



---

## Corpi perseguitati, corpi da imitare. Paolo di Tarso e la *μίμησις* come strategia missionaria nel contesto giudaico-ellenistico di Tessalonica

### Il martirio cristiano antico, tra ricezione dell'eredità giudaica e confronto con l'ambiente greco-romano

L'influenza esercitata dal pensiero giudaico sull'elaborazione delle più antiche riflessioni cristiane intorno al martirio è un dato da tempo pienamente acquisito da parte della storiografia:<sup>1</sup> l'analisi di questo soggetto storiografico, più in generale, può essere utile per illuminare meglio quel processo di «separazione delle strade»<sup>2</sup> che interessò giudaismo e cristianesimo durante i primi secoli dell'era volgare. Gli studi di Daniel Boyarin<sup>3</sup> rappresentano, con ogni probabilità, gli esempi più noti di una simile prospettiva. Il loro merito principale, infatti, è quello di aver dischiuso – a partire da una rilettura delle idee di martirio elaborate nell'antichità giudaica e cristiana – un nuovo modo di intendere tanto il distacco del cristianesimo dal suo alveo di provenienza, quanto l'affermazione del rabbinismo all'interno del mondo giudaico antico. Se dover spingere sino al IV sec. la linea di demarcazione tra giudaismo e cristianesimo per stabilire l'irreversibilità di tale cesura pare forse eccessivo, è comunque innegabile che, anche nel lungo periodo, opere quali il *Quarto Libro dei Maccabei* e le *Vite dei Profeti* – solo

---

<sup>1</sup> Si veda uno dei lavori pionieristici in questo senso, datato ma ancora imprescindibile: W.H.C. FRENCH, *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford 1965, 31-78. È emblematica, per citare soltanto un altro titolo, anche l'impostazione del successivo T. BAUMEISTER, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münster 1980, 6-65.

<sup>2</sup> In ambito storiografico questa espressione è stata resa celebre dalla monografia di J.D.G. DUNN, *The Parting of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London-Philadelphia, PA 1991, che ha dato avvio a un'ampia e articolata discussione ancora lungi dall'essersi arrestata.

<sup>3</sup> Condensati nel più ampio e articolato D. BOYARIN, *Morire per Dio. Il martirio e la formazione di Cristianesimo e Giudaismo*, tr. it., Genova 2008, 9-52.



per soffermarsi sugli esempi più noti – costituirono veri e propri prototipi in grado di modellare i tratti peculiari del pensiero cristiano sulla persecuzione e sul martirio,<sup>4</sup> almeno sino alla svolta costantiniana.

La ricerca più recente, del pari, ha messo in luce quanto il concetto di «bella morte» elaborato all'interno del mondo greco-romano abbia ulteriormente condizionato la costruzione di una pluralità di discorsi sul martirio in ambito cristiano.<sup>5</sup> Si pensi, a solo titolo esemplificativo, a Socrate, prototipo dell'innocente condannato ingiustamente,<sup>6</sup> ma anche agli eroi della guerra troiana (la cui morte coraggiosa dovette certo incrementare la diffusione delle rispettive gesta) e ai tanti modelli di «morte nobile» raccolti e narrati da Diogene Laerzio nelle tarde *Vitae Philosophorum*,<sup>7</sup> senza trascurare lo scandaloso rapporto tra martirio e suicidio.<sup>8</sup> Il successo di questo filone di studi è tale da aver favorito, soprattutto in contesti anglofoni, la radicale messa in discussione dell'effettiva originalità – se non proprio dell'effettiva storicità, al di là degli intenti teologici rinvenibili nei documenti – della trama degli eventi articolata nella più antica letteratura martirologica cristiana.<sup>9</sup> La crescente e sempre più diffusa attenzione alla costruzione «retorica» dei testi cristiani antichi su persecuzione e martirio ha contribuito a questi esiti e, talora, ha raggiunto un livello tale da gettare una pesante ombra di scetticismo anche sugli scopi che guidarono il tortuoso processo reda-

<sup>4</sup> È ormai una questione imprescindibile fare tesoro di espressioni quali «Judaism as a Source of Christian Martyrology», come opportunamente proposto da P. MIDDLETON, *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity*, London-New York 2008, 106-115.

<sup>5</sup> Come introduzione può essere utile consultare C.R. MOSS, *Ancient Christian Martyrdom. Diverse Practices, Theologies, and Traditions*, New Haven, CT-London 2012, 23-48.

<sup>6</sup> Un'ottima sintesi di questo tracciato è reperibile in T. BAUMEISTER, *Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum*, Rom 2009, 22-28.

<sup>7</sup> Per un più ampio inquadramento storico si veda M.-F. BASLEZ, *Le persecuzioni nell'antichità. Vittime, eroi, martiri*, tr. it., Brescia 2016, 36-41.

<sup>8</sup> È questo uno degli argomenti focali già elaborati nel lavoro di G.W. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, Cambridge 1995, 59-74, di cui comunque si sono occupate quasi tutte le ricerche citate in precedenza. Le riflessioni dell'autore, spinte alle estreme conseguenze, lo hanno condotto a rescindere dal giudaismo alcune radici della più antica riflessione cristiana sul martirio. Così, i debiti contratti dal martirio cristiano con i modelli del giudaismo biblico e medio sarebbero ridotti ai minimi termini: un'idea di «martirio» si sarebbe dapprima sviluppata nell'ambito della *civitas* greco-romana, per poi essere accolta da giudaismo e cristianesimo. Per una critica a questo paradigma cf. BOYARIN, *Morire per Dio*, 191-192.

<sup>9</sup> Tra gli esempi più celebri si colloca C.R. MOSS, *The Myth of Persecution. How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*, New York 2013, *passim*.

zionale dei testi stessi, dal I sec. e sino alla comparsa degli *Acta* e delle *Passiones* di età precostantiniana.<sup>10</sup>

Alla luce della complessità del quadro qui abbozzato, è parso opportuno concentrare la presente indagine sull'esame di un caso peculiare, che sappia dare rilievo sia all'antichità dei documenti analizzati, sia ai molteplici problemi storiografici che da essi affiorano. Si intende, così, mostrare plasticamente la ricchezza di una precisa fase storica, durante la quale la prima diffusione del messaggio gesuano dovette confrontarsi, fino allo scontro, tanto con la Sinagoga e le sue autorità, quanto con la *civitas* romana e le leggi imperiali. Una sintesi di queste dinamiche pare rintracciabile sin dagli albori della produzione letteraria cristiana: essa trova posto nel più antico scritto di Paolo di Tarso, la Prima lettera ai Tessalonicesi (d'ora in poi abbreviata in 1Ts).<sup>11</sup>

In aggiunta, si ritiene opportuno integrare la rilettura storico-critica delle fonti con una metodologia che tenga debitamente conto delle declinazioni antropologiche dei testi qui considerati.<sup>12</sup> Un rilievo centrale, pertanto, sarà attribuito al concetto di *μίμησις*,<sup>13</sup> che fin dalle origini cristiane dovette godere di attenzione costante soprattutto se legato a quello di *μαρτυρία*.<sup>14</sup> In questo senso, il discepolo perseguitato come si vedrà, è stato celebrato prima di tutto come «imitatore» del Cristo sofferente, a sua volta passibile di imitazione proprio perché collocato entro un contesto culturalmente connotato. È il suo stesso corpo, vesato e umiliato, a divenire veicolo privilegiato per la trasmissione di un preciso messaggio e, in ultima istanza, a favorire un'attiva testimonianza (termine che, entro il presente ambito cronologico, non può ancora prescindere dal significato di «testimonianza oculare»)<sup>15</sup> della Pasqua di Cristo.

<sup>10</sup> Su quest'ultimo aspetto cf. MOSS, *Ancient Christian Martyrdom*, 166.

<sup>11</sup> Un quadro d'insieme utile per ricostruire il momento storico della missione paolina è offerto da J.D.G. DUNN, *Gli albori del cristianesimo*, tr. it., Brescia 2012, II.2, 721-722.

<sup>12</sup> Un modello di lavoro ancora valido è stato rintracciato in A. DESTRO – M. PESCE, *Antropologia delle origini cristiane*, Roma-Bari 1995, VIII-IX, cui qui si rimanda anche per le considerazioni introduttive relative ai rapporti tra la produzione paolina e il racconto degli Atti.

<sup>13</sup> Per ciò che concerne Paolo, cf. C.R. MOSS, *The Other Christs. Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*, Oxford 2010, 23-28.

