

RADICALISMO GESUANO E RADICALISMO RABBINICO:
CONVERGENZE E DIVERGENZE FRA IDEOLOGIA E STORIA

Avendo l'elaborazione dei primi quattro fascicoli dell'ICMeG comportato una doppia lettura delle opere del "Giudaismo medio", periodo caratterizzato da distanti limiti cronologici (III sec. a.C. - II sec. d.C.), sono stato naturalmente portato a fare confronti contenutistici e formali fra le varie opere. Benché ciò non rientrasse nell'orizzonte della ricerca,¹ era inevitabile rimanere "impressionati" dalla mole di affinità e difformità, di somiglianze e differenze, di possibili dipendenze e di ricercate innovazioni, che concorrono all'enucleazione di un reticolo di possibili rapporti e rimandi che poi sarà compito del filologo e dello storico mettere a fuoco e dei quali rendere ragione. In questa sede vorrei sottoporre all'attenzione alcune questioni solo in parte contenutistiche, anzi più specificamente di rapporto, di correlazione, di confronto-scontro fra testi, più o meno coevi, appartenenti a due contesti che nel corso del I e II secolo d.C. andavano formandosi e differenziandosi, l'ambiente gesuano e neotestamentario da una parte, l'ambiente del giudaismo rabbinico dall'altra.

C'è un dato di partenza: la letteratura del NT si sviluppa e si completa nel corso del I sec. d.C. Parallelamente si assiste al processo di

"condensazione" della tradizione orale della Legge con il formarsi della *Mišnah* per completarsi alla fine del II sec. d.C. Nei Farisei si è soliti identificare il gruppo che prima del 70 d.C. propugna la centralità della Torah attraverso la stretta osservanza dei suoi comandamenti scritti e delle regole degli avi che, tramandate oralmente, sono da essi considerate parte integrante della medesima Torah.² La loro influenza si protrae oltre la caduta del Secondo Tempio nell'opera di riorganizzazione della comunità israelitica da parte dei rabbi di Jahvné. Dal punto di vista della cronologia e secondo le più attendibili affermazioni degli studiosi della *Mišnah*, il suo processo di condensazione ha richiesto per lo meno 200 anni circa a fronte del più rapido completamento della letteratura del NT, che, come abbiamo detto, si può considerare codificata nell'arco di una settantina di anni. Tutto ciò spinge a porci alcune questioni.

I questione. Quanto di ciò che si legge nel NT essere la dottrina dei Farisei si ritrova nella *Mišnah*?

II questione. Nella sua predicazione il rabbi Gesù condivide con il gruppo dei Farisei alcuni insegnamenti³ come anche la modalità di interpretazione scritturistica attraverso il *Midraš*.⁴

¹ L'oggetto della ricerca affidata all'ICMeG era appunto quello di "registrare" i concetti presenti o emergenti nei testi del "Giudaismo medio" relativamente a temi significativi della cultura del periodo del Secondo Tempio. I fascicoli al momento pubblicati sono: P. COLLINI - P. SACCHI (curr.), *Indice Concettuale del Medio Giudaismo*, 4 voll., Qiqajon, Magnano 2000-2014 (vol. 1: *Famiglia*, 2000; vol. 2: *Sessualità*, 2000; vol. 3: *Messianismo*, 2009; vol. 4: *Eschata*, 2014).

² Per una visione più dettagliata del rapporto fra Legge e tradizione degli avi, cfr. E.P. SANDERS, *Jewish Law from Jesus to Mishnah. Five Studies*, SCM Press London, Trinity Press International Philadelphia 1990, pp. 97-130. Cfr. anche P. SACCHI,

Tra giudaismo e cristianesimo. Riflessioni sul giudaismo antico e medio, Morcelliana, Brescia 2010, p. 289. Sull'emergere della centralità della Torah, cfr. M. TUVAL, *Doing without the Temple: Paradigms in Judaic Literature of the Diaspora* e M. HIMMELFARB, "Found written in the Book of Moses": *Priests in the Era of Torah*, in D.R. SCHWARTZ - Z. WEISS (eds.), *Was 70 CE a Watershed in the Jewish History? On Jews and Judaism Before and After the Destruction of the Second Temple*, Brill, Leiden - Boston 2012, rispettivamente pp. 237 e 36-37.

³ Cfr. *Mt* 12,11; 5,18; 16,19b; 17,10-12a; 23,3a. 23.

⁴ Cfr. *Lc* 4,16-21 e 24,25-27. Cfr. G.K. BEALE - D.A. CARSON, *L'Antico Testamento nel Nuovo. Commento ai*

Se ne distacca sia per la violenza con cui attacca l'ipocrisia farisaica sia per una lettura messianica di testi biblici che il giudaismo non aveva mai interpretato in tale chiave⁵ e che invece i cristiani interpretano in chiave cristologica⁶ (ma l'operazione potrebbe essere stata fortemente propugnata dalla nascente comunità cristiana in contrasto e in via di separazione dal giudaismo e retroproiettata nella missione di Gesù).⁷

III questione. Nel processo di formazione della *halakhah* si confrontano essenzialmente due gruppi: i Farisei e i Sadducei. Il processo è lungo e articolato e di esso contribuiti di evidenza provengono da Qumran. Studi recenti⁸ che hanno messo a confronto posizioni farisaico-rabbiniche con testimonianze qumraniche rivelano con sufficiente chiarezza il formarsi e il con-

solidarsi di tendenze halakiche diverse proprio attraverso un serrato confronto fra le posizioni più estreme espresse, da un lato, dai Sadducei e Qumranici, dall'altro dai Farisei. Sadducei e Qumranici appaiono più severi ed attaccati alla lettera della Legge, poco propensi, in ambito legale, alle innovazioni di cui sembrano essere portatori i Farisei. Questi ultimi, tendenti all'indulgenza per un approccio più realistico alla legge, possono essere stati frenati nell'innovazione dalla posizione dei Sadducei per giungere nella più tarda letteratura rabbinica ad una percezione nominalistica della legge stessa.⁹ Per altro, un'analoga distinzione fra rigidità e tolleranza è riscontrabile all'interno del gruppo stesso dei Farisei nelle rispettive scuola di Šammai e scuola di Hillel.¹⁰ Studi meno recenti,¹¹ altri contributi

testi, vol. 1, Paideia, Torino 2017, pp. 510-513, 686-687. Sull'uso e lo sviluppo dello strumento del *Midraš* nel periodo del Secondo Tempio e in epoca rabbinica, soprattutto come tecnica esegetica di ancoraggio delle tradizioni halakiche alla Scrittura e come strumento creativo di nuove regole attribuite alla Scrittura, cfr. A. SHEMESH, *Halakhah in the Making. The Development of Jewish Law from Qumran to the Rabbi*, University of California Press Berkeley - London - Los Angeles 2009, pp. 95-98; P. MANDEL, *Legal Midrash between Hillel and Rabbi Akiva: Did 70 CE make a difference?*, in SCHWARTZ - WEISS (eds.), *Was 70 CE a Watershed in the Jewish History?*, cit., pp. 368-370.

⁵ Cfr. M.B. DURANTE MANGONI, *La polemica contro i Giudei nel Vangelo di Matteo*, in M.B. DURANTE MANGONI - G. JOSSA (curr.), *Giudei e Cristiani nel I secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2006, pp. 127-161.

⁶ Sulla questione, si potrebbe esemplarmente vedere la diversa impostazione che sul "servo sofferente" di *Is* 42,1-4; 49,1. 6; 52,13-15; 53,1-12 deriva dal TM e dalla LXX (cfr. L. BOSSINA, *Il servo sofferente tra Isaia e i Padri*, Firenze, Centro di Studi Patristici, comunicazione del 12.01.2017). Su *Is* 42,1-4 in *Mt* 12,18-21, cfr. BEALE - CARSON, *L'Antico Testamento*, cit., pp. 104-108.

⁷ Cfr. G. VERMES, *Gesù, l'ebreo*, Borla, Roma 1985, pp. 179-183.

⁸ Ci riferiamo, in particolare, allo studio di SHEMESH, *Halakhah in the Making*, cit. Si veda anche L.H. SCHIFFMAN, *The Dead Sea Scrolls and Rabbinic Judaism*, «Henoch» 1-2 (2005), pp. 27-33; ID., *I manoscritti di Qumran e il Giudaismo rabbinico* in G. BOCCACCINI (cur.), *Il Messia tra memoria e attesa*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 201-204. Cfr. *infra*, n. 18. Cfr. anche R. PENNA, *Le "opere della Legge"*

in s. Paolo e 4QMMT, «Ricerche Storico Bibliche» 9,2 (1997), p. 168.

⁹ Non si tratta di opporre "realismo" a "nominalismo" quale centro della disputa fra l'*halakhah* sacerdotale e quella dei Farisei-Rabbini ma piuttosto di vedere la questione come il risultato di un lungo processo di sviluppo assolutamente normale e prevedibile in ogni sistema legale, dai suoi stadi relativamente iniziali che raffigurano la legge come un riflesso della realtà ad un approccio che separa la legge dalla natura, attribuendole una realtà indipendente. Sugli elementi innovativi ha esercitato la sua influenza l'esegesi midrašica, usata tanto dai Sadducei quanto dai Farisei, cfr. SHEMESH, *Halakhah in the Making*, cit., pp. 95-98. Più recentemente tali posizioni sono state sottoposte, in parte, a revisione attraverso un'analisi che indicherebbe all'interno del testo P della Bibbia la presenza di elementi nominalistici al pari di quelli realistici e che, dopo gli eventi del 70 d.C., individua, al di là dell'intrinseca tensione fra l'autorità dei sacerdoti e quella dei Rabbi, cioè della Torah, il comportamento e gli ideali del sacerdozio dell'antico Israele molto vicini a quelli degli scribi del periodo del Secondo Tempio e anche ai Rabbi del periodo successivo alla sua Distruzione, cfr. HIMMELFARB, *Found written in the Book of Moses*, cit., pp. 32-41.

