

Klaus Berger

Psicologia storica
del Nuovo Testamento



SAN PAOLO

(cfr., per esempio, Mt 10,40-42). La vicinanza prossima diventa estranea perché in essa si tratta della vicinanza di Dio. Il Dio del cielo è venuto molto vicino. Qui sta senza dubbio uno dei ponti tra fariseismo (rigorosa compenetrazione della vita quotidiana da parte della volontà di Dio) e messaggio del regno di Dio. Non è soltanto più la volontà di Dio ad essere vicina, ma Dio stesso.

7.8 Bilancio

L'eliminazione di tutte le estraneità proclamata nel Nuovo Testamento ebbe in realtà fin dall'inizio la conseguenza di nuove estraneità. Un distintivo particolare dell'esperienza cristiana primitiva è la pronunciata interferenza tra estraneità o familiarità nel rapporto con Dio, da un lato, e nel rapporto con gli uomini, dall'altro lato. Rilevanza critica: nel cristianesimo l'esperienza dell'estraneità acquista una nuova qualità e dimensione, anche come conflitto.

EMOZIONI

1. SENTIMENTI IN PAOLO

Scopo: illuminare la coscienza
positiva della "nuova creazione"
"stipula"

1.1 Nessun cristianesimo della consapevolezza

La nuova creazione (morte nel battesimo e nuovo essere; cfr. *Nuova creazione* Rm 6,4.6; 12,2) non sono per Paolo cose che riguardano il sentimento, l'esperienza e la certezza interiore. In Paolo il cristianesimo nulla ha a che fare con questo tipo di psicologia. In questo senso egli è un avversario reale del moderno matrimonio fra pietismo e psicologia.

Lì ove ci interroghiamo sulla certezza della salvezza, sulla nuova autocomprensione, sul cambiamento della consapevolezza e sul cristianesimo come rapporto verso di sé e intelligenza di sé, in breve lì ove il cristianesimo è sostanzialmente riflessione, in Paolo troviamo invece legami e obbligazioni concrete verso la nuova comunione dei cristiani (corpo nuovo: nuovi legami; per Paolo non esiste appunto alcun «cristianesimo», ma solo una nuova comunione), ma non troviamo in alcun caso tracce ulteriori di riflessioni del «Sé». È sostanzialmente la mistica medioevale a formulare qui verbalmente le categorie dell'interiorità; una delle cause della diversità fra Paolo e noi è anche il fatto che noi prima dobbiamo «accertarci» di molte cose che per l'ebraismo antico erano ovvie (fra gli «accessori del mondo»), come Dio e Satana; pertanto possiamo dire: l'intelligenza di sé diventa più importante nella misura in cui scompaiono le ovvietà. Qui soccorre solo più l'attualizzazione mentale, con cui prendiamo coscienza di qualcosa. Le poche eccezioni riscontrabili in Paolo a proposito di queste affermazioni sono relativamente inadatte o casi limite per le moderne questioni della consapevolezza.

comunità
e non
"Sé"
Differenza
tra Paolo e
noi

1.2 Categorie dell'intimo umano in Paolo

Paolo conosce solo un caso in cui l'intimo specifico umano risulta importante, ed egli lo documenta poi con l'unico concetto e termine quasi riflessivo di cui dispone: la coscienza (cfr. cap. 6.5, pp. 145ss). Qui però si tratta del bene e del male. È proprio questo riguarda solo fenomeni marginali dell'attività giudicante.

Inoltre l'«uomo interiore» non è per Paolo una interiorità certa di sé, ma una identità escatologica invisibile (2Cor 4,16). Pure in Rm 7 non si tratta di un sentimento, ma della volontà dell'uomo (7,18-21; cfr. cap. 5.5, pp. 101-105).

Paolo valuta in maniera negativa anche il desiderio passionale (concupiscenza) perché esso riguarda non tanto (come per noi) sentimenti più o meno personali, bensì la volontà travolta dell'uomo che mira a trasgredire la legge, cioè perché riguarda la trasgressione criminale.