<sup>14</sup> È tuttora opportuno soffermarsi su N. BROX, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, München 1961, *passim*.

<sup>15</sup> Si veda l'ampia trattazione terminologica di B.M. ESPOSITO, «Martirio e testimonianza. L'ambivalenza del concetto cristiano di "martirio"», in *Lexia. Rivista di Semiotica* 31-32(2018), 81-102.

Allo stesso tempo, è impossibile non tenere conto dell'interrogativo circa il grado di attendibilità storica attribuibile agli Atti degli Apostoli, fonte dell'attività missionaria di Paolo – e in particolar modo delle opposizioni da questi incontrate<sup>16</sup> – con cui la 1<sup>T</sup> sarà chiamata a un continuo confronto. È nota, infatti, la difficoltà di fornire una risposta definitiva a un tale problema. Considerando sia il panorama storiografico greco e romano, che deve fare necessariamente da sfondo alla valutazione degli Atti,<sup>17</sup> sia le innegabili intenzioni teologiche che muovono l'autore, il giudizio della storiografia continua a oscillare tra chi, pur ammettendo il costante ricorso della seconda opera lucana a materiale tradizionale, nega la sua sostanziale affidabilità e chi, al contrario, tende comunque a concederle credito.<sup>18</sup> Com'è intuibile, in questa sede non è immaginabile addentrarsi nella complessità del dibattito in corso. Le conclusioni cui è giunto J.A. Fitzmyer paiono però equilibrate e convincenti: in effetti, il grado di attendibilità delle informazioni trasmesse dagli Atti, lungi dal doversi valutare a partire dai criteri propri della storiografia moderna, deve essere considerato entro il più ampio panorama della storiografia di età contemporanea alla narrazione lucana.<sup>19</sup>

### La μίμησις del corpo perseguitato e l'attività di Paolo a Tessalonica, tra contestazione politica e attesa della παρουσία

Una concreta esemplificazione di quanto sia opportuno procedere caso per caso e con un confronto oculato tra la documentazione paulina – comunque di primaria rilevanza – e quella lucana è offerta dalla descrizione dell'evangelizzazione di Tessalonica. In At 17,1-10a si segue uno schema lineare, già tracciato nelle linee essenziali all'inter-

<sup>16</sup> Un abbrivio alla questione è offerto da L. ALEXANDER, «Silent Witness: Paul's Troubles with Roman Authorities in the Book of Acts», in A. PUIG I TARRÈCH – J.M.G. BARCLAY – J. FREY (edd.), *The Last Years of Paul. Essays From the Tarragona Conference (June 2013)*, Tübingen 2015, 153-173.

<sup>17</sup> Cf. E. GABBA, «Gli Atti degli Apostoli e la storiografia greca e romana nel I sec. a.C.», in *RStB* 13(2001)2, 9-13.

<sup>18</sup> Il contributo di J.H. CHARLESWORTH, «Why Should Experts Ignore Acts in Pauline Research?», in I.W. OLIVER – G. BOCCACCINI (edd.), *The Early Reception of Paul the Second Temple Jew*, London-New York 2019, 151-166, sostanzialmente allineato a questa seconda traiettoria, offre un resoconto approfondito dei più recenti sviluppi bibliografici.

<sup>19</sup> Cf. J.A. FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, tr. it., Brescia 2003, 96-97.

no dei precedenti capitoli relativi alla missione ad Antiochia di Pisi- dia (13,14-52) e a Iconio (14,1-6). L'aderenza maggiore, però, è forse con la successiva narrazione della permanenza a Berea (17,10-15),<sup>20</sup> che apre i racconti del soggiorno di Paolo a Corinto (18,1-17) e a Efeso (19,8-10). Infatti, come accade in quest'ultima località, anche a Tessalonica vengono rese esplicite le tappe che segnano l'attività di Paolo e Sila: il primo, una volta giunto nella città macedone, predica prima nella sinagoga (17,1-3);<sup>21</sup> in seguito, dopo aver guadagnato l'adesione di una parte significativa della comunità e della componente gentile (sia «timorati di Dio», sia donne appartenenti all'aristocrazia cittadina),<sup>22</sup> entrambi subiscono l'ostracismo da parte di alcuni della sinagoga, che si mettono alla ricerca dei due missionari fin nella casa di Giasone (17,4-5); infine, Paolo e Sila, dopo essere sfuggiti ai provvedimenti adottati dalle autorità politiche (πολιτάρχας)<sup>23</sup> – Giasone e alcuni «fratelli», nel frattempo, erano stati tratti in arresto e in seguito rilasciati grazie al pagamento di una cauzione –, abbandonano la città per dirigersi altrove, più precisamente a Berea (17,6-10a).

Dalla testimonianza lucana emerge un quadro lineare: la comunità giudaica locale è la prima beneficiaria del messaggio paolino, ma è anche la stessa che ostacola l'attività degli apostoli in modo progressivamente più violento. Peraltro, le accuse mosse contro i credenti in Gesù (sintetizzate in 17,6-7 nella *seditio*, nell'opposizione all'osservanza dei «decreti imperiali»<sup>24</sup> – i δόγματα Καίσαρος – e nell'aperta contestazione della legittimità dell'imperatore) appaiono di una indiscutibile gravità, in quanto rubricabili nella categoria del *crimen maiesta-*

<sup>20</sup> Come acutamente osservato anche da P. COSTA, *Paolo a Tessalonica. At 17,1-10a: esegesi, storia, diritto*, Assisi 2018, 43-45.

<sup>21</sup> Anche COSTA, *Paolo a Tessalonica*, 60-63, si riferisce alla predicazione di Paolo nella sinagoga di Tessalonica come a un «modello ricorrente» nell'articolazione del racconto di Atti.

<sup>22</sup> Cf. C. COULOT, «Les Thessaloniens accueillent l'évangile. Un premier bilan (1Th 1,2-10)», in *BLE* 112(2011), 29-40.

<sup>23</sup> Che i «poliarchi» a Tessalonica detenessero una qualche autorità giudiziaria è stato evidenziato da COSTA, *Paolo a Tessalonica*, 114-125, il quale ha ampiamente discusso le fonti a disposizione fino ad avanzare alcune proposte per definire quali fossero i compiti di questa carica politica.

<sup>24</sup> Secondo K.P. DONFRIED, *Paul, Thessalonica, and Early Christianity*, Grand Rapids, MI-Cambridge 2002, 31-39, insieme a T.D. STILL, *Conflict at Thessalonica. A Pauline Church and its Neighbours*, Sheffield 1999, 260-266, Paolo e i suoi compagni, rigettando i non meglio precisati «decreti», avrebbero messo a serio repentaglio il regolare svolgimento del culto imperiale, opponendosi così al riconoscimento stesso della suprema autorità politica romana.

*tis* e sanzionabili con la condanna capitale.<sup>25</sup> Pare dunque quantomeno singolare l'idea secondo la quale le tribolazioni e lo stato di costante necessità sofferti da Paolo nel corso della missione macedone (si veda quanto attestato in 1Ts 3,3.7) rimontassero, invece, a condizionamenti dettati da pressioni di natura psicologica.<sup>26</sup>

Le informazioni desumibili da 1Ts 2,1-16 e 3,4 sull'attività in Macedonia non paiono del tutto estranee alla descrizione offerta dagli Atti.<sup>27</sup> Emergono, in particolare, tre aspetti decisivi in merito alla pesante situazione conflittuale venutasi a creare in concomitanza con il «tumulto» di Tessalonica descritto da At 17,5-8:

1) 1Ts 2,2: Paolo e i suoi compagni (forse anche Timoteo, se si considera il prescritto della lettera)<sup>28</sup> hanno predicato il vangelo ai tessalonicesi ἐν πολλῷ ἀγῶνι, dopo il pesante ostracismo già patito a Filippi (il che ben si adatta ad At 16,19-24).<sup>29</sup> Le brutalità sarebbero state tali da suscitare in Paolo il desiderio di «dare la vita» per i nuovi convertiti (1Ts 2,8);

2) 1Ts 2,15-16: è qui formulato un esplicito atto di accusa contro le comunità giudaiche palestinesi, ree di aver perseguitato (ἐκδιωξάντων) Paolo e i suoi collaboratori (così come il Signore Gesù e i profeti) e di aver impedito loro l'evangelizzazione;

3) 1Ts 3,4: durante il soggiorno a Tessalonica, i missionari avevano predetto (προελέγομεν) che sarebbero stati tribolati (θλίβεσθαι), come infatti secondo Paolo è accaduto.

