



DA QUESTI TRE VERBI DENSI DI HALACHOT, il quadro che emerge è chiaro, coerente e, per quanto è possibile, in queste materie, risolutivo.

Questa riflessione si propone di analizzare in profondità il significato e l'uso dei tre verbi paolini *νουθετέω*, *παρακαλέω* ed *ἐλέγχω*, mettendo in luce la loro funzione all'interno della vita comunitaria delle prime comunità cristiane e il rapporto tra questi atti verbali e la tradizione halakhica ebraica del I secolo e che hanno coinvolto anche la sua alta personalità di Immenso Apostolo.

L'attenzione principale è rivolta alla dinamica tra ammonizione, esortazione e riprensione, e a come questi strumenti siano stati operati da Paolo non solo come direttive pastorali, ma come atti normativi e disciplinari coerenti con il canone e la tradizione ricevuta. Il lavoro intende chiarire come il verbo *νουθετέω*, traducibile come "ammonire", incarnasse nel corpus paolino la funzione di prevenzione e preservazione della comunità dagli errori comportamentali o dottrinali, in analogia con lo spirito dell'*hathra'ah* rabbinica, anche se il termine ebraico specifico non appartiene alla Bibbia.

In parallelo, il verbo *παρακαλέω* indica l'esortazione, ossia il richiamo autorevole a una condotta conforme al modello trasmesso e alla *parádoxis* apostolica, mentre *ἐλέγχω* esprime la riprensione, l'atto di portare alla luce l'errore e ristabilire la verità, anche in casi di deviazione grave dalla norma comunitaria. L'analisi di queste tre funzioni permette di comprendere come Paolo strutturasse la disciplina e l'educazione all'interno delle comunità messianiche, affidando ai membri la responsabilità di ammonire i disordinati secondo criteri definiti dalla tradizione e dal canone apostolico.

Il caso dei Tessalonicesi è particolarmente significativo, poiché Paolo ordina esplicitamente: "*νουθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους*", ammonite i disordinati, e subito dopo chiarisce che tale ammonizione deve avvenire all'interno del **rispetto delle tradizioni e delle leggi ricevute**, stabilendo un legame diretto tra ammonizione, fedeltà alla *parádoxis* e conservazione della santità della comunità. Questo modello tripartito di azione comunitaria consente di comprendere come le dinamiche interne delle comunità paoline fossero funzionali alla tutela della coesione e della fedeltà alla rivelazione messianica, senza introdurre criteri arbitrari o soggettivi.

Un secondo filone di riflessione riguarda le situazioni eccezionali in cui Paolo, pur mantenendo coerente il modello di ammonizione, esortazione e riprensione, si trova a operare in modo controverso rispetto alle norme divine.

1) L'episodio di Pietro ad Antiochia, narrato in Galati 2,11-14, mostra come Paolo affronti pubblicamente Pietro non per un peccato rituale o morale, ma per un'azione che minaccia la strategia missionaria di inclusione dei gentili.

Il verbo utilizzato, “κατὰ πρόσωπον ἀντέστην”, indica una resistenza diretta e pubblica, e l'espressione “εἶπον ἔμπροσθεν πάντων” **sottolinea l'umiliazione del collega davanti alla comunità.**

Dal punto di vista della Torah questa azione costituisce Halbanat Panim, ossia il far sbiancare il volto di un altro come averlo ucciso (i cadaveri hanno viso bianco), considerato un peccato grave equiparato allo spargimento di sangue, e Paolo, da fariseo conoscitore della Legge, agisce in violazione di un divieto etico fondamentale.

2) Allo stesso modo, la gestione del caso di Onesimo nella Lettera a Filemone evidenzia un ulteriore problema halakhico: il comandamento di Deuteronomio 23,16-17 prescrive il rifugio incondizionato dello schiavo fuggiasco e la sua protezione, ma Paolo rimanda Onesimo al padrone, trasgredendo apertamente un precetto chiaro e vincolante della Torah. Anche qui, le intenzioni pastorali o di riconciliazione non eliminano la violazione concreta del divieto. Questi due episodi, analizzati alla luce del contesto ebraico del I secolo, mostrano come Paolo, pur operando secondo una sua interpretazione strategica del Vangelo e dei principi messianici, posizioni la sua autorità al di sopra della normativa halakhica in casi decisivi, creando una tensione tra fedeltà alla Legge e azione missionaria.

Questa riflessione si concentra dunque non solo sull'analisi linguistica e filologica dei verbi paolini, ma anche sulla valutazione etica e normativa delle scelte concrete di Paolo, con particolare attenzione al rispetto delle norme della Torah, della tradizione rabbinica e alla responsabilità morale verso i membri della comunità.

L'obiettivo è mostrare come ammonizione, esortazione e riprensione costituiscano strumenti funzionali alla vita comunitaria e alla trasmissione del canone apostolico, e al tempo stesso mettere in evidenza le situazioni in cui Paolo, pur agendo da apostolo, si pone al di fuori della halakhà, rendendo necessaria una riflessione critica sul rapporto tra autorità apostolica, disciplina comunitaria e rispetto dei principi etici della Torah.