I gemiti e i sospiri sono in lui strettamente collegati con la speranza nella redenzione (del corpo) che ancora deve venire (cfr. in questo cap. il punto 7, pp. 205-210).

Soltanto l'«essere coraggiosi» (gr.: *tharrein*) di 2Cor 5,6.8 descrive una specie di base emotiva dell'esistenza cristiana. Ma se in 5,6 ciò vale «sempre», in 5,8 esso viene di nuovo principalmente riferito all'esistenza presso il Signore. Nell'ebraismo ellenistico il verbo ha assunto la sua accezione religiosa soprattutto con Filone; esso è opposto a paura/angoscia¹ ed è sinonimo di «essere franchi, ardimentosi» (gr.: *parrhesiazomai*)²; tali bisogna essere in modo particolare di fronte ai re (o a istanze corrispondenti), in tribunale e in battaglia. Per quanto riguarda i passi di 2Cor 5, R. Bultmann potrebbe avere ragione, quando dice che si tratterebbe della mancanza di paura di fronte alla morte e delle cose descritte nei vv. 1-5. In tal caso 2Cor 5,8 andrebbe secondo lui liberamente reso così: «Guardiamo con fiducia in faccia alla morte, anzi le diamo addirittura il benvenuto»³.

¹ Cfr. Filone di A., *Heres* 24.28.29; *Fug* 6; *Vit Mos* II 169.

² Cfr. Filone, *Heres* 19.28. In Paolo manca sorprendentemente la radice della parola fino a 2Cor 3,12 (qui usata comunque piuttosto nel senso di «apertura, franchezza»: in 1Ts 2,2 «prendere l'ardire»).

³ R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, Göttingen 1986, 144.

1.3 Razionalismo estatico

Stante quanto abbiamo rilevato nel punto 1.2, possiamo dire: la «nuova» esistenza cristiana non viene pressoché mai posta da Paolo positivamente in relazione con il sentimento, con l'emotività o con capacità dell'uomo di desiderare. Quest'ultimo elemento è piuttosto per lui radicalmente sospetto. Di conseguenza possiamo azzardare questa tesi:

Paolo è decisamente razionalista nella sua antropologia e teologia, e in questo egli è pienamente allineato all'ebraismo ellenista (legge come ragione⁴; solo essa rende possibile anche una rilevanza politica della ragione; ripercussioni fin su Spinoza). Un razionalismo illuminista caratterizza in questo senso, per esempio, le esortazioni successive alla conversione (dualismo; una volta-ora; luce-tenebre; nuova cittadinanza dei convertiti), come in Rm 12,1s.5.10.16⁵.

E d'altro lato a complemento possiamo dire: come nel gruppo di Stefano e in Apollo, anche in Paolo troviamo il collegamento pure altrove frequente fra razionalismo ed entusiasmo (estasi). Noi chiamiamo tale fenomeno «razionalismo estatico», il che significa:

1.3.1 Il mancante «centro» soggettivo

Fra ragione da un lato ed estasi dall'altro «manca» in Paolo, così noi diremmo, il centro soggettivo dei sentimenti, dei propri bisogni «privati» e della percezione positiva e mediazione personale della propria corporeità. Viceversa sia la *ratio* che l'estasi sono contraddistinte dal principio d'una assoluta chiarezza e di una «nitida precisione». Qui non v'è alcunché di opaco, tutto diventa una casa di vetro. Ma non si parla neppure di sentimento o di calore personale. La conseguente vicinanza con il campo giuridico è evidente: chi rinuncia al matrimonio è poi come donna «santa [per Dio] nel corpo e nell'anima» (1Cor 7,34). Ciò significa: una simile donna esprime con tutta la sua esistenza un rapporto di appartenen-

⁴ In Paolo la volontà umana non è concepita come un sentimento, ma come un proposito di agire. Precisamente da Rm 7,15-23.25 (posta in parallelo con la conoscenza nel v. 15 e con il *nous* nel v. 25!) risulta chiaro che Paolo concepisce la volontà piuttosto in maniera razionale.

