

EBREI, GENTILI E ‘TIMORATI DI DIO’ NELLA PREDICAZIONE DI PAOLO*

DONATA VIOLANTE

INTRODUZIONE

DAL DICOTTESIMO secolo ai primi decenni del Novecento gli studi critici sulle origini del cristianesimo si sono snodati attraverso vari percorsi. Dopo la pubblicazione di opere di grande rilievo che criticarono duramente la storia del dogma e la tradizione divulgata dalla Chiesa,¹ ebbe particolare rilievo una scuola di approccio storico, la *religionsgeschichtliche Schule*, il cui grande merito fu quello di cercare di considerare il cristianesimo primitivo come un fenomeno non isolato nella società e nelle idee del suo tempo, bensì profondamente radicato nel contesto culturale del I secolo.²

In seguito la ricerca è stata profondamente influenzata da due eventi fondamentali: l'Olocausto, che ha invitato a riconsiderare senza pregiudizi la matrice ebraica del Gesù

* Ringrazio il prof. Ariel S. Lewin che ha seguito fin dall'inizio questa ricerca ed è stato prodigo di consigli. Ringrazio inoltre il prof. Aldo Corcella per l'interesse dimostrato nei confronti di questo lavoro e il prof. Mario Mazza, che ha dedicato molto tempo a migliorare e arricchire il testo offrendo nuove osservazioni.

¹ In tal senso furono fondamentali i lavori di H.S. Reimarus (1694-1768), accessibili in C.H. Talbert, *Reimarus Fragments*, Philadelphia 1970 e D.F. Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Tübingen 1836. Per un'importante discussione sulla storia degli studi vedi J.D.G. Dunn, *Christianity in the Making. Volume 1. Jesus Remembered*, Grand Rapids Cambridge 2003, 17-136.

² All'interno della *religionsgeschichtliche Schule* ebbero rilievo, fra gli altri, i lavori di Richard Reitzenstein, Wilhelm Bousset e William Wrede. Reitzenstein individuò punti di contatto tra il cristianesimo e le religioni misteriche ellenistiche, da un lato, e i culti iranici, dall'altro; cfr. R.A. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig 1910; Id., *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921; Id., *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig 1929. Secondo Bousset, la figura e il pensiero di Gesù, così come sono attestati nei Vangeli, sarebbero il risultato di una costruzione sincretistica del culto di Gesù, al quale furono attribuiti i caratteri tipici di un dio del mito greco; cfr. W. Bousset, *Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen 1913. In Italia la figura più importante fu quella di Adolfo Omodeo, i cui studi riguardanti il cristianesimo delle origini vertevano soprattutto sugli *Atti degli Apostoli* e sulla figura di Paolo. Omodeo fu tra i primi a riconoscere il legame tra il pensiero dell'apostolo e la corrente escatologico-apocalittica del giudaismo. Cfr. A. Omodeo, *Storia delle origini cristiane, III. Paolo di Tarso, apostolo delle genti*, Messina 1922. Sull'importanza di Omodeo nella storia degli studi si veda M. Mazza, *Attualismo, storicismo, modernismo. Adolfo Omodeo e la Storia delle origini cristiane*, in N. Cusumano – D. Motta (a cura di), *Xenia. Studi in onore di Lia Marino*, Caltanissetta 2013, 263-291.

storico; la scoperta, dal dopoguerra in poi, dei manoscritti di Qumran, che hanno trasformato radicalmente la nostra conoscenza dell'ebraismo intertestamentario, svelando che esso era molto più ricco e articolato di quanto si potesse pensare in base ai testi fino ad allora noti. Si è così compreso quanto Gesù fosse intimamente legato alla matrice religiosa e culturale del giudaismo della sua epoca.³ In sostanza, occorre notare che l'approccio metodologico della *religionsgeschichtliche Schule* non è stato in realtà abbandonato, ma è invece cambiato il punto di riferimento obbligato per la comprensione della figura di Gesù, che deve essere valutata alla luce dell'ebraismo coevo e non dei culti orientali o di quelli greci, misterici e gnostici.⁴ Bisogna anche notare che quegli stessi aspetti che sembravano così estranei all'ebraismo, quali il culto e la natura divina di Gesù, sono stati riconsiderati come appartenenti alla tradizione del popolo di Israele. È stato infatti dimostrato, con buoni argomenti, come entrambi questi elementi non fossero il frutto di tardive elaborazioni sviluppatesi per influsso del pensiero pagano, ma che fossero già presenti nei primissimi tempi del cristianesimo, dal momento che li troviamo espressi nell'epistolario paolino.⁵ Più recentemente anche la figura di Paolo è stata valutata in modo nuovo ed è stata così rivendicata la sua piena appartenenza al mondo ebraico. È ormai opinione ampiamente condivisa che Paolo abbia continuato a essere un pio ebreo per tutta la vita e che non abbia mai inteso fondare una nuova religione, ma solo proclamare l'approssimarsi dell'epoca messianica, epoca in cui tutte le genti avrebbero riconosciuto il Dio di Israele.⁶

Bisogna notare, infine, come soltanto negli ultimi decenni si sia affermato un filone di studi che ha come oggetto le modalità concrete con cui si è espletata la pratica missionaria di Paolo.⁷

³ Cfr. S. Ben-Chorin, *Brüder Jesus: Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München 1967; G. Vermes, *Jesus the Jew*, London 1973; E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, London 1985; N.T. Wright, *The New Testament and the People of God*, London 1992; Id., *Jesus and the Victory of God*, London 1996; P. Fredriksen, *Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity*, New York 1999. Per uno studio storiografico, con discussione anche dei primi studiosi ebrei che cercarono di ricondurre la figura di Gesù alla matrice ebraica, vedi Dunn, *Christianity in the Making*, volume 1, cit., 88-92.

⁴ L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids - Cambridge 2003.

⁵ Vedi Hurtado, *Lord Jesus Christ.*, cit., che con solidi argomentazioni confuta Bousset, *Kyrios Christos*, cit. Cfr. inoltre: U. Mauser, *Gottesbild und Menschwerdung*, Tübingen 1971; R. Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies of the New Testament's Christology of Divine Identity*, Grand Rapids 2008; D. Boyarin, *The Jewish Gospel*, New York 2012.

⁶ E.P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, Minneapolis 1983; J. Jervell, *The Unknown Paul. Essays on Luke-Acts and Early Christian History*, Minneapolis 1984; J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids 1998; T.L. Donaldson, *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle's Convictional World*, Minneapolis 1997; P. Eisenbaum, *Paul was not a Christian. The Original Message of a Misunderstood Apostle*, New York 2009; T.G. Casey - J. Taylor (Eds.), *Paul's Jewish Matrix*, Roma 2011. Vedi anche A. Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven 1990; D. Boyarin, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley 1994; J.D.G. Dunn (Ed.), *The Cambridge Companion to St. Paul*, Cambridge 2003; N.T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, London 2013.

⁷ Si ricordi, però, lo studio pionieristico di W.M. Ramsay, *The Cities of St. Paul. Their Influence on his Life and Thought*, London 1907. Va poi ricordato l'importante filone di ricerca riguardo alla composizione sociale delle comunità paoline e al loro inserimento nel più ampio contesto delle città dell'O-

Questo articolo si inserisce in tale dibattito storiografico e si prefigge lo scopo di discutere alcuni particolari aspetti dell'attività missionaria dell'apostolo al fine di riconsiderare l'identificazione dei destinatari della sua predicazione e le modalità con le quali gli fu possibile entrare in contatto con i propri interlocutori.

Innanzitutto affronterò il problema relativo alle fonti che documentano l'operato di Paolo, ossia le sue epistole e il libro degli *Atti degli Apostoli*. Nel primo capitolo, infatti, tratterò della validità degli *Atti* come fonte storica e del rapporto intercorrente fra questo testo e l'epistolario paolino, presentando differenti posizioni assunte dagli studiosi negli anni. Nella seconda e terza sezione saranno analizzati tutti i passi delle due suddette fonti che offrono informazioni riguardo agli interlocutori di Paolo e alle strategie con cui l'apostolo creò le proprie reti sociali all'interno delle città in cui si svolse la sua predicazione. Più in particolare, nel secondo paragrafo mi soffermerò sulle attestazioni lucane riguardo ai cosiddetti 'timorati di Dio' e al loro ruolo nel processo di evangelizzazione; nel terzo discuterò la tesi di Jacob Jervell ed Eyal Regev⁸ secondo cui l'attività missionaria di Paolo non avrebbe avuto come oggetto i pagani, ma solo i 'timorati di Dio'. Cercherò di mostrare – anche tramite un'analisi della terminologia adoperata dalle fonti per definire i destinatari della predicazione di Paolo – come in realtà sia possibile superare la tesi avanzata dai due studiosi. Infine, esporrò le conclusioni ricavabili dai dati acquisiti, proponendo un approccio meno schematico e univoco al problema.

I

Gli studiosi che si sono occupati della questione delle fonti sul pensiero e il ministero di Paolo si sono concentrati principalmente sul rapporto tra l'epistolario paolino e gli *Atti degli Apostoli*. Trattandosi di scritti autografi, le epistole, per lo meno le sette considerate autentiche, dovrebbero restituire l'immagine più fedele di Paolo e del suo pensiero, sebbene occorra non trascurare le finalità pratiche (dirimere controversie sorte nelle comunità, istruire i fedeli, affermare la legittimità del proprio ministero) cui spesso rispondono e che possono aver influito in vario modo sull'autorappresentazione del loro autore. In sostanza, il Paolo delle lettere è apparso a molti profondamente differente dal personaggio lucano, specialmente per quanto riguarda l'aspetto teologico.

Già nella prima metà dell'Ottocento si era andato affermando un approccio di

riente grecoromano: cfr. W.A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven 1983 (tr. it. da cui cito *I cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo*, Bologna 1992); T.D. Still - D.G. Horrell (Eds.), *After the First Urban Christians*, London 2009.

⁸ J. Jervell, *The Church of Jews and Godfearers*, in J.B. Tyson (Ed.), *Luke-Acts and the Jewish People: Eight Critical Perspectives*, Minneapolis 1988. E. Regev, *The Gradual Conversion of Gentiles in Acts and Luke's Paradox of the Gentile Mission*, in F. Avemarie - K.P. Adam (Eds.), *Law and Narrative in the Bible and in Neighbouring Ancient Cultures*, Tübingen 2012, 349-371. Ma si veda anche P.F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Act*, Cambridge 1987.

tipo storico allo studio degli *Atti degli Apostoli*, che cercava di fare chiarezza sul ritratto di Paolo tracciato da Luca. Ferdinand Christian Baur si segnalò per una forte presa di posizione critica in proposito. Secondo questo studioso l'autore degli *Atti*, sostanzialmente deformando la realtà, espose una narrazione che aveva lo scopo di riconciliare le due parti che costituivano la chiesa delle origini: le comunità giudeocristiane, guidate da Pietro, e quelle composte prevalentemente da ex pagani e poste sotto l'autorità di Paolo. Di conseguenza Luca avrebbe dipinto Paolo come un pio ebreo, fedele alla legge di Mosè. La conclusione cui Baur giungeva era, perciò, che il Paolo degli *Atti* non è il Paolo della storia.⁹ Al di là dell'indubbio rilievo dello studio di Baur va comunque ricordato, come vedremo anche più avanti, che la distinzione tra personaggio tradito e personaggio storico presuppone un metodo di lettura delle fonti oggi profondamente rivisto.¹⁰

In seguito gli allievi di Baur, nell'ambito della scuola di Tübingen, proseguirono lungo il percorso tracciato dal maestro e Luca finì per essere completamente screditato come storico. La storicità del Paolo lucano fu in parte rivalutata, nei primi decenni del Novecento, da Martin Dibelius¹¹ e Henry Cadbury,¹² i quali per primi inserirono l'opera di Luca nell'ambito della storiografia antica.

Ulteriori sviluppi si ebbero nei decenni successivi. Nel 1950 Philip Vielhauer pubblicò un articolo¹³ in cui riconsiderava il cosiddetto 'paolinismo' degli *Atti* al fine di stabilire in che misura Luca riporti fedelmente il pensiero di Paolo e quanto, al contrario, si serva del suo protagonista per esporre la propria teologia. Lo studio di Vielhauer si basava essenzialmente sull'analisi dei discorsi attribuiti da Luca a Paolo e sul confronto tra le affermazioni di natura teologica in essi contenuti e quelle ricavabili da vari passi delle epistole paoline; il risultato di tale comparazione fu la constatazione che la cristologia del Paolo di Luca si basa su concezioni formatesi all'interno di tradizioni pre-paoline, mentre le idee su Dio deducibili dalla sola osservazione razionale del creato, l'approccio nei confronti della legge mosaica e l'escatologismo risentono di elaborazioni post-paoline.¹⁴

Il problema della caratterizzazione lucana di Paolo e della trasposizione della sua

⁹ F.C. Baur, *Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche*, TZTh 5, 1831, 61-206; Id., *Über der Ursprung des Episcopats*, Tübingen 1838; *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, Tübingen 1845.