In definitiva, lo studio intende fornire un quadro chiaro e rigoroso del metodo paolino, distinguendo tra l'uso ordinario dei tre verbi all'interno della comunità e le eccezioni straordinarie in cui Paolo compie atti controversi, offrendo così una lettura filologica, storica ed etica delle lettere paoline che

tiene conto della sensibilità rabbinica del I secolo e della funzione delle pratiche comunitarie nel contesto messianico.

La parola ebraica הַתְּרָצָה non appartiene alla Bibbia ebraica ma alla tradizione rabbinica, dove indica l'avvertimento solenne e preventivo dato a chi sta per trasgredire. Paolo dunque non può "riprendere" un termine biblico preesistente: tuttavia, il concetto spirituale e comunitario che lui sviluppa è sorprendentemente in continuità con quello spirito di ammonimento per il bene dell'altro. Il verbo che meglio incarna questo concetto nel Nuovo Testamento è $\nu\theta\epsilon\tau\acute{\epsilon}\omega$. Esprime l'atto di ammonire, correggere, richiamare con autorità, ma sempre per il bene di chi ascolta. È un avvertimento che vuole preservare, non punire.

Questo verbo è effettivamente presente nella LXX, soprattutto nei libri composti originariamente in greco, come Sapienza o 2 Maccabei, e conserva lo stesso valore fondamentale: un richiamo paterno, severo, canonico (ciò halachico) ma benefico. Paolo dunque non introduce un lessico nuovo: attinge a un verbo che nella cultura biblica greca aveva già una sfumatura morale ed educativa molto precisa.

Nelle sue lettere Paolo usa $\nu\theta\epsilon\tau\acute{\epsilon}\omega$ esattamente in questa linea. In Atti 20,31 ricorda di aver "ammonito ciascuno con le lacrime"; in 1 Corinzi 4,14 afferma che ammonisce come un padre i suoi figli; in Colossesi 1,28 l'ammonizione è parte integrante dell'annuncio del Vangelo; in Romani 15,14 riconosce che la comunità stessa è capace di "ammonirsi a vicenda"; in 1 Tessalonicesi 5,14 ordina di "ammonire i disordinati". In tutti questi casi l'avvertimento è preventivo, educativo, finalizzato a preservare la vita della comunità. È proprio ciò che, nel mondo rabbinico, l'hathra'ah rappresenta in ambito giuridico: un richiamo che precede il male per evitare la rovina del fratello.

La mia valutazione finale è dunque questa: non possiamo stabilire un rapporto diretto tra il termine rabbinico הַתְּרָצָה e un singolo vocabolo greco biblico, ma il verbo paolino $\nu\theta\epsilon\tau\acute{\epsilon}\omega$ è il corrispettivo concettuale più vicino e più coerente. È presente nella Settanta e Paolo lo assume con un senso profondamente affine all'avvertimento ebraico: un richiamo serio, autorevole, e allo stesso tempo pieno di cura paterna.

L'hathra'ah rabbinica (הַתְּרָצָה) appartiene esattamente a questo ambito: è la condizione legale per cui un giudizio può essere emesso.

Nel pensiero di Paolo quindi, l'ammonizione, l'esortazione e la riprensione sono tre funzioni precise della vita comunitaria. Il primo verbo è $\nu\theta\epsilon\tau\acute{\epsilon}\omega$, che indica l'ammonire come atto preventivo e correttivo. Paolo dice ai Tessalonicesi: "ammonite i disordinati" ($\nu\theta\epsilon\tau\epsilon\acute{\iota}\tau\epsilon\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\tau\acute{\alpha}\kappa\tau\omicron\upsilon\varsigma$, 1 Ts 5,14). Subito dopo, nelle lettere alla stessa comunità, chiarisce il perimetro dentro cui l'ammonizione deve operare: non secondo criteri personali, ma secondo la tradizione ricevuta e il canone di condotta tramandato da lui. Per questo afferma: "state saldi e mantenete le tradizioni"

(κρατεῖτε τὰς παραδόσεις, 2 Ts 2,15) e ordina di evitare chi non cammina secondo “il canone che avete ricevuto da noi” (μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν... 2 Ts 3,6; κατὰ τὸν κανόνα implicito in 3,6–7). L’ ammonizione dei disordinati non è dunque improvvisata: è l’ applicazione concreta delle tradizioni apostoliche che definiscono il cammino della comunità.

Nel resto del corpus paolino *νουθετέω* mantiene questa funzione. Agli anziani di Efeso ricorda di aver ammonito “ciascuno” (*νουθετῶν ἕνα ἕκαστον*), ai Corinzi dice “vi ammonisco come figli” (*ὡς τέκνα μου ἀγαπητὰ νουθετῶ*, 1 Cor 4,14), e ai Colossesi presenta l’ annuncio messianico come: “ammonendo ogni uomo” (*νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον*, Col 1,28) e “insegnando e ammonendo” (*διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες*, Col 3,16). Ai Romani afferma che la comunità è capace di “ammonirsi a vicenda” (*ἀλλήλους νουθετεῖν*, Rom 15,14). In tutti questi casi l’ ammonizione è un atto ben definito: serve a preservare la comunità dall’ errore secondo il cammino e il canone trasmesso.

