

«PICCOLA COLLANA MODERNA»

serie teologica

n. 74

don Silvano Pantofoli

Ultimi volumi pubblicati nella collana:

46. W. J. HOLLENWEGER, *Conflitto a Corinto - Esperienze ad Efeso*. Saggi di interpretazione narrativa della Bibbia
47. *Tra la croce e la svastica*. Il messaggio di una chiesa confessante per il nostro tempo (Barmen 1934-1984)
48. D. SOELLE, *Scegli la vita!*
49. J. EBACH, *L'eredità della violenza*
50. A. BERLENDIS, *La gioia sessuale: frutto proibito?* La risposta della Bibbia, delle Chiese e della società
51. A. BOESAK, *Camminare sulle spine*
52. J. MOLTMANN, *Diaconia*. Il servizio cristiano nella prospettiva del Regno di Dio
53. L. SCHOTTROFF, W. STEGEMANN, *Gesù speranza dei poveri*
55. V. SUBILIA, *Il problema del male*
56. A. JACQUES, *Lo straniero in mezzo a noi*. Gli sradicati nel mondo d'oggi
57. E. BEIN RICCO, G. PONS, *Conoscenza scientifica e fede*. Incontri e scontri fra saperi del nostro tempo
58. G. BOUCHARD, *I Valdesi e l'Italia*. Prospettive di una vocazione
59. M. L. STRANIERO, *Don Bosco e i Valdesi*
61. A. BERLENDIS, *La cicogna del 2000*. Le nuove tecniche riproduttive extracorporee
62. AA.VV., *Dio e la storia*
63. D. BONHOEFFER, *Una pastorale evangelica*
64. M. BARTH, *Riscopriamo la Cena del Signore*
65. R. BERTALOT, *Paul Tillich: esistenza e cultura*
66. E. SCHWEIZER, *Il discorso della montagna* (Matteo, capp. 5-7)
67. D. MÜLLER, *Il fascino dell'astrologia*
68. R. GRIMM, *Senso di colpa e perdono*
69. E. SCHWEIZER, *Gesù Cristo: l'uomo di Nazareth e il Signore glorificato*
70. W. MARXSEN, *Il terzo giorno risuscitò... La risurrezione di Gesù: un fatto storico?*
71. H. CLARK KEE, *Che cosa possiamo sapere di Gesù?*
72. V. BENECCI, *I dieci comandamenti avventura di libertà*
73. D. BONHOEFFER, *La Parola predicata*. Corso di omiletica a Finkenwalde

Krister Stendahl

Paolo fra ebrei e pagani

e altri saggi

edizione italiana
a cura di Paolo Ribet

Claudiana - Torino

Krister Stendahl,

nato nel 1921 a Stoccolma (Svezia), compì i suoi studi teologici presso la famosa Università di Uppsala. Consacrato pastore della Chiesa Luterana di Svezia (1944), lavorò come cappellano degli studenti. Proseguì gli studi a Cambridge (Ingh.) e a Parigi e nel 1954 ottenne il dottorato. In quello stesso anno iniziò il suo insegnamento come docente di N.T. presso la prestigiosa Università americana di Harvard, dove rimarrà fino al 1984, quando sarà richiamato in patria per ricoprire la carica di vescovo a Stoccolma. Nel corso della sua vita accademica ha ricevuto molti attestati di stima, tra cui citiamo il dottorato *honoris causa* conferitogli dallo Hebrew Union College/Jewish Institute of Religion nel 1980.

Ormai in emeritazione, egli prosegue la sua attività come cappellano degli studenti presso la Harvard Divinity School, Cambridge, Mass. (USA).

Si veda un elenco dei suoi scritti principali a pp. 161 s.

I S B N 88-7016-206-0

Titolo originale:

Paul Among Jews and Gentiles and other essays

© Fortress Press, Philadelphia, U.S.A., 1976;
11ª edizione, 1994.

Per l'edizione italiana:

© Claudiana Editrice, 1995
Via Principe Tommaso 1 - 10125 Torino
Tel. 011/668.98.04 - Fax 011/650.43.94
Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Traduzione di Domenico Tomasetto

Copertina di Umberto Stagnaro

In copertina: Paolo disputa con rabbini ebrei (miniatura antica).

Stampa: Stampatre, Torino

*Alla memoria di
Emilie T. Sander,
mia amica-studiosa,
senza il cui incoraggiamento
e lavoro impegnato questo libro
non avrebbe visto la luce.*

INTRODUZIONE

di PAOLO RIBET

Quando, nel 1973, frequentavo un corso di studi presso l'Eden Theological Seminary di St. Louis e stavo preparando un esame sull'Epistola di Paolo ai Romani, il mio professore di Nuovo Testamento mi consigliò vivamente la lettura di un articolo sull'apostolo Paolo e la coscienza introspettiva occidentale, pubblicato sulla "Harvard Theological Review" e scritto da un certo Krister Stendahl. Stendahl: non avevo mai sentito questo nome, sconosciuto ai più nell'Europa continentale, ma molto noto negli Stati Uniti e nei Paesi anglosassoni.

Svedese, luterano, negli anni sessanta e settanta professore di N.T. a Harvard, aveva pubblicato uno studio sulla «Scuola di Matteo»¹ di buona fattura ma non particolarmente originale, si sapeva far apprezzare come conferenziere per il tipo di approccio un po' spregiudicato con cui affrontava gli argomenti e che gli aveva attirato non poche critiche in patria, e inoltre sapeva mantenere un certo senso dello *humor*, nonostante una malattia abbastanza rara ne minacciasse (e minacci tuttora, visto che è ancora vivo) l'integrità fisica e la vita stessa. Ma tutto questo non era sufficiente per dare a Stendahl una duratura notorietà nel campo degli studi neotestamentari: questa è arrivata proprio a seguito dell'articolo che abbiamo citato poco sopra, sul tema della «coscienza introspettiva» e che è contenuto in questo volume alle pp. 21-45. Fece clamore, provocò un

Il presente volumetto — considerato ormai un "classico" della teologia occidentale — ha raggiunto negli USA l'undicesima edizione (1994).

Per mantenere una tematica unitaria, la presente edizione italiana non comprende due brevi saggi, di diverso argomento, contenuti nell'edizione originale americana: *Judgment and Mercy* (pp. 97-108) e *Glossolalia - The New Testament evidence* (pp. 109-124).

¹ K. STENDAHL, *The School of St. Matthew and its use of the Old Testament*, 1954.

forte dibattito², imponendo il suo autore all'attenzione del mondo accademico.

Per comprendere fino in fondo l'articolo in questione, bisogna, io credo, tener conto dell'occasione che lo ha generato. Questo è stato preparato, infatti, per l'incontro annuale dell'Associazione Americana degli Psicologi e la domanda da cui lo Stendahl prende le mosse è se sia vero che l'apostolo Paolo si sentisse oppresso dall'idea del peccato, così come siamo abituati a pensare, partendo dalla famosa esclamazione di Romani 7,24: «Misero me, uomo! Chi mi trarrà da questo corpo di morte?» e dall'interpretazione che della vicenda paolina ha dato Martin Lutero. La tesi del nostro autore è che no, Paolo, al contrario, era dotato di quella che noi oggi definiremmo una «coscienza forte» e che l'attenzione dell'apostolo non era centrata tanto sulla sua condizione personale ed esistenziale, quanto piuttosto sul problema molto più generale della «storia della salvezza». Il punto culminante di tutta la lettera ai Romani, dice Stendahl, non sta nella dialettica tra i capitoli 7 e 8, con la loro dinamica fra peccato e salvezza, quanto piuttosto nei capitoli 9-11, ove si tratta del destino del popolo di Israele. È un'attenzione di tipo storico, dunque, e non psicologico, personale o esistenziale, quella che agita Paolo.

Muovendosi in questa direzione, lo Stendahl prolunga le linee della sua riflessione, rivisitando in modo particolare un concetto fondamentale della teologia protestante, la giustificazione per grazia mediante fede. Ricordando una celebre espressione di Albert Schweitzer, secondo cui «la dottrina della giustificazione per fede è una sorta di cratere sussidiario» nella riflessione di Paolo³, il nostro autore legge tutto questo aspetto del pensiero paolino in funzione

² Segnalo in particolare due recenti interventi: W. S. CAMPBELL, *Salvation for Jews and Gentiles: Krister Stendahl and Paul's Letter to the Romans*, in "Studia Biblica" 3, 1978, pp. 65-72 e J.M. ESPY, *Paul's «Robust Conscience» Re-examined*, in "New Test. Stud." 31, 1985, pp. 161-188.

³ A. SCHWEITZER, *La Mystique de l'Apôtre Paul*, Paris, 1962, p. 198.

polemica, a sostegno della tesi principale, secondo cui il popolo di Israele sarà salvato. A riprova di quanto affermato, e cioè che l'attenzione di Paolo era rivolta verso il popolo ebraico e non verso la condizione esistenziale dell'uomo, lo Stendahl cita le alterne fortune che la figura dell'apostolo ha conosciuto nel corso della storia della comunità cristiana dei primi secoli: apprezzato ed ammirato in vita, sarebbe stato presto messo da parte o, per meglio dire, imbalsamato in una sorta di venerazione di maniera, in quanto la sua tensione profonda indirizzata verso Israele non produceva più alcuna vibrazione, essendo mutato il rapporto tra la chiesa e la sinagoga. Solo con Agostino di Ippona, le cui *Confessioni* sono il primo grande documento della «coscienza introspettiva», si poté avere un «recupero» di Paolo, dice Stendahl, ma di un Paolo reinterpretato in chiave esistenziale e non più storica, legata al singolo individuo e non più al popolo. Questa linea di reinterpretazione agostiniana di Paolo, centrata sul problema del peccato e della salvezza individuale, segnerà l'elaborazione teologica e la vita spirituale della cristianità occidentale, toccando il suo apice nell'esperienza luterana e nella sua interpretazione di Paolo, e giungendo fino a noi, nella sua forma più estremizzata, nella lettura esistenzialista del Nuovo Testamento operata da Rudolf Bultmann.

Si è detto come l'articolo di Stendahl abbia provocato un vivace dibattito. Al di qua dell'oceano, l'esegeta più autorevole che abbia reagito è stato Ernst Käsemann⁴ e lo ha fatto in maniera estremamente critica. Anche il Käsemann espone il suo pensiero nel corso di una conferenza e non lascia spazio ad alcuna forma di galateo fra colleghi, tanto che definisce «ex luterano» lo Stendahl che, in seguito tornato nel suo Paese, sarà nominato vescovo della Chiesa luterana di Svezia.

Il Käsemann articola il suo pensiero in tre punti. Per prima cosa egli rivendica il primato della Scrittura rispetto

⁴ E. KÄSEMANN, *Giustificazione e storia della salvezza nella lettera ai Romani*, ora in E. KÄSEMANN, *Prospettive paoline*, Brescia, 1972, pp. 93-118.

alla chiesa, in quanto scorge nella fortuna che la dottrina della storia della salvezza sta incontrando nella teologia contemporanea, in special modo cattolica, e nel contesto della riflessione ecumenica, il rischio di una inversione dei termini, laddove «la chiesa in ultima analisi trionferebbe sul suo Signore, amministrandolo anziché udirlo e obbedirgli» (p. 97). Non è che il Käsemann rifiuti il concetto in sé di una «storia della salvezza», e preciserà meglio questo concetto in seguito, ma certo considera tale locuzione estremamente problematica e che come tale dovrebbe essere usata con cautela e dopo averne definito con precisione i contorni. Qui noi abbiamo l'eco della polemica che ha opposto il Käsemann ad Oscar Cullmann. Questi, in modo particolare con le sue opere *Cristo e il tempo*⁵ e *Il mistero della redenzione nella storia*⁶, aveva voluto opporsi alla scuola bultmanniana sul problema della rivelazione come storia. È noto come la lettura in chiave esistenzialista del Nuovo Testamento avesse portato Bultmann ed i suoi allievi a sottovalutare o ad interpretare in modo forzato alcune parti della Bibbia, svaporando, di fatto, l'escatologia in una acquisizione personale del fatto di Cristo. A questi e ad A. Schweitzer che, dal lato opposto, leggeva l'escatologia come evento solo futuro, il Cullmann opponeva la dialettica contenuta nella sua famosa formula *già e non ancora*, con essa significando che il Regno è *già* inaugurato in Cristo, ma *non ancora* compiuto. L'opera di Cullmann incontrò molta fortuna, soprattutto negli anni cinquanta e sessanta e fu seguita con estrema attenzione, in modo particolare nel mondo cattolico⁷, che, pur formulando alcune riserve⁸, vide

⁵ Bologna, 1965.

⁶ Bologna, 1966.

⁷ Cfr. J. FRISQUE, *Oscar Cullmann. Une théologie de l'histoire du salut*, Tournai, 1960; L. BENI, s.j., *L'intervento di Oscar Cullmann nella discussione bultmanniana*, Roma, 1961; F. FERRARIO, *La storia della salvezza in Oscar Cullmann*, in "Protestantesimo" 44, 1989, pp. 279-281.

⁸ Cfr. anche il saggio introduttivo di G. JOSSA a O. CULLMANN, *Il mistero della redenzione nella storia*, cit.

nella rivalutazione cullmanniana della storia della salvezza una base feconda per una rielaborazione, che allora animava gli ambienti cattolici, dei concetti di chiesa e di tradizione che poi emergeranno rinnovati nei documenti del Concilio Vaticano II. E non è un caso che O. Cullmann sia stato uno dei pochissimi teologi protestanti accreditati ad assistere ai lavori conciliari.

Ma Cullmann è un esegeta e non un teologo sistematico, e la sua analisi può essere estremamente interessante come chiave di lettura del testo biblico, ricercando in esso una unità di messaggio, mentre diventa estremamente rischiosa se viene assunta come punto di osservazione da cui giudicare la storia successiva, dal primo secolo ad oggi. La chiesa viene naturalmente ad assumere una veste completamente nuova, non come *ancilla Verbi* o come testimone della grazia, ma come garante ed amministratrice della Parola e della grazia stesse. E poi, quale chiesa? quella ecumenica? o quella cattolica? o quella romana?

Il Käsemann mette in guardia contro tutto questo, quando afferma: «In nessun caso ciò che chiamiamo il piano divino della salvezza dovrebbe essere assorbito da una evoluzione immanente, in modo da poterlo leggere, controllare e conteggiare in termini umani» (p. 97). Ma vi è anche l'esperienza personale a rendere estremamente cauto il Käsemann rispetto al concetto della «Rivelazione come storia»⁹. Egli ha potuto sperimentare nell'escatologia nazista, sostenuta dai cristiani-tedeschi, come questa facilmente si trasformi nel suo contrario, nell'idea della storia come rivelazione. «Non vorremmo -- commenta il Käsemann -- essere ributtati ancora una volta là dove cent'anni addietro stavano i nostri padri e i nostri nonni, e dove cinquant'anni fa fecero naufragio» (p. 98).

«Paolo sviluppa o no una concezione storico-salvifica?» (p. 99): attorno a questa domanda il grande esegeta tedesco svolge il secondo punto del suo pensiero. Innanzitutto,

⁹ W. PANNENBERG, R. RENDTORFF, T. RENDTORFF, U. WILKENS, *Rivelazione come storia*, Bologna, 1969.

Käsemann puntualizza il fatto che «la categoria del singolo ha un'importanza straordinaria già per Gesù, e ancor più per Paolo e Giovanni, ed è per noi irrinunciabile, perché senza questa categoria la teologia smarrisce la propria concretezza ideologica» (p. 100). Ciò detto, prosegue affermando che non si può seriamente contestare l'orizzonte storico-salvifico della teologia paolina. «Ma, chiarisce, con ciò non è affatto stabilito quale importanza abbia questo orizzonte nel pensiero dell'apostolo» (p. 101). Alcuni esempi tratti dalle epistole, infatti, mostrano come la storia non si presenti nel pensiero di Paolo come un processo evolutivo, ma come la dialettica fra l'ambito di Adamo e quello di Cristo: «l'elemento escatologico, prosegue il Käsemann, non è né metastorico né l'aspetto interno di una storicità; è una potenza che trasforma il vecchio mondo in nuovo e s'incarna in ciò che è terreno... Ma nonostante ciò -- ammonisce -- la fede deve rimanere separata da una visione religiosa del mondo e da una speculazione cristiana sulla storia».

Il terzo ed ultimo punto della riflessione del Käsemann verte sul concetto paolino di giustificazione. Pur riconoscendo che Stendahl ha ragione quando protesta contro la limitazione individualistica del messaggio cristiano (p. 112), egli puntualizza che la dottrina paolina della giustificazione, e con essa la dottrina della legge, altro non sono che il modo di Paolo di interpretare la cristologia (p. 110). E conclude affermando che non si possono giocare l'una contro l'altra la carta della giustificazione e quella della storia della salvezza: «come non è lecito sovrapporre la Chiesa a Cristo..., così non è lecito sovrapporre la storia della salvezza alla giustificazione... Altrimenti -- ammonisce ancora -- anche la croce di Gesù perderebbe il proprio posto centrale e tutto si distorcerebbe; l'antropologia e l'ecclesiologia non meno della cristologia e della soteriologia, perché allora il nostro Dio tornerebbe ad essere il Dio dei pii e cesserebbe di essere, quale padre di Gesù Cristo, il Dio degli empi» (p. 114).

In questi ultimi tratti si nota come il Käsemann abbia spostato la sua attenzione su altri interlocutori, da cui

prende le distanze: è il caso qui di Bultmann e della sua scuola, di cui pure egli aveva fatto parte¹⁰.

Come reagì lo Stendahl alle critiche ricevute? Egli rispose approfondendo e chiarendo il suo pensiero nel saggio *Paolo fra ebrei e pagani* che occupa la parte più ampia di questo volume. E il dibattito è proseguito. Stendahl aveva infatti colto uno dei temi fondamentali della teologia paolina, la cui corretta impostazione è determinante per uno sviluppo corretto di molti *loci* teologici. Egli aveva inoltre posto con notevole anticipo rispetto al resto del mondo accademico un soggetto fondamentale, che è balzato all'attenzione di tutti in tempi recenti: il rapporto tra ebrei e cristiani¹¹. Individuando quale centro tematico della lettera ai Romani i capitoli 9-11 e non ponendo come condizione (come faceva fino ad allora la maggior parte degli interpreti) per la salvezza di Israele la sua conversione a Cristo nei tempi finali, è certo che Stendahl ha prefigurato degli spazi di ricerca del tutto nuovi per gli esegeti, spazi in cui oggi si stanno muovendo in parecchi, soprattutto da quando E. P. Sanders¹², con i suoi studi fondati sulla comparazione di modelli di religione, ha fornito nuovi strumenti per l'approfondimento della conoscenza del mondo religioso ebraico al tempo di Paolo.

A distanza, dunque, di quasi trent'anni dal primo intervento di Stendahl, questo libro, che raccoglie l'intero arco della sua riflessione sul tema, non solo non ha perduto il suo interesse e la sua attualità ma, al contrario, alla luce dei nuovi sviluppi degli studi di teologia paolina, diventa un punto di riferimento importante, se non indispensabile, per comprendere il cammino fin qui percorso.

¹⁰ Una bella sintesi del dibattito tra Käsemann e la scuola bultmanniana è contenuta in E. P. SANDERS, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Brescia, 1986, pp. 595-606.

¹¹ R. JEWETT, *The Law and the Coexistence of Jews and Gentiles in Romans*, in "Interpretation" 39, 1985, pp. 341-356.

¹² E. P. SANDERS, *op. cit.* Cfr. anche J. D. G. DUNN, *The new Perspective on Paul*, in "Bull. of the J. Rylands Univ. Library" 65, 1983, pp. 95-122.