Invece, almeno per ciò che concerne l'atteggiamento degli avversari nei confronti della comunità dei credenti in Gesù di Tessalonica dopo la partenza di Paolo e Sila dalla città, la lettera pare illuminare una si-

<sup>25</sup> Così A.M. BUSCEMI, *Paolo. Vita, opera e messaggio*, Jerusalem 1996, 131 nota 109, ma anche COSTA, *Paolo a Tessalonica*, 141 nota 207. Per un'analisi dettagliata di questa breve pericope, letta con particolare riguardo all'ambito giuridico, cf. inoltre *ibid.*, 107-155.

<sup>26</sup> STILL, *Conflict at Thessalonica*, 208-227, qui 209-212, ha analizzato (negandole) le motivazioni a supporto di una tale interpretazione, che affondano le radici nel problematico binomio ἀνάγκη καὶ θλίψει di 1Ts 3,7.

<sup>27</sup> Cf. R.S. SCHELLENBERG, «The First Pauline Chronologist? Paul's Itinerary in the Letters and in Acts», in *JBL* 134(2015), 193-213, qui 198.

<sup>28</sup> Cf. COSTA, *Paolo a Tessalonica*, 46.

<sup>29</sup> La plausibilità della versione lucana – comunque ampliata da significativi interventi redazionali – è stata sostenuta anche da U. SCHNELLE, *Apostle Paul. His Life and Theology*, tr. ingl., Grand Rapids, MI 2005, 145-146.



tuazione tendenzialmente diversa rispetto a quella descritta negli Atti, grazie ad alcuni dettagli di non secondaria importanza.<sup>30</sup> Per definire la prospettiva paolina, quindi, è bene procedere valorizzando le divergenze rispetto alla narrazione degli Atti.<sup>31</sup>

Si consideri, innanzitutto, quanto affermato circa l'accoglienza del vangelo da parte dei tessalonicesi:

Voi infatti, fratelli, diveniste imitatori (μιμηταί) delle comunità di Dio, in Gesù Cristo, che si trovano in Giudea, perché anche voi soffriste (ἐπάθετε) da parte dei vostri connazionali (συμφυλετῶν) come loro da parte dei Giudei (1Ts 2,14).<sup>32</sup>

Questo versetto, se agganciato ai due successivi nei quali è prospettata la punizione imminente dei persecutori da parte di Dio, ha suscitato non poche perplessità da parte della critica, le cui attenzioni – non sempre scevre da preoccupazioni teologiche – si sono condensate sul presunto «antisemitismo» paolino di 1Ts 2,15-16.<sup>33</sup> Non sembrano sussistere, però, motivazioni filologicamente convincenti per negare l'autenticità di 2,14-16:<sup>34</sup> nella presente sede, pertanto, questo gruppo di versetti verrà considerato autentico.

Ciò che qui conta, in ogni caso, è il tenore delle informazioni conservate in 2,14, versetto che di fatto sembra scagionare la comunità giudaica dall'aver causato sofferenze ai fedeli di Tessalonica dopo la partenza dei missionari. Che i tessalonicesi fossero sotto pressione è ulteriormente confermato da 2Cor 8,1-2. Ma che ciò fosse provocato esclusivamente dalla Sinagoga sembra contrastare con l'*hapax* neo-

<sup>30</sup> C. COULOT, «Paul à Thessalonique (1Th 2.1–12)», in *NTS* 52(2006), 377-393, è fermo sostenitore della maggior affidabilità del resoconto paolino rispetto a quello elaborato negli Atti: il primo, dunque, sarebbe da preferire per una ricostruzione più accurata degli eventi.

<sup>31</sup> È una delle indicazioni metodologiche fornite anche da CHARLESWORTH, *Why Should Experts Ignore Acts*, 162.

<sup>32</sup> La presente traduzione, come quelle seguenti, è a cura di chi scrive.

<sup>33</sup> La questione è complessa e ha dato avvio a un ampio e articolato dibattito, di cui una sintesi recente è rinvenibile in R. KAMPLING, «Und so kam Paulus unter die Antisemitismen. Transformation des Verstehens in der Auslegung von 1 Thess 2,14-16 im 19. Jahrhundert», in W. EISELE – C. SCHAEFER – H.-U. WEIDEMANN (edd.), *Aneignung durch Transformation, Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum. Festschrift für Michael Theobald*, Freiburg-Basel-Wien 2013, 358-374.

<sup>34</sup> Non è qui possibile rendere interamente conto di una tematica così ampia se non in forma cursoria: si rinvia, pertanto, alla trattazione completa offerta da M. BOCKMUEHL, «1 Thessalonians 2,14–16 and the Church in Jerusalem», in *TynB* 52(2001), 1-31, qui 5-17.

testamentario συμφολετών, la cui interpretazione suscita però non poche difficoltà e che qui è stato tradotto con «connazionali» (dei fedeli di Tessalonica).<sup>35</sup> Anche a causa di questa incertezza terminologica si potrebbe comunque propendere per la composizione mista dei neoconvertiti (i quali dovettero provenire, al contempo, dal giudaismo e dai culti gentili), così da consolidare la linea lucana.<sup>36</sup> Tuttavia, la differenza di quest'ultima versione rispetto a quella paolina rimarrebbe comunque evidente e potrebbe essere ulteriormente corroborata dal marcato parallelismo suggerito in 1Ts 2,14: come i tessalonicesi hanno sofferto (soltanto) da parte dei «connazionali», così i membri delle comunità gesuane della Giudea hanno patito (soltanto) da parte del giudaismo non credente in Gesù.<sup>37</sup> Non sono pochi coloro che, seguendo questa pista di ricerca, hanno ritenuto opportuno attribuire le responsabilità delle violenze contro Paolo e i fedeli di Tessalonica in modo esclusivo alla componente gentile della città.<sup>38</sup>

In un altro versetto della lettera, Paolo lega la tribolazione dei tessalonicesi agli apostoli e al Signore, appellandosi ancora una volta al concetto di «imitazione»:

E voi [sc. i tessalonicesi] diveniste imitatori (μιμηται) nostri [sc. di Paolo, Silvano e Timoteo] e del Signore (τοῦ κυρίου), dopo aver ricevuto la parola in mezzo a molta tribolazione (ἐν θλίψει πολλῇ) con gioia di Spirito Santo (1Ts 1,6).

Dal testo si nota come i macedoni non abbiano imitato il Signore e, in un secondo tempo, siano stati confermati dall'indirizzo apostolico: al contrario, è la μίμησις di Paolo e dei suoi compagni ad aver permesso

<sup>35</sup> Per la traduzione proposta si vedano i supporti offerti da W. BAUER – F.W. DANKEK, *A Greek-English Lexikon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, IL-London 2000, 960 e da W. ELLIGER, s.v. συμφολέτης, in H. BALZ – G. SCHNEIDER (edd.), *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, Brescia 1998, II, 1454.

<sup>36</sup> Così N.H. TAYLOR, «Who Persecuted the Thessalonian Christians?», in *HTS* 58(2002), 784-801, qui 792-793.

<sup>37</sup> BOCKMUEHL, *1 Thessalonians 2,14-16*, 12, tende giustamente a ricomprendere questa opposizione soffermandosi sulla natura sociale ed ecclesiale (e non certo etnica) del paragone: così, Paolo avrebbe potuto mostrare come in ogni luogo i seguaci di Gesù si sarebbero dovuti confrontare con l'ostracismo opposto dai rispettivi compatrioti.

<sup>38</sup> Tra questi possono essere ricordati J.M.G. BARCLAY, «Conflict in Thessalonica», in *CBQ* 55(1993), 512-530, qui 514; STILL, *Conflict at Thessalonica*, 23-26, qui 24; J. MURPHY-O'CONNOR, *Vita di Paolo*, tr. it., Brescia 2003, 127; S. ROMANELLO, «L'ira di Dio in Paolo. Ragione ed ermeneutica di una categoria "violenta"», in *RStB* 20(2008), 195-221, qui 199.



ai tessalonicesi di poter essere accomunati ai patimenti del Signore. Alcuni elementi, in ogni caso, variano significativamente rispetto al concetto di imitazione così come presentato in 1Ts 2,14. In 1,6 i destinatari sono divenuti imitatori del Signore passando attraverso una tappa obbligata, cioè l'imitazione dei missionari: Paolo, così, scandisce il proprio pensiero in ordine rigorosamente gerarchico (da Paolo, Silvano e Timoteo al vertice, cioè al Signore).<sup>39</sup> Al contrario, in 2,14 i tessalonicesi hanno imitato soltanto le comunità dei seguaci di Gesù in Giudea. Ma tali divergenze non escludono affatto che entrambe le testimonianze tradiscano un significato affine.<sup>40</sup> Come si vedrà, l'imitazione è, prima di ogni altra cosa, imitazione dei «corpi perseguitati» degli apostoli, del Cristo crocifisso<sup>41</sup> e dei fedeli tribolati, conclusione che pare già avvalorata da un dato meramente sintattico: in 2,14, infatti, la motivazione della μίμησις è supportata da una proposizione causale.