⁵ Cfr. su questo genere: K. Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, pp. 130ss (§ 40).

za, perché come santa essa appartiene completamente al Signore. Il pensiero (religioso) giuridico determina qui in maniera radicale e netta la realizzazione della corporeità.

1.3.2 Un testo programmatico

Quanto abbiamo trovato nei testi analizzati nella cornice della psicologia storica concorda, così, sorprendentemente con la testimonianza che Paolo dà di sé in 2Cor 5,13: «Se infatti siamo in estasi, lo siamo per Dio; se pensiamo in maniera ragionevole, lo facciamo per voi». Fra i due poli «Dio» e la «comunità» non esiste un centro soggettivo. Paolo motiva quindi questo fatto con l'effetto prodotto dalla morte di Gesù su di lui. Da allora infatti egli non vive più «per se stesso». Appartiene a colui che gli ha procurato una nuova vita e ne condivide l'amore per la comunità (5,14). Ma non lo è più in veste di mediatore. Lui personalmente — preso in se stesso — è morto (5,15)⁶ ed è completamente e solo apostolo.

1.3.3 Inquadramento nella storia delle religioni *Rapporto col Giudaismo*

Il razionalismo estatico di Paolo ha come fenomeno il suo corrispettivo più vicino in Filone di Alessandria. Questo vale indipendentemente dalla differenza esistente fra i due a motivo del messianismo cristiano. Pure in Filone fra estasi e ragione non esiste alcun contrasto; infatti la ragione divina, che riempie l'estatico quando la ragione umana tramonta come il sole (*Heres* 265), non si manifesta in un confuso irrazionalismo, bensì nella visione delle connessioni della Scrittura. Per Filone è estasi scoprire lo spirito dietro la lettera. Si tratta, com'egli stesso scrive, d'una «sobria ebrezza» e appunto non di un qualcosa di irrazionale; questo quanto egli sperimenta. I suoi scritti sono senza dubbio in gran parte prodotti di queste «estasi a tavolino». In Paolo si tratta anche della Scrittura, ma poi in maniera più ampia della necessità inevitabile di scoprire dappertutto la nostra dipendenza da Gesù Cristo. Paolo ri-

⁶ Qui bisogna naturalmente prestare ancora una volta attenzione a un particolare: proprio Paolo, che ritiene personalmente di essere morto, ci si presenta nel cristianesimo primitivo in generale e poi ancora una volta in particolare nella 2Cor come un individuo di tutto rilievo, che non teme confronti. Anche qui dovrebbe trattarsi della nota interdipendenza fra rinuncia a sé e guadagno di sé (cfr. cap. 10.4, pp. 303ss).

pensa quasi tutta la tradizione religiosa d'Israele in ordine a Gesù Cristo, e appunto così gli si dischiudono nuove e profonde connessioni, i «misteri». Anello storico di collegamento fra Filone e Paolo è in certo qual modo il gruppo di Stefano, che, secondo quanto ci viene riferito, era caratterizzato da esperienze del Pneuma e praticava l'interpretazione della Scrittura⁷.

1.3.4 L'esempio della gioia

Il collegamento con l'estasi contraddistingue in modo particolare il concetto paolino di gioia: poiché — diversamente da quanto riteniamo noi — secondo Paolo la gioia può essere comandata, come avviene in 1Ts 5,16; 2Cor 13,11, si tratta nel suo caso di un comportamento contraddistinto da determinati valori e complessivo. La gioia, essendo un dono dello Spirito (proveniente dall'esterno!), non ha alcuna origine soggettiva, ma è il modo della partecipazione degli uomini all'evento della rivelazione e alla salvezza e, in quanto tale, il superamento della incapacità di agire. Come quando un bambino viene preso in braccio e vola. La gioia è perciò anzitutto facilità di agire. Essa è e rimane non soggettiva: viene dal di fuori (Spirito) e va verso l'esterno (opere). Di conseguenza è l'esperienza che i comandamenti si possono osservare.

