

LEGGERE PAOLO NEL VENTUNESIMO SECOLO

SEMINARIO INTERNAZIONALE SU SAN PAOLO
Arccia (Roma) 19-29 aprile 2009

Introduzione

L'anno giubilare di san Paolo (29 giugno 2008 – 29 giugno 2009) è stato indetto da Benedetto XVI per sottolineare il bimillenario della nascita di Paolo, certamente la più importante figura della prima cristianità.

Benché il suo nome, *Paolo*, significhi “piccolo” o “umile”, Paolo fu una figura grandiosa.

Non fu solo orgoglioso delle sue radici giudaiche, ma era convinto di aver sorpassato i suoi contemporanei nello studio e nella pratica del Giudaismo (Fil 3,4-6; Gal 1,13-15).

Inoltre, egli era non solo orgoglioso e sicuro della sua chiamata all'apostolato, ma si considerava il migliore avendo “faticato più di tutti loro” (1Cor 15,9-10b).

Era infaticabile nella predicazione e, insieme ai suoi collaboratori, sia uomini che donne, costituì nuove comunità in tutto il Mediterraneo.

Ogni qualvolta riteneva che la verità del Vangelo fosse compromessa, pur di assicurarne l'integrità non aveva timore di soffrire. Per dirla con le sue stesse parole, egli si fece “tutto a tutti, per salvare ad ogni costo qualcuno” (1Cor 9,22b).

E siccome considerava la propria vita confermata da Cristo, egli propose se stesso come modello alle comunità che aveva fondato (1Cor 11,1; Fil 3,17).

Proprio per questo Paolo non sempre fu ben accolto o stimato dai suoi contemporanei e spesso si trovò al centro di accese controversie.

Per i Giudei, la conversione di Paolo da persecutore a strenuo difensore dei cristiani aveva generato confusione e disappunto.

Per i leader di Gerusalemme e per i Giudei credenti in Cristo, il rivolgersi di Paolo ai Gentili con un Vangelo apparentemente libero dalla Legge lo portò a scontrarsi con chiunque guardava con sospetto ai Gentili, incluso Pietro (cf. Gal 2,1-14), e provocò moltissime questioni teologiche circa il rispettivo status in Cristo di Giudei e Gentili, la centralità della Legge, il destino dei Giudei non credenti – per citarne alcune – questioni che non furono mai risolte nel corso della sua vita. Per i credenti Gentili, Paolo fu una sorta di puzzle, così come si evince dalla corrispondenza con i Corinti. Come poteva essere un vero apostolo se rifiutava ogni aiuto economico, se era un predicatore poco eloquente che annunciava un messaggio assurdo circa il Messia crocifisso e, infine, una figura fragile incapace di dimostrare la potenza del Vangelo in parole ed opere?

Benché Paolo si percepisse piuttosto trasparente, ai suoi contemporanei appariva come una persona complicata e difficile da decifrare. Lo stesso sembra essere avvenuto con le sue lettere. Dopo la morte di Paolo, tra gli autori del NT ci furono diverse dispute su come interpretare le sue lettere, “ci sono punti difficili da capire” (2Pt 3,16). Questa valutazione è certamente pertinente alla complessità di Paolo almeno per quanto riguarda il modo in cui egli ha strutturato e si è espresso nelle sue lettere. Ma essa sottolinea anche problemi di ermeneutica derivanti dal fatto che Paolo ha indirizzato le sue lettere ai nuovi credenti della prima metà del primo secolo d.C. il cui contesto socio-culturale, così come i problemi e le domande che essi dovevano affrontare, erano abbastanza differenti da quelli dei credenti degli anni successivi.

Al fine di rendere Paolo rilevante e preservarne il retaggio proprio della sua epoca, la Chiesa primitiva cominciò a riscrivere e addomesticare la più che complessa vita del Paolo della prima metà del primo secolo d.C. E lo fece per le nuove generazioni che non avevano mai incontrato questa controversa figura, né potevano capire la situazione dei credenti a cui lui si era rivolto qualche deci-

na d'anni prima. Alla fine del primo secolo troviamo Paolo descritto come un apostolo per l'intera Chiesa, perfino per coloro che non l'avevano mai incontrato (Col 2,1), un mistagogo capace di portare a conoscenza le imperscrutabili ricchezze del Vangelo, di illuminare il piano di salvezza di Dio, un mistero nascosto ai tempi passati, ora attualizzato tra i Gentili (Col 1,25-27; cf. Ef 3,1-13). Nelle Lettere Pastorali, la fede, che per Paolo era una risposta dinamica alla persona di Gesù, diventa adesione alla sana dottrina di cui Paolo è allo stesso tempo araldo e apostolo (1Tim 2,5-7).

Ai suoi tempi, particolari esigenze di specifiche comunità da lui fondate, sollecitavano una sua risposta. Nelle Pastorali, Paolo offre delle linee guida di carattere generale per uomini e donne di "ogni luogo" (1Tim 2,8-15) in modo che essi possano vivere secondo la sana dottrina (Tt 2,1-10). Nelle sue lettere Paolo offre se stesso come modello così come egli ha imitato Cristo, ma nelle Pastorali egli non è solo un modello degno di essere imitato a causa del suo insegnamento ortodosso e della sua vita rettamente vissuta (2Tim 3,10); egli è ora il prototipo di una resistenza fedele per la quale egli è degno della corona del martirio (2Tim 4,8). Negli Atti, Paolo è visto al centro del dramma della storia della salvezza, viaggia su terreni accidentati e veleggia in mari tempestosi, capace di districarsi da solo, così sembra, nel predicare la buona novella attraverso l'Impero Romano, fino alla capitale imperiale.

Benché l'autore degli Atti non gli attribuisca mai il titolo di "apostolo", che invece egli attribuisce a se stesso, Paolo è descritto come "strumento scelto da Dio" e la sua missione presso i Gentili è considerata d'importanza fondamentale per l'esportazione del vangelo, il che significa offrire la salvezza a tutti mediante la fede in Cristo (At 15,11). Paolo, screditato dai Corinti per non aver prodotto segni prodigiosi, è invece presentato negli Atti come un operatore di miracoli (At 14,8-18; 19,12; 2,7-12; 28,7-10), strumento potente del Vangelo e oggetto speciale della Divina Provvidenza (At 27,21-25).

Al di fuori del NT, il ritratto di Paolo, come prototipo di un vero martire cristiano, è preminente negli scritti dei padri apostolici (cf. ad es., Ignazio, *Efesini*, 12). Nel periodo patristico Paolo emerge negli scritti di Crisostomo come archetipo della perfezione cristiana alla quale i fedeli sono incoraggiati a guardare in vista della loro perfezione etica e religiosa¹.

In definitiva, nel corso dei secoli si sviluppa un'immagine di Paolo che sottolinea il suo universalismo, la sua preoccupazione per l'ortodossia, il suo supporto per uno *status quo* sociale e il suo *status* come modello di martire per il Vangelo. Separando Paolo dalle sue radici religiose giudaiche e dal suo mondo socio-culturale nel quale sviluppò il suo ministero, la Chiesa dei secoli successivi ha potuto delineare una figura compatibile con i propri interessi e bisogni. Ma il Paolo della storia – quella viva ed esplosiva personalità, che ha combattuto vigorosamente e appassionatamente per l'unificazione e l'uguaglianza di Giudei e Gentili nel Vangelo, che ha pronunciato parole dure, fronteggiato i suoi detrattori, condiviso il proprio ministero con donne e combattuto per, e a volte con, i suoi primi convertiti affinché restassero fedeli al Vangelo – cominciò a svanire.

Col tempo l'attenzione allo specifico carattere di ogni singola lettera, che riflette la particolarità della situazione a cui Paolo si rivolge, diede il via allo sforzo di armonizzare e sistematizzare il contenuto delle lettere in un'unica coerente teologia. Con l'emergere di una coscienza storico-critica e con l'applicazione del metodo storico-critico allo studio della Bibbia, gli studiosi hanno fatto notevoli sforzi per riancorare Paolo al mondo greco-romano del primo secolo, radicarlo di nuovo nella sua antica religione, il Giudaismo, e rincontrarlo, in tutto il suo vigore e in tutta la sua passione, attraverso le sue lettere dove la sua propria voce può ancora essere ascoltata. Mentre ancora molto rimane da conoscere di Paolo, il suo mondo, il suo messaggio, l'emergenza di nuove fonti, una maggiore comprensione circa il suo contesto sociale e religioso, e l'applicazione dei nuovi metodi di ricerca hanno aiutato a collocare Paolo e il suo messaggio in una luce più idonea.