¹⁰ Cfr. SHEMESH, *Halakhah in the Making*, cit., pp. 130-131, 133-135.

¹¹ D. FLUSSER, *Le fonti ebraiche del cristianesimo delle origini*, Gribaudi, Milano [1989]; ID., *Il giudaismo e le origini del cristianesimo*, Marietti, Genova 1995; J. NEUSNER, *Un rabbino parla con Gesù*, Cinisello Balsamo, San Paolo 2007; ID., *Il giudaismo nei primi secoli del cristianesimo*, Brescia, Morcel-

più recenti¹² hanno messo in luce che le posizioni di Gesù, come abbiamo notato anche noi,¹³ non erano poi così lontane dalla mentalità e dall'approccio farisaici e che anche determinate rigidità legate a norme di purità e sull'assunzione dei cibi potevano non essere così definite come appaiono dai vangeli. In che modo possiamo allora spiegarci la forte polemica, spesso violenta, fra Gesù e i Farisei?

Le tre questioni poste sono strettamente connesse. Cercheremo quindi di dare una risposta complessiva alle problematiche formulate. Intanto partiamo da un dato cronologico: Gesù muore intorno al 33 e.v. dopo aver predicato per tre anni (secondo il vangelo di Giovanni). Secondo la testimonianza dei quattro Vangeli, seppur in maniera sensibilmente differenziata, egli si è scontrato contro le "autorità" costituite del giudaismo. Già è difficile, a questo proposito, intendersi sul termine sia di autorità costituita sia di giudaismo. Al tempo di Gesù, le autorità costituite erano il Sinedrio e i Sacerdoti del Tempio, in particolare il Sommo Sacerdote: erano loro che tenevano i rapporti con la vera autorità dei Romani, il procuratore.¹⁴ I Farisei non sembrano avere, a dispetto dei vangeli, quell'autorità che avevano avuto al tempo di Salome Alessandra e che avranno i rabbini, loro epigoni, dopo il 70 d.C. Nondimeno essi mantenevano sicuramente una certa influenza che è rilevabile anche dalla loro posizione smarcata rispetto ai Saddu-

cei, partito facente parte dell'aristocrazia sacerdotale. Il settarismo di questi ultimi, quanto al rigorismo cui si rifanno nella interpretazione della Torah, assomiglia a quello dei Qumranici, i quali per altro sono in rotta con il sacerdozio di Gerusalemme che considerano "sacrilego e impuro". Quanto poi attiene al giudaismo, dovremmo parlare piuttosto di "giudaismi": quelli dei gruppi ora menzionati ma anche quelli del movimento del Battista e dello stesso movimento gesuano senza dimenticare gli zeloti e gli esseni.¹⁵

Tornando alla questione dello "scontro" fra Gesù e i Farisei, a leggere i motivi di tale scontro secondo i vangeli, soprattutto *Mt* 12,14 // *Mc* 3,6 dove il contrasto, nella fattispecie contestuale riguardante la guarigione da parte di Gesù di un uomo con la mano arida in giorno di sabato (*Mt* 12,9-13 // *Mc* 3,1-5; *Lc* 6,6-10) e la spigolatura del grano da parte dei discepoli di Gesù, in giorno di sabato (*Mt* 12, 1-8 // *Mc* 2,23-28; *Lc* 6,1-5), sta all'origine della decisione di far morire Gesù,¹⁶ si ricava l'impressione di una codificazione minuziosa della Torah nell'alveo della cosiddetta "tradizione degli avi" che sembrerebbe confermata dalla lettura della *Mišnah*. E tuttavia la *Mišnah* non è quel blocco unico che sembra: è un'opera di codificazione dell'*halakhah* che parte dall'epoca di affermazione dei Farisei in un processo che si conclude circa al 200 d.C. e che presenta una doppia cesura nelle due guerre del 67 e del 135 e.v.¹⁷ contro i Ro-

liana 1989; Ed P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, SCM Press, London 1985. Vogliamo citare anche il centenario studio di I. ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and the Gospel*, H.M. ORLINSKI (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1924² [1917].

¹² Si vedano i contributi di G. JOSSA, M. VITELLI e M.B. DURANTE MANGONI in ID. - JOSSA (curr.), *Giudei e Cristiani nel I secolo*, cit. Si veda anche R. PENNA (cur.), *Fariseismo e origini cristiane: atti del 7. convegno di studi neotestamentari (Rocca di Papa, 12-15 settembre 1997)*, EDB, Bologna 1999.

¹³ Cfr. n. 3.

¹⁴ Per un quadro aggiornato della questione cfr. N. SHARON, *Roman Conquest and the Loss of Sovereignty*, in SCHWARTZ - WEISS (eds.), *Was 70 CE a Watershed in the Jewish History?*, cit., pp. 415-445.

¹⁵ Per un quadro generale delle teologie giudaiche fra il IV sec. a.C. e il I sec. d.C. si veda P. SACCHI, *Regola della Comunità*, Paideia, Brescia 2006, pp.

33-66. In particolare, sui movimenti settari, si veda anche *infra*, n. 40.

¹⁶ Su questa effettiva possibilità e sulla ricaduta che essa può avere nei confronti delle nostre successive conclusioni (1-4), cfr. G. JOSSA, *La condanna del Messia*, Paideia, Brescia 2010, pp. 170-172, 175. Anche *Mt* 23 potrebbe adombrare lo scontro fra Gesù e gli scribi e farisei sulla Legge e la sua interpretazione come motivo della sua morte in quanto si caratterizza come conclusione degli scontri fra Gesù e i suoi vari oppositori (*Mt* 21-22). Cfr. *infra*, n. 41.

¹⁷ Si veda in proposito J. NEUSNER, *Il Giudaismo nella testimonianza della Mishnah*, EDB, Bologna 1995, pp. 113-289, che analizza i trattati mišnaici tripartendoli all'interno dei periodi "prima delle guerre", "fra le due guerre", "dopo le guerre". Nel 2009, un team di studiosi, ciascuno nel proprio campo di specializzazione, nella fattispecie, in ambito del giudaismo, dalla liturgia alla legge, alla

mani con le rispettive conseguenze della caduta del secondo Tempio nel 70 e della fine di Gerusalemme nel 135 e.v. Per altri versi, la *Mišnah* offre una codificazione halakica che, in svariati settori, sembrerebbe non aver più ragione di essere. In particolare nel settore relativo alla pratica sacrificale: una volta distrutto il Tempio e chiusa la liturgia dei sacrifici, a che dovrebbe servire la riproposizione di quelle regole? Forse s'intende creare e consolidare un retroterra di "purtà" che sia di modello alla consumazione dei pasti? C'è assai di più. Si tratta di una visione del mondo e di uno stile di vita. Una visione del mondo che parla di entità trascendenti e di uno stile di vita che risponde al significato soprannaturale delle azioni compiute. È una percezione accresciuta e approfondita della santificazione di Israele mediante le sue azioni e deliberazioni. Santificazione significa innanzitutto distinguere Israele dal mondo in ogni aspetto e dimensione e, al tempo stesso, consolidare la stabilità, l'ordine, la regolarità, la prevedibilità, l'affidabilità di Israele nelle situazioni e nei momenti di pericolo. Ma una volta stabilito l'ordine delle Cose sacre è inevitabile avere il suo complemento, cioè l'ordine delle Cose pure. La relazione che unisce questi due ordini è simile a quella che intercorre fra l'ordine dell'Agricoltura e quello dei Tempi stabiliti: il primo è dedicato alla terra, ai campi, il secondo al rapporto fra i tempi e l'altare. È il rapporto fra il rispetto delle regole che contraddistinguono la Terra (promessa) e i

suoi prodotti come santi e la delimitazione delle altre aree, considerate sante in altra maniera, nel senso che i villaggi della Terra vengono messi in una continuità ideale con il Tempio dove si osservano le particolari ricorrenze del tempo santo. Nella misura in cui la *Mišnah* costituisce un documento sulla santità di Israele nella sua Terra, essa esprime la concezione, della santificazione e dei relativi modi di attuazione, plasmata verosimilmente dalla cerchia della casta dei sacerdoti i quali ritenevano che il centro dell'essere era delimitato dal tempio e da ciò che in esso si compiva come tecnica di unificazione del cielo alla Terra santa. Esiste poi una corrispondenza analoga a quella ora indicata fra la tavola del Signore nel tempio e il luogo della divinità nei cieli. Si tratta del legame fra l'espressione documentaria del volere umano sulla terra, che si realizza in ogni genere di atti e nell'opera metodica dei tribunali che garantiscono l'attuazione corretta e prevedibile degli scambi delle persone e delle proprietà, e il giudizio emesso dal cielo sulle medesime faccende. Questa ulteriore corrispondenza che trova forma nell'ordine delle Donne e nell'ordine dei Danni, è colta dagli scribi/rabbi che divengono un centro propulsore di santificazione attraverso le conoscenze possedute così come il sacerdote era stato e sarebbe rimasto luogo del santo attraverso la genealogia.¹⁸