¹⁰ Riguardo ai nuovi approcci metodologici all'uso delle fonti canoniche per la ricostruzione della storia del primo cristianesimo cfr. E. Norelli, *Considerazioni di metodo sull'uso delle fonti per la ricostruzione della figura di Gesù*, in E. Prinzivalli (a cura di), *L'enigma Gesù*, Roma 2008, 19-67.

¹¹ I principali contributi di Dibelius sono stati raccolti nel 1951, in M. Dibelius – H. Greeven, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen 1951.

¹² H.J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts*, New York 1928.

¹³ Ph. Vielhauer, *On the 'Paulinism' of Acts*, in D.P. Moessner – D. Marguerat – M.C. Parsons – M. Wolter (Eds.), *Paul and the Heritage of Israel. Paul's Claim upon Israel's Legacy in Luke and Acts in the Light of the Pauline Letters*, London-New York, 2012, 3-17 (da cui cito) = Id., *On the 'Paulinism' of Acts*, in L.E. Keck - J.L. Martyn (Ed.), *Studies in Luke-Acts*, Abingdon 1966, 33-50 [originariamente pubblicato come *Zum 'Paulinismus' der Apostelgeschichte*, EVT 10, 1950-51, 1-15].

¹⁴ Cfr. Vielhauer, *On the 'Paulinism'*, cit., 14-17.

teologia, ha continuato a essere oggetto di dibattito tra gli studiosi che hanno alternativamente riconosciuto o negato la fedeltà di Luca agli scritti paolini e l'attendibilità storica della sua opera.¹⁵ Più recentemente il rapporto tra l'opera lucana e i testi di Paolo è stato analizzato secondo una nuova prospettiva. Innanzitutto, si è notato che la redazione degli *Atti* è avvenuta in un'epoca in cui esistevano ancora testimoni diretti dell'attività di Paolo e la memoria dell'apostolo era preservata all'interno delle comunità di sua fondazione. Di conseguenza occorrerà ipotizzare che l'opera lucana abbia forti possibilità di essere una fonte documentaria attendibile della vita dell'apostolo. In secondo luogo, gli studiosi hanno rilevato che l'autore degli *Atti* utilizza fonti diverse dall'epistolario. Ne consegue che la rappresentazione lucana dell'apostolo è l'esito di un articolato processo di ricezione della tradizione paolina (*Corpus Paulinum*, tradizione orale, eventuali documenti perduti). Ammettere la confluenza negli *Atti* di una tradizione composita permette, infatti, di analizzare l'opera in termini di transtestualità piuttosto che di intertestualità tra Luca e il solo epistolario paolino. Si possono così spiegare e legittimare le diverse immagini di Paolo nel Nuovo Testamento.¹⁶

Daniel Marguerat ha definito il protagonista degli *Atti* come il 'polo biografico' della ricezione dell'attività e del pensiero dell'apostolo nella letteratura neotestamentaria, polo sul quale l'influsso della tradizione orale è largamente maggiore rispetto a quello esercitato dalle epistole paoline. Marguerat ritiene infatti che la memoria riguardo alla vita e all'insegnamento di Paolo è stata tradita secondo tre direttrici. La prima è la trasmissione delle epistole dell'apostolo, tramite copia e sistemazione in una raccolta; l'epistolario rappresenta quello che lo studioso definisce il 'polo documentario' e restituisce il Paolo scrittore. Il 'polo biografico' riguarda il ministero di Paolo alle nazioni e intorno a esso si è concentrata la letteratura agiografica e gli *Atti* stessi. Infine, tramite la rielaborazione della sua teologia all'interno della tradizione deutero-paolina e pastorale, si è tramandata l'immagine dell'apostolo dottore della chiesa, il cosiddetto 'polo dottorale'.¹⁷

L'annosa discussione intorno all'attendibilità lucana del ritratto di Paolo è certamente ancora aperta, tuttavia il contributo di Marguerat sembra al momento il più completo e metodologicamente convincente. Gli studi di Marguerat, infatti, hanno gettato nuova luce sul valore documentario degli *Atti degli Apostoli*, grazie al riconoscimento di un fenomeno che influisce in modo decisivo sulla redazione di un'o-

¹⁵ Per una panoramica dello sviluppo della ricerca sulla figura di Paolo all'interno degli *Atti degli Apostoli* cfr. O. Flichy, *The Paul of Luke. A Survey of Research*, in Moessner - Marguerat - Parsons - Wolter (Eds.), *Paul and the Heritage*, cit., 18-34.

¹⁶ Cfr., Flichy, *The Paul of Luke*, cit., 31-33.

¹⁷ D. Marguerat, *Paul after Paul: A (Hi)story of Reception*, in Moessner - Marguerat - Parsons - (Eds.), *Paul and the Heritage*, cit., 70-89: 74-75. Cfr. anche Id., *La première histoire du christianisme (Les Actes des apôtres)*, Paris 1999; Id., *L'image de Paul dans les Actes des Apôtres*, in M. Berder [Éd.], *Les Actes des Apôtres: Histoire, récit, théologie*, XX congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Angers 2003), Paris 121-154.

pera storiografica antica: la selezione di una determinata tradizione, all'interno di una gamma più o meno ampia di possibilità, e la sua trasmissione.

Tentare di risolvere il più ampio problema della veridicità storica degli *Atti degli Apostoli* – al di là della plausibilità della figura di Paolo che l'opera tramanda – richiede in primo luogo di comprendere se il principale fine del testo lucano sia teologico, apologetico o propriamente storico; inoltre, qualora si inserisca l'opera nel genere storiografico, occorre tenere ben presenti le caratteristiche della storiografia antica. Nella opere storiche greche, infatti, il confine tra realtà e invenzione era allora molto labile, in quanto, sebbene gli storici antichi volessero conferire al proprio racconto lo statuto di verità, spesso riportavano anche eventi inverosimili, paradossali o antichi racconti leggendari: pertanto, pur volendo ascrivere gli *Atti* al genere storiografico, ciò non è garanzia assoluta dell'attendibilità delle informazioni in essi contenute.¹⁸ D'altra parte le vicende si inseriscono in uno sfondo che sembra essere proprio quello della realtà dell'epoca di Paolo. Significativamente è stato anche notato che il resoconto dei viaggi di Paolo fornito dagli *Atti* getta luce sul mondo delle città greche, delle colonie romane (per esempio Filippi e Corinto) e di alcuni grandi e importanti centri urbani dell'impero (Antiochia, Efeso), rappresentando un testo di grande interesse per ricostruire le dinamiche politiche, economiche e sociali delle *poleis* dell'Oriente romano del I secolo d.C.¹⁹ L'epigrafia, poi, ha sostanzialmente confermato la credibilità della prosopografia lucana e della ricostruzione della situazione sociale e istituzionale entro la quale il cristianesimo primitivo vide la luce.²⁰

In sostanza: alcuni elementi della narrazione, quali guarigioni o altri particolari aneddotici, possono indurci a una legittima cautela. Tuttavia, in generale, il nucleo dell'attività di Paolo e le modalità dei suoi contatti nelle città potrebbero essere considerati in qualche misura attendibili.

II

Alla luce di tutte queste considerazioni, tenterò di ricostruire un quadro quanto più completo delle strategie missionarie di Paolo e di individuare infine i destinatari della sua missione, valutando criticamente interpretazioni troppo rigide e univoche che spesso hanno trovato accoglienza nella ricerca più o meno recente.

Uno dei principali interrogativi sorti fra storici ed esegeti in merito all'esattezza

¹⁸ Per approfondire la questione del rapporto tra l'opera lucana, la storiografia e altri generi prosastici greci cfr. L. Alexander, *Fact, Fiction and Genre of Acts*, NTS 44, 1998, 380-399. Vedi anche G.W. Bowersock, *Fiction as History. Nero to Julian*, Berkeley 1997; M. Mazza, *Il vero e l'immaginato. Profetia, narrativa e storiografia nel mondo romano*, Roma 2000.

¹⁹ F. Millar, *The Roman Empire and its Neighbours*, London 1981, 81.

²⁰ A tale riguardo si veda L. Boffo, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Brescia 1994, 177-203; 236-256; 274-282; 295-301; Ead., *Les mentions épigraphiques des personnages cités par Luc*, in *Saint Luc, évangéliste et historien. Dossiers d'archéologie* 279 (Décembre 2002 – Janvier 2003), 108-119.

della ricostruzione lucana delle fasi di formazione del nascente cristianesimo è la menzione, abbastanza frequente (*Atti* 10, 2. 22; 13, 16. 26; 16, 14; 17, 4. 17; 18, 7), dei cosiddetti 'timorati di Dio', designati con le formule φοβούμενοι τὸν θεόν e σεβόμενοι τὸν θεόν. Nel 1981 Thomas Kraabel²¹ affermò che i 'timorati' erano un'invenzione dell'autore degli *Atti*, ritenendo i passi lucani in cui compaiono i termini φοβούμενοι/σεβόμενοι una testimonianza isolata rispetto alla restante letteratura classica – e alle stesse epistole paoline – e all'epigrafia.²²

In seguito, però, un esame più approfondito delle fonti ha portato gli studiosi a un consenso quasi unanime circa l'esistenza dei 'timorati di Dio' e la corrispondenza dei dati lucani con una precisa realtà storica. Occorrerà dunque ammettere che nelle composite comunità giudaiche della diaspora mediterranea esistevano cerchie di gentili, designati in letteratura con le formule φοβούμενοι/σεβόμενοι τὸν θεόν e con il termine θεοσεβῆς nelle iscrizioni, che avevano parzialmente o totalmente aderito al monoteismo ebraico (senza, però, adottare interamente la legge mosaica), sostenevano le comunità giudaiche e partecipavano in vario modo alla vita delle sinagoghe.²³

La pubblicazione, nel 1987, di un'iscrizione rinvenuta ad Afrodizia ha enormemente arricchito la discussione. Il testo, anche se di epoca di molto posteriore, databile con ogni probabilità alla tarda antichità,²⁴ rimane di grande interesse in

²¹ A.T. Kraabel, *The Disappearance of the 'God-Fearers'*, «Numen» 28, 1981, 113-126.

²² Kraabel aveva esaminato il materiale epigrafico e iconografico di sei importanti sinagoghe, site in quasi tutta l'area della diaspora mediterranea e per lo più ben conservate: Dura Europos (Siria, II-III secolo d.C.), Sardi (Asia Minore II/III-VI secolo d.C.), Priene (Asia Minore, III o IV secolo d.C.), Delo (Mar Egeo, I secolo a.C.-II secolo d.C.), Stobi (Macedonia, probabilmente IV secolo d.C.) e Ostia (Italia, IV secolo d.C., edificata però su una sottostante struttura di I secolo d.C., probabilmente una precedente sinagoga). Lo studioso osservò che: nelle iscrizioni sinagogali non compaiono mai i termini φοβούμενος/σεβόμενος τὸν θεόν mentre θεοσεβής è riferito a giudei, la cui pietà consiste nel finanziare la sinagoga e le sue attività; nelle iscrizioni delle sinagoghe in questione non c'è alcun riferimento a simpatizzanti non convertiti; il simbolismo degli edifici è adatto a veicolare significati a un pubblico esclusivamente giudaico. Cfr. Kraabel, *The Disappearance*, cit., 118-120.

²³ Sui differenti gradi di adesione dei pagani al giudaismo si veda S.J.D. Cohen, *Crossing the Boundary and Becoming a Jew*, HTR 82, 1989, pp. 13-33 = Id., *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley 1999, 140-174. Secondo Eyal Regev il paradigma del 'timorato' è fornito dalla descrizione di Cornelio in *Atti* 10, 2b («faceva molte elemosine al popolo e pregava sempre Dio»); cfr. Regev, *The Gradual Conversion*, cit., 353. Per una discussione dettagliata delle fonti letterarie ed epigrafiche (pagane, ebraiche e cristiane) relative ai 'timorati di Dio' cfr. I. Levinskaya, *The Book of Acts in its Diaspora Setting*, Grand Rapids 1996, 51-126; P. Trebilco, *I 'Timorati di Dio'*, in A. Lewin (a cura di), *Gli ebrei nell'impero romano*, Firenze 2001, 161-194. Uno studio ad ampio raggio che inquadra i timorati nella realtà sociale dell'epoca è offerto da B. Wander, *Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen*, Tübingen 1998 (tr. it. da cui cito *Timorati di Dio e simpatizzanti. Studio sull'ambiente pagano delle sinagoghe della diaspora*, Cinisello Balsamo 2002). Vedi anche M. Wilcox, *The 'Godfearers' in Acts. A Reconsideration*, JSNT 13, 1981, 102-122; J. Gager, *Jews, Gentiles and Synagogues in the Book of Acts*, HTR 79, 1986, 91-99; J.M. Lieu, *The Race of the God-Fearers*, JTS 46, 1995, 483-501; T.L. Donaldson, *Judaism and the Gentiles. Jewish Patterns of Universalism (to 135 CE)*, Waco 2007.