¹ Cf. M. Mitchell, "The Archetypal Image: John Chrysostom's Portraits of Paul", *Journal of Religion* 75 (1/1995), pp. 15-43.

Conosciamo Paolo innanzitutto attraverso le sue lettere. Ovviamente, egli non emerge subito come uno scrittore ma come un predicatore itinerante che ha raggiunto un qualche successo e ha fondato piccole comunità di fedeli in Cristo in alcune delle più importanti città dell'Impero Romano. Con due eccezioni, Corinto ed Efeso, dove i soggiorni di Paolo furono brevi; sembra quasi che Paolo si sia affrettato ad andare a predicare altrove, affidando le comunità che aveva fondato a leader locali. Se Paolo veniva a conoscenza di problemi che sorgevano dopo la sua partenza, problemi che egli riteneva avessero bisogno del suo intervento, spediva una lettera.

Ai tempi di Paolo le lettere avevano la funzione di sostituire la presenza personale quando questa non fosse stata possibile (1Cor 5,3), oppure, in alcuni casi, non opportuna (2Cor 2,1-2). Fortunatamente, qualcuno ha raccolto, sistemato e rese fruibili alcune delle sue lettere. Nonostante nel NT siano attribuite a Paolo tredici lettere, gli studiosi ritengono che solo sette sono indubbiamente di Paolo: Romani, 1-2 Corinti, Galati, Filippesi, 1 Tessalonicesi e Filemone. L'autenticità delle altre sei è messa in dubbio. Molti studiosi ritengono che esse siano di persone diverse da Paolo, forse di suoi discepoli. Sappiamo che, oltre alle sette lettere, Paolo ne ha scritte altre (ora disperse) perché egli stesso vi si riferisce (cf., ad es., 1Cor 5,9; 2Cor 2,3).

Tutte le sette lettere di Paolo riflettono il modo di scrivere una lettera secondo le convenzioni del tempo greco-romano². Ogni lettera ha una sezione di apertura con le proprie caratteristiche, a cui fa seguito la parte principale della lettera (chiamata "corpo") dove vengono esposte le problematiche-chiave, e alla fine una conclusione. Ai tempi di Paolo, le lettere erano classificate secondo il loro tipo e scopo. Lo Pseudo-Demetrio nel suo lavoro "Tipi epistolari" cataloga ventuno differenti tipi di lettere per differenti occasioni³. Tra queste sono elencate lettere di amicizia, lettere di consiglio/esortazione (chiamate anche *parenetiche*), lettere di preghiera, lettere di vergogna, lettere di raccomandazione/presentazione, lettere di rimprovero, lettere apologetiche o quelle che potremmo chiamare lettere di difesa.

Le lettere di Paolo assemblano molti di questi elementi ma, in generale, esse possono essere definite parenetiche/esortative in quanto attraverso di esse Paolo principalmente esorta, dà consigli, dirime dispute e rinsalda l'amicizia con le sue comunità. Benché le lettere di Paolo contengano la sua teologia, gli studiosi oggi riconoscono che esse non sono saggi teologici composti al fine di mettere per iscritto il proprio pensiero teologico in maniera dettagliata e sistematica. Piuttosto, le lettere erano frutto di eventi, problemi, controversie che nascevano in particolari comunità, alle quali Paolo rispondeva come pastore; da qui la denominazione, molto usata oggi, di "lettere occasionali".

Perfino la Lettera ai Romani, indirizzata a una comunità non fondata da Paolo e una volta considerata molto vicina a un saggio teologico, è oggi considerata una lettera occasionale inviata per una particolare situazione comunitaria in Roma. Quindi, ciò che noi troviamo nelle lettere di Paolo sono risposte *ad hoc* concepite, innanzitutto, per una comunità particolare e i suoi particolari bisogni. Infatti, quando noi leggiamo una lettera paolina, leggiamo solo la metà del dialogo instaurato tra i partner in reciproca relazione. A motivo di ciò, molti dettagli conosciuti da Paolo e dalla comunità, a cui lui si indirizzava, sono omessi.

Il riconoscimento del carattere occasionale e pastorale delle lettere di Paolo significa che non possiamo prenderle come esaurienti trattati teologici che illustrano il suo insegnamento completo, elaborato e definitivo su ogni argomento che possiamo isolare dalle lettere e significa anche che non possiamo interpretarle senza tener conto del contesto al quale sono state indirizzate. Questo non ci deve portare a pensare che Paolo mancasse di una struttura teologica all'interno della quale formu-

² Cf. J. L. White, *Light from Ancient Letters*, Westminster Press, Philadelphia 1988.

³ Cf. A. Malherbe, *Ancient Epistolary Theorists*, Scholars Press, Atlanta 1988.

lava le sue risposte. Piuttosto, è per mettere in guardia dall'assumere quello che leggiamo come la coerente, articolata ed esaustiva ultima parola di Paolo su ogni questione. Come vedremo in seguito, il riconoscere che le lettere di Paolo erano occasionali è un'importante considerazione nella corrente degli studi paolini chiamata *Nuova prospettiva* su Paolo e la Legge.

VISIONE LETTERARIA E RETORICA DELLE LETTERE DI PAOLO

Fino ad un recente passato, un numero di interpreti di Paolo osservavano che le sue lettere mancavano di consistenza logica, notando, per esempio, che nel mezzo di diversi discorsi su argomenti specifici, Paolo inserisce discussioni che interrompono il flusso del pensiero (cf., ad es., 1Cor 13). I tentativi degli studiosi per spiegare l'apparente incoerenza di Paolo vanno in due direzioni: 1) Paolo era un predicatore indaffarato e assillato che scriveva di fretta, spesso interrotto da esigenze pastorali che gli facevano perdere il filo del discorso; 2) le interruzioni sono interpolazioni, ovvero, pezzi della composizione paolina introdotti nel testo da una mano successiva, segno di una revisione posteriore. Entrambe le spiegazioni presuppongono che la coerenza sia dimostrata da una successione più o meno omogenea di idee, sviluppate in maniera lineare. Comunque, il problema dell'apparente incoerenza di Paolo si dissolve quando prendiamo in considerazione i modelli letterari dei tempi di Paolo e della logica a loro connessa.

Oggi gli studiosi riconoscono che Paolo ha usato quello che è chiamato uno *schema compositivo* ABA'. Lo schema è evidenziato quando Paolo introduce un argomento (A), passa ad un altro (B), per tornare poi al suo argomento originale (A'); da qui il termine ABA' o schema concentrico. Questo schema è illustrato in 1Cor 8-10, dove la discussione di Paolo sulla carne offerta agli idoli del capitolo 8 (A) e 10 (A') è apparentemente interrotta dal capitolo 9 (B) dove passa a discutere sui suoi diritti di apostolo. Come gli studiosi oggi riconoscono, la sezione B, che una volta si pensava interrompesse lo scorrere del pensiero di Paolo, rinforza, invece, il punto affrontato nelle adiacenti sezioni A e A'. La sezione B è, invece, un esempio della tecnica retorica della "digressione", un'inserzione in un argomento per amplificare o supportare il punto principale. Questo modo concentrico di argomentare contrasta chiaramente con una sistematizzazione lineare delle idee alla quale sono abituati i lettori moderni, ma si accorda con gli schemi letterari dei tempi di Paolo. Una volta capito il metodo di Paolo nell'esposizione delle sue idee, ci apparirà più chiaramente quale sia il punto su cui egli insiste e dimenticare, così, l'apparente incoerenza⁴.

Ulteriori sviluppi nel comprendere le dinamiche e la struttura delle lettere di Paolo sono venuti con la recente applicazione della **critica retorica**⁵. Benché una lettera e un discorso non siano la stessa cosa, la lettera sostituiva il discorso, come abbiamo visto prima. Ai tempi di Paolo la comunicazione orale era di estrema importanza. Tanto i leader politici quanto coloro che pretendevano di insegnare verità religiose o filosofiche dovevano essere in grado di parlare con eloquenza e persuasione. La retorica (lo studio di come parlare o argomentare con persuasione in una data circostanza) era una delle componenti principali nell'educazione greco-romana. Benché fosse principalmente basata sulle tecniche di ricerca, costruzione e, quindi, di come tenere un discorso di successo, i suoi scopi e convenzioni avevano effetto anche sul modo di scrivere delle persone.

Data questa sovrapposizione tra il parlato e lo scritto (tra discorso e lettera), confermata dal fatto che Paolo invitava a leggere le sue lettere ad alta voce (Fil 1,2; 1Ts 5,27), è ragionevole aspet-

⁴ Per altri approfondimenti sugli schemi delle lettere paoline, cf. J. J. Collins, "Chiasmus, The 'ABA' Pattern and the Text of Paul," in *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis*, AnBib 17-18, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1963, 575-584.