I riferimenti alla μίμησις non sono un'esclusiva di 1Ts e, sebbene non siano legati direttamente al tema della persecuzione, si ritrovano anche negli scritti paolini degli anni successivi:<sup>42</sup> sono i corinzi, ad esempio, a dover divenire imitatori dell'apostolo secondo 1Cor 4,16 e 11,1, mentre un invito del tutto simile è rivolto da Paolo in Fil 3,17. È da sottolineare, per rimanere invece centrati sulla tematica qui affrontata, come tale concetto compaia anche nella letteratura mediogiudaica e, in particolare, nel *Quarto Libro dei Maccabei*, questa volta con esplicito riferimento alle violenze perpetrate da Antioco IV.<sup>43</sup> Ad esempio, in 4Mac 9,22-24 uno dei sette fratelli posto sotto tortura invita con fer-

<sup>39</sup> Sull'imitazione paolina intesa come strumento di evangelizzazione ha attirato l'attenzione S.J. HAFEMANN, «The Role of Suffering in the Mission of Paul», in J. ÅDNA – H. KVALBEIN (edd.), *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, Tübingen 2000, 165-184, qui 179.

<sup>40</sup> Come sostenuto da E.A. CASTELLI, *Imitating Paul. A Discourse of Power*, Louisville, KY 1991, 94.

<sup>41</sup> Ciò vale, primariamente, anche per Paolo, che rilegge la possibilità della propria morte alla luce di quella di Cristo: su questo aspetto cf. R.G. JENKS, *Paul and His Morality. Imitating Christ in the Face of Death*, Winona Lake, IN 2015, *passim*.

<sup>42</sup> Per una panoramica di insieme si veda J.F. LANDOLT, «“Be Imitators of Me, Brothers and Sisters” (Philippians 3,17): Paul as an Exemplary Figure in the Pauline Corpus and the Acts of the Apostles», in D.P. MOESSNER – D. MARGUERAT – M.C. PARSONS – M. WOLTER (edd.), *Paul and the Heritage of Israel. Paul's Claim Upon Israel's Legacy in Luke and Acts in the Light of the Pauline Letters*, London-New York 2012, II, 290-317.

<sup>43</sup> Sull'importanza di questa tradizione teologica si rimanda, a solo titolo introduttivo, a L.F. PIZZOLATO – C. SOMENZI, *I sette fratelli Maccabei nella Chiesa antica d'Ocidente*, Milano 2005, 3-45.

mezza gli altri a imitarlo nella lotta intrapresa contro il tiranno sopportando i tormenti inflitti. Allo stesso modo, in *4Mac* 13,9 l'imitazione dei sette fratelli si fonda sull'esempio dei tre ebrei nella fornace di Dn 3,8-97, modello di straordinaria fortuna nell'articolazione della più antica riflessione cristiana sul martirio.<sup>44</sup> A ragione, W.H.C. Frend ha ritenuto che «without Maccabees and without Daniel a Christian theology of martyrdom would scarcely have been thinkable».<sup>45</sup>

Tali esempi mostrano l'ascendenza che la letteratura mediogiudaica ebbe sulla formulazione del pensiero del Tarsiota in merito a persecuzione e tribolazione, pensiero che peraltro, com'è stato anticipato, interagì in maniera non sempre serena con la cultura della Tessalonica greco-romana. Non si deve trascurare, ancora una volta, la pesante accusa mossa ai seguaci di Paolo di fronte alle autorità politiche della città macedone (la violazione dei *δὲγματα Καίσαρος*), così come riportata da *At* 17,7 e di cui, lo si è visto, rimane complesso definire i contorni. I contenuti della presunta imputazione – l'alto tradimento, l'attentato contro le legittime autorità politiche, ma anche una presunta assemblea illegale svoltasi nella casa di Giasone<sup>46</sup> – sembrano trovare se confrontati con quanto attestato dall'epistolario paolino. In effetti, la situazione tratteggiata in *Atti* fu probabilmente aggravata dal problematico utilizzo da parte di Paolo, durante la sua permanenza a Tessalonica, di un termine politicamente rilevante quale *παρουσία* (ma si tengano presenti anche *κύριος* ed *εὐαγγέλιον*), in quanto connotato da esplicite assonanze con la propaganda ufficiale dell'Impero.<sup>47</sup> Non è un caso, peraltro, che 1Ts sia lo scritto paolino che più di ogni altro conserva traccia del vocabolo (impiegato per ben quattro volte: 2,19; 3,13; 4,15; 5,23): segno manifesto, questo, non solo della pretesa di Paolo di essere ancora in vita al momento del ritorno di Cristo, ritenuto dunque imminente,<sup>48</sup> ma anche della concreta attenzione da parte dell'apostolo nel prendere di mira,

<sup>44</sup> Cf. M. HENGEL, *Crocifissione ed espiazione*, tr. it., Brescia 1988, 212, per cui il racconto dei «tre giovani ebrei nella fornace» costituirebbe l'esempio del più antico «martirio giudaico».

<sup>45</sup> FREND, *Martyrdom and Persecution*, 65.

<sup>46</sup> A tal proposito si vedano le solide ricostruzioni e proposte di J.K. HARDIN, «Decrees and Drachmas at Thessalonica: An Illegal Assembly in Jason's House (Acts 17.1-10a)», in *NTS* 52(2006), 29-49 e COSTA, *Paolo a Tessalonica*, 139-151.

<sup>47</sup> Sul tenore della terminologia paolina cf. H. KOESTER, *Paolo e il suo mondo*, tr. it., Brescia 2012, 83-85.

<sup>48</sup> È l'interpretazione generalmente accettata dalla maggior parte dei commenti, tra cui è opportuno citare quello di F.F. BRUCE, *1 & 2 Thessalonians*, Waco, TX 1982, 99, insieme a A.J. MALHERBE, *The Letters to the Thessalonians*, New York 2000, 270.



attraverso i martellanti contenuti del proprio insegnamento, uno degli snodi essenziali della vita politica e civile tessalonicese. Che Paolo avesse intenzione di alimentare una polemica con le autorità macedoni – o che comunque fosse pienamente consapevole degli esiti potenzialmente drammatici del suo annuncio<sup>49</sup> – affiora altresì da un'esplicita presa di posizione, conservata in 1Ts 5,3, con quello che appare come uno degli *slogan* della campagna politica imperiale: la promessa di un'età di «pace e sicurezza» (εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια) per tutta l'ecumene.<sup>50</sup>

Per Paolo, che lega il κήρυγμα alla certezza della prossima παρουσία (1Ts 4,13-18 e 5,12),<sup>51</sup> l'improvvisa «rovina» – il cui cenno in 5,3, di carattere indubbiamente apocalittico, è di probabile derivazione gesuana<sup>52</sup> – si sarebbe inesorabilmente abbattuta sopra tutti coloro che avessero stoltamente riposto la propria fiducia su «pace e sicurezza» imposte e garantite con le armi entro i confini dell'Impero.<sup>53</sup>

### Imitazione della Parola o della tribolazione? L'evangelizzazione della Macedonia e l'esempio dei profeti perseguitati

In passato, alcuni esegeti – tra i quali W. Michaelis, la cui trattazione è ancora oggi imprescindibile – hanno associato l'idea di μίμησις all'atto di fede prestato da parte dei tessalonicesi al contenuto della predicazione paolina,<sup>54</sup> piuttosto che all'esempio della tribolazione patita prima dal «corpo» di Gesù e, successivamente, da quello dei missionari.<sup>55</sup> I fedeli di Tessalonica, divenuti secondo 1Ts 1,7 «modello» (τύπον) per tutti i credenti di Macedonia e di Acaia, avrebbero poi

<sup>49</sup> Anche per J.R. HARRISON, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome. A Study in the Conflict of a Ideology*, Tübingen 2011, 51-69, Paolo è pienamente consapevole dell'ambiguità di una simile terminologia.