Per il nostro contesto questo significa: la gioia non è allegria, ilarità o spiritosaggine, ma quella razionalità serena e tranquilla che permette di fare con facilità e senza incontrare resistenze tutto il necessario per la giustizia.

1.3.5 La volontà di vivere

Spiegazione A mio avviso l'assenza da noi osservata in Paolo di sentimenti intermedi trova la sua spiegazione se partiamo dalla tematica paolina fondamentale della vita e della morte.

Anche quando adopera il metaforismo della lotta e della battaglia (Rm 13,12; cfr. Rm 6,13), Paolo non pensa a sentimenti intermedi, ma alla volontà assoluta dell'uomo di vivere e alla minaccia radicale costituita dalla morte. Come nella sapienza dualistica si tratta di cose fondamentali.

⁷ Cfr. l'uso frequentissimo di «pneuma» in At 6-8 e la spiegazione della Scrittura data da Stefano secondo At 7. A proposito di Apollo, che era vicino a questo gruppo, ci vengono narrate cose simili in At 18,24s.

Qui va infine inquadrato anche il fenomeno del peccato per Paolo il peccato non è affatto una latente consapevolezza della colpa o qualcosa di simile; ma anzitutto l'esperienza dell'impotenza, dell'incapacità di far fronte alla realtà, di essere in balia, malgrado la miglior buona volontà, di una potenza occupante. In altre parole: il peccato è legato a tutto il campo dell'azione e significa fare l'esperienza di aver le mani legate. La conseguenza è la morte («salario» del peccato). Comprendiamo perciò perché mai Paolo descriva continuamente la redenzione come una liberazione.

Neppure l'infelicità lamentata (Rm 7,24) è per lui un qualche sentimento di frustrazione, bensì la minaccia assoluta rappresentata dalla morte, ed è importante che egli risponda a questo «bisogno antropologico» con il ringraziamento rivolto a Dio (Rm 7,25). Anche in questo caso l'esperienza della liberazione non rimane soggettiva, ma si manifesta nel carattere vincolante dell'azione culturale.

1.4 Bilancio

Dato il modo di pensare sapienziale (dualismo vita/morte), attento alla comunità (popolo di Dio), ecclesiologico e ispirato alla Thora (norma razionale) e data l'esperienza delle estasi sovrarazionali manca in Paolo il mondo naturale (dal suo punto di vista piuttosto diffuso ma anche personale dei sentimenti religiosi). Se una volta si rattrista veramente (Rm 9,2), lo fa per amore del suo popolo ed entro limiti giuridici (9,1 e 9,3, cfr. 11,1s). La *ratio*, la volontà e la partecipazione (sociale) agli eventi posti da Dio (rivelazione) o alle realtà da lui stabilite («ekklesia») sono per lui le dimensioni decisive.

Rilevanza critica: a) il pensiero pragmatico e sociale di Paolo ha una funzione correttiva nei confronti di un cristianesimo troppo incline a riflettere su se stesso, a ricercare la propria certezza e a girare attorno al proprio ombelico. b) La rinuncia alla «sapienza di questo mondo», di cui parla la 1Cor 1, non significa affatto un rifiuto della chiarezza razionale e delle vie argomentative. Proprio il fatto che la *ratio* paolina ci appaia qualche volta temeraria (in specie per quanto riguarda le prove scritturistiche) è la dimostrazione che egli la impiega senza riserve. Il mistero di Dio non è irrazionale e si dischiude sin nelle sue profondità a colui che riceve

lo Spirito di Dio (1Cor 2,10)⁸, e il fatto che questi non escluda l'intelletto è testimoniato da Paolo nelle sue lettere. Il razionalismo estatico potrebbe perciò impedirci di interrompere arbitrariamente (o dietro ordine) le vie dell'intelletto. La mistica cristiana non è sinonimo di irragionevolezza. E l'insondabilità delle vie di Dio (Rm 11,33-35) non impedisce a Paolo di riflettere su di esse in Rm 9-11.