⁵ Sul risveglio dell'interesse alla retorica, alla sua applicazione al NT, alla varietà di approcci che il termine "critica retorica" abbraccia e per una estesa bibliografia, cf. D. F. Watson - A. J. Hauser, *Rhetorical Criticism and the Bible. A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method*, Brill, Leiden 1994.

tarsi che Paolo impiegasse le tecniche di argomentazione del tempo per rendere i suoi punti di discussione il più persuasivi possibile.

I discorsi (o gli argomenti) erano classificati secondo tre tipologie, ognuna ordinata ad un obiettivo specifico e appropriata per una precisa situazione⁶: l'*oratoria forense* o legale, propria dei tribunali, usata per difendere o accusare qualcuno per un'azione passata; il *discorso deliberativo*, usato in assemblea, per persuadere o dissuadere sulle conseguenze future di un'azione; e infine, il *discorso epidittico*, adatto a diverse occasioni pubbliche, che utilizzava elogi o accuse per affermare valori importanti e rinforzare l'adesione degli ascoltatori ad essi. I discorsi normalmente iniziavano con un'introduzione e si concludevano con una ripresa dei punti-chiave. Nel mezzo, in funzione dell'argomento trattato, venivano incorporate altre componenti standardizzate. Ma ogni argomento aveva due parti indispensabili: l'esposizione della tesi (o punto da provare) seguita dalle prove. La persuasione, indipendentemente dal tipo di discorso, dipendeva in ultima analisi da tre fattori: l'elevatezza morale dell'oratore (evidenza dell'*ethos*), l'abilità di provocare la giusta reazione emotiva negli ascoltatori (evidenza del *pathos*) e, infine, gli argomenti logici (evidenza del *logos*)⁷. Molte delle lettere di Paolo rientrano nella categoria della retorica deliberativa, ma egli mescola anche i generi, includendo talvolta caratteristiche apologetiche ed epidittiche.

La critica retorica ci può aiutare a capire meglio la struttura e gli obiettivi delle lettere di Paolo. Per esempio, fino a poco tempo fa, l'obiettivo generale della 1 Corinti sfuggiva a molti studiosi che vedevano la lettera come poco più di un trattato *ad seriatem* con diversi argomenti. Applicando le convenzioni della retorica antica a questa lettera, Margaret Mitchell⁸ è riuscita a dimostrare come l'intera lettera sia un esempio di retorica deliberativa, nella quale Paolo espone una serie di prove o argomenti a supporto della sua tesi, espressa in 1,10, cioè che la comunità di Corinto sia unita. Secondo Mitchell, i singoli segmenti della lettera, che una volta si pensavano scollegati, contribuiscono tutti allo scopo principale di Paolo di esortare i Corinti all'unità per la costruzione e lo sviluppo dell'intera comunità.

La critica retorica serve anche per sottolineare un punto importante delle lettere di Paolo: in ultima analisi, esse erano scritte per persuadere coloro che si erano da poco convertiti al Cristianesimo a rimanere fedeli al Vangelo e manifestare questa fedeltà in una trasformata condotta di vita. È ingenuo pensare, anche se comunemente accettato, che per i primi credenti la conversione portasse ad una immediata trasformazione sociale e morale verso un nuovo stile di vita radicato nei valori del Vangelo. Certamente le metafore usate per parlare della conversione suggeriscono una radicale ri-socializzazione. Ma la realtà era tutt'altro che esente dai problemi e dalle difficoltà che Paolo affronta nelle lettere⁹. I primi convertiti erano adulti, cresciuti nei propri contesti sociali e culturali, ancora inclini a tutti i tipi di vizi e comportamenti contro la comunità, ancora in cerca di qualcosa di più persuasivo e interessante per cui vivere invece che della buona novella di un salvatore crocifisso, verso il quale erano ancora parecchio dubbiosi. Paolo dovette affrontare il fatto che la conversione era un processo lento e che lo stile di vita trasformato dal vangelo, che egli si aspettava dalle sue comunità, non poteva essere forzato. Doveva essere scelto da coloro che erano convinti del suo vangelo. Alla fine, non era con affermazioni di autorità o comandi o forza che Paolo conduceva le sue comunità, ma con appelli alla ragione, alle loro esperienze e sensibilità, e a se stesso quale predicatore affidabile di un vero messaggio di salvezza.

Esaminando le lettere di Paolo con le lenti della retorica, possiamo apprezzarne lo stile comunicativo alla luce delle tecniche comunicative del suo tempo. Questo ci permette più facilmente di percepire le tesi di Paolo e seguire i contorni degli argomenti di cui si serve per provare le sue tesi.

⁶ Cf. Aristotele, *Ars Rhetorica*, I.III,1-9.

⁷ Su questi tre elementi, cf. Aristotele, *Ars Rhetorica*, I.II,3-7.

⁸ M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation 2*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1991.

⁹ Sulla ri-socializzazione dei primi credenti, cf. W. Meeks, *The Moral World of the First Christians*, Westminster, Philadelphia 1986, in particolare il cap. 1.

Ci permette, inoltre, di apprezzare il fatto che le lettere di Paolo sono tentativi realizzati a regola d'arte per comunicare con i suoi contemporanei secondo codici/convenzioni che essi avrebbero riconosciuto al fine di persuaderli a rimanere fedeli al suo vangelo.

IL PENSIERO EBRAICO DI PAOLO

Paolo era un giudeo. Ma, come gli studiosi hanno riconosciuto, il Giudaismo dei tempi di Paolo non era monolitico, e non è nemmeno possibile mantenere una rigida distinzione tra Giudaismo ellenista e Giudaismo palestinese, come se quest'ultimo fosse rimasto libero dall'influenza ellenista. Il fatto è che ai tempi di Paolo c'era un'ampia varietà di gruppi e correnti di pensiero giudaiche. La stessa descrizione che Paolo fa di se stesso quale Fariseo (uno dei pochi fatti autobiografici che egli espone – Fil 3,5), non ci fornisce elementi aggiuntivi su Paolo come uno potrebbe pensare. La conoscenza diretta del Fariseismo del I sec. è abbastanza limitata. Molto di ciò che è stato detto sul Fariseismo è stato basato su testi rabbinici più tardivi e il loro valore nel ricostruire un quadro accurato del Fariseismo del I sec. è sempre più messo in discussione. Ciò su cui gli studiosi concordano è che Paolo ha condiviso con altri Giudei del suo tempo una visione apocalittica, ovvero, una visione radicata nella convinzione che Dio controllava la storia, e centrata sulla speranza che Dio sarebbe intervenuto per ribaltare il regno del male. Coloro che credevano che lo scopo di Dio fosse quello di condurre tutta la storia al fine che Dio stesso le aveva riservato, vivevano nell'attesa del giudizio finale di Dio contro tutte le potenze del male. Essi credevano che quando Dio sarebbe finalmente intervenuto, l'attuale epoca del male, sottomessa a potenze e dominatori malvagi, sarebbe stata abolita e Dio avrebbe ristabilito un nuovo ordine sotto la sua sovranità, che sarebbe stata caratterizzata dalla rettitudine. Tutte le genti sarebbero state riconciliate e obbedienti a Dio. Poiché il piano di Dio di trasformazione della storia è nascosto, un mistero sconosciuto a meno che Dio non lo riveli (greco = *apokalyptein*), questa concezione della realtà fu chiamata visione apocalittica del mondo.

Era, essenzialmente, un tentativo di dare un senso alla storia, al mondo qui e oggi, basato su quanto Dio aveva già rivelato dei suoi piani e attraverso il popolo d'Israele. Anche Paolo attendeva il giorno del giudizio e condivideva la visione apocalittica della realtà. Infatti, secondo Paolo, il giudizio di Dio è stato emesso (Rm 1,18) e Dio è davvero intervenuto con potenza come sperato ma, in modo inaspettato e paradossale, attraverso il mistero di Cristo crocifisso, potenza di Dio per la salvezza (cf., ad es., Rm 1,16; 1Cor 1,18ss). Di conseguenza, Paolo credeva che i Cristiani stessero vivendo in un punto di congiunzione cruciale: il mondo che essi conoscevano e abitavano, quel mondo stava per passare (1Cor 7,31; 10,11); il vecchio ordine caratterizzato dal peccato, dalla corruzione e dalla morte e identificato con il primo uomo, Adamo (Rm 5,12-14), stava per lasciare il posto al nuovo ordine (2Cor 5,17b) caratterizzato dalla grazia, dalla fede e dalla riconciliazione, e identificato con il Nuovo Adamo, Cristo (Rm 5,15-21).