È stato affermato che grande parte della *halakhah* rimase pura teoria.¹⁹ Questo studioso si è posto in proposito una domanda di fondo ana-

letteratura, alla magia, all'arte, alla storia delle istituzioni e in ambito della cristianità primitiva, si sono confrontati a Gerusalemme, in un seminario internazionale sulla reale portata del 70 d.C. come cesura nel giudaismo dell'epoca. La pubblicazione, SCHWARTZ - WEISS (eds.), *Was 70 CE a Watershed in the Jewish History?*, cit., che ne è derivata, si colloca nel vasto orizzonte degli studi e delle pubblicazioni sulla storia del giudaismo degli ultimi due secoli e intende contribuire ad una quarta fase della ricerca, cfr. D.R. SCHWARTZ, *Introduction: Was 70 CE a Watershed in Jewish History? Three Stages of Modern Scholarship, and a Renewed Effort*, in ID. - WEISS (eds.), *Was 70 CE a Watershed in the Jewish History?*, cit., pp. 1-19. Il problema non è tanto stabilire se di cesura o spartiacque si tratti ma quanto profondi siano, dal momento che molti degli sviluppi del giudaismo dopo il 70 sono radicati nel periodo

precedente alla distruzione del Tempio. In questo senso, interessante è il contributo di SHARON, *Setting the Stage: the Effects of the Roman Conquest and the Loss of Sovereignty*, cit., pp. 433-443. Sul processo di formazione dell'idea di "spartiacque", cfr. R.A. CLEMENTS, *Epilogue: 70 CE after 135 CE - The Making of a Watershed?*, in SCHWARTZ - WEISS (eds.), *Was 70 CE a Watershed in the Jewish History?*, cit., pp. 517-536; cfr. *infra* e n. 49.

¹⁸ Cfr. NEUSNER, *Il Giudaismo nella testimonianza della Mishnah*, cit., pp. 383-384. Sul rapporto fra sacerdoti e rabbi, cfr. HIMMELFARB, "Found written in the Book of Moses", cit., pp. 36-41. Sullo scriba, cfr. MANDEL, *Legal Midrash*, cit., pp. 364-365.

¹⁹ Cfr. G. STEMBERGER, *Il Giudaismo classico. Cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)*, Città Nuova, Roma 1991, pp. 194-197.

loga nel contenuto a quelle espresse precedentemente: in che misura la *Mišnah* ha influenzato e determinato la vita quotidiana? Egli risponde affermando che, al di là dell'applicabilità delle *halakhot*, si credeva ad una prossima restaurazione del culto del tempio almeno nella futura era messianica e si voleva essere pronti a ricominciare subito e correttamente il culto. Non si deve poi dimenticare che per tutte le leggi anche per quelle cadute in disuso e superate dalle circostanze vale il principio che si deve continuare a studiarle non solo per il tempo in cui sarà di nuovo possibile metterle in pratica ma anche perché il loro studio equivale al loro adempimento.

Se guardiamo la questione da un altro angolo visuale, quello della testimonianza evangelica più antica attestata nel vangelo di Marco, ricaviamo un'impressione che sembra *confermare* quanto sopra detto, cioè da una parte l'esistenza

di una codificazione minuziosa (forse, in buona parte ancora a livello orale?) delle regole di purità, dall'altra una conoscenza non completa o sommaria (o, forse, in via di essere dimenticata o di esserlo già in buona parte) di una vasta tradizione sull'argomento (cfr. *Mc* 7,2-4. 8; 7,13c). Quindi, la tradizione si veniva esprimendo attraverso *halakhot* molteplici e complesse di cui si stava perdendo o si era già perso (intorno al 45/50 d.C., probabile datazione del secondo vangelo) se non il senso, certamente il numero o che, forse, neppure erano note nel caso che il vangelo fosse rivolto, come probabile, ad una comunità di origine pagana.²⁰ Interessante per altro è sottolineare che tale pratica tradizionale dei Farisei viene additata come prassi ipocrita che, basata su una casistica complicata, trasforma i precetti umani in dottrina (cfr. *Mc* 7,7) e annulla i comandamenti di Dio (cfr. *Mc* 7,8a. 9-12).²¹ Si no-

²⁰ Cfr. R. PENNA, *Le prime comunità cristiane*, Carocci, Roma 2017, pp. 195-196. Sulla datazione del Vangelo di Marco, si vedano le argomentazioni addotte in rapporto proprio alle vicende relative alla distruzione del Tempio in J. FREY, *Temple and Identity in Early Christianity and in the Johannine Community: Reflections on the "Parting of the Ways"*, in SCHWARTZ - WEISS (eds.), *Was 70 CE a Watershed in the Jewish History?*, cit., pp. 465-469. Riguardo ai Vangeli sinottici, per altro, è singolare che sia Luca l'autore che fornisce «il più preciso e pietoso resoconto» degli eventi riguardanti la conquista di Gerusalemme, singolarità derivante dal pubblico della diaspora cui si rivolge, cfr. *ivi*, pp. 469-473.

²¹ Si noti che Gesù prima di prendere posizione con proprie parole (o di Marco, v. 8) sulla questione (vv. 8a. 9), risponde ricorrendo al *Midraš* (vv. 6-7), cfr. BEALE - CARSON, *L'Antico Testamento*, cit., pp. 303-311, in particolare pp. 307-309. Sull'ipocrisia farisaica, cfr. *ivi*, pp. 309-310. Su *Mc* 7 e *Mt* 15,1-20, cfr. P. SACCHI, *Gesù di fronte all'impuro e alla Legge*, «Ricerche Storico Bibliche» 11,2 (1999), pp. 55-64. Circa *Mc* 7,8a. 9-12, si noti che Gesù è allineato con le posizioni di interpretazione rigida della Torah al pari dei Sadducei e di Qumran (cfr. *Mt* 19,3-9). Su tale testo, si è proceduto ad applicare il metodo di analisi e indagine di Shemesh, mettendo a confronto il testo evangelico con le occorrenze rabbiniche (*mSh* 4,10; *mNed* 1,2-4; 2,2.5; 3,2.5; 9,7; 11,5; *mNaz* 2,1-3) e qumraniche (CD XVI, 13-15) sul *qorban*, ricevendo conferma della validità delle conclusioni dello Shemesh circa la natura dei rap-

porti fra la *halakhah* farisaico-rabbinica e quella settaria della comunità di Qumran. La casistica minuziosa dei passi mišnaici sul *qorban* e termini paralleli solo in minima parte si può far risalire all'epoca dell'attività di Gesù. Infatti 3 passi su 13 fanno riferimento alla rigorosa scuola di Šammai e a quella dalle posizioni più mitigatrici di Hillel. Entrambe le posizioni comunque registrano una fase evolutiva nell'interpretazione del *qorban* e nella definizione della sua pratica che, nell'alveo della progressiva affermazione dell'indirizzo della scuola di Hillel e altre personalità come R. Sadoq (cfr. *mNed* 9,1), della seconda generazione rabbinica (circa 80-120 e.v.), potrebbe essere stata sollecitata proprio dalla netta critica gesuana che ravvisa per l'appunto nell'intenzione di restare attaccati alla tradizione il paradossale annullamento della Legge, cfr. K.H. RENGSTORF, *κορβᾶν*, in ID. et al. (Hrsgs.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* [TWNT], vol. 3, Kohlhammer, Stuttgart 1933-1935, p. 863 (tr. it. *Grande Lessico del Nuovo Testamento* [GLNT], vol. 5, Brescia 1969, pp. 866-867) e, in particolare, nn. 23-24. Al fine di una più esauriente contestualizzazione dei passi, cfr. NEUSNER, *Il Giudaismo nella testimonianza della Mishnah*, cit., pp. 137, 183, 185-186, 249-250. Quanto al testo di Qumran, il passaggio del Documento di Damasco sembra riferirsi ai voti, cfr. RENGSTORF et al. (Hrsgs.), *TWNT*, cit., vol. 3, p. 864 (GLNT, vol. 5, pp. 867-869): «(13) sulla norma delle offerte volontarie. Nessuno dedichi all'altare nulla di acquistato illegalmente. E anche i sacerdoti (14) prendano da Israele [senza acquistar-

ti che l'evangelista generalizza lo spregiudicato comportamento della tradizione relativo al quinto comandamento mosaico (*Mc* 7,13). La prassi doveva essere radicata e condivisa se i discepoli di Gesù non capiscono il senso delle sue parole circa i nuovi parametri della contaminazione dell'uomo (*Mc* 7,15-18a): e qui sta la radicalità del messaggio di Gesù che superando gli orpelli di una purità tutta esteriore degli utensili per cibi e bevande dichiara in realtà la purità di tutti i cibi (*Mc* 7,19b). Poi c'è la questione del sabato sulla quale la posizione di Gesù è stata altrettanto chiara e ferma (*Mt* 15,1-20 // *Mc* 7,1-23; *Mt* 12,1-8 // *Mc* 2,23-28 // *Lc* 6,1-5; *Mt* 12,9-14 // *Mc* 3,1-6 // *Lc* 6,6-11; *Lc* 13,10-17; 14,1-6; *Mt* 12,8 //

