

## L'antipaolinismo pagano e cristiano dei primi secoli

In un precedente lavoro su Paolino da Nola ho rilevato come questo autore riservi alle lettere di Paolo il primo piano tra gli scritti biblici che utilizza. Di queste lettere privilegia poi quei brani che più marcatamente si richiamano alla kenosi di Cristo, alla follia dell'annuncio cristiano e al mistero della croce<sup>1</sup>. Si tratta di testi che mettono in evidenza la distanza che intercorre tra cristianesimo e mondo pagano e giudaico in contrasto non per la fede in Dio e neppure per la fede in un mediatore tra Dio e l'uomo, ma a motivo della realtà di Cristo, del suo annuncio e della sua morte. In questa luce di contrapposizione Paolo compare come il discepolo perfetto di Cristo.

La marcata accentuazione della sua figura e delle sue lettere ricorre anche in altri testi patristici che soprattutto nel IV/V secolo, cercano di tener bene definiti i confini tra la cosiddetta 'sapientia mundi' e la 'stultitia christiana' espressa dallo 'scandalum crucis'. Dinanzi a un modo di essere cristiano che non esclude accomodamenti, giungendo financo a tacere il nome di Cristo e a vergognarsi e ad arrossire quando si parla del "crocifisso"<sup>2</sup>, figura e lettere di Paolo con il loro marcato orientamento cristico sono addotte come fermento, come stimolo e pure come smascheramento di falsi comportamenti cristiani.

La consapevolezza dell'importanza che l'apostolo ha acquisito all'interno del cristianesimo è implicita nelle critiche che a partire dalla fine del II secolo gli vengono mosse da parte pagana. Celso, Ierocle, Porfirio, Giuliano imperatore concentrano sulla sua persona e sui suoi scritti i

<sup>1</sup>Cf L. PADOVESE, *Considerazioni sulla dottrina cristologica e soteriologica di Paolino di Nola*, in G. LUONGO (a cura di), "Anchora vitae". Atti del II Convegno Paoliniano nel XVI Centenario del Ritiro di Paolino a Nola, Napoli 1998, pp. 212-216.

<sup>2</sup>Testimonianze di questo atteggiamento troviamo in AGOSTINO (*Commento al Salmo* 6, 12; *Commento al Salmo* 68, 12; *Commento al Salmo* 141 9; *Discorso* 279, 8.9, ecc.) e in GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento a Mt* - Omelia LIV 4: PG 58,536; *Ivi* - Omelia L 3: PG 58, 508; *Commento a Mt* - Omelia LIV 5: PG 58,538; *Commento a Rm* - Omelia II: PG 60, 408). Su questi comportamenti cristiani, cf il mio lavoro *Lo scandalo della croce. La polemica anticristiana nei primi secoli*, Roma 1988, pp. 130-131.177-178.

loro attacchi, demitizzandone l'immagine e mostrando quelle che ritengono incongruenze di comportamento e paradossalità di pensiero. In particolare è Giuliano a prendersela con l'apostolo, ritenuto responsabile della conversione dei greci alla religione "galilea". Ai suoi occhi Paolo "supera tutti i giocolieri e i ciarlatani d'ogni luogo e d'ogni tempo"<sup>3</sup>. Fondamentalmente le critiche all'apostolo si appuntano su due fronti: a livello personale gli è contestata la protervia espressa nel rimproverare la 'ipocrisia' di Pietro ad Antiochia quando lui stesso poi, in più circostanze, pecca d'incoerenza. Ciò si verifica quando, dopo aver condannato la circoncisione, circoncide Timoteo<sup>4</sup>. Ma questa ipocrisia è ancor più lampante nei suoi scritti e, in particolare, nella contraddittorietà verso la Legge. Mentre, infatti, in Galati dissuade dall'obbedirle (Gal 3,10), in Rom scrive che "la legge è spirituale" (Rom 7,14) e addirittura che "la legge è santa e il precetto è santo e giusto" (Rom 7,12)<sup>5</sup>. Al proposito Porfirio così commenta: "(questo sapiente)...taglia a pezzi senza pietà la Legge, lui che in tanti modi esorta a obbedire alla Legge e dice che è lodevole vivere in conformità con essa. Egli ha derivato dalla sua condotta questo rozzo procedimento e così ha emesso dovunque i suoi personali giudizi"<sup>6</sup>. Questa incoerenza è notata anche a proposito del comportamento di Paolo sui cibi: talora vieta di mangiare carne consacrata agli idoli (1Co 10,20), altrove dichiara questo atto indifferente (1Co 10, 25-26)<sup>7</sup>. Similmente a proposito della verginità, prima la elogia, poi difende il matrimonio e infine precisa che non ha ricevuto un'indicazione speciale dal Signore sulle vergini<sup>8</sup>.

Un punto sul quale le critiche di Porfirio e di Giuliano concordano, riguarda l'atteggiamento mistificatorio di Paolo nell'adattarsi a chi vuol convincere (cf 1Co 9,19): "Se infatti - precisa Porfirio - con quelli che non hanno Legge si è fatto senza Legge e coi giudei si è fatto giudeo

<sup>3</sup>GIULIANO, *Discorso contro i Galilei* 100A, a cura di G. Freda, Padova 1977, p. 16.

<sup>4</sup>Così l'autore anonimo citato da AMBROSIASER, *Quaest. de Novo Test.* 60: "Perché l'apostolo Paolo rimprovera Pietro, suo compagno d'apostolato, per il fatto che: 'temendo quelli che provenivano dalla circoncisione, si teneva in disparte' dai pagani convertiti, mentre anch'egli (Paolo), temendo quelli che provenivano dalla circoncisione, "accoglie e circoncide" Timoteo, la qual cosa proibiva che venisse fatta; dunque anche lui è da riprendere?". Il testo è riportato da G. RINALDI, *Biblia Gentium*, Roma 1989, p. 668. Nel *framm.* 27 Porfirio precisa: "In che maniera, poi, lui che afferma essere la circoncisione una mutilazione, può circoncidere a Listri, un tale chiamato Timoteo, come attestano gli Atti degli Apostoli? (Fil 3,2ss), in PORFIRIO, *Discorsi contro i cristiani*, a cura di C. Mutti, Padova 1977, p. 62

<sup>5</sup>Cf PORFIRIO, *op. cit. framm.* 30, p. 66.

<sup>6</sup>PORFIRIO, *op. cit. framm.* 31, p. 67.

<sup>7</sup>PORFIRIO, *op. cit. framm.* 32, p. 68.

<sup>8</sup>Cf PORFIRIO, *op. cit. framm.* 33, p. 69.

e così via (...). Se vive insieme con i senza Legge e poi, per iscritto, si compiace d'essere giudeo e di partecipare di ogni prerogativa del giudaismo, allora egli contamina ciascuna di tali prerogative con gli errori dei senza Legge poiché si unisce a loro e subisce la loro influenza"<sup>9</sup>. Questo comportamento mistificatorio emerge anche a proposito della sua appartenenza, poiché dicendo d'essere ora giudeo, ora romano (At 22,3), di fatto non è né l'uno né l'altro. Porfirio precisa: "Se Paolo dichiara di essere ora giudeo, ora romano, ora senza legge, ora greco e quando vuole è straniero e nemico in ogni circostanza e, introducendosi di soppiatto in ciascuno, ha reso ogni cosa inutile, sottraendo con le sue lusinghe a ciascuno i propri principi, egli è dunque un bugiardo e chiaramente compagno della menzogna (...). Uno siffatto che prima si è conformato alla legge e oggi al vangelo ben a ragione è considerato disonesto e ingannatore, sia nella vita privata che pubblica"<sup>10</sup>.

Giuliano fa eco a questo modo di esprimersi dichiarando che Paolo si modifica come i polipi i quali "cambiano colore a seconda degli scogli. Così anch'egli modifica le sue idee riguardo a Dio pretendendo talvolta che solo i giudei siano eredi di Dio, talaltra invece - al fine di persuadere gli elleni a schierarsi dalla sua parte - dicendo: 'Dio non è solo dei giudei, ma anche dei gentili; sì, anche dei gentili' (Rom 3,29; Gal 3,28). Sarebbe dunque il caso di domandare a Paolo perché Dio, se non era soltanto il Dio dei Giudei, ma anche il Dio dei gentili, abbia mandato il carisma profetico ai giudei in abbondanza, e poi Mosé e la legge...e alla fine mandò loro anche Gesù; ma a noi nessun profeta, né crisma, né maestro né araldo che annunciasse il suo amore per gli uomini...Se Dio è di tutti noi e di tutti ugualmente demiurgo, perché ci ha trascurati?"<sup>11</sup>.

Non è il luogo di ripercorrere in dettaglio gli elementi dell'antipaolinismo pagano che si allarga a più aspetti dell'operato e del pensiero di Paolo<sup>12</sup>. Tale antipaolinismo, comunque, va letto nel più vasto intento di combattere la nuova fede corrodendone i fondamenti, ovvero la fiducia nei suoi testi sacri<sup>13</sup> e demitizzando altresì personaggi chiave come

<sup>9</sup>PORFIRIO, *op. cit. framm.* 27, 62-63.

<sup>10</sup>PORFIRIO, *op. cit. framm.* 28, p. 64.

<sup>11</sup>GIULIANO, *Discorso contro...*, cit., col. 106 BC, pp. 17-18.

<sup>12</sup>Al proposito rimando a G. RINALDI, *op. cit.*, dove l'autore raccoglie i testi provenienti dal mondo pagano concernenti la figura di Paolo e le sue lettere (pp. 626-685).

<sup>13</sup>Per combattere il cristianesimo dalle radici risulta necessario farlo a partire dalla Scrittura. E' quanto inizia a fare Celso nel *Discorso veritiero*, scritto intorno al 178, mettendo in dubbio la sua verità, negandone il valore dottrinale specifico, evidenziandone le incoerenze. Dell'opera di Celso i brani rimastici sono riportati e confutati da Origene nel *Contro Celso*, composto tra il 244 e il 249.

Pietro, Paolo e Giovanni presentati come poveri uomini, senza particolare formazione, millantatori di una sapienza divina che decantano senza possedere, dotati di uno zelo che risulta essere esaltazione. Nel caso di Paolo la critica pagana di fondo - forse riconducibile ad una originaria matrice giudeocristiana, dal momento che taluni aspetti sono ricorrenti in entrambe - è da individuare in quello che è considerato un pencolare tra mondo giudaico e mondo greco. Il fatto di essere "viantante tra due mondi", per usare l'espressione che M. Hengel assume da S. Ben-Chorin, in realtà è stato spesso letto come un segno d'incoerenza e di non appartenenza né all'uno né all'altro<sup>14</sup>.

Certo è che l'opposizione sempre più marcata a Paolo registrata da parte pagana, è una spia dell'importanza annessa all'apostolo nella Chiesa del III/IV sec.. Ma si tratta di un'importanza sviluppatasi gradualmente e non senza difficoltà, come cercherò di delineare sommariamente in questo contributo su

*L'antipaolinismo pagano e cristiano dei primi secoli.*

Prima di affrontare il tema mi paiono opportune alcune considerazioni cautelative.

1. Va antitutto ricordato che i testi in nostro possesso concernenti questo periodo (soprattutto tra il 70 e il 150 ca)<sup>15</sup> sono alquanto scarsi. Proprio questa situazione d'incompletezza può indurre a un'indebita semplificazione del passato.

2. Si tratta di testi religiosi la cui interpretazione risulta particolarmente delicata perché muove da propri presupposti ermeneutici. Né va dimenticato il loro particolare genere letterario (testi parenetici, apologetici, polemici, edificanti...) che condiziona il valore stesso delle diverse affermazioni.

3. Occorre aver chiaro che una ricostruzione del passato fatta con soli testi letterari è parziale, dal momento che gli scritti su cui si lavora provengono in genere da persone appartenenti ai ceti colti e, più specificamente, da autori ecclesiastici e/o da capi di comunità che vivono all'interno di un particolare ambiente socioreligioso e sono mossi da una *progettualità trasformatrice*, ovvero dal desiderio d'imporre agli ascoltatori/lettori una propria prospettiva, idealità, visione dei fatti. Nella fattispecie, al di là della scarsa produzione letteraria che possediamo, ignoriamo come all'interno delle comunità si sia espressa nei fatti l'avver-

<sup>14</sup>Cf M. HENGEL, *Il Paolo precristiano* (orig. ted. 1991), Brescia 1992, p. 30.

<sup>15</sup>Cf A. LINDEMANN, *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*, Tübingen 1979, p. 2.

sione alla tradizione paolina<sup>16</sup>.