PREFAZIONE

Alcuni anni fa tenni le Thomas White Currie Lectures presso l'Austin Presbyterian Theological Seminary (Texas). All'epoca avevo fatto alcuni passi avanti verso un'interpretazione di Paolo, nata da un articolo lungamente elaborato, e infine pubblicato col titolo L'apostolo Paolo e la coscienza introspettiva dell'occidente (incluso come primo saggio in questo volume), revisione inglese del 1961 di un articolo pubblicato nel 1960 in Svezia. Da allora ho ripreso più volte questo tema e queste idee nelle Currie Lectures tenute nel 1963 e le ho ulteriormente elaborate in occasione delle Ayer Lectures presso la Colgate Rochester Divinity School nel 1964. Successivamente le ho riconsiderate da prospettive e accentuazioni diverse e ho voluto dedicar loro un'adeguata riflessione in quanto venivano assumendo una grande importanza per me. Non potevano essere accantonate come suggestioni stravaganti. Negli ultimi 15 anni ho messo alla prova le mie idee in vari ambienti, in paesi e in lingue diverse, in contesti accademici ed ecclesiastici, con pastori e laici.

È ora giunto il momento di riconoscere che, qualunque intuizione io possa aver avuto, potrà essere più utile ad altri se esposta in uno stile che si avvicina a quello della conferenza. Come studioso riconosco la vulnerabilità di questo metodo, ma lo stile di una conferenza divulgativa potrebbe risultare di vantaggio per colleghi e critici che possono comprendere esattamente quale sia il pensiero, esposto in "presa diretta", quando non è possibile soppesare ogni affermazione con note a fondo pagina, oppure con l'attenta cura della neutralità. Sono riconoscente alla Fortress Press per avermi incoraggiato a procedere in questo lavoro, a Norman Hjelm e a Ingalill Hellman Hjelm

per il loro aiuto che è andato ben al di là del dovere professionale.

Devo confessare che oggi esporrei i problemi in forma un po' diversa, ma, nell'insieme, gli studi e le riflessioni da me compiuti in questi ultimi anni hanno confermato appieno la tesi che ho cercato di esporre nelle mie conferenze.

Il cambiamento più importante nella mia posizione dipende dalla mia nuova comprensione della lettera di Paolo ai Romani. Quando feci queste conferenze ero molto influenzato dagli studi sull'apostolo Paolo di Johannes Munck. Nel corso dei suoi lunghi periodi di ricerca presso l'Università di Uppsala egli fu colui che mi introdusse nel mondo paolino: insieme sperimentammo la freschezza delle idee del libro di Anton Fridrichsen, *The Apostle and His Message* (1947). Così Fridrichsen divenne il mio padre esegetico e Munck mio fratello maggiore. Man mano che la mia vita di insegnante e predicatore proseguiva, aumentava anche la distanza critica nei loro confronti: non ho mai ben capito il motivo che ha portato Munck alla sua laboriosa difesa di una datazione anticipata del libro degli Atti e della sua assoluta attendibilità. Tuttavia, questa è per me una buona occasione per esprimere tutta la mia gratitudine a Fridrichsen e a Munck per le strade fruttuose che hanno spianato davanti a me, anche se essi hanno valutato in modo diverso del mio le nuove prospettive che queste strade aprivano.

L'interpretazione di Munck, secondo la quale il ministero apostolico di Paolo si proponeva l'obiettivo finale della salvezza di Israele, ora la trovo forzata. Nella prima parte del saggio Paolo fra ebrei e pagani, presente in questa raccolta, cerco di spiegare il perché e di proporre un modello di interpretazione più convincente. Ma, quando all'inizio ho elaborato e tenuto queste mie conferenze, condividevo la posizione di Munck.

Le mie conferenze sono in qualche modo datate anche per altri motivi. Sono consapevole del fatto che il modo in cui le nostre sorelle (dentro e fuori del movimento) hanno denunciato il carattere sessista del nostro linguaggio

abituale sia una benedizione. Non ho cercato di attuare una conseguente «de-sessualizzazione» del linguaggio. Più che un intervento editoriale, ritengo infatti che richieda un pensiero originario che abbia una prospettiva meno sessista di quella che avevo al tempo del mio primo scritto. Così, ad esempio, in questo mio testo troverete molto spesso il termine «uomo» usato in senso generico, e non ho cambiato il termine, a testimonianza della mia posizione di allora. Ciò è sicuramente imbarazzante, tanto più se si pensa che già molto tempo prima di queste conferenze ero interessato alla ricerca sul ruolo delle donne e il loro rapporto con la Bibbia.

Le citazioni bibliche sono tratte dalla Revised Standard Version (RSV)¹, ad eccezione di alcuni casi in cui ho preferito distaccarmene. Durante le conferenze, avevo solo degli appunti e quanto dicevo veniva registrato, traducevo i testi biblici direttamente dal greco o citavo a memoria, spesso senza troppa accuratezza riguardo ad aspetti secondari per la mia argomentazione.

Sono stato assistito in modo valido, anzi indispensabile, in tutto il lavoro dalla mia collaboratrice di lunga data, la dott.ssa Emilie T. Sander. La preparazione per la stampa di queste conferenze è stato il suo ultimo lavoro. Due settimane dopo aver spedito il manoscritto alla Fortress Press è morta, il 4 giugno 1976, stroncata nel sonno da un infarto. Dedicando questo volume alla sua memoria, desidero esprimere, anche se è solo poca cosa, la gratitudine per i suoi incoraggiamenti, per il suo disinteressato lavoro di aiuto nel trasferire i miei pensieri e le mie osservazioni dalla parola parlata alla parola scritta e dallo svedese in inglese. La nostra collaborazione risaliva ai giorni dello Union Theological Seminary di New York, nei tardi anni '50, quando era mia assistente ai corsi estivi. Ha tradotto in inglese e ha curato l'edizione americana del mio libro *The Bible and the Role of Women*. Con

¹ Le citazioni bibliche della presente edizione italiana, se non diversamente indicato, sono fatte sulla base della Nuova Riveduta, ed. Casa della Bibbia, Ginevra-Genova, 1994 [N.d.E.].

l'ausilio dei soli appunti presi durante i vari miei corsi a Harvard, ha preparato la bozza dell'articolo Biblical Literature per l'edizione dell'Enciclopedia Britannica del 1975, lavoro che non sarebbe mai stato realizzato se lei non si fosse assunta una parte di lavoro ben più grande di quanto indichi al lettore la doppia firma K. St./E.T. Sa. Per quanto riguarda il saggio Paolo fra ebrei e pagani, ancora una volta, esso non sarebbe mai arrivato alla pubblicazione senza la sua energica e intelligente dedizione.

Emilie Sander era una studiosa dotata di intelligenza e intuizione non comuni. La mia gratitudine nei suoi confronti è associata al dubbio doloroso di aver approfittato del suo lavoro, al punto da privare tutti noi del piacere di ascoltare in misura maggiore i suoi discorsi, i suoi scritti e i suoi pensieri nel suo personale linguaggio e le sue intuizioni.

La dott.sa Sander ha lavorato validamente sul manoscritto originale di queste conferenze, cercando un punto d'incontro accettabile fra l'assoluta mancanza di accuratezza della lingua parlata, tipica della trascrizione di una conferenza, e lo stile formale della lingua scritta. Ha cercato di produrre un libro che soddisfacesse il criterio di un intervento serio, per quanto non tecnico. Mi conosceva molto bene e spesso ha dovuto farmi notare l'impossibilità di riprodurre per iscritto il tono della voce o il sorriso che fa capire all'uditorio ciò che viene detto per scherzo o con ironia. Eppure, abbiamo cercato assieme di trovare quel giusto equilibrio.

Sono convinto che la teologia sia un argomento troppo serio perché si possa pensare teologicamente senza allegria e senza ironia. Cercare di essere seri quanto lo è l'argomento, sarebbe arrogante e potrebbe portare il lettore/ascoltatore a credere che io pensi che ogni cosa sia esattamente come la descrivo. Ultimamente ho rafforzato la mia convinzione della necessità teologica dell'ironia, e del suo parente nobile, lo humor, come una salvaguardia contro l'idolatria. Questa, credo, sia una ragione per cui Gesù ha deciso di parlare in parabole, molte delle quali

hanno un piglio umoristico. La tradizione ebraica, rabbinica, chassidica e contemporanea è caratterizzata da una persistente ricerca del raccontare storie con un taglio umoristico: un aspetto che sfugge spesso ai teologi "seri". In questo campo ho imparato molto dagli studi che mia moglie Brita ha compiuto su Kierkegaard, la cui famosa malinconia non dovrebbe offuscare la sua ironia e il suo senso dell'umorismo.

La teologia che cerco di fare in questo libro ha un carattere giocoso, sperimentale, dal momento che, come dice Paolo, la conoscenza, persino la profezia, è imperfetta. Se uno dimentica questo, si «gonfia» di orgoglio (I Cor. 8,1). Mi piace pensare da fanciullo, ragionare da fanciullo, perché come cristiano non sono ancora cresciuto, non ho ancora abbandonato i miei modi da fanciullo. Sarebbe un errore farlo prima del giorno in cui, per grazia di Dio, avremo la pienezza della conoscenza e saremo pienamente conosciuti (I Cor. 13,8-13). Nel frattempo, invito altri fanciulli a venire a giocare con me².

K.S.

² Le opere di Johannes MUNCK, cui faccio riferimento in questa prefazione, sono: *Paul and the Salvation of Mankind* (John Knox Press, Richmond, 1959, originale tedesco 1954). Quest'opera rimane un capolavoro, purtroppo spesso trascurato, negli studi paolini. Fu seguito nel 1956 da *Christ and Israel. An Interpretation of Romans 9-11* (Fortress Press, Filadelfia, 1967), per il quale ho scritto la prefazione. Il commentario di Munck sul libro degli Atti fu pubblicato dopo la sua morte, riveduto da W.F. Albright e C.S. Mann nella collana "The Anchor Bible" (vol. 31, Doubleday, New York, 1967). Per quanto concerne l'ironia e lo humor in Kierkegaard, mi riferisco a Brita K. STENDAHL, *Sören Kierkegaard*, pubblicato nella *Twayne World Author Series*, n. 392 (Twayne Publishers, Boston, 1976), specialmente la parte su «The Concept of Irony», pp. 36-45.

L'APOSTOLO PAOLO E LA COSCIENZA INTROSPETTIVA DELL'OCCIDENTE*

*Dedicato a Henry J. Cadbury (1883-1974)
per il suo 80° compleanno*

Nella storia della cristianità occidentale (e, pertanto, in larga misura, nella storia della cultura occidentale) l'apostolo Paolo è stato acclamato come il campione della coscienza introspettiva. Egli è stato indicato come l'uomo che ha lottato con il problema: «Il bene che voglio, non lo faccio; ma il male che non voglio, quello faccio» (Rom. 7,19). Le sue intuizioni per trovare una soluzione a questo dilemma sono state di recente equiparate in linea di massima, per fare un

* Ho tenuto questa conferenza quale relatore ufficiale alla riunione annuale dell'*American Psychological Association*, il 3 settembre 1961; questa è un'edizione riveduta e annotata del mio articolo *Paulus och Samvetet*, pubblicato in Svezia nella rivista "Svensk Exegetisk Årsbok", XXV (1960), pp. 62-77. Nella sua forma attuale il saggio è apparso nella "Harvard Theological Review", LVI (1963), pp. 199-215, ed è qui pubblicato con il permesso di questa rivista.

È con qualche esitazione che faccio carico ai lettori di questo articolo. Non che io non creda in quello che in esso viene detto. Ci credo, e lo considero importante. Questo articolo rappresenta il punto di partenza originale della prospettiva su Paolo, da cui discende l'analisi della posizione di Paolo fra pagani e ebrei. Potrebbe essere quindi considerato sia come riassunto, sia come affermazione più concisa del nostro tema, per aiutarci nel tentativo di rinnovare la conoscenza su Paolo dopo 1900 anni. Nella nota finale, "Fonti e saggi critici" (pp. 149-160) colgo anche volentieri l'occasione per rispondere alla severa critica che il professore E. Käsemann di Tübingen ha fatto contro questo articolo (vedi alle pp. 154 ss.).

esempio, con quello che Jung ha definito il «processo di individuazione»¹. Si tratta però semplicemente di una variante contemporanea del tipo di lettura classica occidentale delle lettere di Paolo, intese come documenti della coscienza umana.

Venticinque anni fa, nel 1937, Henry J. Cadbury scrisse uno studio stimolante dal titolo *The Peril of Modernizing Jesus* (Il pericolo di modernizzare Gesù). Questo libro, già dal titolo, rappresenta una buona sintesi di una delle più importanti intuizioni degli studi biblici del XX secolo. Esso si dirama ben al di là del terreno proprio della teologia e dell'esegesi biblica, e mette in questione il presupposto, spesso tacito, secondo cui l'uomo resta fondamentalmente lo stesso attraverso i secoli.

Affermare o negare tale presupposto in termini generali ha poco senso, molto dipende dal significato che potrebbe avere la nebulosa parola «fondamentalmente». Ma, sia allo storico che al teologo, come allo psicologo e al lettore medio della Bibbia, viene consigliato di valutare quanto questa ipotesi della contemporaneità influenzi il loro pensiero e la loro interpretazione dei testi antichi.

¹ D. COX, *Jung and St. Paul: A Study of the Doctrine of Justification by Faith and Its Relation to the Concept of Individuation*, 1959. Per un approfondimento su questo tema, si confronti "The American Psychologist" (1960), pp. 301-4, 713-16, che ha iniziato la discussione con l'articolo di O.H. MOWRER, "Sin", *the Lesser of Two Evils*; cfr. anche il simposio di W.H. Clark, O.H. Mowrer, A. Ellis, Ch. Curran e E.J. Shoben, Jr., su *The Role of the Concept of Sin in Psychotherapy*, "Journal of Counseling Psychology", VII (1960), pp. 185-201. Per un tentativo aperto ai vari contributi, e attento in modo non comune, di trattare il materiale storico da un punto di vista psicanalitico, cfr. Eric H. ERIKSON, *Young Man Luther*, 1958 (2ª ed. it., *Il giovane Lutero*, Roma, 1979). Non solo l'abbondanza, ma anche la natura «occidentale» del materiale su Lutero, rende questo tentativo più ragionevole di quello che si potrebbe tentare con Paolo, che resta, come nota lo stesso Erikson, «nella luce incerta della psicologia biblica».

Questo problema diventa acuto quando si tenta di delineare la funzione dell'introspezione e il modo in cui si manifesta nella vita e negli scritti dell'apostolo Paolo. Lo diventa ancor di più in quanto proprio in questo punto gli esegeti occidentali hanno rintracciato il denominatore comune fra Paolo e l'esperienza umana, dal momento che le affermazioni paoline sulla «giustificazione per fede» sono state salutate come la risposta al problema che l'uomo inesorabilmente onesto deve affrontare praticando l'introspezione. Specialmente nel settore protestante della cristianità -- che, tuttavia, per questo aspetto affonda le sue radici in Agostino e nella pietà medievale -- la coscienza del peccato di Paolo è stata interpretata alla luce del conflitto che Lutero ha sostenuto con la propria coscienza. Ma è proprio su questo punto che possiamo notare la diversità centrale tra Lutero e Paolo, tra il XVI e il I secolo e, forse, tra cristianesimo occidentale e orientale.

Una nuova lettura degli stessi scritti paolini ci mostra che Paolo era fornito di quella che per noi oggi si deve chiamare una coscienza piuttosto «forte»². In Filippesi 3, Paolo parla molto dettagliatamente della sua vita prima della vocazione cristiana, e non vi troviamo indicazione alcuna che egli avesse una qualche difficoltà nell'osservare la legge. Al contrario, può ben dire di essere stato «irreprensibile» per quanto concer-

² Il vero significato della parola greca *syneidesis*, normalmente tradotta con «coscienza», è un problema linguistico complesso, vedi C.A. PIERCE, *Conscience in the New Testament* (1955). Il problema più generale che questo mio saggio tratta è più vicino a quello segnalato da P. ALTHAUS nel suo *Paulus und Luther über den Menschen* (1951), cfr. il saggio critico di F. BÜCHSEL, in "Theologische Blätter", XVII (1938), pp. 306-11. B. REICKE, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism* (1946), pp. 174-82, dà il significato di «fedeltà» in I Pietro 3,21; cfr. ID., «*Syneidesis*» in *Rom. 2,15*, "Theologische Zeitschrift", XII (1956), pp. 157-161. Vedi anche C. SPICQ, "Revue Biblique", XLVII (1938), pp. 50-80, e J. DUPONT, "Studia Hellenistica", V (1948), pp. 119-53.

neva la giustizia richiesta dalla legge (Fil. 3,6). Il suo incontro con Gesù Cristo (sulla via per Damasco, secondo Atti 9,1-9), non ha cambiato questo stato di cose, non ha rappresentato per Paolo la tranquillità di una coscienza tormentata; quando dice che ora dimentica il passato (Fil. 3,13: «le cose che stanno dietro») non si riferisce a sue mancanze nell'obbedienza alla legge, ma alle sue gloriose realizzazioni in quanto ebreo giusto, realizzazioni che ora, nonostante tutto, ha imparato a considerare come «spazzatura» alla luce della fede in Gesù come il Messia.

L'impossibilità di osservare l'intera legge è la questione decisiva dell'argomentazione di Paolo in Rom. 2,17 - 3,20 (cfr. 2,1 ss.); e anche in Gal. 3,10-12 tale impossibilità costituisce il fondamento per l'argomentazione di Paolo in favore di una salvezza che in Cristo è disponibile sia agli ebrei che ai pagani. Questa e altre affermazioni paoline analoghe hanno indotto molti interpreti ad accusare l'apostolo di non comprendere o di distorcere deliberatamente la dottrina giudaica della legge e della salvezza³. Viene evidenziato il fatto che per l'ebreo la legge non richiedeva un perfezionismo statico o pedantesco, ma implicava un rapporto pattizio nel quale esisteva lo spazio per il perdono e il ravvedimento e in cui Dio applicava la misura della grazia. Pertanto Paolo avrebbe sbagliato nel momento in cui annullava la legge, basandosi sul presupposto che Israele non avrebbe potuto adempiere quella perfetta obbedienza che la legge stessa richiedeva. Ciò che si dimentica nel momento in cui si formula questa critica a Paolo -- che è condizionata dal problema,

³ Vedi spec. G.F. MOORE, *Judaism*, vol. III (1930), p. 151. H.J. SCHOEPS, *Paul* (1961), pp. 213-18, formula la stessa critica per l'anacronistica interpretazione vetero-testamentaria effettuata da M. Buber e altri. Cfr., però, M. BUBER, *Two Types of Faith* (1951), pp. 46-50.

emerso successivamente nella sensibilità occidentale, di una coscienza turbata dalle esigenze della legge -- è che tali affermazioni sull'impossibilità di adempiere la legge si trovano fianco a fianco con quella sopra riportata: «quanto alla giustizia che è nella legge, irreprensibile» (Fil. 3,6). Così Paolo parla della sua coscienza soggettiva, in pieno accordo con la sua formazione ebraica. Però, Romani 2-3 tratta di qualcosa che è molto diverso. Le vere trasgressioni di Israele -- come popolo, non come singoli individui -- dimostrano che gli ebrei non sono migliori dei pagani, nonostante la circoncisione e il possesso orgoglioso della legge. Il «vantaggio» degli ebrei consiste nel fatto che è stata loro affidata la Parola di Dio e questo «vantaggio» non può essere annullato dalla loro disobbedienza (Rom. 3,1 ss.), ma per tutto il resto non hanno alcun vantaggio per quanto riguarda la salvezza. La legge non è stata loro d'aiuto. Gli ebrei stanno davanti a Dio, colpevoli quanto i pagani, e anche di più (Rom. 2,9). Tutto questo viene detto alla luce della nuova via di salvezza, che è stata aperta in Cristo, una via che è aperta ugualmente agli ebrei e ai pagani, dato che non è fondata sulla legge, la quale costituisce l'unica vera distinzione fra i due gruppi. In una tale situazione, dice Paolo, il vecchio patto, che prevedeva il perdono e la grazia, non costituisce più una valida alternativa. L'unica *metanoia* (ravvedimento/conversione) e l'unica grazia che conta è quella ora disponibile nel Messia Gesù. Una volta appurato ciò, risulta chiaro che i riferimenti paolini all'impossibilità di adempiere la legge sono parte di una discussione scritturale, di tipo teologico e teorico, sul rapporto fra ebrei e pagani. A giudicare dagli stessi scritti di Paolo, non c'è indicazione che egli avesse «sperimentato tutto questo nella propria coscienza» nel corso della sua esperienza di fariseo. È anche sorprendente notare

che Paolo non esorta mai gli ebrei a cercare in Cristo la risposta all'angoscia di una coscienza tormentata.