lo illegalmente]. Nessuno dichiara santo il cibo (15) [della sua bocca per Dio], perché questo è ciò che è detto «Ciascuno intrappola il suo prossimo con un anatema». Nel primo e nel secondo caso (vv. 13-14) sembra sancito il principio che solo cose offerte spontaneamente e con gioia sono degne dell'altare mentre la terza proibizione (vv. 14-15) resta dubbio se ci si riferisca ad una vera offerta al tempio o se si intenda sottrarre, dichiarandolo santo, ciò che è dovuto a un dipendente o anche a sé stesso, cfr. RENGSTORF *et al.* (Hrgs.), *TWNT*, cit., vol. 3, p. 864 (*GLNT*, vol. 5, pp. 868-869). Altrettanto significativo poi è il fatto che tale passaggio è inserito in un contesto più ampio relativo all'osservanza della legge di Mosè e ai conseguenti impegni rispetto ad essa derivanti da giuramenti obbligatori e ai giuramenti della donna (al riguardo si osservi in particolare come sia raccomandato di non osservare il giuramento di "separarsi dalla legge", in quanto di per sé nullo e quale debba essere il comportamento del marito o del padre di una donna relativamente all'incertezza se annullare o confermare il giuramento [cfr. *CD* *ivi*, 4-16]), in un contesto simile a quello dei precedenti passi mišnaici. A tale confronto analitico è poi lecito affiancare la posizione di Gesù al riguardo che conferma una visione radicale molto vicina a quella espressa dal Documento di Damasco, cfr. RENGSTORF *et al.* (Hrgs.), *TWNT*, cit., vol. 3, pp. 865-866 (*GLNT*, vol. 5, pp. 870-874), ma che, nel contesto marciano di 7,1-23 di cui fa parte, concorre di fatto a rafforzare il superamento delle concezioni religiose ebraiche che stanno alla base del concetto di separazione fra puro e impuro, sacro e profano e conseguentemente del concetto di opposizione fra Israele e pagani, fra israeliti osservanti e peccatori con un attacco frontale contro la tradizione orale,

Mc 2,28 // *Lc* 6,5). La rilevante forma di impurità da cadavere sembra essere ignorata dai vangeli, anche se il comportamento di Gesù di fronte a defunti potrebbe suggerire una sua valutazione assolutamente in contrasto con la mentalità corrente, almeno farisaica (cfr. *Mt* 8,21-22; *Lc* 9,59-60; *Mc* 5,38-42; *Gv* 11,34. 39. 41a. 44. 46-47a. 53). I vangeli sembrano non conoscere neppure la midras-impurità e l'impurità da moscerino (tuttavia, su quest'ultima, cfr. *Mt* 23,24).²²

Intorno alle leggi di purità nel periodo del Secondo Tempio sembra di poter dire, secondo il parere autorevole di E.P. SANDERS,²³ che: (a) i Farisei avevano una concreta preoccupazione per la purità: era cioè meglio essere puri che impuri.

cfr. J. MATEOS - F. CAMACHO, *Il Vangelo di Marco. Analisi linguistica e commento esegetico*, vol. 2, Cittadella, Assisi 2002, pp. 133-149.

²² Cfr. E.P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, SCM Press Ltd, London 1985, tr. it. *Gesù e il giudaismo*, Marietti, Genova 1992, pp. 340-344. Circa *Mt* 23,24, si veda E. LUPIERI, *Halakah qumranica e halakah battistica di Giovanni: due mondi a confronto*, «Ricerche Storico Bibliche» 9,2 (1997), p. 75, n. 25 e, per una sua contestualizzazione più ampia comprendente le posizioni rabbiniche sull'argomento che si riferiscono sia prima che dopo il 70 d.C., con anche una ricaduta sulla datazione del versetto, cfr. MAGNESS, *Sectarianism Before and After 70 CE*, cit., pp. 78-79. Circa le posizioni dei quattro vangeli nei confronti dei farisei, cfr. R. FABRIS, *Il giudaismo farisaico e la chiesa di Matteo*, «Ricerche Storico Bibliche» 11,2 (1999), pp. 107-128; G. JOSSA, *I farisei di Marco e Luca*, «Ricerche Storico Bibliche» 11,2 (1999), pp. 129-148; G. GIBERTI, *I farisei nel Vangelo di Giovanni*, «Ricerche Storico Bibliche» 11,2 (1999), pp. 149-170. Sulla *halakhah* farisaica, cfr. G. STEMBERGER, *I farisei: quadro storico e ideale*, «Ricerche Storico Bibliche» 11,2 (1999), pp. 20-22.

²³ Cfr. SANDERS, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies*, cit., pp. 245-250. Si veda anche più recentemente Y. FURSTENBERG, *Purity and Community in Antiquity: Traditions of the Law from Second Temple Judaism to the Mishnah*, Magnes Press, Jerusalem 2016 (ebr.); cfr. la recensione di quest'opera, a cura di H. BIRENBOIM, in «Reviews of the Enoch Seminar» (2018); T. KAZEN, *A Perhaps Less Halakic Jesus and Purity: On Prophetic Criticism, Halakic Innovation and Rabbinic Anachronism*, pubblicazione on line su Academia.edu, luglio 2016.

²⁴ Su queste ultime leggi, cfr. n. 22.

La gente a questo proposito poteva pensare che la purità fosse una cosa buona e cercava di evitare l'impurità, sebbene ciò non avesse nessuna conseguenza pratica. I Farisei erano totalmente adesi a questo spirito, distinguendosi dagli altri in molte particolarità, precisando con grande accuratezza alcune impurità; (b) le due leggi di purità a cui essi erano più attenti erano l'impurità da cadavere e l'impurità da "caduta libera" di animali impuri morti: la prima l'estesero grandemente sulla base di due opinioni post-bibliche (che essa si muovesse e potesse fuoriuscire attraverso fori e che i cadaveri trasmettessero impurità attraverso proiezione di ombra o attraverso l'essere oscurato da ombra) ma non pretesero che altri l'accettassero; la seconda la ridimensionarono (benché i Farisei non appartenenti al sacerdozio fossero gli unici laici a cercare di osservare le scrupolose leggi di Lv 11,32-38; al pari degli altri preferirono che molte leggi bibliche cadessero in disuso, altre, come Nm 5,2-3, ignorate, al pari delle leggi intorno all'impurità da moscerino)²⁴ ma tentarono di farla rispettare o, al più, di favorirla. Avendo reso queste leggi osservabili, essi non solo cercavano di rispettarle ma cercavano di scoraggiare gli altri dal trasgredirle; (c) la maggior parte degli altri punti specifici sulla purità mostrano un "riordinamento" come la decisione di toccare in purità il cibo dei sacerdoti che può essere stata parzialmente estrapolata dalla Bibbia (cfr. Is 66, 20). Tutte le leggi sul sesso sono un "riordino" dal momento che la Bibbia stessa proibisce il sesso con una mestruata (cfr. Lv 15,19-24 e 25-30). Piscine di immersione e la definizione stessa di acqua valida costituiscono un caso estremo di chiarimento della legge biblica: che il bagno indichi immersione è un bel salto anche se ha come base Lv 15,16 e che acqua valida non debba essere "prelevata" e che essa purifica l'acqua non valida per contatto sono altrettante chiare innovazioni sebbene ancora su una parziale base biblica; (d) anche il lavarsi le mani è un'innovazione decisa per la prima volta da Hillel e Šammai e praticata solo nei riguardi del cibo dei sacerdoti, al loro proprio cibo santo e alle loro carni al sabato e nei giorni di festa; (e) le leggi di purità farisaiche li isolarono ad un

certo livello dalla gente comune con cui essi non mangiavano e con cui commerciavano in misura limitata; (f) i Farisei non vivevano come i sacerdoti.²⁵ Il desiderio di ridurre la loro esposizione all'impurità da cadavere e la midras-impurità (da pressione o da calpestio) può considerarsi un segno o un atteggiamento simbolici come verso un ideale. In nessun caso essi perseguivano l'ideale di essere puri per il proprio esclusivo vantaggio; (g) più precisamente: 1. essi tenevano lontano alcune impurità dal proprio cibo ma avrebbero lasciato la gente comune mangiare cibo che essi avrebbero rifiutato (*mEduyoth* 1,14); 2. applicavano invece regole più rigide per il cibo dei sacerdoti e per il proprio; 3. essi si differenziavano dall'altra gente perché lavavano i prodotti "dubbi" (*demai*) cioè prodotti di cui non si era sicuri fossero state pagate le decime; 4. non cercavano di imporre agli altri loro punti di vista riguardo all'acqua attinta; 5. sebbene ritenessero che le vesti della gente comune fossero, più presumibilmente delle loro, suscettibili di midras-impurità, non c'era nessun decreto che proibisse alla gente comune di entrare nel Tempio; 6. ritenevano obbligatoria la regola che una manifestazione di sangue in due giorni consecutivi durante i primi undici giorni dopo il periodo mestruale rende *zavah* una donna e che essa mentre attendeva che passasse il secondo giorno non poteva avere rapporti; 7. ugualmente ritenevano che il rapporto con una *zavah* e presumibilmente con uno *zav* fossero proibiti; 8. essi consideravano l'allargamento da loro operato dell'impurità da cadavere come riguardante soltanto loro stessi ma interpretazione obbligatoria le loro vedute sull'impurità da "caduta libera".