Per Paolo, questa intera transizione, dal tempo antico al nuovo tempo, aveva come perno la morte e risurrezione di Cristo, la salvezza escatologica (alla fine dei tempi) attraverso la quale l'umanità ottiene una rinnovata esistenza che la tradizione giudaica associava alla fine dei tempi. I Cristiani – afferma Paolo – stanno vivendo gli ultimi giorni; essi sono coloro “per i quali è arrivata la fine dei tempi” (1Cor 10,11). E, grazie alla morte di Cristo, i credenti sono stati purificati, redenti, santificati (1Cor 1,30; 5,7; 6,11) e riportati a Dio (6,19-20; 7,23); essi ora sono in pace con Dio in Cristo per il quale hanno accesso a questa grazia attraverso la fede (Rm 5, 1-2). Per Paolo, coloro che attraverso la fede sono “in Cristo”, sono già morti al peccato e hanno iniziato a vivere una nuova vita nello spirito (Rm 8,1-13). Lo Spirito è stato riversato in coloro che sono in Cristo. I credenti sono ora figli di Dio e coeredi di Cristo, destinati a condividere la sua gloria se hanno condiviso le

sue sofferenze (Rm 8,14-17). Contemporaneamente a questo evento di salvezza, Dio sta ora chiamando alla sequela di Cristo le nuove comunità di credenti (cf. Rm 1,6; 1Cor 1,9) che sono ora i santi di Dio, la chiesa di Dio. Per Paolo, i credenti, insieme, formano il corpo di Cristo (1Cor 12,12-27); insieme sono una nuova creazione (2Cor 5,17).

Da quando crede che tutto questo è stato compiuto da Dio attraverso Cristo, al quale le nuove comunità di credenti devono la loro esistenza, Paolo espone continuamente la sua comprensione cristologica per dar peso alle situazioni che egli affronta nelle sue lettere. Paolo rivaluta tutta la sapienza umana alla luce della sapienza di Dio e alla potenza rivelata in Cristo crocifisso (1Cor 1,18ss); cita l'umiltà e l'auto-svuotamento di Cristo come modello per i Cristiani che persistono nella ricerca del potere e in comportamenti litigiosi (Fil 2,5-11); ancora, la speranza della morte cristiana alla seconda venuta di Cristo, quando sarà raggiunta la perfetta unione con lui (1Ts 4,13-18), quando il peccato e la morte saranno finalmente vinti e il piano di salvezza di Dio sarà compiuto. Nel frattempo, ovvero tra l'inaugurazione della nuova era e il suo compimento con la seconda venuta, i Cristiani devono vivere nel presente, guidati dallo Spirito, attendendo con fiducia di condividere essi stessi la risurrezione di Cristo. Per Paolo tutto questo è stato reso possibile dall'iniziativa di Dio, da ciò che Dio ha fatto **in Cristo**, al di là della Legge.

PAOLO, LA LEGGE E ISRAELE

Specialmente nelle lettere ai Romani e ai Galati si incontra un'antitesi tra Legge e Vangelo, fede e opere, che fa sorgere spontanee alcune domande: "Perché Paolo si oppone in questo modo alla Legge? Cosa ha trovato di così sbagliato nella legge, data da Dio stesso attraverso Mosè? E quest'antitesi cosa esprime della disposizione di Paolo verso la religione dei suoi padri?". Nessun aspetto del pensiero di Paolo è oggi tanto discusso e disputato quanto la sua visione della Legge.

Fino agli anni '60 vi era quasi una risposta univoca alla questione dell'opposizione di Paolo alla legge, ora normalmente detta la *Vecchia prospettiva* su Paolo e la Legge. Ma da allora, gli studi paolini hanno testimoniato l'emergere di una nuova corrente di pensiero che è un totale rifiuto dell'interpretazione tradizionale. Qui forniamo solo un breve riassunto della *Vecchia prospettiva* e tracciamo alcune delle principali caratteristiche della *Nuova prospettiva* che sono più o meno accettate dai suoi promotori.

La Vecchia prospettiva su Paolo

Per brevità, la *Vecchia (o tradizionale) prospettiva* su Paolo e sulle sue visioni della Legge possono essere riassunte come segue: Paolo era un Giudeo frustrato che tentava di guadagnare la salvezza attraverso l'osservanza della Legge. Ma, nonostante i suoi sforzi, egli non poteva mai arrivare alla perfezione (Rm 7,7-25). Di conseguenza, era pieno di ansia, timoroso di non riuscire ad ottenere la salvezza.

Poi, un giorno, Paolo ha un incontro con il Signore Risorto che l'ha portato alla conversione dal Giudaismo (una religione legalistica basata sulla giustificazione per mezzo delle opere) al Cristianesimo. La salvezza e la giustificazione erano offerte gratuitamente da Dio per essere ricevute attraverso la fede in Gesù Cristo, per la cui morte e risurrezione Dio aveva portato la salvezza. Essendo venuto alla fede in Cristo e avendo riconosciuto che la salvezza è una grazia che viene solo attraverso la fede in Cristo, Paolo ripudia la religione dei padri e giudica inefficace la Legge, perché nel fare le opere della Legge nessun uomo può essere giustificato davanti a Dio.

I Giudei, che credevano di poter meritare il favore di Dio o guadagnare la salvezza facendo buone opere, erano semplicemente in errore e dimostravano un'arrogante e sbagliata convinzione nelle proprie capacità.

Questa interpretazione tradizionale della vita di Paolo e della sua visione della Legge, con il ritratto negativo del Giudaismo quale religione legalistica di giustificazione per le opere e dei Giudei quali persone arroganti e ipocrite, è normalmente associata al grande riformatore Martin Lutero. Le sue considerazioni furono rafforzate da un certo numero di studi del XIX secolo nei quali la teologia di Paolo era mostrata come antitetica al Giudaismo e l'apostolo stesso come ostile ai Giudei. Questi studi influenzarono fortemente la successiva generazione di studiosi del Nuovo Testamento nel XX secolo, in particolare R. Bultmann che nel suo libro "Primitive Christianity" offre una tagliente valutazione dei Giudei e del Giudaismo che, a suo parere, sia Gesù che Paolo avevano rifiutato¹⁰. In questa *Vecchia prospettiva* veniva così posta una rottura tra Giudaismo e Cristianesimo, e tra Paolo e la religione dei suoi padri.

Già alla fine del 1800 e gli inizi del 1900, alcuni studiosi ebrei e cristiani argomentarono che la lettura che Lutero faceva di Paolo distorceva seriamente sia la figura stessa di Paolo che del Giudaismo¹¹. Ma queste prime sfide per una rinnovata lettura di Paolo non furono raccolte. La comprensione negativa del Giudaismo e l'ostilità verso gli Ebrei rimase largamente intatta fino agli anni '60 quando gli studiosi cominciarono ad avere una conoscenza maggiore del Giudaismo del secondo tempio (500 a.C. - 70 d.C.), e una maggiore comprensione della natura occasionale delle lettere di Paolo. In più, subito dopo l'olocausto, molti studiosi erano particolarmente angustati per come le lettere di Paolo erano state usate per giustificare due millenni di antisemitismo. Questa preoccupazione ha spinto gli studiosi ad una nuova indagine sulle lettere di Paolo per riscattare i suoi scritti da secoli di errate interpretazioni, per dare una lettura corretta della sua visione sui Giudei e sul Giudaismo, e per togliere il cuneo che l'interpretazione tradizionale cristiana aveva inserito tra Paolo e la religione dei suoi padri. Il lavoro di questi studiosi costituisce una corrente all'interno degli studi paolini che J.D.G. Dunn ha chiamato la *Nuova prospettiva su Paolo*¹². Molti studiosi si sono uniti nel lavoro sulla *Nuova prospettiva*, ma le sue origini e la sua forza sono associate specialmente a Krister Stendahl, E.P. Sanders e J.D.G. Dunn¹³. Quelli che seguono sono solo alcuni degli importanti punti di comprensione sulla Legge e sul Giudaismo scaturiti dalla scuola della *Nuova prospettiva*, che continua a svilupparsi su molti nuovi percorsi.

La Nuova Prospettiva su Paolo

La scuola della *Nuova prospettiva* ha davvero offerto un nuovo e positivo ritratto sia del Giudaismo del I sec. che di Paolo. Avendo molto da approfondire su Paolo e il Giudaismo, la scuola della *Nuova prospettiva* ha richiamato l'attenzione su un numero di fattori importanti che si devono considerare quando si tenta di capire e interpretare Paolo e la sua posizione nei confronti della Legge.

