

Cap 8 parte II

OPPOSIZIONE A PAOLO (*DENTRO IL MOVIMENTO DI GESU'*)

Premessa

Fin qui B. ha illustrato il pensiero di Paolo, contestualizzandolo molto bene all'interno della cultura giudaica del Secondo Tempio e dei vari filoni di pensiero che lo compongono e lo popolano. In particolare lo ha collegato alla tradizione enochica. Ora in questa parte finale del cap 8, mi pare che a B. preme anche completare un po' il quadro storico, sottolineando che il pensiero di Paolo, benché rilevante dentro il movimento di Gesù, non è l'unico presente in esso e che dunque la situazione interna a questo movimento, prevede una sua complessità.

Insomma ci sono anche in questo nuovo movimento delle altre linee di pensiero. Tali linee si ricollegano anch'esse a linee tradizionali del giudaismo che lo precedono. Schematizzando assai: se Paolo si collega ad alcuni aspetti della tradizione di Enoch, le altre linee presenti nel movimento di Gesù a quali testi giudaici si collegano?

L'idea che la morte e il sangue del Cristo sono il riscatto pagato per il perdono dei peccati sarà molto diffusa nel primo movimento di Gesù. Lo troviamo nei termini più espliciti nel Vangelo di Matteo: «questo è il mio sangue dell'alleanza, che è versato per molti per il perdono dei peccati» (Mt. 26,28; cfr. Mc. 14,24; Lc. 22,20), così I Pietro («non a prezzo di cose effimere, come argento e oro foste liberati [...] ma con il sangue prezioso di Cristo», I Pie. 1,18- 19), la Lettera agli Ebrei («senza spargimento di sangue non esiste perdono», Ebr. 9,22) e l'Apocalisse di Giovanni («hai riscattato per Dio, con il tuo sangue, uomini di ogni tribù, lingua, popolo e nazione», Apoc. 5,9).

Sappiamo Paolo e la tradizione paolina dopo di lui hanno insistito molto sulla completa gratuità dell'evento, e B. nel cap 6 dedicato alla cristologia di Paolo ha affermato che *“In Paolo la dimensione sacrificale della missione del Cristo è sottolineata al punto che del ministero e degli insegnamenti di Gesù non rimane quasi nulla, all'infuori della sua morte sulla croce. Nelle lettere di Paolo, Gesù è sostanzialmente una persona di poche parole, e nessuna di queste parole è una parola di perdono dei peccati: la morte del Messia è l'unica azione che sembra davvero contare”*.

Qualche riferimento:

- «Siete stati comprati a caro prezzo» (I Cor. 6,20; 7,23). «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge» (Gal. 3,13). «In lui, mediante il suo sangue, abbiamo la redenzione, il perdono delle colpe, secondo la ricchezza della sua grazia» (Ef. 1,7).
- «Per grazia siete salvati mediante la fede; e ciò non viene da voi, ma è dono di Dio; né viene dalle opere» (Ef. 2,8-9).

Ma non tutti erano d'accordo con questa opinione. Martin Lutero ha visto correttamente nella Lettera di Giacomo il principale critico di Paolo, ma l'ha liquidata come «una lettera di paglia» che ripeteva la visione tradizionale del «giudaismo». Ma secondo B le cose non stanno proprio così:

- infatti nell'unica occasione in cui Giacomo parla della **legge**, lo fa negli stessi termini di Paolo: «chiunque osservi tutta la legge, ma la trasgredisca anche in un punto solo, diventa colpevole di tutto; infatti colui che ha detto: Non commettere adulterio, ha detto anche: Non uccidere. Ora se tu non commetti adulterio, ma uccidi, ti rendi trasgressore della legge» (Giac. 2,10-11). Questo è esattamente ciò che Paolo dice nella Lettera ai Galati, sulla base di Deuteronomio 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 metterle in pratica [...] E dichiaro ancora una volta a chiunque si fa circoncidere che egli è obbligato a osservare tutta quanta la legge» (Gal. 3,10; 5,3). Per Giacomo, come per Paolo, il problema non è la legge ma il potere cosmico del male, quel «dominio del peccato» (Rom. 3,9), che rende difficile per gli esseri umani obbedire alla legge. Per troppi, affrontare il giudizio di Dio significa essere destinati a un' inevitabile condanna. Pertanto, un altro percorso deve essere offerto ai peccatori, un percorso di giustificazione basato sulla misericordia di Dio.
- Anche la **crisologia** di Giacomo non differisce da quella di Paolo: per entrambi Gesù non è Dio [*theos*], ma «il Signore [*kyrios*] della gloria» (I Cor. 2,8; Giac. 2,1), l' agente di un (ulteriore) dono di grazia e perdono (oltre e) indipendentemente dalla legge. Per Paolo «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge» (Gal. 3,13). Per Giacomo, la speranza sta nella certezza che all'ultimo giudizio la misericordia di Dio trionferà sulla giustizia di Dio per coloro che si sono pentiti e hanno seguito la «legge della libertà» predicata da Gesù: «Parlate e agite come persone che devono essere giudicate secondo una legge di libertà, perché il giudizio sarà senza misericordia contro chi non avrà avuto misericordia. La misericordia ha sempre la meglio sul giudizio» (Giac. 2,12-13).

E allora dove sta la differenza?

Secondo B. la differenza tra Paolo e Giacomo

- non è in ciò che divide il cristianesimo dal giudaismo e nemmeno i seguaci di Gesù dai farisei;
- la loro controversia non ha a che fare con i requisiti della salvezza e il rapporto tra fede e opere nel giudizio finale, come in genere si sostiene. Anche per Paolo nel giorno del giudizio «Dio [...] renderà a ciascuno secondo le opere» (Rom. 2,6); egli quindi, in relazione alla salvezza finale, non ha difficoltà a sottoscrivere il principio – comune a tutti gli ebrei del Secondo Tempio – che «come il corpo senza lo spirito è morto, così anche la fede senza le opere è morta» (Giac. 2,26).