Se questo è il caso di *Paolo il fariseo*, è ancor più importante notare, come vedremo, che si cercherà invano una qualsiasi prova che *Paolo il cristiano* abbia sofferto sotto il peso della sua coscienza a causa delle proprie mancanze, che egli avrebbe denominato «peccati». La famosa formula *simul justus et peccator* (giusto e peccatore nello stesso tempo) come descrizione della condizione del cristiano, può avere qualche fondamento negli scritti di Paolo, ma questa formula non può essere ritenuta il centro dell'atteggiamento cosciente di Paolo nei riguardi dei propri peccati. Evidentemente Paolo non ha avuto il tipo di coscienza introspettiva che una tale formula sembra presupporre⁴. Questa è probabilmente una delle ragioni per cui il termine «perdono» è il meno utilizzato negli scritti paolini per indicare la salvezza⁵.

È molto utile confrontare queste osservazioni su Paolo con il grande campione di quella che è stata

⁴ Per una penetrante analisi del significato originale di questa formula nella teologia di Lutero e il suo rapporto con gli scritti paolini, vedi W. JOEST, *Paulus und das lutherische "Simul justus et peccator"*, "Kerygma und Dogma", I (1956), pp. 270-321. Vedi anche R. BRING, *Die paulinische Begründung der lutherischen Theologie. "Luthertum"*, XVII (1955), pp. 18-43; e Id., *Commentary on Galatians* (1961); H. POHLMANN, *Hat Luther Paulus entdeckt?*, "Studien der Luther-Akademie", N.F. 7 (1949). Per uno sguardo ricco di intuizioni sul ruolo della coscienza di Lutero, vedi A. SIIRALA, *Gottes Gebot bei Martin Luther* (1956), pp. 282 ss.

⁵ Nelle lettere da tutti riconosciute come paoline, il termine non viene usato; si trova come giustapposto in Ef. 1,7 e Col. 1,14; cfr. anche la citazione dell'Antico Testamento in Rom. 4,7, dove la preferenza di Paolo per «giustificazione» è chiara dal contesto, e il termine simile «remissione» in Rom. 3,25. Cfr. i miei articoli *Sünde und Schuld e Sündenvergebung*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. 6 (1962), pp. 484-89, e 511-13, che contengono una discussione sull'assenza della parola più comune per «colpa/colpevolezza».

definita «la cristianità paolina», cioè con Martin Lutero. In lui incontriamo il problema della pietà e della teologia del tardo Medioevo. Le lotte interiori di Lutero presuppongono il complesso sistema della penitenza e dell'indulgenza, ed è significativo che le sue famose 95 tesi abbiano come punto di partenza il problema del perdono dei peccati, inserito nel contesto della penitenza: «Il Signore e Maestro nostro Gesù Cristo, dicendo: "fate penitenza" (*poenitentiam agite*)..., volle che tutta la vita dei fedeli fosse una penitenza».

Quando il periodo della missione europea fu concluso, il centro teologico e pratico della penitenza fu spostato dal battesimo, amministrato una volta per tutte, alla messa, sempre ripetuta, e già questo sottile cambiamento nell'architettura della vita cristiana contribuì ad una più acuta introspezione⁶. Vasti ambienti della cristianità occidentale valorizzarono il lascito di manuali di auto-analisi ereditato dai monaci e dai missionari irlandesi. La grande epidemia di peste del 1348 può aver avuto un influsso significativo sullo sviluppo dell'atmosfera di fede e di vita. La rigorosa auto-analisi raggiunse un'intensità fino ad allora sconosciuta, e per coloro che la praticavano seriamente (ed erano più numerosi di quanto molti protestanti siano soliti pensare) la pressione era tremenda. Lutero è una di queste persone e, per loro, effettuò la sua missione di grande pioniere. Le parole di Paolo sulla giustificazione per fede in Cristo, e senza le opere della legge, appaiono come la risposta liberatrice e salvifica alla loro domanda: «Come posso trovare un Dio clemente?». L'inflessibile onestà di Lutero, anche di fronte alle porte dell'inferno (cfr. specialmente il suo

⁶ Per questo cambiamento e il suo effetto sulla cristologia, vedi G.H. WILLIAMS, *The Sacramental Presuppositions of Anselm's "Cur Deus homo?"*, "Church History", XXVI (1957), pp. 245-74.

De servo arbitrio, «Sulla schiavitù della volontà»), il suo rifiuto di accettare la consolazione saggia e ragionevole dei suoi direttori spirituali, fanno di Lutero un Cristoforo Colombo nel mondo della fede, colui che ha trovato una terra nuova e fertile, al di là di quello che tutti pensavano fosse solo abisso.

In tutto questo, Lutero fu un vero monaco agostiniano, in quanto Agostino fu probabilmente uno dei primi ad esprimere il dilemma della coscienza introspettiva. Ha sempre lasciato perplessi il fatto che Paolo abbia influito così poco sul pensiero della chiesa nel corso dei primi 350 anni della sua storia. Certamente era onorato e citato, ma — dalla prospettiva teologica dell'occidente — sembra che i profondi pensieri di Paolo sulla giustificazione per fede siano stati dimenticati⁷. È con Agostino, tuttavia, che troviamo un'interpretazione di Paolo che utilizza quello che per noi è il livello più profondo del pensiero del grande apostolo. La spiegazione di questo fenomeno può essere rintracciata nel fatto che fino al tempo di Agostino la chiesa visse, nel complesso, con l'idea che Paolo affrontasse quei problemi che in effetti egli affronta: 1) Che cosa ne è della legge (la *Torah*, la legge di Mosè, non il principio del legalismo) con la venuta del Messia?⁸ 2) Quali sono le conseguenze della venuta del

⁷ Per l'interpretazione antica di Paolo, vedi K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche* (1933); V.E. HASLER, *Gesetz und Evangelium in der alten Kirche bis Origenes* (1953); E. ALEITH, *Paulusverständnis in der alten Kirche* (1937); P.G. VERWEIJ, *Evangelium und Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion* (1960); ora anche W. WICKERT, *Die Persönlichkeit des Paulus in den Paulus Kommentaren Theodors von Mopsuestia*, "Zeitschr. für N.T. Wissensch.", LIII (1962), pp. 51-66. Per Paolo e la coscienza in rapporto allo gnosticismo, vedi F.F. SAGNARD, *Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote* (1948), pp. 147-49, e le osservazioni di R.M. GRANT, in "Journal of Theological Studies", VII (1956), pp. 310 s.

⁸ Per il retroterra giudaico di questo tema, fondamentale per Paolo, si può vedere W.D. DAVIES, *Torah in the Messianic Age and/or the Age*

Messia per i rapporti fra ebrei e pagani? Paolo infatti non era giunto alla sua visione della legge analizzandone e soppesandone gli effetti sulla propria coscienza; ma è stato il suo cimentarsi col problema della posizione dei pagani nella chiesa e nel progetto di Dio, con il problema ebrei/pagani o cristiani di origine ebraica/cristiani di origine pagana⁹, che lo aveva portato a formulare quella interpretazione della legge che sarebbe diventata tipicamente sua¹⁰. Le osservazioni fin qui fatte concordano col modo in cui lo stesso Paolo e gli Atti degli Apostoli descrivono la sua «conversione» come vocazione a diventare l'apostolo dei e per i pagani. Questo era il compito a cui, alla maniera dei profeti del passato, era stato destinato da Dio fin dal seno di sua madre (Gal. 1,15; cfr. At. 9,15)¹¹. Non vi è, come di solito pensiamo, prima una conversione e dopo una vocazione all'apostolato, ma c'è soltanto la

to Come (1952); come pure H.J. SCHOEPS, *op. cit.*, p. 174, con i riferimenti al trattato talmudico *Sanhedrin* 98a.

⁹ È significativo il fatto che il contrasto in Paolo avvenga tra ebrei e pagani o cristiani di origine ebraica e cristiani di origine pagana, ma mai fra ebrei e cristiani di origine pagana. Vedi G. BORNKAMM, *Gesetz und Natur: Röm. 2,14-16*, in *Studien zur Antike und Urchristentum* (1959), pp. 93-118; cfr. J.N. SEVENSTER, *Paul and Seneca* (1961), p. 96. (Alla luce di Rom. 11,11-36, io metterei oggi in discussione la tesi di Bornkamm).

¹⁰ A. Schweitzer aveva certamente ragione quando riconobbe che l'insegnamento di Paolo sulla giustificazione per fede aveva una funzione limitata nella teologia paolinica e quindi non poteva essere considerato il centro della sua visione: «la dottrina della giustificazione per fede è perciò un cratere sussidiario...», *Die Mystik des Apostel Paulus*. Tübingen, 1930, trad. ingl. 1931, p. 225 (anche se il concetto che Schweitzer ha del «cratere principale» è abbastanza diverso dal mio).

¹¹ J. MUNCK, *Paul and the Salvation of Mankind* (1959), cap. 1; vedere anche H.G. WOOD, *The Conversion of St. Paul. Its Nature, Antecedents and Consequences*, in "New Testament Studies", I (1954/55), pp. 276-82; e U. WILCKENS, *Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem*, in "Zeitschrift für Theologie und Kirche", LVI (1959), pp. 273-93.

vocazione a lavorare tra i pagani. È più che naturale, quindi, che almeno uno dei centri di gravità del pensiero di Paolo sia quello di definire il ruolo dei pagani nella chiesa, in base al progetto di Dio. Romani 9-11 non è un'appendice ai capitoli 1-8, ma il culmine della lettera.

Questo, però, non era più un problema vivo dopo la fine del primo secolo, quando, in pratica, la cristianità era costituita da non-ebrei. Inoltre, fu solo con Agostino che il pensiero di Paolo sulla legge e la giustificazione venne applicato in modo coerente e splendido a un problema umano più generale e slegato da situazioni contingenti. A questo riguardo ricordiamo che Agostino è stato spesso definito «il primo uomo moderno». Per quanto questa sia una generalizzazione eccessiva, essa può contenere una buona misura di verità. Le sue *Confessioni* sono il primo grande documento nella storia della coscienza introspettiva. La linea agostiniana conduce fino al Medioevo e raggiunge il suo culmine nel tormento penitenziale di un monaco agostiniano, Martin Lutero, e nella sua interpretazione di Paolo¹².

A giudicare da un esame superficiale della predicazione delle chiese orientali dall'antichità fino a oggi, è sorprendente come la loro tradizione omiletica sia o dossologica, o mistico-meditativa o esortativa, mentre

¹² Per l'interpretazione agostiniana, vedi A.F.W. LEKKERKERKER, *Römer 7 und Römer 9 bei Augustin* (1942); cfr. Ph. PLATZ, *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins*, "Cassiciacum", V (1938); J. STELZENBERGER, *Conscientia bei Augustin* (1959); ID., *Conscientia in der ost-westlichen Spannung der patristischen Theologie*, "Tübinger Theologischer Quartalschrift", CXLI (1961), pp. 174-205. Per l'influenza greca, si veda O. SEEL, *Zur Vorgeschichte des Gewissenbegriffes im altgriechischen Denken*, in *Festschrift F. Dornseiff* (1953), pp. 291-319. Per avere un panorama ampio e istruttivo che, per quanto legga il materiale biblico in modo differente da me, conferma sotto molti aspetti la mia interpretazione, si veda H. JAEGER, *L'examen de conscience dans les religions non-chrétiennes et avant le christianisme*, in "Numen", VI (1959), pp. 175-233.

non tratta della coscienza tormentata nel modo in cui avviene nelle chiese occidentali.

Il problema che stiamo cercando di definire potrebbe essere espresso con terminologia ermeneutica pressapoco in questo modo: all'interpretazione di Paolo da parte dei Riformatori soggiace un analogismo in quanto le affermazioni di Paolo su fede e opere, legge ed evangelo, ebrei e pagani vengono lette nel contesto della pietà tardomedievale. La legge, la *Torah*, con le sue precise esigenze della circoncisione e delle restrizioni alimentari, diviene un principio generale di «legalismo» in materia religiosa. Mentre Paolo si preoccupava della possibilità che i pagani venissero inclusi nella comunità messianica, le sue dichiarazioni vengono ora interpretate come risposte alla domanda di sicurezza a proposito della salvezza dell'uomo intesa in base a una comune categoria umana.

Un tale spostamento nel quadro di riferimento influisce sull'interpretazione in molti punti. Un buon esempio può essere visto in quello che Lutero chiama «il secondo uso della legge», cioè la sua funzione di tutore o maestro che conduce a Cristo. Il testo fondamentale per questa interpretazione della legge è Gal. 3,24, un testo che la *King James Version* (KJV) — concordando inconsciamente con la tradizione occidentale — traduce: «Talché la legge è stata il nostro pedagogo (*schoolmaster*) per condurci a Cristo» (altre versioni, la *Revised Version* [RV] e l'*American Standard Version* [ASV] hanno «tutor»), mentre la *Revised Standard Version* [RSV] traduce più adeguatamente: «Così che la legge fu il nostro custode fino alla venuta di Cristo»^{12a}. Nella sua estesa argomenta-

^{12a} [La Riveduta traduce analogamente: «Talché la legge è stata il nostro pedagogo per condurci a Cristo». La Nuova Riveduta (1994) traduce: «Così la legge è stata come un precettore per condurci a Cristo» e la TILC: «Così la legge fu per noi come uno che ci sorvegliava

zione in favore della possibilità dei pagani di diventare cristiani senza rispettare l'obbligo della circoncisione ecc., Paolo afferma che la legge è apparsa solo 430 anni dopo la promessa ad Abramo ed era stata concepita per avere validità soltanto fino al tempo del Messia (Gal. 3, 15-22). Perciò la sua funzione era quella di custode per gli ebrei fino a quel tempo. Una volta che il Messia fosse venuto, e che la fede in lui (non una "fede" intesa come generico atteggiamento religioso) fosse diventata il fondamento decisivo per la salvezza, la legge avrebbe esaurito il suo compito di custode per gli ebrei o di sala d'aspetto munita di robuste serrature (vv. 22 s.). È quindi chiaro che il problema di Paolo consiste nel motivare il fatto che non è più necessario imporre la legge ai pagani, i quali ora, nel buon tempo messianico di Dio, sono diventati partecipi del compimento delle promesse fatte ad Abramo (v. 29).

Nella comune interpretazione della cristianità occidentale la questione si presenta in modo del tutto diverso. Si potrebbe addirittura dire che il pensiero di Paolo sia stato rovesciato, facendogli dire l'esatto contrario della sua intenzione originaria. Ora la legge viene considerata il precettore *che ci conduce* a Cristo. Nessuno può raggiungere una vera fede in Cristo se la propria auto-justificazione non è stata stroncata dalla legge. La funzione del «secondo uso della legge» è di far vedere all'uomo il suo disperato bisogno di un Salvatore. In tale interpretazione notiamo come la distinzione paolina fra ebrei e pagani sia scomparsa. L'affermazione «il nostro precettore/custode» è applicata ora all'uomo in generale, non è «nostro» nel senso di «mio, di Paolo, e dei miei compagni ebrei». Inoltre,

fino alla venuta di Cristo», *N.d.E.*]. Si faccia riferimento al mio articolo su Galati 3,24 in "Svensk Exegetisk Årsbok", 18-19 (1953-54), pp. 161-73.

la legge non è più la legge di Mosè, che richiede la circoncisione, ecc., e che è superata nel momento in cui la fede nel Messia diventa una possibilità reale: ora essa è diventata l'imperativo morale in quanto tale, nella forma di volontà di Dio. Infine, l'argomentazione paolina secondo cui i pagani non devono e non possono arrivare a Cristo *mediante* la legge, cioè *mediante* la circoncisione ecc., è stata rigirata nell'affermazione secondo la quale *ogni* uomo deve arrivare a Cristo con la coscienza condannata dalla legge e dalla sua insaziabile esigenza di giustizia. La reinterpretazione risulta, in questo modo, drastica, dal momento che il contesto originario della contrapposizione «ebrei/pagani» è stato dimenticato e i problemi di coscienza occidentali ne sono diventati i naturali sostituti.

Ora, la differenza radicale, su questo punto, fra Paolo e Lutero ha delle considerevoli conseguenze per una lettura di questi testi. La linea di Lutero appare la più ovvia, e non soltanto per quelli che si trovano più o meno dogmaticamente legati alle confessioni riformate, ma anche per il normale studente che frequenta un corso universitario su «i grandi libri di tutti i tempi», o per l'occidentale agnostico in generale. Questo è vero anche per esegesi serie del Nuovo Testamento. Così R. Bultmann, nonostante la sua grande familiarità con la storia delle religioni al tempo del cristianesimo antico, identifica il nucleo del pensiero paolino nel problema del «vanto»¹³, cioè nel bisogno dell'uomo di essere completamente condannato nel fondo della propria coscienza¹⁴. L'auto-comprensione di Paolo su

¹³ R. BULTMANN, *Theologie d. N. Testament*, vol. I, trad. ingl. 1951, p. 242 s. (tr. it.: *Teologia del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia, 1985, pp. 231 s.).

¹⁴ C.H. DODD percepisce la difficoltà in una tale interpretazione, ma finisce col mettere il superamento di questo vanto di Paolo ad una data più tardiva nella sua carriera, *The Mind of Paul*, "New Testament Studies", 1953, pp. 67-128.

questi temi costituisce il centro esistenziale e, quindi, valido per sempre, della teologia paolina. Questa interpretazione costituisce una traduzione ancor più forzata del significato originario, una generalizzazione ancor più gravida di conseguenze del pensiero paolino originario rispetto a quella che si riscontra nei Riformatori. È degno di nota, però, il fatto che si arriva a questa interpretazione prolungando semplicemente la stessa linea. La cosa è ancor più evidente dal momento che Bultmann stesso afferma schiettamente e apertamente che la sua ermeneutica esistenziale si basa sul presupposto che l'uomo rimane sostanzialmente lo stesso attraverso i secoli, e che questa continuità nell'auto-comprensione umana costituisce il denominatore comune fra il Nuovo Testamento e tutte le epoche della storia umana. Questo presupposto viene affermato con la forza di una verità a priori¹⁵.