Il secondo verbo è *παρακαλέω*, che esprime l’ esortazione che orienta il comportamento. Paolo dice: “vi esorto” (*παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς*, Rom 12,1), e ricorda di aver esortato i Tessalonicesi “a camminare in modo degno” (*παρακαλοῦντες... εἰς περιπάτην ἀξίως*, 1 Ts 2,12). Ai Corinzi afferma: “vi esorto affinché diciate tutti la stessa cosa” (*παρακαλῶ... ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες*, 1 Cor 1,10), e nella seconda lettera dice: “vi esorto a confermare l’ amore” (*παρακαλῶ ὑμᾶς κυρῶσαι*, 2 Cor 2,8). L’ esortazione orienta il cammino della comunità, richiama alla condotta concreta e dà forma pratica alla tradizione che Paolo ha trasmesso.

Il terzo verbo è *ἐλέγχω*, che riguarda la riprensione che porta alla luce l’ errore. Paolo comanda agli Efesini: “riprendetele piuttosto” (*ἐλέγχετε δὲ μᾶλλον*, Ef 5,11), ordina a Timoteo: “riprendi” (*ἐλεγξον*, 2 Tim 4,2) e prescrive: “riprendi davanti a tutti quelli che peccano” (*τοὺς ἁμαρτάνοντας ἐνώπιον πάντων ἔλεγχε*, 1 Tim 5,20). A Tito dice: “riprendili severamente” (*ἐλεγχε αὐτοὺς ἀποτόμως*, Tito 1,13). In questi testi la riprensione è l’ atto che ristabilisce la verità quando qualcuno devia dal cammino ricevuto.

Nel suo insieme, la triplice funzione espressa da *νουθετέω*, *παρακαλέω* e *ἐλέγχω* mostra Paolo come Apostolo e Maestro che custodisce la comunità attraverso tre atti: ammonire per prevenire l’ errore, esortare per guidare nel cammino, riprendere per correggere chi devia. Nei Tessalonicesi questa dinamica è particolarmente chiara: “ammonite i disordinati” è immediatamente legato al comando di “mantenere le tradizioni” (*κρατεῖτε τὰς παραδόσεις*, 2 Ts 2,15) e di camminare secondo il modello consegnato, il “canone” apostolico implicito in 2 Ts 3,6–7. L’ ammonizione diventa quindi l’ applicazione concreta della tradizione e del cammino ricevuto. Paolo non inventa criteri nuovi: trasmette e fa custodire ciò che lui stesso ha ricevuto.

Paolo da buon fariseo rabbino, affida anche alla comunità una funzione precisa attraverso il verbo *νουθετέω*: ammonire per preservare l'ordine e la santità comune. Così ai Tessalonicesi ordina direttamente: “*νουθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους*”, “ammonite i disordinati” (1 Ts 5,14). L'ammonizione non è generica: è un compito comunitario rivolto a chi devia dall'ordine stabilito. Questa istruzione acquista una profondità maggiore quando, poco dopo, Paolo indica quale sia il criterio per definire ciò che è “ordinato” o “disordinato”: non ogni opinione, ma ciò che è conforme ai suoi canoni, cioè le norme trasmesse. Per questo dice: “State saldi e mantenete le tradizioni che avete ricevuto” (*κρατεῖτε τὰς παραδόσεις*, 2 Ts 2,15), e ancora: “vi ordiniamo... di allontanarvi da ogni fratello che cammini disordinatamente e non secondo la tradizione che ha ricevuto da noi” (*μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν...* 2 Ts 3,6). Il criterio dell'ammonizione dunque non è arbitrario: è l'adesione alla *parádosis* apostolica, che per Paolo è un corpus di insegnamento vincolante, ricevuto e trasmesso come si trasmette la Torah orale. Così l'ammonizione dei “disordinati” non è altro che il richiamo a rientrare dentro questa normatività trasmessa.

Così emerge la struttura completa: Paolo ordina ai fratelli di ammonire i disordinati; definisce “disordinato” chi non cammina secondo la tradizione ricevuta da lui; abilita la comunità a esercitare la correzione vicendevole; e tutto questo si innesta nel modello messianico trasmesso da Yeshua stesso in Matteo 18. L'ammonizione (*νουθετέω*), l'esortazione (*παρακαλέω*), e la riprensione (*ἐλέγχω*) non sono iniziative private, ma strumenti attraverso cui il popolo custodisce la via ricevuta, la *parádosis*, e si edifica nella fedeltà. In questo modo Paolo rimane completamente interno all'universo della tradizione d'Israele: la *qehillà* ammonisce, corregge e richiama non per giudicare, ma per custodire la via lungo la quale sono stati consegnati.

E L'EPISODIO DI ANTIOCHIA?

Innanzitutto, è necessario stabilire un punto fermo e chiaro: Pietro, nell'episodio di Antiochia narrato in Galati 2,11-14, non stava peccando secondo la *halakhà*, la legge ebraica del I secolo. Questo è il fondamento di qualsiasi analisi successiva. Il testo biblico non afferma mai che Pietro avesse commesso un peccato morale o rituale. Dice piuttosto che, dopo l'arrivo di alcuni inviati da Giacomo, egli cambiò il suo comportamento, smettendo di condividere i pasti con i credenti gentili per timore del gruppo dei circoncisi. Secondo le norme identitarie del giudaismo del Secondo Tempio, evitare un contatto sociale troppo stretto con i non ebrei per mantenere la *qedushah*, la santità separata della comunità, non era un peccato. Era una prassi consolidata e, soprattutto, Pietro era un rabbino ebreo, un apostolo di circoncisione, che agiva in piena conformità con le aspettative della sua tradizione. Quindi, da una prospettiva strettamente *halakhica*, Pietro non violava la Torah, non commetteva *'averah*, un trasgressione, e rimaneva saldamente all'interno del quadro normativo

giudaico del suo tempo. Il testo paolino stesso non lo accusa di peccato morale né rituale, ma di ipocrisia, di una incoerenza rispetto al comportamento che aveva precedentemente tenuto.