Paolo e Giacomo non discutono della salvezza, quanto dei **prerequisiti della giustificazione. Il problema che li divide ha la sua origine in un'enfasi diversa sul potere cosmico del male.** Poiché Giacomo sottolinea la categoria della «tentazione», respinge l' idea paolina che gli esseri umani siano sotto la schiavitù del peccato (del male cosmico)¹. Semplificando un po', per Giacomo gli uomini sono tentati dal peccato, non

¹ Al riguardo riporto un passo di Boccaccini che abbiamo visto la volta scorsa: «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**

resi schiavi da esso (come per Paolo). Una persona tentata è una persona libera che combatte a faccia aperta contro il male, non una persona umiliata e resa schiava dalla sconfitta. In questo modo il linguaggio di Giacomo richiama da vicino il pensiero contenuto in un'opera che abbiamo visto due anni fa leggendo *Oltre l'ipotesi essenica* ed è quello contenuto nei **Testamenti dei Dodici Patriarchi**, un'opera composta tra il 160 e il 63 a. C., la cui struttura si compone dei testamenti pronunciati in punto di morte da ognuno dei dodici figli di Giacobbe ai loro figli. Al riguardo nel box seguente riprendo il passaggio di Boccaccini (tratto da *Oltre l'ipotesi essenica*) sull'antropologia presente nei *Testamenti dei Dodici Patriarchi*:

Dalla lezione 12 su Qumran (2022):

...i più tipici elementi settari (enochici/esseni) sono vistosamente assenti nei *Testamenti dei Dodici Patriarchi*, che sembrano piuttosto... porre in risalto la libertà e la responsabilità degli angeli e degli esseri umani. La sfida tra Dio e Belial è un conflitto reale, non una finzione scenica. ...Il campo di battaglia qui è l'anima umana (prima che il cosmo). Belial possiede una chiave che gli concede accesso diretto all'interiorità umana: Belial ha posto «sette spiriti di falsità» in ogni essere umano «contro l'umanità stessa» (vedi TRub 2,1-2). Questi sette spiriti di falsità si contrappongono ai sette spiriti che Dio ha posto nell'essere umano, ma in modo particolare essi riescono ad interagire con l'ultimo di tali spiriti, «lo spirito della procreazione e della sessualità, da cui ha origine il peccato attraverso la ricerca del piacere» (Test. di Ruben 2,8).

La distanza dell'antropologia dei Testamenti dalla dottrina qumranica degli spiriti non potrebbe essere maggiore. Nei Testamenti dei Dodici Patriarchi, Dio non è l'origine sia degli spiriti buoni sia di quelli malvagi (come per Qumran): la presenza degli spiriti maligni è contro Dio e contro il genere umano. Non soltanto la lotta interiore tra bene e male è una deviazione dal progetto originario della creazione, ma Dio non ne ha neppure predeterminato il risultato. Il numero degli spiriti buoni e spiriti malvagi è il medesimo in ciascun individuo (7 + 7); ciò garantisce a ciascun essere umano equità nella sfida e lascia l'ultima parola alla responsabilità umana.

È la "coscienza della mente" che alla fine determina la differenza: «Allora comprendete, figli miei, che due spiriti aspettano l'occasione [di prevalere] con l'umanità: lo spirito della verità e lo spirito dell'errore. Nel mezzo è posta la *coscienza della mente*, che inclina a suo piacimento» (Test. Giuseppe 20,1-2).

Nei Testamenti dei Dodici Patriarchi, l'accento posto sulla responsabilità umana raggiunge un grado di intensità ignoto alla precedente tradizione enochica. Qui *gli esseri umani non sono semplici vittime della colpa angelica, ma ne sono corresponsabili*. Un confronto tra le due versioni della ribellione angelica ce lo fa capire subito: nel Libro dei Vigilanti le donne sono un po' delle comparse, ma nei Testamenti non più:

<i>Il Libro dei Vigilanti (IV sec. a. C.)</i>	<i>I Testamenti dei dodici patriarchi (I sec. a. C.)</i>
Capp 6-8: “Ed accadde, da che aumentarono i figli degli uomini, che in quei tempi nacquero ad essi ragazze belle di aspetto. E gli angeli, figli del cielo, le videro e se ne innamorarono, e dissero fra loro: “Venite, scegliamoci delle donne fra i figli degli uomini e generiamoci dei figli... Essi si presero per loro le mogli ed ognuno se ne scelse una e	Testamento di Ruben 5, 6-7: “Esse [le donne] allettarono i Vigilanti che vivevano prima del diluvio. Nel continuare a guardare le donne, essi si riempirono di desiderio per loro. [...] Allora furono trasformati in maschi umani. [...] Poiché le menti delle donne erano piene di desiderio (<i>epithumìa</i>) per queste

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 hanno perduto la battaglia contro il diavolo e, di conseguenza, tutti i loro discendenti sono «schiavi del peccato» (Rom. 6,6)”.

<p><i>cominciarono a recarsi da loro. E si unirono a loro ed insegnarono ad esse incantesimi e magie e mostrarono loro il taglio di piante e radici. Ed esse rimasero incinte e generarono giganti la cui statura, per ognuno, era di tremila cubiti.</i></p>	<p>apparizioni, esse partorirono giganti, poiché i Vigilanti erano apparsi a loro alti fino al cielo»</p>
---	---

I Testamenti dei Dodici Patriarchi passano sotto silenzio la contaminazione ontologica causata dal peccato angelico. L'unico genere d'impurità che produce il male è l'impurità etica che sgorga dai cuori degli esseri umani, che diventano pieni di "desiderio" (epithumia).