²⁴ L'iscrizione di Afrodizia è stata pubblicata da J. Reynolds – R. Tannebaum, *Jews and God-Fearers at Aphrodisias*, PCPhS, *Supplementary Volume 12*, Cambridge 1987. Reynolds e Tannebaum datarono

quanto, tra le altre cose, attesta l'esistenza nella città asiatica di un numero consistente di gentili legati al giudaismo e appartenenti alla sinagoga, sebbene con uno *status* inferiore rispetto agli ebrei per nascita e ai proseliti veri e propri.²⁵

Gli studi più recenti, dunque, non considerano più i 'timorati' un'invenzione lucana; tuttavia la loro funzione nella narrazione solleva ancora qualche dubbio. Joseph Tyson²⁶ ha spiegato la presenza ricorrente dei 'timorati' sostenendo che tale gruppo potrebbe essere il lettore implicito del libro degli *Atti*. In base al contenuto dell'opera, Tyson ha stabilito che il lettore implicito cui Luca voleva rivolgersi doveva: a) conoscere la geografia del Mediterraneo orientale; b) avere familiarità con le figure pubbliche delle città grecoromane del I secolo d.C.; c) parlare greco, ma conoscere qualche termine e nome straniero (soprattutto ebraico); d) conoscere i sistemi di misura e di monetazione grecoromani; e) avere una conoscenza limitata sia della religione pagana che del giudaismo; f) provare avversione per alcune pratiche pagane e ammirare alcuni aspetti della vita religiosa giudaica; g) conoscere la LXX, ma non i metodi esegetici che tendevano a interpretare la venuta di Cristo come il compimento delle Scritture. Un tale profilo si può agevolmente applicare a un 'timorato'.²⁷ L'interpretazione di Tyson, condivisa anche da altri studiosi,²⁸ è plausibile e anche affascinante, ma non del tutto convincente in quanto al lettore implicito da

entrambe le facciate iscritte della stele tra la fine del II secolo d.C. e l'inizio del III. Pur notando che il lato *a*, in base a caratteristiche strettamente epigrafiche, poteva difficilmente rientrare nella suddetta griglia cronologica, i due studiosi mantennero la datazione proposta suffragandola con considerazioni di natura prettamente storica. Alcuni anni dopo la pubblicazione dell'iscrizione di Afrodizia, M.P. Bonz, *The Jewish Donor Inscription from Aphrodisias: Are They Both Third-Century, and Who Are the Theosebeis?*, HSPH 96, 1994, 281-299, analizzando le differenze stilistiche, paleografiche e onomastiche tra il lato *b* e il lato *a*, ha proposto di datare quest'ultimo al V secolo d.C. Nello stesso articolo la studiosa ha anche discusso l'uso delle espressioni θεοσεβής e φοβούμενος/σεβόμενος τὸν θεόν nella letteratura e nell'epigrafia pagana, giudaica e cristiana, ammettendo che a volte possono designare i gentili simpatizzanti per il giudaismo, ma negando che siano mai divenuti i termini tecnici per indicare tale categoria religiosa. Nel caso dell'iscrizione di Afrodizia, Bonz ritiene che il termine θεοσεβής presente nell'iscrizione del lato *a*, se analizzata indipendentemente da quella del lato *b*, non indica necessariamente dei gentili giudaizzanti, ma potrebbe essere usato come epiteto per giudei dei quali si vuole sottolineare la profonda e autentica pietà; vedi Bonz, *The Jewish Donor*, cit., 291-294. Un'ulteriore datazione dell'iscrizione è stata proposta da A. Chaniotis, *The Jews of Aphrodisias: New Evidence and Old Problems*, SCI 21, 2002, 209-242 (con un'ampia bibliografia), che ritiene che entrambi i testi siano di epoca tardoantica: in particolare egli ritiene che il testo del lato *b* possa essere stato scritto dopo l'editto di tolleranza di Galerio del 311 d.C., mentre il testo del lato *a* dopo il 350 d.C., quando – come aveva già notato Bonz – l'invocazione iniziale Θεὸς βογηθός diventa comune. La cronologia proposta da Chaniotis è avvalorata dalla diffusione dei nomi presenti su entrambi i lati della stele, tutti molto frequenti dalla fine del III secolo d.C. in poi, dai dati paleografici e dal confronto con le altre testimonianze, tutte tardoantiche, della comunità giudaica di Afrodizia.

²⁵ Sul particolare statuto religioso e sociale di proseliti e 'timorati' all'interno delle comunità giudaiche si veda J. Sievers, *Lo status socio-religioso dei proseliti e dei timorati di Dio*, RSB 8, 1996, 183-196.

²⁶ J.B. Tyson, *Jews and Judaism in Luke-Acts: Reading as a Godfearer*, NTS 4, 1995, 19-38.

²⁷ Tyson, *Jews and Judaism*, cit., 24-26.

²⁸ Cfr. anche Wander, *Timorati di Dio*, cit., 234. Regev ha segnalato la possibilità che anche i destinatari delle epistole paoline possano essere identificati con dei 'timorati di Dio': cfr. Regev, *The Gradual Conversion*, cit., 369.

lui delineato potrebbero corrispondere anche pagani idolatri, verosimilmente tenuti a studiare le Scritture al momento della loro adesione al cristianesimo.

Secondo altri studiosi i 'timorati di Dio', sarebbero serviti a Luca per sottolineare la gradualità della trasformazione del giudeocristianesimo in una religione gentile e per legittimare una missione che, segnando un superamento delle barriere etniche, avrebbe potuto suscitare la disapprovazione di alcuni ambienti giudaici e giudeocristiani.²⁹ In effetti in alcuni punti Luca sembra giustificare la conversione di diversi personaggi proprio presentandoli quali simpatizzanti, come nel caso dell'eunuco etiope convertito da Filippo e descritto come un giudaizzante in *Atti* 8, 27-28. Ancora più articolato è l'episodio del centurione romano Cornelio: Luca, oltre a sottolineare le qualità morali del personaggio e la sua vicinanza al giudaismo (10, 2. 22), costruisce l'intero episodio della sua conversione come conseguenza del volere divino, che si manifesta tramite la visione di Pietro, visione che mostra l'abbattimento delle barriere tra giudei e gentili ormai purificati dallo Spirito Santo.³⁰

In realtà per i giudei era abbastanza normale l'idea che i gentili potessero avvicinarsi al loro culto e ai loro costumi. Gli studiosi considerano la massiccia diffusione del giudaismo nel mondo grecoromano come un fenomeno volontario e variegato: l'adozione di fede e pratiche ebraiche non avveniva per costrizione o in conseguenza a un attivo proselitismo, ma spontaneamente e secondo modalità differenti.³¹ Fino agli anni '50 del Novecento si era concordi nel considerare il giudaismo del Secondo Tempio una religione missionaria, adducendo come prove il notevole incremento demografico della popolazione ebraica nel bacino mediterraneo nel I secolo d.C. e fondandosi su un celebre passo del vangelo di Matteo: «Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che percorrete il mare e la terra per fare un solo proselito e, ottenutolo, lo rendete figlio della Geenna il doppio di voi» (*Mt* 23, 15).

A partire dagli anni '80, però, la prospettiva iniziò a cambiare: Kraabel, per esempio, definì lo 'zelo missionario' degli ebrei come uno dei sei preconcetti che, a suo parere, circolavano tra gli studiosi riguardo al giudaismo. Lo stesso atteggiamento scettico è stato assunto da Martin Goodman, che ha suggerito come *Mt* 23, 15, a lungo ritenuto testimonianza dell'esistenza di un proselitismo ebraico aggressivo, vada invece letto in riferimento allo zelo dei farisei non nel guadagnare convertiti al giudaismo tra i pagani, ma nuovi aderenti alla *halakha* farisaica tra i giudei stessi.³² Tale linea è stata seguita dalla maggioranza degli studiosi: sebbene esistesse un'at-

²⁹ Si veda, ad esempio, J.B. Tucker, *God-Fearers. Literary Foil or Historical Reality in the Book of Acts*, JBS 5, 2005, 21-39.

³⁰ Su questi episodi cfr. Regev, *The Gradual Conversion*, cit., 352-355.

³¹ W. Liebeschuetz, *L'influenza del giudaismo sui non-ebrei nel periodo imperiale*, in Lewin (a cura di), *Gli ebrei nell'impero*, cit., 143-149, partic. 145. Vedi anche P. Fredriksen, *Judaizing the Nations: the Ritual Demands of Paul's Gospel*, in Casey - Taylor (Eds.), *Paul's Jewish Matrix*, cit., 327-354.

³² A.T. Kraabel, *Synagoga caeca: Systematic Distortion in Gentile Interpretations of Evidence for Judaism in the Early Christian Period*, in J. Neusner - E. S. Fredrichs (Eds.), *To See Ourselves As Others See Us*, Chico 1985, 219-246; M. Goodman, *Jewish Proselytizing in the First Century*, in J. Lieu - J. North - T. Rajak (Eds.), *The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London 1992, 53-78.

trazione dei pagani verso la religione ebraica e i giudei promuovessero, spesso involontariamente (tramite la letteratura e i quotidiani contatti sociali all'interno delle città grecoromane), le proprie credenze e i propri culti, il giudaismo del Secondo Tempio non avrebbe mai conosciuto un movimento missionario di vasta portata.³³

Bisogna sottolineare che tali conclusioni possono essere valide se applicate alla realtà storica dei giudei del I secolo d.C., ma nell'età messianica – un'era ideale e al di là della storia – la cui attesa pervadeva il giudaismo dell'epoca, la situazione sarebbe stata diversa. Numerosi testi veterotestamentari e intratestamentari attestano, infatti, che il giudaismo antico riconosceva la possibilità per i gentili di partecipare alla salvezza escatologica.³⁴ Nei profeti esilici e immediatamente post esilici il ruolo dei pagani è quasi sempre attivo e simboleggiato dal pellegrinaggio al tempio del Signore; raramente i gentili nell'epoca messianica appaiono passivi osservatori della gloria di Dio o assoggettati a Israele. Nel periodo ellenistico, e soprattutto nel libro di Daniele, il rapporto di causa-effetto tra riscatto di Israele e salvezza dei gentili sembra cedere il passo a una prospettiva più universalistica e spiccatamente messianica: gentili e giudei saranno salvati perché nell'epoca messianica entrambi confluiranno nel popolo dei santi che prenderà parte al regno dell'Altissimo. Il tema della salvezza escatologica dei gentili è ancora presente nel giudaismo nella prima metà del I secolo d.C., probabile data di redazione, per esempio, di alcune sezioni di *1Enoch*.³⁵ Lo zelo dei primi missionari, e soprattutto di Paolo, nel portare il vangelo anche ai pagani si può spiegare, perciò, secondo una prospettiva messianica: Paolo, convinto dell'imminente ritorno di Cristo sulla terra, avverte l'ineludibile ur-

³³ Per la storia degli studi cfr. Levinskaya, *The Book of Acts*, cit., 20-24; S. McKnight, *Proselytism and Godfearers*, in C.A. Evans - S.E. Porter (Eds.), *Dictionary of New Testament Background*, Downers Grove (Ill.) – Leicester (Engl.) 2000, 835-847, partic. 835-837. Per la questione del proselitismo si vedano: S. McKnight, *A Light Among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Minneapolis 1991; S.J.D. Cohen, *Was Judaism in Antiquity a Missionary Religion?*, in M.M. Lanham (Ed.), *Jewish Assimilation, Acculturation and Accommodation: Past Tradition Current Issues and Future Prospects*, New York-London 1992, 14-23 = Id., *The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism*, Tübingen 2010, 299-308; E. Will - C. Orrieux, *Prosélytisme juif? Histoire d'une erreur*, Paris 1992; L.H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, Princeton 1993; M. Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1994; J. Carleton Paget, *Jewish Proselytism at the Time of Christian Origins: Chimera or Reality?*, in «Journal for the Study of the New Testament» 62, 1996, 65-103; Id., *Hellenistic and early Roman Period Jewish Missionary Efforts in the Diaspora* in C.K. Rotschild - J. Schröter (Eds.), *The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era*, Tübingen 2013, 11-49; J. Dickson, *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities*, Tübingen 2003; L.J. Peerbolte, *Paul the Missionary*, Leuven 2003 (tr. it. da cui cito *Paolo il missionario. Alle origini della missione cristiana*, Cinisello Balsamo 2006); M.F. Bird, *Crossing Over Sea and Land. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Peabody 2010.