Se allarghiamo il campo di indagine all'interno del NT ma al di fuori dei vangeli, abbiamo a disposizione fondamentalmente due testimonianze, una proveniente direttamente da Paolo di Tarso, l'altra dal comportamento della chiesa nascente.

1. Paolo di Tarso, a proposito di sé, dice di essere «giudeo [...] istruito ai piedi di Gamaliele nell'esatta conoscenza della Legge dei nostri padri, pieno di zelo per Dio come oggi siete voi tutti» (*At* 22,3) e, «fariseo, figlio di farisei» (*At* 23,6; *Fil*

²⁵ Cfr., più recentemente, H. BIRENBOIM, "A Kingdom of Priests": Did the Pharisees Try to Live Like Priests?, in SCHWARTZ - WEISS (eds.), *Was*

70 CE a Watershed in the Jewish History?, cit., pp. 59-68.

²⁶ Il contesto dell'espressione è all'interno di

3,5), di “aver vissuto da fariseo secondo la più rigida setta della nostra religione” (cfr. *At* 9,2; 26,5). A riprova di ciò, in entrambi i contesti, Paolo adduce come indiscutibili prove del proprio “zelo” più estremo contro la “via”/“eresia” (cfr. *At* 24,14), la personale approvazione e corresponsabilità verso l’uccisione di Stefano (cfr. *At* 7,58 60d; 22,20) e la furia persecutoria (cfr. *At* 26,11) contro la chiesa (cfr. *At* 8,1.3; 9,1-2 13-14; 22,4-5. 19; 26,9-12; *Gal* 1,13; *Fil* 3,6). Questi passi fanno pensare che, all’epoca della formazione di Paolo a Gerusalemme, avvenuta circa un decennio più tardi di quella di Gesù, sotto l’autorità di Rabban Gamaliele il Vecchio, uno dei codificatori della *Mišnah* (cfr. *mPeah* 2,6; *mOrl* 2,12; *mŠek* 3,3; 6,1; *mR.Š* 2,5; *mYeb* 16,7; *mSot* 9,15; *mGitt* 4,2-3; *mAb* 1,16), il processo di codificazione appunto delle tradizioni degli antenati doveva essere sufficientemente avanzato e in esse (αι πατρικαί παραδόσεις di *Gal* 1,14 e τὰ ἔθνη πατρώα di *At* 28,17) Paolo era consapevole di essere il campione, “facendo progressi in modo estremamente straordinario nel giudaismo” (cfr. *Gal* 1,14; *At* 28,17). Di tale attaccamento egli si fa scudo anche dopo la conversione, per validare il proprio messaggio della “giustificazione per fede” (cfr. *Gal* 3,1-9; *Fil* 3,1-9) allorché, paladino del vangelo rivelatogli da Gesù Cristo per i gentili (cfr. *Gal* 1, 11-12; 2,2b) contrappone alla Legge di Mosè la fede in Cristo (cfr. *Gal* 3,23-26. 2. 5. 10; 2,16; *Rm* 3,20. 28). Siamo al cuore della predicazione paolina che apre ai gentili senza passare per il giudaismo (cfr. *Gal* 5,1-12; si veda poi *Gal* 4,10 dove Paolo rimprovera ai Galati di osservare in particolare “usanze ebraiche”; anche *Rm* 14,5a; *Col* 2,16). Ciò, per altro, a proposito delle regole alimentari, non impedisce a Paolo, a

giovamento della pace e dell’edificazione scambievolmente (*Rm* 14,13.19), di chiedere ai “forti” della comunità di Roma di non essere di scandalo per i “deboli”, mangiando cibi che questi ultimi ritengono impuri (*Rm* 14,15; cfr. *ICor* 10,23-33), benché sia consapevole e convinto che risale al Signore Gesù il fatto che “niente è impuro per sé stesso” (*Rm* 14,14. 20b; *Tt* 1,15a;²⁶ cfr. *ICor* 10,23a). Per il principio dell’amore del prossimo, purità e impurità divengono dirimenti e cogenti solo rispetto alla convinzione (εκ πίστεως) del singolo (*Rm* 14,21-23; *Tt* 1,15). Analogamente Paolo richiede anche nel caso che i “forti”, questa volta della chiesa di Corinto, possano essere motivo di scandalo per i “deboli” a proposito dell’assunzione di cibi provenienti dai sacrifici agli idoli, per altro assolutamente leciti (*ICor* 8,1-12).²⁷ In altra occasione, Paolo è invitato da Giacomo e dagli anziani di Gerusalemme a comportarsi da osservante della Legge onde evitare di essere accusato di apostasia e di profanazione del Tempio (*At* 21,21. 22-24b. 29; 24,5-6), cosa che per altro si verificherà comunque (*At* 21,28) a causa del suo insegnamento nei confronti dei giudei della diaspora greca di “separarsi da Mosè” e di non “seguire le consuetudini” (ἀποστασίαν διδάσκεις ἀπὸ Μωϋσέως τοὺς κατὰ τὰ ἔθνη πάντας Ἰουδαίους, λέγων μὴ περιτέμνειν αὐτοὺς τὰ τέκνα μηδὲ τοῖς ἔθεσιν περιπατεῖν *At* 21,24c). Il quadro delineato sembra indicare che Paolo, benché avesse compreso presto che la sua missione era verso i Gentili (cfr. *At* 13,46-47; 18,6; 19,9-10; 22,21; 9,15; *Gal* 1,15; 2,2. 8-9; *Rm* 1,5; 11,13; 15,15-21; *Col* 1,24-29; *Ef* 3,2-3. 5-8; *ITs* 2,16), abbia maturato nel tempo la convinzione che la Legge era stata superata da Gesù Cristo²⁸ e che comunque rispetto ad essa non cessò mai di por-

una forte invettiva, di sapore paolino (la lettera a Tito è giudicata deuteropaolina), contro specialmente i “circoncisi” che potrebbero sviare i credenti verso miti giudaici e precetti di uomini (μὴ προσέχοντες Ἰουδαίκοις μύθοις καὶ ἐντολαῖς ἀνθρώπων ἀποστρεφόμενων τὴν ἀλήθειαν), due poli ben identificabili della cultura giudaica (farisaica), la narrazione della storia da una parte, la tradizione degli avi dall’altra.

²⁷ Cfr. L. WALT, *Paolo e le parole di Gesù*, Morcelliana, Brescia 2013, p. 373. P. ALTHAUS, *La lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 1970, pp. 249-263.

²⁸ Il percorso di tale maturazione è ben verifica-

bile alla lettura della *Lettera ai Galati* e di quella ai *Romani*. Sull’argomento, si veda la sintesi di D. MARGUERAT, *Paolo negli Atti e Paolo nelle Lettere*, Claudiana, Torino 2016, pp. 228-231. Le considerazioni di Paolo nei confronti della Legge o delle “opere della legge” sono speculari a quelle del medesimo sul peccato, cfr. al riguardo P. SACCHI, *Formazione e linee portanti dell’apocalittica giudaica precristiana*, «Ricerche Storico Bibliche» 7,2 (1995), pp. 32-36; R. PENNA, *Apocalittica enochica in s. Paolo: il concetto di peccato*, «Ricerche Storico Bibliche» 7,2 (1995), pp. 66-71; 73-84; Id., *Le “opere della Legge” in S. Paolo e 4QMMT*, cit., pp. 155-176. Su

tare rispetto né tenere e consigliare un comportamento irenico verso i “deboli” della comunità cristiana e verso i connazionali (cfr. *ICor* 9,19-22).²⁹ Non a caso, nei confronti di questi ultimi, nel contesto di *At* 21,17 e 26,32, non attacca la tradizione ma per difendersi sostiene che è chiamato in giudizio davanti al Sinedrio, composto di Farisei e Sadducei, per la sua «speranza e per la resurrezione dei morti» (*At* 23,1. 6), mettendo perciò allo scoperto, astutamente, le contraddizioni dei suoi accusatori (*At* 23,6-9).³⁰