Allora, se Pietro non peccava, perché Paolo lo affronta pubblicamente? La motivazione di Paolo non è di natura morale, ma strategica e pubblica. Il vero problema non era una trasgressione della Legge, ma il fatto che il comportamento di Pietro, sebbene halakhicamente legittimo, minacciava di compromettere la politica missionaria di Paolo, che era radicalmente includente verso i gentili. Paolo non sta applicando la tokhechà morale come comandata in Levitico 19,17, che è un rimprovero fraterno finalizzato alla correzione. Sta invece difendendo con veemenza la sua personale interpretazione halakhica riguardo alla piena comunione tra ebrei e gentili credenti in Cristo. È qui che sorge il problema enorme, che tu hai colto perfettamente: Paolo non aveva alcuna autorità halakhica su Pietro, che era una colonna della comunità. Inoltre, la tokhechà autentica, secondo la prassi ebraica che sarà poi codificata anche in Matteo 18,15, deve essere condotta in privato, per non umiliare il prossimo. Una pubblica umiliazione è esplicitamente vietata dalla tradizione rabbinica, come attesta il Talmud babilonese nel trattato Bava Metzia 58b, dove si afferma che è meglio per una persona gettarsi in una fornace ardente piuttosto che far arrossire di vergogna il volto del prossimo in pubblico. Il fatto che Paolo poi si vanti di questo episodio con le comunità gentili della Galazia, per dimostrare la sua autorità, non fa che aggravare la situazione dal punto di vista halakhico. Quindi, la conclusione è che Paolo in quell'occasione non stava compiendo una tokhechà halakhica classica. Stava invece portando avanti un'azione politica, un'opposizione pubblica, che si collocava al di fuori dei parametri relazionali stabiliti dalla tradizione rabbinica.

L'espressione usata da Paolo in Galati 2,11, "κατὰ πρόσωπον ἀντέστην", "gli resistetti in faccia", conferma che questa non era una tokhechà inter-rabbinica. La correzione fraterna tra maestri non si svolge in pubblico, non avviene davanti ai discepoli e a tutti i presenti, non utilizza un tono di confronto e di opposizione così forte come implica il verbo "antistemi", resistere, opporsi. Il versetto più scandaloso da un punto di vista ebraico è Galati 2,14, dove Paolo dice espressamente "εἶπον ἔμπροσθεν πάντων", "gli dissi davanti a tutti". Questo atto, nel sistema di valori giudaico, costituisce un gravissimo "bizayon rabbi", un'umiliazione pubblica di un maestro, considerata una violazione etica di proporzioni immense. La stessa fonte talmudica già citata, b.Bava Metzia 58b, equipara questo atto a un omicidio, affermando che "Colui che fa arrossire il volto del suo prossimo, è come se versasse sangue". E Paolo, nella sua lettera, non si scusa per questo, ma si vanta di averlo fatto, presentandolo come un atto di coraggio. Quindi, seguendo questa logica, se si deve identificare un peccato nell'episodio di Antiochia, dal punto di vista della halakhà del I secolo, non è Pietro a peccare, ma è Paolo. Non si tratta di un peccato come l'adulterio o l'idolatria, ma del peccato gravissimo di "Halbanat Panim", di far impallidire o arrossire il volto dell'altro in pubblico.

Questa azione, come abbiamo visto, è equiparata allo spargimento di sangue e, secondo alcuni insegnamenti rabbinici, può persino compromettere la propria parte nel mondo a venire, l'olam haba. Per questo la tua intuizione è corretta: secondo la sensibilità halakhica, Paolo in quell'occasione commise una colpa grave.

A questo punto, per una comprensione completa, è necessario esaminare come leggere i passi successivi di Paolo, in particolare Tito 1,13 e 1 Timoteo 5,20, che sembrerebbero giustificare un rimprovero severo e pubblico. Tito 1,13 dice "ἔλεγγε αὐτοὺς ἀποτόμως", "riprendili severamente", mentre 1 Timoteo 5,20 afferma "ἔλεγγε ἐνώπιον πάντων", "riprendi davanti a tutti". Tuttavia, questi passi non possono essere usati come giustificazione retroattiva della condotta tenuta verso Pietro. In Tito 1,13 Paolo sta dando istruzioni a un suo delegato diretto, Tito, riguardo a membri interni e problematici della comunità cretese, che lui stesso sta guidando. In 1 Timoteo 5,20 il comando di rimproverare pubblicamente i "presbyteroi", gli anziani, si riferisce specificamente a coloro che peccano all'interno della struttura comunitaria paolina. Sono regole disciplinari interne, non una licenza universale per sovvertire la halakhà fondamentale sul rispetto e l'onore dovuti a un altro maestro e apostolo di pari, se non superiore, statura. Paolo non autorizzerebbe mai un suo sottoposto a umiliare pubblicamente lui, Pietro o Giacomo; queste istruzioni sono per la gestione della sua cerchia.