In primo luogo, Lutero legge erroneamente Paolo, come se egli avesse sviluppato i suoi punti sulla "giustificazione per la fede" per risolvere il problema della propria coscienza tormentata, non sicura di aver adempiuto alla Legge sufficientemente per poter piacere a Dio. Ma, come ora accetta-

¹⁰ Cf. R. Bultmann, *Primitive Christianity in its contemporary setting (Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen)*, trad. R.H. Fuller, Collins, Cleveland 1956, in particolare il cap. 6.

¹¹ Cf., ad es., George Foot Moore, "Christian Writers on Judaism", 3 *HTR* 14 [1921] 197-254.

¹² Cf. J.D.G. Dunn, "The New Perspective on Paul," *BJRL* 65 (1983) 95-122.

¹³ Cf. K. Stendahl, "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West," *HTR* 56 (1963) 199-215; *id.*, *Paul Among Jews and Gentiles*, Fortress, Philadelphia 1976; E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, SCM, London 1977; *id.*, *Paul, the Law and the Jewish People*, Fortress, Philadelphia 1983; J.D.G. Dunn, *The New Perspective on Paul. Collected Essays*, WUNT, 185, Mohr Siebeck, Tübingen 2005.

to da molti studiosi, Paolo non ha mai avuto una tale crisi di coscienza. Anzi, l'apostolo aveva una "coscienza robusta" come appare in molte sue affermazioni: p.es. 2Cor 1,12a; 1Cor 9,27; 2Cor 5,10, e specialmente in Fil 3. Era Lutero ad avere una coscienza tormentata. Preso dalle sue angustie, egli interpretò scorrettamente le lettere di Paolo per trovare una soluzione alla sua crisi personale. Ma i commenti di Paolo sulla giustificazione per la fede non si prestano come risposta a Lutero, né a chiunque si chieda "Come faccio io, un peccatore, a trovare giustificazione e accoglienza davanti a Dio?". Questa non era la domanda di Paolo.

Secondo: Paolo era e rimase un Giudeo per tutta la sua vita. Alla luce di questo fatto, i sostenitori della *Nuova prospettiva* credono che il termine "chiamata", piuttosto che "conversione", offra una descrizione più accurata di ciò che avvenne nella vita di Paolo, specialmente alla luce del commento di Paolo stesso in Gal 1,15-16. Se si vuole mantenere la tradizionale parola "conversione", allora dev'essere usata con la consapevolezza che, mentre cambiarono le convinzioni di Paolo riguardo alla messianicità di Gesù, egli non passò dal Giudaismo al Cristianesimo. L'ingenuo presupposto che ai tempi di Paolo esistesse già distintamente una religione conosciuta come "Cristianesimo" alla quale egli si convertì, diventando quindi un "ex-ebreo", ha reso più semplice ai Cristiani il fatto di opporre Paolo alla religione dei suoi padri. Ma non era questo il caso. Paolo nasce nel Giudaismo del primo secolo, che comprendeva una varietà di sette. Gli Ebrei che, come Paolo, credono in Gesù costituiscono un'ulteriore setta ebraica all'interno del Giudaismo. Come sottolineano gli studiosi della *Nuova prospettiva*, c'è molta più continuità tra Paolo e il Giudaismo di quanta il termine "conversione" di solito comunica.

Terzo: Paolo è meglio capito quando è visto e ascoltato nell'ambito dei dibattiti che si tenevano tra le sette intra-giudaiche dei suoi tempi. In altre parole, dobbiamo ricordare che Paolo era coinvolto negli "scontri familiari giudaici". Questi scontri puntavano essenzialmente sull'identità. I Giudei dibattevano su chi fosse il vero ebreo, su quali fossero i confini del Giudaismo e su chi o cosa potesse essere incluso all'interno di questi confini, quasi come i Cristiani stessi discutono tra loro sui medesimi argomenti. Tornando al Giudaismo del primo secolo, se qualche credente ebreo, incluso Paolo, proponeva di ammettere i Gentili nel Popolo di Dio, gli altri ebrei che non confessavano Gesù come Messia (e anche molti ebrei che lo confessavano), discutevano vigorosamente sulle implicazioni di ciò per l'identità giudaica. Perciò è importante ricordare che le lotte erano tra giudei e giudei. Il dibattito sui Gentili e sulla messianicità di Gesù creava divisioni tra gli ebrei, non tra Israele e la Chiesa. La mancata comprensione della differenza tra "intra-giudaico" e "anti-giudaico" conduce facilmente a errati presupposti. Due dei più frequenti sono: 1) che le affermazioni di Paolo sulla Legge e sulla circoncisione sono un attacco frontale al popolo ebraico e 2) che il suo insegnamento sulla giustificazione per mezzo della fede era una dottrina polemica indirizzata contro il Giudaismo, considerato da Paolo come una religione fallita, fatta di legalismo e basata sulla giustificazione per le opere.

Quarto: è un risultato ormai riconosciuto della scuola della *Nuova prospettiva* che le affermazioni di Paolo, oltre a non rispondere alla questione di Lutero, non sono da intendere come un attacco ai Giudei o al Giudaismo *in sé*. Perché? Perché, come osservano gli studiosi della *Nuova prospettiva*, Paolo era coinvolto in una questione totalmente differente. Proprio perché missionario itinerante e fondatore di comunità, egli, chiamato in modo specifico "Apostolo dei Gentili", era preoccupato della questione: "Come i Gentili vengono inclusi nella benedizione e salvezza promessa ad Israele attraverso Abramo?". In qualità di pastore di comunità perlopiù formate da Gentili, Paolo aveva un concreto problema pastorale: capire su quale base i Gentili, che non avevano mai seguito la Legge, dovessero essere pienamente inclusi nel popolo di Dio alla stregua dei Giudei. Ecco quindi che dobbiamo valutare le riflessioni di Paolo sulla Legge nello specifico contesto dei suoi tentativi per difendere i diritti dei Gentili e per delineare i termini entro i quali essi sarebbero stati ammes-

si alla comunità di fede per condividere completamente le promesse di Dio assieme ai credenti Giudei.

Quinto: quando Paolo si mostra piuttosto severo nei confronti di tematiche giudaiche quali l'osservanza della Legge e la circoncisione, dobbiamo ricordare che questa critica si trova in quelle lettere dove c'è disaccordo su come e se i Gentili debbano essere ammessi nel popolo di Dio. Ciò a cui Paolo è contrario non è il Giudaismo, la religione dei suoi padri, ma l'esclusivismo etnocentrico giudaico che vuole escludere i Gentili dalla partecipazione piena e completa alle promesse di Dio. Per Paolo il Cristianesimo non poteva avere comunità a due velocità, dove i credenti Giudei avrebbero goduto di superiorità nei confronti dei credenti provenienti dai Gentili. Nella teologia di Paolo tutti coloro che sono in Cristo, sia Giudei che Gentili, sono ugualmente uno in Cristo attraverso la fede, ugualmente coeredi delle promesse di Dio (cf. specialmente Gal 3,26-29); il solo requisito per una piena partecipazione è la fede.

Sesto: tenendo presenti la natura occasionale delle lettere di Paolo e il contesto nel quale e per il quale scriveva, ci si rende conto che le lettere di Paolo non possono essere prese come un'imparziale raffigurazione del Giudaismo o come delle fonti attraverso le quali possiamo ricostruire un'accurata descrizione di ciò che i Giudei pensavano di sé stessi, della propria religione e, in particolare, della Legge. Paolo scrive come uno che crede che le promesse di Dio si sono realizzate in Cristo; nell'esprimere la teologia cristiana, la presentazione che Paolo fa della Legge e della sua inefficacia è fortemente filtrata dalla lente di Cristo e da ciò che egli crede Dio abbia compiuto per tutti, senza distinzione, con la morte e risurrezione di Cristo.

Quelle considerate sono tutte importanti intuizioni fornite dalla *Nuova prospettiva* che ci aiutano a leggere la visione che Paolo ha della Legge con una comprensione più chiara e con una maggiore profondità. Come abbiamo notato prima, con la *Nuova prospettiva* sorgono, però, anche alcuni problemi. Preoccupazioni sono già state espresse per come la *Nuova prospettiva su Paolo* sia teologicamente impoverita¹⁴, oppure il fatto che ignori l'evidenza che suggerisce come i Giudei cerchino la giustificazione attraverso l'osservanza della Legge¹⁵, fino completo distacco da Lutero che, nonostante i suoi affanni, può non aver interpretato del tutto erroneamente Paolo come preteso dalla *Nuova Prospettiva*¹⁶.