4. A proposito di Paolo, va evitato il pericolo di misurare la recezione paolina del I/II secolo con la comprensione odierna dell'apostolo. Una recezione esplicita in forma di commento delle lettere non si può attendere. Questo significa che esse talora furono citate, alcune volte modificate (si pensi, ad esempio, all'utilizzo di Marco da parte di Luca e di Matteo), altre volte combinate con testi diversi sino ad essere difficilmente riconoscibili<sup>17</sup>.

A parte queste considerazioni di principio ve ne sono da menzionare altre, di ordine storico, che ritengo assai importanti per il nostro tema.

1. Il primo cristianesimo si presenta come un fenomeno complesso e differenziato che risente della diversa collocazione topografica e cronologica. Altro, infatti, è quello che si afferma e si sviluppa in Siria-Palestina da quello che si riscontra in Asia Minore o in Africa o in Egitto. Altro quello che si costituisce in zone rurali da quello che si costituisce nelle città. Si tratta, insomma di un complesso di movimenti o di una 'federazione di Chiese' con forme differenziate in società diverse. E questo frazionamento si vive non soltanto tra Chiesa e Chiesa, ma persino all'interno delle grandi comunità come quelle di Roma, di Antiochia, di Alessandria, di Efeso dove per più ragioni (distanze, più etnie, crescita numerica dei membri) si affermano gruppi cristiani diversi. Un esempio è dato dalla comunità di Roma in cui, per un insieme di circostanze, il frazionamento prodotto da una pluralità di gruppi cristiani non omogenei per etnie e tradizioni e tendenti a conservare la loro individualità, s'è riflesso in una coesione debole che se ha favorito particolarismi e pluralismo di pensiero<sup>18</sup>, ha impedito scismi e rotture ai quali comunità piccole erano più facilmente esposte<sup>19</sup>. Al proposito l'origine ebraica del cristianesimo romano porta a pensare che, al pari della comunità ebraica residente in città e costituita da migliaia di persone divise in gruppi indipendenti con la propria sinagoga, la propria *gerousia* e i rispettivi funzionari, anche i cristiani, dispersi nella

---

<sup>16</sup>Cf A. LINDEMANN, *op. cit.*, p. 401.

<sup>17</sup>Cf A. LINDEMANN, *op. cit.*, pp. 3-4.

<sup>18</sup>Cf M. SIMONETTI, *Roma cristiana tra II e III secolo*, in *Ortodossia et eresia tra I e II secolo*, Messina 1994, pp. 294-295. Circa il pluralismo teologico e il fatto che i diversi orientamenti di pensiero non siano sorti a Roma, ma risultino importati, cf P. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen in der ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, Tübingen 1987, pp. 320-321.

<sup>19</sup>Cf P. LAMPE, *op. cit.*, p. 334 (nota 98). Valga a questo proposito la testimonianza d'Ignazio d'Antiochia circa le Chiese dell'Asia Minore cui scrive.

essere la sede centrale della nuova religione<sup>24</sup>. Non meraviglia che il cristianesimo insediandosi qui, fosse rappresentato da diverse case-chiese. Il che spiegherebbe anche l'affermarsi di una tradizione giovannea in un territorio di missione paolina<sup>25</sup>.

Da quanto detto si arguisce pure che il fenomeno del pluralismo intracristiano non è dissociabile da un modo di fare missione e di inculturazione e fa nascere il problema sull'identità cristiana. Insomma, al pluralismo che si osserva nel II secolo corrispondono diverse opzioni nella comprensione della missione o dell'impegno di conversione così come diversi modelli di 'inculturazione' (mi si permetta questo neologismo) del cristianesimo in nuovi contesti religioso-culturali.

2. La realtà di un cristianesimo multiforme si rispecchia anche a livello dottrinale dove diversi orientamenti di pensiero si confrontano. E' in questo contesto che via via si fissano le categorie di *ortodossia* e di *eresia* e si fissa altresì l'idea che l'eresia sia una deviazione successiva rispetto all'ortodossia: considerazione alquanto inesatta se si considera - come ha ampiamente dimostrato A. Orbe - che la prima teologia in senso stretto (creazione di un linguaggio teologico tecnico e di un sistema complesso e preciso, pur nell'utilizzo di rappresentazioni mitologiche) è quella degli gnostici valentiniani (e ofiti)<sup>26</sup>.

Nel II secolo le dottrine cristiane primitive si trovano ancora in uno stato di fluidità e l'affermarsi di quella che chiamiamo ortodossia costituisce piuttosto il risultato dell'attività convergente di varie comunità o di vari pensatori, concordi nel contrapporre alla visione unitaria dell'eresia una visione altrettanto unitaria. E dunque "il termine *dogma* dice poco nello studio di un'epoca nella quale assistiamo alla sua prima apparizione ancora esente da pregiudizi tra le varie correnti cristiane. Uno stesso tema, prima della sua elaborazione da parte di ebioniti, monarchiani, gnostici, ecclesiastici di varie tendenze (platonica, asiatica) non può né deve presentarsi come dogma. Va considerato, prima di tutto, come questione libera"<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup>Cf A. VON HARNACK, *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli* (orig. ted. 1902), Lionello Giordano ed., Cosenza 1986, p. 558.

<sup>25</sup>Cf R. SCHNACKENBURG, *Ephesus: Entwicklung einer Gemeinde von Paulus zu Johannes*, in *Bibl.* 2, 35 (1991), pp. 42.48-49.

<sup>26</sup>Cf A. ORBE, *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della grande Chiesa con lo gnosticismo I* (orig. spagn.) Casale M. 1995, p. 15.

<sup>27</sup>A. ORBE, *op. cit.* I, p. 18.

grande città, assumessero il modello delle sinagoghe indipendenti tra loro e fossero frazionati in gruppi o 'case', con diversi luoghi d'incontro. Del resto già Paolo, scrivendo a una di queste 'domus ecclesie' dà per scontato che essi si scambino la lettera (Rom 16,5). Sempre sul tema della frammentazione merita d'essere richiamata la suggestiva e, peraltro ben documentata tesi di M. Simonetti - parzialmente già avanzata da P. Lampe -, secondo cui l'atteggiamento antiquartodecimano di papa Vittore (189-199) non rappresenta primariamente un tentativo di imporre la prassi pasquale romana sulle Chiese d'Oriente, quanto un problema interno alla stessa Chiesa di Roma dove, con l'andar del tempo, risultava sempre meno tollerabile che esistessero gruppi tenacemente legati ai costumi e alle tradizioni patrie, al punto da impedire una loro più piena inserzione nella vita comunitaria<sup>20</sup>. Di fatto i montanisti provenienti dall'Asia Minore e i gruppi cristiani di quartodecimani che a Roma curavano la loro tradizione microasiatica circa digiuno e celebrazione della pasqua, erano più soggetti ai loro vescovi dell'Asia Minore che non al vescovo Vittore<sup>21</sup>.

Un altro effetto del frazionamento della prima comunità cristiana di Roma si coglie nel ritardo con cui prese ad affermarsi l'episcopato monarchico rispetto alla struttura presbiterale collegiale ereditata dal giudaismo<sup>22</sup> e assai presumibilmente rappresentativa delle diverse piccole chiese di cui si componeva la comunità<sup>23</sup>.

Analoghe considerazioni valgono per Efeso che nel I/II secolo d.C. doveva contare circa 250.000 abitanti. Adolf von Harnack afferma che per opera di Paolo questa metropoli dell'Asia era divenuta la terza capitale della cristianità, la vera capitale greca, anzi pareva destinata ad

<sup>20</sup>Tale finalità non è da escludere, ma appare secondaria rispetto a problemi interni. Cf. M. SIMONETTI, *op. cit.*, pp. 294-295.

<sup>21</sup>Cf. P. LAMPE, *op. cit.*, pp. 321-322.

<sup>22</sup>La 1 Clem. ci presenta a Roma il binomio di vescovi e diaconi (42,5), e di presbiteri aventi funzioni di *episcopé*, cioè di comando (44,1.4). Anche nel Pastore d'Erma si parla di più vescovi (Vis. 3,5,1; Sim 9,27,2) e di presbiteri che governavano la chiesa (Vis 2,4,3). Non è presente la triade vescovi-presbiteri-diaconi. Si è del parere che i termini (presbiteri/vescovi) indichino gli stessi soggetti, anche se all'interno del presbiterio alcuni membri più influenti degli altri erano anche vescovi. Cf. M. SIMONETTI, *Presbiteri e vescovi nella chiesa del I e II secolo* in VC 33 (1996), pp. 119-121.

<sup>23</sup>Cf. M. SIMONETTI, *Roma cristiana*, cit., p. 295. Il processo che ha portato a Roma all'instaurazione dell'episcopato monarchico sembra essersi concluso verso la fine del II secolo, ovvero assai tardi rispetto ad altre comunità. A produrlo l'esigenza di un governo forte entro la comunità, ma anche - in polemica con gli gnostici - il bisogno di collegare (e di legittimare) le comunità con le origini apostoliche. A questo scopo furono individuati nelle liste nomi di presbiteri/vescovi che servissero a tale scopo. Cf. M. SIMONETTI, *Presbiteri e vescovi...*, p. 132.

essere la sede centrale della nuova religione<sup>24</sup>. Non meraviglia che il cristianesimo insediandosi qui, fosse rappresentato da diverse case-chiese. Il che spiegherebbe anche l'affermarsi di una tradizione giovannea in un territorio di missione paolina<sup>25</sup>.

Da quanto detto si arguisce pure che il fenomeno del pluralismo intracristiano non è dissociabile da un modo di fare missione e di inculturazione e fa nascere il problema sull'identità cristiana. Insomma, al pluralismo che si osserva nel II secolo corrispondono diverse opzioni nella comprensione della missione o dell'impegno di conversione così come diversi modelli di 'inculturazione' (mi si permetta questo neologismo) del cristianesimo in nuovi contesti religioso-culturali.

2. La realtà di un cristianesimo multiforme si rispecchia anche a livello dottrinale dove diversi orientamenti di pensiero si confrontano. E' in questo contesto che via via si fissano le categorie di *ortodossia* e di *eresia* e si fissa altresì l'idea che l'eresia sia una deviazione successiva rispetto all'ortodossia: considerazione alquanto inesatta se si considera - come ha ampiamente dimostrato A. Orbe - che la prima teologia in senso stretto (creazione di un linguaggio teologico tecnico e di un sistema complesso e preciso, pur nell'utilizzo di rappresentazioni mitologiche) è quella degli gnostici valentiniani (e ofiti)<sup>26</sup>.

Nel II secolo le dottrine cristiane primitive si trovano ancora in uno stato di fluidità e l'affermarsi di quella che chiamiamo ortodossia costituisce piuttosto il risultato dell'attività convergente di varie comunità o di vari pensatori, concordi nel contrapporre alla visione unitaria dell'eresia una visione altrettanto unitaria. E dunque "il termine *dogma* dice poco nello studio di un'epoca nella quale assistiamo alla sua prima apparizione ancora esente da pregiudizi tra le varie correnti cristiane. Uno stesso tema, prima della sua elaborazione da parte di ebioniti, monarchiani, gnostici, ecclesiastici di varie tendenze (platonica, asiatica) non può né deve presentarsi come dogma. Va considerato, prima di tutto, come questione libera"<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup>Cf A. VON HARNACK, *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli* (orig. ted. 1902), Lionello Giordano ed., Cosenza 1986, p. 558.

<sup>25</sup>Cf R. SCHNACKENBURG, *Ephesus: Entwicklung einer Gemeinde von Paulus zu Johannes*, in *Bibl.* 2, 35 (1991), pp. 42.48-49.

<sup>26</sup>Cf A. ORBE, *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della grande Chiesa con lo gnosticismo I* (orig. spagn.) Casale M. 1995, p. 15.

<sup>27</sup>A. ORBE, *op. cit.* I, p. 18.