2. DESIDERI

2.1 La dottrina teologico-psicologica di Paolo

Solo a proposito di pochi contenuti della vita psichica del cristiano, Paolo elabora una dottrina capace di esplicitarli. Egli lo fa, ad esempio, a proposito dei «desideri», tradizionalmente riferiti al mangiare, bere, alla sessualità e agli affetti: «il peccato ha suscitato in me mediante il comandamento tutti i desideri passionali» (Rm 7,8). Per quanto riguarda l'uomo, il desiderio è quindi l'elemento propriamente deleterio. L'accento è infatti senza dubbio posto su «tutti» i desideri. Il dominio del peccato si manifesta in una molteplicità di desideri.

Alla luce del decalogo — il cui comandamento conclusivo è considerato anche altrove nell'ebraismo di lingua greca come centrale (Filone di Alessandria; il desiderio come «capo del peccato» in scritti ebraici ecc.), — potrebbe perciò essere teologicamente connesso al comandamento l'aspetto della violazione della proprietà: come se uno volesse avere tutto il possibile, senza esserne tuttavia il padrone.

2.2 L'aspetto esperienziale

Dal momento che Paolo sottolinea molto fortemente il fatto che l'uomo, con il suo modo di operare, trasgredisce la legge, non riesce a concepire neppure il desiderio come uno «stato d'animo» o co-

⁸ Lo schema della rivelazione ci dice che i misteri di Dio non sono irrazionali, bensì limitati quanto al gruppo delle persone dei ricettori.

me «piacere interiore», bensì solo come azione. Il desiderio non è una semplice intenzione contrapposta all'azione, ma è sotto forma di pensiero e aspirazione (cfr. Rm 8,6 e gli importanti paralleli in *Sap(GenCa)* 14,4-8) un modo di agire perverso. In altri termini: la multiforme azione peccaminosa dell'uomo ha il suo denominatore comune nel fatto che essa è complessivamente un desiderio multiforme. Certo, non per questo si tratta di un'intenzione non tradotta in azione, ma comunque pur sempre di qualcosa senza dubbio psichicamente percepibile. E l'unità delle molte azioni consiste precisamente nella possibilità di identificarle, mediante la percezione di sé, come «istintuali».

Possiamo solo presumere che Paolo, così come l'ebraismo ellenistico prima di lui, tengano in tanta considerazione il desiderio non solo nella scia dello Stoa, bensì anche perché esso è capace di riempire completamente l'anima in maniera simile a come dovrebbe farlo l'amor di Dio, secondo Dt 6,4s: lì ove dovrebbe regnare l'amore per Dio, l'anima è ora riempita dalla sua perversione speculare, cioè dal desiderio. In favore di questa ipotesi depongono quei passi dei LXX, che rendono gli idoli pagani come *enthy-memata* e quindi come «desideri», «brame». In altre parole, secondo l'ebraismo ellenistico, esiste una grande affinità tra idolatria (apostasia da Dio) e desiderio.

Possiamo cercare di ricostruire il modo in cui è stata strutturata l'esperienza soggiacente a questa concezione:

a) Le aspirazioni istintuali dell'uomo sono concepite come quasi religiose ed entrano in concorrenza con la fedeltà a Dio.

b) Esse occupano in maniera esclusiva l'intimo dell'uomo.

c) Particolarmente importante e sintomatica è la loro molteplicità in contrasto con il rapporto con l'unico Dio.

Partendo da questa base ipotetica riusciamo a comprendere bene Paolo.