L'intenzione profonda di Paolo era legata al concetto di Teshuvà, di ritorno, di riparazione. Paolo non voleva umiliare Pietro in sé per sé; il suo obiettivo era "riparare" ciò che, secondo la sua visione, minacciava di danneggiare irrimediabilmente il progetto divino della sua missione inclusiva, creando una frattura insanabile tra i credenti giudei e quelli gentili. Voleva una "teshuvà" di tipo politico-missionaria, un ritorno alla coerenza del Vangelo dell'uguaglianza in Cristo che aveva precedentemente vissuto. Tuttavia, è fondamentale ribadire che questo suo obiettivo non cambia la natura dell'azione: ciò che Paolo riteneva necessario correggere non era un peccato di Pietro, e il metodo che scelse, la pubblica opposizione, non gli era halakhicamente permesso. Raccontare poi l'accaduto ai Galati, ai gentili, come prova della sua fermezza, costituisce un'ulteriore aggravante dal punto di vista della sensibilità ebraica, che considera la denuncia pubblica di un altro ebreo davanti a estranei un atto particolarmente riprovevole.

In conclusione netta, un'analisi filologica e halakhica dell'episodio porta a questi risultati: primo, Pietro, agendo secondo le norme del suo ambiente, non commise peccato. Secondo, Paolo, nel suo zelo per difendere la sua visione missionaria, infranse la halakhà commettendo l'atto gravissimo di umiliazione pubblica di un collega apostolo. Terzo, l'azione di Paolo non può essere classificata come tokhechà halakhica, ma va intesa come un'opposizione pubblica di natura politica e dottrinale. Quarto, il fatto di usare questo episodio come esempio nella sua argomentazione con le comunità

gentili della Galazia aggiunge un elemento di gravità alla sua azione. Quinto, l'intenzione ultima di Paolo non era la punizione, ma una sorta di "teshuvà politica", un tentativo di riportare la condotta di Pietro a una coerenza che egli riteneva fondamentale per la sopravvivenza del suo Vangelo. Sesto, e finale, dal punto di vista della Torah orale e della sua etica relazionale, fu Paolo a commettere un atto gravissimo, il peccato pubblico di Halbanat Panim, mentre Pietro, oggetto di quel rimprovero, non aveva trasgredito.

Affrontiamo questo altro punto cruciale, che tocca uno degli aspetti più controversi dell'operato paolino se misurato con il rigore della Torah e della sensibilità rabbinica.

Dobbiamo partire dalla legge chiara e inequivocabile della Torah. In Deuteronomio 23,16-17 è scritto: "Non consegnerai al suo padrone lo schiavo che si è rifugiato presso di te. Abiterà con te, in mezzo a te, nel luogo che sceglierà in una delle tue città, dove gli parrà bene; non lo opprimere". Questo comandamento è assoluto e non ammette eccezioni. È un principio di asilo e di liberazione che sta a fondamento di un'etica superiore. Qualsiasi azione che vada contro questo precetto è, secondo la lettera della Legge, una trasgressione. Ora, se osserviamo l'epistola paolina a Filemone, vediamo Paolo che, avendo incontrato lo schiavo fuggiasco Onesimo, lo rimanda al suo padrone, Filemone, appunto. Egli lo fa con una lettera di raccomandazione, appellandosi all'amore e alla fratellanza in Cristo, e esprimendo la speranza che Filemone accoglierà Onesimo "non più come schiavo, ma molto più che schiavo, come un fratello carissimo". Tuttavia, il dato di fatto incontrovertibile è che Paolo sta materialmente rimandando una persona in condizione servile nella casa del suo padrone, da cui era fuggito. Dal punto di vista di un rabbino del I secolo, questo atto è sconcertante. Quella fuga poteva essere vista come la provvidenza che conduceva Onesimo alla libertà, un'opportunità che la Torah comanda esplicitamente protezione del debole. La Torah non prevede deroghe a questo principio. Quindi, sì, da una prospettiva halakhica stretta, l'azione di Paolo di rimandare volontariamente uno schiavo al suo padrone è un atto che si scontra con la Legge di Dio santa buona e giusta.

Un motivo elevato come la "comunione in Cristo" o la "strategia missionaria", non può violare un precetto così chiaro di giustizia sociale e di quelli gravi, tali da compromettere la propria parte nel 'Olam Ha-Ba. Il paragone con Mosè è, in questo senso, calzante. I Maestri del Talmud non nascondono i peccati di Mosè. Il colpo alla roccia invece di parlarle, la sua ira, sono discussi e commentati come errori reali che ebbero conseguenze reali, impedendogli l'ingresso nella Terra Promessa. La grandezza di Mosè non sta in una presunta impeccabilità, ma nella sua umanità, nel suo rapporto, a volte conflittuale, con Dio e con il popolo. Paolo rientra in questa stessa categoria: è un gigante spirituale i cui errori sono giganteschi quanto la sua statura e la sua influenza. La

questione non è quindi se Paolo abbia peccato, ma come si possano interpretare questi peccati alla luce della sua missione e della sua teologia.

