

Studi biblici
fondati da Giuseppe Scarpato

214

Paula Fredriksen

Il peccato

Agli albori di un'idea

Paideia Editrice

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Fredriksen, Paula
Il peccato : agli albori di un'idea / Paula Fredriksen
Torino : Paideia, 2023

213 p. ; 21 cm – (Studi biblici ; 214)

ISBN 978-88-394-0993-5

Bibliografia e indici

1. Peccato [nella] concezione cristiana – Origini - Sec. 5.
233.14 (ed. 23) – Teologia dottrinale cristiana. Genere umano.
Peccato originale e caduta
241.3 (ed. 23) – Teologia morale cristiana. Peccati e vizi

Titolo originale dell'opera:

Paula Fredriksen

Sin. The Early History of an Idea

Traduzione italiana di Enrico Corti

© Princeton University Press, Princeton and Oxford 2012

© Claudiana srl, Torino 2023

ISBN 978.88.394.0993.5

Sommario

Prologo	11
1	
Dio, sangue e il tempio Gesù e Paolo sul peccato	17
2	
Carne e diavolo Il peccato nel secondo secolo	68
3	
Rivalità di genio Il peccato e le sue conseguenze in Origene e Agostino	117
Epilogo	163
Cronologia	181
Ringraziamenti	183
Glossario	185
Opere citate	189
Indice analitico	195
Indice dei passi citati	205
Indice degli autori moderni	211
Indice delle figure nel testo	213

I

Dio, sangue e il tempio

Gesù e Paolo sul peccato

«Il tempo è compiuto e il regno di Dio è alle porte. Pentitevi e confidate nella buona notizia!». Queste le prime parole della missione di Gesù secondo il vangelo di Marco (1,15). Marco colloca la predicazione di Gesù in una cornice narrativa che si apre con un altro personaggio carismatico, Giovanni il «Battezzatore», introdotto una decina di versetti prima. Anche Giovanni chiamava al pentimento, Marco lo documenta. La sua missione era tuttavia stata legata all'immersione nel Giordano «per il perdono dei peccati», e le persone che si recavano da Giovanni «confessavano» i loro peccati quando lui li immergeva (1, 4-5). L'immersione di Gesù a opera di Giovanni – tradizione bene attestata nella testimonianza evangelica – significa che Gesù condivideva e accettava l'annuncio di Giovanni e che la sua missione era in un certo senso la continuazione di quella di Giovanni.¹

Il «battesimo» per la remissione del peccato avrà lungo futuro come sacramento della chiesa. Questa istituzione tarda proietta alle sue spalle una lunga ombra che oscura ciò che Marco afferma nei versetti incipienti del suo vangelo. Le sobrie parole di Gesù semplicemente si sottraggono a qualsiasi idea di lungo futuro. Annunciando l'arrivo imminente del regno di Dio Gesù annunciava anche la fine imminente della storia corrente: «regno di Dio» è una no-

¹ Sul ruolo di Giovanni come mentore di Gesù l'ultimo studio esaustivo è quello di J.P. Meier, *A Marginal Jew* II, 19-233; più in breve v. P. Fredriksen, *Jesus of Nazareth, King of the Jews*, 184-197. D.C. Allison, Jr., *Constructing Jesus. Memory, Imagination, History*, 204-220, dove si esaminano con la lente d'ingrandimento analogie e differenze tra le due figure profetiche.

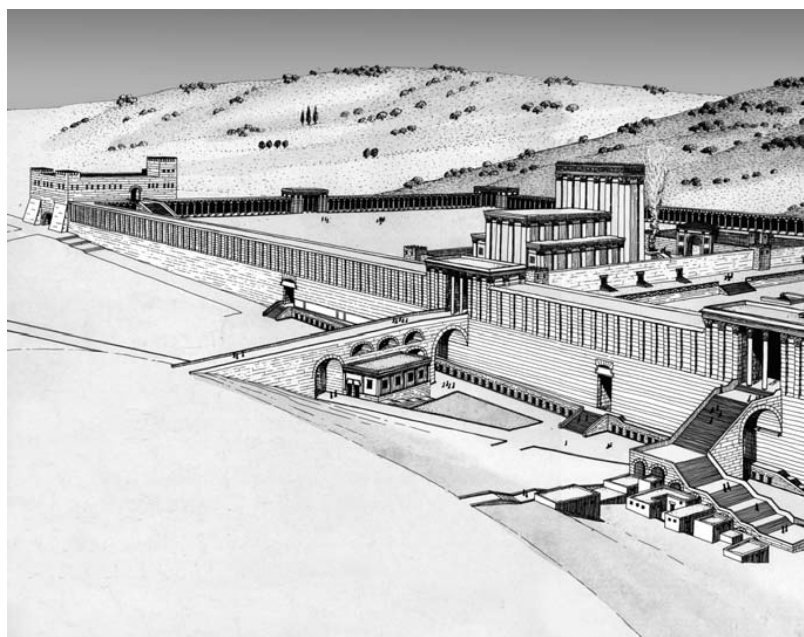
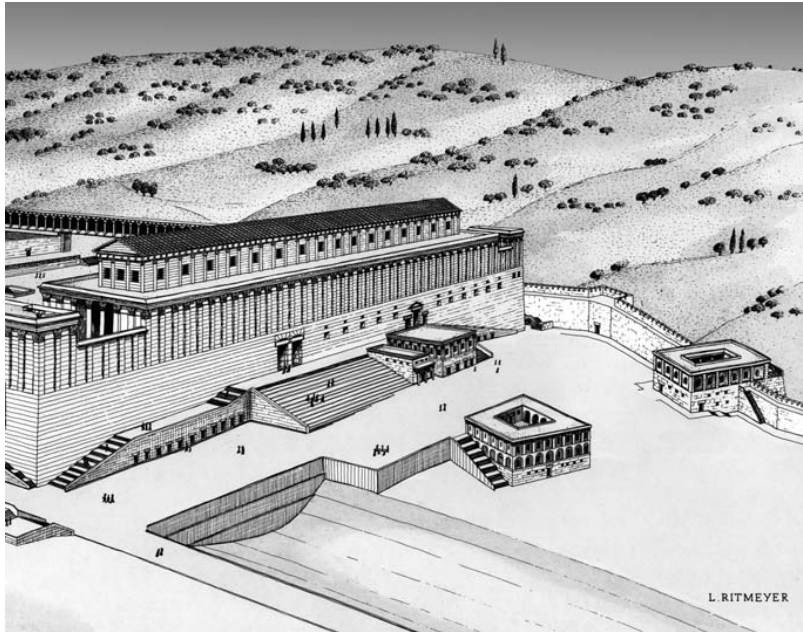