Avendo trasformato il male da contaminazione ontologica in tentazione interiore incoraggiata dal diavolo, il giudaismo enochico per la prima volta può sviluppare un'etica capace di opporsi al potere del male. Il fine per i è di raggiungere un'integrità d'animo capace di resistere con successo alla duplicità di Belial il quale, secondo le lapidarie parole del Test. di Beniamino 6,7, è proprio colui «non conosce integrità».





Allora, abbiamo visto che il diavolo ha una chiave diretta di accesso all'animo umano – cioè, i «sette spiriti di falsità» posti da Beliar dentro e «contro l'uomo» (cfr. *Test. Rub. 2,1-2*), ai quali si contrappongono i sette spiriti di origine divina. Questi spiriti sono i desideri umani; e una volta che un individuo «è soggetto alla passione del desiderio [*epithumya*] ed è ad essa reso schiavo» (*Test. los. 7,8*), perde la propria integrità ed è indotto al «peccato che conduce alla morte» (*hamartia eis thanaton; Test. Iss. 7,1*).

La «doppia lingua» è manifestazione più evidente della presenza del demonio nella lotta interiore tra bene e male, tra «lo spirito della verità e lo spirito dell'errore» (*Test. los. 20,1-2*), in cui sono coinvolti tutti gli esseri umani. Dio vuole che tutte le sue creature amino il loro prossimo «con semplicità di cuore» (*Test. Iss. 7,7*): «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 [...] Le opere di Beliar invece sono doppie; egli non conosce semplicità» (*Test. Ben. 6,5-7*). Anche per Giacomo, «la lingua è un fuoco, il mondo del male! La lingua è inserita nelle nostre membra, contagia tutto il corpo e incendia tutta la nostra vita, traendo la sua fiamma dalla Geenna [...] Nessuno la può domare: è un male ribelle, è piena di veleno mortale [...] Dalla stessa bocca escono benedizione e maledizione. Non deve essere così, fratelli miei» (*Giac. 3,2-12*; cfr. *Mt. 5,37*: «Sia il vostro parlare: sì, sì, no, no; il di più viene dal Maligno»).

Giacomo dunque concorda che la fonte della duplicità della lingua è «il mondo del male», cioè il diavolo. Il suo potere si manifesta nell' apparentemente incontrollabile emergere delle passioni: «*Da dove vengono le guerre e le liti che sono in mezzo a voi? Non vengono forse dalle vostre passioni che fanno guerra nelle vostre membra? Siete pieni di desideri e non riuscite a possedere; uccidete, siete invidiosi e non riuscite a ottenere; combattete e fate guerra!*» (*Giac. 4,1-2*).

Di conseguenza, la serie paolina di cause ed effetti viene modificata. Per Paolo il peccato [*hamartia*] è l'origine di tutte le passioni («il peccato scatenò in me [...] ogni sorta di desideri», *Rom. 7,8*); sia le passioni [*epithumiai*] sia la morte [*thanatos*] sono conseguenze del «dominio del peccato» (*Rom. 3,9*). Per Giacomo invece gli esseri umani, sebbene sotto tentazione, stanno ancora combattendo contro le passioni [*epithumiai*] fomentate dal diavolo, le quali portano al peccato [*hamartia*] e questo, una volta commesso, porta alla morte [*thanatos*]: «Nessuno, quando è tentato, dica: «Sono tentato da Dio»; perché Dio non può essere tentato al male ed egli non tenta nessuno. Ciascuno piuttosto è tentato dalle proprie passioni, che lo attraggono e lo seducono; poi le passioni concepiscono e generano il peccato, e il peccato, una volta commesso, produce la morte» (*Giac. 1,13-15*).

Schematizzando assai, in Paolo e in Giacomo le sequenze di cause ed effetti sono le seguenti:

Paolo	Giacomo
<p style="text-align: center;">Peccato <i>(la schiavitù originata dai poteri cosmici, dal "dominio del peccato: Rm 3,9. Cioè quel peccato 'dall'alto' che ci schiaccia. Ergo: asimmetria tra peccato e uomo)</i></p> <p style="text-align: center;"></p>	<p style="text-align: center;">Passioni/desiderio <i>(l'uomo può lottare con la tentazione delle sue passioni. Ergo: simmetria tra le passioni e la lotta dell'uomo)</i></p> <p style="text-align: center;"></p>
<p style="text-align: center;">Passioni</p> <p style="text-align: center;"></p>	<p style="text-align: center;">Peccato</p> <p style="text-align: center;"></p>
<p style="text-align: center;">MORTE</p>	<p style="text-align: center;">MORTE</p>

La tentazione è «una prova» e «beato [è] l'uomo che resiste alla tentazione perché dopo averla superata, riceverà la corona della vita, che il Signore ha promesso a quelli che lo amano» (Giac. 1,12). Dio, «presso [il quale] non c'è variazione né ombra di cambiamento» (1,17) è un Dio geloso che esige dall'umanità «adultera» un amore altrettanto semplice e indiviso verso «lo spirito della verità» che egli ha inserito in ogni individuo, amore che non può in alcun modo essere condiviso con «lo spirito dell'errore». «Adulteri! Non sapete che l'amore per il mondo è odio verso Dio? Chi dunque vuole essere amico del mondo si rende nemico di Dio. O forse pensate che invano la Scrittura dichiara: Fino alla gelosia [Dio] pretende per sé lo spirito, che egli ha fatto abitare in noi?» (4,4-5)².

L'alternativa alle passioni è l'amore per Dio e per il prossimo. L' amore ha l'effetto di riempire l'animo in modo che questo non lascia più spazio alla duplicità. «Ho amato il Signore con tutta la mia forza; e amo ogni essere umano. Fate così anche voi, figli miei, e sarete liberi da ogni spirito di Beliar» (*Test. Iss.* 7,6-7; cfr. 3,6 - 5,3; *Test. Rub.* 4,1; *Test. Ben.* 3,4).