³⁴ Cfr., per esempio, *Am* 9, 11-22; 19, 24; *Ez* 39, 21-28; *Is* 2, 2-3; 18, 7; 25, 6-7; *Zc* 8, 22-23; *Tb* 13, 11-13; 14, 5-6; *Dn* 12, 3; 7, 14; *1Enoch* 90, 33. 37-38; *Salmi di Salomone* 17; *4Esdra* 13; *2Baruch* 72; *Oracoli Sibillini* 3.

³⁵ Il problema del destino e dello status dei gentili nell'età messianica, inserito nella più ampia questione di un possibile universalismo giudaico, è stato dettagliatamente affrontato, tramite una minuziosa analisi dei testi, in Donaldson, *Judaism and the Gentiles*, cit.

genza di annunciarne la morte e resurrezione per facilitare tale ritorno e affinché giudei e pagani possano prendere parte alla redenzione finale.

III

In un suo recente articolo, Regev, riprendendo in buon parte un'interpretazione avanzata da Jervell,³⁶ ha tentato di dimostrare l'attendibilità storica del rilievo dei 'timorati di Dio' nella narrazione di Luca e del loro ruolo di 'tappa intermedia' nella diffusione del vangelo dagli ebrei ai gentili.³⁷ Lo studio di Regev si basa sull'analisi comparata del Vangelo di Luca e degli *Atti*, al fine di individuare la matrice teologica dell'atteggiamento dell'autore riguardo ai gentili e alla loro conversione. L'esame dei due testi lucani ha indotto lo studioso a ritenere che la teologia di Luca contempli la possibilità, se non la necessità, di una missione a tutti i pagani – non solo ai giudaizzanti – sulla quale insiste in diversi passi (*Lc* 2, 32; 24, 47; *Atti* 21, 19; 26, 20; 28, 28).³⁸ L'ideale di una missione universale non trova, però, corrispondenza nella ricostruzione che Luca fornisce delle prime adesioni al movimento cristiano: gli episodi di conversione narrati negli *Atti*, infatti, non hanno mai (o quasi) per protagonisti gentili pagani, totalmente avulsi dal giudaismo, bensì si fa sempre riferimento a samaritani, 'timorati' e gentili simpatizzanti; inoltre nei casi in cui i missionari affermano esplicitamente l'intenzione di rivolgere la loro predicazione ai pagani (per esempio in *Atti* 13, 46 e 18, 6), tale decisione scaturisce da un'opposizione dei giudei alla loro attività e non implica in alcun modo la fine della missione presso i giudei stessi. Tali considerazioni, dunque, evidenziano un'incoerenza nell'architettura narrativa degli *Atti*: la frequente presenza dei 'timorati', ossia di una particolare categoria di gentili, quali destinatari della predicazione di Paolo sembra contraddire l'intento di descrivere una missione universale. A parere di Regev Luca non avrebbe mai potuto commettere una tale leggerezza, pertanto il ruolo preminente dei 'timorati' deve necessariamente corrispondere a una realtà storica attestata nelle fonti da lui adoperate. Luca, dunque, non avendo motivo di inventare una graduale e parziale (limitata, cioè, ai giudaizzanti) missione ai pagani che contraddirebbe il suo universalismo, avrebbe rispettato fedelmente gli eventi storici a costo di sembrare incoerente.³⁹ Consapevole di ciò, Luca avrebbe tentato di risolvere la contraddizione tramite l'episodio del concilio di Gerusalemme (15, 1-29), che rappresenta un punto di svolta e il cui contesto implica una conversione in massa di pagani che gli *Atti*, però, non attestano: secondo Regev la decisione degli apostoli di stabilire per i cristiani di origine pagana prerequisiti modellati su comportamenti tipici proprio dei 'timorati' («astenervi dalle carni offerte agli idoli, dal sangue, dagli

³⁶ Jervell, *The Church of Jews*, cit.

³⁷ Regev, *The Gradual Conversion*, cit.

³⁸ Cfr. Regev, *The Gradual Conversion*, cit., 365.

³⁹ Regev, *The Gradual Conversion*, cit., 366-368.

animali soffocati e dalla impudicizia»⁴⁰ sarebbe per Luca un efficace mezzo per garantire una missione idealmente rivolta a tutti i gentili, pur rimanendo, nei fatti, limitata ai 'timorati'.⁴¹

La tesi di Regev appare molto interessante. Tuttavia ritengo che circoscrivere la missione di Paolo tra i pagani ai soli gentili giudaizzanti possa essere riduttivo e che la ricostruzione di uno schema fisso dell'attività dell'apostolo, il quale avrebbe predicato prima a ebrei e simpatizzanti e poi – e di conseguenza⁴² – ai pagani idolatri, sia eccessivamente rigida. Al fine di tracciare un quadro più dinamico e quanto più possibile completo della missione di Paolo, inserirò in una tabella (cfr. p. 205) i dati che si possono ricavare dai passi degli *Atti degli Apostoli* in cui si fa riferimento ai luoghi e ai destinatari della sua predicazione, per poi esporre le riflessioni che da tali dati si possono trarre.

Prima di commentare i dati della tabella vorrei precisare alcuni criteri utilizzati, per facilitare la comprensione dello schema. Innanzitutto nell'indicare gli interlocutori di Paolo nei vari episodi mi sono attenuta a quanto detto esplicitamente nel testo; solo nei due passi su Efeso, in cui il pubblico della sinagoga è indicato, nel primo caso (18, 19-20), con il termine giudei e, nel secondo (19, 8-10), con il generico ascoltatori, ho ipotizzato che potessero essere presenti anche dei 'timorati', dal momento che questa è la situazione tipica degli altri brani (in cui i 'timorati' sono designati con φοβούμενοι/σεβόμενοι o Ἕλληνας). L'identificazione di Sergio Paolo con un 'timorato' è suggerita dal fatto che questi si accompagni a un giudeo e che sia sua l'iniziativa di ascoltare Paolo,⁴³ tuttavia non lo si può affermare con certezza. In secondo luogo ogni uso del termine 'pagani' nella tabella è riferito ai gentili idolatri, in nessun modo vicini al giudaismo (definiti, a differenza di quelli gravitanti intorno alla sinagoga, ἔθνη); a volte, come in 28, 16-28, costoro non sono veri e propri interlocutori ma rappresentano il futuro obiettivo di Paolo; in 19, 8-10, poi, la presenza di pagani è soltanto ipotizzabile in quanto Tiranno – la cui identificazione sarà discussa più avanti – potrebbe essere stato sia un gentile che un giudeo. Infine, per reazione positiva intendo l'accoglienza del vangelo, negativa l'indifferenza al messaggio di Paolo e ostile la vera e propria opposizione.

Tra le definizioni utilizzate negli *Atti* per riferirsi ai 'timorati' ho inserito anche il termine Ἕλληνας, sul cui esatto significato, però, gli studiosi ancora si interrogano: può essere, perciò, utile ripercorrere brevemente la discussione a riguardo, dal mo-

⁴⁰ *Atti* 15, 29.

⁴¹ Regev, *The Gradual Conversion*, cit., 368: «The Apostolic Decree was a device for making sure that every Gentile, when accepted as a member of the Christian movement, would live the life of a true God-fearer. Hence the Gospel could be addressed to all nations, but at the same time, also confined to God-fearers».

⁴² La missione ai pagani è stata a lungo ritenuta una conseguenza del rifiuto del vangelo da parte dei giudei, rifiuto, a sua volta, funzionale al progetto divino di salvezza per Israele e le nazioni; cfr., per esempio, R.C. Tannehill, *Rejection by Jews and Turning to Gentiles: the Pattern of Paul's Mission in Acts*, in Tyson (Ed.), *Luke-Acts and the Jewish People*, cit., 83-101.

⁴³ Cfr. Regev, *The Gradual Conversion*, cit., 355.

PASSO	CITTÀ	LUOGO	INTERLOCUTORI	REAZIONE DEI GIUDEI E DEI 'TIMORATI'	REAZIONE DEI PAGANI
9, 19b-23	Damasco	sinagoga	giudei	positiva (?), poi ostile da parte dei giudei	
13, 5-12	Cipro		giudei, Sergio Paolo ('timorato?')	positiva (?)	
13, 14-50	Antiochia di Pisidia	sinagoga	giudei, proseliti, 'timorati', poi pagani	positiva, poi ostile da parte dei giudei e dei 'timorati'	positiva
14, 1-7	Iconio	sinagoga	giudei, 'timorati'	positiva, poi negativa e ostile	in parte positiva, in parte ostile
14, 8-20	Listra	spazio aperto (?)	pagani, poi arrivano i giudei di Antiochia e Iconio	ostile da parte dei giudei	negativa
16, 12b-14	Filippi	luogo di preghiera giudaico presso il fiume	Lidia, ('timorata')	positiva	ostile (cfr. 16, 16-24)
17, 1-10	Tessalonica	sinagoga	giudei, 'timorati'	positiva, poi ostile da parte dei giudei	
17, 10b-14	Berea	sinagoga	giudei, 'timorati'	positiva, poi ostilità dei giudei di Tessalonica	
17, 16 - 34	Atene	sinagoga, ἀγορά, Areopago	giudei, 'timorati', pagani	positiva (?)	negativa e in piccola parte positiva
18, 1-6	Corinto	casa di Aquila e Prisca, sinagoga	giudei, 'timorati'	negativa da parte dei giudei	
18, 7-8	Corinto	casa di Tizio Giusto	Tizio Giusto ('timorati', Crispo (capo della sinagoga giudeo), pagani (18, 8b: molti dei Corinzi)	positiva, poi ostile da parte dei giudei (cfr. 18, 12-17)	positiva (se i Corinzi di 18, 8b sono pagani)
18, 19-20	Efeso	sinagoga	giudei (e 'timorati?')	positiva	
19, 8-10	Efeso	sinagoga, poi σχολή di Tiranno	ascoltatori (giudei, 'timorati?'), pagani (?)	negativa	positiva, poi ostile (cfr. 19, 21-41)
28, 16-28	Roma	alloggio di Paolo	giudei, poi pagani	negativa	

mento che, per identificare i destinatari della predicazione di Paolo non si può prescindere dall'analisi e dalla comprensione della terminologia adoperata dall'apostolo e da Luca.

La traduzione corrente del termine "Ἕλληνας" è 'greci' nel senso di pagani, di categoria distinta da quella dei giudei su base religiosa. Lucio Troiani, in un suo importante articolo,⁴⁴ si è chiesto se sia possibile rivedere questo tipo di traduzione e assegnare alla parola un significato culturale più che religioso o, a volte, etnico. Alla luce del grande rilievo che ebbe nel mondo grecoromano il fenomeno del giudaismo ellenistico, Troiani ritiene che in alcuni passi neotestamentari la parola "Ἕλληνας" designi i giudei di area greca, maggiormente coinvolti nella tradizione culturale ellenica.⁴⁵ Lo studioso ricorda innanzitutto che non è una novità, negli *Atti*, definire alcuni settori del giudaismo secondo criteri geografici: nel racconto della Pentecoste, per esempio, Luca elenca i giudei della diaspora che si trovano in quel momento a Gerusalemme secondo la loro provenienza (*Atti* 2, 9-11).⁴⁶ Inoltre, a suo parere, è difficile che gli "Ἕλληνας" possano indicare la particolare categoria dei 'timorati di Dio', poiché esistono per costoro specifiche denominazioni in letteratura (φοβούμενοι/σεβόμενοι τὸν θεόν) e nelle epigrafi (θεοσεβεῖς).⁴⁷ Non escluderei, tuttavia, che talvolta Luca designi con "Ἕλληνας" i 'timorati' e, in particolare, nei casi in cui costoro sono citati in coppia con Ἰουδαῖοι in contesto sinagogale (*Atti* 14,1; 17, 4. 17; 18, 4).⁴⁸

In definitiva, l'ipotesi di Troiani può essere convincente se circoscritta ad alcuni passi neotestamentari e qualora la si voglia adoperare per descrivere la grande varietà all'interno del giudaismo diasporico. Tuttavia la difficoltà nel tradurre il termine "Ἕλληνας" con 'ebrei di cultura greca' emerge chiaramente proprio in uno dei brani citati dallo stesso Troiani.⁴⁹ In *Gal* 2, 3, polemizzando contro l'imposizione della circoncisione ai cristiani di origine pagana, Paolo afferma che, durante la visita ai capi della chiesa di Gerusalemme, il suo collaboratore Tito, pur essendo "Ἕλληνα" non fu costretto a farsi circoncidere. Troiani sostiene che difficilmente qui Paolo voglia definire Tito un pagano, dando a "Ἕλληνα" un significato religioso. In tal caso l'affermazione di Paolo acquisterebbe un'enfasi molto maggiore presupponendo che Tito fosse un ebreo ellenizzato: come si potrebbe chiedere ai fedeli di provenienza pagana di farsi circoncidere quando tale richiesta non è stata avanzata

⁴⁴ L. Troiani, *Per una riconsiderazione degli "Ἕλληνας" nel Nuovo Testamento*, «Athenaeum» 66, 1988, 179-190.