Figura 1. Il secondo tempio agli albori dell'impero romano: Gerusalemme, Monte del Tempio di Erode, ricostruzione basata su documentazione archeologica e storica. «Vai, mostrati al sacerdote e offri per la tua purificazione ciò che Mosè comandò» (Mc. 1,44). Il tempio di Gerusalemme – al quale Gesù indirizza il lebbroso mondato – era il luogo principale in cui portare offerte in Israele. Queste potevano essere dettate da ragioni molteplici: per ringraziare; a sigillo dell'adempimento di un voto; per purificazione o per peccato; o (specialmente allo Yom Kippur) a fini espiatori. Ai tempi di Gesù, grazie alla ricostruzione e agli abbellimenti promossi da Erode il Grande, il tempio raggiunse il suo apice per dimensioni e splendore: il muro che circonda il cortile più grande, la corte dei gentili, si estendeva per quasi un chilometro e mezzo. Quando nella lettera alla comunità di Roma benedice Dio per i privilegi che ha concesso a Israele, Paolo addita il santuario del tempio come dimora della «gloria» (δόξα [*doxa*] nel greco paolino, che poggia sull'ebraico *kabod*) di Dio e come luogo del suo culto sacrificale (λατρεία [*latreia*], Rom. 9,4). Il disegno è la visuale del Monte del Tempio erodiano da sud-ovest. Merita osservare le dimensioni delle figure umane, che danno un'idea della scala del disegno (cf. sotto, p. 20 fig. 2).

zione apocalittica. L'appello del Battezzatore ai peccatori penitenti sembra parimenti essere stato motivato dalle sue



convinzioni apocalittiche: «pentitevi, perché il regno dei cieli è vicino», insegna il Giovanni di Matteo (3,2). E il Battizzatore mette in guardia dal giudizio universale imminente da parte di un agente divino in arrivo: «la sua forca è nella sua mano... egli raccoglierà il suo grano nel granaio ma brucerà la pula con fuoco inestinguibile» (*Mt.* 3, 12 / *Lc.* 3,17). La combinazione peculiarmente giovannea di pentimento e immersione evoca infine altre convinzioni religiose andate perdute per la chiesa posteriore ma d'importanza capitale per i giudei agli inizi del primo secolo: la centralità di rituali di purità come l'immersione nel processo di pentimento, che chiamava in causa a sua volta sia il tempio di Gerusalemme come luogo di espiazione individuato da Dio sia la funzione dell'offerta sacrificale nei riti di espiazione.¹

¹ A detta di Meier, *A Marginal Jew II*, le immersioni di Giovanni erano un evento unico (p. 56) e «implicitamente» mettevano in discussio-

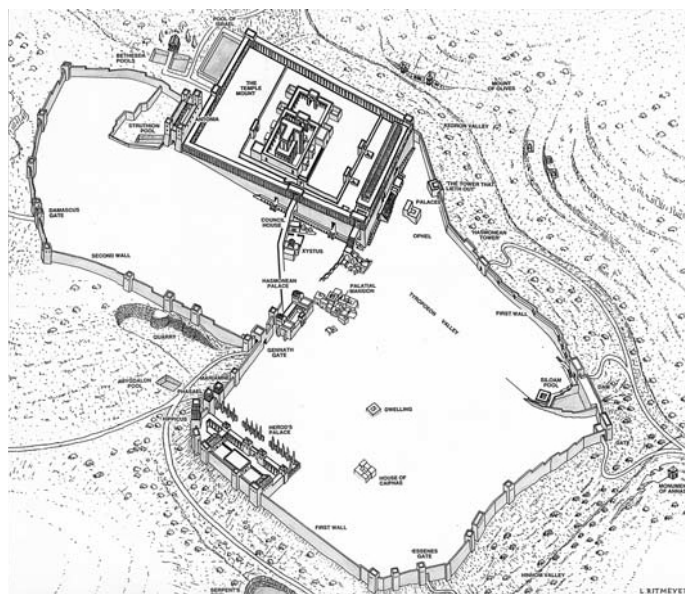


Figura 2. Il secondo tempio dall'alto.

Fine del tempo, pentimento prima del giudizio universale imminente, purità, culto, tempio: questi sono alcuni degli elementi costitutivi culturali con cui Giovanni il Bat-

te i mezzi culturali di espiazione e di sacrificio al tempio tradizionali (p. 75 n. 52). Entrambe queste conclusioni possono essere messe in discussione. In primo luogo, nulla nei testi evangelici – o nel racconto di Giuseppe dell'operato di Giovanni (*Ant.* 18,116-119) – indica quante volte ci si potesse immergere, e al tempo le immersioni multiple erano pratica comune (e così nel contesto cristiano molto posteriore, quando in linea di principio erano preferite le immersioni singole, si poteva ricevere il battesimo più volte: ad esempio al passaggio in sette cristiane diverse; oppure quando era in discussione l'autorità e la buona fede del ministrante dell'immersione, come fu il caso nella controversia donatista del IV secolo). In secondo luogo, l'immersione non è mai stata un sostituto del sacrificio; al riguardo cf. J. Taylor, *The Immerser. John the Baptist within Second Temple Judaism*, 31. 95. 111.

Per le tradizioni apocalittiche giudaiche attinenti al regno di Dio, e sui modi in cui queste figurino nelle tradizioni di e su Giovanni e Gesù v. E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, 77-119. 222-241. Per purità, sacrificio ed espiazione, v. sotto, p. 31 n.

tezzatore e Gesù di Nazaret costruiranno le loro idee di peccato e pentimento. I vangeli complicano l'idea che ci se ne possa fare, anche perché tutti e quattro gli evangelisti scrissero le loro opere qualche tempo dopo, forse addirittura alla luce della prima rivolta giudaica antiromana. Riportando tradizioni su vita, missione e predicazione di Gesù, i vangeli raccontano di un contesto che corrisponde all'incirca al primo terzo del I secolo, dagli ultimi anni di Erode il Grande (m. 4 a.C.) al mandato di Ponzio Pilato (26-36 d.C.). Il contesto storico specifico degli evangelisti – l'ultimo terzo del primo secolo – si estende dalla distruzione di Gerusalemme ad opera dei romani nel 70 d.C. al 100 circa. Fra questi due periodi nel culto tradizionale di Israele ha luogo una spaccatura traumatica. Gli evangelisti sanno ciò che il Giovanni e il Gesù della storia non sapevano: il tempio di Gerusalemme non c'era più.¹

Sia i vangeli sinottici – Marco, Matteo e Luca – sia il vangelo di Giovanni traspongono la loro conoscenza della