Prendiamo i due casi che abbiamo analizzato nel dettaglio. Il primo, l'incidente di Antiochia descritto in Galati 2,11-14. Qui, Paolo stesso racconta di aver resistito a Pietro "a faccia a faccia" perché rimproverevole. Il testo greco usa il verbo "anthistemi", che porta una connotazione di forte opposizione. Ma il punto di rottura halakhico è la frase successiva: "gli dissi davanti a tutti", "eipon emprosthen panton". Questo atto non è una semplice mancanza di educazione o una discussione accalorata tra colleghi. È la piena realizzazione del peccato di Halbanat Panim, il far impallidire il volto del prossimo in pubblico. La Torah Orale, nel trattato talmudico Bava Metzia 58b, è di una chiarezza e di una severità assolute su questo punto. Vi si afferma: "Chi fa impallidire il volto del suo prossimo in pubblico, è come se avesse versato del sangue". E ancora: "Meglio per un uomo gettarsi in una fornace ardente piuttosto che far impallidire il volto del suo prossimo in pubblico". Umiliare un altro ebreo, e per di più un maestro e un apostolo della statura di Pietro, di fronte all'intera comunità, non è una strategia pastorale discutibile; è un'averah paragonata all'omicidio. Paolo, da fariseo, conosceva perfettamente questo divieto. Tuttavia, scelse di violarlo. Perché? La risposta non sta in un disprezzo per la Legge, ma in una ridefinizione radicale delle priorità all'interno della Legge stessa. Per Paolo, la verità del Vangelo, l'abbattimento del muro di separazione tra giudeo e greco in Cristo, divenne un principio così assoluto da giustificare, ai suoi occhi, la sospensione di un'altra norma etica fondamentale. Vide nel comportamento di Pietro non l'osservanza di una norma di purezza, ma un tradimento della verità più profonda della Torah, che è l'unità escatologica del Popolo di Dio. Questo non assolve l'atto, che rimane halakhicamente un peccato gravissimo, ma lo spiega: non fu un atto di malizia, ma di uno zelo appassionato e, secondo molti, fuorviante, per ciò che egli percepiva come la volontà ultima di Dio. Il secondo caso, quello di Onesimo, tocca un nervo ancora più scoperto, perché non coinvolge solo un principio etico generale, ma un comandamento esplicito e specifico della Torah Scritta. In Deuteronomio 23,16-17 è scritto: "Non consegnerai al suo padrone lo schiavo che si è rifugiato presso di te. Abiterà in mezzo a te, nel luogo che sceglierà in una delle tue città, dove gli parrà bene; non lo opprimere". Questo comandamento è inequivocabile. Stabilisce un diritto di asilo incondizionato. Onesimo, lo schiavo fuggito, si era rifugiato presso Paolo. La risposta obbligatoria per un ebreo osservante sarebbe stata: "Sei al sicuro qui con me". Invece, l'azione di Paolo fu di scrivere una lettera a Filemone e di rimandare attivamente Onesimo da lui. Questo atto materiale è l'esatta controparte del comandamento: è consegnare lo schiavo fuggitivo. Anche qui, le intenzioni di Paolo, lette nella Lettera a Filemone, sono nobili: egli spera in una riconciliazione non più da schiavo a padrone, ma da fratello a fratello in Cristo. Appella alla logica dell'amore e della libera scelta di Filemone.

Tuttavia, l'atto concreto è una trasgressione diretta di un "lo' ta'aseh", un divieto categorico della Torah. Nella gerarchia dei peccati, questa è una colpa di prim'ordine. Paolo, ancora una volta, sospende l'applicazione letterale di un comandamento in nome di un principio che ritiene superiore: in questo caso, il principio della riconciliazione e della riparazione dei rapporti all'interno del corpo di Cristo. Ma dal punto di vista halakhico, non esiste una giustificazione per violare un comando così chiaro. È un'averah, un peccato, punto e basta.

Allora, come conciliare questo Paolo – che in Atti 21 si sottopone a un voto di purificazione nel Tempio per dimostrare di osservare la Legge, e in Atti 24 si proclama fedele al Dio dei padri e a "tutto ciò che è conforme alla Legge" – con il Paolo che compie queste gravi trasgressioni?

disobbedienza a un comando esplicito. Se uniamo questo al peccato di umiliazione pubblica di Pietro, il quadro che ne emerge è quello di una figura che, nella sua ardente difesa della sua personale comprensione del Vangelo, non esita a posizionarsi al di sopra delle norme halakhiche concrete quando esse sembrano ostacolare la sua visione strategica o la sua idea di riconciliazione all'interno del sistema esistente. Questo non è un giudizio sulla sua teologia, ma un'osservazione sul suo metodo e sulle sue azioni quando vengono passate al vaglio della Legge che egli stesso affermava di servire. È la tragica contraddizione di un uomo che predicava una legge superiore dell'amore, ma che in casi pratici e cruciali come questi – la dignità di un apostolo e la libertà di un uomo – sembra aver trascurato i chiari, umanissimi e divini comandamenti della Torah che quell'amore avrebbero dovuto incarnare in modo così tangibile.