⁴⁵ Troiani, quale ulteriore prova a favore della sua ipotesi, fa notare che nella tradizione manoscritta degli *Atti* in due testimoni "Ἕλληνας" e Ἑλληνισταί si alternano. Cfr. Troiani, *Per una riconsiderazione*, cit., 189; G. Jossa, *Gli ellenisti e i timorati di Dio*, RSB 2, 2001, 103-122: 111-112. In *Atti* 6, 11 Ἑλληνισταί sono definiti i giudei di lingua greca tra i quali furono scelti i Sette incaricati del servizio delle mense: sembrerebbe dunque questo il termine specifico per definire gli ebrei della diaspora.

⁴⁶ Cfr. Troiani, *Per una riconsiderazione*, cit., 182.

⁴⁷ Troiani, *Per una riconsiderazione*, cit., 186-187.

⁴⁸ Jossa, *Gli ellenisti*, cit., 120.

⁴⁹ Troiani, *Per una riconsiderazione*, cit., 184.

neppure a un giudeo? Tuttavia, sembra alquanto improbabile poter considerare Tito un giudeo di area greca così vicino alla cultura ellenistica da non essere circonciso.⁵⁰ In effetti, rimane più verosimile considerare Tito di origine gentile, ritenendo così che Paolo avesse inteso sottolineare che i capi della chiesa di Gerusalemme non avevano preteso la circoncisione degli ex pagani.

Occorre inoltre rilevare come ci sia stato anche chi, pur riconoscendo che il significato proposto da Troiani sia possibile, ha ritenuto preferibile pensare che Luca con "Ἕλληνας" designi i non giudei.⁵¹ In tale direzione, d'altra parte, vanno anche le altre attestazioni nelle epistole paoline. In *Rm*, dove il termine ricorre quattro volte, è chiaro che la sua funzione non sia quella di designare giudei di lingua greca: in 1, 14 "Ἕλληνας" ha significato propriamente etnico in quanto usato in opposizione a βάρβαροι; gli altri tre passi riguardano tutti l'uguaglianza di giudei e greci nel piano salvifico di Dio, pertanto il termine assume necessariamente connotazione religiosa. Certamente pagani sono gli "Ἕλληνας" di *1Cor* 1, 22 che cercano la sapienza al contrario dei giudei che aspettano i miracoli; nella stessa epistola il termine ritorna in 10, 32, al termine della sezione circa l'opportunità o meno di mangiare le carni dei sacrifici pagani, e in 12, 13 in un contesto di paragone tra i membri della chiesa (appunto giudei e greci) e le parti del corpo umano: è piuttosto evidente che anche in questi due casi Paolo parli dei pagani. Nella lettera ai Galati, oltre alla suddetta definizione di Tito come "Ἕλληνα" (2, 3), il termine compare nuovamente in 3, 28 in un contesto certamente religioso: Paolo sta infatti affermando che la fede, al contrario della Legge, ha reso identica la condizione di giudei e greci 'in Cristo' (inoltre come in *1Cor* 12, 13 alla coppia giudei/greci segue quella schiavi/liberi). Queste, dunque, sono le attestazioni nelle sette lettere autentiche: si può notare che, eccetto *Gal* 2, 3 e *Rm* 1, 11, "Ἕλληνας" forma sempre una coppia polare con Ἰουδαῖοι – a differenza di ἔθνη che solitamente designa i gentili senza contrapporli ai giudei – a sottolineare la differenza etnica e religiosa fra i due gruppi;⁵² il termine, inoltre, è ado-

⁵⁰ È noto che vi furono casi specifici di ebrei che non erano circoncisi, ma si trattava di situazioni particolari, come quella di alcuni ebrei fortemente ellenizzati della comunità di Alessandria. Vedi a riguardo S.C. Mimouni, *La circoncision dans le monde judéen aux époques grecque et romaine. Histoire d'un conflit interne au judaïsme*, Paris-Louvain 2007; M. Thiessen, *Contesting Conversion*, New York 2011. Per quanto riguarda coloro che divenivano proseliti, sappiamo da Giuseppe della vicenda del re di Adiabene, Izate. Essendo questi determinato ad aderire al giudaismo, udì dapprima il parere di un mercante giudeo che gli disse che avrebbe potuto diventare ebreo anche senza circoncidersi. Più tardi, giunse in Adiabene un esponente del giudaismo di Gerusalemme che gli spiegò che invece la circoncisione era indispensabile. Vedi Ios., *Ant.* XX 34-60. Negli *Atti* è narrato l'episodio di Timoteo, figlio di una donna ebrea e di un gentile, che Paolo fece circoncidere. Cfr. S.J.D. Cohen, *Was Timothy Jewish (Acts 16, 1-3)? Patristic Exegesis, Rabbinic Law, and Matrilineal Descent*, JBL 105, 1986, 251-268. In definitiva, è molto difficile ritenere che i giudeocristiani di Gerusalemme – e lo stesso Paolo – non avrebbero fatto circoncidere un giudeo. L'obiezione a questa osservazione, naturalmente potrebbe essere – seguendo tesi che abbiamo visto come superate – che gli *Atti* esprimono una realtà deformata, volendo presentare l'immagine di un Paolo ancora legato all'ebraismo. Ma vedi la discussione *supra*, 197-198.

⁵¹ Vedi Jossa, *Gli ellenisti*, cit., 112-113.

⁵² Jossa fa anche notare che mentre "Ἕλληνας" si oppone a Ἰουδαῖοι, Ἕλληνισταί è utilizzato solo in opposizione a Ἰεβραῖοι, il che fa pensare che "Ἕλληνας" e Ἕλληνισταί non siano sinonimi: cfr. Jossa,

perato quasi sempre in brani in cui Paolo espone la propria dottrina della giustificazione e dell'universalità del progetto salvifico di Dio. Nella tradizione deutero-paolina l'unico passo che contiene "Ἑλλῆν" è Col 3, 11: ancora una volta il suo significato più probabile è 'pagano', in un contesto in cui si ribadisce l'uguaglianza di giudei e pagani nella chiesa di Cristo. Un'ultima considerazione: se, come si è visto, negli *Atti* a volte "Ἑλλῆνες" assume il significato più circoscritto di gentili simpatizzanti, Paolo lo adopera invece per indicare i gentili nella loro totalità (d'altronde, come dirò in seguito, negli scritti paolini non c'è alcun riferimento a questa particolare categoria di pagani); tale differenza si può spiegare con il fatto che, come ho già evidenziato, nelle lettere il termine compare il più delle volte nelle sezioni propriamente teologiche, e la teologia di Paolo, a differenza della predicazione concretamente svolta dall'apostolo, è incentrata sulla salvezza per tutti i giudei e per tutti i pagani, non solo per quelli più vicini al giudaismo.

In conclusione, all'interno del Nuovo Testamento i termini "Ἑλλῆν/" "Ἑλλῆνες" presentano una gamma più o meno ampia di significati; tra tali significati, quello di 'greci' come categoria opposta a 'giudei' sembra prevalente all'interno dell'epistolario paolino, mentre la traduzione 'timorati' può essere adeguata ad almeno alcuni passi degli *Atti*.

Ritornando ai dati della tabella, a eccezione del caso di Roma, in cui Paolo è in una condizione diversa dal solito (è prigioniero), in otto passi su tredici l'avvio della predicazione avviene all'interno della sinagoga o in un luogo di riunione giudaico (Filippi). Gli *Atti* tendono a presentare una strategia missionaria basata sulla predicazione nei luoghi pubblici (piazza, Areopago, la σχολή di Tiranno), mentre dalle epistole emerge un diverso sviluppo della missione, i cui principali canali sono le case private di personaggi locali.⁵³ È probabile che in realtà le due testimonianze non siano in contrasto, bensì complementari nel descrivere il processo di inserimento dei missionari nelle diverse realtà cittadine: il primo contatto con la popolazione locale avveniva in luoghi pubblici e molto frequentati, per poi spostarsi nelle case private in una fase di maggiore stabilità della missione; o ancora i missionari potevano sfruttare l'ospitalità presso personaggi del posto e svolgere la predicazione nei luoghi indicati da Luca.⁵⁴ D'altronde lo stesso racconto lucano, e precisamente 18, 1-6, sembra concordare con tale ricostruzione: durante la missione a Corinto Paolo si avvale dell'ospitalità di Aquila e Prisca, come lui giudei e fabbricanti di tende, ma la sua attività avviene all'interno della sinagoga (18, 4).

La predicazione nelle sinagoghe permetteva a Paolo di entrare in contatto con un pubblico misto, formato da giudei con diversi gradi di ellenizzazione, proseliti e gentili simpatizzanti. I primi pagani ad accogliere il vangelo, dunque, sono con molta probabilità, i 'timorati'. Bisogna chiedersi, ora, se questo fatto sia casuale o

Gli ellenisti, cit., 113. Per la questione di Ἑλληνοισταί ed Ἑβραῖοι cfr. C.C. Hill, *Hellenists and Hebrews. Reappraising Division within the Earliest Church*, Minneapolis 1992.

⁵³ Cfr. per esempio 1Cor 16, 19; Rm 16, 5; Fm 3; Paolo ricorda e ringrazia spesso i propri protettori: Febe (Rm 16, 2), Prisca e Aquila (Rm 16, 3-5), Gaio (Rm 16, 23) e Filemone (Fm 1, 22).

⁵⁴ A tale proposito cfr. Meeks, *I cristiani dei primi secoli*, cit., 87-90.

se fossero proprio gli appartenenti a questo gruppo il principale obiettivo di Paolo. Sfortunatamente, però, dobbiamo notare che i passi presi in considerazione non sono molto utili a fare chiarezza in merito. Infatti in alcuni di questi (17, 1-10a; 10b-14a) l'adesione dei 'timorati' sembra essere una conseguenza della predicazione ai giudei, la cui priorità è chiaramente ribadita da Paolo e Barnaba in 13, 46: «Era necessario che fosse annunciata a voi per primi la parola di Dio, ma poiché la respingete e non vi giudicate degni della vita eterna, ecco noi ci rivolgiamo ai pagani». In altri, invece, Paolo si rivolge esplicitamente a entrambi, come in 13, 4: «uomini di Israele e voi timorati di Dio ascoltate»; oppure 17,17: «discuteva frattanto con i giudei e i pagani credenti in Dio». In base alla testimonianza degli *Atti*, dunque, è difficile stabilire se Paolo avesse da subito in mente i 'timorati' quali destinatari della propria missione⁵⁵ o se questi siano stati interlocutori casuali (perché presenti nella sinagoga) e il successo constatato presso di loro abbia poi spinto l'apostolo a rivolgersi anche a pagani del tutto estranei al giudaismo.

La presenza dei 'timorati' nelle sinagoghe li rendeva un tramite naturale per la diffusione del vangelo al di là dell'ambiente giudaico e la loro conoscenza del giudaismo facilitava loro la comprensione del messaggio cristiano. Inoltre la stessa posizione sociale dei 'timorati' li rendeva particolarmente adatti a estendere la predicazione dai giudei ai pagani.⁵⁶ Va premesso infatti che Wayne Meeks ha sottolineato quanto sia difficile definire con precisione lo *status* sociale dei membri delle prime comunità cristiane, poiché esso, in generale, non può essere stabilito in base a un'unica categoria, bensì dipende dalla somma di più fattori, quali il sesso, la ricchezza, il prestigio, l'istruzione, la purezza religiosa. Talvolta tali fattori, se compresi in uno stesso individuo, possono determinare uno *status* sociale disomogeneo, ossia una condizione in cui lo *status* raggiunto è più alto di quello riconosciuto: all'epoca di Paolo, per esempio, gli artigiani potevano avere uno *status* alto in base al reddito, ma godere di scarsa stima a causa del mestiere esercitato. In una situazione simile si trovavano le donne e i liberti, in grado di realizzare un'ascesa sociale sulla quale pesava però sempre la loro originaria condizione.⁵⁷

Incrociando la testimonianza degli *Atti* e delle epistole, si può rilevare che molti dei membri delle comunità paoline possono essere ascritti a tale categoria: donne economicamente indipendenti – come Lidia (*Atti* 16, 14) o Febe (*Rm* 16, 1-2) – liberti (la cui principale attestazione è la *familia Caesaris* di *Fil* 4, 22) e artigiani facoltosi (*1Ts* 4, 11-ss.).⁵⁸

⁵⁵ L' identificazione di giudei e 'timorati' quali esclusivi destinatari della predicazione di Paolo è stata sostenuta da Jervell: cfr. Jervell, *The Church of Jews*, cit., 11-20.