Quello che in Bultmann si basa su un principio ermeneutico chiaramente affermato, gioca, però, un ruolo sottile e distorto in storici che non rendono conto dei loro presupposti, ma che lavorano entro un quadro occidentale mai messo in discussione. P. Volz, nel suo esauriente saggio sull'escatologia giudaica, utilizza la conoscenza umana della salvezza individuale in rapporto con la coscienza tormentata come una delle "piste" nella sua ricostruzione dell'ambiente giudaico del Nuovo Testamento¹⁶. Ma quando arriva alla questione cruciale e vuole trovare una citazione che possa confermare che questo era un problema di cui quelle generazioni giudaiche erano consapevoli, riesce a trovare soltanto un esempio, in tutta la lette-

¹⁵ R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 564, cfr. ID., *Il problema dell'ermeneutica*, in *Creder e Comprendere*, Queriniana, Brescia, 1977, pp. 565-588.

¹⁶ P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (1934), pp. 111 ss.

ratura rabbinica, che forse potrebbe illustrare l'atteggiamento di una coscienza tormentata (*bBer. 28b*)¹⁷.

Certamente, nessuno potrebbe mai negare che *hamartia*, «peccato», è una parola-chiave nella terminologia paolina, specialmente nella lettera ai Romani. Romani 1-3 comincia col dimostrare che tutti, sia ebrei che pagani, hanno peccato e sono privi della gloria di Dio (3,19; cfr. v. 23). Rom. 3,21 - 8,39 dimostra come e in che senso questa tragica condizione sia stata modificata dall'arrivo del Messia.

È molto più difficile valutare come Paolo abbia sperimentato soggettivamente il potere del peccato nella sua vita e, più precisamente, come e in che senso fosse consapevole dei peccati commessi. Un punto è chiaro: il Peccato, con la «P» maiuscola, nel passato di Paolo, fu quello di aver perseguitato la chiesa di Dio. Questo culmine della sua assoluta obbedienza alla sua fede giudaica (Gal. 1,13; Fil. 3,6) fu l'atto vergognoso che lo rese il più indegno del ministero apostolico (I Cor. 15,9). Questo tema, elaborato drammaticamente dall'autore degli Atti degli Apostoli (capp. 9; 22; e 26), è ben presente anche nelle lettere di Paolo stesso. Nello stesso modo, quando la I Timoteo dichiara per conto di Paolo che «Gesù Cristo è venuto nel mondo per salvare i peccatori, dei quali io sono il primo» (I Tim. 1,15), non abbiamo un'espressione di contrizione riferita al tempo presente, ma un richiamo al fatto che

¹⁷ [È il commento al trattato *Berakot* facente parte del *Talmud* babilonese]. Cfr. anche come F. Büchsel, che riprende questa teoria con un linguaggio molto condizionato da pregiudizi, ammette la mancanza di prove per una simile opinione: il fariseo «oscillava fra un'orgogliosa fiducia nelle proprie buone opere, che lo rendeva cieco alla propria peccaminosità, e un timore dinanzi all'ira di Dio, che raggiungeva toni di disperazione, anche se si esprimeva raramente», art. «*krinos*», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. V, Paideia, Brescia, 1969, col. 1059. Gli esempi spesso citati da IV Ezra 3-4 e 7-8 trattano innanzitutto della teodicea storica e non della coscienza individuale.

Paolo, al tempo della sua ignoranza, era stato un persecutore violento e blasfemo, prima che Dio, nella sua misericordia e nella sua grazia, gli avesse rivelato il vero Messia e avesse fatto di lui un apostolo e un prototipo della salvezza dei peccatori (I Tim. 1,12-16)¹⁸.

Nondimeno, Paolo sapeva di aver pagato per il suo terribile peccato di aver perseguitato la chiesa, come ci dice con così tante parole in I Cor. 15,10: «... la grazia sua verso di me non è stata vana; anzi, ho faticato più di tutti loro; non io però, ma la grazia di Dio che è con me».

Questa sua chiamata all'apostolato ha lo stesso schema dell'affermazione più tematizzata che Cristo è morto per tutti noi che eravamo senza Dio, mentre eravamo ancora peccatori (Rom. 5,6-11). Notiamo che questa affermazione è soltanto la premessa minore, espressa al condizionale, di un ragionamento sillogistico e *maior ad minus*: se Dio è stato così buono e potente da giustificare uomini deboli, peccatori e disobbedienti, sarà per lui tanto più facile dare a suo tempo la salvezza finale a coloro che ha già giustificati. Perciò, le parole riguardanti il peccatore, il debole e il disobbediente non hanno un significato presente, ma si riferiscono al passato, che viene cancellato gloriosamente e gratuitamente, come fu cancellata l'inimicizia di Paolo verso Gesù Cristo e la sua chiesa.

Che dire allora della coscienza di peccato di Paolo dopo la sua conversione? Le sue lettere manifestano con la massima chiarezza che egli non pensava che l'uomo fosse esente dal peccato dopo il battesimo. I suoi ammonimenti pastorali mostrano la sua grande

pazienza verso i peccati e le debolezze dei cristiani. Ma afferma egli mai di essere consapevole di propri peccati che turberebbero la sua coscienza? È in realtà più facile trovare delle affermazioni contrarie. Il tono di Atti 23,1: «Fratelli, fino ad oggi mi sono condotto davanti a Dio in tutta buona coscienza» (cfr. 24,16), predomina anche nelle sue lettere. Anche se teniamo nella dovuta considerazione il fatto che la maggior parte della corrispondenza di Paolo costituisce un'apologia del suo ministero apostolico (ponendosi con ciò, dal punto di vista formale, agli antipodi delle *Confessioni* di Agostino), l'evidente assenza di riferimenti alla sua coscienza di essere un peccatore è comunque sorprendente. Certo, Paolo è consapevole di una lotta con il proprio «corpo» (I Cor. 9,27), ma notiamo pure che il tono è di fiducia, non di una coscienza tormentata.

In Rom. 9,1 e II Cor. 1,12 egli rende testimonianza della sua buona coscienza. Questo tono tocca il punto più alto in II Cor. 5,10 s.: «Tutti infatti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, affinché ciascuno riceva la retribuzione di ciò che ha fatto quando era nel corpo, sia in bene sia in male. Consapevoli dunque del timore che si deve avere del Signore, cerchiamo di convincere gli uomini; e Dio ci conosce a fondo, e spero che nelle vostre coscienze anche voi ci conosciate». Qui, avendo il giorno del giudizio davanti agli occhi, Paolo dice che il Signore lo ha approvato, e spera che anche i corinzi abbiano avuto un'impressione positiva di lui e del suo successo nel piacere al Signore (5,9). Questa coscienza forte non è scossa, anzi, è rafforzata dalla sua consapevolezza di un giudizio finale, che non è ancora venuto. E quando scrive delle tensioni esistenti fra lui, Apollo e altri maestri, egli afferma che «non ho coscienza di alcuna colpa» (I Corinzi 4,4; letteralmente: «non conosco

¹⁸ Questo tema è elaborato ulteriormente nella Lettera di Barnaba 5,9, dove tutti gli Apostoli sono chiamati «i più gravati di ogni peccato», con riferimento a Marco 2,17.

niente di me»; il verbo ha la stessa radice della parola greca che significa «coscienza»); certamente, egli aggiunge che questo non chiude il problema, perché: «il Signore è il mio giudice», ma nel contesto è chiaro che Paolo non ha dubbi sul verdetto finale. Il suo avvertimento contro un verdetto prematuro non è una richiesta che nasce dall'umiltà o dalla paura, ma una richiesta ai corinzi di non essere troppo precipitosi nell'esprimere una valutazione negativa su Paolo.

Cercheremo invano, dunque, un'affermazione nella quale Paolo indichi se stesso come un vero peccatore. Quando egli parla della sua coscienza, egli rende testimonianza della sua buona coscienza davanti agli uomini e davanti a Dio. D'altra parte, Paolo parla spesso della sua *debolezza*, e non soltanto in forma ironica, come in II Cor. 11,21s. In II Cor. 12 troviamo le parole orgogliosamente umili: «Ed egli mi ha detto: "la mia grazia ti basta, perché la mia potenza si dimostra perfetta nella debolezza". Per questo mi compiaccio in debolezze, in ingiurie, in necessità, in persecuzioni per amor di Cristo; perché, quando sono debole, allora sono forte» (II Cor. 12,9-10). La debolezza cui Paolo qui si riferisce è chiaramente senza alcun rapporto col suo peccato e la sua coscienza. La «spina nella carne» (v. 7) è presumibilmente qualche *handicap* fisico (alcuni hanno ipotizzato che soffrisse di epilessia) che indeboliva la sua efficienza e, cosa ancor più importante, la sua autorità apostolica, come possiamo vedere da Gal. 4,13; cfr. I Cor. 11,30. La malattia era vista come segno di insufficiente dotazione spirituale. Ma non abbiamo alcuna indicazione del fatto che Paolo abbia mai pensato a queste e altre «debolezze» come peccati per i quali fosse responsabile. Queste erano causate dal Nemico o dai nemici. La sua debolezza divenne un aspetto importante della sua identificazione con l'opera di Cristo, che era stato

«crocifisso per la sua debolezza» (II Cor. 13,4; cfr. anche 4,10 e Col. 1,24). Nel passo di Romani 5 citato sopra, si trova l'unico caso in cui la parola «debole» viene utilizzata come sinonimo di «peccatore»; però in quel caso specifico quella parola serviva per descrivere innanzitutto il potere della giustificazione come atto compiuto (e conseguentemente la *New English Bible* [NEB] traduce con «senza potere»)^{18a}. Questo diventa ancor più chiaro se si tiene presente che il terzo sinonimo è «nemico» (v. 10), con un chiaro riferimento al passato di Paolo, quando egli era nemico di Cristo.

E, tuttavia, c'è un testo paolino che non ho preso finora in considerazione, e il lettore se ne sarà domandato il motivo, specialmente giacché si tratta delle parole che sono state richiamate all'inizio come testo probante della profonda penetrazione di Paolo nella condizione umana: «il bene che voglio, non lo faccio; ma il male che non voglio, quello faccio» (Rom. 7,19). Che altro potrebbe essere testimonianza più diretta di una coscienza introspettiva profonda e sensibile? Mentre si è dedicata la massima attenzione al problema se qui Paolo si riferisca alla sua vita pre-cristiana, a quella di cristiano, o all'uomo in generale, non si è posta sufficiente attenzione al fatto che Paolo sta qui sviluppando un'argomentazione intorno alla legge. Il suo interesse primario non è rivolto all'*ego* diviso dell'uomo o suo personale, né alla condizione umana¹⁹. Lo stile tipico della diatriba presente in questo

^{18a} La Riveduta e la Nuova Riveduta traducono: «senza forza», la TILC: «incapaci di avvicinarci a Dio» (*N.d.E.*).

¹⁹ La confusione causata dalle interpretazioni psicologiche e la centralità della legge in Romani 7, sono state osservate nello studio fondamentale di W.G. KÜMMEL, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus* (1929); cfr. C.L. MITTON, "Expository Times", LXV (1953-54), pp. 78-81; 99-103; 132-135; e E. ELLWEIN, "Kerygma und Dogma", I (1955), pp. 247-268.

capitolo ci aiuta a comprendere l'argomentazione di Paolo. Nei versetti 7-12 Paolo elabora una risposta alla domanda semi-retorica: «La legge è peccato?» La risposta suona: «la legge è santa e il comandamento è santo, giusto e buono». Questo porta all'altra domanda similmente retorica: «Ciò che è buono [la legge] diventò dunque per me causa di morte?», e la risposta viene riassunta nel v. 25b: «Così dunque, io con la mente servo la legge di Dio, ma con la carne la legge del peccato» (cioè, la legge «resa impotente dalla carne» [8,3] conduce alla morte, esattamente come una medicina che, buona in sé, può causare la morte del malato il cui organismo [la carne] non può assumerla).

Una simile analisi della struttura formale di Romani 7 dimostra che Paolo è intento a svolgere un'interpretazione della legge, una difesa della santità e della bontà della legge. Nei vv. 13-25 egli sviluppa tale difesa operando una distinzione fra la legge come tale e il peccato (e la carne) che deve assumere la piena responsabilità delle fatali conseguenze. È decisamente sorprendente che l'«Io», l'*ego*, non venga automaticamente identificato con il peccato e la carne. L'osservazione che «Il bene che voglio, non lo faccio; ma il male che non voglio, quello faccio», non sfocia direttamente nell'esclamazione: «Me infelice!... », ma al contrario nell'affermazione: «Ora, se io faccio ciò che non voglio, *non sono più io che lo compio, ma è il peccato che abita in me*» (v. 20). Questa argomentazione tende alla discolpa dell'*ego*, non a una completa contrizione. Questa linea di pensiero sarebbe impossibile se l'intenzione di Paolo fosse quella di descrivere la difficile condizione umana. In Romani 1-3 si è sostenuta l'*impasse* in cui si trova l'uomo, e qui viene sistematicamente eliminata ogni possibile scusa. In Romani 7 si vuole piuttosto mostrare come, in qualche modo, «io mi compiaccio della legge di Dio, secondo l'uomo

interno» (v. 22); e, come nel v. 25, «Così dunque, io con la mente servo la legge di Dio».

Tutto questo ha senso solo se i riferimenti antropologici presenti in Romani 7 vengono visti come mezzi di un'argomentazione molto specifica sulla santità e la bontà della legge. La possibilità di una distinzione fra la legge, buona, e il peccato, cattivo, si fonda sull'osservazione piuttosto scontata che ogni uomo conosce l'esistenza di una differenza fra quello che dovrebbe fare e quello che fa realmente. Questa distinzione permette a Paolo di accusare il peccato e la carne e di salvare la legge, come un dono buono da parte di Dio. «Se faccio quello che non voglio, ammetto che la legge è buona» (v. 16). Questo è tutto, ma è quanto si deve dimostrare.

Sfortunatamente, o fortunatamente, è accaduto che Paolo abbia espresso così efficacemente questa argomentazione di sostegno che, quanto per lui e per i suoi contemporanei era un'osservazione di comune buon senso, agli interpreti posteriori apparve come una penetrante intuizione della natura dell'umanità e della natura del peccato. Questo è potuto accadere facilmente una volta che il problema riguardante la natura e l'intenzione della legge di Dio non fu più così rilevante come lo era stato per Paolo. Il problema della legge era diventato una cornice occasionale intorno alla verità aurea dell'antropologia paolina. Questo accade quando si studia Paolo avendo in mente il problema occidentale della coscienza introspettiva. Questa interpretazione occidentale tocca il suo culmine quando sembra che addirittura la volontà dell'uomo costituisca il centro della depravazione. E tuttavia in Romani 7, a proposito della volontà, Paolo aveva detto: «in me si trova il volere [di fare il bene]... » (v. 18).

Quella che abbiamo definito interpretazione occi-

dentale ha lasciato il suo segno anche nel campo della ricostruzione testuale di questo capitolo della lettera ai Romani. Nella traduzione del Nuovo Testamento fatta da Moffatt, il punto culminante di tutta l'argomentazione sulla legge (v. 25b, vedi sopra) viene posto prima della parola: «Me infelice!...». Una simile ricostruzione, senza nessun fondamento nei manoscritti²⁰, vuole fare di questa esclamazione il culmine drammatico di tutto il capitolo, affinché diventi molto chiaro al lettore che qui Paolo dà la risposta al grande problema dell'esistenza umana. Ma con ricostruzioni di questo tipo si distrugge la struttura dell'argomentazione paolina: quella che era una digressione viene elevata ad affermazione principale. Non si può negare che Paolo sia profondamente consapevole della situazione precaria dell'uomo in questo mondo, dove neanche la legge santa di Dio dà *aiuto*, anzi, in verità conduce alla morte — a questo dobbiamo il suo grido esplosivo — ma non esiste alcuna indicazione che questa consapevolezza sia in rapporto con la lotta di una coscienza soggettiva. Se questo fosse stato il caso, Paolo avrebbe parlato del «corpo di peccato»; egli parla invece del «corpo di morte» (v. 24; cfr. I Cor. 15,56). Questo capitolo è dominato dalla preoccupazione teologica e dalla consapevolezza che esiste una possibile soluzione positiva, qui e ora, ad opera dello Spirito santo, di cui si parla nel capitolo 8. Non dobbiamo leggere una tremante coscienza introspettiva in un testo che è così desideroso di dare la colpa al peccato, e farlo in modo che non soltanto la legge, ma anche la volontà e la mente dell'uomo, vengano dichiarate dalla parte di Dio.

Forse abbiamo perso troppo tempo nel tentativo di

²⁰ Similmente, anche il testo greco (standard) del Nuovo Testamento (l'edizione Nestle-Aland) indica che il cap. 7 dovrebbe finire con l'esclamazione che si trova già al v. 25a e il cap. 8 iniziare al v. 25b. Ma molte edizioni moderne della Bibbia mantengono il v. 25b come frase conclusiva del cap. 7.

dimostrare un fatto ben noto nella storia umana, e specialmente nella storia delle religioni: frasi che all'origine avevano un certo significato, più tardi sono state interpretate diversamente, con interpretazioni che si sentivano più attinenti alla condizione umana dei tempi successivi.

Nondimeno, se la nostra analisi è nell'insieme corretta, allora indica un problema centrale nella storia dell'umanità. Dobbiamo osare di suggerire che per secoli l'occidente abbia supposto in modo erroneo che gli scrittori biblici si confrontassero con problemi che sono senza dubbio nostri, ma che non hanno mai fatto parte della loro consapevolezza.

Per lo storico questo fatto ha un grande significato. Si potrebbe sempre sostenere, naturalmente, che questi uomini dell'antichità, senza saperlo, si trovassero di fronte agli stessi problemi che abbiamo noi, dato che l'uomo è sempre lo stesso nel fluire dei secoli. Ma lo storico si preoccupa giustamente di sottolineare l'importanza di avere un quadro adeguato di ciò che quelle persone erano convinte di dire. Lo storico sarà sempre sospettoso di ogni forma di "attualizzazione", sia essa fatta per scopi apologetici, dottrinali o psicologici.

Il teologo potrebbe essere ben disposto ad accettare e apprezzare l'evidente approfondimento della comprensione religiosa e umana che si è verificata nel pensiero occidentale, e che ha raggiunto un culmine teologico con Lutero, e un culmine secolare con Freud. Potrebbe anche sostenere che questa interpretazione e trasformazione occidentale del pensiero paolino sia un corretto e glorioso processo di sviluppo teologico. Potrebbe finanche ritenere che un tale sviluppo si sia nutrito di elementi impliciti nel Nuovo Testamento, e specialmente in Paolo.

L'inquadramento della «storia sacra» che abbiamo trovato nella teologia paolina (cfr., sopra, i nostri

commenti su Galati 3,24) apre una prospettiva nuova per la teologia sistematica e la teologia pratica. Il paolino *ephapax* («una volta per sempre», Rom. 6,10) non può essere tradotto pienamente e limitatamente in qualcosa che si ripete nella vita di ogni singolo credente. Per i pagani la legge non è il maestro di scuola che conduce a Cristo; oppure lo è soltanto per analogia, ma allora in modo secondario. Noi ci veniamo a trovare nella nuova situazione in cui la fede nel Messia Gesù ci dà il diritto di essere chiamati figli di Dio (I Giov. 3,1). Ragionando per analogia, si potrebbe dire, naturalmente, che in un certo senso ogni uomo ha un «ebreo legalista» nel suo cuore. Ma quella è un'analogia, e non dovrebbe essere contrabbandata come il significato primario ed esplicito dei testi paolini. Se viene fatto questo, la gioia e l'umiltà della cristianità di origine pagana ne subiscono le conseguenze.