La polemica di Paolo intorno alle “consuetudini” giudaiche e al loro rapporto con la Torah medesima pone la questione dell'autorevolezza delle prime rispetto alla seconda. Anche su questo, propongo di fare riferimento alle conclusioni dello studio precedentemente citato di E.P. Sanders. 1. Le parole degli scribi rispetto alla loro importanza sono più deboli delle parole della Torah e la trasgressione di regole scribali non è considerata reale trasgressione (cfr. *mPar* 11,4-5; *mToh* 4,7. 11; *tNid* 9,14);³¹ 2. Altri passi (*tTaan* 2,6; *tYev* 2,4; *tEdu* 1,5) indicano in modi diversi che le “parole degli scribi” sono di rango più deboli delle leggi scritte; 3. Una legge di scribi che però integra la legge scritta è ritenuta vincolante (*tMiq* 5,4); 4. Regole scribali di purità, come nel caso di una persona che rende impura l'acqua e le ceneri usate per rimuovere l'impurità da cadavere (*tPar* 11,5), potevano essere invocate, al pari di una richiesta secondo la Scrittura, per proteggere ciò che appartiene alla categoria più alta della purità (*mHag* 2,7), quella appunto che ha a

che fare con la rimozione dell'impurità da cadavere; 5. Il termine *halakhah* è spesso equivalente a “parole degli scribi”: a parte il passo di *mOrl* 3,9 dove *halakhah* ha un significato più vicino a torah che alle parole degli scribi, in altri casi il senso è quello di regole della tradizione che non hanno bisogno di essere dimostrate da argomentazioni per essere accettate all'interno del gruppo (cfr. *mNaz* 7,4) e tuttavia sono più deboli della torah (cfr. *mNed* 4,3; *mHag* 1,8); 6. In molteplici passi *halakhah* è usata insieme alla frase «ricevuta [come una tradizione]». In questi casi la *halakhah* della tradizione è considerata corretta ma non posta sullo stesso piano della torah (cfr. *mYeb* 8,3; *mKer* 3,9; *mOh* 16,1); 7. *Halakhah* è torah solo quando è interpretazione di “ciò che è scritto” (*miqra*) o di “torah” (cfr. *mHag* 1,8; *mAb* 3,12; 5,8); 8. Regole che sono “recepte come tradizione” sono spesso autorevoli (cfr. *mZeb* 1,3 // *mYad* 4,2; *tSan* 6,2); 9. Tradizione, sotto qualunque nome, può essere rifiutata. Motivi per un possibile rifiuto sono la citazione di un'autorità che sostiene un'opinione “sentita come tale da parte di qualcuno” e non “ricevuta come una tradizione” (cfr. *mEd* 1,6) o un semplice dubbio sulla veridicità della notizia (cfr. *mYad* 3,5; *mOh* 16,1) o di una tradizione contraddittoria (cfr. *mGit* 6,7). I Rabbi andranno oltre e discuteranno comunque la questione (cfr. *mYeb* 16,7); 10. La tradizione talvolta integra l'esegesi (cfr. *tPis* 4,12-13) o l'esegesi può essere aggiunta (cfr. *tSuk* 3,1); 11. Un particolare sottogruppo di *halakhot* della tradizione è composto da regole che risalgo-

Paolo e i suoi rapporti con il fariseismo, si veda Id., *Un fariseo del secolo I: Paolo di Tarso*, «Ricerche Storico Bibliche» 11,2 (1999), pp. 65-87 e A. PITTA, *Paolo e il giudaismo farisaico*, in PENNA (cur.), *Fariseismo e origini cristiane*, cit., pp. 89-106.

²⁹ Non ugualmente Paolo si comportò, nelle medesime questioni, nei confronti di Pietro (*Gal* 2,11-14).

³⁰ La narrazione di *At* 21,17 e 24,21 sembra improntata al racconto del giudizio e della condanna di Gesù. Per un contributo di natura prettamente giuridica illuminante sia sul piano storico sia sul piano dei rapporti fra Paolo e i suoi connazionali ebrei, cfr. A.M. MANDAS, *Il processo contro Paolo di Tarso: una lettura giuridica degli Atti degli Apostoli (21.27-28.31)*, Jovene, Napoli 2017, in particolare

pp. XV-XVII, 295-310. Cfr. anche G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, Città Nuova Editrice, Roma 1998, pp. 747-844. Relativamente a questa sezione su Paolo, si veda H. SCHLIER, *Lettera ai Galati*, Paideia, Brescia 1966, con particolare riguardo agli *excursus* primo e secondo, rispettivamente pp. 109-122 e 182-195; J. LAMBRECHT (ed.), *The Truth of the Gospel (Galatians 1:1 - 4:11)*, Benedictina Publishing, Rome 1993, dove, in particolare, si veda il contributo di R. PENNA, *Legge e Libertà nel pensiero di S. Paolo*, pp. 250-263; per le occorrenze degli *Atti degli Apostoli*, cfr. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, cit., *passim*.

³¹ Sulle questioni e i problemi posti dall'uso della *Tosefta* in rapporto alla *Mišnah* si veda G. STEMBERGER, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Città Nuova, Roma 1995, pp. 213-219.

no a Mosè sul Monte Sinai: in tre occorrenze della *Mišnah* compare la triplice formula “tradizione ricevuta”, “*halakhah*”, “Mosè sul monte Sinai” (cfr. *mPea* 2,6; *mEd* 8,7;³² *mYad* 4,3 // *tYad* 2,16) ma si deve osservare che ciò che risale a Mosè è non *torah*, “legge orale”, ma *halakhah* e presumibilmente, come quelle *halakhot* che non sono “interpretazioni” della legge scritta, sono dunque inferiori alla *torah*. Sono queste *halakhot* che, oltre a tutte le altre, sono ritenute dimostrare la teoria della legge orale farisaica; 12. Nessuna delle tradizioni farisaiche più importanti, come per esempio “erub”, “mescolanza, amalgama, fusione”, è convalidata da nessuno dei termini sopra esposti; 13. In tutti i casi di una regola che era “recepita come tradizione”, ma non era conosciuta dalla maggior parte dei Rabbi (cfr. *tPea* 3,2), non era parte di qualificata istruzione rabbinica; 14. Le tradizioni farisaico-rabbiniche non hanno il rango delle nuove leggi degli Esseni che vengono ritenute oggetto di rivelazione.³³

2. All'indomani della Pentecoste la primissima comunità cristiana, pur vivendo la propria fede seguendo nuove abitudini e regole (*At* 2,42-45. 46b-47; 4, 32-37; 20,7. 11), continua a praticare usanze giudaiche (*At* 2,46a; 3,1; 10,37b; 15,20. 29; 16,3-4; 18,18; 21,23-24. 26-27; 24,18; 27,9; 28,17; 13,5.14b-15ss. 42.44; 14,1; 17,1-3. 10-11; 18,4.19; 19,8;³⁴ cfr. anche *Lc* 24,53). Riguardo a queste ultime però rivestono particolare rilevanza le leggi intorno alla separazione

³² Il passo non si riferisce in realtà a una regola ma ad una predicazione intorno a ciò che Elia farà al suo ritorno.

³³ Cfr. SANDERS, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, cit., pp. 129-130 e, più diffusamente, pp. 115-129. Secondo G. BOCCACCINI, *Esiste una letteratura farisaica del secondo tempio?*, «Ricerche Storico Bibliche» 11,2 (1999), pp. 40-41, l'idea di una Torah duplice che trasformerà le “tradizioni dei padri” nella “legge orale” di Mosè avrebbe reso possibile la fusione tra tradizioni di ordine halakico tipiche della *Mišnah* e tradizioni haggadiche della letteratura proto-rabbinica solo dopo la metà del III secolo d.C. Il trattato *Abot* sarebbe il primo esempio letterario di tale processo.

³⁴ Le occorrenze in corsivo si riferiscono alla ricorrente predicazione di Paolo nelle sinagoghe la cui frequentazione si svolgeva all'interno del costume giudaico della lettura e dello studio delle scritture in giorno di sabato (v. in particolare *At* 13,14b-15 ss.; 15,21). Esse testimoniano quindi, seppur indiretta-

degli animali puri e impuri e conseguentemente intorno a ciò che può essere mangiato o meno. La questione è fortemente dibattuta all'interno della comunità gerosolimitana (cfr. *At* 11,1-3) ed è parallela a quella intorno alla circoncisione, anch'essa fonte di grandi attriti fra i credenti (cfr. *At* 15,1-2. 4-7a. 24).³⁵ Rilevante è che, a monte di entrambe le situazioni citate, non vi sia tanto una questione teorica quanto una realtà di relazioni fra persone: infatti, l'acquisizione da parte di Pietro che, contrariamente alla Legge mosaica, tutto è puro (*At* 10,15-16; 11,9-10) si fonda sul riconoscimento che Dio non fa distinzioni fra le persone, giudei o di qualunque nazione siano, non considerando profano né immondo nessun uomo (*At* 10,28. 34-35) così come il superamento del “giogo insopportabile”³⁶ della Legge (*At* 15,10) si basa sulla testimonianza di Dio verso i Gentili che hanno ricevuto lo Spirito Santo al pari degli apostoli e dei credenti giudei (*At* 15,8; 11,15-18). Il passo decisivo di apertura ai Gentili è compiuto anche se Giacomo propone, a riguardo dei Giudei (cfr. *At* 15,21), un compromesso consistente nel raccomandare ai Gentili di astenersi dalle carni immolate agli idoli, dal sangue e dagli animali soffocati, dalla fornicazione (πορνεία) (*At* 15,20. 29). Viene raggiunto per il momento un punto di equilibrio su quattro interdizioni mosaiche che dal periodo del mediogiudaismo precristiano continuavano ad essere oggetto di riflessione, applicazione e trasforma-

mente, la prosecuzione da parte dei nuovi credenti delle pratiche del giudaismo (cfr. anche *At* 18,24-28). Relativamente a queste occorrenze e alle altre della sezione dal libro degli *Atti*, cfr. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, cit., in particolare pp. 411-414, 418-424.

³⁵ Oltre ai già citati, ricordiamo lo scontro che oppone Paolo a Cefa, a proposito proprio del comportamento doppio di quest'ultimo, nonostante che l'episodio riferito dal primo (cfr. *Gal* 2,11-14) si sia verificato presumibilmente dopo le decisioni del concilio di Gerusalemme. Si noti inoltre che nel contesto del passo citato, l'autore della lettera mette il “modo di vivere da Giudeo”, imposto ai Gentili dal comportamento di Cefa, in rapporto con la giustificazione dalle opere della Legge (*Gal* 2,15-16).