⁵⁶ Per l'idea dei 'timorati' come elemento intermedio fra giudei e pagani vedi Jossa, *Gli ellenisti*, cit., 120-122.

⁵⁷ Vedi Meeks, *I cristiani dei primi secoli*, cit., 203: «quelle persone che emergevano abbastanza nella missione di evangelizzazione o nella comunità locale si da meritare che si faccia menzione del loro nome (...) palesano un'alta collocazione secondo l'una o l'altra delle dimensioni costitutive dello *status*, ma a questa alta collocazione è tipico che si accompagni una bassa collocazione secondo altre dimensioni».

⁵⁸ Per una dettagliata prosopografia dei cristiani paolini cfr. Meeks, *I cristiani dei primi secoli*, cit., 161-201.

Il cristianesimo paolino rappresentava dunque un'attrattiva per individui o gruppi la cui condizione sociale era piuttosto ambigua. Tra questi gruppi si possono annoverare i 'timorati' il cui *status* era disomogeneo sotto diversi aspetti. A prescindere dalla loro condizione economica e dalla fisionomia giuridica, l'ambiguità dello *status* era dovuta soprattutto alla posizione da essi occupata sia rispetto al culto ufficiale che alla religione giudaica. La frequentazione della sinagoga e l'adozione di alcune pratiche giudaiche rendevano tali individui una sorta di *outsiders* rispetto al contesto sociale pagano delle città grecoromane; allo stesso tempo, però, anche la loro posizione nella comunità giudaica era poco definita poiché, in quanto non veri e propri proseliti, non erano considerati membri a tutti gli effetti.

L'ecclesiologia di Paolo, che ammetteva i gentili quali pieni membri della comunità senza bisogno di una completa adesione al giudaismo, doveva sicuramente rappresentare una prospettiva desiderabile per i 'timorati', che pertanto erano un terreno fertile per la predicazione del vangelo. È probabile che proprio il successo di Paolo presso i gentili simpatizzanti sia stato all'origine dell'ostilità dei capi delle comunità giudaiche nei suoi confronti: oltre al desiderio di tutelare i diritti acquisiti nelle varie realtà cittadine, i giudei potevano considerare il metodo missionario inclusivo di Paolo un pericolo per il mantenimento delle barriere con i gentili e per la capacità attrattiva del giudaismo tradizionale sui pagani che, liberi dal vincolo della piena giudaizzazione, aderivano numerosi al movimento cristiano.⁵⁹ La competizione fra i missionari cristiani e i giudei, poi, avrebbe potuto indurre questi ultimi a rafforzare i loro rapporti con i 'timorati' al fine di ostacolare la diffusione del vangelo.⁶⁰ Una prova piuttosto solida di questa ipotesi è quanto si legge in 13, 50 riguardo ai problemi avuti da Paolo e Barnaba ad Antiochia di Pisidia dopo l'iniziale successo: «ma i Giudei sobillarono le donne pie di alto rango [τὰς σεβόμενας γυναῖκας τὰς εὐσχήμονας] e i notabili della città e suscitavano una persecuzione contro Paolo e Barnaba e li scacciarono dal loro territorio». In base alle testimonianze epigrafiche e letterarie, sappiamo che spesso le donne di alto rango delle città grecoromane erano attratte dal giudaismo e spesso diventavano vere e proprie benefattrici delle comunità della diaspora,⁶¹ un dato che fa propendere per l'interpretazione delle donne pie sobillate dai giudei come 'timorate'.

⁵⁹ Sulla possibile competizione missionaria tra i giudei e Paolo cfr. M. Goodman, *The Persecution of Paul by the Diaspora Jews*, in J. Pastor – M. Mor (Eds.), *The Beginnings of Christianity*, Jerusalem 2005, 379-387 = Id., *Judaism in the Roman World*, Collected Essays, Leiden-Boston, 2007, 145-152; Eisenbaum, *Paul was not a Christian*, cit., 145-146.

⁶⁰ Su questa idea cfr. Levinskaya, *The Book of Acts*, cit., 120-126.

⁶¹ Un'iscrizione ritrovata ad Acmonia, databile al I secolo d.C., attesta la donazione di un edificio sinagogale da parte di un'insigne gentile, Giulia Severa. Cfr. *Inscriptiones Judaicae Orientis II: Kleinasiensien* (Herausgegeben von W. Ameling), n. 168. Cfr. E.M. Smallwood, *The Jews under the Roman Rule: From Pompey to Diocletian: a Study in Political Relations*, Leiden 1976; M. Williams, *The Jews Among the Greeks and Romans: A Diasporan Sourcebook*, Baltimora 1998; P.R. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, Cambridge 1991, 58-60; 83. Poppea è descritta come θεοσεβής in *Ios. Ant.* XX 193-195, ma probabilmente solo per aver appoggiato i giudei in un caso specifico: vedi Smallwood, *The Jews*, cit., 278-279. È ben diverso il caso di Fulvia narrato da *Ios. Ant.* XVIII 82 che realmente si avvicinò al giudaismo. Su

In base a quanto detto, dunque, nello schema missionario deducibile dagli *Atti* i 'timorati' hanno un ruolo centrale, rappresentando un importante canale per l'evangelizzazione dei pagani, i quali potevano essere coinvolti, tramite una sorta di passaparola, dagli stessi 'timorati' e ai quali Paolo può essersi rivolto dopo il successo constatato presso i gentili che frequentavano la sinagoga. È bene segnalare che nell'epistolario Paolo non parla mai dei 'timorati': tuttavia, prima di ricorrere a questo dato come prova dell'inaffidabilità della ricostruzione lucana delle prime missioni e sebbene la proposta di Regev di pensare alle comunità paoline come formate prevalentemente da gentili che si erano in precedenza avvicinati al giudaismo⁶² risulti eccessiva, è possibile spiegare l'assenza di costoro dalle lettere in termini diacronici. Le epistole sono composte in una fase successiva a quelle della formazione delle chiese e sono inviate a comunità la cui identità è determinata dal fatto di essere 'in Cristo', per cui sarebbe stato superfluo per l'apostolo specificare se i loro membri fossero stati in precedenza giudei, gentili simpatizzanti o gentili pagani.

Assodata la verosimiglianza storica dell'importanza dei 'timorati' nell'attività missionaria di Paolo, bisogna fare attenzione, però, a non sminuire il fatto che anche dei pagani furono da subito avvicinati dall'apostolo. A parte i passi lucani (21, 19; 26, 20; 28, 28), già evidenziati da Regev,⁶³ che contengono affermazioni programmatiche in merito alla missione ai pagani, nel resoconto degli *Atti* ci sono altri passi in cui questi compaiono, e il loro ruolo nei vari episodi merita di essere rivalutato.

Atti 13, 44-48 è un passo chiave a tal proposito. Nel testo leggiamo, infatti, che ad Antiochia di Pisidia – durante il secondo sabato (13, 44) di predicazione nella città galata – dopo aver ascoltato le parole di Paolo e Barnaba «i pagani [τὰ ἔθνη] si rallegravano e glorificavano la parola di Dio e abbracciarono la fede tutti quelli che erano destinati alla vita eterna». L'utilizzo del termine specifico ἔθνη lascia intendere che Luca stia parlando di pagani idolatri, e non di 'timorati', recatisi ad ascoltare i missionari; d'altronde anche 13, 44 («quasi tutta la città si radunò») fa pensare a una partecipazione ampia degli abitanti di Antiochia, comprendente anche i pagani e non solo i giudei e i 'timorati'. L'identificazione degli interlocutori di Paolo in questo episodio (13, 44) dipende in parte anche dall'individuazione del luogo in cui avviene la predicazione: il testo specifica che è sabato, il che induce a pensare che i missionari si trovino in una sinagoga, sebbene non vi sia alcun riferimento esplicito. È verosimile, pertanto, che parte della popolazione pagana sia stata spinta a recarsi da Paolo e Barnaba da concittadini gentili, convertiti al giudaismo o sim-

Flavia Domitilla, moglie di Flavio Clemente, cugino dell'imperatore Domiziano, accusata con il marito di 'giudaizzare': cfr. Dio, LXVII 14, 2: vedi E.M. Smallwood, *Domitian Attitude Toward Jews and Judaism*, CPh 51, 1956, 1-13; R. Cristofoli, *Domiziano e la cosiddetta persecuzione del 95*, VetChr 45, 2008, 67-90.

⁶² Cfr. Regev, *The Gradual Conversion*, cit., 369.

⁶³ Regev, *The Gradual Conversion*, cit., 365.

patizzanti, che avevano già ascoltato gli apostoli il sabato precedente (13, 16. 26) e avevano aderito al loro vangelo. Se supponiamo che 13, 44 si riferisca ad abitanti pagani di Antiochia, l'affermazione di Paolo in 13, 46 («Era necessario che fosse annunciata a voi [i giudei] per prima la parola di Dio, ma poiché la respingete e non vi giudicate degni della vita eterna, ecco noi ci rivolgiamo ai pagani [εἰς τὰ ἔθνη]») assume un significato diverso da quello attribuitole da Regev. Egli interpreta, infatti, le parole dell'apostolo come una risposta all'opposizione manifestata dai giudei nei confronti della sua predicazione.⁶⁴ Paolo, dunque, starebbe qui progettando di rivolgersi ai pagani perché deluso dalla cattiva accoglienza dei giudei. Tuttavia la ricostruzione appena suggerita del contesto dell'intero passo – Paolo e Barnaba di fronte a una numerosa folla formata da giudei, gentili 'timorati' e simpatizzanti e gentili pagani – fa pensare che l'apostolo affermi di rivolgersi ai pagani perché ne sta constatando l'effettiva presenza tra il suo pubblico. Parimenti, infatti, la stessa ostilità dei giudei verso Paolo nel versetto precedente («Quando videro quella moltitudine, i Giudei furono pieni di gelosia e contraddicevano le affermazioni di Paolo, bestemmiando») è la reazione di fronte alla realtà di un uditorio così ampio – formato anche da pagani – e non la causa di uno spostamento della predicazione di Paolo. In conclusione ritengo che l'intera sezione dedicata ad Antiochia di Pisidia presenti forti indizi di una volontaria presa di contatto di Paolo con i pagani già nelle primissime fasi della sua missione, probabilmente incoraggiato dall'interesse rilevato tra costoro per il suo messaggio.

Occorre già da ora notare che durante il suo primo viaggio missionario,⁶⁵ entro il quale si colloca anche l'episodio di Antiochia di Pisidia, Paolo adottò modalità di inserimento nelle reti cittadine molto differenti rispetto al periodo trascorso in Grecia e a Efeso. La prima missione in Asia Minore fu caratterizzata da una breve permanenza nelle diverse città, che non permetteva un contatto prolungato con la popolazione locale. Inoltre, l'attività missionaria rappresentò un'enorme novità per la mentalità degli stessi apostoli poiché, come si è detto, fino a questo momento il giudaismo non aveva conosciuto un vero e proprio proselitismo attivo. In questa fase, perciò, Paolo non aveva ancora concepito un progetto missionario ad ampio raggio che gli garantisse una penetrazione più profonda nel tessuto sociale delle città visitate; d'altro canto la breve durata del soggiorno dell'apostolo nei vari centri non favoriva questo tipo di processo. La situazione cambiò notevolmente nei due successivi viaggi, durante i quali Paolo si fermò più a lungo nelle singole città, lavorando come artigiano e avvalendosi anche delle case private come base per la propria predicazione.⁶⁶ All'inizio della sua missione, però, la sinagoga – per tutte queste ragioni – rappresentò il luogo più ovvio dove espletare il proprio ministero

⁶⁴ Cfr. Regev, *The Gradual Conversion*, cit., 357.

⁶⁵ Per una cronologia della vita e dell'attività missionaria di Paolo cfr. R. Jewett, *A Chronology of Paul's Life*, Philadelphia 1979.

⁶⁶ Per queste differenze tra i viaggi missionari di Paolo cfr. Peerbolte, *Paolo il missionario*, cit., 227-228.

e creare un contatto con la parte di popolazione che vi confluiva, giudei e 'timorati'. Questi ultimi, tramite un'operazione di passaparola, furono fondamentali per superare la difficoltà di raggiungere anche la popolazione pagana.