Ma nonostante i problemi e le critiche, non possiamo più ignorare il problema pastorale che Paolo si trovava ad affrontare, come non possiamo tornare ad una lettura di Paolo che lo ritrae ostile ai Giudei e alla religione dei suoi padri, e nemmeno come uno che ha modellato la sua teologia come soluzione alle proprie nevrosi o di Lutero o di chiunque altro. Molti concordano sul fatto che la *Nuova prospettiva*, malgrado i suoi lati deboli e i suoi eccessi, ha immensamente contribuito alla nostra comprensione del pensiero di Paolo sulla Legge e ci ha obbligati ad abbandonare molti concetti errati, specialmente quello lungamente affermato che Paolo abbia completamente ripudiato il Giudaismo, una religione legalista e inferiore. Abbiamo ora, come risultato, una maggiore possibilità di dialogo con gli Ebrei.

IL VANGELO DI PAOLO NEL CONTESTO DELL'IMPERO

Mentre gli studiosi della *Nuova prospettiva* negli ultimi trent'anni si sono preoccupati della posizione di Paolo nei confronti di Israele e della Legge, altri studiosi hanno intrapreso altre strade

¹⁴ Cf., ad es., B. Byrne, "Interpreting Romans Theologically in a Post 'New Perspective' Perspective," *HTR* 94 (3/2001) 227-241.

¹⁵ Cf., ad es., C. H. Talbert, "Paul, Judaism and the Revisionists," *CBQ* 63 (1/2001) 1-22.

¹⁶ Cf., ad es., S. Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith*, Eerdmans, Grand Rapids 1988; *id.*, *Perspectives old and new on Paul: the "Lutheran" Paul and his critics*, Eerdmans, Grand Rapids 2004.

di investigazione che puntavano a leggere il vangelo di Paolo nel contesto sociale e nella realtà culturale dell'Impero Romano¹⁷. I credenti evangelizzati da Paolo erano, come Gesù e i suoi primi seguaci, sotto l'Impero Romano. Se, come la *Nuova prospettiva* ha dimostrato, Paolo non si opponeva alla religione dei padri, uno sguardo attento alle sue lettere rivela che Paolo era in diretta opposizione all'ordine imperiale romano e all'ideologia e propaganda con le quali Roma dava ordine e significato alla vita. Il vangelo e la prassi di Paolo, lette in contrapposizione all'Impero, assumono un carattere decisamente anti-imperialista, che produceva implicazioni in merito alla visione di Paolo circa le comunità cristiane. A seguire vedremo alcuni punti salienti dell'ordine e ideologia dell'Impero Romano e, quindi, un esempio dalle lettere e dalla vita di Paolo che suggerisce come l'apostolo opponesse il suo vangelo all'Impero Romano e a tutto ciò che esso rappresentava.

Il contesto dell'Impero Romano

Quando Paolo cominciò ad annunciare Cristo, alla fine degli anni 30 d.C., l'Impero Romano esisteva da quasi 60 anni, a seguito del collasso della vecchia Repubblica Romana.

Il vincitore delle guerre civili, che segnarono la fine della Repubblica, fu l'erede di Cesare: Ottaviano. Prese il titolo di Cesare Augusto¹⁸ e divenne imperatore a vita dal 27 a.C. (ca.) al 14 d.C. Inaugurò la "Pax Romana" e governò sopra un vasto impero che continuò a crescere sotto i suoi successori.

Benché Roma avesse proclamato l'inaugurazione di una nuova era di pace, ordine e benessere, pochi soggetti sperimentarono un qualche beneficio. Come un antico critico di Roma ebbe a dire, i Romani portavano devastazione e la chiamavano "pace". Erano pratiche comuni la tortura, il saccheggio, la crocifissione; aumentavano le tasse e, con la collaborazione delle élite benestanti delle città conquistate, Roma instaurava un'infrastruttura socio-politica che evidenziava il suo potere, e il potere e i privilegi di pochi a scapito di molti. Non tutte le popolazioni conquistate si adeguarono a Roma. La Galilea dei tempi di Gesù era un focolaio di attività rivoluzionarie contro Roma. Gesù stesso fu una delle vittime della "Pax Romana". Alla fine, la resistenza giudaica attirò il potere distruttivo di Roma su Gerusalemme nel 70 d.C.; più di due secoli prima, Roma aveva distrutto la città greca di Corinto, lasciandola desolata per 100 anni finché Giulio Cesare la ricostruì come colonia romana nel 44 a.C.

Nonostante la sua propaganda, quello che in realtà Roma portava nel Mediterraneo era insicurezza e instabilità. Oltre alla violenza, spostamenti di popoli e schiavitù, tre altri fattori contribuirono al fatto che Roma emergesse quale più grande potenza ideologica, economica, sociale e militare che il mondo avesse mai visto.

– **Il patronato**¹⁹. Il sistema del patronato fu un punto-chiave per tenere insieme l'Impero. Era basato su una complessa rete di relazioni personali tra la famiglia imperiale e l'aristocrazia locale in ognuna delle maggiori città dell'impero. Queste élite coltivavano il favore personale dell'imperatore per i cui benefici ottenevano poteri e privilegi; in cambio, esse avrebbero promosso Roma nelle loro

¹⁷ Cf. tra gli altri, R. Horsley ed., *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Trinity, Harrisburg 1997; *id.* ed., *Paul and the Roman Imperial Order*, Trinity, Harrisburg 2004; N. Elliott, *Liberating Paul. The Justice of God and the Politics of the Apostle*, Orbis, Maryknoll 1998; J. D. Crossan - J. L. Reid, *In Search of Paul. How Jesus's Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom*, Harper Collins, San Francisco 2004; J. Reiger, *Christ and Empire. From Paul to Postcolonial Times*, Fortress, Minneapolis 2007.

¹⁸ Gli onori e titoli di "Augusto", e le occasioni per le quali erano accordati, sono riportati nel *Res Gestae Divi Filii*, (Le gesta del divino Cesare). Augusto stesso, nel racconto in prima persona, ricorda che il titolo di "Augusto" gli fu dato dal Senato nel gennaio del 27 a.C. dopo aver riportato la *res publica* al Senato e al popolo di Roma, cf. *Res Gestae*, 34.

¹⁹ Sul sistema romano del patronato cf., tra gli altri, A. Lintott, *Imperium Romanum: Politics and Administration*, Routledge, New York 1993, 168-74; P. Garnsey - R. Saller, "Patronal Power Relation," in (ed.) R. Horsley, *Paul and Empire. Religion and Power in Imperial Society*, Trinity, Harrisburg 1997, 96-103.

città, in tutti gli aspetti della vita civile erigendo monumenti e opere pubbliche per la gloria di Roma, ragranellando per se stesse onore e nomine nelle alte cariche. Il sistema del patronato era replicato a tutti i livelli; quelli di condizione inferiore cercavano di ingraziarsi il favore delle élite locali e in cambio dei loro favori restavano vincolati alle élite locali, a loro volta vincolate a Roma. Con le classi inferiori dipendenti dalle aristocrazie locali e queste da Roma, ognuno era direttamente o indirettamente legato a Roma per poter conservare la propria prosperità. Questo sistema gerarchico di patronato era in ultima analisi un sistema di controllo che funzionava per tenere ognuno vincolato ad un altro e, alla fine, tutti vincolati a Roma, permettendo a una piccola amministrazione imperiale di gestire un intero impero²⁰.

– *Il culto e la teologia imperiale*. Il fattore più significativo nell'unificare il vasto e multietnico Impero Romano fu il culto dell'imperatore²¹. Ciò che Augusto aveva compiuto era riportato come "evangelion", buona notizia, vangelo. Ci si riferiva a lui come il "divi filius", il figlio di dio (cf. Virgilio, *Eneide*, 6.789-794)²²; e siccome nel conquistare il mondo aveva compiuto ciò che nessun altro umano aveva fatto, egli non era ovviamente un mero mortale. Non era solo la figura politica al vertice, ma era al vertice anche nella religione, capo dei sacerdoti o "pontifex maximus", il collegamento tra il mondo degli umani e il mondo degli dei. L'adorazione dell'imperatore regnante, dei suoi predecessori e dell'intera famiglia imperiale permeava l'intera cultura. Era un culto complesso, "teo-politico" per natura, nel senso che esprimeva la fedeltà non solo a persone divinizzate (gli imperatori) ma anche alla *dea Roma*, personificazione di un'entità culturale e politica. Il culto era presente in tutte le maggiori città; permeava ogni spazio pubblico. In tutte le Province Romane i cittadini dovevano partecipare al culto imperiale e anche coloro che non erano "cittadini romani" dovevano adorare "Roma" e l'imperatore. In Palestina, grazie ad Erode, due città erano dedicate all'imperatore: Cesarea Marittima e Sebaste (gr. per *Augustus*), assieme a tre templi e giochi in onore dell'imperatore²³! Ai tempi di Paolo i templi per il culto imperiale dominavano il panorama; ogni città aveva monete con l'effigie dell'imperatore; si celebrava il compleanno dell'imperatore, la sua ascesa al trono, le sue gesta, le conquiste; il risultato era un calendario zeppo di cerimonie, feste, processioni e spettacoli sportivi in onore dell'imperatore. Il culto imperiale non era solo una religione, era il dovere civico di ognuno.