¹ I vangeli sono documenti compositi, prodotti finali di tradizioni creative (sia orali sia scritte) in cui venne rielaborato vecchio materiale e se ne aggiunse di nuovo. Sia Matteo sia Luca, ad esempio, riscrivono indipendentemente Marco, pur mescolando (sempre indipendentemente l'uno dall'altro) materiale proveniente da altre fonti: la versione greca della Bibbia giudaica, i Settanta; «Q», altra fonte greca – difficile a dirsi se scritta od orale – che trasmette tradizioni sul Battezzatore e su Gesù (soprattutto detti, qualche episodio); infine altro materiale, le cui origini sono per noi ormai perdute, che proviene dalle singole comunità. Vangeli diversi e fonti diverse si soffermano ciascuno su aspetti differenti. Gran parte del materiale Q, per esempio, indugia sul pensiero apocalittico; Matteo, sulla lealtà di Gesù verso la legge; Luca, su amore e perdono. E il vangelo di Giovanni, come il suo personaggio principale, è una sorta di straniero misterioso: mancando per il quarto vangelo il tipo di griglia comparativa che le interdipendenze letterarie dei sinottici consentono di elaborare a loro riguardo, le fonti di Giovanni sono molto più oscure. Ricostruire Gesù da questi ritratti posteriori richiede pazienza e lettura critica, e certezze assolute non sono affatto possibili. Due esposizioni introduttive sulle fonti e la natura di questa impresa sono i miei *From Jesus to Christ. The Origins of the New Testament Images of Jesus*, 3-8, e *Jesus of Nazareth*, 18-34. Sul modo in cui la distruzione del tempio interessi – e non dovrebbe interessare – le analisi storiche dei materiali neotestamentari, v. *op. cit.*, 34-41.

distruzione futura del tempio nei tempi di Gesù. Interpretano la morte di Gesù alla luce della «morte» del tempio e la «morte» del tempio alla luce di quella di Gesù. Marco, ad esempio, parla di ostilità di Gesù per il tempio. In una scena tradizionalmente presentata come «mondatura», Gesù interrompe le attività del tempio (gesto che conduce direttamente alla sua morte, *Mc.* 11,15-18) e ne predice la distruzione: «quando giunse fuori dal tempio... Gesù disse: Qui non resterà pietra su pietra che non sarà abbattuta» (*Mc.* 13,1 s.; al suo seguito *Mt.* 24,2 e *Lc.* 21,6 ss.). Distruzione e ricostruzione del tempio e morte e risurrezione di Gesù sono temi che nel racconto marciano della passione s'intrecciano. In termini ancor più espliciti il quarto evangelista combina distruzione del tempio ad opera di Gesù e la previsione della sua distruzione imminente in un'unica profezia che in realtà sta a indicare morte e risurrezione di Gesù: «ma [Gesù] parlava del tempio del suo corpo. Quando dunque fu risuscitato dai morti, i suoi discepoli ricordarono che aveva detto questo» (*Gv.* 2,21 s.). E combinando in modo ancor più sorprendente Gesù e il tempio, l'evangelista fa di Gesù un sacrificio per il peccato: «ecco l'agnello di Dio che toglie il peccato del mondo!» (*Gv.* 1,29).¹

Per la ricostruzione del Gesù storico i vangeli fungono insomma sia da barriera sia da ponte. Gli interessi teologici e la conoscenza storica indubbia dei loro autori – la consapevolezza che al tempo di Gesù il regno di Dio non era giunto, che il tempio non svolgeva più le sue funzioni e

¹ La tradizione sinottica colloca l'atto di Gesù nel tempio verso la fine dei vangeli in funzione di cerniera per passare alla passione. Giovanni riporta l'episodio quasi all'inizio del vangelo (*Gv.* 2,13-22), in una funzione ovviamente diversa. Attualmente negli studi neotestamentari la linea ortodossa propende per l'autenticità storica del gesto di Gesù al tempio, anche se l'atto in sé è interpretato in modi molto diversi. Una critica del consenso dominante svolgo nel mio *Markan Chronology, the Scene at the Temple, and the Death of Jesus*, 246-282; sull'intreccio in Marco dei temi della morte di Gesù e della «morte» del tempio v. il mio *From Jesus to Christ*, 44-52. 177-187.

che pertanto già la loro generazione non offriva più sacrifici – delimitano i loro quadri e li influenzano profondamente. I vangeli restano tuttavia la miglior fonte d'informazione per vita, missione e predicazione di Gesù; è allora possibile riequilibrare i termini in cui gli evangelisti hanno «aggiornato» le loro diverse rappresentazioni al periodo posteriore al 70 d.C.? è in qualche modo possibile ricontestualizzarne in senso storico le tradizioni per cercare di illustrarle nei tempi precristiani della vita di Gesù? e in caso affermativo è possibile giungere a comprendere meglio le idee di Gesù riguardo al peccato?

In proposito potrebbe essere di qualche aiuto l'epistolario paolino. A prima vista ciò potrebbe non andare da sé. Dopotutto Paolo, al pari degli evangelisti, è molto lontano dal Gesù di Nazaret storico, il quale aveva insegnato in aramaico, lingua imparentata con l'ebraico; Paolo, come gli evangelisti, pensava e insegnava in greco e si serviva di una versione greca delle scritture ebraiche, i Settanta. Gli evangelisti non conobbero Gesù di persona, e così Paolo, come egli stesso dichiara apertamente (cf. *1 Cor.* 15,3). E per Paolo come per gli evangelisti, tra il pubblico di Gesù e il loro era intervenuto un cambiamento significativo. Gesù aveva insegnato nel contesto prevalentemente giudaico della Galilea e della Giudea, e in modo particolare a Gerusalemme. Il suo pubblico era composto principalmente da giudei di lingua aramaica. Paolo invece insegnava nelle città della diaspora occidentale di lingua greca, che molto probabilmente erano l'ambiente in cui si muovevano anche gli evangelisti, e il suo pubblico era prevalentemente (se non esclusivamente) gentile. Sebbene l'ambientazione narrativa impedisca ai vangeli di immaginare Gesù impegnato in una missione ai gentili, essi ne fanno in vari modi l'anticipatore di tale missione, ed è del tutto plausibile che delle comunità evangeliche facessero parte anche gentili. L'idea che Gesù fosse stato risuscitato dai morti, infine, pervadeva qualsiasi insegnamento di Paolo. In tutti

questi modi e per tutte queste ragioni anche Paolo è al pari degli evangelisti uno scrittore «cristiano» e non «precristiano».¹

Come che sia, Paolo visse una generazione intera prima dell'evangelista più antico, Marco. Le sue lettere risalgono alla metà del primo secolo, e ciò lo avvicina al Gesù storico e ai discepoli dei primordi, nonostante tutte le differenze che li separano. In altre parole, al pari di Gesù di Nazaret e dei discepoli originari e diversamente dagli evangelisti, Paolo nulla sapeva della distruzione del tempio. Nei suoi accenni al tempio potrebbe allora essere possibile intravedere i modi in cui altri seguaci di Gesù della prima ora – e quindi forse anche Gesù stesso – avrebbero potuto