3. E' da collocare in questo contesto la posizione degli scritti neotestamentari. Come si sa per le prime generazioni questi testi non avevano valore canonico. Attorno agli anni 50 Paolo iniziò ad inviare lettere a comunità cristiane tirando le conseguenze del *kerygma* precedentemente annunciato. Presumibilmente la prima raccolta delle lettere paoline si produsse ad Efeso. Intorno al 100 già esisteva una collezione di queste lettere (cf 2Pt 3,16), anche se si ignora se fosse da tutti accettata e se vi fossero altre raccolte. Questi scritti non venivano generalmente considerati 'Scrittura' allo stesso modo dell'Antico Testamento<sup>28</sup>. Erano, però, parola di predicazione d'un personaggio prestigioso e da qui traevano la loro forza. L'autorità che li accreditava non era legata alla teoria dell'ispirazione che apparirà soltanto quando Origene la allargherà dall'Antico al Nuovo Testamento, ma sulla veridicità dell'evento escatologico-salvifico da essi narrato. Soltanto nel II sec. avanzato si giunge - seppure in modo non uniforme - a porli allo stesso piano dell'Antico Testamento. Va però notato che l'uso del cosiddetto Nuovo Testamento risulta più frequente tra i cristiani ellenisti che tra quelli giudaizzanti. Eppure per tutti i primi autori cristiani, sia per quelli con marcata coloritura giudeo-cristiana (Didaché, Papia, Erma), sia per quelli rappresentativi di un giudeo-cristianesimo ellenistico (1 Clem., 2 Clem.) o di un cristianesimo ellenistico (Ignazio, Policarpo, Ps. Barnaba) gli scritti neotestamentari, non sono detti "scrittura". Ciò, comunque, non significa che manchino di autorevolezza quanto piuttosto che non esista ancora quel consenso che conferirà loro l'autorità riconosciuta in seguito. Conformemente a ciò non si avverte ancora il bisogno di assicurare il proprio annuncio o di confortare le proprie affermazioni mediante citazioni tratte da scritti neotestamentari che non posseggono ancora intangibilità canonica. Del resto un problema che si pone assai presto è come comporre questi scritti che appaiono così eterogenei tra loro e dove attingere criteri per interpretarli rettamente. Di fatto, anche gli eretici si avvalevano dei medesimi testi. Si pensi all'utilizzo del vangelo di Giovanni da parte dello gnostico Eracleone al quale si deve il primo commento esegetico prevalentemente allegorico di questo testo. Non meno utilizzate da parte degli eretici - come vedremo - furono le lettere di Paolo. Tali divergenze interpretative non si potevano risolvere partendo da principi ermeneutici intrinseci al testo. Occorreva appellarsi a principi esterni e tali furono la cosiddetta

<sup>28</sup>Al riguardo è proprio la 2Pt 3,16 che mette gli scritti di Paolo sullo stesso piano della scrittura antica.

*regula fidei*, ossia la professione di fede espressa nel battesimo e il principio, elaborato da Ireneo, della *analogia fidei* per cui, poste alcune verità centrali, tutte le altre devono convergere con esse. Evidentemente a questa chiarezza non si perviene immediatamente.

4. Un ulteriore elemento da precisare riguarda il *giudeo cristianesimo*, espressione che - al pari di *cristianesimo ellenista* - mostra una molteplicità di varianti ed esprime fenomeni diversificati. In concreto, se per giudeo/cristianesimo possiamo intendere dei gruppi cristiani distinti sociologicamente che si tengono fermi alla tradizione giudaica e in particolare alla legge cultuale ("giudei con coloritura cristiana", come li chiamerebbe A. Orbe), si riscontra anche un giudeo cristianesimo come fenomeno che si avvale in modo più o meno differenziato di categorie teologiche e religiose provenienti dal mondo giudaico ("cristiani con coloritura giudaica"). In questo secondo caso si può parlare anche di un giudeo cristianesimo ellenista e siro, a seconda del rapporto osmotico creatosi tra queste tradizioni culturali e religiose<sup>29</sup>.

Queste precisazioni mi parevano necessarie e già permettono di trarre qualche considerazione:

1. In un cristianesimo dalle espressioni così variegate, Paolo non è che una voce, benché autorevole. Egli è 'uno' tra i molti carismatici itineranti della prima generazione alla quale appartenevano i 'dodici', i settantadue discepoli (Lc 10,1), il gruppo dei profeti giunto ad Antiochia dalla Palestina (At 11,27), il gruppo facente capo a Stefano (At 8,4; 11,19), Barnaba, Simeone, Lucio di Cirene e Manaen (At 13,1ss) la cerchia dei missionari itineranti che l'autore della 3Gv invita a sostenere (3Gv 3-8), gli stessi avversari di Paolo (2Co 11,22); i profeti e gli apostoli di cui parla la Didaché (11) e quanti sono menzionati nelle lettere pastorali (1Tim 1,7.4,3; Tit 1,10.14). Dinanzi a questa nutrita schiera di annunciatori si comprenderà come il modo paolino d'interpretare l'annuncio evangelico rappresenta una delle possibili letture, come peraltro conferma la pluralità teologica degli scritti neotestamentari. Laddove, poi, l'eredità di Paolo non è rimossa del tutto o assolutizzata, essa compare aggiunta alle altre in modo variabile.

---

<sup>29</sup>Cf. M. HENGEL, *L'Ellenizzazione della Giudea nel I sec. d.C.*, (orig. ted. 1991), Brescia 1993, pp. 17-21.

2. Tenendo presente quanto sopra, si capirà che l'accettazione o non accettazione di Paolo non riguarda soltanto la sua persona, ma quanto essa rappresenta a livello di identità cristiana o di fedeltà al vangelo. Accettare o rifiutare Paolo esprime un certo modo di intendere il messaggio e conformemente a ciò riguarda il modo di inculturarlo e di fare missione, così come anche un certo modo di porsi dinanzi al mondo.

3. Nella situazione di fissazione di strutture e di dottrine ecclesiali quale si va verificando nel II secolo, non meraviglia di notare una certa recessione di temi centrali della predicazione neotestamentaria. Si può finanche accertare una flessione della teologia paolina<sup>30</sup> a motivo della tendenza di comprendere il cristianesimo come una dottrina o filosofia morale<sup>31</sup>. Se importanti teologumeni (es. una dottrina della giustificazione o una cosiddetta teologia della libertà) sono scomparsi dalla discussione ciò è da ricondurre alla mutata situazione storica e all'affermarsi di nuovi problemi per i quali gli scritti 'occasionalisti' di Paolo non davano risposte; a volte tale recessione è da ricercarsi nei motivi ispiratori di uno scritto e/o nella cultura di chi scrive. Tanto per esemplificare, gli *Atti di Paolo* non mostrano interesse per il pensiero dell'apostolo, ma mettono piuttosto in luce la sua figura di missionario e di asceta<sup>32</sup>.

Sulla base di quanto detto, mi pare si possa consentire con Dassmann quando dichiara che "in nessun tempo Paolo ha dominato la prima teologia cristiana come si potrebbe pensare partendo dalla quantità dei suoi scritti considerati canonici. Paolo è sempre stato un fermento nello sviluppo teologico, ma mai la sua base generale"<sup>33</sup>. A conferma di ciò basti osservare il ridotto utilizzo delle lettere e lo scarso emergere della sua figura nei pochi scritti cristiani del II secolo<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup>Cf P. STOCKMEIER, *Fede e religione nella Chiesa primitiva* (orig. ted.), Brescia 1976, p. 36.

<sup>31</sup>Si afferma una morale precettistica o una morale della virtù di matrice giudaica e che, comunque, non degenera nel legalismo formalista. Si tratta infatti di un'etica religiosa intesa come risposta a Dio che gratuitamente salva. Entro questa prospettiva si è però lontani dal trarre tutto il possibile dall'originalità e dal dinamismo di un insegnamento quale lo proponeva ad es. Paolo. Cf J. LIÉBAERT, *Les enseignements moraux des pères apostoliques*, Gembloux 1970, pp. 254-255.

<sup>32</sup>Negli *Atti* Paolo è presentato come predicatore della castità e della resurrezione.

<sup>33</sup>Cf E. DASSMANN, *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus*, Münster in W. 1979, pp. 174-175. Posizione analoga di A. LINDEMANN quando osserva che non si può scrivere la storia della teologia del primo cristianesimo dal punto di vista della posizione assunta nei confronti di Paolo. Senza dubbio non è stato il motore primario o il metro del pensiero teologico nella chiesa antica, ma sia lui che le sue lettere hanno costituito una parte integrante della tradizione ecclesiale e la loro autorità almeno formalmente e se si prescinde da Gc e dal giudeo/cristianesimo fedele alla legge, non è stata mai messa in questione. Cf op. cit., pp. 402-403.

<sup>34</sup>Al riguardo G. STRECKER *Paulus in nachpaulinischer Zeit*, in *Eschaton und Historie: Aufsätze*,

A questo punto possiamo cercare di dare una lettura sia di alcuni 'silenzi' come anche di quelle espressioni di disistima o di rifiuto dell'apostolo che registriamo nella scarna letteratura cristiana del II secolo. Va ricordato che l'interesse per il tema della recezione e del rigetto di Paolo nei primi secoli è grande, come attestano le pubblicazioni comparse negli ultimi anni, soprattutto nei paesi di lingua tedesca. Basti menzionare l'opera di U.B. Müller, *Zur frühchristlichen Theologieggeschichte. Judentum und Paulinismus in Kleinasien ad der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert n. Chr.* (Gütersloh 1976), quella di E. Dassmann, *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus* (Munster Aussendorf 1979); quella di A. Lindemann, pure del 1979, *Paulus im ältesten Christentum*; l'articolo di G. Strecker *Paulus in nachpaulinischer Zeit*, lo studio di G. Lüdemann del 1983 in due volumi, *Paulus, der Heidenapostel*, il secondo dei quali è dedicato all'antipaolinismo nel primo cristianesimo<sup>35</sup>. Di carattere locale e ben documentata, la ricerca di R. Schnackenburg, *Ephesus: Entwicklung einer Gemeinde von Paulus zu Johannes*, del 1991. Nell'area italiana paolinismo e antipaolinismo sono stati oggetto dei due convegni nazionali di studi neotestamentari celebrati rispettivamente nel 1985 e nel 1987 e poi comparsi come Atti in "Rivista Biblica" IV 34 (1986) 419-637; e in "Ricerche storico-bibliche" 2 (1989). Più a livello patristico - per l'area italiana - è da menzionare lo studio di M.G. MARA, *Ricerche storico-esegetiche sulla presenza del corpus paolino nella storia del cristianesimo dal II al V secolo*, L'Aquila 1983; il contributo di F. Cocchini su *La recezione di Paolo nei primi tre secoli cristiani* in "I Simposio di Turchia", Roma 1990, 49-60. Ancora del 1990, ma di interesse locale, l'articolo di M. Simonetti su *Paolo nell'Asia Cristiana del II secolo*, in "Vetera christianorum" 27 (1990) 123-144. Altri studi che affrontano il tema della *Wirkungsgeschichte* di Paolo e delle sue lettere nel primo cristianesimo e, implicitamente, il tema del silenzio o del suo rifiuto, si possono trovare negli Atti dei sette Simposi paolini celebrati a Tarso a partire dal 1993.

Da una scorsa di questi lavori si può pervenire ad alcune linee di consenso comune che riepilogo come segue:

Tenendo per fermo che spesso non sappiamo se gli autori in que-

---

Göttingen 1979, p. 315. giunge ad affermare: "Im Ganzen gesehen ist Paulus ein Aussenseiter unter den christlichen Theologen geblieben, obgleich seine Schriften den zentralen Platz im ntl. Kanon einnehmen".

<sup>35</sup>L'opera è stata pubblicata in inglese nel 1989 (Minneapolis), Fortress Press.

stione abbiano conosciuto tutte le lettere di Paolo o soltanto alcune o forse nessuna, ma soltanto la fama dell'apostolo, si delineano queste posizioni:

a. consenso totale ed esclusivo. E' caratteristico di Marcione (II sec. d.C.) che pone in auge Paolo sulla base del rapporto legge/vangelo, riletto come contrasto tra giudaismo e paolinismo. Marcione rigetta tutti gli altri testi neotestamentari - eccetto Luca che però viene purgato - a motivo delle concezioni anticotestamentarie presenti in essi.

b. assunzione ideologica o travisamento di testi paolini a supporto di teorie o di prassi particolari. Qui basti il richiamo a 1Co 10,23; 2Tim 2,18; a 2Pt 3,3; 3,16ss (2Pt, in particolare, sulla difficoltà dei testi paolini) per capire come l'insegnamento di Paolo sulla resurrezione, sulla libertà, sull'emancipazione della donna abbia dato adito a fraintendimenti. Da qui la domanda: il rifiuto che si registra verso Paolo riguarda veramente lui o non piuttosto certe interpretazioni pretestuose ricondotte alle sue lettere (paolinismo radicale) che vengono contestate? Più concretamente ancora: la lettera di Giacomo ha di mira l'autentica teologia paolina o non corregge anche un falso paolinismo che aveva frainteso la legge della libertà annunciata dall'apostolo?<sup>36</sup> E lo stesso atteggiamento di un cristianesimo gnostico liberale che non si poneva problemi circa la fornicazione e il consumo di carne offerta agli idoli contestato da Apoc. 2,14s;2,20s. non ha di mira un gruppo di originaria estrazione paolina? Resta comunque vero che talora alcuni testi paolini sono stati travisati. Ne offre testimonianza l'encratita Giulio Cassiano, vissuto nella metà del II sec., il quale si appellava a 1Co 11,3 per sostenere il divieto della generazione<sup>37</sup>.

c. assunzione parziale, quale si riscontra nella pietà popolare cristiana del II secolo espressa da certi apocrifi (*Acta Pauli*, *Acta Petri*) e dove Paolo è presentato agiograficamente come missionario, taumaturgo, asceta, mentre il suo pensiero rimane in penombra<sup>38</sup> o viene addirittura reinterpretato. Tale è il caso degli *Acta Pauli*, composti presumibilmente tra il 189 e il 195, se non prima, nei quali l'apostolo diventa il

<sup>36</sup>Sull'antipaolinismo di Gc. cf E. DASSMANN, *op. cit.*, pp. 114-117.