2.3 Il dominio del desiderio

2.3.1 La dottrina paolina

Il fatto che l'uomo possa desiderare è la condizione che ha permesso al peccato di annidarsi in lui. Infatti contemporaneamente, e questo è stato in certo qual modo la fortuna del peccato, il co-

mandamento di Dio aveva in posizione centrale, al termine del decalogo quale suo apice, il divieto: «Non desiderare». Niente era più semplice che porre in questo modo in conflitto l'uomo e la sua inclinazione a desiderare con la richiesta di Dio. Lo scopo autentico del peccato era qui quello di far scendere la morte sull'uomo (e dominare così in maniera universale), scopo che poté appunto essere raggiunto mediante la condanna poi inevitabile dell'uomo da parte della legge⁹.

Nella sua aspirazione a dominare universalmente, il peccato ha tratto spunto dalla legge, perché qui e solo qui la rivendicazione opposta dell'unico Dio diveniva tangibile.

2.3.2 Paolo si riallaccia a esperienze degli ebrei ellenistici

Paolo poté riallacciarsi alle esperienze dell'ebraismo ellenistico sopra descritte nel punto 2.2 ed elaborarle ulteriormente:

a) «Ogni desiderio» secondo Rm 7,8 richiama la molteplicità delle pulsioni istintuali in contrasto con l'unità di Dio.

b) Il desiderio è lo strumento del dominio del peccato e l'uomo è abbandonato in balia di esso come uno schiavo (Rm 6,12: «Non regni dunque il peccato nel vostro corpo mortale, portandovi ad obbedire ai suoi desideri sfrenati»). In fondo anche qui il rapporto con Dio (gli israeliti come schiavi del loro Dio) viene negativamente trasposto in maniera figurata speculare al desiderio.

Questo però significa che l'essere caduti vittima dei desideri non è altro che essere in balia di una molteplicità di despoti, anziché dell'unico Dio. La molteplicità di questi piccoli tiranni, cui poi si obbedisce, significa contemporaneamente che non si ha un punto di orientamento ma si è per così dire in fuga perenne (anche se Paolo non lo dice così esplicitamente come fanno Filone di Alessandria e poi Agostino).

Egli sottolinea l'unità del peccato quasi personificato; la molteplicità dei desideri, per lui, passa viceversa un po' in secondo piano.

2.3.3 Contro errate interpretazioni di Paolo

La forma più comune dell'errata interpretazione di Paolo assume questa configurazione: da un lato ci sarebbero «intelletto» e

⁹ Per questa via la legge fu necessariamente posta nella situazione di dover condannare l'uomo. Così essa viene utilizzata nel «piano» del peccato per stabilire un dominio universale della morte. Cfr. al riguardo Rm 7,7-11.

«principi chiari», in favore dei quali egli opterebbe; dall'altro lato ci sarebbero appunto i desideri, tutte le emozioni dell'uomo, in particolare quelle sessuali, la percezione e il sentimento vitale, la trasgressione della regola, contro cui egli si schiererebbe.

Contro una simile ipotesi è possibile dimostrare che in Rm 12s la giustizia si riferisce, secondo Paolo, anzitutto alla sfera interumana; e anche nel caso del «peccato contro il proprio corpo» Paolo non argomenta in 1Cor 6,12-20 richiamandosi al piacere cattivo, bensì in termini di diritto di proprietà, così come fa anche alla fine parlando del desiderio.

Egli non è certo nemico del corpo; ciò a cui mira è una nuova corporeità non timorosa della morte e non terrorizzata dal prossimo. O in altri termini: al desiderio, alla volontà di possedere senza averne il diritto egli oppone quei «frutti dello Spirito» che in Gal 5,22s (e altrove) andrebbero completati, mediante una traduzione leale e funzionalmente adeguata, anche con l'aggiunta del termine «tenerezza» o «affettuosità».