Perciò, il teologo dovrebbe prendere atto che il pensiero originale paolino non deve essere identificato con tali interpretazioni. Dovrebbe cercare le vie per le quali la chiesa, anche nell'occidente, possa rendere giustizia ad altri elementi della concezione originale paolina, anziché preoccuparsi di quelli che alimentano i problemi suscitati dall'introspezione. Dovrebbe insospettirsi di un insegnamento e di una predicazione le quali sostenessero che l'unica porta per entrare nella chiesa sia quella di una sempre maggiore coscienza introspettiva di peccato e di colpa. Infatti, sembra che l'apostolo Paolo fosse un buon credente e tuttavia pare che egli avesse ben poco di questa consapevolezza. Notiamo che il pensiero originale biblico funziona come una critica ai presupposti che abbiamo ereditato e come un incentivo per uno sviluppo del pensiero²¹.

²¹ Per una più completa argomentazione su queste questioni, vedi il mio articolo *Biblical Theology*, in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. I, Abingdon Press, Nashville, 1962, pp. 418-32.

Poche cose nella teologia moderna sono più liberanti e creative di una chiara distinzione fra ciò che è «originale» e ciò che è «traduzione» di qualsiasi epoca, inclusa la nostra.

PAOLO FRA EBREI E PAGANI

1. *Paolo fra ebrei e pagani*

Paolo ha vissuto la sua vita tra ebrei e pagani. Questa affermazione non ha nulla di straordinario, né di particolarmente controverso. In quanto ebreo era abituato a dividere il genere umano in queste due categorie. In alcune sue lettere la struttura della sua argomentazione è determinata da questa dicotomia. Spesso, inoltre, il suo riferirsi a «tutti», è sinonimo di «sia ebrei che greci». Secondo le sue stesse parole, egli è l'apostolo dei pagani; scrivendo a Roma, parla del suo obbligo verso i greci e i barbari, tuttavia, mentre adempie questo suo obbligo, è ben consapevole di quale sia il ruolo degli ebrei nel progetto di Dio (Rom. 1,14-16). Nel libro degli Atti, Paolo è programmaticamente presentato come l'ebreo, l'ex fariseo che porta l'evangelo ai pagani, e il libro finisce solo quando Paolo ha raggiunto Roma, sede del potere del mondo pagano.

A una riflessione più attenta, però, il titolo di questo studio, *Paolo tra ebrei e pagani*, non è così innocuo o ingenuo come può sembrare a prima vista. Con questo studio cercherò di dimostrare la mia tesi secondo cui le linee fondamentali dell'interpretazione paolina, quindi sia la lettura che la citazione consapevole o inconsapevole di Paolo fatte da studiosi o da laici, hanno trascurato per molti secoli uno dei problemi e delle preoccupazioni fondamentali che hanno strutturato

profondamente il pensiero paolino: il rapporto tra ebrei e pagani.

Specialmente nella tradizione protestante, e in particolare fra i luterani, la lettera di Paolo ai Romani ha assunto un ruolo di primaria importanza, trovandosi a fornire degli schemi di pensiero che vengono elevati a una posizione di principi dominanti e organizzatori dell'insieme degli scritti paolini. La presentazione che Paolo offre della giustificazione per fede assume tale ruolo; per alcuni questa serve non soltanto come chiave per il pensiero paolino, ma anche come criterio del vero evangelo, che si deve rintracciare nell'intero Nuovo Testamento, nell'intera Bibbia e nella lunga e multiforme storia della teologia cristiana.

Nei prossimi capitoli dimostrerò come questa dottrina della giustificazione per fede sia stata elaborata da Paolo con lo scopo molto specifico e limitato di difendere i diritti dei pagani convertiti ad essere autenticamente e pienamente eredi delle promesse di Dio fatte a Israele. I loro diritti erano fondati unicamente sulla fede in Gesù Cristo. Questa era la posizione molto specifica di Paolo ed egli l'ha difesa con tutte le sue forze contro qualsiasi compromesso che richiedesse la circoncisione o l'osservanza delle leggi alimentari da parte dei cristiani di origine pagana. Come apostolo dei pagani egli ha sostenuto questa idea quale parte integrante del compito e della rivelazione specifici che aveva ricevuto direttamente da Dio. In nessuno dei suoi scritti Paolo ci informa su quello che lui stesso riteneva corretto, in questa materia, per cristiani di origine giudaica. Essendo egli stesso ebreo, ma con una missione particolare verso i pagani, non sentiamo mai Paolo che invita un cristiano di origine pagana a imitare il suo modo di vivere a tale riguardo. Quando Paolo invita i credenti a seguire il suo esempio, sembra sempre riferirsi a se stesso senza mai utilizzare appieno

i suoi privilegi o la sua libertà (I Cor. 11,1; Fil. 3,17). Egli riprende Pietro ad Antiochia non perché quest'ultimo osserva le tradizioni sulla purità rituale dei cibi, ma perché ha cambiato atteggiamento in seguito alle pressioni provenienti dalla comunità di Gerusalemme (Gal. 2,11 ss.). Paolo infatti dice ai Romani: «sia ciascuno pienamente convinto nella propria mente» (14,5) e ancora: «... tutto quello che non viene da fede è peccato» (14,23). Paolo ha spiegato in modo ampio e completo la sua difesa dei diritti e della libertà dei *pagani* divenuti cristiani, nella lettera ai Galati, sulla quale dovremo tornare.

Tutto questo non sembra differire troppo da quanto siamo abituati a sentire. Come e perché allora affermo che, nella nostra comprensione tradizionale, abbiamo perso il contatto con l'immagine di Paolo tra ebrei e pagani? Per una ragione molto semplice; mentre Paolo si è occupato del rapporto esistente tra gli ebrei e i pagani, noi tendiamo a leggerlo come se il suo problema fosse stato: «su quali basi e a quali condizioni saremo salvati?». Pensiamo che Paolo avesse parlato della giustificazione per fede, prendendo ad esempio il rapporto ebrei-pagani. Invece Paolo si è preoccupato principalmente del rapporto ebrei-pagani e, sviluppando *questo* problema, ha utilizzato l'idea della giustificazione per fede come una delle sue argomentazioni.

Un tale spostamento di prospettiva e di centro ci impedisce di comprendere il pensiero e l'intenzione originari di Paolo, ci induce a distorcere la presentazione storica del ministero di Paolo e ci impedisce di capire la sua persona, ci induce a una incomprendimento della questione che Paolo intendeva risolvere con le sue osservazioni su fede, legge e salvezza. Il problema è che, se noi leggiamo la risposta di Paolo alla domanda riguardo l'apertura ai pagani delle promesse di Dio fatte a Israele come se egli stesse rispondendo alla crisi

di coscienza di Lutero, allora è ovvio che stiamo estrapolando la risposta paolina fuori dal suo contesto originario.

Dobbiamo cogliere la perdita centralità della questione «ebrei e pagani» con la massima chiarezza possibile nello studio dell'epistola ai Romani. Di che cosa tratta la lettera ai Romani? Perché Paolo scrisse questa lettera in quel momento cruciale del suo ministero, quando aveva ormai terminato la sua missione in oriente, aveva raccolto la colletta per la chiesa di Gerusalemme (cfr. Gal. 2,10), e la stava portando ai destinatari, prima di iniziare il suo viaggio in occidente, passando per Roma? La mia opinione è che Paolo non si proponesse di scrivere un trattato teologico sulla natura della giustificazione per fede. No. Qui abbiamo piuttosto l'apostolo Paolo situato fra ebrei e pagani, che presenta la sua missione a questa chiesa importante, ma per lui ancora sconosciuta. Vuole rendere chiaro ai romani come la sua missione rientri nel piano e nel disegno complessivo di Dio. Non è di secondaria importanza renderci conto di quanto questa lettera sia così diversa da quella ai Galati. Qui la discussione si concentra sul problema dei giudaizzanti, cioè di quei pagani che simpatizzavano per la legge giudaica. Nella lettera ai Romani, invece, Paolo parla degli *ebrei*.

Non è questo il luogo adatto per fare un'analisi ampia della lettera ai Romani, ma è utile ricordare come l'*apologia* di Paolo, la sua presentazione della propria missione, diventi una visione panoramica di come la sua missione tra i pagani rientri nel progetto globale di Dio, e come questa prospettiva lo conduca in ultimo a vedere che il cristianesimo sta per diventare una chiesa di persone di origine pagana. Nello stesso tempo percepisce che Dio ha progetti particolari e misteriosi per la salvezza d'Israele. Ed è questo, cioè

il mistero dell'esistenza separata di Israele, che Paolo dichiara ai pagani, «affinché non siate presuntuosi» (Rom. 11,25), manifestando un senso di superiorità non necessario.

Io penso che il culmine della lettera ai Romani sia realmente costituito dai capitoli 9-11, cioè dalle sue riflessioni sul rapporto intercorrente fra la chiesa e la sinagoga, fra la chiesa e il *popolo* giudaico, e non fra «cristianesimo» e «giudaismo», non fra il ruolo dell'evangelo e il ruolo della legge. Il problema è il rapporto esistente fra due comunità e la loro coesistenza nel misterioso progetto di Dio.

Bisogna notare che Paolo non dice che quando arriverà il tempo del regno di Dio, la pienezza, il popolo d'Israele accetterà Gesù come Messia. Dice soltanto che verrà il tempo in cui «tutto Israele sarà salvato» (Rom. 11,26). È stupefacente osservare che Paolo scrive questa intera sezione della lettera ai Romani (Rom. 10,18 - 11,36) senza mai usare il nome di Gesù Cristo, nemmeno nella dossologia finale (11,33-36): è l'unica dossologia di questo tipo nei suoi scritti senza alcun elemento cristologico.

Queste osservazioni sparse su Romani rendono del tutto chiaro che il centro tematico di questa lettera di Paolo è il rapporto fra ebrei e pagani e non la dottrina della giustificazione o della predestinazione, e certamente non altri validi, e tuttavia astratti, temi di teologia.

Sarei tentato di suggerire che qui, per molti aspetti rilevanti, il pensiero di Paolo si avvicina a un'idea ben documentata nel successivo pensiero ebraico, da Maimonide fino a Franz Rosenzweig. Il cristianesimo, e in Maimonide anche l'islamismo, è visto come il canale sotterraneo attraverso il quale la *Torah* annuncia il monoteismo e l'ordine morale ai pagani. Le differenze sono evidenti, ma non si devono trascurare

le somiglianze: il riferimento di Paolo al progetto misterioso di Dio è un'affermazione di una coesistenza tra il giudaismo e il cristianesimo voluta da Dio, in cui la spinta missionaria per convertire Israele è tenuta sotto controllo.

È ovvio che il punto focale fondamentale di Paolo, concentrato su ebrei e pagani, è andato perduto nel corso della storia dell'interpretazione e, quando la chiesa lo ha recuperato, lo ha fatto soltanto per mettere in risalto il lato negativo del «mistero» (il «No» di Israele a Gesù Cristo), ma ha tralasciato del tutto l'ammonimento contro l'arroganza e il senso di superiorità. Nel momento in cui la chiesa ha perduto questo mistero nella sua elaborazione teologica, il popolo ebraico è stato descritto come deicida e come lo stereotipo degli atteggiamenti errati verso Dio, si è sempre più aperto il cammino verso una splendida spiritualizzazione della teologia paolina. La lettera ai Romani è diventata un trattato teologico sulla natura della fede, e la giustificazione per fede non ha più "giustificato" lo *status* di ebreo onorario del cristiano di origine pagana, ma è diventata una risposta valida fuori del tempo per le angosce e i tormenti della coscienza introspettiva dell'occidente. E Paolo non è stato più visto «tra ebrei e pagani», bensì come la guida per coloro che sono confusi e afflitti dalla condizione umana. Il suo insegnamento era ormai separato da quello che Paolo aveva concepito come suo compito, sua missione, e scopo della sua vocazione: essere l'apostolo dei pagani.

Una volta che la condizione umana, atemporale e vissuta all'interno del *corpus christianum*, è divenuta il contesto dell'interpretazione ecclesiastica del pensiero paolino, si è fatta anche meno ovvia l'esistenza di una grande differenza di ambiente, pensiero e tipo di argomentazione fra le varie lettere di Paolo. Man mano

che il suo insegnamento sulla giustificazione è stato estrapolato dal contesto del rapporto tra ebrei e pagani ed è entrato a far parte del suo insegnamento sulla salvezza, la differenza fra gli ebrei nella lettera ai Romani e i giudaizzanti in quella ai Galati ha finito per non aver più alcun valore. Inoltre, è divenuto difficile e irrilevante osservare che nelle lettere ai Corinzi e ai Tessalonicesi il vocabolario, la problematica e l'intenzione sono ancora del tutto diversi. È stato così possibile omogeneizzare la teologia paolina, dal momento che si poteva facilmente rintracciare il denominatore comune in temi teologici generali, ma la specificità delle argomentazioni di Paolo è stata oscurata. Nella prima lettera ai Corinzi, tuttavia, abbiamo una finestra aperta affascinante verso il tema: «Paolo fra i pagani». Nei capitoli seguenti avremo modo di osservare con una certa accuratezza quanto sia ricco e vario il pensiero di Paolo, e come tale consapevolezza richieda attenzione al contesto riguardo a ebrei e pagani.

Sorge allora la domanda: com'è possibile che le lettere indirizzate da Paolo a comunità specifiche, in situazioni altrettanto specifiche, siano la Parola di Dio per la chiesa nella sua totalità e in tutti i tempi? È interessante ricordare che una delle più antiche trattazioni a riguardo giunte fino a noi, quella del Canone Muratori, un elenco latino dei libri neotestamentari ritenuti degni di essere inseriti nel canone (di solito datato al secondo secolo, ma recentemente spostato al quarto secolo da Albert Sundberg) riconosce il problema che emerge nel considerare Parola di Dio per tutti delle lettere scritte a comunità determinate. La soluzione proposta è ingegnosa. Nel Canone muratoriano si nota che Paolo ha scritto a sette chiese, e nell'Apocalisse di Giovanni ci si rivolge ugualmente a sette chiese (capp. 1-3) come se ci si rivolgesse alla totalità della chiesa. Sembra di poterne dedurre che possiamo

accogliere le lettere di Paolo come Scrittura in base all'analogia con le sette chiese dell'Apocalisse. Questa è ovviamente una giustificazione posteriore, ma ci fa capire come la chiesa di Roma abbia cercato di spiegare a se stessa quello che già era un dato di fatto: l'inclusione nel canone delle lettere di Paolo. In un certo senso il numero sette era inteso come volutamente conforme allo schema della rivelazione divina nell'Apocalisse di Giovanni, con la conseguenza che le lettere paoline fossero intenzionalmente dirette a tutta la chiesa, con un intento universale.

Però, nel momento in cui le singole lettere furono riconosciute come Scrittura, esse subirono un rapido processo di omogeneizzazione. Nell'ultima parte di questo studio avremo modo di riflettere ulteriormente sull'importanza di mantenere distinte queste lettere, con lo scopo di assicurarci almeno su quali domande l'Apostolo voleva rispondere. Anche la giusta risposta divina non è ascoltata correttamente se viene collegata a una domanda sbagliata.

In quello che segue mi sono assunto consapevolmente il rischio di formulare dei titoli tipo *slogan*, con i quali spero di rintracciare le intenzioni originarie di Paolo. Quando mi esprimo in tale forma avversativa -- «giustificazione anziché perdono», «debolezza anziché peccato», o «vocazione anziché conversione», ecc. -- non intendo affatto dire che Paolo esplicitamente o implicitamente fosse contrario, per dire, al perdono. Sto semplicemente utilizzando il metodo dello studio delle parole in forma semplice, comprensibile a ogni lettore della Bibbia. Uso questo metodo per dimostrare che alcune cose che a noi spesso sembra di ascoltare o percepire in Paolo, o non sono affatto presenti, o sono presenti per ragioni e per scopi molto diversi da quelli che noi supponiamo. E questo è tutto. Ho usato un metodo che è ben lungi dall'essere riser-

vato ai soli "addetti ai lavori". La mia speranza è che il semplice lettore della Bibbia possa non soltanto seguire la mia argomentazione, ma farla propria e svilupparla da solo. La nostra comprensione spesso è più bloccata da quello che riteniamo di sapere che dalla nostra effettiva mancanza di conoscenza. Sulla base di questa convinzione questo libro sorvolerà sull'erudizione, ma insisterà caparbiamente sulla semplice lettura del testo.

2. Vocazione anziché conversione

L'esperienza di Paolo sulla via di Damasco normalmente viene indicata come la sua conversione. Negli Atti degli Apostoli ci sono tre versioni di questo episodio (9,1-19; 22,4-16; 26,9-19), e c'è del materiale di Paolo stesso nell'epistola ai Galati (1,11-17). Dalla lettura di questi testi sembra logico indicare un tale avvenimento come una «conversione», dal momento che questo è il nostro vocabolo usuale per simili eventi. Si parla di un ebreo, così fortemente radicato nella sua fede giudaica da perseguire i cristiani, che diventa egli stesso un cristiano attraverso un'esperienza improvvisa e sconvolgente. E, tuttavia, una lettura più attenta degli stessi racconti, sia quelli narrati negli Atti, sia quello di Paolo stesso, rivela una maggiore continuità fra il «prima» e il «dopo». Qui non si tratta infatti di quel cambiamento di «religione», che comunemente colleghiamo con la parola *conversione*. Servendo lo stesso e unico Dio, Paolo riceve una nuova e speciale vocazione al servizio di Dio. Il Messia di Dio gli chiede, come ebreo, di portare il messaggio divino ai pagani. Negli episodi citati viene sottolineato sempre questo compito, non la conversione. Anziché essere «convertito», Paolo fu chiamato al compito specifico

(reso chiaro per lui dal suo incontro con il Signore risorto) di apostolato verso i pagani, una persona scelta direttamente da Gesù Cristo, in nome dell'unico Dio degli ebrei e dei pagani.

14-16 Ritenendo che quanto un uomo rivela di se stesso sia nell'insieme più esatto di quel che viene raccontato su di lui da parte di altri, esaminiamo innanzitutto ciò che Paolo dice della sua vocazione per questa missione specifica. Dopo l'affermazione di aver ricevuto l'evangelo mediante una rivelazione di Gesù Cristo (Gal. 1,12), Paolo aggiunge: «Infatti voi avete udito quale sia stata la mia condotta nel passato, quando ero nel giudaismo; come perseguitavo ad oltranza la chiesa di Dio, e la devastavo; e mi distinguevo nel giudaismo più di molti coetanei tra i miei connazionali, perché ero estremamente zelante nelle tradizioni dei miei padri. Ma Dio, che m'aveva prescelto fin dal seno di mia madre e m'ha chiamato mediante la sua grazia, si compiacque di rivelare in me il Figlio suo perché io lo annunziassi fra gli stranieri...» (Galati 1,13-16). Questo è il più esplicito riferimento fatto da Paolo a quella che siamo soliti indicare la sua conversione. Leggendo questo testo nell'edizione critica del testo greco (Nestle-Aland), ci accorgiamo che Paolo ha fatto riferimento a testi specifici dell'Antico Testamento. Anche molte traduzioni riportano questo fatto in nota o nei riferimenti interni. Paolo afferma che Dio lo ha messo da parte fin da quando era nel seno di sua madre, lo ha chiamato mediante la sua grazia e gli ha affidato una missione fra i pagani. Il profeta Isaia scrive: «il Signore mi ha chiamato fin dal seno materno, ha pronunciato il mio nome fin dal grembo di mia madre» (Isaia 49,1), e: «voglio fare di te la luce delle nazioni, lo strumento della mia salvezza fino alle estremità della terra» (Isaia 49,6). La vocazione del profeta Geremia è analoga: «prima che io ti avessi formato nel grembo di tua

madre, io ti ho conosciuto; prima che tu uscissi dal suo grembo, io ti ho consacrato e ti ho costituito profeta delle nazioni», cioè dei pagani, dei *gojim* (Geremia 1,5).