<sup>37</sup>Cf CLEMENTE, *Stromati* III 14-15, 94-96.

<sup>38</sup>Cf E. DASSMANN, *op. cit.*, p. 279.

predicatore della continenza (*enkrateia*), intesa come unica via di salvezza e condizione per la resurrezione della carne.

d. assorbimento di Paolo da parte gnostica anche se non pare esista un particolare legame alla persona dell'apostolo quale si riscontra in Marcione e nella sua Chiesa<sup>39</sup>. Certo è che l'utilizzo di testi paolini fatto dai teologi gnostici - dal momento che Paolo al pari di Giovanni inizia ad interpretare teologicamente l'annuncio<sup>40</sup> - ha prodotto una reazione all'interno della grande Chiesa. Eppure tale reazione non va sopravvalutata, come se il silenzio di autori ecclesiastici su persona ed opera dell'apostolo sia da ricondurre all'utilizzo che ne facevano gli gnostici e come se la 'riscoperta' ecclesiastica di Paolo fosse unicamente conseguenza 'reattiva' dell'uso gnostico<sup>41</sup>.

e. assunzione del pensiero paolino da parte di autori ecclesiastici, documentabile anche al di fuori della polemica antignostica, ma con una vasta gamma di variazioni che denota interessi diversi e deve tener conto di tempo e di luogo d'origine degli scritti, a volte imprecisabili. Al riguardo un primo testo che getta luce sull'utilizzo del pensiero di Paolo è la 1 Lettera di Pietro. Non pare esistano dubbi sulla sua origine romana. Rimane invece aperta la questione concernente autore e datazione, anche se è forte l'orientamento di attribuirlo a un discepolo dell'apostolo che, tra gli anni 70 e 80, da Roma (= Babilonia)<sup>42</sup> si indirizzò a cristiani provenienti perlopiù dal paganesimo e dispersi nel Ponto, nella Galazia, nella Cappadocia, nell'Asia e nella Bitinia<sup>43</sup>.

Sulla base di questa ipotesi R.E. Brown rileva come "la ragione principale di una lettera da Pietro e da Roma all'Asia Minore settentrionale potrebbe essere che le due regioni condividevano lo stesso tipo di cristianesimo, che aveva le sue origini a Gerusalemme"<sup>44</sup>. Ma potrebbe essere anche il fatto che in tali regioni, parzialmente evangelizzate da Paolo, si fosse già prodotta una simbiosi tra pensiero paolino e petrino

<sup>39</sup>Cf E. DASSMANN, *op. cit.*, pp. 192.198-199; A. LINDEMANN, *op. cit.*, p. 400.

<sup>40</sup>Per i valentiniani Paolo vale come l'apostolo della resurrezione. Cf A. LINDEMANN, *op. cit.*, p. 98.

<sup>41</sup>Cf A. LINDEMANN, *op. cit.*, p. 113.

<sup>42</sup>In ambito giudeo cristiano Babilonia era spesso usata per designare Roma (5,13). Cf R.E. BROWN - J.P. MEIER, *Antiochia e Roma. Chiese madri della cattolicità antica*, (orig. ingl. 1983), Assisi 1987 p. 158.

<sup>43</sup>Cf R. CHUDASKA, *Pietro, Lettere di Pietro* (voce), in *Grande Enciclopedia illustrata...*, III, 114; pure R.E. BROWN - J.P. MEIER, *Antiochia e Roma, op. cit.*, pp. 158-159.

<sup>44</sup>R.E. BROWN - J.P. MEIER, *op. cit.*, p. 161.

quale si riscontra a Roma<sup>45</sup>. Il nome di Pietro che accompagnava la lettera, è indicativo tanto dell'orientamento di pensiero come della grande stima che l'apostolo-martire godeva in regioni mai visitate. D'altra parte questo scritto, improntato da un paolinismo moderato, mostra diverse affinità con la lettera ai Romani<sup>46</sup>. Il che induce a sostenere una fusione dei due orientamenti, anche se Pietro vi spicca chiaramente<sup>47</sup>. Certo è che la comunità di Roma nel mantenere viva e unita la memoria di entrambi, mostra di ritenersi loro depositaria ed erede anche in rapporto alla sollecitudine per quelle Chiese di coloritura giudeo/pagana e giudeo/cristiana moderata, oggetto del loro ministero<sup>48</sup>. La discreta tinta giudaica che anche in seguito caratterizza le poche testimonianze provenienti dal gruppo cristiano della capitale può leggersi come una spia di quell'accomodamento di pensiero tra le 'due colonne'<sup>49</sup> e tra i diversi gruppi che a Roma si rifacevano ai due apostoli visti come espressione dell'unità della Chiesa.

Se prescindiamo dalle lettere pastorali che confermano la grande autorità goduta dall'apostolo in Asia Minore nel II secolo<sup>50</sup> e che si appellavano a lui sia contro talune tradizioni giudaiche (favole, genealogie, divieti alimentari) introdotte da "gente dalla circoncisione" (Tit 1,10), "dottori della legge" (*nomodidaskaloi*) (1Tim 1,7) sia contro paolinisti radicali per i quali "la resurrezione è già avvenuta" (2Tim 2,18) con tutte le conseguenze pratiche che l'assioma comportava<sup>51</sup>, l'autore

<sup>45</sup>Così R. PENNA, *Configurazione giudeo-cristiana della chiesa di Roma nel I secolo*, in *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Milano 1991, pp. 71-72. Ma perché non ricondurre l'interesse per i cristiani dell'Asia al fatto che diversi cristiani residenti a Roma, immigrati, schiavi o commercianti, provenivano proprio da quelle terre? Si pensi ai gruppi di montanisti e di quartodecimani che abitavano nella capitale. Cf P. LAMPE, *op. cit.*, pp. 331-332.

<sup>46</sup>Le evidenze R. PENNA e si tratta di espressioni linguistiche (es. l'espressione *en Christo* (3,16; 5,10.14), *pneuma Christou* (1,11); il verbo *kalein* per indicare la chiamata divina fondamentale (1,15; 2,9.21; 3,9; 5,10) l'utilizzo di un linguaggio cultico-sacerdotale spiritualizzato (2,5.9), affine a Rom.1,9; 3,25; 12,1; 15,16), ma anche la concezione sul valore salvifico della morte di Cristo (cf 2,24: "perché non vivendo più per il peccato, vivessimo per la giustizia": testo che richiama quasi-verbalmente Rom 6,11.18); sulla confidenza in Dio (1,21 cf Rom 4,18-24); sul legalismo verso le autorità politiche (1,13-17; cf Rom 14,1-7). Cf *Configurazione giudeo-cristiana*, *cit.*, pp. 72-73.

<sup>47</sup>Al proposito cf R.E. BROWN - J.P. MEIER, *op. cit.*, pp. 161-165.

<sup>48</sup>Cf R.E. BROWN - J.P. MEIER, *op. cit.*, pp. 198-200. Cf pure L. GOPPELT, *L'età apostolica...*, pp. 173-174; R. PENNA, *op. cit.*, pp. 74-75.

<sup>49</sup>Così 1 Clem 5,2-5.

<sup>50</sup>Cf E. DASSMANN, *op. cit.*, pp. 169-172.

<sup>51</sup>Cf M. SIMONETTI, *Paolo nell'Asia cristiana*, *cit.*, p. 16. Sul tema anche l'interessante studio di U.B. MÜLLER, *Zur frühchristlichen Theologiegeschichte: Judentum und Paulinismus in Kleinasien an die Wende vom 1. zum 2. Jh.n. Cbr.*, Gütersloh 1976, pp. 54-77.

più marcatamente influenzato da Paolo sembra essere Policarpo. Unico personaggio del primo cristianesimo ad essere citato tre volte nella lettera ai Filippesi (3,2; 9,1; 11,2s.)<sup>52</sup>, Paolo possiede per il vescovo di Smirne un'autorità anche teologicamente incontestata come lascia capire la sua conoscenza dell'intero epistolario paolino, fatta eccezione per il biglietto a Filemone. Policarpo è, anzi, il primo autore che mostra di conoscere anche le Lettere Pastorali<sup>53</sup>.

Elementi del pensiero paolino ritroviamo anche in Ignazio, il quale mentre nelle sue lettere alle comunità d'Asia non menziona gli scritti giovannei che probabilmente conosce e neppure Giovanni di Efeso<sup>54</sup>, cita esplicitamente Paolo (cf Rom 4,3). Se è controversa la misura della conoscenza che il vescovo d'Antiochia ebbe delle lettere dell'apostolo, risultano però evidenti i contatti a livello di cristologia, soteriologia, etica. Manca invece la dottrina della giustificazione<sup>55</sup>. Paolo, comunque, emerge in Ignazio come esempio. E lo stesso pare si possa affermare anche della *1 Clementis* che se utilizza a fondo la 1Co e assume argomentazioni dalla Lettera ai Romani, mostra altresì una conoscenza della Lettera ai Galati e ai Filippesi. Il testo clementino esalta inoltre l'apostolo come campione di fede e di perseveranza e - primo documento nella storia del cristianesimo - associa Pietro e Paolo ponendoli sullo stesso piano<sup>56</sup>.

Anche all'interno degli scritti cosiddetti 'apologetici' si nota una variabilità nell'utilizzo di Paolo<sup>57</sup> riconducibile sia al diverso livello

<sup>52</sup>Pare ormai di consenso comune distinguere due parti nella lettera di Policarpo: il cap 13 di Fil. sarebbe lo scritto di accompagnamento al 'corpus ignaziano', mentre i capp 1-12 (e 14), sarebbero stati composti più tardi. Cf A. LINDEMANN, *op. cit.*, p. 87.

<sup>53</sup>Sul tema cf il documentato lavoro di G. PANI, *Il paolinismo di Policarpo di Smirne*, in L. PADOVESE (a cura di), *Atti del V Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Roma 1998, pp. 191-213, in particolare 208-210.

<sup>54</sup>Cf L. GOPPELT, *op. cit.*, pp. 178-179. R. SCHNACKENBURG osservando che Ignazio, scrivendo agli Efesini, non menziona minimamente l'esistenza di una comunità giovannea che pure doveva esistere a Efeso almeno dalla fine del I secolo, giunge alla conclusione che nella grande metropoli d'Asia i gruppi cristiani dovevano essere diversi e con una relativa autonomia. A Efeso le comunità giovannee dovettero essere piccole e disperse in diverse 'case-chiese'. Un fatto è evidente: tra la grande comunità di orientamento paolino e quelle più piccole giovannee non dev'esserci stata concorrenza e neppure animosità, come si coglie sia dagli scritti riferiti a Paolo che da quelli legati al nome di Giovanni. Cf *Ephesus: Entwicklung op. cit.*, pp. 60-61.

<sup>55</sup>Cf E. DASSMANN, *op. cit.*, pp. 135-147.

<sup>56</sup>Sulla presenza di Paolo nella *1 Clementis* rimando a tutto l'accurato studio di G. PANI, *L'Apostolo Paolo nella Lettera di Clemente ai Corinzi* in L. PADOVESE (a cura di), *Atti del VI Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Roma 2000, pp. 129-146.

<sup>57</sup>Si passa dall'assenza di riferimenti nello scritto di Aristide, ad un uso relativo di Paolo, senza peraltro esserne influenzato teologicamente (Giustino), ad un apprezzamento delle parole divine intese come "parola divina" (Teofilo), ad un ampio utilizzo della teologia paolina

teologico di chi scrive, alla finalità degli scritti come pure al tempo e al luogo della loro composizione. Tutti, comunque, convergono nel non nominare mai Paolo<sup>58</sup>.