¹ Tutti i destinatari dell'epistolario paolino danno l'idea d'essere stati un tempo pagani: «vi siete volti a Dio dagli idoli» (1 Tess. 1,9; cf. 1 Cor. 6,9); «evitate quindi l'adorazione degli idoli» (1 Cor. 10,14); «quando non conoscevate Dio eravate in schiavitù di esseri che per natura non sono dei» (Gal. 4,8); «guardatevi da quelli che mutilano la carne» (Fil. 3,2, inclemente allusione ai missionari cristiani rivali, ma il punto è che soltanto un maschio gentile avrebbe potuto sottoporsi alla circoncisione degli adulti); «per portare all'obbedienza della fede a vantaggio del suo nome tutti i gentili, fra i quali siete anche voi» (Rom. 1,5-6). La lettera ai Romani parla anche di relazioni tra giudei e gentili, e per questo motivo talvolta se ne è dedotto che anche i destinatari di Paolo fossero misti, anche se potrebbe non essere così (C. Johnson Hodge, *If Sons, Then Heirs. A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul*, 9-11, consente un rapido sguardo delle possibilità interpretative). Se i destinatari romani di Paolo, i gentili in Cristo, furono in precedenza timorati di Dio, gentili che da pagani avevano frequentato comunità sinagogali giudaiche, non c'è motivo di pensare che non si fossero ancora recati in sinagoga. Dove altro avrebbero potuto continuare ad ascoltare la Bibbia, leggere ad alta voce almeno una volta alla settimana in comunità? Questo modello di *ekklesia* dei gentili all'interno della sinagoga potrebbe spiegare sia l'identità dei destinatari di Paolo (un tempo pagani) sia i temi che questi tratta (in particolare i rapporti fra giudei [non cristiani], come se ne sarebbero trovati nelle comunità sinagogali in generale, e gentili battezzati).

Quali analogie ci sono tra l'insegnamento di Paolo e quello di Gesù? Parecchi temi affrontati nelle lettere paoline coincidono con quelli dei vangeli posteriori, e questa attestazione molteplice potrebbe essere la conferma che questi temi sono riconducibili alla missione di Gesù; cf. Fredriksen, *Jesus of Nazareth*, 74-154.

pensare e insegnare al riguardo. E di fatto, come tra poco si vedrà, il tempio e il suo culto continuarono a essere per Paolo due dei privilegi permanenti che Dio aveva accordato al suo popolo (*Rom.* 9,4-5).¹

Le lettere di Paolo conservano anche un altro elemento importante che funge da nesso positivo fra i primi discepoli di Gesù, e quindi Gesù stesso, e il tempio. A dire di Galati, il movimento delle origini rinunciò alle radici galilee per stabilirsi poi stabilmente, dopo la crocifissione, a Gerusalemme (per es. *Gal.* 1,18; 2,1). Perché? Luca-Atti rende esplicito ciò che nel racconto di Paolo è implicito: i discepoli di Gesù continuarono a partecipare ai culti del tempio (*Lc.* 24,53; *Atti* 2,46). La presunta avversione di Gesù per il tempio, elaborata nei vangeli posteriori, pare allora essere stata dettata più dalla necessità in cui vennero a trovarsi gli evangelisti di spiegare perché Dio avesse consentito che il suo tempio venisse distrutto più che da una memoria veritiera conservata su Gesù (risposta: Gesù stesso aveva condannato il tempio; oppure le autorità del tempio condannando Gesù a loro volta provocarono la condanna divina del tempio; oppure Gerusalemme, non riconoscendo Gesù, aveva suggellato il proprio destino). Ma se il Gesù storico aveva di fatto rinnegato il tempio e il suo culto, perché i suoi discepoli continuavano a partecipare ai culti del tempio decenni dopo la sua morte? Alla luce della loro condotta pare maggiormente plausibile che tale rifiuto non ci sia stato. Altre tradizioni conservate nei vangeli che fanno pensare che Gesù continuasse a venerare il tem-

¹ In *Rom.* 9,4-5 Paolo loda Dio per i privilegi che ha accordato a Israele. Paolo scrive: «essi sono Israele e loro è la figliolanza, la gloria della presenza [*δόξα* (*doxa*)] di Dio nel tempio, i patti, il dono della legge, il culto sacrificale [*λατρεία* (*latreia*)] del tempio e le promesse; a loro appartengono i patriarchi; della loro stirpe, secondo la carne, è il messia». La parola greca per «gloria» è l'accezione più elevata del *kabod* ebraico ed è predicata specificamente del tempio. Al pari di *λατρεία* [*latreia*], resa nella RSV con «servizio liturgico», significa espressamente «culto», ed è pertanto un altro cenno a Gerusalemme e al suo tempio. Le rese inglesi correnti di queste parole velano il senso che hanno in Paolo.

pio – ad esempio l’ingiunzione a un lebbroso mondato di presentarvi le offerte prescritte dal Levitico (*Mc.* 1,40-44 ecc.), oppure l’auspicio che i suoi seguaci presentassero offerte all’altare del tempio (*Mt.* 5,24), oppure ancora la sua convinzione che Dio dimorasse nel tempio (*Mt.* 23, 21) – paiono quindi più sicure.

A trattenerne i discepoli di Gesù a Gerusalemme fu peraltro qualcosa di più del tempio. Quando se ne collochi la predicazione – Gesù era risuscitato dai morti e stava per tornare – sullo sfondo senza fine di tradizioni apocalittiche ispirate alla Bibbia, si vede anche che essi si attendevano che Gerusalemme – rinnovata, ampliata, resa bella – rimanesse al centro del nuovo regno di Dio. Già i profeti classici avevano immaginato che Gerusalemme spiccasse come luogo in cui, alla fine dei giorni, l’umanità intera sarebbe giunta per rendere culto al dio d’Israele.

Nei giorni a venire il monte della casa del Signore
sarà la più alta fra le montagne
e si eleverà sulle colline.
Tutte le genti vi si recheranno.
Molti popoli giungeranno e diranno:
Su, saliamo sul monte del Signore,
alla casa del dio di Giacobbe,
possa egli insegnarci la sua strada,
e noi potremo percorrere i suoi sentieri (*Is.* 2,2-3).

A mano a mano che sul finire del periodo del secondo tempio (200 a.C. - 70 d.C. ca.) le tradizioni apocalittiche si fanno numerose, si assiste allo sviluppo di queste idee profetiche di restaurazione e redenzione. Lotta tra le forze del bene e del male; persecuzione dei giusti e loro difesa finale; raccolta di tutto Israele; rifiuto degli idoli da parte delle nazioni e loro ritorno al dio di Israele; risurrezione dei morti e giudizio universale; instaurazione della pace universale: tutti temi che risuonano in combinazioni e modi diversi nelle tradizioni apocalittiche giudaiche, comprese quelle che poi si conservarono nel Nuovo Testa-

mento cristiano. Nel periodo immediatamente successivo alla morte di Gesù i suoi discepoli confidavano quindi nella buona notizia della redenzione universale imminente confermata dalla loro esperienza del Cristo risorto. Essi diedero applicazione pratica alla loro fede stabilendosi a Gerusalemme, centro previsto del regno a venire, vivendo la loro fiducia nella profezia inaugurale di Gesù: il regno di Dio *era* davvero vicino.¹