Ciò significa che sottostare al dominio dell'unico Dio equivale amarlo mediante una serie di obbligazioni che ci legano a lui e rispettare nel medesimo tempo l'integrità fisica degli altri uomini; essere in balia della tirannia dei desideri equivale invece fuggire in continuità da un tiranno all'altro senza legami permanenti, il tutto a danno della corporeità degli altri.

2.4 Il significato psicologico e teologico del discorso paolino sui desideri

1. Paolo, collegando il desiderio con il dominio («obbedire»), ne fa un tema teologico, perché ne va del diritto di Dio di dominare e di essere obbedito.

2. Nel linguaggio paolino il «desiderio» non ha alcuna accezione propriamente positiva. In ogni caso Paolo non lascia facilmente capire com'egli si immagini il lato positivo di questa esperienza. E ciò per i seguenti motivi:

a) Il desiderio è una categoria antropologica individuale; esso non è per sé sociale, ma antisociale. Qui sta il contrasto, per esempio, con la «giustizia».

b) Il desiderio è per Paolo un'azione, per cui, quando si parla

delle cose ad esso contrarie, vengono in questione le azioni della giustizia e i frutti dello Spirito.

c) In Rm 6,17, parlando dell'obbedienza positiva dei cristiani, Paolo dice che questi obbediscono «di cuore», un'espressione che, ancora una volta, non ha sul lato negativo un suo corrispettivo, almeno a prima vista. Si può dire, ad esempio, che esista un certo contrasto tra il «desiderio» (Rm 6,12) e il «di cuore» (Rm 6,17), in ambedue i casi riferiti all'obbedienza?

Probabilmente nel senso di Paolo l'opposto più adeguato del desiderio è la «fede» e anche l'«obbedienza della fede».

3. A differenza, ad esempio, di 4 Esd, Paolo non fa risalire il peccato dell'uomo semplicemente al «cuore cattivo» o all'istinto cattivo — «rimandando» più che risolvendo il problema —, ma prende le mosse da un'esperienza concreta; questa esperienza del desiderio e dell'aspirazione è tuttavia in un primo momento, sia nel linguaggio quotidiano, sia in prevalenza anche prima di Paolo, moralmente indifferente.

Chi come Paolo parla così del desiderio si rifà anzitutto e di per sé a un'esperienza indifferente e moralmente «neutrale». Questa viene «adoperata» per chiarire la questione etica e morale, e precisamente con l'effetto di approfondire psicologicamente la questione etica. Ciò che è bene e male non diventa pertanto tangibile né semplicemente «per decreto», né solo in maniera «escatologica» (in base all'esito, al risultato finale) — erano queste le due classiche vie della Torah e della sapienza —, bensì sulla scorta di un'esperienza che suole sopravvenire e che è possibile verificare. La questione etica viene così psicologicamente chiarita nel bel mezzo dell'azione. E qui il desiderio non è un sentimento qualunque, ma un'inclinazione all'irregolarità fondata nella vitalità.

La notevole vigoria di questa concezione teorica compensa forse un po' il fatto che questa soluzione presenta dei punti deboli per quanto attiene la differenziazione e quindi i criteri di una simile «verifica», come abbiamo detto qui sopra al punto 2. Essa presenta comunque un vantaggio, perché così fu posta la questione di una evidenza attuale della morale in generale.

E al riguardo Paolo osa porre in questione gli stessi istinti vitali¹⁰ e metterli in qualche modo in gioco. Di qui riconosciamo che

¹⁰ I desideri riguardano infatti l'attuazione di tutte le funzioni vitali. Qui non si tratta di un qualunque piacere.

un simile approfondimento psicologico della questione etica è di una radicalità specifica¹¹. Anche nelle impostazioni paoline troviamo così, infatti, un rovescio positivo dell'emoività, cioè il «di cuore» (Rm 6,17) non casualmente affine al «con tutto il cuore» del comandamento principale.