E' in Ireneo che il pensiero dell'apostolo risulta fondamentale come si coglie osservando che circa un 1/3 delle citazioni neotestamentarie dell'*Adversus haereses* rimanda a testi paolini<sup>59</sup>. Ireneo si pone dichiaratamente sia contro "quanti dicono che soltanto Paolo ha conosciuto la verità, manifestata per rivelazione" (III 13,1), sia contro coloro che non lo riconoscono come apostolo (cf III 15,1).

Questa carrellata, costituisce soltanto un 'campione' della variegata accoglienza e comprensione riservate a Paolo e al suo epistolario, ben comprensibile in una Chiesa che - come notavo all'inizio - è piuttosto una 'federazione di Chiese' al cui interno convivono talora cerchie e scuole diverse.

f. rifiuto dichiarato. Tale rifiuto è già ampiamente documentabile 'vivente apostolo' ed è riconducibile al problema degli etnico cristiani (cf Gal 2,3); al caso di Antiochia (cf Gal 2,11ss) e, di fondo, all'orientamento nomistico degli avversari di Paolo<sup>60</sup>. Eppure, nel caso delle tensioni sorte a Corinto, pare che l'ostilità non avesse per oggetto la giudaizzazione degli etnico cristiani, ma l'autorità stessa dell'apostolo contestatagli ("non sono io apostolo?"), tra l'altro, perché rinunciando al sostentamento da parte della comunità, egli metteva a disagio quei missionari giudeo/cristiani mantenuti dalla comunità. Si può ben intendere che costoro, pescatori e contadini, per sopravvivere a differenza dell'artigiano Paolo che si portava appresso gli strumenti del suo lavoro, non potevano rinunciare al 'diritto al sostentamento'. Per costoro la rinuncia di Paolo al privilegio di farsi mantenere poteva suonare, perciò, come un rimprovero nei loro confronti o, dall'altra, come un'accusa verso lo stesso Paolo di sottrarsi al comandamento della povertà carismatica, dimostrando poca fede nella provvidenza di Dio<sup>61</sup>.

Ulteriore segno di questo attrito o rifiuto di Paolo ci proviene dall'episodio della colletta a favore della comunità di Gerusalemme. A questo riguardo occorre qui ricordare che il cuore del primo movimento

---

(Diogneto). Cf E. DASSMANN, *op. cit.*, pp. 244-254.

<sup>58</sup>Cf E. DASSMANN, *op. cit.*, p. 259.

<sup>59</sup>Cf E. DASSMANN, *op. cit.*, p. 295.

<sup>60</sup>Cf G. LUDEMANN, *Paulus der Heidenapostel II*, Göttingen 1980, pp. 59-65.

<sup>61</sup>Sull'argomento, cf G. THEISSEN, *Sociologia del cristianesimo primitivo*, pp. 179-206.

cristiano fu Gerusalemme e forse ci si può stupire che non abbia continuato ad esserlo. Qui Cristo aveva sofferto, era risorto e - nell'aspettativa dei primi cristiani - avrebbe dovuto ritornare. Qui aveva preso forma la comunità madre, la Chiesa di Dio, retta dai 'testimoni'. Nei primi decenni successivi alla morte di Gesù e sino alla caduta di Gerusalemme (70 d.C.) nessuna Chiesa poteva vantare l'autorità attribuita al gruppo cristiano ivi residente. Il libro di Atti documenta ampiamente l'importanza riconosciuta<sup>62</sup>: il suo valore di paradigma per tutte le comunità<sup>63</sup>, la coscienza della sua responsabilità per quanto si fa altrove, anche se è Pietro a farlo<sup>64</sup>, il diritto di supervisione sull'attività missionaria<sup>65</sup>, il valore deliberativo delle decisioni prese nel cosiddetto primo 'concilio', prova dell'autorità riconosciuta alla Chiesa di Gerusalemme, autorità che le permetteva di svolgere un ruolo pacificatore e unificatore entro il gruppo cristiano<sup>66</sup>. Essere in disaccordo con questa Chiesa significava allontanarsi dalla vera fede. Da qui il comportamento di Paolo che vi si reca "per evitare il rischio di correre invano o di aver corso invano" (Gal 2,2). La stessa colletta raccolta nella chiesa di Antiochia e inviata a Gerusalemme tramite Barnaba e Paolo a motivo della carestia del 47-49 (cf At 11,27-30; 12,25) - primo esempio di soccorso tra una comunità ed un'altra - è stata interpretata come un'attestazione della priorità che questa Chiesa vantava sulle altre<sup>67</sup>. Anche l'aiuto ai 'poveri' di Gerusalemme per il quale Paolo s'impegna (cf Gal 2,10) è comunemente ritenuto un segno del suo riconoscimento circa la priorità storico-salvifica della comunità madre. Inquadrata nel sistema religioso giudaico, la colletta per la quale Paolo s'impegna, appare una specie d'imposta, non dissimile dal tributo di due dracme da versare per il tempio<sup>68</sup>. Suoi destinatari sono i "santi" della comunità madre di Gerusalemme (cf 1Co 16,1-4; 2Co 8,4; 9,1.12; Rom 15,25.26.31) che solevano autodenominarsi "Chiesa di Dio" rivendicando per sé il privi-

<sup>62</sup>Cfr J. DUPONT, *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli* (orig. franc.), Milano 1985, pp. 291-294.

<sup>63</sup>Cf il brano di At 2,42-47 sulla vita della prima comunità.

<sup>64</sup>Al riguardo cf At 11,1-18 dove Pietro è chiamato a giustificare a Gerusalemme il comportamento assunto verso Cornelio. Tale episodio attesta come nuove comunità cristiane possono nascere soltanto in comunione con quella di Gerusalemme.

<sup>65</sup>Cf At 11, 1-18.22.

<sup>66</sup>Cf J. DUPONT, *op. cit.*, pp. 293-294.

<sup>67</sup>Cf J. DUPONT, *op. cit.*, p. 293.

<sup>68</sup>Come precisa M. HENGEL i 'poveri' di cui parla Gal 2,10 non sarebbero soltanto gli indigenti. Si tratta invece di un'autodenominazione religiosa della comunità primitiva. Cf *La storiografia cristiana*, (orig. ted. 1972), pp. 156-157. Circa la tassa di due dracme da versare per il tempio da parte dei giudei della diaspora, con la distruzione del tempio l'autorità romana richiese venisse

legio di essere il popolo scelto da Dio per il tempo finale<sup>69</sup>, come manifestava l'effusione dello Spirito.

Sia la denominazione di 'santi' che quella di 'Chiesa di Dio' offrono un indizio della posizione onorifica della comunità di Gerusalemme riconosciuta dagli altri gruppi cristiani mediante la colletta. Scrivendo ai Corinti, Paolo precisa "la vostra abbondanza supplisca alla loro indigenza, perché anche la loro abbondanza supplisca alla vostra indigenza, e vi sia uguaglianza" (2Co 8,14). Ora "l'abbondanza dei gerosolimitani è spirituale. L'apostolo non dice che cosa intenda in concreto quando parla di beni spirituali ai quali prendono parte anche i pagani. In tal modo vuole tuttavia porre in risalto Gerusalemme come comunità madre, come comunità di coloro che per primi sono giunti alla fede in Gesù Cristo"<sup>70</sup>. In conformità con questo sentire, Paolo cerca d'instaurare un rapporto positivo con essa. Il riferimento a questa Chiesa diviene anzi uno dei cardini del suo sistema<sup>71</sup>, come si desume dalle lettere dell'apostolo dove soltanto Gerusalemme ha un ruolo centrale, peraltro confermato dal fatto che la "città santa" in Rom 15,19 appare come il punto di partenza della sua predicazione<sup>72</sup>. Un dissenso con essa significa per Paolo la delegittimazione del suo operato e delle sue comunità. Da questo punto di vista la colletta, mentre mostra la dipendenza delle Chiese paoline da quella di Gerusalemme, serve anche come riconoscimento dell'unità della Chiesa costituita sia da giudeo- che da etnico-cristiani<sup>73</sup>. Per contro un rifiuto della colletta rappresenta uno

---

versata per il tempio di Giove Capitolino. Nel mondo giudaico della diaspora, sin verso la fine del IV sec., venne mantenuto l'impegno di inviare un annuale tributo al patriarcato della Palestina, massima autorità religiosa sorta, dopo la distruzione di Gerusalemme. Ciò avveniva mediante degli apostoli, deputati a questo dai patriarchi. Cf E. SCHURER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C. - 135 d.C.)*, (orig. ingl.), Brescia 1997, pp. 174-179.

<sup>69</sup>Al proposito J. GNILKA osserva come "oggi si è d'accordo nel sostenere che con l'espressione 'comunità di Dio' Paolo riprende una locuzione consolidata che la comunità di Gerusalemme riferiva a sé stessa e che in seguito fu trasferita anche alle comunità dei dintorni", *Paolo di Tarso. Apostolo e testimone* (orig. ted. 1996), Brescia 1998, p. 45.

<sup>70</sup>J. GNILKA, *op. cit.*, p. 206. Sulla funzione autoritativa della comunità di Gerusalemme cf pure H. HAUSER, *L'Eglise à l'âge apostolique*, Paris 1996, p. 66.

<sup>71</sup>Cf M. PESCE, *Le due fasi della predicazione di Paolo. Dall'evangelizzazione alla guida della comunità*, Bologna 1994, p. 269.

<sup>72</sup>Cf M. HENGEL, *op. cit.*, p. 163.

<sup>73</sup>Stando a J. DUPONT questo servizio della colletta "reso dalle Chiese del mondo pagano alla Chiesa-madre doveva esprimere e rafforzare il sentimento della loro mutua solidarietà; esso faceva prendere coscienza agli ellenocristiani del loro debito verso la comunità di Gerusalemme e inclinava i giudeocristiani di Gerusalemme alla benevolenza verso i neoconvertiti", *Nuovi studi...*, p. 295. Si tratta insomma di evitare il rischio d'uno scisma che Paolo avvertiva come reale. Cf H. HAUSER, *op. cit.*, p. 76.

sconfessare tutto l'operato dell'apostolo e un misconoscimento delle sue comunità etnico cristiane.

Probabilmente la colletta non venne accolta perché l'ammissione della centralità di Gerusalemme implicita in essa, appariva puramente formale<sup>74</sup>. Gli oppositori di Paolo si aspettavano ben altra sottomissione verso i capi della Chiesa madre che si riteneva ancora parte del giudaismo e ne accettava un sistema religioso che l'apostolo pareva mettere in discussione<sup>75</sup>.

E' in questo contesto che per la prima volta si profila il ruolo della comunità romana. Nella lettera che invia ai cristiani della capitale Paolo loda la fama della loro fede "che si espande in tutto il mondo" (Rom 1,8).

E' ormai prevalente tra gli esegeti il convincimento che in questo scritto l'apostolo voglia anticipare la propria difesa da tenere quando si recherà a Gerusalemme per giustificare le sue posizioni e per portare la colletta che teme non venga accolta (cfr. Rom 15,30)<sup>76</sup>. Persino certi addolcimenti, se non addirittura rettifiche nel pensiero paolino circa la Legge quali si riscontrano nel confronto tra la lettera ai Galati e quella ai Romani<sup>77</sup>, se da un lato vogliono dissipare presso i cristiani di Roma

---

<sup>74</sup>Così G. BARBAGLIO il quale rileva lo strano silenzio dell'autore di Atti nel non ricordare il motivo di fondo per il quale Paolo era venuto a Gerusalemme. Plausibilmente la comunità locale aveva ricusato l'offerta dell'apostolo limitandosi a chiedergli di sostenere le sole spese di un rito giudaico. Insomma una posizione di riserva nei confronti di Paolo, esponente di un cristianesimo distanziatosi troppo dall'originaria matrice giudaica. Cf *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Assisi 1989 (2 ed.), pp. 140-142. Anche per W.A. MEEKS l'iniziativa della colletta finì male. Se venne accolta dalla comunità di Gerusalemme, lo fu in modo da esprimere il carattere 'inferiore' degli etnico cristiani. Cf *I cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo* (orig. ingl. 1983), Bologna 1992, pp. 288-289.

<sup>75</sup>Cf M. PESCE, *Le due fasi...*, pp. 269-270.