Spostandoci da Antiochia di Pisidia a Iconio leggiamo che qui gli apostoli, dopo aver predicato nella locale sinagoga, riescono a convertire Ἰουδαίων καὶ Ἑλλήνων πολὺ πλῆθος (14, 1); è molto probabile che i greci cui si fa riferimento nel passo siano da identificare con dei gentili simpatizzanti, dal momento che l'azione si svolge all'interno della sinagoga. Qualche versetto più avanti, però, Luca scrive che, «la popolazione della città si divise, schierandosi gli uni dalla parte dei Giudei, gli altri dalla parte degli apostoli» (14, 4). Ancora una volta è difficile pensare che la popolazione non comprenda anche i gentili pagani; pertanto, se alcuni si erano schierati con i missionari, dobbiamo dedurre che il vangelo avesse attecchito anche presso dei pagani. Tuttavia, il fatto che alcuni cittadini appoggiarono i missionari potrebbe semplicemente significare che costoro non consideravano l'attività degli apostoli una minaccia, senza per questo aver aderito al movimento cristiano.

A Listra (14, 8-18) il pubblico di Paolo e Barnaba è composto esclusivamente da gentili pagani e la predicazione si rivela un completo fallimento, tanto che i due apostoli sono scambiati per Zeus e Hermes (14, 11-12). L'episodio avvenuto in questa città sembra dimostrare che l'annuncio del vangelo a gentili del tutto estranei al giudaismo non porti a risultato alcuno, o che, quanto meno, per un esito migliore occorra la mediazione di gentili che invece avevano già stretti contatti con le comunità e la cultura giudaiche, come avvenuto probabilmente ad Antiochia di Pisidia e a Iconio.

In Atti 17, 16-34 Luca racconta dell'attività di Paolo ad Atene e riporta il celebre discorso davanti all'Areopago⁶⁷ (17, 22-34); sicuramente in questa circostanza Paolo si rivolge soprattutto a pagani, i quali, al termine, mostrano un generale scetticismo a eccezione di pochi.

A Corinto Paolo, dopo i contrasti insorti con i giudei (18, 6a), afferma: «il vostro sangue ricada sul vostro capo: io sono innocente; da ora in poi io andrò dai pagani [εἰς τὰ ἔθνη]» (18, 6b). Dopo questa dichiarazione Luca ci informa che l'attività dell'apostolo si sposta presso la casa di un certo Tizio Giusto definito σεβομένου τὸν θεόν (18, 7). Nel versetto immediatamente successivo apprendiamo che «anche molti dei Corinzi, udendo Paolo, credevano e si facevano battezzare». È difficile stabilire con chiarezza a che categoria ascrivere i Corinzi menzionati: ma è almeno possibile che alcuni tra loro fossero pagani che frequentavano la casa di Tizio Giusto, luogo in cui Paolo opera, non a caso, dopo aver espresso l'intenzione di rivolgersi ai pagani. Si può obiettare che la connotazione di Tizio Giusto come 'timorato' possa suggerire di intendere i pagani di 18, 6b come giudaizzanti, ma ancora

⁶⁷ Sul discorso di Paolo davanti all'Areopago vedi M. Dibelius, *Paul on the Areopagus*, in H. Greeven (Ed.), *Studies in the Acts of the Apostles*, New York 1956, 138-185; J.W. Jipp, *Paul's Areopagus Speech of Acts 17: 16-34 as Both Critique and Propaganda*, JBL 131, 2012, 567-588.

una volta credo che l'uso del termine ἔθνη debba far propendere per il significato di pagani *tout court*.

L'ultimo passo in esame è 19, 9-10: Paolo è a Efeso e a causa dell'opposizione dei giudei decide di predicare nella σχολή di un certo Tiranno (19, 9). Per individuare il tipo di pubblico al quale Paolo si rivolge in tale contesto sarebbe di grande aiuto poter stabilire che cosa fosse esattamente la σχολή. Alcuni studiosi sostengono che questa dovesse essere una sorta di sede di corporazione, mentre altri hanno pensato che sia da intendere come una vera e propria scuola, in cui l'insegnamento avveniva tramite il metodo del dialogo (*Atti* 19, 9: διαλεγόμενος ἐν τῇ σχολῇ Τυράννου).⁶⁸ Non ci sono prove dell'esistenza di una 'scuola di Tiranno' a Efeso, né possediamo notizie su tale personaggio, ma il nome è ben attestato nelle iscrizioni efesine del I secolo d.C.⁶⁹ In base a quanto Luca narra nel passo immediatamente precedente è possibile che egli fosse un gentile, dal momento che Paolo entra in contatto con lui dopo i problemi subentrati con i giudei. Tuttavia è più che ragionevole l'ipotesi secondo cui – poiché era abbastanza comune che dei pensatori ebrei avessero proprie scuole nelle città della diaspora – Tiranno possa essere stato un giudeo.⁷⁰ Ad ogni modo è verosimile che, in tale contesto, la predicazione di Paolo sia giunta a fasce più ampie di pagani che non avevano niente a che fare con il giudaismo: infatti dopo i due anni di predicazione presso Tiranno Luca scrive che: «Tutti gli abitanti della provincia d'Asia, Giudei e Greci [Ἰουδαῖοι τε καὶ Ἕλληνας], poterono ascoltare la parola del Signore». In questo passo, costruito su un'evidente amplificazione, la coppia 'Giudei e Greci' non compare all'interno di una sinagoga o, comunque, in ambito prettamente giudaico, bensì come un'ulteriore specificazione del precedente «tutti gli abitanti della provincia d'Asia». Pertanto Ἕλληνας potrebbe qui riferirsi ai greci nel senso di 'pagani idolatri'. Tuttavia, come si è visto, secondo Jerrell e Regev gli *Atti* farebbero esclusivamente riferimento a una missione rivolta a giudei e a 'timorati'. Se tali ipotesi fosse corretta, la formula 'Giudei e Greci' potrebbe avere in realtà funzione limitativa: Luca, nel passo in questione, parlerebbe della diffusione del vangelo presso la componente giudaica e giudaizzante della popolazione d'Asia. In definitiva il testo non fornisce dati molto chiari per cui è preferibile rimanere cauti riguardo all'identificazione di questi greci menzionati dagli *Atti* come oggetto della missione.

L'analisi di questi passi induce ad alcune riflessioni. Innanzitutto i contatti tra Paolo e la popolazione pagana delle città in cui svolge il suo ministero sono meno sporadici di quanto possa sembrare a una lettura più superficiale. In alcuni casi è ipotizzabile che tali contatti siano avvenuti tramite la mediazione dei 'timorati', i quali, è bene ripeterlo, in virtù del loro particolare *status* rappresentavano un im-

⁶⁸ Cfr. Meeks, *I cristiani dei primi secoli*, cit., 86; 224 e nota 44, con una discussione della storiografia precedente.

⁶⁹ Cfr. P. Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, Tübingen 2004, 144 e nota 173.

⁷⁰ L. Troiani, *La genèse historique des Antiquités juives*, in J. Sievers - G. Lembi (Eds.), *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*, Leiden 2005, 21-28: 25; Philo, *Spec. Leg.* I, 320-323; 2, 62-63.

portante anello di congiunzione tra popolazione giudaica e pagana. Ad Antiochia di Pisidia i pagani possono essere stati attirati nella sinagoga dai loro concittadini giudaizzanti, incoraggiando così l'intenzione di Paolo e Barnaba di annunciare anche tra di loro il vangelo. Anche a Iconio i 'timorati' potrebbero aver diffuso tra i pagani il messaggio dei missionari cristiani; a Corinto, come si è detto, è possibile che l'ospitalità del 'timorato' Tizio Giusto abbia permesso a Paolo di avvicinare giudei, gentili simpatizzanti e gentili pagani. In due città, Listra e Atene, Paolo prende direttamente contatto con i pagani; ad Atene sono essi stessi a invitare l'apostolo a discutere con loro e a portarlo dinanzi all'Areopago (17, 18-20), mentre la situazione a Listra è meno chiara. Dal testo non sappiamo se nella città della Licaonia la predicazione di Paolo ha avvio presso i pagani o, come di consueto, nella sinagoga; stando al racconto lucano i pagani di Listra si avvicinano a Paolo e a Barnaba dopo che questi hanno guarito uno storpio del quale non è detto se si tratti di un giudeo, di un gentile o di un 'timorato': pertanto il fatto che gli apostoli si rivolgano a dei gentili idolatri sembra più che altro casuale. Infine dobbiamo tenere presente l'interessante episodio riguardo all'attività di Paolo nella *σχολή* di Tiranno a Efeso; in questo caso il contesto potrebbe non essere giudaico o giudaizzante e l'apostolo avrebbe potuto qui annunciare il vangelo direttamente ai pagani, senza mediazioni. Si è detto, però, che è del tutto plausibile pensare che si trattasse di una scuola giudaica; inoltre lo spostamento della predicazione presso Tiranno avviene non solo nell'ultima fase del ministero svolto a Efeso e in seguito a problemi con i giudei, ma anche al termine del racconto della missione di Paolo. Tale dato sembrerebbe confermare lo schema missionario tipico degli *Atti*: prima ai giudei e ai 'timorati' e poi ai pagani. Tuttavia se teniamo conto dei contatti avuti dagli apostoli con i pagani anche in altre città, la situazione appare sicuramente più fluida.

Un quadro ancora più completo della missione di Paolo può emergere confrontando i dati forniti da Luca con quelli deducibili dall'epistolario. In realtà le lettere dell'apostolo non danno informazioni particolarmente rilevanti per individuare i destinatari della sua predicazione.⁷¹ In generale le epistole sembrano rivolte a destinatari di estrazione pagana: per esempio la lunga sezione di *1Cor*, 8-10, incentrata sul problema degli idoli, mostra la continuata pratica di culti pagani da parte dei fedeli di Corinto;⁷² o ancora, sono di provenienza pagana i cristiani galati cui Paolo in *Gal* 4, 8 dice: «ma un tempo, per la vostra ignoranza di Dio, eravate sottomessi a divinità, che in realtà non lo sono».

⁷¹ Le epistole permettono, invece, di ricostruire il contenuto della predicazione di Paolo, sebbene tramite riferimenti a volte solo impliciti poiché – come ha rilevato M. Pesce, *Le due fasi della predicazione di Paolo*, Bologna 1994 – l'epistolario appartiene alla seconda fase dell'attività dell'apostolo, quella, cioè, di guida delle comunità di sua istituzione. Pesce ritiene che tale fase, della quale la redazione e l'invio di lettere rappresentano strumenti essenziali e non occasionali, vada ben distinta dalla prima, incentrata sulla predicazione esclusivamente orale e sulla creazione di *ἐκκλησίαι*.

⁷² Ricordiamo, però, che giustamente Paula Fredriksen rileva che i 'timorati', a differenza dei proseliti, continuavano a praticare culti e riti pagani anche dopo aver riconosciuto la superiorità del Dio di Israele. Vedi Fredriksen, *Judaizing the Nations*, cit., 338-343.

Certamente molti dei componenti delle comunità paoline erano persone che in precedenza erano state idolatre o solo in parte aderenti al giudaismo. Tuttavia, considerato che tra i 'timorati' era abbastanza normale mantenere i culti tradizionali, pur venerando anche il Dio di Israele, tale dato non chiarisce se fossero i pagani il principale obiettivo di Paolo, né informa sulle modalità con cui l'apostolo stabiliva i propri contatti nelle diverse città. Due passi dell'epistolario sembrano, però, offrire qualche dato in più: in *1Ts* 1, 8 leggiamo che: «sono loro [i credenti di Macedonia e di Acaia] infatti a parlare di noi, dicendo come noi siamo venuti in mezzo a voi e come vi siete convertiti a Dio, allontanandovi dagli idoli»; mentre in *Gal* 2, 7-9 Paolo scrive: «anzi visto che a me era stato affidato il vangelo per i non circumcisi, come a Pietro quello per i circumcisi – poiché colui che aveva agito in Pietro per farne un apostolo dei circumcisi aveva agito anche in me per i pagani – e riconoscendo la grazia a me conferita, Giacomo, Cefa e Giovanni, ritenuti le colonne, diedero a me e a Barnaba la loro destra in segno di comunione, perché noi andassimo verso i pagani ed essi verso i circumcisi».

Nel primo passo Paolo si rivolge ai fedeli tessalonicesi ricordando di aver condotto la missione in mezzo alla popolazione pagana, ma in realtà il brano non dice nulla sulla strategia missionaria di Paolo. *Gal* 2, 7-9 presenta esplicitamente la divisione di competenze tra Pietro e Paolo, il quale è stato esplicitamente inviato, da Dio e dagli altri missionari, ai gentili. Tuttavia il passo fa riferimento alle decisioni prese al concilio di Gerusalemme che, come dirò più avanti, è un importante spartiacque nell'attività missionaria dei primi cristiani. È dunque probabile che dopo la riunione apostolica la missione di Paolo si sia rivolta essenzialmente ai pagani; d'altronde, se si guarda bene la tabella, anche gli *Atti* registrano un certo cambiamento nella strategia di Paolo durante la missione in Grecia (successiva al concilio), nel corso della quale l'attività dell'apostolo non è più limitata alla sinagoga, ma si estende ai luoghi pubblici (Atene) e alle case private (Corinto).