4. Al posto del contrasto antropologico ellenistico fra *ratio* e irrazionale Paolo pone quello fra spirito e carne. Qui *ratio* e spirito, sentimento e carne sono solo apparentemente simili. In realtà comprendiamo Paolo solo se qui non attenuiamo i contrasti. Spirito (gr.: *pneuma*) non ha alcunché a che fare con la spiritualità (ma significa un nuovo essere di tutto l'uomo), e carne non si riferisce alla emotività in generale, ma al vecchio essere. Paolo ha trasformato il contrasto antropologico ellenistico in un contrasto temporale. Al posto della dicotomia dell'uomo egli pone il contrasto fra vecchio e nuovo. Le tracce lasciate in Paolo dalla suddivisione ellenistica vanno trattate in maniera differenziata e discusse caso per caso (cfr. cap. 4).

Risultato critico: se dovesse risultare vero che il corrispettivo positivo del desiderio è in un certo senso la fede, dovremmo dire:

a) Il desiderio è il modo con cui il peccato domina nell'uomo; e viceversa la fede è il modo con cui Dio e la sua giustizia, o la giustizia da lui perseguita, si presentano nell'uomo.

b) Solo chi sa che cos'è il desiderio può anche valutare cos'è la fede. Ciò significa: se la nostra tesi è valida, allora essa è una domanda critica rivolta a una concezione primariamente intellettuale della fede. La fede può essere una potenza opposta al desiderio solo se presenta componenti chiaramente emotive. E viceversa, il fatto che, a differenza del desiderio, la fede sia stata concepita soprattutto come fenomeno razionale è una delle tipiche errate interpretazioni di Paolo, di cui abbiamo parlato sopra. Paolo infatti non combatte contro l'emoività, ma contro la «carne» (nel senso dell'abbandono dell'uomo in balia della caducità e della transitorietà, con la conseguenza di non riuscire a «mantenere la rotta»).

¹¹ Così non è certo un caso che Paolo colleghi proprio come fariseo il peccato e il desiderio. Questo collegamento è espressione di un radicalismo farisaico, perché il male può essere affrontato e di conseguenza combattuto per così dire alla radice.

3. PAURA E ANGOSCIA

3.1 Nessuna distinzione tra paura e angoscia

Né la Bibbia greca né quella ebraica distinguono tra paura e angoscia (gr.: *phobos*, *phobeisthai*). La conseguenza è che neppure nel rapporto con Dio e con i suoi rappresentanti è possibile una differenziazione del tipo di quella suggerita dall'accezione di questi due vocaboli nelle lingue moderne.

3.2 Sentimenti misti

Dove stavano le possibilità di differenziazione per il tempo neotestamentario ce lo documenta il passo seguente, tratto dallo scritto ebraico *Giuseppe e Asenet* (sec. I d.C.). Dopo aver ricevuto la benedizione da Giuseppe, leggiamo a proposito di Asenet in 9,1: «Asenet molto gioì per la benedizione di Giuseppe con grande gaudio e corse e andò via al piano superiore per starsene sola, e cadde sul suo letto senza forze, perché c'erano in lei gioia (gr.: *chara*) e tristezza (gr.: *lype*) e molta paura (gr.: *phobos polys*) e tremore (gr.: *tromos*) e un continuo sudore, non appena ebbe udito tutte le parole di Giuseppe» (tr. di C. Burchard).

Lo sconvolgimento emotivo di Asenet è descritto mediante l'indicazione di stati d'animo contrastanti. Poiché i testi neotestamentari non conoscono mai lo «stile del romanzo», si cercheranno invano analogie con questa ampia descrizione dello stato d'animo. Tuttavia il nesso tra debolezza e paura è importante per l'inquadramento dei «deboli» nelle lettere paoline.

Il collegamento tra «paura e tremore» in *GiusAs* 9 è una testimonianza documentale importante per ricostruire il paolino «con timore e tremore». In *GiusAs* si tratta infatti della reazione alla «epifania di Giuseppe», che si presenta ad Asenet come «figlio di Dio».