<sup>76</sup>Di questo parere è R.E. BROWN - J.P. MEIER, *op. cit.*, pp. 135-139; R. PENNA, *op. cit.*, pp. 70-71; E.P. SANDERS, *Paolo, la legge e il popolo giudaico* (orig. ingl.), Brescia 1989, p. 73.

<sup>77</sup>Contrastando l'insegnamento di quei missionari giudeo cristiani giunti in Galazia, per i quali la circoncisione e l'osservanza della legge costituiva ancora una condizione necessaria per entrare nella comunità, Paolo reattivamente precisa che tali impegni (cf Gal 6,15) non possono valere come requisiti fondamentali per l'ammissione alla comunità, tanto più se si considera - come fa l'apostolo scrivendo ai galati - che il senso della Legge, data non da Dio, ma dagli angeli (cf Gal 3,19), è quello di provocare trasgressioni e di rendere schiavi (cf Gal 3,19s.). Rispetto a questa posizione iniziale Paolo, nella lettera ai romani, modifica il suo parere osservando che la legge è santa, giusta e buona (7,12) e spirituale (7,14). Essa non induce più al peccato, ma porta il peccato alla coscienza del peccatore (7,7). Cf H. HUBNER, *La legge in Paolo* (orig. ted.), Brescia 1995, pp. 127-156. La posizione antinomista espressa in Galati dall'apostolo avrebbe portato coerentemente ad una rottura con Giacomo e con i giudeocristiani (cf H. HUBNER, *op. cit.*, p. 52). Di fatto, nella lettera ai Romani Paolo non polemicizza né cerca il confronto, bensì il dialogo.

l'opinione serpeggiante di un Paolo dissacratore e antinomista, d'altro canto hanno di mira il suo prossimo incontro con i capi della Chiesa di Gerusalemme. Ma perché scrivere ai Romani anticipando la propria difesa e chiedere il loro sostegno? La risposta ci rimanda alle origini della comunità cristiana di Roma, fondata da ignoti giudeo/cristiani<sup>78</sup>, forse da alcuni di quegli 'ellenisti' fuggiti da Gerusalemme<sup>79</sup>.

E' un fatto che questa comunità, per quanto di composizione mista (ebrei/pagani)<sup>80</sup>, nacque all'interno del giudaismo romano e mantenne a lungo una colorazione giudeo/cristiana moderata<sup>81</sup>, rafforzata da legami con la chiesa di Gerusalemme. In tal caso l'aiuto chiesto da Paolo ai romani si giustifica considerando che "il cristianesimo dominante a Roma era stato modellato da quello di Gerusalemme associato a Giacomo e a Pietro e quindi era un cristianesimo che apprezzava il giudaismo ed era fedele alle sue usanze"<sup>82</sup>, senza peraltro mostrarsi intransigente circa la pratica della circoncisione e l'osservanza delle leggi rituali giudaiche<sup>83</sup>. Fu pertanto la configurazione giudeo/cristiana del cristianesimo romano e l'esistenza dell'asse Gerusalemme-Roma se non a motivare, almeno ad orientare tono e tematiche dello scritto paolino databile tra il 53-54<sup>84</sup>.

Per noi è importante osservare il ruolo che Paolo annette alla comunità romana. E' un ruolo che verso la fine dell'età paolina si va accrescendo proporzionalmente alla perdita d'importanza registrata dalla Chiesa di Gerusalemme. Diverse le ragioni che hanno concorso a

---

Forse proprio un confronto con Giacomo l'aveva convinto della possibilità di connettere l'adesione a Cristo con l'osservanza della legge (cf H. HUBNER, *La legge...*, pp. 113-114).

<sup>78</sup>Cf R. PENNA, *op. cit.*, pp. 66-67.

<sup>79</sup>Cf M. HENGEL, *La storiografia...*, p. 143. In effetti in At 2,11 si parla di quei residenti in Roma che erano a Gerusalemme nella pentecoste dell'anno 30. M. SORDI ipotizza che la fondazione della comunità cristiana di Roma possa essere veramente ricondotta al soggiorno romano di Pietro (intorno al 42), come vorrebbero antiche fonti cristiane. In tal caso l'autorevolezza di cui gode questa comunità, come attesta Paolo (Rom 1,8) sarebbe da ricondurre al suo illustre fondatore. Rimane tuttavia il problema del perché Paolo non accenni a Pietro nella sua Lettera ai Romani. Cf *La prima comunità cristiana di Roma e la corte di Claudio*, in E. DAL COVOLO e R. UGLIONE (a cura di), *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Augusto a Costantino*, Roma 1995, pp. 15-23.

<sup>80</sup>Lo si desume da Rom 9,24; 2,1.17.

<sup>81</sup>Cf R. PENNA, *op. cit.*, pp. 69-71. Analogo parere presenta M. SORDI per la quale la comunità composita di Roma non registra però quelle tensioni che lacerano altre comunità. Cf *La prima comunità cristiana...*, p. 18.

<sup>82</sup>R. E. BROWN, *op. cit.*, p. 135.

<sup>83</sup>Cf M. SORDI, *La prima comunità cristiana*, p. 18.

<sup>84</sup>Sulla datazione al 53-54 e sugli argomenti che la sostengono cf M. SORDI, *La prima comunità cristiana*, pp. 18-19.

ridurre il ruolo della comunità madre: anzitutto l'uscita da Gerusalemme del gruppo apostolico e l'affermarsi di una nuova dirigenza costituita da anziani e presieduta da Giacomo<sup>85</sup>. Con costoro prende il sopravvento un giudeo cristianesimo che per sopravvivere in un ambiente ostile si presenta come esempio di fedele ossequio alla legge con la chiara conseguenza, però, di isolarsi sempre più dalle Chiese etnico-cristiane. Parallelamente declina l'autorità di Pietro, già accusato per la sua posizione lassistica verso la legge (cf At 11,2ss). L'apostolo che presumibilmente non condivise mai la rigida posizione dei giudaisti e che in Gal 2,7s. figura come depositario della missione ai giudei, si vide costretto a ripiegare sulla diaspora di lingua greca<sup>86</sup>. Questo rapido *excursus* sul rapporto Roma-Gerusalemme e sulla colletta di Paolo che sembra non sia stata accolta ci pone sotto gli occhi il fatto che l'apostolo era visto ostilmente da quei "falsi fratelli" che continuavano ad appartenere alla comunità madre<sup>87</sup>.

Si pone ora il problema di sapere se l'antipaolinismo che si riscontra dopo la scomparsa dell'apostolo è riconducibile a quest'unica matrice giudaica. Da rilevare che le fonti di cui disponiamo attestano un anti-paolinismo in più sette giudeo-cristiane: gli ebioniti, i cerintiani, e gli elkasaiti. Veramente la qualifica di ebioniti appare alquanto generica poiché sotto tale nome sono raccolti un numero imprecisato di gruppi giudeo cristiani. Quanto li accomuna è l'accettazione di Gesù quale

---

<sup>85</sup>Il progressivo affermarsi di questo gruppo è messo in luce da H. HAUSER il quale osserva che Paolo nel suo primo viaggio a Gerusalemme, dopo l'esperienza di Damasco, non vi incontra i dodici, ma soltanto Cefa e Giacomo, fratello del Signore (Gal 1,18-19). Allora il suo scopo era d'incontrare Cefa, l'uomo allora più importante. Nella seconda visita - stando a Gal 2,2.6.9 - l'ordine d'importanza dei notabili è cambiato: Giacomo, Cefa, Giovanni. Gli Atti confermano l'importanza decrescente dei dodici: quando Giacomo, fratello di Giovanni, è giustiziato da Erode Agrippa nel 42, non si fa più questione di rimpiazzarlo. Cf *op. cit.*, p. 47. Circa gli 'anziani' HAUSER, considerando che il cristianesimo come il giudaismo era fondato sul sistema familiare, ritiene si tratti di capi di famiglie cristiane che si ritrovavano per discutere gli affari della comunità e prendere decisioni. Cf *op. cit.*, p. 65.

<sup>86</sup>Cf M. HENGEL, *op. cit.*, pp. 130-132.

<sup>87</sup>Così G. BARBAGLIO il quale rileva lo strano silenzio dell'autore di Atti nel non ricordare il motivo di fondo per il quale Paolo era venuto a Gerusalemme. Plausibilmente la comunità locale aveva rifiutato l'offerta dell'apostolo limitandosi a chiedergli di sostenere le sole spese di un rito giudaico. Insomma una posizione di riserva nei confronti di Paolo, esponente di un cristianesimo distanziatosi troppo dall'originaria matrice giudaica. Cf *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Assisi 1989 (2 ed.), pp. 140-142. Anche per W.A. MEEKS l'iniziativa della colletta finì male. Se venne accolta dalla comunità di Gerusalemme, lo fu in modo da esprimere il carattere 'inferiore' degli etnico cristiani. Cf *I cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo* (orig. ingl. 1983), Bologna 1992, 288-289. Sul rifiuto della colletta anche G. LÜDEMANN, *op. cit.*, II, p. 164.

“uomo puro e semplice” (*nudus homo*)<sup>88</sup>, l’osservanza della legge giudaica e il rifiuto di Paolo per il suo annuncio sulla caduta e inefficacia della Legge. Secondo la notizia di Ireneo, gli ebioniti ch’egli conosce “solo enim eo quod est secundum Matthaeum evangelio utuntur et apostolum Paulum recusant apostatam eum legis dicentes”<sup>89</sup>. Dal canto suo Origene presenta due sette di ebioniti: “quelli che come noi ammettono che Gesù è nato da una vergine e quelli che invece credono che non è nato in tal modo, ma come tutti gli uomini”<sup>90</sup>. E di queste due sette riferisce anche Celso precisando che “non accettano le epistole dell’apostolo Paolo”<sup>91</sup>. Per il resto non pare che vi fossero differenze di rilievo e, quindi si può supporre un’analogo atteggiamento verso Paolo<sup>92</sup>. Anche nel suo *Dialogo con Trifone* Giustino accenna a due gruppi di giudeo/cristiani: quanti accettavano la comunione con gli etnico cristiani e quanti la rifiutavano se questi non vivevano giudaicamente.

E’ chiaro che l’atteggiamento di questi ultimi comportava un rifiuto di Paolo<sup>93</sup>, ma ciò attesta anche la non unitarietà del gruppo giudeo cristiano ‘*stricte dicto*’ nei confronti dell’apostolo. Sempre a proposito del fenomeno ebionita Gerd Lüdemann, richiamandosi a frammenti di Egesippo e di Giulio l’africano riportati da Eusebio<sup>94</sup> è dell’avviso che il nome di ebioniti comprenda anche alcuni parenti di Gesù (*desposynoi*) emigrati da Nazareth in Transgiordania a seguito della guerra giudaica<sup>95</sup>. L’ipotesi si fonda sul fatto che nella stessa località di Kokabe troviamo insediati sia degli ebioniti che i ‘cosiddetti’ *desposynoi*. Con un’analisi dei testi in questione, a mio parere convincente, Lüdemann giunge ad affermare che nella comunità cristiana di Kokabe, retta con tratti dinastici dai parenti di Gesù, l’antipaolismo era di casa<sup>96</sup>. Non si lascia però dimostrare se si trattava di un antipaolinismo tramandato da

<sup>88</sup>Così in TERTULLIANO, *Sulla carne di Cristo* 14, 5, in *Opere scelte di Quinto Settimio Florente Tertulliano*, a cura di C. Moreschini, Torino 1974, p. 752.

<sup>89</sup>*Adv. Haer.* III 15,1. Cf pure *Ivi* I 26,2.

<sup>90</sup>ORIGENE, *Contro Celso* V 61. Su questo gruppo pure EUSEBIO, *HE* III 27,3. Vedi A. ORBE, *op. cit.*, I 360-362.

<sup>91</sup>L’interesse di Celso nel mostrare l’esistenza di sette cristiane coincide con la volontà d’intaccare l’unità del cristianesimo”. Cf *Contro Celso* V 65.

<sup>92</sup>Cf A. ORBE, *op. cit.*, I 360.

<sup>93</sup>Cf *Dialogo con Trifone* 47, 1-4.

<sup>94</sup>Rispettivamente EUSEBIO, *HE*. III, 20, 1-6; IV 22,4; e *HE* I 7,14.

<sup>95</sup>Si ricordi che Eusebio, il quale non sa molto sui gruppi giudeo-cristiani, è il primo a metterli in relazione con i cristiani che lasciarono Gerusalemme alla volta di Pella, prima del 70. (Cf *Onomasticum* p. 138, 24-25, ed. De Lagarde).

<sup>96</sup>Cf G. LÜDEMANN, *op. cit.*, II, 166-179.