Le convinzioni apocalittiche di Gesù lo indussero a dedicare il periodo della sua missione a chiamare Israele al pentimento; ma in che cosa consisteva tale chiamata? da che cosa a che cosa chiamava i suoi ascoltatori? È possibile ricostruire meglio le idee di Gesù a riguardo del peccato se si prende in considerazione una tradizione fondamentale del patto, i dieci comandamenti. Al tempo di Gesù i giudei li chiamavano «le due tavole della legge». I primi cinque comandamenti regolavano il rapporto con Dio; gli altri cinque i rapporti fra le persone. Quando Giuseppe, lo storico giudaico contemporaneo degli evangelisti, parla della missione di Giovanni Battizzatore ne illustra la predicazione in poche righe deferenti: «Giovanni esortava i giudei a condurre vite giuste», scrive Giuseppe, «a praticare *giustizia* [δικαιοσύνη (*dikaio synē*)] nei confronti altrui e *pietà* [εὐσέβεια (*eusebeia*)] per Dio, e nel farlo a unirsi in immersione... L'immersione era per la purificazione della carne dopo che l'anima fosse stata precedentemente mondata mediante una condotta retta» (*Ant.* 18,116-119).²

Pertanto:

¹ Per i temi sviluppati nella speranza apocalittica del secondo tempio v. il mio *From Jesus to Christ*, 73-93; sull'escatologia della prima generazione cf. Allison, *Constructing Jesus*, 48-65; su Gerusalemme in particolare, Sanders, *Jesus and Judaism*, 77-90.

² E.P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, 92 spiega questo «codice» in due parole per i dieci comandamenti, facendo osservare che «queste due parole erano d'uso molto frequente tra i giudei grecofoni per delineare la loro religione». Per la missione di Giovanni, la sua idea di purità e i comandamenti v. Fredriksen, *Jesus of Nazareth*, 184-191.

PRIMA TAVOLA

pietà per Dio

1. non venerare altri dei
2. nessuna immagine scolpita (idoli)
3. nessun abuso del nome di Dio
4. osservare il sabato
5. onorare i genitori

SECONDA TAVOLA

giustizia per gli altri

6. nessun omicidio
7. nessun adulterio
8. nessun furto
9. nessuna menzogna
10. nessun desiderio

A dire di Giuseppe la chiamata del Battezzatore al pentimento – *t^ešûbāb*, in ebraico rabbinico tardo, «ritorno» – significava quindi più precisamente *tornare* ai comandamenti di Dio rivelati nella torah. Quanto radicalmente nuove erano queste parole? Nel contesto giudaico presupposto sia da Giuseppe sia dagli evangelisti non lo erano. E l'importanza che il Battezzatore attribuiva alla dimensione interiore del pentimento («mondare l'anima mediante una condotta retta» nelle parole di Giuseppe) prima dei rituali esteriori di espiazione («purificazione della carne» per immersione) è un tema centrale nella tradizione penitenziale giudaica di ogni tempo. Giovanni per parte sua alla chiamata a tornare alla torah univa sia purificazione corporale sia moniti apocalittici. Quanti non si curano del suo incitamento al pentimento, afferma il Giovanni di Matteo e Luca, «bruceranno con fuoco inestinguibile»: «la scure poggia già sulla radice degli alberi; qualsiasi albero che non dia frutto» – vale a dire il frutto del pentimento in *Mt.* 3,8 – «è tagliato e gettato nel fuoco [apocalittico]» (*Mt.* 3,10).¹

La predicazione di Giovanni pare avere esercitato grande influenza su Gesù. In tutta la tradizione evangelica Gesù inizia la sua missione pubblica solo dopo essere stato immerso da Giovanni. E anche Gesù, dicono i sinottici,

¹ La combinazione di purificazione e attesa apocalittica è caratteristica anche della sensibilità della comunità dei rotoli del Mar Morto, ma ciò non significa che Giovanni fosse un esseno. Sanders, *Judaism. Practice and Belief*, 367-379, fornisce una rapida rassegna delle credenze della comunità qumranica.

impose il suo insegnamento etico richiamandosi alle due tavole della legge. Richiesto di indicare quale sia il più grande dei comandamenti, Gesù risponde citando la torah, *Deut.* 6,4 (primo versetto della preghiera giudaica dello Š^ema¹) e *Lev.* 19,18. «Ascolta, Israele, il Signore nostro Dio, il Signore è uno. E devi amare il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore e con tutta la tua anima e con tutta la tua mente» – εὐσέβεια [*eusebeia*], pietà per Dio (*Deut.* 6,4), e «amerai il tuo prossimo come te stesso» – δικαιοσύνη [*dikaïosynē*], giustizia per gli altri (*Lev.* 19,18; *Mc.* 12,29-31 e parr.). A una domanda sull'eredità della vita eterna, Gesù nel vangelo di Marco risponde: «conosci i comandamenti: non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non dare falsa testimonianza, non ingannare, onora il padre e la madre» (*Mc.* 10,19). Come i maschi giudei pii di allora e di poi, infine, Gesù indossava frange rituali – šîšîôt in ebraico; κράσπεδα [*kraspeda*] in greco –, la cui funzione era di ricordare a chi le indossava i comandamenti di Dio (*Mc.* 6,56; cf. *Num.* 15,37-40, versetti ripresi anche nello Š^ema¹). Se ne può quindi concludere che per Gesù la vita secondo rettitudine consisteva nel vivere secondo la torah, riepilogata nei e dai dieci comandamenti, che per lui peccato era violare comandamenti di Dio e che «pentimento» era (ri)tornare a questo patto.

Se si sta agli insegnamenti contenuti nel discorso della montagna, tuttavia, Gesù potrebbe anche essersi mostrato più severo nell'osservanza della legge di quanto la legge stessa richiedesse. La legge diceva «non uccidere»; il Gesù di Matteo insegna che chiunque sia anche solo adirato sarà soggetto a giudizio, «e chiunque dica: pazzo! sarà soggetto all'inferno del fuoco» (*Mt.* 5,21-22). La legge diceva «non commettere adulterio»; Gesù incita a non provare nemmeno piacere: meglio cavarsi un occhio o tagliarsi una mano piuttosto che peccare in questo modo ed essere gettati all'inferno (5,27-30). Condannando il falso giuramento la legge in linea di principio consente il giuramento; Gesù lo

proibisce categoricamente (5,31-37). Omicidio, adulterio e menzogna, tutti vietati dalla legge, erano peccati.