I dati ricavabili dalle epistole sono perciò i seguenti: le comunità paoline erano comunità miste, la cui maggioranza dei componenti era quasi sicuramente di estrazione pagana (lo stesso Paolo in *Rm* 16, 4 definisce le sue chiese ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν); si riunivano in case private (*1Cor* 16, 19; *Rm* 16, 5. 23); tali case fungevano con molta probabilità anche da base per la missione, missione che Paolo considera essere rivolta prevalentemente ai pagani, in quanto egli si autodefinisce 'apostolo dei gentili' in *Gal* 1, 16 e *Rm* 1, 5; 11, 13. Tuttavia non si deve assolutamente trascurare un aspetto importante già rilevato, e cioè che nessuna delle epistole paoline è anteriore al secondo viaggio missionario e, quindi, al concilio di Gerusalemme, pertanto queste appartengono a una fase in cui la missione ai gentili è stata ormai ufficialmente sancita. Resta però da stabilire se effettivamente siano state le decisioni del concilio ad aver influito sull'agire missionario di Paolo o se la predicazione dell'apostolo ai gentili, che, come si è detto, affondava le radici nella sue convinzioni circa l'età messianica abbia determinato la linea tenuta dalla riunione gerosolimitana.

Le due principali fonti della missione paolina restituiscono un quadro per certi

versi differente riguardo alla strategia e ai destinatari dell'apostolo. Nel racconto di Luca, la strategia adottata da Paolo si basa sulla creazione di una rete sociale all'interno delle comunità giudaiche della diaspora; tale rete aveva come contesto privilegiato la sinagoga, all'interno della quale la predicazione dei missionari giungeva ai loro principali destinatari, i giudei e i 'timorati', sebbene si sia visto come, anche negli *Atti*, gli indizi di un contatto diretto tra Paolo e i pagani non siano trascurabili. Stando invece alle epistole, la creazione della stessa rete sociale partiva dalla ricerca di ospitalità presso le case di personaggi più o meno eminenti delle diverse realtà cittadine, personaggi che non è sempre facile identificare con giudei o gentili.

È possibile, tuttavia, proporre anche una terza ipotesi in merito al luogo e ai modi con cui Paolo prendeva contatto con i propri destinatari e svolgeva l'apostolato. Ronald Hock, in uno studio condotto sul contesto sociale del ministero di Paolo, ha sostenuto che il lavoro di fabbricante di tende svolto dall'apostolo aveva un ruolo centrale nella sua vita quotidiana e che la bottega rappresentava la reale collocazione sociale e intellettuale di Paolo nel *milieu* urbano dell'Oriente greco-romano del I secolo.⁷³ Diversi passi sia degli *Atti* che dell'epistolario presentano Paolo dedito al suo lavoro di artigiano a Tessalonica (*1Ts* 2, 9), Corinto (*1Cor* 4, 12; *2Cor* 12, 14; *Atti* 18, 3) e a Efeso (*Atti* 19, 11-12; 20, 34). La centralità del lavoro nella vita di Paolo dipende, secondo Hock, sia dall'ideale farisaico-rabbinico dell'abbinamento dello studio della *Torah* a un'attività commerciale che dall'autopercezione del suo apostolato. Nelle due epistole ai Corinzi Paolo si difende contro quanti lo accusano di lavorare per vivere; la sua risposta, articolata in tre sezioni (*1Cor* 9, 1-19; *2Cor* 11, 7-15; 12, 13-16a), è incentrata sulla sua idea di apostolato, che prevede l'annuncio gratuito del vangelo, senza gravare sui fedeli.⁷⁴ Una volta stabilito il concetto per cui il lavoro è parte integrante della stessa idea di apostolato, Hock si è chiesto se le botteghe in cui Paolo esercitava il proprio mestiere gli possano essere servite per veicolare la missione. In effetti, egli rileva come nell'antichità fosse stata pratica normale svolgere attività intellettuali in botteghe e laboratori artigianali: Senofonte, per esempio, riporta diversi episodi in cui Socrate avrebbe discusso con artigiani nelle loro botteghe,⁷⁵ ma ciò che è ancora più importante è verificare se siano esistiti casi di filosofi-artigiani. Un caso esemplare è quello di Simone, che lo pseudo-Socrate (*Epistulae* 8) presenta come il perfetto filosofo cinico che, coniugando attività intellettuale e manuale, incarna il principio dell'autarchia.

In base a queste e ad altre testimonianze,⁷⁶ è possibile ipotizzare che Paolo svolgesse il proprio apostolato all'interno della bottega e che il suo lavoro gli servisse,

⁷³ R.F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry. Tentmaking and Apostleship*, Minneapolis 2007, 66-68.

⁷⁴ Hock, *The Social Context*, cit., 52-65 partic. 52-59, inserisce le apologie di Paolo nella più ampia discussione dei mezzi di sostentamento opportuni per i filosofi.

⁷⁵ Xen., *Mem.* 3. 10. 1-5; 6-8; 9-15.

⁷⁶ Vedi Hock, *The Social Context*, cit., 37-41.

oltre che come fonte di sostentamento, anche per creare un contatto con la popolazione locale, giudaica e pagana. In realtà né Luca né Paolo dicono nulla di esplicito a riguardo, però in *1Ts* 2, 9 l'attività lavorativa è associata a quella missionaria: «voi ricordate infatti, fratelli, la nostra fatica e il nostro travaglio: lavorando notte e giorno per non essere di peso alcuno vi abbiamo annunziato il vangelo di Dio». In *Atti* 17, 17 si afferma che Paolo discuteva nell'ἄγορά di Atene e proprio l'ἄγορά potrebbe essere stato il sito della sua bottega in città; Hock ritiene che a Berea la discussione dei giudei con Paolo riguardo alle Scritture (17, 11) possa aver avuto luogo nella bottega in cui l'apostolo esercitava la propria attività.⁷⁷

Se l'ipotesi di Hock è valida, l'uso della bottega per la predicazione potrebbe essere non solo casuale, ma essere parte integrante della strategia di Paolo per entrare direttamente in contatto con la popolazione pagana. In tal modo è possibile tentare una ricostruzione meno rigida dei diversi aspetti della prassi missionaria di Paolo, capace di conciliare le diverse informazioni provenienti dalle due fonti. L'inserimento dell'apostolo nelle reti sociali dei giudei delle città della diaspora gli permetteva di predicare innanzitutto nella sinagoga, raggiungendo un pubblico misto di ebrei e pagani vicini al giudaismo. Ciò non esclude però che l'apostolo potesse cercare anche altri canali, come le abitazioni di privati o la bottega, in modo da diffondere il vangelo presso un pubblico man mano più ampio.

CONCLUSIONI

In base ai dati degli *Atti* e delle *Epistole* e della tesi di Hock – il quale ha avuto il grande merito di sottolineare gli aspetti concreti della missione di Paolo – si possono trarre alcune conclusioni. La cristofania di Damasco segna la svolta nella vita di Paolo, che da quel momento acquista autoconsapevolezza della propria missione universale di apostolo, rivolta cioè a giudei e gentili. Avviata la propria attività missionaria, Paolo inizia a viaggiare nelle città del Mediterraneo grecoromano, cercando di inserirsi nelle realtà urbane tramite le locali comunità giudaiche e sfruttando diversi canali: la sinagoga, le case private e le botteghe di artigiani dediti alla fabbricazione di tende. Si potrebbe ritenere che la predicazione ai gentili sia stata in una primissima fase graduale e rivolta soprattutto a quanti tra questi già frequentavano la sinagoga e avevano aderito parzialmente al giudaismo. Una vera e propria missione ai pagani potrebbe aver preso piede a seguito dei ripetuti contrasti con i giudei, soprattutto con le autorità sinagogali, e dopo il concilio di Gerusalemme. In realtà, però, i passi degli *Atti* presi in esame in cui compaiono i pagani e la compresenza di differenti canali e luoghi di evangelizzazione fanno pensare a contatti diretti di Paolo con i pagani in tutte le fasi della sua missione, contemporaneamente alla predicazione a giudei e 'timorati'. Le differenze rilevate riguardo alle modalità con cui Paolo costruì le proprie reti sociali nel primo e nei due successivi viaggi

⁷⁷ Cfr. Hock, *The Social Context*, cit., 41-42.

missionari consentono di inserire anche i pagani tra i destinatari che l'apostolo aveva in mente fin dall'inizio del suo ministero. La breve permanenza in città come Antiochia di Pisidia, Iconio, Listra – dovuta anche all'ostilità manifestata dai giudei – e la necessità di appropriarsi degli strumenti e delle strategie di un'attività – il proselitismo – sconosciuta per un giudeo del I secolo resero difficile per Paolo individuare da subito i giusti canali per avvicinare i pagani. Tuttavia grazie al ruolo mediatore dei 'timorati' furono i pagani ad andare da Paolo. La presenza dei pagani tra il suo uditorio ad Antiochia di Pisidia incoraggiò l'apostolo a rivolgere la propria predicazione anche a loro e gli permise man mano di comprendere le modalità per la loro inclusione nel suo piano missionario.

Una ricostruzione complessiva e quanto più vicina alla realtà storica del ministero di Paolo deve, perciò, innanzitutto evitare eccessive generalizzazioni. Non è così possibile sottoscrivere la teoria di Regev che minimizza l'esistenza di una missione rivolta ai pagani o a quella di alcuni studiosi che al contrario considerano l'apostolato di Paolo diretto esclusivamente ai gentili.⁷⁸ In secondo luogo è bene non ridurre la missione di Paolo a uno schema rigido e univoco, bensì considerare che l'ambiente particolarmente variegato e dinamico delle città grecoromane si riflette anche sulla caratterizzazione del suo operato, basato su una strategia mista, che sfrutta canali di comunicazione giudaici e pagani, privati e pubblici, e rivolto a destinatari altrettanto diversificati. La fluidità che caratterizzava i rapporti fra le comunità giudaiche della diaspora e la popolazione pagana delle città in cui erano insediate è rintracciabile anche nel processo di evangelizzazione e di formazione delle comunità paoline. In questo processo certamente i 'timorati' hanno avuto un ruolo centrale per il loro *status* ibrido, che li rendeva il tramite ideale tra il pubblico della sinagoga e quello più ampio della *polis*, ma rimane il sospetto che la diffusione del vangelo dai giudei ai pagani debba essere considerata in termini sincronici piuttosto che rigidamente diacronici.

Università degli Studi della Basilicata, Potenza
violante05@hotmail.it

ABSTRACT

Questo articolo discute alcuni aspetti dell'attività missionaria di Paolo. Attraverso un dettagliato esame degli *Atti degli apostoli* e dell'epistolario paolino saranno innanzitutto identificati i destinatari della sua predicazione. È stato spesso sottolineato che i 'timorati di Dio' furono il principale se non l'unico obiettivo della predicazione di Paolo, tuttavia occorre prendere in considerazione il fatto che essi svolsero la funzione importante di tramite con la popolazione pagana delle città. Inoltre in altri casi Paolo entrò direttamente in contatto con i suoi interlocutori gentili: negli spazi pubblici, nelle case private in cui egli soggiornò e nelle

⁷⁸ Cfr. Regev, *The Gradual Conversion*, cit.; per l'opinione contraria cfr. e.g. M. Hengel, *Between Jesus and Paul. Studies in the Earliest History of Christianity*, London 1983.

botteghe cittadine in cui esercitò la sua professione di fabbricante di tende. L'attività missionaria di Paolo risulta dunque complessa e fluida e in gran parte dettata dalle circostanze in cui egli si trovò a operare.

Parole-chiave: Paolo, timorati di Dio, missione, predicazione, gentili

This paper discusses some aspects of Paul's missionary activity. Through a detailed examination of the *Acts of Apostles* and the Pauline epistles it intends to establish who were the recipients of his preaching. It has often been stressed that the 'Godfearers' were the main if not the only targets of Paul's preaching, however it is worth adding that they also acted as the link with the Gentile urban population. Moreover in other cases Paul entered directly in contact with the Gentiles: in public spaces, or at the private houses where he was hosted or at the workshops where he practiced his profession of tentmaker. Paul's missionary activity was complex and fluid and dictated by some specific circumstances.

Key-words: Paul, Godfearers, mission, preaching, Gentiles