<sup>50</sup> Cf. COSTA, *Paolo a Tessalonica*, 133 nota 176.

<sup>51</sup> Per M. PESCE, «Ricostruzione del kerygma ai tessalonicesi sulla base di 1Ts 1,9-10», in *ASE* 2(1985), 23-47, qui 46-47, nell'attesa del ritorno di Cristo e nella professione di fede monoteista si dovrebbero individuare i due tratti distintivi del kerygma annunciato dal Tarsiota ai tessalonicesi.

<sup>52</sup> Pregevole è l'ampia analisi di L. WALT, *Paolo e le parole di Gesù. Frammenti di un insegnamento orale*, Brescia 2013, 171-172.

<sup>53</sup> J.R. WHITE, «Anti-Imperial Subtexts in Paul: An Attempt at Building a Firmer Foundation», in *Bib* 90(2009), 305-333.

<sup>54</sup> Cf. W. MICHAELIS, s.v. «μιμέομαι», in *GLNT* VII, 253-298, qui 284-287.

<sup>55</sup> Per J.P. WARE, «The Thessalonians as a Missionary Congregation. 1 Thessalonians 1,5-8», in *ZNW* 83(1992), 126-131, qui 127, è l'adesione alla Parola annunciata da Paolo a consentire la ricezione dello Spirito da parte dei tessalonicesi, così come attesta-



replicato questo schema di imitazione sulla base della comune fede in Dio (così come attestato in 1,8), ma non delle sofferenze patite a causa della tribolazione:<sup>56</sup> la μίμησις della tribolazione, di conseguenza, non sarebbe direttamente coinvolta nel processo di diffusione del vangelo.

Sulla base di tali premesse, anche 1Ts 2,14 dovrebbe essere interpretato a partire dal medesimo schema. I tessalonicesi, infatti, avrebbero partecipato soltanto a «circostanze storiche» affini a quelle delle comunità palestinesi, senza che le sofferenze di queste ultime avessero prodotto un reale modello cui conformarsi.<sup>57</sup> In un contesto di persecuzione, la sequela non sarebbe stata plasmata né alla luce dell'esempio offerto dal Cristo sofferente, né alla luce di quello degli apostoli tribolati:<sup>58</sup> la conversione degli abitanti di Tessalonica, invece, sarebbe soltanto il frutto maturato a partire dal solo annuncio orale di Paolo, i cui esiti escluderebbero categoricamente un'«imitazione cosciente» dei patimenti corporali degli evangelizzatori. Un altro esempio teso a rafforzare tale lettura è stato rintracciato in 1Cor 11,1-2, dove la lode che Paolo rivolge ai fedeli della città dell'istmo richiama la fedeltà di questi nell'aver conservato (κατέχετε) le «tradizioni» (παραδόσεις) già trasmesse (παρέδωκα) dall'apostolo durante la sua permanenza in città. Il ricorso a una terminologia tecnica non getta luce soltanto sulle dinamiche del processo di trasmissione e ricezione del κήρυγμα paolino,<sup>59</sup> ma tenderebbe, del pari, a offuscare proprio la «catena mimetica» (che da Cristo, passando per Paolo, giunge sino ai corinzi) elaborata in 1Cor 11,1, rendendo vano il ruolo dell'imitazione nella diffusione del vangelo. Peraltro, come osservato da G. Barbaglio, in 11,2 è ipotizzabile un'eco di 1Ts 2,9:<sup>60</sup> l'accento posto da Paolo sul ricordo della sua attività – mediato in entrambe le epistole dallo stesso verbo, μνημονεύω – da parte dei destinatari, ma non sulla μίμησις, tenderebbe addirittura a escludere quest'ultima dal panorama degli strumenti consciamente adottati dall'apostolo nella divulgazione del vangelo.

---

to in 1Ts 1,6. Pertanto, la consapevole imitazione dei missionari avrebbe un ruolo del tutto marginale in questo percorso.

<sup>56</sup> Così MICHAELIS, s.v. «μυμέομαι», 274–275 e 286, ma anche HAFEMANN, *The Role of Suffering*, 179.

<sup>57</sup> Cf. MICHAELIS, s.v. «μυμέομαι», 286.

<sup>58</sup> Cf. P. NICOLET, «Le concept d'imitation de l'apôtre dans la correspondance paulinienne», in A. DETTWILER – J.D. KAESTLI – D. MARGUERAT (edd.), *Paul, une théologie en construction*, Genève 2004, 393–415, qui 400 e 412–413.

<sup>59</sup> Ben ricordate da C. GIANOTTO, *Ebrei credenti in Gesù. Le testimonianze degli autori antichi*, Milano 2012, 221 nota 11.

<sup>60</sup> Cf. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, Bologna 1996, 531.

Queste affermazioni necessitano, tuttavia, di una rilettura critica, la quale può essere favorita da un ulteriore ampliamento delle testimonianze sinora prese in esame. Com'è già stato anticipato, Paolo, lodando in 1Ts 2,14 la fermezza dei tessalonicesi per aver sofferto le stesse vessazioni delle comunità della Giudea, nel versetto successivo accusa gli ebrei non credenti in Gesù di quella regione di aver ucciso sia il Signore, sia i profeti, prospettando, infine, l'imminente giudizio di condanna nei loro confronti (2,16). Preme qui ricordare non solo l'aspro dibattito teologico motivato dal tenore del versetto, ma anche le difficoltà via via incontrate nell'identificazione dei profeti ai quali si riferisce Paolo. Si può infatti almeno ipotizzare che in 2,15 il Tarsiota abbia elaborato una continuità (che egli doveva ritenere non essersi mai esaurita) tra l'Israele storico e la sua comunità proprio a partire dal ben noto teologumeno del profeta perseguitato e messo a morte.<sup>61</sup> Si veda, per ampliare lo spettro esegetico, l'emblematico richiamo a 1Re 19,10.14<sup>LXX</sup> rintracciabile in Rm 11,3 in merito alla persecuzione dei profeti biblici.<sup>62</sup> La questione, tuttavia, non può essere esaurita alla luce di questa sola considerazione, poiché l'individuazione dei «profeti» deve tenere conto, insieme all'esempio offerto dal recupero del dato prototestamentario, anche del contesto delle comunità dei credenti in Gesù coevo a Paolo, in cui l'attività estatica dei carismatici riveste un peso determinante.

L'ipotesi che i profeti siano, in realtà, i carismatici gesuani delle comunità palestinesi si basa su una interpretazione strettamente letterale di 1Ts 2,15, per cui Paolo, intenzionato ad accusare soltanto quella parte del giudaismo responsabile della morte di Gesù e non tutti i suoi aderenti, si sarebbe riferito esclusivamente alla persecuzione dei suoi contemporanei in Giudea.<sup>63</sup> La sintassi del versetto (che colloca l'assassinio dei profeti soltanto *dopo* quella di Gesù) non sarebbe quindi del tutto casuale. Del pari, è altrettanto opportuno ritenere che il plausibile rimando all'uccisione di Gesù e dei carismatici si innesti in una più ampia e più antica prospettiva, ben viva e documentata nella produzione biblica e mediogiudaica. In questo caso, Paolo avrebbe compreso la propria attività missionaria come esito necessario di una sequenza inin-

<sup>61</sup> Datato, ma ancora illuminante per l'ampiezza e la profondità d'indagine, è T.W. MANSON, «Martyrs and Martyrdom», in *BJRL* 39(1955-1957), 463-484.

<sup>62</sup> La tematica è stata adeguatamente puntualizzata da R. HOPPE, «Der Topos der Prophetenverfolgung bei Paulus», in ID., *Apostel-Gemeinde-Kirche. Beiträge zu Paulus und den Spuren Seiner Verkündigung*, Stuttgart 2010, 59-74.