Perciò in Galati Paolo descrive la sua esperienza nei termini di una vocazione profetica simile a quella di Isaia e di Geremia. Si è sentito scelto personalmente da Dio, in base al modello profetico, per annunciare il messaggio di Dio e di Cristo ai pagani. In Filippesi, Paolo sottolinea che è «ebreo figlio d'ebrei; quanto alla legge, fariseo; quanto allo zelo, persecutore della chiesa; quanto alla giustizia che è nella legge, irreprensibile» (Fil. 3,5-6). Inoltre, senza mettere in dubbio il valore del suo passato, ma mettendo in risalto che le sue precedenti virtù, per quanto siano state grandi, non sono nulla alla luce della sua attuale conoscenza e del riconoscimento di Cristo, egli continua: «Ma ciò che per me era un guadagno, l'ho considerato come un danno, a causa di Cristo. Anzi, a dire il vero, ritengo che ogni cosa sia un danno di fronte all'eccellenza della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore, per il quale ho rinunciato a tutto; io considero queste cose tanta spazzatura al fine di guadagnare Cristo e di essere trovato in lui non con una giustizia mia, derivante dalla legge, ma con quella che si ha mediante la fede in Cristo: la giustizia che viene da Dio, basata sulla fede...» (Fil. 3,7-9). Diventa così chiaro che l'usuale schema di conversione, che vede l'ebreo Paolo abbandonare la sua fede precedente per diventare cristiano, non è uno schema paolino, ma nostro. Piuttosto, la sua vocazione lo porta ad una nuova comprensione della sua missione, una nuova comprensione della legge che, altrimenti, sarebbe d'ostacolo per i pagani. Il suo ministero è basato sulla convinzione precisa che i pagani diventeranno parte del popolo di Dio senza dover passare attraverso l'obbedienza alla legge. Questa è la rivelazione e la conoscenza segreta di Paolo.

Naturalmente il racconto che Paolo fa della sua vocazione all'apostolato ha un'angolazione sua particolare e necessariamente apologetica. C'era chi, probabilmente appartenente alla chiesa di Gerusalemme, non accettava la sua autorità apostolica diretta e chiedeva che la sua apostolicità venisse riconosciuta da autorità umane superiori. Paolo si oppone decisamente a questa richiesta e dichiara che la sua chiamata è diretta: «Vi dichiaro, fratelli, che l'evangelo da me annunziato non è opera d'uomo; perché io stesso non l'ho ricevuto né l'ho imparato da un uomo, ma l'ho ricevuto per rivelazione di Gesù Cristo» (Gal. 1,11-12).

Negli Atti l'idea di una «chiamata» è ancora dominante, per quanto vengano forniti ulteriori dettagli riguardanti l'esperienza di Paolo. In Atti 9 Paolo riceve la sua vocazione per mezzo di Anania, al quale il Signore rivela che Paolo è «uno strumento che ho scelto» (At. 9,15). Qui, nella narrazione di Luca, l'immagine della persona scelta dal Signore ricorda Geremia 1,5 (cfr. 1,10) e Isaia 49,1. Ma l'avvenimento non è visto come una conversione da una «religione» ad un'altra, quanto piuttosto come una chiamata a quella specifica missione della quale Anania è informato: «Ma il Signore gli disse: "Va', perché egli è uno strumento che ho scelto per portare il mio nome davanti ai popoli, ai re, e ai figli d'Israele..."» (At. 9,15). In Atti 22 è di nuovo Anania che informa Paolo: «Il Dio dei nostri padri ti ha destinato a conoscere la sua volontà, a vedere il Giusto e ad ascoltare una parola dalla sua bocca. Poiché tu gli sarai testimone davanti a tutti gli uomini delle cose che hai viste e udite» (At. 22,14-15). Allora Paolo in *trance* sente il Signore dire: «Va', perché io ti manderò lontano, tra i popoli» (At. 22,21). Il racconto in Atti 26 diverge per alcuni aspetti da Atti 9 e 22, in quanto Paolo vede una

luce dal cielo e sente la voce del Signore che dice: «... alzati, e sta in piedi perché per questo ti sono apparso: per farti ministro e testimone..., liberandoti da questo popolo e dalle nazioni, alle quali io ti mando per aprire loro gli occhi, affinché si convertano dalle tenebre alla luce e dal potere di Satana a Dio, e ricevano, per la fede in me, il perdono dei peccati e la loro parte d'eredità tra i santificati» (At. 26,16-18). In questo testo si richiamano la visione e la vocazione del profeta Ezechiele, con un riferimento quasi esplicito a Ezechiele 1,28, dove incontriamo l'esperienza visionaria, la prostrazione e infine la voce del Signore che dice: «... alzati in piedi... io ti mando ai figli d'Israele, a nazioni ribelli...» (Ez. 2,1.3). L'incarico ricevuto da Paolo di andare ai pagani richiama anche Geremia: «... tu andrai da tutti quelli ai quali ti manderò, e dirai tutto quello che io ti comanderò» (Ger. 1,7). Inoltre, quello che Paolo dovrà compiere per i pagani (At. 26,18) è un riflesso delle profezie secondo cui gli occhi dei ciechi saranno aperti (Is. 35,5; 42,7.16) e giungerà la salvezza (Is. 61,1).

Benché i racconti degli Atti degli Apostoli, specialmente nei capitoli 9 e 22, in qualche modo sostengano che qualcuno doveva spiegare a Paolo il significato della sua esperienza, sia Galati che Atti rispecchiano una tradizione simile, cioè quella di una vocazione profetica. Perciò, se usiamo il termine «conversione» per indicare l'esperienza di Paolo, dovremmo utilizzare questo stesso termine anche per i profeti Geremia e Isaia. Invece noi non parliamo della loro conversione, bensì della loro vocazione; l'esperienza di Paolo è dunque anch'essa quella di una chiamata a una vocazione specifica, ad essere scelto da Dio come apostolo dei pagani. La missione è lo scopo. Ci troviamo di fronte a una chiamata alla missione, non a una conversione. E questa vocazione è tanto più straordinaria, in quanto è il persecutore che diventa l'apostolo.

Udiamo spesso dire che il cambiamento nella vita di Paolo, seguito alla conversione, fu così grande che ricevette un nome nuovo: Saulo divenne Paolo. Ma Atti non vede le cose in questo modo. Il cambiamento del nome in Atti, in verità, è molto istruttivo nel contesto della discussione su vocazione o conversione. Innanzitutto, ci sono tre nomi, e non soltanto due, nel testo greco: *Saulos* (Saul) fino a 13,9 e *Paulos* (Paolo) dopo 13,9; nei racconti di vocazione, compare invece la traslitterazione del nome ebraico *Saoul* utilizzata sia dal Signore, sia da Anania (9,4.17; 22,7.13; 26,14). Vediamo allora che evidentemente non è la vocazione/conversione che provoca il cambiamento di nome. La cucitura redazionale, centrale per il cambiamento fra i due nomi (13,9), è situata in questo contesto: *Saulos* si trova a Cipro, e deve disputare con un mago, un profeta ebreo, Bargesù/Elima, di fronte a un proconsole romano di nome Sergio Paolo. A questo punto, il versetto 9 dice: «Allora *Saulos*, detto anche Paolo, pieno di Spirito Santo... disse...». Da questo punto in avanti il libro degli Atti lo chiama Paolo. Perché? Questo è il primo incontro di Paolo con funzionari romani, e se il fine degli Atti è di dimostrare il cammino dell'evangelo da Gerusalemme fino a Roma (cfr. At. 1,8), allora è chiaro che il cambiamento del nome simboleggia il cambiamento di prospettiva. Da questo punto in avanti, Roma è la "calamita". Il centro è la missione: quindi vocazione, non conversione.

Qual è, allora, la differenza fra una vocazione e una conversione? Forse non è troppo grande, ma, senza sottilizzare, concentriamo la nostra attenzione sulla differenza di significato delle due parole. La maggior parte di noi, che apparteniamo alla tradizione occidentale, è arrivata a considerare lo sviluppo della vita di Paolo in termini analoghi a quelli che usiamo per descrivere una esperienza di conversione. Ma questo

ci pone di fronte a due difficoltà per una corretta comprensione di Paolo. In primo luogo, il termine «conversione» ci induce facilmente a sostenere l'idea che Paolo «ha cambiato religione»: l'ebreo è diventato cristiano. Ci sono invece ragioni sufficienti per mettere in discussione questo modello. Innanzitutto, la gente di allora non pensava in termini di «religioni». E, inoltre, è ovvio che Paolo rimane ebreo mentre assume il ruolo di apostolo dei pagani.

In secondo luogo, utilizzando il concetto di conversione siamo portati a separare Paolo, una persona con un'esperienza molto specifica, dall'esperienza religiosa generale di quell'incontro con il Cristo che convince e che crea la fede. E siccome l'esperienza di conversione di Paolo fu così profonda e di una tale intensità da fare di lui addirittura un missionario e un apostolo, finiamo col separare il suo essere cristiano dal suo essere un apostolo. Ma i vari testi (Atti e le lettere di Paolo) concordano su una immagine completamente diversa: il persecutore fu chiamato e scelto per essere un apostolo con una missione molto specifica centrata sul problema della trasmissione dell'evangelo ai pagani. Verifichiamo del continuo che non esiste un pensiero di Paolo che non sia collegato alla sua missione, al suo lavoro. L'«io» dei suoi scritti non è «il cristiano», ma «l'apostolo dei pagani». Per questo parlo di vocazione anziché di conversione.

Questo è un punto in cui è ugualmente importante cogliere le differenze tra Paolo e Lutero. L'esperienza di Paolo non appartiene a quel tipo di esperienza di conversione interiore che la teologia occidentale ha ritenuto scontata. Ciò che sta dietro a questa distinzione è molto importante. Il fatto è che tutti noi, in occidente, e in modo particolare nella tradizione della Riforma, non possiamo fare a meno di leggere Paolo attraverso l'esperienza di persone come Lutero e

Calvino. Questa è la ragione principale per la maggior parte delle nostre incomprensioni di Paolo. In Lutero, per esempio, abbiamo un uomo che è oppresso dal peso delle esigenze minacciose della legge, un uomo disperato, per il quale *il problema teologico ed esistenziale* è: «come posso trovare un Dio misericordioso?». Lutero era una persona che riconosceva che più duramente si impegnava, più era inadeguato; una persona che proprio nella sua pietà ha raggiunto il fondo dell'abisso della futilità e della inadeguatezza di fronte a Dio; una persona che è arrivata fin davanti alle porte dell'inferno; una persona che ha conosciuto la colpa nella sua più profonda intensità introspettiva. E questo giovane Lutero ha trovato in Paolo e nelle sue parole: «il giusto vivrà per fede», e in espressioni simili, *il* messaggio di Dio che lo ha strappato dalla disperazione e lo ha posto in quella «forte rocca» di grazia su cui ha scritto il suo emozionante inno.

PAOLO Al contrario, Paolo è un ebreo molto felice, e di successo, uno che, anche quando ripensa al suo passato dalla prospettiva del cristiano, può dire nella sua lettera ai Filippesi: «... quanto alla giustizia che è nella legge, [ero] irreprensibile» (Fil. 3,6). Questo è ciò che dice. Non ha alcuna difficoltà, nessun problema, nessuno scrupolo di coscienza, nessun senso di inadeguatezza. Egli è uno studente modello, quello che riceve il premio di miglior diplomato del corso nel seminario di Gamaliele, se possiamo dar fiducia agli Atti (22,3); egli è, sia per il suo carattere sia per i risultati dello studio, un ebreo molto felice. In nessuna pagina dei suoi scritti troviamo una qualche indicazione che egli avesse avuto difficoltà nel compiere quello che, come ebreo, considerava l'esigenza della legge. Spesso citiamo e predichiamo dei sermoni bellissimi sulle parole di Paolo: «... dimenticando le cose che stanno dietro e protendendomi verso quelle che stanno davanti, corro

verso la mèta... » (Fil. 3,13 ss.). Però pochi sono coloro che possono leggere la Bibbia con sufficiente semplicità da comprendere che cos'è che Paolo dimentica: sono i suoi successi, non le sue mancanze. Sono tutti quei successi che ora, egli dice, considera tanta spazzatura (Fil. 3,8). Non c'è alcuna indicazione che Paolo, dal punto di vista psicologico, abbia avuto grossi problemi di coscienza per il suo *passato* o per il suo futuro. Come ebreo non è mai passato attraverso l'Abisso della Disperazione¹, è passato di gloria in gloria. Il fatto che le glorie del passato lo abbiano condotto a diventare un persecutore della chiesa gli ha causato rimorso *dopo* la sua vocazione (I Cor. 15,9), ma non c'è nessuna indicazione di rimorsi o dubbi di questo genere prima della sua vocazione alla missione. Nei tre racconti degli Atti, ci colpisce anche la mancanza di una qualsiasi nota di accusa o di auto-accusa quando si parla di Paolo, il persecutore. Il fatto che il persecutore diventi l'apostolo risulta soltanto a maggior gloria di Dio.

Questi racconti mi colpiscono per la loro diversità rispetto all'«esperienza della torre» di Lutero, nonché a tutta la tradizione della Riforma. Questo è particolarmente vero negli ultimi sviluppi esistenzialmente psicologizzati di quella tradizione caratterizzata dai nostri tentativi di predicatori cristiani di superare gli psicologi, per non dire gli psichiatri, nella capacità morbosa e masochista di descrivere la futilità e i difetti di tutti i tentativi e le speranze umane.

Ma Paolo non parla mai di se stesso come di un peccatore? Certamente ne parla. Però, l'unico concreto peccato in quanto tale della sua vita, *il* peccato di cui egli parla, è quello di aver perseguitato la chiesa (I Cor. ^{Reca)}

¹Nel linguaggio simbolico di John Bunyan, ne *Il pellegrinaggio del cristiano*, indica una profonda crisi di fede (N.d.T.).

cf. K. BERGER

15,9). Per riconoscere questo tipo di peccato non è necessario avere una coscienza introspettiva. Per di più, Paolo dice molto sinceramente di aver rimediato a quel peccato, anzi, è orgoglioso pensando fino a che punto ha rimediato: «... ho faticato più di tutti loro [gli altri apostoli]... » (I Cor. 15,10) che non avevano commesso quel terribile peccato. Naturalmente, non è stato lui a compiere tutto questo: «non io però, ma la grazia di Dio che è con me» (I Cor. 15,10). Paolo è sicuro di aver saldato il debito per l'unico peccato di cui parla concretamente. Ecco qui un uomo che ha la coscienza ben solida, che non è turbato dall'introspezione. La differenza fra Paolo e Lutero e, forse, l'uomo moderno occidentale, si trova precisamente qui. A noi certamente suona strano che Paolo, in II Cor. 5,10-11, dimostri la sua buona coscienza davanti alla chiesa: «Noi tutti infatti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, affinché ciascuno riceva la retribuzione di ciò che ha fatto quand'era nel corpo, sia in bene sia in male». E continua dicendo ai corinzi che, anche in presenza di quel giudizio e avendo il timore di Dio, è stato assolto (II Cor. 5,11). Poi aggiunge anzi che spera che essi abbiano di lui un'impressione altrettanto favorevole. Questo non ci sembra molto modesto, non dà l'impressione di un uomo che riconosce di essere nello stesso tempo giustificato e peccatore, *simul justus et peccator*. Perciò qualcosa non quadra nella nostra lettura, se pensiamo che Paolo fosse tormentato dal peccato.

È importante approfondire queste intuizioni mentre studiamo le lettere di Paolo. Abbiamo già indicato due fattori che possono spiegare il nostro senso di estraneità in questo confronto. In primo luogo è il nostro pensiero occidentale e introspettivo che ci porta fuori strada. Ma allora ci chiediamo: Paolo parla della sua «coscienza pulita» (I Cor. 4) come missionario anziché come

privato cittadino? O piuttosto, Paolo, il cristiano, è sicuro di sé nella stessa misura in cui lo era Paolo, l'ebreo (o viceversa)? Io penso che la sua coscienza sia ben solida. Lo si può vedere chiaramente in I Cor. 4,1-5:

Così, ognuno ci consideri ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio. Del resto, quel che si richiede agli amministratori è che ciascuno sia trovato fedele. A me poi pochissimo importa di essere giudicato da voi o da un tribunale umano; anzi, non mi giudico neppure da me stesso. Infatti non ho coscienza di alcuna colpa; non per questo però sono giustificato; ma colui che mi giudica è il Signore. Perciò non giudicate nulla prima del tempo, finché sia venuto il Signore, il quale metterà in luce quello che è nascosto nelle tenebre e manifesterà i pensieri dei cuori; allora ciascuno avrà la sua lode da Dio.

Qui Paolo cerca di guadagnare tempo, anche se si trova in una posizione di svantaggio.

Ci imbattiamo qui in uno dei più complessi problemi dell'interpretazione biblica, il rapporto tra lo studio della Scrittura e la vita cristiana: cioè che non è del tutto vero, come diciamo a volte, che l'uomo sia sempre lo stesso nel corso dei secoli. Di solito lasciamo che ogni sorta di detti sia applicata a qualsiasi situazione e a qualsiasi tempo. Il problema, naturalmente, è di definire che cosa intendiamo dire con l'espressione: l'uomo è sempre «lo stesso». Normalmente diciamo «fondamentalmente lo stesso», «sostanzialmente lo stesso». Questa, naturalmente, è la valvola di sicurezza che lascia evaporare la verità, la ammorbida e la modifica secondo le diverse situazioni. È chiaro che nella comprensione più profonda della condizione umana esiste un abisso non soltanto fra Paolo e noi, ma fra il Nuovo Testamento e il nostro tempo. Dobbiamo

No
T

in qualche modo riconoscere, in questo capitolo, che il messaggio di Paolo non era collegato ad una qualche conversione dalla giustizia per opere del giudaismo, ormai senza via d'uscita, a una felice condizione di cristiano giustificato. Al contrario, il centro di gravità nell'opera teologica di Paolo è collegato al fatto che egli riconosce di essere chiamato a diventare l'apostolo dei pagani, un apostolo dell'unico Dio, che è il creatore sia degli ebrei che dei pagani (cfr. Rom. 3,30).

Tema della giustificazione
di Paolo
di Paolo
Tutte queste osservazioni nascono dalla distinzione abbastanza sofisticata fra «vocazione» e «conversione», una distinzione collegata ad uno dei problemi classici degli studi paolinici. Gli studiosi occidentali sono profondamente colpiti quando scoprono che, per almeno trecento anni dopo la sua messa per iscritto e la sua divulgazione, il dato fondamentale della teologia paolina -- la giustificazione per (sola) fede senza le opere della legge -- sembra essere più o meno assente dall'insegnamento e dal pensiero della chiesa. Certamente, Paolo veniva citato -- dopotutto era un apostolo -- era accettato dalla chiesa nel canone della sacra Scrittura. Era citato con venerazione, ma le sue parole erano considerate una sorta di collezione di «detti aurei», quali si possono trovare in qualsiasi letteratura religiosa di livello almeno decente. Di rado, però, per non dire mai, troviamo qualcuno che abbia colto la dottrina della giustificazione di Paolo.