Ciascun essere umano si trova a essere conteso tra due principi contrapposti, nemico a se stesso nella proprio ambivalenza, eppure non schiavo, poiché non privato totalmente del suo libero arbitrio. «Due spiriti aspettano l'occasione [di prevalere] con l'umanità: lo spirito della verità e lo spirito dell'errore. Nel mezzo è posta la **coscienza della mente**, che inclina a suo piacimento» (*Test. Iud.* 20,1-2).

La schiavitù è una minaccia e un possibile risultato della lotta («[chi] è vittima della passione del desiderio ne diventa schiavo», *Test. Iud.* 7,8); non è – come per Paolo – lo status dell'umanità «sotto il dominio

² La "citazione" scritturistica contenuta nel passo pone seri problemi interpretativi: in primo luogo perché non corrisponde ad alcuna scrittura conosciuta (sia essa "canonica" o "apocrif"); in secondo luogo – e soprattutto – perché si presta a letture divergenti. Cos'è lo spirito di cui si parla? E chi il soggetto dell'azione: Dio o lo spirito? La traduzione CEI del 2008 opta per la seconda ipotesi («Fino alla gelosia ci ama lo Spirito, che egli ha fatto abitare in noi»), **ma così perde completamente il senso del passo che è incentrato sul conflitto interiore tra Dio e Satana e sul tema della gelosia di Dio che ama «lo spirito della verità» che egli ha fatto abitare in ciascun individuo e chiede di essere ricambiato con un amore altrettanto indiviso.** Così è nei *Testamenti dei Dodici Patriarchi...*

del peccato». Sulla stessa lunghezza d'onda dei *Testamenti*, l'intera spiritualità di Giacomo è ispirata da un senso positivo nelle capacità umane di scegliere e compiere il bene. «Se qualcuno ritiene di essere religioso, ma non frena la lingua e inganna così il suo cuore, la sua religione è vana. Religione pura e senza macchia davanti a Dio Padre è questa: visitare gli orfani e le vedove nelle sofferenze e non lasciarsi contaminare da questo mondo» (Giac. 1,26-27).

Anche il dono della giustificazione portato dal Cristo è visto come un passo nella lotta in corso contro il diavolo, secondo la linea indicata nei *Testamenti*: «Se continuate a fare il bene, anche gli spiriti impuri si allontaneranno da voi» (*Test. Ben. 5,2*). Non si tratta di un dono incondizionato ma del risultato di una sinergia tra Dio e gli esseri umani:

[Dio] ci concede la grazia più grande; per questo dice: Dio resiste ai superbi, agli umili invece dà la sua grazia. Sottomettetevi dunque a Dio; resistete al diavolo, ed egli fuggirà lontano da voi. Avvicinatevi a Dio ed egli si avvicinerà a voi. Peccatori, purificate le vostre mani; uomini dall'animo indeciso, santificate i vostri cuori. Riconoscete la vostra miseria, fate lutto e piangete; le vostre risa si cambino in lutto e la vostra allegria in tristezza. Umiliatevi davanti al Signore ed egli vi esalterà (Giac. 4, 6-10).

Paolo: se gli esseri umani sono schiavi del peccato, solo un sì può essere chiesto ai peccatori; non c'è spazio per le opere e la giustificazione è solo per fede.

Giacomo: se invece il peccato è una tentazione e i peccatori mantengono un certo grado di libertà, allora può e deve essere loro chiesto di dimostrare la loro fede con alcune opere, cioè «di pentirsi e di abbandonare le opere delle loro mani» come affermavano le *Parabole di Enoc (I En. 50,2)*. La Lettera di Giacomo va in questa direzione affermando che «l'uomo è giustificato per le opere e non soltanto per la fede», e che «la fede senza le opere è morta» (Giac. 2,24.26).

Non sorprende che la Lettera di Giacomo non accenni nemmeno alla morte di Gesù.

- per Giacomo: la predicazione di Gesù, cioè la «legge della libertà» (Gc 1,25) insegnata da Gesù, è il prerequisito per la giustificazione,
- per Paolo invece è la morte (il sangue, il sacrificio) del Cristo l'unica cosa che conta, quale azione unilaterale di misericordia.

In questo Giacomo è più vicino alle istanze dell' originario messaggio gesuano che sulla scia degli insegnamenti delle *Parabole di Enoc* e di (come) Giovanni Battista presentava il dono del perdono (a opera del «Figlio dell'uomo [che] ha l'autorità sulla terra di perdonare i peccati»)

- come il culmine di un processo sinergico di pentimento e conversione dell' essere umano (in cui fede e opere sono ugualmente coinvolte)
- e non (come Paolo) quale atto liberatorio completamente gratuito da parte del Cristo crocifisso (da accogliere per sola fede).

La tradizione cristiana successiva cercherà di armonizzare i due poli:

- «morte» e «parola/predicazione» (di Gesù),
- fede e opere,
- gratuità di Dio e responsabilità umana,
- Paolo e Giacomo.

Nei sinottici entrambi gli aspetti della parola/predicazione e della morte saranno presenti in un quadro narrativo che include sia la predicazione sia la passione di Gesù, senza che l'una sostituisca o offuschi l'altra. Detti nei quali la gratuità del perdono è enfatizzata si alternano così a detti i quali preservano l'originale esistenza di prerequisiti («Perdonate e sarete perdonati»), anche se quest'ultimi hanno acquistato ormai senso diverso, essendo inseriti in un'ottica (nuova) in cui il perdono appartiene al passato ed essi indicano piuttosto i requisiti necessari per mantenersi «irreprensibili» in attesa del giudizio.