La venerazione di Roma e dell'imperatore era accompagnata da una narrativa teologica che raccontava del ruolo di Roma nell'eseguire il volere degli dei, e dell'imperatore, il grande benefattore e il padre protettore di tutti, di designazione divina. Questa storia di salvezza era detta e ripetuta attraverso tutti i mezzi in uso a quel tempo: monete, statue, opere teatrali, iscrizioni, monumenti, poesie... Benché incompleta, un'iscrizione datata attorno al 9 a.C. e trovata a Priene, nella Costa Egea della Turchia, ci dà l'idea del contenuto del "vangelo" di Cesare: «Da quando Cesare con la sua apparizione (*epiphania*) ha superato le speranze di tutti i precedenti buoni messaggi (*evangelia*), oltrepassando non solo i benefattori che vennero prima di lui ma non lasciando nemmeno speranza di poter essere superato a coloro che verranno in futuro, e da quando per il mondo la nascita di un dio è stata l'inizio di queste buone notizie (*evangelion*)...». A Roma, l'*Ara Pacis*, il grande altare della pace augustea, rappresenta scolpita sulla pietra la rigenerazione della terra e la redenzione del-

²⁰ R. MacMullen, *Corruption and the Decline of Rome*, Yale, New Haven 1988, 121.

²¹ Come ha osservato S. R. F. Price, il culto del governatore fu creato e organizzato dai popoli assoggettati all'Impero Romano, in particolare nell'est della Grecia, al fine di rappresentare se stessi al nuovo potere di governo e dare senso della loro situazione di sottomissione: *Rituals and Power: the Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, Cambridge 1984.

²² Il "dio unico", del quale Augusto è figlio, è Giulio Cesare, che rivendicava discendenza divina da Venere attraverso Enea e al quale vennero dati onori divini durante la sua vita (cf. Dio Cassius, *History* 43.45) e dopo la sua morte, deificato con decreto senatoriale nel 42 a.C. e da allora chiamato 'divus Iulius'.

²³ Come Giuseppe Flavio riporta: "... non vi era nessun luogo nel suo [di Erode] regno che non avesse qualcosa in onore di Cesare; e dopo aver riempito tutto il paese di templi, riversò la sua stima nella Provincia e costruì numerose città con il nome di Cesare", *BJI*.21.4.

la natura ottenuta tramite Augusto e Roma. Di Augusto Virgilio disse: «È un dio che ha modellato per noi questa pace, e sempre rimarrà un dio per me» (*Bucoliche*, 1,6-8). Il grande tempo escatologico della redenzione, del rinnovamento e dell'abbondanza che i Giudei aspettavano, proclamato e creduto dai Romani, era arrivato con Augusto, un dio, un salvatore, il vero Signore. A questa proclamazione dovevano rispondere tutti coloro che erano soggetti a Roma con riconoscenza, timore e fedeltà. E mentre questa "buona novella imperiale" era annunciata in tutto l'Impero, Paolo e i suoi compagni proclamavano un altro vangelo alternativo. Secondo Paolo, Dio non ha agito attraverso il potere violento di Roma, ma attraverso l'evento "Cristo". Paolo credeva e annunciava che il grande tempo definitivo di redenzione, rinnovamento, abbondanza, pace e salvezza era davvero arrivato, ma con Cristo, un impotente Messia crocifisso, il vero Figlio di Dio, Salvatore e Signore, l'unico agente della salvezza universale.

E questo non era di piccola importanza nell'opinione teologica di chi fosse Dio e come venisse realizzato il piano di salvezza di Dio, giacché dagli uni si credeva che ciò avvenisse tramite Roma e Cesare, dagli altri attraverso Gesù, il Messia crocifisso.

– **La retorica.** La retorica fu definita da Aristotele come "l'abilità di persuadere". In Grecia la retorica era sviluppata come mezzo di partecipazione politica: libere assemblee di cittadini (*ekklesiai*) si incontravano per discutere quali azioni la cittadinanza avrebbe dovuto intraprendere, e i discorsi persuasivi giocavano un ruolo importante per convincere la gente. A Roma non c'era bisogno di deliberare: tutte le decisioni venivano prese a livello imperiale o dagli uomini dell'imperatore nei vari luoghi. Le assemblee locali erano proibite e i tribunali erano controllati da coloro che supportavano Roma e sostenevano l'aristocrazia locale. Sotto i Romani la retorica fu messa al servizio della propaganda imperiale. Alle celebrazioni, i discorsi pubblici erano poco più che un encomio a Roma e alla sua politica, grazie alla quale il mondo intero era diventato un ambiente migliore. Assieme agli altri mezzi materiali, la retorica era usata per annunciare la linea del partito, per creare con le parole una *realtà* che si supponeva ognuno dovesse abbracciare; e questa realtà era che il disegno divino per l'umanità si stava realizzando grazie all'Impero Romano con la pace, la sicurezza e l'abbondanza che Roma portava.

Il messaggio anti-imperiale di Paolo

Questo è il mondo nel quale Paolo annuncia che Gesù di Nazaret, crocifisso da Roma come un comune criminale e fatto risorgere da Dio, è il vero *divi filius*, il Figlio di Dio, colui che davvero porta la redenzione e la pace, il vero Signore del mondo, al quale tutti devono fedeltà... Il vangelo di Paolo deve essere stato percepito come anti-imperiale! Consideriamo per un momento il famoso inno in Fil 2, un primigenio "inno cristologico" usato dai primi credenti nelle loro liturgie e che Paolo prende e inserisce nella sua lettera ai Filippesi. Quando esaminiamo questo testo, avendo come sfondo il culto dell'Impero Romano e la pratica di onorare l'Imperatore con titoli speciali, ci si apre una nuova strada interpretativa che segnala un implicito contrasto tra Cristo e l'Imperatore²⁴.

L'indizio più significativo che Paolo sta opponendo Cristo all'Imperatore lo troviamo al versetto 6: "*isa theo*" - uguale a Dio. Nella cultura greca, dove l'assegnazione di onori era un'ossessione, essere acclamato "uguale a Dio" era il più alto onore che uno potesse ricevere a riconoscimento della sua magnanimità: della stessa natura generalmente attribuita a quella degli dei. Nella nuova realtà politica, che emergeva con Cesare Augusto, era chiaro a coloro che vivevano nelle provincie orientali, dove l'assegnazione di onori era uno stile di vita, che *solo* l'imperatore meritava l'onore di essere detto "*isotheo*". Da questa prospettiva possiamo iniziare a vedere che

²⁴ Cf., ad es., E. Heen, "Phil 2:6-11 and Resistance to Local Timocratic Rule. *Isa Theo* and the Cult of the Emperor in the East," in (ed.) R. Horsley, *Paul and the Roman Imperial Order*, Trinity, Harrisburg 2004, 125-54.

l'inno della lettera ai Filippesi, che assegna l'onore "*isotheo*" a Gesù umiliato e crocifisso, non è solo impolitico; è una sfida alle fondamenta della teologia e del culto dell'Impero. Gesù stesso, come l'inno proclama, non ha considerato gli onori divini (cosa che invece fa l'imperatore), ma è esattamente questa la condizione che egli ha ricevuto da Dio; Gesù è esaltato con un nome che è al di sopra di ogni altro nome; egli solo va confessato come "il Signore".

Gli onori divini vengono resi a uno che non li ha cercati, come risultato della sua vita di umile obbedienza e sottomissione per la salvezza degli altri; qui troviamo una critica affilata a quanti cercano gli onori, specialmente l'imperatore. Nel linguaggio dell'esaltazione/intronizzazione di Fil 2,9-11, è Gesù, e non Cesare, che è descritto come il vero Signore e Sovrano del mondo. Senza troppo leggere tra le righe, l'implicazione è chiara: l'imperatore è solo un falso pretendente al trono, per nulla divino! Sia che Paolo abbia scritto questo inno o lo abbia preso a prestito, esso ha un ruolo di critica culturale.

Inoltre, serve a creare coesione sociale all'interno della comunità dei credenti di Filippi, dove il culto imperiale è ben affermato, dando ai membri della comunità un linguaggio conosciuto per articolare la loro conoscenza di chi è Cristo e per far adorare Cristo, e non l'imperatore, come si adora Dio.