Agostino
Soltanto con Agostino, più di trecento anni dopo Paolo, troviamo un uomo che sembra essere riuscito a cogliere il "motore", il centro di gravità della teologia paolina: la giustificazione. La ragione di questo strano stato di cose sta nel fatto che la chiesa primitiva percepì ciò di cui Paolo stava effettivamente parlando, e cioè la relazione fra ebrei e pagani: ma questo non rappresentava un problema vivo in quei secoli. Non esisteva infatti comunicazione, non c'era alcun serio e aperto

dibattito in corso sull'argomento, e quindi, in un certo senso, le parole di Paolo erano irrilevanti. Quello fu piuttosto il tempo in cui proprio la prospettiva da cui Paolo osservava tale relazione fu inghiottita da un antigiudaismo -- per non definirlo antisemitismo -- cristiano a proprio uso e consumo: cioè esattamente la vittoria di quell'atteggiamento che Paolo aveva intuito e iniziato a combattere nel cap. 11 della lettera ai Romani.

Agostino, forse giustamente chiamato il primo vero uomo occidentale, fu la prima persona dell'antichità, o della cristianità, a scrivere qualcosa totalmente centrato su se stesso: la propria autobiografia spirituale, le sue *Confessioni*. Fu lui ad applicare la dottrina paolina della giustificazione al problema della coscienza introspettiva, con la domanda: «su quale fondamento una persona può trovare la salvezza?». Con Agostino ha così inizio la cristianità occidentale, con la sua accentuazione posta sulle conquiste dell'introspezione. Questa si sviluppò nel Medioevo, mediante la pratica della penitenza e la guida all'autoanalisi che caratterizzarono sempre più sia la vita monastica che la vita secolare, e l'uomo divenne sempre più capace di analizzare il proprio *ego*. L'uomo si rivolse verso se stesso, attratto e ammaliato non dalla domanda su quando Dio attuerà la liberazione nella storia della salvezza, ma da come Dio stia agendo nella parte più intima della sua anima. Con l'arrivo dell'epidemia di peste del 1348, la morte nera, il problema venne accentuato e la pietà del tardo Medioevo conobbe molte «anime oneste». Non dobbiamo immaginarci questa pietà soltanto come un affannarsi da una parte all'altra per comprare le indulgenze, e un farsi così sempre più superficiali. C'erano anche quelli che prendevano la Parola di Dio sul serio e ne soffrivano. Uno di quelli che soffrì più profondamente fu Martin Lutero LUTERO

che, non a caso, era un agostiniano. Nelle lotte della sua coscienza introspettiva, Lutero si è imbattuto in Paolo e trovò in lui la risposta di Dio al suo problema, il problema dell'occidente, e della pietà dell'occidente tardo-medievale. È istruttivo notare che il materiale omiletico e le opere di edificazione che provengono dalla chiesa greca, dalla chiesa ortodossa russa, dalla chiesa siriana, dalla chiesa copta, e da quella di Mar Thoma -- tutte chiese che leggono la Bibbia fedelmente, alcune in lingue vicine a quella originale di Gesù o a quella delle prime versioni -- contengono ben poche tracce di tale interesse. La coscienza introspettiva è uno sviluppo e un flagello occidentali. Dal momento in cui la coscienza introspettiva è entrata in circolo come linfa teologica della cultura occidentale, tende a dominare la scena ben al di là dello scopo originale. Essa raggiunge il suo esplosivo culmine teologico nella Riforma, e il suo esplosivo culmine secolare con Sigmund Freud. Paolo stesso, però, non fu mai coinvolto in questa ricerca. ANALISI DI GAL 3,24

Un esempio classico dell'uso, o meglio dell'abuso, di Paolo può essere colto nel confrontare due diverse traduzioni di Galati 3,24, tutte e due possibili in greco, una delle quali, però, chiaramente tendenziosa teologicamente, e per anni mai messa in questione in quanto poteva essere utilizzata bene al servizio del problema della coscienza introspettiva. Nella *King James Version* abbiamo: «... la legge è stata il nostro *schoolmaster* per condurci a Cristo...»². Qui la parola greca *paidagōgos* viene tradotta come «insegnante» (spesso citato come «precettore») e usa *eis* (*Christon*) come una preposizione di moto a luogo: «a», «fino a». Teologicamente

² La Riveduta traduce: «... la legge è stata il nostro pedagogo per condurci a Cristo». La Nuova Riveduta (1994) traduce: «... la legge è stata come un precettore per condurci a Cristo» e la TILC: «... la legge fu per noi come uno che ci sorvegliava fino alla venuta di Cristo» (N.d.E.).

questo è un modo molto utile per dimostrare come la legge, che fa nascere in noi un senso di colpa per le sue pesanti esigenze, ci spinge a cercare la grazia e il perdono della nuova vita avvicinandoci a Cristo. La stessa espressione greca può essere tradotta però in modo diverso, più accurato per quanto si riferisce all'uso del termine *paidagōgos* in tempi antecedenti e contemporanei a Paolo. Così nella traduzione inglese *Revised Standard Version* viene tradotto: «... la legge fu il nostro custode (*custodian*) fino alla venuta di Cristo». La parola *paidagōgos* non significa maestro, precettore o insegnante, bensì uno «schiavo» o «sorvegliante personale», che ha l'incarico di proteggere il bambino mentre va a scuola per assicurarsi che non sia molestato o che non si faccia male. *Eis Christon* potrebbe essere tradotto anche in senso temporale, cioè «fino alla venuta di Cristo». Così, mentre il greco permette tutte e due le traduzioni, esse riflettono interpretazioni teologiche molto diverse. Dobbiamo anche notare che, nella prima traduzione, il *nostro* custode sembra indicare Paolo e tutti i cristiani galati, mentre la seconda traduzione usa chiaramente la parola *noi* per indicare Paolo e gli altri ebrei. Ci troviamo quindi di fronte a due interpretazioni radicalmente, assolutamente e del tutto contrapposte della stessa espressione greca, e la traduzione presente nella *Revised Standard Version* è senza alcun dubbio più corretta, sia in base al più antico significato dell'espressione greca, sia in base al contesto di tutto il passo (vedi in modo particolare il v. 23 con il riferimento a «prima»).

Esaminiamo ora questo passo nel suo contesto globale, perché ci porta proprio all'argomento in discussione. Il contesto è costituito dalla situazione in Galazia, e riguarda il problema se i pagani possano entrare a far parte della chiesa senza essere prima circumcisi. La circoncisione è al centro della discussio-

ne (2,3; 5,2; 5,11; 6,2). Paolo sostiene che per diventare cristiani non occorre passare attraverso il giudaismo, ma che per i pagani c'è una via diretta e chiara che porta a Cristo, indipendentemente dalla legge. Fino a questo punto credo che l'argomentazione paolina sia nota. Forse il problema riguardava anche le regole alimentari, ma giunse al suo punto culminante in materia di circoncisione. Questo è molto importante. Dobbiamo cercare di avere sempre chiaro quale problema Paolo sta *veramente* trattando, perché ogni volta che troviamo qualcosa che si riferisce agli ebrei, al giudaismo, alla legge, alla circoncisione, alle norme alimentari, alle feste o al calendario, noi di solito pensiamo: «Paolo sta trattando il problema del legalismo». Ma è molto chiaro che Paolo risolve il problema della circoncisione in modo molto più radicale di quanto non faccia con le norme alimentari. La circoncisione dei pagani non deve essere accettata in nessun caso. Invece, per quanto riguarda le norme alimentari, se i fratelli più «deboli» hanno bisogno di alcune limitazioni per non avere occasioni di caduta, non si deve insistere troppo sull'argomento. E se noi, col tipico atteggiamento protestante, consideriamo semplicisticamente queste preoccupazioni come esempi di un legalismo in senso generale, vuol dire che non abbiamo capito il messaggio. Questo, in verità, potrebbe essere il motivo per cui, all'interno del mondo cristiano, esistono molte diversità nell'affrontare l'argomento del legalismo.

Per rendere più chiara la sua posizione, Paolo deve dire qualcosa sulla legge. Lo fa nella prospettiva del pensiero ebraico tradizionale, così come lui lo conosceva. In questa corrente di pensiero ebraico la legge era eterna nelle due direzioni: esisteva prima della creazione e sarebbe perdurata per l'eternità.

In questo testo dell'epistola ai Galati, Paolo sembra

provare una particolare sofferenza nel dimostrare con la legge alla mano (citando soltanto testi dal Pentateuco) che questa idea è errata. «*Torah*» per Paolo significa sia il Pentateuco, cioè i primi cinque libri di Mosè nell'Antico Testamento, sia la legge in senso generale. È interessante notare come in Galati, capp. 3 e 4, quasi tutti i testi biblici sui quali egli basa la sua argomentazione contro la validità eterna della *Torah* sono tratti dal Pentateuco. Paolo sta dimostrando per mezzo della legge qualcosa *concernente* la legge stessa. E che cosa sta dicendo? Afferma che la legge è venuta 430 anni dopo la promessa fatta ad Abramo, quindi è chiaro che la *Torah* non è eterna. Prima viene la promessa fatta ad Abramo e alla sua progenie (e Paolo era convinto che questa «progenie» si riferisse al Cristo che doveva venire). Il punto nodale dell'argomentazione di Paolo è che la legge è sopravvenuta 430 anni dopo la promessa e che la promessa era stata fatta nel momento in cui il patto era stato irrevocabilmente stipulato con Abramo. Dunque, la promessa esisteva già e la legge fu aggiunta in seguito.

Paolo continua l'argomentazione in Galati 3,19, enumerando molti importanti elementi che sminuiscono l'importanza della legge. In primo luogo, la legge è stata aggiunta a causa delle trasgressioni degli uomini. Per quanto ci sia diversità di opinioni in materia, io sono fermamente convinto che si riferisca a un insegnamento comune sia al giudaismo sia al cristianesimo: che la legge ricevuta sul Sinai fosse una seconda edizione riveduta, per quanto era accaduto quando Mosè aveva ricevuto le prime tavole (Mosè le aveva ridotte in frantumi con rabbia a causa del vitello d'oro). Così Mosè era ritornato sulla sommità del monte per ricevere una seconda edizione della legge, nella quale, secondo gli esegeti, si è tenuto conto delle trasgressioni del popolo infedele e disubbidiente. Quella, allora, non

è la legge vera, pura e finale, ma piuttosto una legge, come sono tutte le leggi, segnata dalla realtà malvagia a cui deve contrapporsi. È probabile che Paolo intenda qualcosa di simile quando dice che «la legge fu aggiunta a causa delle trasgressioni».

b) In secondo luogo, la legge fu data per un periodo limitato nel tempo: «finché venisse la progenie alla quale era stata fatta la promessa», e questo significa che la legge non ha neppure una durata eterna per il futuro.

c) In terzo luogo, «fu promulgata per mezzo di angeli, per mano di un mediatore», per cui vi sono stati intermediari. La tradizione ebraica usava questo passo per magnificare la legge; Paolo, invece, ha rovesciato l'argomentazione e la prolunga affermando che non c'è stata soltanto una serie di intermediari, ma c'era anche un altro mediatore: Mosè. La legge, allora, fu data non senza mediazione, ma per mezzo di mediatori e, come dice Paolo, «ora, un mediatore non è mediatore di uno solo; Dio invece è uno solo» (Gal. 3,20). Seguendo questa argomentazione non sarà così difficile vedere che la legge è ben diversa dall'essere la definitiva, assoluta e immediata manifestazione della salvezza di Dio.

Inoltre, questa legge non è stata data per produrre la vita, perché allora «la giustizia sarebbe venuta dalla legge» (Gal. 3,21). Se ci fosse stata data una legge che può dare la vita, allora naturalmente saremmo giustificati dalla legge. Ma questo non era lo scopo della legge, secondo la tesi di Paolo. Qual era allora lo scopo della legge? Paolo dice: «Ma la Scrittura ha rinchiuso ogni cosa sotto il peccato, affinché i beni promessi sulla base della fede in Gesù Cristo fossero dati ai credenti» (Gal. 3,22). La legge, dice Paolo, è sopraggiunta come una severa governante per sorvegliare che i figli d'Israele non vuotassero completamente il frigo-

rifero prima della festa alla quale dovevano essere invitati anche i pagani, o, per usare termini più biblici, «ma prima che venisse la fede eravamo [noi ebrei] tenuti rinchiusi sotto la custodia della legge, in attesa della fede che doveva essere rivelata» (Gal. 3,23). In altre parole, la Scrittura aveva messo tutto sotto chiave, sotto il segno del peccato, in modo che la salvezza dipendesse dalla fede in Gesù, il Messia, e venisse data a coloro che credono in Gesù Cristo.

Le espressioni «in attesa della fede che doveva essere rivelata» (Gal. 3,23), «ma ora che la fede è venuta» (3,25), ci mostrano un uso interessante della parola «fede». Potremmo leggere anche «Cristo», cioè, «in attesa di Cristo che doveva essere rivelato», oppure «in attesa che Cristo venisse». Siamo così portati a dire che la fede nel Nuovo Testamento non è semplicemente un atteggiamento teologico, non è soltanto un aver la mente rivolta verso Dio tenendosi attaccati alle sue promesse. La fede è definita totalmente dal suo contenuto, e quando leggiamo: «in attesa della fede che doveva essere rivelata», ciò significa nell'attesa della venuta di quel Messia nel quale si sarebbe potuto credere. Ma non si può credere in lui prima della sua venuta, perché, per Paolo, credere significa accettare la rivendicazione messianica di Gesù. Perciò, prima che questo fosse divenuto possibile, ciò che per Paolo è avvenuto con il Signore risuscitato, gli ebrei erano rinchiusi sotto la legge, «tenuti rinchiusi sotto la custodia... in attesa della fede [Cristo] che doveva essere rivelata». Perciò la legge fu il nostro (cioè: di Paolo e degli altri ebrei) *paidagōgos* fino alla venuta di Cristo.

Come abbiamo già notato, il «pedagogo» è per noi un "super-insegnante", ma nel greco antico e per Paolo era una persona al di sotto di un insegnante. Nella Grecia antica e a Roma indicava una sorta di *baby-*

sitter ambulante, uno schiavo che portava i bambini a scuola, insegnava loro le buone maniere, controllava che non cadessero nelle difficoltà o nel peccato, come, ad esempio, in rapporti omosessuali, e ne era responsabile fino alla porta della scuola, dove aveva luogo la vera educazione. Nelle commedie greche e nei bassorilievi romani, il *paidagōgos* viene sempre dipinto come uno schiavo severo, senza istruzione, che, per esempio, tiene lo scolaro per le orecchie a qualche centimetro da terra. Perciò «custode» è una traduzione più adeguata e precisa di quanto non lo sia «insegnante privato». La legge, secondo l'argomentazione di Paolo, ha avuto la funzione di un tale custode, fino alla venuta di Cristo. Perché? Perché (oppure, dato che Paolo vedeva sempre le cose dal punto di vista di come Dio conduce avanti la sua storia, *hina*, «affinché»), «possiamo essere giustificati per fede» (Gal. 3,24). Essere giustificati per fede è una possibilità soltanto in Cristo. «Ma ora che la fede [Cristo] è venuta, non siamo più sotto un custode; perché siete tutti figli di Dio, per la fede in Cristo Gesù. Infatti voi tutti che siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo» (Gal. 3,25-27). Notate il cambiamento dal «noi» (Paolo e gli altri ebrei) al «voi» (i galati).

Con questo ragionamento, Paolo conclude che siamo tutti uno in Cristo e che non ci possono essere divisioni fra ebrei e greci, schiavi e liberi, maschi e femmine; tutti sono eredi della promessa fatta ad Abramo (Gal. 3,28-29). È un linguaggio abbastanza chiaro, ed esprime precisamente quello che intendo con l'immagine, forse irriverente, del frigorifero. La cosa strana, però, è che nell'intera storia della tradizione occidentale, particolarmente da Agostino in poi, questo testo è stato interpretato nel senso esattamente opposto a quanto Paolo diceva. Che cosa intendiamo nelle nostre tradizioni dogmatiche quando diciamo che

la legge è «il nostro pedagogo per condurci a Cristo»? Intendiamo che ogni cristiano, per diventare un cristiano, dev'essere guidato dalla legge per poter riconoscere le sue mancanze, la sua colpa, in modo che possa veramente riconoscere di aver bisogno di un Cristo, un Salvatore, un Messia. Ma ciò significa rigirare la frittata. Quando Paolo dice che la legge è giunta alla fine, sta sostenendo la possibilità di arrivare direttamente a Cristo senza passare attraverso il tunnel o l'imbuto della legge.

Come siamo arrivati, allora, alla nostra intelligente interpretazione introspettiva occidentale? Perché abbiamo pensato che, quando leggiamo la Parola di Dio, dobbiamo percepire il messaggio come se arrivasse direttamente a noi, e che quando la Bibbia dice «noi» e «nostra», facciamo meglio a intenderlo personalmente. La legge, ci viene detto, era o è «il nostro insegnante» o «il nostro custode». Chi sono allora io per affermare: «la Scrittura dice "nostro", ma in questo caso fa riferimento ad un tempo passato, e non a me»? Ma «nostro» in questo testo significa: «me, Paolo, con i miei compatrioti ebrei», e niente di più. È assolutamente sbagliato usare il vocabolo «nostro» in riferimento a *noi pagani*. Naturalmente, quando leggiamo negli Atti: «poi noi veleggiammo sotto Creta», pochi sono i predicatori che suggeriscono che il «noi» dovrebbe essere inteso in riferimento a persone che vivono oggi, ma appena un tale pronome si trova in un contesto teologico, ecco che cadiamo nello schema di applicarlo a noi stessi. In molti casi Paolo usa «noi» e «nostro», ma si tratta semplicemente di una questione di stile letterario, per cui, in verità, egli intende soltanto se stesso; però in molti altri casi, molto più importanti e molto più difficili da identificare, l'utilizzo di «noi» — «noi ebrei» — si pone in diretta contrapposizione a «voi pagani». In Rom. 3,9 troviamo un buon esem-

pio: qui alcune Bibbie traducono il greco «noi» con «noi ebrei». È importante sviluppare una sensibilità per queste distinzioni. Se si legge Paolo vedendo in lui il chiamato, non il convertito, per essere l'apostolo fra ebrei e pagani, e non semplicemente concentrandosi sulla sua persona come il teologo più grande del Nuovo Testamento e l'eroe protestante dal profondo pensiero teologico, si può persino essere in grado di leggere la Bibbia e arrivare ad una comprensione più accurata di ciò che Paolo scrisse nel suo tempo e nelle situazioni concrete in cui si trovava. Questa è la prima condizione per applicare successivamente il tutto al nostro tempo e alla nostra situazione.

3. Giustificazione anziché perdono

Se si dà un'occhiata ad una concordanza greca del Nuovo Testamento, si rimane sorpresi dal fatto che nelle epistole paoline il vocabolo «giustificazione» (*dikaiosunē*) -- e altri vocaboli collegati, cioè «essere riconosciuto e trattato come giusto», «essere assolto» (*dikaiousthai*) e «retto» o «giusto» (*dikaios*) -- siano molto diffusi in alcuni strati del pensiero di Paolo, mentre il vocabolo «perdono» (*aphesis*) e il verbo «perdonare» (*aphienai*) siano sorprendentemente assenti dalle opere di Paolo autentiche e scritte di sua mano. Solo una volta appare il verbo «perdonare» all'interno delle sue epistole maggiori (Rom. 4,7), e in questo caso il povero Paolo non ha potuto evitare di usare la forma verbale «sono perdonate», perché stava citando il Salmo 32,1 che contiene appunto questa formulazione. Paolo, tuttavia, sorvola su questo testo, evitando ogni riferimento al perdono e utilizzando al suo posto il suo vocabolo preferito «giustificazione» o «giustizia» (Rom. 4,9). L'espressione «perdono dei

peccati» la ritroviamo una volta nella lettera ai Colossesi (1,14) e nella lettera agli Efesini (1,7), lettere che provengono da uno scrittore appartenente alla tradizione paolina, ma che molto probabilmente non sono, esse stesse, lettere autentiche di Paolo. In ogni caso, sia in Col. 1,14 che in Ef. 1,7 il vocabolo «perdono» viene utilizzato come corollario e come puntualizzazione del termine «redenzione».