Così in I Pietro la «parola» **segue** alla giustificazione operata gratuitamente «non a prezzo di cose effimere, come argento e oro... ma con il sangue prezioso di Cristo, agnello senza difetti e senza macchia» (I Pie. 1,18-19). «Nel tempo in cui vivete quaggiù come stranieri» che conduce al giudizio finale in cui «il Padre [...] senza fare preferenze, giudica ciascuno secondo le sue opere» (I Pie. 1,17), la «parola del vangelo» è il «genuino latte spirituale» cui i battezzati, come «bambini appena nati» devono nutrirsi nell'amore vicendevole per «crescere verso la salvezza» (I Pie. 2,2). Le parole che Giacomo pronunciava ai battezzandi sono ora raccomandazioni rivolte ai battezzati:

Umiliatevi dunque sotto la potente mano di Dio, affinché vi esalti al tempo opportuno [...] Siate sobri, vegliate. Il vostro nemico, il diavolo, come leone ruggente va in giro cercando chi divorare. Resistetegli saldi nella fede [...] E il Dio di ogni grazia, il quale vi ha chiamati alla sua gloria eterna in Cristo Gesù, egli stesso, dopo che avrete un poco sofferto, vi ristabilirà, vi confermerà, vi rafforzerà, vi darà solide fondamenta (I Pie. 5,6-10).

PAOLO HA ABOLITO LA DISTINZIONE TRA EBREI E GENTILI?

Il dibattito tra Paolo e Giacomo non è un dibattito tra cristiani e ebrei, tra Giacomo fautore dell'ebraismo e Paolo campione della nuova religione. E' un dibattito all'interno del movimento di Gesù, che ha a che fare con il modo in cui è vista la libertà dell'essere umano, il modo in cui è vista la giustificazione, e le relazioni interne alla chiesa tra ebrei e non ebrei, soprattutto in occasione del banchetto eucaristico. Il concetto paolino di giustificazione per fede non segna la divisione tra cristianesimo ed ebraismo, ma è l'argomento teologico che Paolo usa per affermare l'uguaglianza tra peccatori ebrei e non ebrei all'interno della chiesa.

Per Giacomo, essere ebreo osservante della Torah era un vantaggio, perché – per lui – il dono del perdono richiede un'azione umana. Grazie alla Torah, gli ebrei sono meglio equipaggiati nella lotta contro la tentazione del male, sono più avanti nel cammino di perfezionamento morale e quindi sono meglio attrezzati per seguire la legge della libertà predicata da Gesù.

Per Paolo invece, la metafora della schiavitù (la schiavitù del peccato) lascia spazio solo a un sì personale, non ad azioni. Rende insignificante l'idea di prerequisiti o qualsiasi pretesa di "superiorità" degli ebrei sui gentili. Che differenza può mai esserci tra uno schiavo ebreo e uno schiavo non ebreo? Pertanto, non vi è alcuna base per rivendicare una distinzione tra i due gruppi all'interno della nuova comunità. La conclusione di Paolo è che il dono della giustificazione escatologica è ugualmente offerto a ebrei e gentili indipendentemente dalla legge e che entrambi devono esercitare lo stesso atto di fede (senza opere) per riceverlo. Non c'è distinzione tra peccatori ebrei e gentili. Entrambi sono stati giustificati da un atto completamente gratuito (la morte del Messia), che hanno accettato per sola fede. Vi è quindi completa uguaglianza tra ebrei e gentili nel modo in cui sono stati giustificati. Lo stesso vangelo è stato offerto «a

chiunque crede, il giudeo, prima, come il greco» (Rom. 1,16).

Questo significa che Paolo abolì la distinzione tra ebrei e gentili in questo mondo?

Sappiamo che i contemporanei di Paolo erano divisi.

- Ci furono voci, sospetti e accuse secondo cui Paolo avrebbe insegnato «a tutti i giudei sparsi tra i pagani di abbandonare Mosè, dicendo [loro] di non circoncidere più i loro figli e di non seguire più le usanze tradizionali» (At. 21,21). Nemmeno lo zelo mostrato da Paolo nell' eseguire i rituali di purificazione del Tempio gli risparmiò a Gerusalemme l'accusa di aver insegnato «a tutti e dovunque contro il popolo, contro la Legge e contro questo luogo [cioè il Tempio]» (21,28).
- Invece secondo Atti, queste erano tutte calunnie poiché ci sono «migliaia di giudei [che] sono venuti alla fede e sono tutti osservanti della Legge» (21,20) e Paolo non faceva eccezione («tutti verranno a sapere che non c'è nulla di vero in quello che hanno sentito dire, ma che invece anche tu ti comporti bene, osservando la legge», 21,24). I credenti gentili, d' altra parte, vivevano come timorati di Dio, tenendosi «lontani dalle carni offerte agli idoli, dal sangue, da ogni animale soffocato e dalle unioni illegittime» (21,25).

Anche gli studiosi di oggi sono divisi.

- da un lato c'è la visione tradizionale, secondo la quale Paolo è visto come colui che ha creato un popolo dei due (ebrei e gentili) formando un nuovo "gruppo" (i cristiani),
- dall'altro oggi questa visione è apertamente contestata da un numero crescente di specialisti che condividono il punto di vista opposto: da Pamela Eisenbaum («Il gentile non diventerà ebreo, e l'ebreo non diventerà gentile»), a Mauro Pesce («In attesa del regno, Giudei e non Giudei dovevano convivere e coesistere nei gruppi di seguaci di Gesù senza rinunciare alla propria differenza»), a Paula Fredriksen («Paolo mantiene, e da nessuna parte cancella, la distinzione tra Israele e le nazioni»). Paolo si oppone alla circoncisione dei gentili battezzati, ma non invita i circoncisi battezzati ad abbandonare la legge mosaica, anzi raccomanda a tutti di rimanere nello stato in cui si sono stati chiamati. «Ciascuno – come il Signore gli ha assegnato – continui a vivere come era quando Dio lo ha chiamato; così dispongo in tutte le Chiese. Qualcuno è stato chiamato quando era circonciso? Non lo nasconda! È stato chiamato quando non era circonciso? Non si faccia circoncidere!» (I Cor. 7,17-18)³.