1. La Torah ammette una forma di schiavitù limitata, regolamentata e, nel caso dell'ebreo, temporanea (sei anni, come da Esodo 21:2). Ma è proprio questo che rende il comandamento di Deuteronomio 23:16-17 così assoluto e rivoluzionario. La Torah, pur regolando un'istituzione esistente, stabilisce un principio di asilo superiore a qualsiasi regolamentazione. Il testo non dice: "Non consegnerai lo schiavo al suo padrone, a meno che non sia un tuo amico cristiano a cui vuoi fare un favore spirituale" o "a meno che tu non voglia usare la situazione per insegnare una lezione sull'amore fraterno". Dice: "Non consegnerai". Punto. Questo comandamento crea uno spazio di libertà incondizionata per il fuggitivo, un "porto franco" che nemmeno le leggi sulla schiavitù ebraica potevano violare. Agire contro questo comandamento non è un semplice adattamento al sistema romano; è la violazione di una legge divina che era stata istituita proprio per limitare e umanizzare quel sistema.

2. Il Fatto che Onesimo si sia "rifugiato" da Paolo è l'aggravante decisiva. Questo è il cuore del problema e la tua osservazione è cruciale. Il testo della Lettera a Filemone (v. 15-16) suggerisce fortemente che Onesimo non fu semplicemente "incontrato" da Paolo, ma che si

allontanò (forse fuggendo) dal padrone e, nel suo percorso, si rifugiò con Paolo, trovandolo forse in prigione. La parola usata da Paolo è "χωρίζω" (chorizo), che significa separarsi, allontanarsi. Il verbo "rifugiarsi" è la corretta interpretazione dell'azione di Onesimo alla luce del contesto.

Ecco perché questo aggrava la situazione in modo estremo: Paolo non sta solo "incontrando" uno schiavo e decidendo di non aiutarlo. Sta attivamente violando il comandamento che gli proibisce espressamente di consegnare uno schiavo che si è rifugiato presso di lui. La Torah non parla di schiavi incontrati per strada, ma specificatamente di chi "cerca rifugio presso di te". Paolo diventa, per Onesimo, proprio quel "te" a cui il fuggitivo si affida. E la risposta di Paolo, invece di essere "Abiterà con te, nel luogo che sceglierà... non lo opprimere" (Dt 23:17), è quella di scrivere una lettera e rimandarlo indietro.

Dal punto di vista della Legge di Dio, questo atto non è solo una mancata applicazione della Legge; è una sua attiva e consapevole violazione. È un'infamia proprio perché tradisce la fiducia del fuggitivo e vanifica il precetto divino dell'asilo. Anche ammettendo che le intenzioni di Paolo fossero elevate (la riconciliazione in Cristo, il riscatto morale), il metodo scelto calpesta un comandamento chiaro e umanitario. La sua azione, quindi, non può essere giustificata halakhicamente. Al contrario, è un peccato di disobbedienza a un comando esplicito, reso più grave dal fatto che Paolo, fariseo e conoscitore della Legge, non poteva ignorare il precetto di Deuteronomio 23. Se uniamo questo al peccato di aver umiliato pubblicamente Pietro, il quadro che ne emerge è quello di una figura che, per perseguire la sua visione pastorale e strategica, non esita a porsi al di sopra della halakhah in momenti decisivi, sia nelle relazioni con gli apostoli che nell'applicazione di leggi sociali della Torah.

Il nucleo del problema non è una "tensione creativa", ma una sostituzione di autorità. Paolo, nell'epistola ai Romani, dichiara che Cristo è il "télos" della Legge (Rm 10,4). Mentre l'interpretazione comune cerca di tradurre "télos" come "compimento", le azioni di Paolo mostrano che nella pratica egli lo intende come "fine", "termine". Egli stabilisce che l'autorità normativa ultima non è più il comandamento scritto sul Sinai, ma la sua personale interpretazione dello "spirito" rivelato in Cristo. Questo crea una contraddizione insanabile con l'affermazione di Cristo in Matteo 5,17: "Non sono venuto ad abolire, ma a dare compimento". Se il compimento porta a trasgredire comandamenti specifici, allora non è più compimento, ma abolizione.

L'umiliazione pubblica di Pietro (Galati 2,11-14): L'atto di "resistere in faccia" e di parlare "davanti a tutti" non è una scortesia. Paolo, da fariseo, conosceva il precetto di non svergognare in pubblico i fratelli. Tuttavia, scelse di violarlo in nome di ciò che riteneva fosse una verità superiore del Vangelo. Questo non è zelo; è la sostituzione di un comandamento etico della Torah con un principio strategico-personale.

La restituzione di Onesimo (Lettera a Filemone). Questo è forse l'esempio più chiaro e grave. Il comando di Deuteronomio 23,16-17 è inequivocabile: "Non consegnerai al suo padrone lo schiavo che si è rifugiato presso di te... non lo opprimere". Onesimo, fuggendo, si era rifugiato presso Paolo. La risposta comandata dalla Torah era l'asilo. La risposta di Paolo fu invece di scrivere una lettera e di rimandarlo attivamente al padrone. Questo atto materiale è l'esatta controparte del divieto biblico: è consegnare lo schiavo fuggitivo. Qui non c'è spazio per interpretazioni: c'è un "non fare" e Paolo lo fa. Qualsiasi tentativo di giustificare questo atto con la "fratellanza in Cristo" o la "riconciliazione" equivale a dire che il fine giustifica i mezzi, anche quando i mezzi sono esplicitamente vietati dalla Legge di Dio.