³⁶ L'immagine del “giogo insopportabile” usata da Pietro (cfr. *Mt* 23,4a) richiama alla nostra mente la quantità e la minuziosità delle *halakhot* codificate nella *Mišnah*, per altro minimamente confrontabili con quelle poche presenti negli scritti evangelici.

zione.³⁷ Anche queste tuttavia saranno di fatto superate: sulla questione del mangiare la carne abbiamo già visto sopra la posizione di Paolo che, comunque, sa bene l'irrelevanza della proibizione in questione (*ICor* 8,1-6); del sangue e degli animali soffocati non si fa più menzione altrove nel NT; quanto alla *porneia* le cose sono più complicate: non è chiaro cosa si intendesse nella morale comune del tempo con tale termine riguardo al sesso³⁸ tanto più che era pregno di una lunga elaborazione pregressa soprattutto in ambito giudaico-ellenistico con le sue ricadute anche in ambiente giudaico e cristiano.³⁹

Conclusioni provvisorie

1. Sono propenso a credere che lo scontro violento fra Gesù e gli scribi e Farisei descritto nei Vangeli sia in buona parte una "retroproiezione" della chiesa primitiva.⁴⁰

2. Lo scontro si giocò piuttosto fra Gesù e le autorità sacerdotali, da un lato sul piano dell'annuncio del regno ai peccatori nel senso che questi,

secondo il pensiero di Gesù, vi sarebbero stati comunque accolti sia che si fossero resi conto della loro condizione e quindi che "cambiassero modo di pensare" (μετανοεῖν) (cfr. *Lc* 5,27-32; *Mc* 1,14-15; *Mt* 4,17; *Mt* 6,12; *Lc* 11,4 e 15,11-32, dove però l'accento sembra posto più sul ritrovamento che sulla presa di coscienza del figlio) sia che non fosse loro chiesto tale pentimento (cfr. *Mc* 2,14-17; *Mt* 9,9-13; *Mt* 18,12-14; *Lc* 15,1-10 dove però il pentimento sembra far seguito al ritrovamento e all'accoglienza del peccatore) e, dall'altro lato, sul piano della messa in discussione del Tempio e del suo culto sacerdotale.⁴¹

3. Ciò non significa misconoscere che al tempo di Gesù la Legge e la tradizione degli antenati non fosse già percepita da svariati circoli religiosi del giudaismo come un "pesante fardello" o come "vuoto formalismo" o come "non sincera professione di fede" (Qumran). Appare poi abbastanza chiaramente che la gente comune manifestasse scarso interesse per tutto ciò e che giudicasse più valida l'"autorevolezza" di Gesù (cfr. *Mc* 1,22).

4. Il processo di codificazione della *halakhah*, sulla base della testimonianza di Paolo,

³⁷ Cfr. P. SACCHI, *Sacro/profano - impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 194-195, 212-213. Per tutta la questione esaminata nei punti 1 e 2, si vedano anche i capp. 10, pp. 193-198, 11, pp. 199-203 e 12, pp. 205-213.

³⁸ Cfr. ID., *Sacro/profano - impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, cit. p. 212.

³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 181-191; 212-221; ID., *Tra giudaismo e cristianesimo. Riflessioni sul giudaismo antico e medio*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 271-294. Si veda in particolare, L. ROSSO UBIGLI, *Alcuni aspetti del problema della "porneia" nel tardo giudaismo*, «Henoch» 1 (1979), pp. 201-245; PENNA, *Apocalittica enochica in s. Paolo*, cit., pp. 81-82.

⁴⁰ Cfr. MAGNESS, *Sectarianism Before and After 70 CE*, cit., p. 88 con particolare riguardo alla n. 77. Nondimeno, si vedano in proposito le considerazioni di JOSSA, *La condanna del Messia*, cit., pp. 163-166, per le quali l'autore pur collocandosi, fra gli studiosi, nel campo dei "tradizionalisti", sottolinea l'importanza non tanto del diverso atteggiamento nei confronti dei farisei dall'epoca di Gesù a quella dei vangeli, cioè fra il prima e il dopo il 70, quanto quella della differenza tra la predicazione di Gesù e la sua interpretazione da parte dei discepoli, tra l'epoca di Gesù e il periodo che va dal 30 al 70.

⁴¹ Sulla questione del rapporto di Gesù con i pec-

catori e del suo concetto di pentimento/conversione, cfr. SANDERS, *Gesù e il giudaismo*, cit., pp. 141-150, in particolare pp. 145-150, 226-276, in part. pp. 230-233 e 262-272. Relativamente ai passi citati, si vedano i commenti esegetici: R. SCHNACKENBURG, *Vangelo secondo Marco*, Roma, Città Nuova Editrice 2002, pp. 32-37, 57-60; S. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, Città Nuova Editrice, Roma 2014, pp. 120-125; 194-213, in part. pp. 209 e 211-212; 293-298, pp. 536-548, in part. pp. 545-547; G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, Roma, Città Nuova 1992, pp. 182-187, 425-426; 597-616; S. GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni*, Città Nuova Editrice 2008, pp. 357-360, 363-371. Sulla messa in discussione del Tempio, cfr. SANDERS, *Gesù e il giudaismo*, cit., pp. 83-105; FREY, *Temple and Identity*, cit., pp. 468-474, 477 ss.; JOSSA, *La Condanna del Messia*, cit., pp. 176-188. Per riferimenti esegetici sull'argomento: purificazione del tempio, profezia sulla distruzione del tempio, accusa e dibattito al sinedrio sulle profezie intorno al tempio, si vedano SCHNACKENBURG, *Vangelo secondo Marco*, cit., pp. 294-299, 340-343, 414-415; GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, cit., pp. 609-613; 677-680, 766-771; ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, cit., pp. 750-756; 792-793; GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., pp. 125-136; 693-701. Sulla morte di Gesù, cfr. SANDERS, *Gesù e il giudaismo*, cit., pp. 378-410; JOSSA, *La Condanna del Messia*, cit., pp. 155-166; ID., *I farisei*

a mio avviso decisiva al riguardo, doveva essere in fase assai avanzata già all'epoca dei primi anni di vita della chiesa primitiva. Questa, poi, e in particolare quella gerosolimitana, pur tra forti contrasti interni, abbandona progressivamente e sempre più decisamente il "retaggio giudaico". Infatti, lo scontro fra chiesa primitiva e giudaismo si gioca da un lato sul piano dell'abbandono della Legge Mosaica, dall'altro sul piano del riconoscimento della messianicità di Gesù da parte dei Gentili. I due piani appaiono speculari e rendono ragione della violenza e della portata "storico-religiosa" dello scontro.

5. È qui che, a mio parere, emerge la divaricazione "ormai insanabile" fra chiesa e sinagoga. Relativamente alla sinagoga, lo sforzo e l'impegno dei rabbini nella stesura della *Mišnah/Tosefta* è tutto rivolto alla salvaguardia e alla ricostituzione dell'unità "culturale" degli ebrei sconfitti e dispersi attraverso la formulazione di una "visione del mondo" fondata esclusivamente sulla Torah, sullo studio e l'osservanza di tutti i suoi dettami, a prescindere dalla loro "praticabilità" e dalla loro "giustificazione razionale". Contestualmente, assistiamo alla scomparsa dei diversi gruppi del giudaismo settario e alla sola sopravvivenza della tradizione farisaica all'interno del movimento rabbinico. In genere i fenomeni vengono spiegati ricorrendo, per il secondo, alla distruzione del Tempio con la conseguente perdita del potere da parte dei Sadducei; per il primo, alla fine degli Esseni nella guerra contro Roma.⁴² Se però accettiamo il suggerimento di Shemesh di integrare la sua visione del fenomeno con la spiegazione avanzata da Shaye Coen,⁴³ in questo caso non si trattò tanto che i Rabbini

riuscirono a trarre profitto dalle circostanze storiche per acquisire il potere, definire l'ortodossia e bandire gli eretici quanto piuttosto furono i creatori di un'atmosfera religiosa che rese anacronistico il settarismo.⁴⁴ Infatti, mentre prima del 70 non erano emerse forti personalità all'interno del dibattito fra i vari movimenti settari (ad eccezione di alcuni casi rilevanti: Hillel, Šammai, il Maestro di Giustizia, il Battista, Gesù, Hanina ben Dosa, Gamaliele il Vecchio), dopo il 70 potevano emergere autorità individuali che non avevano da competere con l'area inavvicinabile del Tempio. Progressivamente, il giudaismo rabbinico perde di animosità e tensione e viene dominato dal pluralismo che consentiva la coesistenza di verità discordanti: il nuovo ideale era il saggio che era pronto a non insistere sulla giustizia delle proprie opinioni. E ciò era l'atmosfera ideale per la "nascita" della *Mišnah*. I saggi di Jahvné capirono che le "scuole di pensiero" (αρχήσεις) giudaico concordavano l'una con l'altra assai più che essere discordi. Vedevano se stessi come membri di una stessa scuola filosofica che era in grado di dibattere in modo amichevole i principi della scuola.⁴⁵ Al tempo stesso non possiamo non concordare con Shemesh che nello studio citato arricchisce la tesi di Shaye Coen con la sua conclusione: l'aver assunto i Farisei e i rabbini, loro eredi, alcuni concetti alla base del sistema legale dei Sadducei costituisce un dato imprescindibile per la comprensione dell'affermazione del rabbinismo.⁴⁶

La chiesa primitiva, l'altro polo della divaricazione, è impegnata nella definizione del "vero Israele". Tale concetto così come per esempio viene formulato da Pietro (*1Pt* 2,9-10)

di Marco e Luca, «Ricerche Storico Bibliche» 11,2 (1999), pp. 129-148; G. GHIBERTI, *I farisei nel Vangelo di Giovanni*, «Ricerche Storico Bibliche» 11,2 (1999), pp. 164-165; A. DESTRO - M. PESCE, *La morte di Gesù. Indagine su un mistero*, Rizzoli, Milano 2014.