I problemi nascono solo in un'epoca successiva, quando si comincia ad applicare a tutti i cristiani (inclusi quelli circoncisi) le parole che Paolo intendeva rivolte soltanto ai battezzati di origine non ebrea circa la non necessità per loro di diventare «proseliti», sottoponendosi alla circoncisione e all'obbedienza alla legge. Nella seconda metà del II secolo, la presenza stessa di battezzati circoncisi, i quali «mantengano una condotta conforme alla legge oltre a custodire la professione di fede in Cristo», è ormai

³ Paolo che si era opposto alla circoncisione del «greco» Tito (Gal. 2,3), fa circoncidere Timoteo che era «figlio di una donna giudea [...] e di padre greco» (At. 16,1-3), dando un segnale importante di continuità nella pratica della circoncisione per gli ebrei persino nel caso di un matrimonio misto in cui secondo le consuetudini dell'epoca lo status del figlio avrebbe dovuto seguire quello del padre.

mal tollerata da molti cristiani, al punto che Giustino deve qualificare in termini di dissenso la sua convinzione che essi «si salvino», a meno che non cerchino di convincere gli altri credenti «a farsi circondare come loro» (*Dial.* 47).

La dichiarazione autobiografica di Paolo in I Corinzi 9,19-23 («pur essendo libero da tutti, mi sono fatto servo di tutti per guadagnarne il maggior numero: mi sono fatto come Giudeo per i Giudei [...] Per coloro che non hanno legge [...] mi sono fatto come uno che è senza legge») è stata tradizionalmente considerata come prova della sua indifferenza al problema. Cioè Paolo non si considerava più vincolato alla legge di Mosè, se non per ragioni di opportunità («per non dare scandalo al mio fratello», I Cor. 8,13): si sentiva libero di osservare o non osservare le leggi di Mosè a seconda delle circostanze. Ma è difficile immaginare che Paolo volesse presentare un ritratto così negativo di se stesso, come qualcuno che era impegnato per sua stessa ammissione in un comportamento piuttosto discutibile e opportunistico, confermando così i peggiori sospetti dei suoi avversari.

Al riguardo Nanos ha chiarito che

«"farsi come" non significa "comportarsi come", ma piuttosto "ragionare" come».

Cioè Paolo non era coinvolto in comportamenti ingannevoli, ma adattava il suo messaggio ai suoi vari interlocutori (= ragionare), tenendo conto delle loro diverse sensibilità. La strategia pastorale di Paolo di «adattabilità retorica» non può essere presa come prova del fatto che non era più un ebreo osservante della Torah e predicava ai credenti ebrei in Cristo di abbandonare la legge. Paolo non vedeva alcun conflitto tra la legge e la promessa. Non essere più «sotto la legge» (I Cor. 9,20) significava per lui che non era più «sotto il dominio del peccato» (Rom. 3,9) che era giustificato in Cristo, non che era libero dagli obblighi del patto mosaico.

Molto significativamente, il famoso detto di Paolo sull'uguaglianza tra «ebreo e greco» si trova in un contesto più ampio che includeva le altre due opposizioni: «maschio e femmina» e «schiavo e libero». Queste sono le categorie che in questo mondo rappresentano le divisioni fondamentali di *etnia*, di *genere* e di *status sociale*: «Non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal. 3,28). I tre gruppi sono menzionati insieme, uno dopo l'altro, di nuovo in I Corinzi 7 e, con l'omissione di «donne», nei passaggi paralleli di I Corinzi 12,13 («noi tutti siamo stati battezzati mediante un solo Spirito in un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi») e Colossesi 3,11 («non vi è Greco o Giudeo, circoncisione o incirconcisione, barbaro, Scita, schiavo, libero, ma Cristo è tutto e in tutti»). Sorprendentemente, sia nelle lettere autentiche di Paolo sia nella tradizione paolina, l'atteggiamento di Paolo verso i gentili non è mai presentato isolatamente, ma sempre in connessione con il suo atteggiamento verso le altre divisioni fondamentali di questo mondo.

Gli interpreti moderni hanno notato che le stesse tensioni e ambiguità influenzano ognuna di queste categorie, come attesta la storia della ricezione di Paolo. Nel XIX secolo, la Lettera a Filemone fu menzionata da abolizionisti e anti-abolizionisti a sostegno delle loro opposte conclusioni. All'inizio del XX secolo, *The Woman's Bible* e George Bernard Shaw condannarono Paolo come «l'eterno nemico della donna», mentre alcune teologhe femministe contemporanee lo avrebbe lodato per il suo messaggio liberatorio sulle donne, un messaggio poi "tradito" dai suoi seguaci. Dove gli interpreti moderni vedono incongruenze e ambiguità, per l'apocalittico Paolo non sembra esserci ambivalenza. Ha trattato tutte e tre le categorie esattamente allo stesso modo.

a) Da un lato, Paolo insiste sul fatto che «in Cristo» c'è una perfetta uguaglianza, la quale deriva dalla loro comune condizione di peccato e dall'assoluta grazia della loro giustificazione. Tale uguaglianza è particolarmente evidente **nei pasti comuni** in cui la nuova comunità si riunisce davanti agli angeli (I Cor. 11,10) e anticipa già la realtà del mondo a venire. Là, ebrei e non ebrei si siedono alla stessa tavola e mangiano lo stesso cibo, le donne profetizzano e gli schiavi sono fratelli.