<sup>63</sup> È quanto sostiene, tra gli altri, F.D. GILLIARD, «Paul and the Killing of the Prophets in 1 Thess. 2,15», in *NT* 36(1994), 259-270, qui 265-266.

terrotta di persecuzioni, abbattutesi dapprima sui profeti di Israele, poi sul Nazareno e, infine, su di lui e sui suoi compagni<sup>64</sup>. In effetti, il tema della persecuzione e della morte dei profeti è ben radicato sia nell'Antico Testamento (diffuso soprattutto in 1-2 Re e nei due libri delle Cronache, oltre che negli inni e nei libri profetici),<sup>65</sup> sia nella produzione mediogiudaica, come emerge con sufficiente chiarezza dalle storie di Daniele nella fossa dei leoni (Dn 6,17-25 e 14,31-42) e della già menzionata letteratura maccabaica. Allo stesso modo, tra le testimonianze più significative vi è anche quella rintracciabile nel pentateuco enochico, più precisamente nel *Libro dei Sogni* (89,51)<sup>66</sup> che è cronologicamente successivo a Daniele.<sup>67</sup> Questo soggetto compare, peraltro, anche nel *Testamento di Levi* (16,2),<sup>68</sup> che tradisce un'interessante affinità tematica con 1Ts 2,15: qui il patriarca accusa Israele dei suoi molti peccati ricordando sia il disprezzo del popolo per gli oracoli dei profeti, sia la persecuzione dei giusti. Lo sviluppo di questo teologumeno, dunque, pare raggiungere il suo culmine nel periodo compreso tra la redazione dei libri dei Maccabei e la morte di *rabbi* Aqiba, per ottenere nuovo impulso nella letteratura rabbinica dei secoli successivi.<sup>69</sup>

Tra il I e il II sec., anche la letteratura (non paolina) delle comunità gesuane conserva esempi significativi in tal senso. In particolare, la fonte dei detti dovette contenere un accenno ben preciso alla persecuzione dei profeti (Q 11,49), probabile riflesso del conflittuale ambiente galilaico entro cui Q vide la luce:<sup>70</sup> a essa attinsero sia Mt 23,34-36, sia Lc 11,47-51 nella pesante invettiva attribuita a Gesù contro le guide

<sup>64</sup> E. NORELLI, «I profeti nella comunità cristiana (I secolo)», in *PSV* n. 41(2000), 147-172, qui 153, ha focalizzato l'attenzione su un tratto peculiare dell'autocomprensione gesuana della propria missione, la quale sarebbe stata validata se compresa come persecuzione dell'attività dei profeti di Israele perseguitati.

<sup>65</sup> Tra gli esempi più noti si vedano 1Re 18,4; 19,14; 2Re 9,7; 1Cr 16,22; 2Cr 24,19; 36,15-16; 13,14; Ger 2,30; 25,4; 26,8.11; Lam 2,20; Am 2,12.

<sup>66</sup> Per la traduzione si rimanda a L. FUSELLA, «Libro di Enoc», in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Torino 1981, I, 467-667, qui 617.

<sup>67</sup> Cf. P. SACCHI, *Introduzione agli apocrifi dell'Antico Testamento*, Brescia 2011, 73.

<sup>68</sup> La traduzione seguita è quella di P. SACCHI, «Testamenti dei dodici patriarchi figli di Giacobbe», in ID. (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, 789-808, qui 804-805.

<sup>69</sup> Una panoramica sugli sviluppi del martirologio giudaico è rinvenibile in C. DE FILIPPIS CAPPAL, «Era bello... morire in difesa della legge patria» (Ios., Bell. 1,650). Il martirio nel mondo giudaico di età ellenistico-romana», in *Quaderni del Dipartimento di Filologia, Linguistica e Tradizione Classica* «A. Rostagni - Università degli Studi di Torino 21(2004), III, 149-162.

<sup>70</sup> Su questo dato cf. S. GUIJARRO, *I detti di Gesù. Introduzione allo studio del documento Q*, Roma 2016, 68-69.



religiose di Israele. Nella duplice tradizione, inoltre, sono conservati altri cenni alla persecuzione dei profeti, come appare nel doppio marcarismo di Mt 5,12 // Lc 6,23, ma anche nel discorso rivolto a Gerusalemme (Mt 23,37 // Lc 13,34) in cui Gesù stesso attribuisce alla personificazione della città santa l'omicidio dei profeti.<sup>71</sup> La fortuna di questa prospettiva non può essere confinata alla sola produzione sinottica: essa si riverberò, successivamente, anche sulla seconda opera lucana (si pensi al cenno di At 7,52, in cui ricompare la coppia «persecuzione dei profeti / assassinio del giusto Gesù»),<sup>72</sup> su Eb 11,32-38, su Ap 18,24 e, più in generale, sul racconto della morte del profeta elaborata nell'*Ascensione di Isaia*. Non si può trascurare, infine, lo straordinario florilegio di ventitré biografie di profeti prototestamentari – le *Vite dei Profeti* – redatto, verosimilmente, nell'ambiente grecofono della Giudea del tardo I sec., come testimonianza intorno alla morte violenta dei profeti e alle relative sepolture.<sup>73</sup>

Il cenno di 1Ts 2,15 all'assassinio dei profeti, pertanto, potrebbe ben inserirsi entro un solco tracciato da tempo nella riflessione del giudaismo biblico e del Secondo Tempio, solco che sarebbe stato ulteriormente approfondito dalle comunità dei credenti in Gesù alla luce dell'evento pasquale.<sup>74</sup> L'associazione tra questo modello e il concetto di μίμησις evidenzia il debito contratto da Paolo con una peculiare declinazione del pensiero giudaico dei secoli precedenti. Ciò sembra comunque rafforzare l'idea secondo la quale la ricezione del vangelo da parte dei tessalonicesi sarebbe stata favorita non soltanto da un annuncio di tipo orale, ma dall'imitazione dei «corpi» degli apostoli tribolati, specchio di quello dei profeti e del Cristo crocifisso.<sup>75</sup>

<sup>71</sup> Cf. R. FABRIS, «Gesù di Nazaret e il modello profetico», in *RStB* 5(1993), 43-65, qui 63-64.

<sup>72</sup> È uno dei luoghi letterari più forti dove, secondo D.E. AUNE, *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, tr. it., Brescia 1996, 292, si affermerebbe tale legame.

<sup>73</sup> Per una più ampia disamina – filologica e teologica – sull'opera si rimanda a G. LUSINI (ed.), «Vite dei Profeti. Introduzione», in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Brescia 2000, IV, 529-545.

<sup>74</sup> Così NORELLI, *I profeti*, 153-154, insieme a P. IOVINO, *Chiesa e tribolazione. Il tema della θλίψις nelle lettere di S. Paolo*, Palermo 1985, 33.

<sup>75</sup> Come evidenziato da S.E. ROLLENS, «Inventing Tradition in Thessalonica: The Appropriation of the Past in 1 Thessalonians 2,14-16», in *BTB* 46(2016), 123-132, le persecuzioni del Tarsiota dovettero agire da elemento aggregante per la costruzione di una «memoria condivisa» da parte della comunità di Tessalonica.

## Dal corpo del fedele al corpo della comunità: il culto di Cabiro a Tessalonica e il ruolo della repressione innescata dalle autorità politiche macedoni

Insieme alle analogie rinvenibili con le traiettorie della riflessione mediogiudaica cui si è fatto cenno, la terminologia di 1Ts 2,15 non dovette essere del tutto estranea al linguaggio impiegato in epoca coeva nell'universo dei culti ellenistici. Ci si riferisce qui al cenno fatto all'«uccisione del Signore» e al suo ritorno escatologico, tra i contenuti portanti della predicazione paolina intorno ai quali l'apostolo dovette incentrare la missione stessa a Tessalonica. Questo dato, in particolare, poteva costituire una vera e propria minaccia nei confronti della regolamentazione di alcuni culti messa a punto dalle autorità macedoni.<sup>76</sup>

Più precisamente, il riferimento di Paolo all'«uccisione del Signore» (τὸν κύριον ἀποκτείναντων), morte di cui sono accusate le comunità giudaiche palestinesi, avrebbe mostrato una sostanziale affinità con un linguaggio già noto agli adepti di quei misteri le cui pratiche erano legate alla fervente attesa del ritorno in vita di una divinità precedentemente uccisa. Tra questi culti, un posto di rilievo era occupato da quello tributato a Cabiro, ampiamente diffuso a Tessalonica<sup>77</sup> e in tutto il bacino del Mediterraneo e noto grazie a numerose testimonianze archeologiche e letterarie.<sup>78</sup> Al culto di Cabiro si riferiscono, per soffermarsi soltanto sugli autori cristiani, anche Clemente Alessandrino,<sup>79</sup> Arnobio,<sup>80</sup> Lattanzio<sup>81</sup> e Firmico Materno.<sup>82</sup>

Seguendo questa pista di indagine, le cause che avrebbero innescato la reazione violenta di una parte dei gentili contro l'annuncio paolino e la comunità da lui fondata sono state elaborate a partire dalla presunta affinità tra il culto di Cabiro e la diffusione di quello di Cristo a Tessalonica. La prima divinità, tradizionalmente legata alla protezione dei ceti indigenti della città, fu probabilmente incorporata, durante l'età augustea, all'interno del *pantheon* ufficiale della *polis* ma-

<sup>76</sup> È una delle tesi portanti di R. JEWETT, *The Thessalonian Correspondence. Pauline Rhetoric and Millenarian Piety*, Philadelphia, PA 1986, 161-178.