Giacomo e limitato al Paolo 'storico', o piuttosto di una contrapposizione attuale contro una tradizione paolina vigente<sup>97</sup>.

Circa Cerinto e i cerintiani, pare abbiano costituito un gruppo d'estrazione giudaica a sfondo nazionalista e con aspirazioni terrene, ma antipaolino perché rigetta Paolo e i suoi discepoli considerati falsi apostoli<sup>98</sup>. Un'altra attestazione di antipaolinismo proviene dagli elcasaiti, un gruppo sincretistico-gnostico di giudeocristianesimo come attesta il loro modo di pregare, orientato verso Gerusalemme, l'osservanza del sabato, il fatto che Cristo appaia in tutte le epoche e il loro rifiuto di sacrifici. L'unica informazione sul loro antipaolinismo proviene da Origene il quale nell'esegesi al salmo 82 - raccolta da Eusebio (HE VI 38) - dichiara che questa setta "rigetta certe parti della Scrittura, abusa di passi dell'Antico Testamento e del vangelo, ripudia interamente l'apostolo Paolo"<sup>99</sup>.

Non possiamo soffermarci a presentare in dettaglio questo gruppo sorto intorno alla fine del I secolo in ambito giudeo/cristiano al confine con il territorio dei Parti e neppure i suoi rapporti con l'ebionismo. Un fatto tuttavia emerge con sufficiente chiarezza: l'antipaolinismo, anche dopo il 70, ha una matrice giudeo/cristiana senza soluzione di continuità - almeno a livelli di contenuti - con l'antipaolinismo della comunità di Gerusalemme<sup>100</sup>.

Un discorso a parte meriterebbero le Ps. Clementine, collezione di scritti pseudoepigrafici attribuiti a Clemente romano, presumibilmente derivanti da un ambiente giudeo cristiano siro palestinese e che raccolgono 20 Omelie e 10 libri di *Recognitiones*, entrambe rielaborazioni d'uno scritto base (*Grundschrift*). E' in questione se l'antipaolinismo e l'ebionismo, presenti nelle omelie e nello scritto base, siano ascrivibili a una fonte di questo *Grundschrift*, cioè i *Kerygmata Petrou* del II sec., a tradizioni antiche o non siano piuttosto un'interpolazione. In ogni modo nei testi antipaolini delle Ps. Clementine si riscontra lo stesso atteggiamento

<sup>97</sup>Cf G. LÜDEMANN, *op. cit.*, II, 179.

<sup>98</sup>Le testimonianze d'Ippolito, Epifanio, Filastrio, Predestinato su Cerinto sono raccolte da P. GRECH, *Note sull'antipaolinismo nei Padri*, in RSB 2, (1989), pp. 93-94. Sull'antipaolinismo di Cerinto, riconducibile a un messianismo materiale, a un'osservanza della circoncisione ed all'accoglienza del solo vangelo di Matteo, cf J. DANIELOU, *La teologia del giudeo cristianesimo* (orig. franc. 1958), Bologna 1964, pp. 96-97.

<sup>99</sup>Il movimento prende nome da Elkesai che deve aver operato tra il 100 e il 115 d.C. al confine siro-parto, nella zona superiore dell'Eufrate. Sulle peculiarità del gruppo, la sua dottrina, sviluppi e diffusione. Cf G. STRECKER, *Elkesai in Eschaton und Historie* "Aufsätze", Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, pp. 320-333.

<sup>100</sup>Cf G. LÜDEMANN, *op. cit.*, II, pp. 261-263.

mento degli ebioniti del sec. II in continuità - a parere di L. Cirillo che ha offerto una sintesi del tema - con la Chiesa di Gerusalemme e gli oppositori storici di S. Paolo<sup>101</sup>. In questo testo, dietro la figura di Simon Mago sta, in realtà, Paolo. Questi disturba l'annuncio di tipo nomistico di Pietro, inoltre si rifà a delle visioni, a differenza di Pietro che è vissuto a diretto contatto con Gesù, inoltre non è approvato da Giacomo perché non appartiene alla cerchia dei Dodici<sup>102</sup>. Certo è che nel IV secolo tale antipaolinismo è ormai un fenomeno marginale all'interno della comunità cristiana.

g. silenzio non sostenibile con motivi di rifiuto della persona e del pensiero paolino. Ciò pare valere per la *Didachè*, il *Pastore d'Erma*, la *II Clementis*, lo *Ps. Barnaba*, l'*Apologia di Aristide*<sup>103</sup>. In questi testi Paolo né viene menzionato né si riscontrano rimandi al suo pensiero.

h. silenzio tendenzioso che potrebbe esprimere disistima e/o velata ostilità. E' emblematica, al proposito, la posizione implicita degli *Acta Pauli*. L'associazione presente in essi tra la figura di Paolo e un annuncio di tipo encratita che gli è attribuito, è indicativa di come si volesse far accettare l'apostolo all'interno di ambienti encratiti presso i quali non era ben visto. Una conferma ci proviene da quanto riferisce Tertulliano a proposito dell'autore di questi *Atti*: "il presbitero che li compose in Asia, quasi per aumentare di testa sua la fama di Paolo, dopo essere stato dimostrato colpevole ed avere riconosciuto che *l'aveva fatto per amore di Paolo*, fu deposto"<sup>104</sup>. Paolo viene dunque riletto e presentato ad ambienti a lui ostili passando per il filtro interpretativo che fa di lui l'apostolo dell'*enkrateia*<sup>105</sup>. E' comunque fuori di dubbio che là dove l'encratismo costituì ben più di una diffusa tendenza ascetica che esaltava verginità e castità escatologiche, ma si opponeva a matrimonio e all'uso dei beni creati, la figura dell'apostolo fu rifiutata. Ne dà conferma un testo di Eusebio in cui si riferisce a un certo Severo che infuse nuovo vigore a un gruppo degli encratiti che da lui prese il nome di Severiani.

<sup>101</sup> Cf L. CIRILLO, in R. PENNA (a cura di), *Antipaolinismo: reazioni a Paolo tra il I e il II secolo*, in RSB 2 (1989), pp. 121-137.

<sup>102</sup> Sul tema cf G. STRECKER, *Paulus in nachpaulinischer*, cit., p. 316.

<sup>103</sup> Cf E. DASSMANN, *op. cit.*, p. 222-236.

<sup>104</sup> TERTULLIANO, *Sul battesimo* 17. Da Epifanio apprendiamo che ancora nel IV secolo esistevano in Frigia e Pisidia numerosi encratiti. Cf *Panarion* 47.

<sup>105</sup> Cf E. PETERSON, *Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese in Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Rom 1959, p. 211.

“Essi - continua Eusebio - fanno uso della Legge, dei Profeti, dei Vangeli; ma ai detti della Sacra Scrittura danno una interpretazione cervellotica; diffamano l'Apostolo Paolo e ne ripudiano le lettere, come pure rigettano gli Atti degli Apostoli”<sup>106</sup>.

Ancora a proposito del silenzio tendenzioso nei confronti di Paolo si è soliti menzionare Egesippo, Papia di Gerapoli, Policrate di Efeso e, tra gli apocrifi, gli *Acta Johannis* (II sec.). Di Egesippo sappiamo che intorno al 180 scrive cinque libri di *Hypomnemata* (Memorie) con lo scopo di riferire “la tradizione senza errore della predicazione apostolica”<sup>107</sup>. Di origine probabilmente giudaica<sup>108</sup> visse a lungo a Roma. Di lui possediamo frammenti perlopiù riguardanti la storia della prima comunità di Gerusalemme e una dettagliata informazione sul martirio di Giacomo HE II 23,4-18; III 20, 1-2; 32,3-6; IV 8,2; 22,2-7). Ancora sua è l'affermazione in base alla quale i vari gruppi gnostici traggono origine dalle sette giudaiche (HE IV 22,5)<sup>109</sup>. Dai diversi frammenti a disposizione è difficile desumere l'antipaolinismo di questo autore il quale, peraltro, si mostra interessato a cogliere se nelle città che visita “tutto si svolge a norma di ciò che insegnano la Legge, i Profeti e il Signore” (HE IV 22,3). Da questo punto di vista sembrerebbe che per Egesippo il rifarsi alla tradizione di Gesù non richiede un ricorso a Paolo i cui scritti non sembrano appartenere a quei testi vincolanti per la fede cristiana. La loro assenza esprime poco interesse a penetrare la teologia della rivelazione in senso paolino e si mostra piuttosto attenta a dati storici<sup>110</sup>.

Intorno a Papia di Gerapoli abbiamo notizia che scrisse intorno al 130-140 cinque libri intitolati *Spiegazione dei detti del Signore*. I tredici frammenti di questa opera ci sono offerti da Ireneo (AH 5,33,4) e da Eusebio (HE II 15,2; III 36,2; 38, 13-17). Secondo Ireneo si tratta di un personaggio “molto arcaico” seguace di Giovanni e contemporaneo di Policarpo (AH 5,33,4); per Eusebio di un pensatore debole sostenitore di molte idee giudeo/cristiane (HE III 39,13).

I frammenti di Papia presentano soltanto il vangelo di Mc e di Mt,

<sup>106</sup>Storia ecclesiastica IV 29, 5.

<sup>107</sup>EUSEBIO, HE IV 8,2.

<sup>108</sup>La sua appartenenza al giudeo cristianesimo non appare a G. Lüdemann tanto sicura. Cf Paulus, cit., II, pp. 225-226

<sup>109</sup>Cf F. SCORZA BARCELLONA, Egesippo (voce), DPAC I, coll. 1108-1109.

<sup>110</sup>Così E. DASSMANN, *op. cit.*, pp. 242-244. Sull'impossibilità presente di affermare l'antipaolinismo di Egesippo cf pure A. LINDEMANN, *op. cit.* pp. 293-296; G. LÜDEMANN, *op. cit.*, II, pp. 222-227.

ma non menzionano né quello di Luca e di Giovanni, né le lettere paoline e neppure l'Apocalisse, quantunque Papia sia un fervente sostenitore del millenarismo. E' tuttavia significativo che delle due lettere che cita, una sia la 1Pt notevolmente influenzata dalla teologia paolina. Se poi si osservano i frammenti rimasti dei tratti leggendari (il rigonfiamento del corpo di Giuda e la sua morte atroce: framm 3; l'episodio di Giuda Barsaba che beve del veleno senza soffrirne danno: framm 11), ci si avvede che è poco interessato a testi che presentano una riflessione sulla rivelazione, quanto piuttosto a presentare fatti ed avvenimenti. In fondo l'interesse di Papia è legato ad una 'paradosis', ovvero alla raccolta della tradizione orale dei discepoli degli apostoli. E, da questo punto di vista, Paolo non si lasciava inquadrare in tale categoria. D'altra parte se si ricorda che la comunità di Gerapoli sembra essere sorta grazie allo zelo missionario di Epafra, discepolo di Paolo (Col 4,13), e era assai vicina a comunità paoline quali Colossi e Laodicea e si tien conto dell'amicizia di Papia con Policarpo, estimatore dell'apostolo, risulta impossibile ipotizzare una non conoscenza paolina di Papia. Il motivo del silenzio va ricercato altrove: presumibilmente nel suo scarso interesse teologico<sup>111</sup>. Eppure ciò non esclude, a mio avviso, una diffidenza verso utilizzi del pensiero paolino nel dare forma a gruppi o, addirittura, a Chiese dove il principio della 'paradosis' non era così affermato<sup>112</sup>. Se si considera la vasta autonomia di cui ancora godono le comunità cristiane di questo tempo, la cosa non pare impossibile. E dunque al di sotto dell'interesse 'archeologico' di Papia per la tradizione dei detti del Signore, andrebbero individuate necessità concrete del momento all'interno del gruppo cristiano. Comunque queste considerazioni hanno una risicata base di giudizio poiché poggia sui pochi frammenti rimastici.

Un'ulteriore testimonianza sul silenzio paolino in territorio microasiatico ci proviene da Policrate vescovo di Efeso verso la fine del II sec. Uno studio attento di M.L. Rigato, sulle informazioni e sui frammenti di Policrate riportati da Eusebio nel contesto della disputa quartodecimana<sup>113</sup> ha messo in evidenza le caratteristiche di linguaggio che fanno pensare a un cristiano di origine giudaica<sup>114</sup>. Riporto il testo che ci interessa:

<sup>111</sup>Cf E. DASSMANN, *op.cit.* pp. 236-240.

<sup>112</sup>M. SIMONETTI è pure dell'avviso che il silenzio di Papia nei confronti di Paolo sia ispirato da diffidenza. *Paolo nell'Asia Minore*, cit., p. 65.