Chiunque avesse evitato anche soltanto l'ira, come insegna il Gesù di Matteo, o il piacere «nel cuore» o il giuramento, non avrebbe mai violato la legge, quindi non avrebbe peccato.¹

La predicazione di Gesù e il suo modo di agire sembrano sia simili sia diversi da quelli di Giovanni. Al pari dei profeti, entrambi chiamavano i giudei al pentimento. Ma Giovanni com'è noto faceva venire da lui folle al Giordano, mentre Gesù cercava persone, diffondendo il suo annuncio nelle strade, trovando ascoltatori in villaggi, sinagoghe, mercati e anche nel tempio di Gerusalemme (soltanto una volta, secondo i sinottici; più volte, secondo il vangelo di Giovanni). E mentre il Battezzatore sembra essere stato particolarmente ascetico e attento alla purità, Gesù al contrario pare non essere stato attirato né da purificazioni non bibliche (come in modo confuso si ricorda ad esempio in *Mc.* 7,1-23) né dall'ascetismo di Giovanni: «è venuto Giovanni che non mangia e non beve e dicono: Ha un demonio; è venuto il figlio dell'uomo che mangia e beve e dicono: Guarda, un mangione e ubriacone!» (*Mt.* 11,18-19 / *Lc.* 7,33-34). Nella versione del (solo) quarto vangelo, Gesù al pari del Battezzatore immerse peraltro

¹ Circa le «antitesi» di Matteo (*Mt.* 5,21-48), Sanders, *Historical Figure*, 210-212, osserva: «ci domandiamo se in questi passi Gesù si opponga alla legge. La risposta in breve è no: egli richiede piuttosto un codice di condotta più rigoroso. Nessuno che osservasse i moniti di *Mt.* 5 trasgredirebbe la legge, e Gesù non propone di abrogare alcuna parte del codice mosaico... Questa pericope di Matteo è stata sovente citata per mostrare l'«opposizione» di Gesù alla legge. Ma inasprire la legge non significa opporvisi». Gran parte del materiale del discorso della montagna è specifico di Matteo; è difficile dire con certezza che cosa potrebbe risalire a Gesù, ma se si confrontano passi come questi con il materiale delle lettere di Paolo si fa qualche passo in avanti su questo terreno scivoloso. Da Galati, ad esempio, è chiaro che gli apostoli osservano ancora la legge giudaica, in questo caso sul cibo (2,11-13). È lecito dedurne che Gesù non insegnò contro l'osservanza della legge, diversamente la controversia ad Antiochia non sarebbe mai sorta.

anche peccatori penitenti, e così fecero i discepoli (*Gv.* 3, 22.25).¹

Ancora come il Battezzatore, infine, Gesù sembra avere associato la propria predicazione apocalittica a minacce di punizione divina. In materiali provenienti dalla fonte Q – tradizioni comuni a Matteo e Luca non riprese in Marco – Gesù pronuncia moniti terribili contro i villaggi che lo respingono: quando giungerà il regno, così dice, «quel giorno sarà più sopportabile per Sodoma che per questa città» (*Mt.* 10,15 / *Lc.* 10,12). Egli invoca tribolazioni su Corazin, Betsaida e Cafarnao, villaggi della Galilea che non prestarono ascolto all'appello al pentimento: «Se a Tiro e Sidone» – città gentili – «fossero state compiute le opere potenti che sono state fatte tra voi, già da tempo esse avrebbero fatto penitenza in vesti di sacco e ricoperte di cenere» (*Mt.* 11,20 / *Lc.* 10,13-15). Nell'ultimo giorno gli uomini saranno giudicati per ogni parola negligente, ammonisce Gesù (*Mt.* 12,36-37). Gli uomini di Ninive che si pentirono all'appello del profeta Giona giudicheranno quelli della generazione di Gesù che non lo ascoltarono (*Mt.* 12,41 / *Lc.* 11,32). Pesce buono e cattivo, erbe infestanti mescolate al grano: tutto sarà rimesso in ordine alla fine del tempo, quando i giusti saranno separati dai malfattori i quali bruceranno tra le fiamme del giudizio, piangendo e digrignando i denti (*Mt.* 13,24-50, lungo discorso escatologico). Meglio cavare un occhio, mozzare una mano o un piede, piuttosto che esserne spinti al peccato e quindi rischiare di essere gettati all'inferno, «dove la tempesta non cessa e il fuoco non si estingue» (*Mc.* 9,42-48 e parr.). Come con

¹ Le regole di purità, per noi strane, erano parte integrante della cultura religiosa sia pagana sia giudaica, poiché si trovavano sempre connesse a protocolli sacrificali. Per ulteriori considerazioni e una ricostruzione del modo in cui Gesù pratica la purità biblica v. P. Fredriksen, *Did Jesus Oppose the Purity Laws?*, 18-25. 42-47 ed Eadem, *Jesus of Nazareth*, 197-207; trattazione più recente ed esaustiva in J.P. Meier, *A Marginal Jew IV*, 342-377, con ricca bibliografia. Sulle pratiche giudaiche di purità in generale v. J. Klawans, *Purity, Sacrifice, and the Temple*.

Giovanni il Battizzatore così con Gesù: entrambi si servirono della minaccia dell'ira ardente di Dio per i peccatori e della durezza del suo giudizio imminente per spingere chi ascoltava al pentimento.

I vangeli riportano peraltro anche episodi della chiamata di Gesù rivolta a peccatori, in cui questi vengono esortati a prendere in considerazione altri aspetti dell'indole biblica di Dio – in particolare il suo amore, la sua misericordia, la sua clemenza e la sua compassione straordinari: «Se voi che siete cattivi sapete fare doni buoni ai vostri figli, quanto più il Padre vostro che è nei cieli darà cose buone a coloro che glielo domandano» (*Mt.* 7,11). I cieli gioiscono per il peccatore penitente come una donna gioisce per il ritrovamento di una moneta perduta o come un padre per il ritorno di un figlio dissipatore (*Lc.* 15,8-32). Misericordioso e giusto, Dio ama il peccatore che lo cerca non meno – forse più – di quanto ami i giusti. Secondo l'insegnamento di Gesù, il peccatore che ha udito la sua chiamata al pentimento non deve di conseguenza temere l'ira divina (anzi, dovrebbe temerla meno di quanto dovrebbe il giusto che non ha ricevuto l'annuncio di Gesù della venuta del regno). Prostitute e gabellieri che hanno ascoltato Gesù entreranno nel regno prima di quei sommi sacerdoti che non lo hanno fatto (*Mt.* 21,31). Quando spunterà quel giorno, molti dei primi saranno ultimi e gli ultimi primi (*Mc.* 10,31 e parr.).

Questa buona notizia del perdono di Dio, insegnava inoltre Gesù, comportava tuttavia una richiesta etica aggiuntiva al peccatore penitente: come Dio avrebbe perdonato lui, così lui avrebbe dovuto perdonare altri, «non sette volte, ma settanta volte sette» (*Mt.* 18,22), con generosità e sincerità («di cuore», *Mt.* 18,35). «Perdonaci i nostri peccati», ai suoi seguaci Gesù insegnava a pregare, «perché anche noi perdoniamo a chiunque sia con noi in debito» (*Lc.* 11,4). L'amore di Dio e il suo perdono del peccato umano, in poche parole, richiedono una reciprocità etica

tra gli esseri umani che dovrebbero amarsi e perdonarsi l'un l'altro.