<sup>77</sup> Come introduzione alla venerazione di Cabiro nella regione macedone è ancora fondamentale B. HEMBERG, *Die Kabiren*, Uppsala 1950, 205-210.

<sup>78</sup> Sinteticamente presentate da F. MORA, *Arnobio e i culti del mistero. Analisi storico-religiosa del V libro dell'Adversus Nationes*, Roma 1994, 149-156.

<sup>79</sup> Cf. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrepticus* 2,19,1-4.

<sup>80</sup> Cf. ARNOBIO, *Adversus Nationes* 5,19.

<sup>81</sup> Cf. LATTANZIO, *Divinae Institutiones* 1,15,8.

<sup>82</sup> Cf. FIRMICO MATERNO, *De errore profanarum religionum* 11.

cedone.<sup>83</sup> Alla luce di questi presupposti, il Cristo predicato da Paolo avrebbe occupato un vuoto lasciato all'interno della pratica religiosa degli strati sociali più umili, defraudati di Cabiro da parte dei ceti dirigenti. Ciò, peraltro, potrebbe rendere ragione della repentina conversione dei tessalonicesi, com'è attestato in 1Ts 1,9.<sup>84</sup> Il progressivo radicamento della devozione a Cristo, sino a quel momento sconosciuto alla tradizione cittadina, avrebbe potuto scardinare il sistema religioso vigente a Tessalonica e offrire concrete motivazioni ai ceti marginali per ritrovare un patrono comune in grado di dare forma alle proprie pressanti rivendicazioni politiche e sociali, con inevitabile allarme dei notabili della città.<sup>85</sup>

L'ammissibilità di tale lettura poggia in gran parte sul presupposto che la comunità tessalonicese dei credenti in Gesù fosse formata quasi per intero da individui di umile estrazione sociale.<sup>86</sup> L'ipotesi potrebbe essere avvalorata sia dal ricordo dell'esercizio di un mestiere grazie al quale Paolo fu in grado di mantenersi economicamente (si veda 1Ts 2,9), sia dall'esortazione rivolta ai destinatari, rubricata in 1Ts 4,11, circa l'importanza di non trascurare l'attività lavorativa.<sup>87</sup> Questa condizione, però, appare tutt'altro che certa e meriterebbe di essere vagliata con cautela.<sup>88</sup> Considerando i limitatissimi tassi di alfabetizzazione delle società antiche, di cui qui interessa quella mediterranea, non

<sup>83</sup> La notizia è presentata da MURPHY-O'CONNOR, *Vita di Paolo*, 141-142.

<sup>84</sup> Così DONFRIED, *Paul*, 29-30.

<sup>85</sup> Cf. JEWETT, *The Thessalonian Correspondence*, 131-132.

<sup>86</sup> La difficoltà principale nel confermare tale ipotesi dipende soprattutto dalla scarsità di dati reperibili all'interno della produzione paolina e deuteropaolina. Si tengano presenti i riferimenti alla capacità di alcuni di leggere le lettere di Paolo (1Ts 5,27 e 2Cor 1,13) o di quelle a lui attribuite (Col 4,16 ed Ef 3,4), ma anche di elaborare risposte scritte (ciò è attestato in 1Cor 5,9 e 7,1). Come immaginabile, molti studi hanno cercato di scandagliare le condizioni economiche e sociali delle comunità paoline a partire da questi scarni cenni. Le conclusioni più equilibrate, comunque, appaiono ancora quelle proposte da E.W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, *Storia sociale del cristianesimo primitivo. Gli inizi nel giudaismo e le comunità cristiane nel mondo mediterraneo*, tr. it., Bologna 1998, 499-508, i quali ritengono che il nucleo delle comunità gesuane tessalonicesi fosse individuabile negli appartenenti ai ceti marginali (non alfabetizzati), intorno ai quali si sarebbero aggregati anche alcuni benestanti (in parte o sufficientemente alfabetizzati).

<sup>87</sup> Da qui la congettura sulla preponderanza della componente artigiana (o almeno impiegata in questo settore) nella comunità di Tessalonica (*ibid.*, 499).

<sup>88</sup> Ad esempio, esaminando in parallelo lo *status* economico e sociale delle associazioni civiche greco-romane: è quello che intende fare J.S. KLOPPENBORG, «Pauline Assemblies and Graeco-Roman Associations», in J. SCHRÖTER – S. BUTTICAZ – A. DETTWILER (edd.), *Receptions of Paul in Early Christianity. The Person of Paul and His Writings Through the Eyes of His Interpreters*, Berlin 2018, 215-247.

è affatto scontato che nessun membro delle comunità paoline fosse in grado di leggere e comprendere una lettera e di intrattenere con il suo estensore un vero e proprio scambio scritto,<sup>89</sup> come in effetti emerge anche da 1Ts 5,27 e 2Cor 1,13 (per limitarsi ad alcuni esempi offerti dalla produzione paolina autentica).

In ogni caso, ciò che preme sottolineare riguarda anzitutto l'incremento numerico dei discepoli di Cristo a Tessalonica, aspetto che poteva essere percepito come un vero e proprio attentato alla stabilità religiosa e sociale della città. Qualora si tenga conto, parallelamente, degli effetti certo non irrilevanti del linguaggio politico impiegato dall'apostolo durante l'evangelizzazione (i cui principali esempi sono stati menzionati poco sopra), allora è possibile comprendere con ancor più immediatezza quanto la posizione dei seguaci di Gesù si fosse progressivamente aggravata agli occhi delle autorità politiche.<sup>90</sup> Le reazioni avverse da parte dei «connazionali» gentili si sarebbero scatenate, forse, insieme a quelle degli stessi ebrei non credenti in Gesù, spaventati dalla tragica ma concreta evenienza – che di lì a qualche anno sarebbe stata drammaticamente sperimentata anche dalla comunità romana durante il regno di Claudio (At 18,2) – di venire colpiti dalle autorità allo stesso modo di coloro che avevano aderito a Cristo.<sup>91</sup> Così, ancora una volta, quanto attestato in At 17,5-8, se integrato con la documentazione di prima mano, aiuterebbe ad approfondire le dinamiche prodottesi nella comunità tessalonicense in occasione degli albori dell'evangelizzazione di Paolo.

Se dunque la μίμησις di 1Ts 1,6 e 2,14 non deve essere intesa alla stregua di una semplice «imitazione della predicazione» paolina, allora è altrettanto plausibile ritenere che la consapevole imitazione del «corpo tribolato» di Paolo e di quello dei fedeli perseguitati fosse soltanto il primo passo nel più ampio percorso di propagazione del κήρυγμα in Macedonia. Il secondo momento di questo itinerario, infatti, sarebbe stato direttamente mediato dal corpo dei convertiti a Cristo, qui inteso, appunto, come «corpo comunitario», in quanto collettivamen-

<sup>89</sup> Sulla stratificazione della comunità di Corinto, utile comunque per tentare di precisare anche la composizione sociale degli altri gruppi paolini, cf. G. THEISSEN, *Sociologia del cristianesimo primitivo*, tr. it., Genova 1987, 207-241, qui 207-208.

<sup>90</sup> Si veda quanto affermato da B. WHITERINGTON III, *1 and 2 Thessalonians. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, MI 2006, 140-141.

<sup>91</sup> Cf. M. GOODMAN, «The Persecution of Paul by Diaspora Jews», in ID. (ed.), *Judaism in the Roman World. Collected Essays*, Leiden-Boston, MA 2007, 145-152, qui 150.

te impegnato nell'evangelizzazione di fronte alla società macedone, ai suoi culti e ai concreti rischi della repressione politica.