<sup>113</sup>HE III 31, 2-3; V 22.24, 1-9.

<sup>114</sup>Cf M.L. RIGATO, *La testimonianza di Policrate di Efeso su Giovanni Evangelista. Riscontri nel IV vangelo* in L. PADOVESE (a cura di), *Atti del III Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Roma 1993, pp. 108-142.

“Nell’Asia infatti grandi elementi (astri) si sono addormentati; i quali risorgeranno all’ultimo giorno della parusia del Signore, nel quale viene con gloria dal cielo e ricercherà tutti i santi: Filippo dei dodici apostoli, il quale si è addormentato a Gerapoli, e due figlie di lui, invecchiate vergini e un’altra di lui, vergine vissuta in Spirito Santo, riposa ad Efeso. E inoltre Giovanni che riposò sul petto del Signore e che fu generato sacerdote, ha portato addosso la lamina e (fu) testimone e maestro; costui si è addormentato a Efeso. C’è pure Policarpo di Smirne, vescovo e martire; c’è Trasea di Eumenia, vescovo e martire, addormentatosi a Smirne. C’è poi bisogno ch’io nomini Sagari, vescovo e martire, sepolto a Laodicea? il beato Papirio, l’eunuco Melitone, che tutto operò sotto il soffio dello Spirito Santo e che ora giace a Sardi, nell’attesa della visita celeste, onde risorgerà dai morti?”<sup>115</sup>.

Come interpretare in questo testo il silenzio su Paolo, fondatore della comunità efesina tenendo conto che alcuni anni prima nella vicina Smirne (70 km di distanza) il vescovo Policarpo (+ 167), scrivendo ai Filippesi, aveva offerto una testimonianza della recezione di Paolo e del suo epistolario?<sup>116</sup> Verosimilmente tale silenzio è legato al fatto che Policrate fa riferimento *unicamente* a coloro che sono sepolti in terra d’Asia, e nondimeno la mancata menzione di Paolo risulta alquanto sospetta. Il tema è tanto più interessante in quanto è connesso con il rapporto tra comunità paoline e comunità giovanee in Asia Minore. Rapporto di conflittualità? Rapporto di prevalenza dell’una sull’altra? Conferma dell’esistenza di più gruppi cristiani separati ancora alla fine del II secolo? A mio avviso va tenuto presente anzitutto che già verso la fine del I secolo, da un punto di vista cristiano l’Asia Minore è l’ambiente più fiorente e più vivace dell’intera Chiesa.

Ancora in questo periodo la maggior parte degli autori cristiani che conosciamo o che possiamo localizzare appartengono all’area microasiatICA<sup>117</sup>. Concretamente questo significa una vitalità che si esprime anche in altri ambiti e dei quali ci dà notizia sia l’autore dell’Apocalisse come quello/i delle Lettere Pastorali e lo stesso Ignazio con le sue lettere. Se risulta perciò vero che le regioni dell’Asia Minore furono i luoghi della massima e della più antica cristianizzazione nell’impero romano in cui è anche vero che “le vicende del processo di evangelizzazione variano e si

<sup>115</sup>HE V 24, 2-5.

<sup>116</sup>Cf G. PANI, *Il paolinismo*, cit., pp. 210-213.

<sup>117</sup>Cf U.B. MULLER, *Zur frühchristlichen Theologieggeschichte*, vedi a p. 51.

complicano in ragione dell'estrema varietà delle etnie, delle tradizioni, del maggiore o minore grado di ellenizzazione, nonché della diversità delle situazioni sociali e politiche: c'è enorme differenza, per esempio, tra il cristianesimo urbano in città profondamente ellenizzate e di fervida vita culturale e sociale e quello delle aree rurali delle regioni interne"<sup>118</sup>. Un elemento di variabilità è senz'altro prodotto anche dalla presenza più o meno marcata dell'elemento giudaico all'interno delle comunità cristiane e dall'elemento giudaico antagonista, come lascia intendere sia Melitone di Sardi che l'anonimo autore del *Perì Pascha*.

All'interno di una realtà tanto frazionata in forme diverse ancora agli inizi del II secolo pare individuabile sia un cristianesimo di stretta osservanza giudeo/cristiana (cf le lettere pastorali) quanto un paolinismo radicale (il mangiare gli idolotiti, l'usanza delle donne di parlare in pubblico e profetizzare). Se accettiamo l'ipotesi di M. Simonetti il silenzio di Policrate su Paolo rappresenterebbe l'emergere della tradizione giovannea assertrice di un giudeo cristianesimo moderato non già contro Paolo, ma contro quel paolinismo radicale, preso di mira - sembra - tanto nell'Apocalisse che nelle Lettere Pastorali. In queste la presentazione dell'apostolo come organizzatore di comunità, dottore della Chiesa, primo anello d'una tradizione apostolica, parrebbe indicare un recupero della sua figura di rappresentante del cristianesimo ecclesiale, sottratto a strumentalizzazioni da parte di "eretici"<sup>119</sup>.

Se così fosse la stessa assenza di Paolo dall'elenco del giudeo cristiano Policrate attesterebbe "la definitiva scomparsa degli aspetti più personali della tradizione derivante dalla diretta azione missionaria di Paolo"<sup>120</sup>, propriamente la scomparsa di un personaggio che costituiva un simbolo ideologico.

A mio avviso tale lettura può essere accettabile, eppure non pare tener conto di un'altro fenomeno che nella seconda metà del II sec. ha investito le comunità microasiatiche: il montanismo. Sorto intorno al 155-160 questo movimento millenarista e profetico dai tratti severi ed entusiastici, sollecitava un ritorno alla forma della Chiesa primitiva con un'accentuazione dello Spirito, del carisma profetico, del parlare in lingue, il tutto sostenuto da un'etica rigorosa. Il fondatore, Montano, si riteneva l'incarnazione del Paraclito promesso in Gv 14,26; 16,7. In riferimento, poi, ad Ap. 21,1.10 si individuava la nuova Gerusalemme

<sup>118</sup>V.M. FORLIN PATRUCCO *Asia Minore* (voce), DPAC I 394.

<sup>119</sup>Cf G. STRECKER, *Paulus in nachpaulinischer, cit.*, p. 318.

<sup>120</sup>M. SIMONETTI, *Paolo nell'Asia, cit.* p. 85.

discesa dal cielo in Pepuza o nel villaggio di Timion. Non possiamo diffonderci su questo fenomeno che trovò diffusione nella Frigia e nell'entroterra microasiatico e che si ritiene fortemente influenzato dal vangelo di Giovanni e dall'Apocalisse<sup>121</sup>. Se tuttavia si tien conto che le sue zone d'espansione coincidono con quelle in cui operarono i missionari paolini, non si potrà escludere che in esso siano rintracciabili tratti di pensiero assunti da Paolo. Così l'idea della Gerusalemme di lassù è presente in Gal 4,26; l'uguaglianza religiosa della donna attestata dalla sua posizione sacerdotale e profetica all'interno del gruppo<sup>122</sup> è riferibile forse a 1Co 11,4-5. Del resto lo stesso Tertulliano che passerà al montanismo giustifica il fatto precisando: "Apostolus praescribit silentium mulieribus in ecclesia; ceterum prophetandi ius et illas habere iam ostendit, quum mulieri etiam prophetandi velamen imponit" (Adv Marc. V 8)<sup>123</sup>.

A. Strobel ipotizza che la stessa colletta di Paolo per la Chiesa di Gerusalemme espressa dal termine *koinonia* (servizio) (cf 2Co 8,4; Rom 15,26), ampiamente usato nel montanismo, potrebbe aver esemplarmente sviluppato un'organizzazione analoga nella Chiesa montanista a favore della "nuova Gerusalemme"<sup>124</sup>. Un'attenzione particolare meriterebbe il fenomeno del profetismo quale si riscontra in Paolo (cf ad es. 2Co 12,9)<sup>125</sup> e quale ritroviamo nel montanismo<sup>126</sup> e dove non sono da escludere punti di contatto. Né va dimenticato l'entusiasmo profetico che contrassegna il movimento e che ha una connotazione escatologica legata alla fede nella parusia imminente<sup>127</sup>.

Una strada per cogliere i punti di contatto tra pensiero paolino e montanismo potrebbe offrirla il Tertulliano del periodo montanista. Proprio il suo utilizzo delle lettere paoline può svelarci l'atteggiamento del movimento nei confronti dell'apostolo. Tanto per esemplificare mi limito a citare il *De monogamia* del 217 (periodo montanista) in cui il

<sup>121</sup>Cf A. STROBEL, *Das heilige Land der Montanisten eine religionsgeographische Untersuchung*, Berlin 1980, pp. 286.293.

<sup>122</sup>Cf A. STROBEL, *op. cit.*, pp. 276-277.

<sup>123</sup>Cf A. STROBEL, *op. cit.*, p. 275 dove si precisa che nella Chiesa montanista ci si attiene strettamente a questa prescrizione.

<sup>124</sup>Cf A. STROBEL, *op. cit.*, pp. 273-274.

<sup>125</sup>In particolare 2Co 12, 9: "Ed egli (cioè il Signore), mi ha detto: "Ti basta la mia grazia, la mia potenza infatti si manifesta pienamente nella debolezza". Cf D.A. AUNE, *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, Brescia 1991, pp. 464-466.

<sup>126</sup>Per il montanismo cf D.E. AUNE, *op. cit.*, pp. 272-277.

<sup>127</sup>La prospettiva della fine imminente è raccolta nell'oracolo che segue dal quale si desume come Massimilla, la profetessa associata a Montano, rivendica per sé lo status di profeta escatologico: *Oracolo 13* "(Massimilla dice): dopo di me non ci sarà più un profeta, ma solo la fine".

testo più citato è la 1 Co. Stando al *De monogamia*, i montanisti figurano come i veri eredi della spiritualità e della dottrina di Paolo. "Noi - dichiara - siamo veramente spirituali (in opposizione agli psichici, cioè i cattolici) in grazia del riconoscimento dei carismi spirituali"<sup>128</sup>.

Tenendo presente questo panorama il silenzio di Policrate su Paolo avrebbe una giustificazione non riconducibile all'ipotetico conflitto tra gruppo giovanneo e gruppo paolino. Esso sarebbe da ricercare - anche se, forse, non esclusivamente - nell'utilizzo dell'apostolo in un movimento condannato dal sinodo di Laodicea (164-168) tenutosi sotto Sagaris e da quello di Gerapoli (tra il 161 e il 180). Mi pare che questa ipotesi, peraltro da approfondire, abbia una sua plausibilità in quanto tiene conto sia della 'coloritura' giudaica di Policrate, che della presenza del montanismo ad Efeso e dintorni<sup>129</sup>. E poi come non ricordare che in questo ambiente anche il marcionismo aveva attecchito?<sup>130</sup>

Detto questo, rimane la consapevolezza che è rischioso giudicare persone e periodi storici sulla base di scarni frammenti. Ci muoviamo su un terreno fluido; eppure dal quadro tracciato è possibile farsi un'idea delle tensioni sorte attorno alla figura di Paolo e alla *Wirkungsgeschichte* delle sue lettere. Tutto ciò conferma come la storia della teologia paolina nel II secolo costituisce uno dei problemi affascinanti della storia della Chiesa<sup>131</sup>.

---

<sup>128</sup>TERTULLIANO, *De monogamia* I 3.

<sup>129</sup>Sappiamo infatti che il suo successore, Apollonio, scrisse un trattato antimontanista (212 ca) in cui muoveva ai capi della setta accuse di ordine morale e confutava la veridicità delle profezie.

<sup>130</sup>Basti richiamarsi agli *Atti* del martirio di Pionio, presbitero di Smirne e martirizzato o al tempo di Policarpo o al tempo di Decio. È significativo che con lui venne processato anche il montanista Eutichiano ed un presbitero della Chiesa marcionita di nome Metrodoro (cf EUSEBIO HE V 15,46). Il fatto, poi, che già le autorità avessero sentore di questo frazionamento è presente nella domanda del proconsole a Pionio: "Di quale setta sei?" - Pionio: "cattolica". Proconsole: "di quale cattolica". Pionio: "sono presbitero della Chiesa cattolica". Cf *Atti dei martiri* I, a cura di C. ALLEGRO, Roma 1974, 173-177. Sulla presenza marcionita è utile l'informazione dell'anonimo che presumibilmente scrive in Asia Minore (EUSEBIO, HE V 16 21).

<sup>131</sup>Giudizio di Brandle, riportato da A. LINDEMANN, *op. cit.*, p. 6.