PAOLO NON SEGUE NÉ IL PATRONATO NÉ L'ELOQUENZA RETORICA

Il sistema romano del patronato fornisce un contesto interessante per riesaminare la scelta propria di Paolo di lavorare e di mantenersi piuttosto che accettare il patrocinio delle comunità. La sua rinuncia all'assistenza è apparentemente un punto di controversia tra lui e i Corinti (cf. 1Cor 9). Generalmente, quando i maestri di religione o i filosofi arrivavano in una città, portavano con sé delle "lettere di raccomandazione" nelle quali venivano lodati da qualche persona influente e raccomandati a un protettore locale che avrebbe sostenuto il predicatore nella sua casa. Scritti dell'epoca sono pieni di resoconti satirici di come filosofi e maestri si riducevano per compiacere i propri padroni di casa, svegliandosi presto per augurare loro il buon giorno, affiancandosi al loro seguito così che il protettore si facesse vedere come un sostenitore della filosofia... In breve, questi predicatori e maestri itineranti erano poco più che dei mantenuti, ridotti a dei "setacci" per i loro protettori verso i quali si sentivano obbligati.

At 18,1ss. ci dice che quando Paolo arrivò a Corinto trovò lavoro come fabbricatore di tende presso una coppia di giudeo-cristiani. Paolo stesso attesta che ha lavorato per mantenersi, così da non sentirsi obbligato verso nessuno e poter così predicare liberamente il vangelo a tutti gratuitamente (1Cor 9). Benché non si possa dire con assoluta certezza, il fatto che Paolo abbia rinunciato al supporto economico da parte delle comunità (al quale aveva diritto in quanto apostolo e ministro del vangelo) e abbia scelto di lavorare per vivere, può essere ragionevolmente interpretato come una scelta voluta per evitare i legami del sistema del patronato e i suoi obblighi verso gli eventuali "protettori". Paolo non poteva permettersi di "vendersi", perché non voleva compromettere la proclamazione del vangelo e condizionarlo a quanto i suoi possibili benefattori avrebbero voluto sentire.

Il rifiuto della protezione dei Corinti gli causò molti problemi durante il suo ministero a Corinto: il fatto che non accettasse gli aiuti economici dalla comunità gli venne rinfacciato come prova che egli non era un vero apostolo, essendo i veri apostoli sostenuti dalla comunità; poteva, anzi, solo voler dire che Paolo era un predicatore inferiore, di secondo grado, dal momento che i predicatori migliori erano pagati fior di quattrini nel sistema del patronato. Oltre a questo, in 2Cor vediamo che Paolo venne anche sospettato di mantenersi rubacchiando soldi dalla colletta per la comunità di Gerusalemme, mentre dichiarava di essere autosufficiente; questo forse spiega perché Paolo in 2Cor 8 con fatica cerca di rassicurare la comunità che non avrebbe toccato i soldi che avessero raccolto per

i poveri di Gerusalemme, ma avrebbe inviato un emissario a prenderli (2Cor 8,20ss.). Malgrado non fosse stato compreso, Paolo non cadde mai nelle aspettative del “patronato”; rifiutò di legarsi con obblighi a un protettore o a una comunità poiché aveva già un dovere verso il Signore: quello di annunciare il vangelo!

Ai tempi di Paolo la retorica era uno strumento per la propaganda dell'impero, finalizzata a tranquillizzare le masse e convincerle che la salvezza era arrivata con Roma: questa era la buona novella dell'impero. Paolo non voleva avere a che fare con questo. Egli annunciava solo il Cristo crocifisso e non aveva nessuna intenzione di confezionare il suo vangelo con parole persuasive. A cominciare da 1Cor 1,18, Paolo scandisce il suo sdegno per l'assoluto potere dei discorsi sapienti, perché la retorica che ottiene ascolto grazie al potere di parole persuasive porta l'attenzione su se stessa e non esprime la vera sapienza di Dio, che trova la sua espressione non nel potere o nella gloria ma in un Messia crocifisso. Benché la croce sia follia per i Greci e scandalo per i Giudei, Paolo afferma che Dio ha salvato l'umanità con la croce di Gesù e facendo questo ha sfidato le norme umane. Come Paolo capì, la sostanza del Vangelo, sapienza manifestata nell'assurdità e nella debolezza della croce, determina anche lo stile appropriato all'annuncio del messaggio. Questo stile, che rifiuta i discorsi eloquenti e persuasivi, fu quello adottato da Paolo e per il quale Paolo fu disprezzato. Mentre la retorica dell'impero era melliflua e facile da ascoltare perché annunciava all'umanità una salvezza fondata sul potere e sulla vittoria, Paolo predicava la vera “buona novella” di ciò che Dio aveva fatto in Cristo, che metteva a confronto l'umanità con un racconto che offendeva e contraddiceva l'aspettativa umana di chi Dio fosse e di come Dio agisse. Ma Paolo non aveva intenzione di oscurare l'orrore della croce attraverso la quale Dio aveva annullato il potere e il vanto dei potenti del suo tempo e sulla quale le nuove comunità di fede erano fondate.

Le parole e le opere di Paolo acquistano un significato completamente nuovo quando sono lette nel contesto della teologia e della propaganda dell'Impero Romano. La visione tradizionale, che voleva Paolo concentrato solo su argomenti religiosi, indifferente alle cose del mondo, sembra meno sicura. Il vangelo di Paolo sembra includere entrambe le situazioni, quella religiosa e quella politica; non una o l'altra, ma entrambe. Come gli studiosi hanno osservato, le stesse scelte di vita di Paolo sono state intenzionalmente anti-imperiali, come lo erano le sue aspettative per le comunità che aveva fondato²⁵. Esse dovevano distinguersi, in un mondo ossessionato dal prestigio e dall'autopromozione, avendo come unico esempio Cristo Gesù, cercando il bene degli altri (Fil 2,6ss), operando a partire da un'etica che si preoccupava della costruzione della comunità piuttosto che agire autonomamente sulla base dei diritti personali (1Cor 8-10). Le comunità erano chiamate a condividere la ricchezza orizzontalmente tra le varie comunità di credenti piuttosto che imitare l'impero in una distribuzione verticale della ricchezza basata sui patronati (2Cor 8-9). Dovevano distinguersi dai pagani e dalla cultura della gratificazione sessuale tollerata a Roma. Dovevano tenersi separate dalla disonestà e perversione della società, e apparire come luci del mondo (Fil 2,15). Insomma, tutto nelle loro vite doveva manifestare la loro dedizione totale al loro Signore e Re Gesù più che all'autoproclamato signore Cesare. Il comportamento contrario alla cultura del tempo che si aspetta dai credenti, Paolo lo proclama anche a parole e nella pratica; ecco perché può dire: “Siate miei imitatori come io lo sono di Cristo!” (1Cor 11,1; Fil 3,17).

Sia che Paolo abbia combattuto con la teologia e la pratica giudaica o con Roma e le pretese dell'Impero, ciò che lo spinse a vivere e a scrivere in quel modo fu la ferma convinzione che il Dio di Israele ha agito attraverso la morte e risurrezione di Gesù Cristo per portare a compimento le sue promesse e determinare la salvezza del mondo. Per Paolo, quello che Dio aveva compiuto in Cristo

²⁵ Cf., ad es., R. Horsley, “1 Corinthians. A Case Study of Paul's Assembly as an Alternate Society”, in (ed.) R. Horsley, *Paul and Empire*, 247- 9; ancora, E. Schüssler-Fiorenza, “The Praxis of Co-Equal Discipleship,” in (ed.) R. Horsley, *Paul and the Empire*, 224-43.

non era un mero enunciato teologico, ma una lente attraverso la quale egli interpretava il mondo attorno a lui.

In conclusione, per comprendere Paolo dobbiamo comprendere sia il suo mondo che il suo vangelo, la cui verità ha cercato di calare nel contesto concreto della vita delle persone che stavano con lui, condividendo le difficoltà di dare un senso al loro mondo, al loro scopo e al loro posto in esso e per soddisfare i loro più profondi desideri e bisogni.

In questo anno giubilare celebriamo Paolo non come una reliquia del passato, ma come una voce tuttora viva, che continua a parlare alla perenne difficoltà umana di dare un senso al proprio mondo e alla propria fragile esistenza.

Alcuni punti in Paolo resteranno probabilmente difficili da capire. Ma gli studiosi nell'ultimo mezzo secolo ci hanno avvicinato al Paolo del primo cristianesimo, alla teologia cristiana della prima Chiesa, la cui vita e le cui lettere continuano a formare e a sfidare il pensiero e la vita dei cristiani.

MARIA PASCUZZI, SSL, STD
University of San Diego - San Diego, California 92110