### **Osservazioni conclusive e prospettive di ricerca. La μίμησις dei corpi come strategia missionaria alternativa al solo annuncio orale**

È interessante ritornare a sondare il rapporto tra la μίμησις e le sofferenze subite dai tessalonicesi a motivo del successo della missione di Paolo. Com'è già stato evidenziato, è con molta tribolazione che, secondo 1Ts 1,6, i fedeli ricevettero il λόγος. Anche in questo caso, come in quello riguardante l'uccisione dei profeti, il tema non appartiene al solo patrimonio paolino, ma sarebbe stato approfondito qualche decennio dopo all'interno delle comunità dei credenti in Gesù.

Si consideri, infatti, l'interpretazione della parabola gesuana del seme caduto su quattro differenti terreni così come offerta dalla triplice tradizione sinottica (Mc 4,13-20 // Mt 13,18-23 // Lc 8,11-15). Nella versione marciana e in quella matteana, la ricezione del λόγος è strettamente correlata a una situazione di tribolazione e persecuzione (θλίψις e διωγμός) che getta nello sconforto più totale coloro i quali hanno una fede non sufficientemente radicata. Ciò tradisce una stretta somiglianza lessicale con la θλίψις e il διωγμός cui si riferiscono, rispettivamente, 1Ts 1,6 e 2,15, anche se il contesto è diverso, poiché Paolo loda i destinatari per aver mantenuto salda la fede nel vangelo pur dovendo fronteggiare la sofferenza. È Lc 8,13, oltretutto, a situare l'accoglienza della parola in un momento specifico, ovvero nel «tempo della prova» (ἐν καιρῷ πειρασμοῦ). Le versioni sinottiche, dato di grande interesse, si soffermano inoltre sulla gioia (χαρά) del destinatario (Mc 4,16 // Mt 13,20 // Lc 8,13), aspetto che avvicina il contenuto di queste testimonianze proprio a quella paolina, dov'è specificato che la gioia (χαρά) è il frutto dell'accoglienza riservata al λόγος «ἐν θλίψει πολλῇ» (1Ts 1,6).<sup>92</sup> Infine, lo stesso verbo impiegato da Paolo per descrivere l'accoglienza della Parola (δέχομαι) compare in Marco per lodare l'azione di coloro che, pur rischiando le tragiche conseguenze della sequela (subire,

<sup>92</sup> G.P. BENSON, «Note on 1 Thessalonians 1,6», in *ET* 107(1996), 143-144, ha messo in luce la stretta affinità terminologica tra 1Ts 1,6 e Lc 8,13 e ha concluso a favore della dipendenza del primo dalle parole del Nazareno così come sarebbero state riportate nel terzo Vangelo.

cioè, tribolazione e persecuzione), hanno accolto (παραδέχονται) il seme buono portando molto frutto, esattamente come i tessalonicesi elogiati da Paolo.

Il soggetto della sofferenza a causa del vangelo dovette dunque essere considerato parte integrante dell'insegnamento gesuano, tanto da essere trasmesso nella più antica produzione letteraria cristiana e codificato nei sinottici. Considerando questi aspetti, si può almeno supporre che, sebbene non ancora fissato in forma scritta, tale magistero non fosse del tutto ignoto a Paolo,<sup>93</sup> il quale lo avrebbe rielaborato alla luce della Pasqua.<sup>94</sup> Se così fosse, nelle intenzioni del Tarsiota i tessalonicesi sarebbero divenuti – insieme a Paolo, Silvano e Timoteo – *imitatores Christi* proprio a partire dalla tribolazione e dalla persecuzione: la croce stessa sarebbe apparsa quale «strumento di imitazione» per eccellenza, tramite cui il discepolo perseguitato avrebbe partecipato, nella storia, alla *passio* del proprio maestro. Non è dunque un caso che, al vertice di 1Ts 1,6, così come in 1Ts 2,15, Paolo situò proprio la figura storica di Gesù e non quella degli apostoli, in quanto soltanto il primo sarebbe stato proposto ai destinatari quale vero e definitivo modello cui conformarsi nel contesto della persecuzione.<sup>95</sup> Non solo, dunque, le persecuzioni affrontate dal Tarsiota avrebbero permesso una sua totale identificazione con il Nazareno crocifisso, ma, allo stesso tempo, anche i membri della comunità avrebbero potuto condividere la medesima prospettiva proprio a causa della tribolazione da essi patita.<sup>96</sup>

Seguendo una simile traiettoria, il ruolo dei tessalonicesi, tribolati e perseguitati, appare ora sufficientemente delineato: essi, in quanto partecipi delle stesse persecuzioni patite in un primo momento da Gesù (sulla scia dei profeti) e, in un secondo momento, da Paolo e dai suoi compagni, divennero imitatori di quest'ultimo e furono in grado di continuarne la missione,<sup>97</sup> fino a essere essi stessi imitati dalle comunità in Macedonia e in Acaia (1Ts 1,7-8) e assurgere a vero e proprio modello in grado di divulgare il vangelo anche in quelle regioni. Che

<sup>93</sup> Cf. WALT, *Paolo e le parole di Gesù*, 128, secondo cui il Tarsiota sarebbe stato a conoscenza di una versione «pre-sinottica» della parabola.

<sup>94</sup> Cf. IOVINO, *Chiesa e tribolazione*, 47.

<sup>95</sup> Quest'ultima osservazione è stata formulata anche da MIDDLETON, *Radical Martyrdom*, 137.

<sup>96</sup> Così anche F. MANINI, *Lettere ai Tessalonicesi*, Cinisello Balsamo (MI) 2012, 34, insieme a COULOT, *Les Thessaloniciens accueillent l'évangile*, 40.

<sup>97</sup> Cf. WARE, *The Thessalonians as a Missionary Congregation*, 130.





questo paradigma sfruttasse la μίμησις dei «corpi tribolati» dei tessalonicesi,<sup>98</sup> o del «corpo sociale» di una comunità vessata dalle autorità politiche a causa del «furto» di Cabiro, è secondario. Ciò che conta, invece, è che il messaggio di Cristo, trasmesso non soltanto in forma orale, fosse pienamente recepito in un mondo già da tempo abituato a considerare l'imitazione dell'eroe – filosofo o profeta, greco o israelita – come una delle componenti essenziali del proprio sistema culturale e religioso.

ALBERTO D'INCA

*FTIS – Seminario Arcivescovile Milano*

*Via Rosselli, 17*

*21018 Sesto Calende (VA)*

*alberto.dinca82@gmail.com*

### **Parole chiave**

Paolo di Tarso – Tessalonica – Persecuzione – Imitazione – Corpo – Missione

### **Keywords**

Paul of Tarsus – Thessalonica – Persecution – Imitation – Body – Mission

### **Sommario**

Il presente contributo mira a illuminare alcune dinamiche proprie della strategia missionaria adottata da Paolo di Tarso e dai suoi collaboratori a Tessalonica, a partire dalla centralità del concetto di «imitazione». Prendendo le mosse da un confronto tra 1Ts 1,6; 2,14-15 e At 17,5-8 e tenendo conto di un contesto culturalmente connotato come quello giudaico-ellenistico della città macedone, sarà possibile evidenziare quanto l'imitazione dei «corpi perseguitati» – e non solo l'adesione a un messaggio orale – avesse favorito la ricezione del kerygma paolino sia da parte dei tessalonicesi, sia da parte dei credenti in Gesù di Macedonia e d'Acaia.

---

<sup>98</sup> Non potrebbe esserci distanza maggiore, in questo caso, dalla modalità di intendere il proprio corpo da parte dei qumraniti, i quali, come lo stesso Paolo, ritenevano di essere alla vigilia dell'ormai imminente fine dei tempi: cf., infatti, A. FRISCH – L.H. SCHIFFMAN, «The Body in Qumran Literature: Flesh and Spirit, Purity and Impurity in the Dead Sea Scrolls», in *DSD* 23(2016), 155-182, qui 164-170.



## Summary

Starting from the central position of the concept of «imitation», the present paper aims at shedding light on some of the specific dynamics of the missionary strategy adopted by Paul of Tarsus and his fellow workers at Thessalonica. Beginning from a comparison between 1 Thess 1,6; 2,14-15 and Acts 17,5-8 and bearing in mind the context of the Macedonian city which was imbued with a Hellenistic-Jewish culture, it is possible to show how much the imitation of the «persecuted bodies» – and not just commitment to an oral message – favoured the reception of the Pauline kerygma both by the Thessalonians and also by those who believed in Jesus in Macedonia and Achaia.