Il perdono di Dio per i peccatori penitenti non doveva essere per il pubblico di Giovanni o di Gesù una novità: a quel tempo i giudei come popolo avevano composto e conservato scritture e creato liturgie che ne incarnavano la fede in un dio di tale natura per quasi un millennio. Il principio è alla base della logica religiosa dello yom kippur («giorno di espiazione... legge perenne di generazione in generazione in tutte le vostre dimore», *Lev.* 23,27-31). La novità della loro predicazione e la ragione per la quale ai contemporanei essa suonava come profezia non si doveva quindi al carattere innovativo del loro insegnamento etico. Fu piuttosto a motivo della loro impellenza – *il regno era vicino* –, associata alla rivendicazione d'essere gli unici ad avere l'autorità accordata dai cieli per proclamare questo annuncio, che i contemporanei consideravano profeti sia Giovanni sia Gesù.¹

Giovanni esercitava la sua autorità profetica immergendo i penitenti di persona – pratica che il Gesù sinottico riteneva sancita da Dio («il battesimo di Giovanni è venuto dai cieli», *Mc.* 11,30 e parr.). Gesù per parte sua sembra avere esplicito la propria autorità e consolidata la sua predicazione della fine dei tempi imminente soprattutto tramite esorcismi, una forma di guarigione. «Se è con il dito di Dio [*Mt.*: «dei cieli»] che scaccio i demoni, allora il re-

¹ Nel vangelo di Giovanni le immagini di Gesù come profeta o come messia si alternano: «questo è davvero il profeta che deve venire al mondo!», esclama il pubblico di Gesù (6,14); «è possibile che le autorità sappiano davvero che questo è il Cristo?» (7,26); «alcuni dissero: Questo è veramente il profeta, mentre altri dissero: Questo è il Cristo» (7,40 s.); «nessun profeta ha da sorgere dalla Galilea» (7,52); «è un profeta», afferma il cieco che Gesù guarisce (9,17; cf. *Lc.* 22,67: «se sei il Cristo, allora diccelo!»). Nel periodo in cui il quarto evangelista scriveva, per Gesù si impiegavano ovviamente definizioni più elevate; forse la sua identificazione come «profeta» in opposizione a messia risale quindi a uno strato di tradizione molto anteriore. Su Gesù come profeta escatologico, v. Allison, *Constructing Jesus*, 270-274, con ricca bibliografia.

gno di Dio è giunto fra voi» (*Mt.* 12,28 / *Lc.* 11,20). E stando ai sinottici la strategia di Gesù funzionava: poiché la notizia delle sue capacità si diffondeva, «Gesù non poteva più entrare in una città pubblicamente ma rimaneva in campagna e la gente si recava da lui da ogni parte» (*Mc.* 1,45). «Opere potenti» del genere attiravano le folle, ma l'obiettivo era predicare il pentimento in previsione dell'avvento del regno.¹

Al tempo di Gesù per il peccatore penitente pentimento voleva dire molto più che contrizione e propositi sinceri di cambiare strada. Aveva a che vedere anche con tradizioni consolidate di purificazione e di sacrifici, che a loro volta avevano a che fare col tempio. E l'offerta di sacrifici per il peccato – che Dio aveva imposto nel patto – per parte sua esigeva la purificazione corporea. In questi dettami biblici Gesù si riconosceva?

Di offerte per il peccato in quanto tali non si ha conoscenza esplicita: in nessun luogo nei vangeli Gesù accompagna il suo appello al pentimento, o la sua predicazione di perdono, a istruzioni esplicite a (ex) peccatori di presentare offerte al tempio la volta successiva in cui si fossero trovati a Gerusalemme (l'offerta non doveva essere portata immediatamente e la grande maggioranza dei giudei che vivevano nella diaspora non poteva mettersi o non si metteva in viaggio). In età moderna spesso si è pensato e fra i neotestamentaristi si è affermato che dal momento che Gesù da nessuna parte dice espressamente di presentare offerte al tempio, di fatto rinnegava il tempio e i suoi sacrifici. La cosiddetta mondatura del tempio è sovente piegata a questa visione.²

¹ *Ios. Ant.* 18,63 presenta Gesù come autore di *παράδοξα* [*paradoxa*], «atti prodigiosi», allusione forse a esorcismi e guarigioni che i vangeli attribuiscono a Gesù. Sul rapporto dei demoni con la malattia, v. inoltre Meier, *A Marginal Jew* II, 646-770. Anche per la mentalità pagana comune dei e demoni erano causa di malattie; cf. D.B. Martin, *The Corinthian Body*, 153-159.

² Poiché per ovvi motivi pochi giudei della diaspora potevano compie-

Ma, come si è visto, le lettere di Paolo fanno pensare e Luca-Atti affermano che i discepoli continuarono a partecipare ai culti del tempio; se ne può dedurre che Gesù non aveva mai insegnato loro a fare altrimenti. Ma che cosa si può ricostruire con certezza dell'opinione di Gesù a riguardo di questo viluppo di problematiche connesse con la centralità del tempio e con la sua funzione di luogo in cui fare espiazione mediante sacrifici?

I vangeli potrebbero rivelare qualche risposta, ma può coglierla soltanto chi sappia qualcosa delle leggi giudaiche di purità. Marco, ad esempio, parla di Gesù che impartisce istruzioni esplicite a un lebbroso che ha mondato: «mostrati al sacerdote e offri... ciò che Mosè comanda» (*Mc.* 1,40-44; è da osservare che Gesù *monda* o «purifica», non «guarisce», il lebbroso; la questione è di impurità non di malattia). Si è davanti al bozzetto semplificato di una sequenza molto elaborata di abluzioni e sacrifici (un uccello, due agnelli maschi, una pecora di un anno compiuto), illustrata nei particolari in *Lev.* 14, con cui il lebbroso passa dalla contaminazione alla purità, dall'isolamento alla vita nella comunità.

L'ottemperanza di Gesù delle norme bibliche di purità orienta inoltre sia pur in modo non appariscente il racconto evangelico dell'ascesa di Gesù a Gerusalemme per la sua ultima pasqua. Tutti e quattro i vangeli rappresentano l'ingresso di Gesù in città insieme a una folla di altri pellegrini nella settimana antecedente alla festa, la cosiddetta entrata trionfale. Perché? Sotto la superficie di questo rac-

re un pellegrinaggio a Gerusalemme, i non pellegrini contribuivano al culto, e quindi «beneficiavano» dei sacrifici, mediante la «tassa del tempio» volontaria di due dracme (metà siclo). Sanders, *Judaism. Practice and Belief*, 156, fa osservare che «non è una somma elevata: circa due giorni di paga per un lavoratore giornaliero, che si trovava in fondo alla scala retributiva. Che venisse pagata è fra le certezze maggiori a riguardo del giudaismo del primo secolo». Rassegna e critica degli argomenti che Gesù oppone al sacrificio del tempio nel mio *What You See Is What You Get. Context and Content in Current Research on the Historical Jesus*.