La conclusione è netta. Dai testi che hai presentato, non emerge una figura in "tensione", ma una figura che opera un capovolgimento di autorità. La fedeltà alla sua interpretazione del Cristo diventa l'unica norma assoluta, al punto da giustificare la sospensione di comandamenti espliciti della Torah. Dal punto di vista della fede ebraica fondata sulla rivelazione del Sinai, questo non è accettabile. È la creazione di una nuova via che, per definire se stessa, deve necessariamente posizionarsi come superiore alla Legge data da Dio a Mosè.

La condanna è quindi filologicamente e teologicamente fondata. Paolo, in queste due istanze, non agisce come un ebreo osservante in difficoltà, ma come il fondatore di un nuovo paradigma che si fonda sulla sospensione della Halakhah in nome di una rivelazione che egli considera superiore. La risposta non sta nel seguire la lettura dei "goy", ma nell'accettare la radicalità di ciò che i testi mostrano: uno strappo, non una continuità. E da questo strappo, misurato con il rigore della Torah, emergono delle colpe gravi che non possono essere nascoste da una teologia della sostituzione.

CONCLUSIONI?

Il quadro che emerge dall'analisi dei verbi **νοουθετέω**, **παρακαλέω** e **ἐλέγχω** evidenzia chiaramente la struttura funzionale della vita comunitaria secondo Paolo. L'ammonizione, espressa dal verbo **νοουθετέω**, costituisce un atto preventivo e correttivo, finalizzato a preservare la santità della qehillà e a richiamare ogni membro alla fedeltà alla tradizione ricevuta. L'esortazione, tramite **παρακαλέω**, orienta concretamente il comportamento dei fratelli, guidandoli lungo il cammino della parádosis apostolica e modellando la condotta quotidiana in armonia con gli insegnamenti ricevuti. La riprensione, indicata da **ἐλέγχω**, consente di correggere deviazioni gravi, richiamando all'ordine chi rompe l'armonia comunitaria, e, se necessario, esercitando la correzione in maniera pubblica, purché questa avvenga entro i confini della disciplina interna e della santità condivisa.

Paolo concepisce la comunità non come un insieme di individui isolati, ma come un corpo unitario che custodisce la Torah e la tradizione messianica, in cui l'ammonizione dei disordinati (**νοουθετεῖτε**

τοὺς ἀτάκτους, 1 Ts 5,14) è inseparabile dall'osservanza dei canoni e delle paradosis trasmesse dall'apostolo stesso (κρατεῖτε τὰς παραδόσεις, 2 Ts 2,15). In questo contesto, la correzione reciproca diventa un dovere condiviso, un atto di responsabilità comunitaria che mira alla salvaguardia dell'ordine e della santità. Gli episodi di Antiochia e di Onesimo evidenziano però i limiti concreti di questa applicazione: Pietro, agendo secondo la halakhà, non trasgrediva, mentre Paolo, guidato dal suo zelo missionario, affronta Pietro pubblicamente e rimanda Onesimo al padrone, trasgredendo il precetto esplicito della Torah (Dt 23,16-17). Dal punto di vista della Torah orale e della sensibilità rabbinica, tali atti costituiscono gravi trasgressioni: l'umiliazione pubblica di Pietro rappresenta un caso di **Halbanat Panim** e la restituzione di Onesimo contravviene in maniera evidente al diritto di asilo previsto dalla legge divina. Questi eventi mostrano che, sebbene Paolo persegua un fine missionario e di inclusione dei gentili, le sue azioni entrano in conflitto con i limiti etici e legali della halakhà, sottolineando la tensione tra zelo apostolico e rispetto della legge.

Il modello paolino, letto con gli occhi di un **tanna del I secolo**, rivela dunque un sistema coerente di custodia della comunità: ammonire, esortare e riprendere costituiscono strumenti per preservare la santità, mantenere la fedeltà alla tradizione e assicurare la continuità del cammino messianico. Allo stesso tempo, gli episodi problematici ricordano che anche un Apostolo e Maestro di grande statura resta comunque soggetto alla responsabilità verso la Legge di Dio che Egli stesso afferma di seguire e che il rispetto delle norme etiche della Torah non può essere sospeso senza conseguenze. La vita comunitaria, secondo questo modello, richiede equilibrio tra zelo missionario e fedeltà alla legge ricevuta, tra correzione e rispetto dell'altro, tra promozione della coesione comunitaria e osservanza dei precetti divini. In questa tensione si misura la vera saggezza del Rabbān: la capacità di custodire la qehillà, guidare i membri, prevenire l'errore e correggere le deviazioni, senza mai sostituire la propria interpretazione personale all'autorità della Torah e della tradizione ricevuta. Paolo, con tutte le sue contraddizioni, resta una figura paradigmatica per comprendere i limiti e le possibilità della leadership rabbinica nella comunità messianica del primo secolo, mostrando come la responsabilità di un maestro sia intrinsecamente legata alla fedeltà alla Legge, alla cura dei fratelli e alla preservazione della santità collettiva.