⁴² Cfr., in proposito, MAGNESS, *Sectarianism Before and After 70 CE*, cit., p. 88 con particolare riguardo alla n. 76.

⁴³ Cfr. SHEMESH, *Halakhah in the Making*, cit., pp. 139-140.

⁴⁴ Più realisticamente ritengo si debba smorzare la perentorietà di tale conclusione. Infatti, l'analisi e la contestualizzazione di alcuni testi del periodo del Secondo Tempio (Documento di Damasco, Vangeli

canonici, Assunzione di Mosè, *Mišnah e Tosefta*), da un lato, e le testimonianze archeologiche relative alle pratiche settarie e all'osservanza della purità dopo il 70, dall'altro, sembrano incoraggiare indirettamente l'affermazione che i gruppi settari sarebbero sopravvissuti in qualche modo molto tempo dopo la distruzione del Tempio, cfr. MAGNESS, *Sectarianism Before and After 70 CE*, cit., pp. 69-89.

⁴⁵ Cfr. S.J.D. COHEN, *The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism*, «Hebrew Union College Annual» 55 (1984) pp. 45-51.

⁴⁶ Cfr. SHEMESH, *Halakhah in the Making*, cit., p. 140.

sembra seguire una delle due tendenze comuni ma opposte del giudaismo dell'epoca, quella che voleva eliminare le barriere fra sacerdoti e laici portando alle estreme conseguenze il processo di "democratizzazione"⁴⁷ che nei fatti si stava realizzando nel rapporto fra Giudei e Gentili,⁴⁸ così come sopra delineato. Tali problematiche e tali comportamenti (occorre tenere sempre presente che il progressivo divaricarsi della chiesa dalla sinagoga è un processo incentrato e determinato dalle relazioni vissute dai vari attori coinvolti nell'esperienza anche religiosa) mi spingono a vedere in questo processo un fenomeno storico-culturale caratterizzato da un singolare parallelismo con quanto stava maturando e andava verificandosi nel giudaismo successivo alla caduta del Tempio, prima, e alla distruzione di Gerusalemme in epoca adrianea. Fine del culto templare e caduta della Città santa con la conseguente spinta da un lato alla dispersione della popolazione, dall'altro alla riorganizzazione e ridefini-

zione di Israele nei confronti delle Genti si riflettono necessariamente tanto sul popolo ebraico nelle modalità sopra delineate quanto sugli eredi del "movimento gesuano".⁴⁹ In questo caso, l'apertura decisiva ai Gentili, senza più distinzione di etnia e cultura, genere, stato sociale (cfr. *Gal* 3,26-28) e, contestualmente, il superamento della Legge come strumento di giustificazione, l'acquisizione da parte dei credenti della "libertà dei figli di Dio" (cfr. *Rm* 8,15-17. 19-21; *Gal* 4,4-7; 5,1. 13; 3,26), l'estensione del concetto di purità oltre ogni limite fanno della "grande Chiesa" un "ambiente" e una "realtà" che rivela e rende esponenziali alcune delle caratteristiche del movimento rabbinico.⁵⁰ Ed è all'interno di questo quadro caratterizzato da significativi elementi di parallelismo fra i due movimenti che la "violenza" dello scontro fra Grande Chiesa e Rabbini e retrospettivamente fra Gesù e Farisei acquista tutto il suo significato e la sua ragione di essere, rivelandosi funzionale rispetto alla lo-

⁴⁷ Cfr. P. SACCHI, *Osservazioni sul sacerdozio presso gli Ebrei nel suo rapporto col potere e coi laici*, «Testimonianze» 297-298 (1987), p. 31. Per altro, tutto l'articolo presenta un significativo contributo alla questione dei rapporti fra sacro e profano tenendo l'angolo visuale appunto dell'istituzione sacerdotale lungo l'arco della storia di Israele, cfr. *ivi*, pp. 26-31.

⁴⁸ Non so se il presente contributo abbia risposto al quesito che Sacchi, nella nota 4 del medesimo articolo citato, p. 30, si pone rispetto al problema delle reali dimensioni e soprattutto degli scopi del fenomeno legato al tentativo farisaico di estendere anche alla vita quotidiana norme di purità che una volta riguardavano solo il Tempio e i sacerdoti, ma certamente ha messo per lo meno a fuoco i punti di contatto, di criticità e divergenze del periodo finale del fenomeno che ha coinvolto molti settori del giudaismo del Secondo Tempio e non solo il movimento gesuano e della chiesa primitiva da una parte e il movimento farisaico e rabbinico dall'altra.

⁴⁹ Per una valutazione complessiva delle reazioni religiose al 70 d.C. in rapporto con le relative attestazioni cfr. M. GOODMAN, *Religious Reactions to 70: the Limitations of the Evidence*, in SCHWARTZ - WEISS (eds.), *Was 70 CE a Watershed in the Jewish History?*, cit., pp. 509-516. Il fatto che molti degli sviluppi del giudaismo abbiano le loro radici nel periodo precedente al verificarsi di questi eventi, cfr. n. 17, non cancella l'importanza di questi ultimi nell'aver svolto una funzione di accelerazione al coagularsi di orientamenti diversi e anche contrapposti che ha portato alla

"individuazione" delle due nuove realtà, il rabbiniismo e il cristianesimo. Il concetto di "spartiacque" circa il 70 d.C. forse è maggiormente riferibile alla comunità cristiana che nella caduta del Tempio poteva essere spinta a vedere una conferma di quanto già da essa elaborato intorno all'idea di Distruzione del Tempio e della fine del culto, cfr. FREY, *Temple and Identity*, cit., pp. 449-507. La conseguenza estrema di questo processo può essere ravvisabile, dopo il fallimento della rivolta del 135 d.C., nel rapporto di causa ed effetto che autori cristiani, come l'Epistola di Barnaba, l'apologeta Giustino ed Eusebio, stabiliscono fra la condanna a morte di Gesù da parte dei giudei e la distruzione del Tempio, cfr. CLEMENTS, *Epilogue: 70 CE after 135 CE - The Making of a Watershed?*, cit., pp. 517-536. Sul sorgere di certo antisemitismo in ambito cristiano, si veda G. VISONÀ, *Sopravvivenze farisaiche nel "Dialogo" di Giustino con l'ebreo Trifone?*, «Ricerche Storico Bibliche» 11,2 (1999), pp. 211-214.

⁵⁰ Su questi concetti, in particolare su quello di "libertà dei figli di Dio", cfr. R. PENNA, *Legge e Libertà nel pensiero di S. Paolo*, cit., pp. 263-276. Questi elementi peculiari del movimento cristiano che allargano e approfondiscono quelli dell'originario movimento gesuano e del cristianesimo prepaolino e che ho individuato come dirimenti rispetto alla presente quinta conclusione non sono certo di ordine sociologico né politico bensì di ordine religioso. Questo tuttavia non ha impedito ma anzi ha reso possibile comportamenti capaci poi di produrre cambiamenti anche di più ampia portata storica.

ro divaricazione storica, senza nulla togliere al valore morale e spirituale del messaggio che, per una parte e per l'altra, tale scontro racchiude.⁵¹

Paolo Collini
e-mail: cllpla@alice.it

SUMMARY

The making of the Mishnah spanned at least the first and second age CE in comparison with the shorter period needed for the composition of the NT corpus. Nevertheless, the NT shows that many contents subsequently written in the Mishnah must have been already present, if not at the time of Jesus, undoubtedly during the early church period. The question is: which contents were already present and which ideological and historical importance does the dispute about them have?

KEYWORDS: New Testament and rabbinic literature; Dispute between Jesus/early church and Pharisees; The Second Temple Period and the watershed of the 70 CE.

⁵¹ Onde evitare fraintendimenti e, soprattutto, conclusioni fuorvianti sul piano storico e culturale, quanto affermato circa i motivi della fine del settarismo e dell'affermazione del movimento rabbinico e della grande chiesa non deve essere scambiato con un falso irenismo o un indistinto unanimità. A questo proposito, si deve ricordare, nell'ambito della grande chiesa, il ruolo giocato dai movimenti successivamente condannati come "eretici", quali lo gnosticismo e in specie il marcionismo come "pungo-

lo" verso una più netta differenziazione con la tradizione giudaica. Analogamente, in ambito rabbinico, non si devono sottovalutare le prese di posizione nei confronti dei cosiddetti "minim". In proposito, cfr. S.C. MIMOUNI, *Pour une histoire de la séparation entre les communautés "chrétiennes" e les communautés pharisiennes (ca. 70-135 de notre ère)*, «Henoch» 26,2 (2004), pp. 145-171; J. COSTA, *Judaïsme hellénistique et judéo-paganisme en terre d'Israel. L'exemple des minim*, «Henoch» 1 (2012), pp. 95-128.