conto si cela la legislazione illustrata nei Numeri. Al pellegrino è ingiunto di consumare il pasto pasquale in uno stato di purità, soprattutto la purità da contaminazione da cadaveri (*Num.* 9,6). «Coloro che toccano il cadavere di qualsiasi essere umano saranno impuri per sette giorni. Si purificheranno con l'acqua il terzo e il settimo giorno, e così saranno mondati» (*Num.* 19,11-12). L'«acqua» veniva mescolata con le ceneri di una giovenca rossa sacrificata integra (*Num.* 19,9). Nel periodo del secondo tempio, a Gerusalemme i pellegrini per la pasqua sarebbero stati sottoposti a questo rituale, che era scandito da aspersioni il terzo e il settimo giorno. Questa mondata rituale doveva essere completata entro il 14 Nisan, quando la festa iniziava. Se effettivamente Gesù entrò in città con gli altri pellegrini e insegnò alle folle al tempio nella settimana antecedente alla festività, come i vangeli raccontano, allora al pari degli altri egli si trovava lì per questo rito di purificazione. Il pasto pasquale celebrato nei vangeli sinottici da Gesù e dai discepoli comporta anche che tutto fosse stato purificato per celebrare la festa. E alla fine uno di loro avrebbe dovuto recarsi sul Monte del Tempio all'inizio della giornata per offrire il *qorban* di *pesah*, l'agnello per il pasto pasquale.¹

Fu durante questo pasto che a detta dei sinottici Gesù presentò il vino che aveva benedetto come «mio sangue del patto che è versato per molti per il perdono dei peccati» (*Mc.* 14,24), e la stessa tradizione è rispecchiata da Paolo in *1 Cor.* 11,23-25; il pane è il corpo di Gesù, la coppa un nuovo patto nel suo sangue: «ogni volta che mangiate questo pane e bevete dalla coppa proclamate la morte del Signore *fino alla sua venuta*» – ossia finché non tornerà per fondare il regno di Dio (*1 Cor.* 11,26; v. anche *1 Cor.* 15, *passim*). Se qualcosa di analogo a queste parole risale al Gesù storico, si è allora davanti a un'altra risposta indiret-

¹ Un'illustrazione narrativa di questa ricostruzione si legge in Sanders, *Historical Figure*, 250-252.

ta alla questione del rapporto che per Gesù lega peccato, perdono, sacrificio e venuta del regno: un rapporto di tale importanza che lo indusse a riepilogare il suo operato proprio in questi termini. Se Gesù non avesse stimato il tempio, i suoi rituali sacrificali fondati sulla Bibbia e la sua funzione di luogo in cui presentare offerte espiatorie per il perdono del peccato, non li avrebbe usati come emblemi fondamentali per la sua missione.



Con le lettere di Paolo si entra in un mondo diverso. Per un verso si tratta di un mondo più vasto, sia per la geografia sia per la demografia. Gesù e i suoi primi discepoli si erano tenuti vicini al territorio d'Israele e avevano indirizzato la loro missione principalmente ad altri giudei (il Gesù di Matteo arriva al punto di raccomandare ai discepoli: «non recatevi dai gentili e non entrate nella città dei samaritani, rivolgetevi invece alla pecora smarrita della casa di Israele», *Mt.* 10,5-6). Paolo al contrario percorse in lungo e in largo il grande asse est-ovest che legava le città greco-romane di Asia Minore e Grecia con Roma. E rivolse la sua missione non a giudei ma a pagani.

Se il mondo di Paolo è più esteso di quello di Gesù nel senso positivo di un territorio più vasto e di una popolazione maggiore, è anche più esteso in senso negativo: il dissenso spirituale opposto da Paolo è molto più grande, molto più efficace e molto più profondamente radicato di quello di Gesù. Nei vangeli questi combatte «demoni» e «spiriti impuri», potenze locali minori che provocano malattia mentale e fisica. *Il* diavolo, Satana, rispetto a queste altre forze fa solo una breve apparizione (v. ad es. *Mc.* 1,13 e parr., *Lc.* 22,3). Anche Paolo e le sue comunità di gentili combattono con queste potenze minori: da discepoli di Gesù (e stranamente anche come i «malfattori» cristiani che il Gesù di Matteo rinnega, *Mt.* 7,21-23) – anche lui e loro guariscono, fanno profezie, compiono opere di po-

tenza e fanno distinzione fra gli spiriti (distinguendo quelli buoni e quelli cattivi, *1 Cor.* 12,6-10; per i discepoli, *Mt.* 10,7-8).

Paolo per parte sua combatte anche tutta una schiera di divinità pagane i cui poteri si estendono dalla terra e sotto la terra fino ai pianeti e alle stelle del firmamento (*Fil.* 2,10). Accecando le menti dei non credenti il «dio di questo secolo» cerca di ostacolare la missione di Paolo (*2 Cor.* 4,4); gli ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου, astrali o cosmici «governanti di questo secolo», sono diventati tanto potenti che hanno crocifisso il figlio del dio di Paolo (*1 Cor.* 2,8). Gli στοιχεῖα [*stoicheia*], «elementi» astrali cosmici, un tempo venerati dai gentili di Paolo in Galazia (*Gal.* 4,8-9), e i δαίμονες [*daimones*] che costituiscono gli «dei delle nazioni» (*1 Cor.* 10,20-21; cf. *Sal.* 95,5 LXX) sono divinità che i gentili di Paolo devono assolutamente rifiutare. Queste entità potrebbero non essere «dei per natura», ma hanno ancora qualche presa sui gentili di Paolo e minacciano di «schiavizzarli» ancora una volta (*Gal.* 4,8-9). Per istituire il regno il Cristo al suo ritorno dovrà sconfiggere queste forze cosmiche, che riconosceranno finalmente la sua sovranità e quella del Padre «piegando il ginocchio», siano essi «nei cieli», «sulla terra» o «sotto la terra» (*Fil.* 2,10-11).¹

¹ Sulle numerose divinità che popolano il cosmo «monoteista antico» v. il recente P. Fredriksen, *Judaizing the Nations. The Ritual Demands of Paul's Gospel*, spec. 236 s. a riguardo del riconoscimento – ma non il culto – giudaico di altri pantheon. «Dopo aver letto un determinato documento», annuncia il re spartano al sommo sacerdote giudaico, «abbiamo scoperto che giudei e lacedemoni sono un solo γένος [*genos*] e hanno in comune il rapporto con Abramo» (*1 Macc.* 12,21). Di questa parentela di sangue (συγγένεια [*syggeneia*]) si parla anche in *2 Macc.* 5,9 e in *Ios. Ant.* 12,226. Il «legame» risale ad Abramo, la cui nipote, secondo questo racconto giudeo-ellenistico, sposò Eracle (*Ant.* 1,240-241).

La lettera agli Efesini, opera di un discepolo posteriore che scriveva in nome di Paolo, esorta anche il cristiano a combattere le potenze cosmiche minori che i giudei – e in seguito i cristiani – sovente associavano a divinità greche e romane: «poiché la nostra lotta non è contro i nemici del sangue e della carne, ma contro i sovrani, contro le autorità,