccato.

Paolo afferma che sia per gli ebrei sia per i gentili il dono del perdono dei peccati da parte di Cristo è entrato in vigore «per sola fede». La giustificazione è un dono del tutto gratuito poiché nessun prerequisite può essere richiesto agli esseri umani, che in questo mondo sono «schiavi» «sotto il dominio del peccato» (Rom. 3,9). Per Paolo questo è ciò che la legge stessa insegna nell'«allegoria» di Agar e Sara (Gal.4,21 - 5,1). I figli di Agar sono quelli che obbediscono alla legge vivendo «in schiavitù» sotto il dominio del peccato, mentre i figli di Sara sono coloro che sono stati liberati da questo mondo malvagio attraverso la promessa di giustificazione: «Cristo ci ha liberati per la libertà! State dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù» (Gal. 5,1).

La «schiavitù» di cui parla Paolo nella Lettera ai Galati e nella Lettera ai Romani non è la schiavitù della legge; è la schiavitù dei poteri cosmici malvagi che controllano l'universo, gli «elementi del mondo» (Gal. 4,3), «divinità che in realtà non lo sono» (4,8). Nella tradizione enochica, le persone (ebrei e gentili allo stesso modo) lottano contro l'influenza delle forze del male e la tentazione del diavolo. Paolo radicalizza questo punto di vista e immagina uno scenario di perdita della libertà come seguito di una devastante sconfitta, per cui ora «giudei e greci, tutti sono sotto il dominio del peccato» (Rom. 3,9). Adamo ed Eva persero la battaglia contro il diavolo e, di conseguenza, tutti i loro discendenti sono «schiavi del peccato» (Rom. 6,6).

La schiavitù era un'istituzione sociale consolidata nell'impero romano. Quando Paolo parla di persone sconfitte e ridotte in schiavitù a causa di una guerra, è consapevole di usare «un linguaggio umano» (Rom. 6,19) che tutti possono capire. Tutti sapevano esattamente quali fossero le implicazioni della schiavitù per gli schiavi e per i loro figli. Una volta terminato il combattimento, gli sconfitti dovevano rassegnarsi alla loro condizione di schiavi fino alla morte.

Flavio Giuseppe esprime il senso comune del suo tempo quando si rivolge agli abitanti della Gerusalemme assediata dai Romani e ricorda loro che

Certamente era bello combattere per la libertà, ma bisognava farlo al principio; ora, una volta sottomessi e rimasti soggetti per tanto tempo, il voler scuotere il giogo non era da persone amanti della libertà, ma da persone che volevano fare una brutta fine. [...] Legge suprema in vigore presso le bestie come presso gli uomini era quella di cedere al più (Bel. V,365-367).

I romani ammiravano e onoravano coloro che combattevano coraggiosamente per la libertà, ma disprezzavano gli schiavi ribelli e li condannavano alla croce. Nessuno poteva aspettarsi che il diavolo fosse più debole dei romani (con gli uomini che aveva reso schiavi con l'irrompere del male cosmico).

Questo significa che tutti gli «schiavi» sono malvagi? Non necessariamente. Ancora una volta, era una questione di esperienza comune. Essere schiavi (anche schiavi di un padrone malvagio) non significa necessariamente essere «peccatori» senza speranza. Paolo stesso afferma di essere stato «irreprensibile, quanto alla giustizia che deriva dall'osservanza della legge» (Fil. 3,6), prima del suo incontro con il Cristo; quindi è possibile essere giusti anche vivendo «sotto il dominio del peccato» (Rom. 3,9). Tuttavia, gli schiavi, in particolare quelli di un padrone malvagio, si trovano in una situazione molto difficile poiché non sono liberi e in qualsiasi momento potrebbero essere loro ordinato dal padrone di compiere opere malvagie: una situazione precaria e terrificante per chiunque desideri essere giusto: «Nel mio intimo acconsento alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che combatte contro la legge della mia ragione e mi rende schiavo della legge del peccato, che è nelle mie membra. Me infelice! [...] Con la mia ragione, servo la legge di Dio, con la mia carne invece la legge del peccato» (Rom. 7,22-25).

L'unica speranza per coloro che sono schiavi è che qualcuno paghi il prezzo della loro redenzione. Tale è per Paolo il sacrificio del Cristo «che Dio ha stabilito apertamente come strumento di espiazione, per mezzo della fede, nel suo sangue» (Rom. 3,25). Il battesimo non solo perdona le colpe passate ma libera dal «dominio del peccato» (Rom. 3,9), rendendo meno ardua la via per la salvezza, restaurando la piena libertà umana. È per questo che l'irreprensibile Paolo si è battezzato nel momento stesso in cui ha aderito all'idea apocalittica dell'origine cosmica del male: «Chi mi libererà da questo corpo di morte? Siano rese grazie a Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore!» (Rom. 7,24-25).

L'espressione consapevole di un sì all'affrancamento dalla propria condizione di schiavitù è l'unica cosa che può essere richiesta a uno schiavo, poiché nient'altro potrebbe essere richiesto come prerequisito a qualcuno che non ha libertà. Questa è la situazione di tutti i peccatori secondo Paolo. Giudei e gentili sono uguali nel peccato; il dono del perdono da parte di Cristo ha effetto solo mediante la fede.

Quindi, non può esserci distinzione alcuna all'interno della comunità cristiana tra membri ebrei e gentili, perché tutti erano ugualmente peccatori e sono stati ugualmente giustificati dalla grazia di Dio attraverso Gesù Cristo. «Infatti noi tutti siamo stati battezzati mediante un solo Spirito in un solo corpo, giudei e greci [...] e tutti siamo stati dissetati da un solo Spirito» (I Cor. 12,13). Quanto alla giustificazione, «la giustizia che deriva dalla fede», gli ebrei non possono rivendicare alcuna superiorità, a meno che la grazia di Dio non sia negata: «Non c'è differenza, perché tutti hanno

peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, per mezzo della redenzione che è in Cristo Gesù» (Rom. 3,22-25).