L'uguaglianza durante i pasti in comune sembra essere stata una preoccupazione costante nella predicazione di Paolo. In I Corinzi 11,17-34 egli esprime tutto il suo disappunto perché i pasti comuni si sono trasformati in un luogo di divisione e disuguaglianza.

Quando vi radunate insieme, il vostro non è più un mangiare la cena del Signore. Ciascuno infatti, quando siete a tavola, comincia a prendere il proprio pasto e così uno ha fame, l'altro è ubriaco. Non avete forse le vostre case per mangiare e per bere? O volete gettare il disprezzo sulla Chiesa di Dio e umiliare chi non ha niente? (I Cor. 11,20-22).

Anche le raccomandazioni di Paolo di «accogliere chi è debole nella fede» (Rom. 14,1) trovano il loro contesto più appropriato nel contesto escatologico dei pasti comuni. «Uno crede di poter mangiare di tutto; l'altro, che invece è debole, mangia solo legumi [...] C'è chi distingue giorno da giorno, chi invece li giudica tutti uguali» (Rom. 14,2.5). Il riferimento esplicito al «regno di Dio» indica che Paolo sta parlando di una questione che non riguarda questo mondo ma il mondo a venire: «Il regno di Dio infatti non è cibo o bevanda, ma giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo» (14,17). I pasti comuni sono momenti mistici in cui i membri della comunità partecipano con gli angeli e sono uno in Cristo come lo saranno nel mondo a venire.

b) D' altra parte, non sembra che per Paolo l'uguaglianza sia un criterio applicabile alla vita di tutti i giorni. Lo stesso Paolo che tra i suoi più stretti collaboratori annovera la diaconessa Febe (Rom. 16,1-2) e l'apostolo Giunia (16,7) e ha permesso alle donne di profetizzare nei pasti comuni davanti agli angeli, avendo ricevuto «un segno di autorità» in Cristo (I Cor. 11,10), dice che «capo della donna è l'uomo» (11,3) e che le donne dovrebbero tacere nelle assemblee pubbliche della chiesa come è consuetudine in questo mondo (14,33-35). Allo stesso modo, ricorda a Filemone che lui e Onesimo sono ora fratelli, ma non gli chiede di liberare tutti i suoi schiavi.

In I Corinzi 7 la raccomandazione generale di «rimanere nella condizione in cui era quando fu chiamato» (7,20) è diretta nell'ordine a maschi e femmine (mariti e mogli, sposati e non sposati, 7,1-16), ebrei e gentili (circoncisi e incirconcisi, 7,17-20), schiavi e padroni (7,21-24). Dal punto di vista del primo movimento di Gesù, la venuta di Cristo e il rapido avvicinamento dell' eschaton («il tempo si è fatto breve», 7,29) hanno modificato radicalmente le relazioni umane («passa infatti la figura di questo mondo !», 7,31) ma non ancora abolito le divisioni di etnia, genere e status sociale. Gli ebrei rimangono ebrei e i gentili rimangono gentili, così come maschi e femmine, schiavi e padroni rimangono nel loro status, per quanto la (prima) venuta di Cristo abbia reso possibile l' instaurazione di relazioni non conflittuali. Nelle parole di Nanos, «è fondamentale per la verità del vangelo che la differenza rimanga, che i confini sociali siano riconosciuti, ma che ogni discriminazione sia abolita». Così anche chiaramente concludono Adriana Destro e Mauro Pesce:

Paolo parla di tre opposizioni che «in Cristo» non esistono più: Giudei-Greci; uomo-donna, schiavo-libero. Se Paolo pensasse a un terzo gruppo di persone sociologicamente individuabili che non sono più né greche né giudee, ma si caratterizzano sociologicamente con una identità propria, cioè i cristiani ciò dovrebbe verificarsi anche nel caso delle altre due opposizioni. «In Cristo non c'è più né maschio né femmina» vorrebbe dire allora che esiste ora un terzo genere, sessualmente differente dagli altri due. Che «in Cristo» non ci siano più né schiavi né liberi significherebbe che ora esiste socialmente un terzo strato sociale composto da persone che non sono né schiave né libere. Che ciò sia assurdo in ambedue i casi è

chiaro; e questa assurdità dimostra che anche nel primo caso Paolo non pensa a un gruppo sociale culturalmente e religiosamente differenziato da Giudei e Greci [...] L'essere in Cristo non è una terza categoria da opporre alle altre due [...] L'essere in Cristo è, invece, la sospensione escatologica, è l'anticipazione della fine della contrapposizione fra le due categorie di esseri umani.

Il regno di Dio non è ancora stabilito sulla terra ma è già stato inaugurato dalla venuta del Messia. Certo, il pessimismo paolino circa le capacità di azione umana e la sua enfasi sulla grazia divina portano a un affievolimento rispetto alle istanze radicali di riforma sociale, presenti nella tradizione enochica e nel messaggio di Giovanni il Battista e Gesù e ancora poste in primo piano da Giacomo: «Ascoltate, fratelli miei carissimi: Dio non ha forse scelto i poveri agli occhi del mondo, che sono ricchi nella fede ed eredi del Regno, promesso a quelli che lo amano?» (Giac. 2,5; cfr. 5,1-6). Ma per quanto affievolite queste istanze non sono negate: la raccolta di fondi per «i poveri tra i santi che sono a Gerusalemme» (Rom. 15,26; cfr. Gal. 2,10) non esprime solo il rispetto formale agli ideali di condivisione, ma anzitutto la tensione che rimane fortissima in Paolo tra il già della (prima) venuta del Cristo e l'imminente manifestazione del regno futuro. *Tale tensione già modifica* la realtà presente e i rapporti sociali, etnici e di genere in questo mondo, fino a spingersi ad atteggiamenti coraggiosi di resistenza alla logica del dominio imperiale di Roma. Coerentemente, la tradizione paolina proclamerà la fine di ogni «inimicizia» tra ebrei e gentili in questo mondo («[Gesù] è la nostra pace, colui che di due ha fatto una cosa sola, abbattendo il muro di separazione che li divideva, cioè l'inimicizia», Ef. 2,14) allo stesso modo in cui maschi e femmine, schiavi e padroni, sono ora invitati a vivere le loro relazioni in amore e armonia: «le mogli siano [soggette] ai loro mariti in tutto. E voi, mariti, amate le vostre mogli» (Ef. 5,22-33; Col 3,18-19); «Schiavi, obbedite ai vostri padroni terreni [...] Anche voi, padroni, comportatevi allo stesso modo verso di loro» (Ef. 6,5-9; Col 3,22 - 4,1). Parlando di schiavi, padroni, uomini e donne che si sono uniti al movimento di Gesù, anche Lucy Peppiatt è arrivata a conclusioni simili:

ora mangiavano insieme in una chiesa [...] Quindi, sebbene nella società del tempo il diventare cristiano non portasse direttamente a un cambiamento di status, quando adoravano insieme in chiesa, il loro status sociale era sostituito dal loro status "in Cristo" [...] Erano tutti uno. Si potrebbe dire che la chiesa dava loro un piccolo assaggio di paradiso.

È proprio così che stanno le cose nella prospettiva apocalittica di Paolo anche riguardo all'opposizione ebrei e gentili. L'uguaglianza «in Cristo» è uno status escatologico, non ancora una realtà completamente realizzata in questo mondo. Tranne quando si riuniscono per i pasti comuni, Paolo si aspettava che i membri circoncisi della comunità osservassero la Torah e che i membri gentili vivessero come timorati di Dio. Si aspettava che ebrei e gentili si comportassero esattamente come mariti, mogli, padroni e schiavi. Resi misticamente uguali «in Cristo» (ma non ancora uguali in questo mondo), erano chiamati a vivere in questo mondo in armonia e amore reciproco (ma non in uguaglianza), secondo le proprie distinte identità. Le categorie etniche, di genere e sociali non sono abolite e non saranno abolite in questo mondo. Ebrei e gentili, mariti e mogli, padroni e schiavi continueranno a vivere in questo mondo come tali (sia pure in un modificato stato di amore e fratellanza) fino a quando non entreranno nel regno di Dio, dove tutte queste distinzioni saranno finalmente abolite. Allora, e solo allora, quel «piccolo assaggio di paradiso» che già sperimentano nei pasti comuni diventerà il loro status permanente.

CONCLUSIONE

I seguaci di Gesù non furono i primi ebrei ad aprire le porte della salvezza ai gentili e a includerli nelle loro comunità.

Paolo non fu il primo ebreo a predicare ai gentili e non fu il primo seguace di Gesù a battezzarli. Tuttavia, si fece «l'apostolo delle genti» (Rom. 11,13). Non vide alcuna differenza tra peccatori ebrei e peccatori gentili, o tra le pecore perdute della casa d'Israele e le pecore perdute tra le nazioni. Erano tutti schiavi sotto il potere del male e giustificati dalla stessa fede in Cristo, che si era offerto per la loro redenzione. Il sangue di Cristo fu il prezzo della loro libertà. Paolo sosteneva l'uguaglianza tra ebrei e gentili all'interno della nuova comunità di fede.

Trasformò un problema (pratico) delle relazioni tra ebrei e gentili (il loro condividere la stessa tavola durante i pasti comuni) nel punto di partenza di una teologia distintiva che riassumerà nel concetto di giustificazione come dono gratuito ricevuto per sola fede, contro i suoi oppositori (Giacomo) che per mantenere la distinzione tra ebrei e gentili in relazione al perdono escatologico parleranno piuttosto di un dono condizionato alla fede e alle opere.

Paolo proclamò l'uguaglianza «in Cristo» di ebrei e gentili, uomini e donne, liberi e schiavi: il crollo delle divisioni di etnia, genere e status sociale. All'inimicizia si sostituisce la fratellanza, ma nessuna di queste categorie è o sarà completamente abolita in questo mondo. Paolo chiede a Filemone di accogliere il suo schiavo Onesimo come un fratello in Cristo, ma non dice a Filemone di liberare tutti i suoi schiavi usando l'argomentazione che in Gesù Cristo non c'è più schiavo o libero. Paolo menziona Priscilla prima di suo marito, Aquila, nel ministero di Cristo (Rom. 16, 3-4), e tuttavia ribadisce che «il marito è il capo di sua moglie» (I Cor. 11,3) mentre avrebbe potuto affermare che in Gesù Cristo non ci sono più maschi e femmine. Paolo proclama la fine di ogni inimicizia tra ebrei e gentili in Cristo, e tuttavia perché mai avrebbe dovuto affermare solo in questo caso che una tale distinzione non è più valida? Se gli ideali dei primi cristiani includevano «l'abolizione delle distinzioni religiose e sociali tra ebrei e greci, schiavi e liberi, uomini e donne» (Hans Dieter Betz), nessuno lo notò nell'antichità, certamente non schiavi e donne, a cui l'uguaglianza non fu concessa anche quando la chiesa ebbe il potere di farlo. Per ironia della sorte, la teologia cristiana ha sottolineato molto presto la fine assoluta e definitiva della distinzione tra ebrei e gentili come un decreto divino in questo mondo, qui e ora, ma non ha preso una posizione altrettanto forte sull'abolizione di qualsiasi distinzione di genere e status sociale. Paolo o abolì tutte e tre le categorie o non ne abolì nessuna.