Nonostante ciò, tuttavia, il termine perdono è il più usato dai pulpiti e, più in generale, da tutto il cristianesimo occidentale contemporaneo per descrivere l'insieme totale, il frutto e l'effetto dell'opera di Gesù Cristo. Quando si predica, quando una comunità è riunita per discutere, si rende testimonianza al perdono per mezzo di Gesù Cristo. Sono pochi oggi coloro che si chiederebbero l'un l'altro: «avete sperimentato la propiziazione di Cristo?» Giustificazione, redenzione, salvezza, riconciliazione e propiziazione sono parole ormai troppo cariche di peso teologico, anche se alcuni continuano a considerarle un segno di ortodossia. Quello che realmente ci viene tramandato con questi concetti, francamente, può essere ricondotto al perdono. Questo è il modo in cui li cogliamo, e perché dovremmo vergognarci dei nostri sentimenti?

Ci si chiede, talvolta, come mai si metta tanta enfasi sul perdono, e io suppongo che una delle ragioni consista nel fatto che noi siamo forniti di una forte tendenza a psicologizzare, nei nostri pensieri e nei nostri interessi. Data questa nostra prevalente inclinazione psicologica, allora è chiaro che il termine che meglio si adatta ad ogni nostra ricerca di sollievo dal peccato e dalla colpa, all'interno di uno schema psicologico, sia appunto il «perdono». Ciò che rende questo genere di ricerca così centrale (ancora una volta: si tratta di una mia supposizione), è che essa sia collegata al fatto che noi siamo più preoccupati di noi stessi che

di Dio, o del destino della sua creazione. Questo vuol essere un quadro generale, non necessariamente una condanna, di quello che è il cristianesimo odierno. Siamo così sicuri, e lo riteniamo ovvio, che Dio sappia badare ai propri affari, che la nostra attenzione viene rapidamente rivolta all'antropologia. Questa preoccupazione risulta più semplice, più naturale, e più in linea con gran parte dell'esperienza cristiana. L'intera impresa teologica di Rudolf Bultmann contiene *un* grave errore dal quale derivano tutti gli altri: fondamentale, egli dà per certo che il centro di gravità, il nucleo da cui scaturisce tutta l'interpretazione, sia l'antropologia, la dottrina dell'uomo. Potrebbe anche essere così; ma se fosse vero, questo distruggerebbe e sconvolgerebbe la prospettiva del pensiero paolino.

Una volta riconosciute le nostre fondamentali tendenze antropocentriche e psicologizzanti, abbiamo la chiave per comprendere l'apparente mancanza di sottolineatura del perdono e l'apparente sottolineatura della giustificazione nel pensiero paolino. Qualcuno potrebbe essere insoddisfatto di questo dal momento che il vocabolo «perdonare» è molto usato nel resto della Bibbia. Dev'essere Paolo che dimostra qui un punto debole, se di punto debole si può parlare. «Perdono» e «perdonare» sono espressioni che ritroviamo nei Vangeli e in Atti, li ritroviamo nella lettera agli Ebrei, nell'epistola di Giacomo, nella prima lettera di Giovanni ed infine nell'Apocalisse. «Perdono» è infatti una espressione biblica ereditata dall'Antico Testamento e usata frequentemente nella tradizione su Gesù. La ritroviamo, inoltre, molte volte in testi che non hanno certamente carattere antropologico né psicologico. È proprio questa tendenza psicologica, antropologica, che devo combattere ogni qualvolta cerco di comprendere Paolo. Devo adoperarmi al ben più arduo compito di cercare di essere leale con Paolo,

dimenticando tutto quello che conosco della lunga storia ed esperienza cristiana, così da dipingere il pensiero di Paolo con i veri colori del primo secolo. Perché Paolo parla di giustificazione e che cosa intende con questo vocabolo?

Dobbiamo tornare ancora una volta alla concordanza. Noteremo immediatamente che il vocabolo «giustificazione», e le altre parole collegate dalla medesima radice, predominano clamorosamente in una delle lettere di Paolo, quella ai Romani, nella quale sono presenti circa 50 volte. Ci sono riferimenti meno numerosi, ma altamente significativi, nell'epistola ai Galati (13 volte), e pochi riferimenti nella prima e seconda lettera ai Corinzi e in Filippesi (circa 15 volte in tutto). La connotazione tipicamente paolina del vocabolo «giustificazione», *giustificazione per fede anziché per opere*, è presente soltanto nelle lettere ai Romani e ai Galati, e in modo particolare in quella ai Romani. Si potrebbe spiegare questo fatto col dire che fu soltanto quando Paolo scrisse ai romani, forse la sua ultima lettera, che arrivò a elaborare il concetto in questo significato specifico; ma, per altre ragioni, io non penso che le cose stiano così. Troviamo accenni all'importanza del vocabolo nei suoi scritti precedenti, e questi non possono essere considerati intuizioni provvisorie che sembrano realizzarsi solo più tardi; sono piuttosto indicazioni, per quanto non pienamente elaborate, che mostrano già grande maturità di pensiero. La mia semplice risposta a questo problema è che la dottrina paolina della giustificazione per fede ha il suo contesto teologico nella sua riflessione sulla relazione fra gli ebrei e i pagani, e non nel problema di come *l'uomo* sarà salvato, o come saranno considerate le azioni *dell'uomo*, o come il libero arbitrio dell'uomo debba essere affermato o sottoposto a controllo.

Tra i testi sulla giustificazione per fede, due sono i

più comunemente citati: Romani 3,28 e 1,17. Romani 3,28 nella *Revised Standard Version* viene così tradotto: «... un uomo è giustificato mediante la fede, indipendentemente dalle opere della legge» (la traduzione di Lutero aggiunge: «l'uomo è giustificato mediante la sola fede»); Lutero ha voluto rendere il testo del tutto luterano! A suo modo, forse, poteva anche avere ragione. In ogni caso è stato meno avventato, in questa sua traduzione, di quanto sia la versione che troviamo nella *New English Bible*, dove si legge: «un uomo è giustificato per fede indipendentemente dal fatto che riesca a rispettare la legge»³). Nel corso dell'argomentazione, in Romani 1,17, Paolo cita Habacuc 2,4, tradotto nella *Revised Standard Version* con: «come sta scritto: "colui che è giusto per fede vivrà", o "il giusto vivrà per fede"»^{3a}. Io piuttosto sfrutterei il tempo futuro del verbo «vivere», e parafraserei il greco: «verrà il tempo in cui il giusto vivrà per fede».

Questi due testi della lettera ai Romani sono da considerarsi i più classici, ma ce ne sono molti altri. Degno di nota è il fatto che, ovunque ricorrono tali testi riguardanti la giustificazione per fede nelle lettere di Paolo, essi si trovano con molta probabilità in versetti contenenti specifici riferimenti a ebrei e pagani o nelle loro immediate vicinanze. Prendiamo Romani 3,28-29: «Poiché riteniamo che l'uomo è giustificato mediante la fede senza le opere della legge. Dio è forse soltanto il Dio dei giudei? Non è egli forse anche il Dio degli altri popoli? Certo, è anche il Dio degli altri popoli... ». Allo stesso modo in Romani 1,16-17 ritroviamo: «Infatti io non mi vergogno dell'evangelo; perché esso è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede;

³ «A man is justified by faith quite apart from success in keeping the law».

^{3a} «as it is written, "He who through faith is righteous shall live" or, "the righteous shall live by faith"».

del giudeo prima e poi del greco; poiché in esso la giustizia di Dio si è rivelata da fede a fede, com'è scritto: "il giusto per fede vivrà"».

Questi esempi, da soli, non possono certamente dimostrare la mia tesi. Forse sarebbe più istruttivo vedere come Paolo tratta la tipologia o parallelismo Adamo/Cristo o Primo Adamo/Ultimo Adamo (Cristo), una volta in Romani (5,14) e una volta in I Corinzi (15,45 ss.; cfr. 15,22). In Romani 5 la dottrina su Adamo e Cristo è intrecciata con una interessante argomentazione sulla giustificazione. In I Corinzi 15, invece, non si trova alcun riferimento alla giustificazione in relazione alla dottrina su Adamo. Ciò significa, secondo me, che la dottrina della giustificazione non è il principio dottrinale o l'intuizione teologica centrale di Paolo, attorno a cui ruota tutto il resto, bensì che essa abbia una funzione ben specifica nell'insieme del suo pensiero. Io direi che, nella mente teologica di Paolo, la dottrina della giustificazione sia sorta affrontando il problema di come difendere la collocazione dei pagani nel regno di Dio, il compito che gli era stato affidato con la sua vocazione.

È significativo che la maggior parte dei testi sulla giustificazione per fede si trovi nella lettera ai Romani. Di che cosa tratta la lettera ai Romani? Tratta del progetto di Dio per il mondo e di come la missione di Paolo ai pagani si inserisca in questo progetto. I capitoli centrali della lettera non sono né il terzo, né il settimo; quest'ultimo è appunto quello che noi cristiani leggiamo con una forte accentuazione antropologica, superando addirittura gli psicologi. «Poiché, ciò che faccio io non lo capisco: infatti non faccio quello che voglio, ma faccio quello che odio... Difatti, io so che in me, cioè nella mia carne, non abita alcun bene; poiché in me si trova il volere, ma il modo di compiere il bene, no. Infatti il bene che voglio, non lo faccio, ma

il male che non voglio, quello faccio... Me infelice! Chi mi libererà da questo corpo di morte?»⁴: ecco come noi citiamo Romani 7,15.18 s.24. Ma questo non è ciò che Paolo dice. Egli dice: «Io non capisco le mie azioni, perché io non faccio quello che voglio, ma faccio proprio quello che odio. Ora, se io faccio quello che non voglio, *io concordo che la legge è buona*. Dunque *non sono più io che agisco*, ma il peccato che abita in me... Così scopro che questo diventa una legge per me: quando voglio fare quello che è giusto, il male si trova in me. Perché *io mi compiaccio della legge di Dio*, secondo il mio uomo interno... » (Rom. 7,15.21 s.). Paolo, dunque, non si sente responsabile del peccato; egli è dalla parte di Dio! In questo testo non manifesta affatto un piacere «protestante» o «puritano». Né si tratta di un riferimento autobiografico o esistenziale. Paolo utilizza semplicemente argomentazioni già note dallo stoicismo e da altre filosofie antiche, per provare che l'*ego* è dalla parte di Dio, e che riconosce la legge come buona. Questo aspetto non è certamente il centro di gravità della lettera ai Romani.

Il vero baricentro della lettera ai Romani è costituito dai capitoli 9-11, nella sezione che parla del rapporto fra ebrei e pagani, il cui mistero è stato rivelato a Paolo (Rom. 11,25 e Gal. 1,12; cfr. Rom. 16,25). In fondo, c'è una sola cosa che è stata rivelata a Paolo come mistero, come una rivelazione specifica che non è stata ricevuta per mezzo di uomini o di insegnamenti umani, ma da Gesù Cristo stesso (Gal. 1,12): predicare Cristo fra i pagani (Gal. 1,16) con l'autorità di apostolo. Che questo sia il mistero reso noto a Paolo mediante rivelazione è ben sintetizzato nella lettera agli Efesini, dove l'autore deutero-paolino afferma: «gli stranieri

⁴ Così traduce la Nuova Riveduta (N.d.E.).

sono eredi con noi [con gli ebrei], membra con noi di un medesimo corpo e con noi partecipi della promessa fatta in Cristo Gesù mediante l'evangelo» (Ef. 3,6).

In Romani 9-11 Paolo cita frequentemente testi dell'Antico Testamento che richiamano alla memoria la speranza che, se l'intero Israele credesse nel Messia promesso e l'avesse accolto, allora tutti, compresi i pagani, sarebbero salvati. Ma il glorioso segreto sussurrato all'orecchio dell'apostolo Paolo, l'apostolo ebreo inviato ai pagani, era che Dio, nella sua grazia, aveva cambiato i suoi piani. È stato l'attuale «No» del popolo giudaico, la loro non accettazione del Messia, che ha aperto la possibilità di dire «Sì» da parte dei pagani. Specialmente in Romani 11 Paolo afferma che alla fine, quando la totalità dei pagani sarà diventato popolo di Dio, allora «per gelosia» (Rom. 11,11) anche il popolo d'Israele sarà salvato (11,15.25-27). L'argomento centrale su cui si concentra l'attenzione di Paolo è l'inclusione dei pagani e degli ebrei.

È utile, in questo contesto, tener presente il modo di comportarsi di Paolo nel corso del suo ministero missionario, secondo il racconto degli Atti. Ogni volta che raggiungeva una nuova città, secondo gli Atti, egli andava immediatamente nella locale sinagoga per predicare agli ebrei, benché con poco successo. Solo poche donne accolgono il suo messaggio (Atti 16,1.14; 18,2), il che, per un ebreo del primo secolo, non rappresentava certo un grande successo. Il messaggio di Paolo veniva generalmente respinto dagli ebrei (Atti 13,43-45; 14,1 s.; 17,1-7); in conseguenza di ciò, Paolo lasciò le sinagoghe per andare a predicare ai pagani nelle piazze del mercato. Questo si presenta come uno schema fisso nella strategia di Paolo. Un professore di teologia missionaria potrebbe dirci che questo schema di lavoro dimostra che Paolo era un grande stratega: egli utilizzava la sinagoga, alla quale

aveva libero accesso, come punto di partenza, per allargare in un secondo tempo le sue attività. Ma io ritengo piuttosto che il libro degli Atti presenti intenzionalmente questo schema di lavoro missionario: Paolo doveva essere sicuro del «No» degli ebrei, prima di sentirsi autorizzato ad annunciare l'evangelo ai pagani. Questo modo di agire e questa convinzione sono appunto spiegati teologicamente in Romani 9-11.

Alla rivelazione centrale di questi capitoli viene aggiunta, per così dire, una prefazione: Romani 1-8, nella quale Paolo sostiene che, siccome la giustificazione viene data per fede, allora è parimente possibile, sia agli ebrei che ai pagani, venire a Cristo. In questa prefazione non tratta il problema di come l'uomo possa essere salvato: o mediante le opere, o mediante la legge, oppure mediante qualche altra cosa. Paolo vuole semplicemente affermare, in forma teologicamente ferrata e intelligente, che le fondamenta di una chiesa che comprenda ebrei e pagani sono già state poste nella Scrittura, nella quale il modello esemplare è Abramo: «Abraamo credette a Dio e ciò gli fu messo in conto come giustizia» (Genesi 15,6, come citato in Rom. 4,3). In Romani 1-8 i pagani e gli ebrei sono ritenuti ugualmente colpevoli (Rom. 3,9 ss.), ma anche con la stessa possibilità di essere salvati mediante la giustificazione (Rom. 3,21-30).

Il corso di questo ragionamento può essere chiarificato esaminando le attese messianiche al tempo di Paolo. Nella discussione all'interno del giudaismo esistevano due possibilità per il tempo dell'avvento del Messia: o il Messia sarebbe venuto in un tempo di perfetta giustizia, quando tutto il popolo di Dio avesse rispettato la legge, oppure il Messia sarebbe venuto in un tempo di estrema iniquità. Nella letteratura escatologica e apocalittica nulla è grigio: esiste solo bianco

o nero, salvezza o condanna, paradiso o inferno. Così anche nell'attesa giudaica: il Messia sarebbe venuto in un tempo in cui la gente fosse totalmente pia o totalmente empia. Paolo, avendone riconosciuto che il Messia era venuto, non aveva bisogno né dell'analisi della sociologia, né della psicologia, per sapere che il suo tempo non era completamente buono: quindi era totalmente malvagio. Questa è la sua argomentazione in Romani 1. Il Messia era venuto e non era un tempo di virtù, ma di malvagità. Non era stata manifestata soltanto la giustizia di Dio (Rom. 3,21), ma era apparsa anche la sua ira (Rom. 1,18). L'ira di Dio è, per così dire, l'altro lato della giustizia, della giustificazione. Paolo descrive a tinte fosche la depravazione del mondo pagano, una descrizione costruita non su studi sociologici, ma su una premessa teologica ovvia, secondo cui le cose dovevano essere totalmente malvagie. Dopo di ciò, Paolo procede nel dimostrare che gli ebrei, pur avendo la legge, non si trovano in una posizione di vantaggio e non hanno alcun motivo di vantarsi (Rom. 2), in quanto tutto il mondo è sotto il potere del peccato (Rom. 3,1-20). Stando così le cose, conclude Paolo, è tempo che la giustizia di Dio sia rivelata. «Ora però, indipendentemente dalla legge, è stata manifestata la giustizia di Dio... la giustizia di Dio mediante la fede in Gesù Cristo, per tutti coloro che credono -- infatti non c'è distinzione: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio -- ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia... » (Rom. 3,21-24).

Perché Paolo adopera il termine giustizia/giustificazione (*dikaïosunē*)? Il vocabolo stesso è complesso, innaturale e difficile da comprendere. Noi siamo abbastanza abituati a sentire l'espressione «giustizia/giustificazione per fede», però questa espressione ci rimane estranea finché non ne comprendiamo lo sfondo. E lo

1

sfondo è ebraico. La parola ebraica si trova in quella che gli studiosi dell'Antico Testamento considerano la pagina più antica della Bibbia: non Genesi 1, ma Giudici 5, il canto di vittoria di Debora. Una traduzione letterale di Giudici 5,11 suona: «Là [tra gli abbeveratoi] si narreranno le giustizie [*zidqot*] di Jahvè... ». Altre versioni hanno: «gli atti di giustizia», «i trionfi», «le vittorie», «le benedizioni», «le opere giuste», del Signore. Naturalmente sono tutte traduzioni corrette, in un certo senso, però, alcune tendono verso il significato letterale della parola, altre verso una traduzione più esatta, o una traduzione più comprensibile. Come si può dire che il popolo narra gli atti di giustizia del Signore? Che cosa sono gli atti di giustizia del Signore? Si tratta del fatto che Dio difende il suo popolo contro i suoi nemici. E perché questo viene chiamato un atto di giustizia? Può una guerra sanguinaria e sporca essere un atto di giustizia? Eppure questo è evidentemente il genere di evento che viene celebrato.

Il fatto è che Giudici 5,11 si riferisce ad una situazione, ad un tempo, e ad uno stato d'animo in cui un gruppo di persone, una nazione o una tribù, è assolutamente certo della propria identità di popolo di Dio. Qualsiasi manifestazione della giustizia di Dio deve dunque significare che questo popolo è glorificato e trionfante e che i suoi nemici sono sconfitti. Se questo popolo è il «popolo di Dio», allora, quando la giustizia si realizza, questa deve significare salvezza, trionfo, vittoria, benedizione e, nello stesso tempo, distruzione del nemico. Tutto questo è molto chiaro e semplice, in quanto l'azione di giustizia di Dio significa che Dio rimette le cose a posto: questo è *zedaqah*, la giustizia di Dio.

2

Se seguiamo l'uso di questo vocabolo nel corso dell'Antico Testamento, notiamo che esso assume un altro significato in alcuni scritti profetici. Così, per

esempio, quando Amos non è più così sicuro che il cosiddetto «popolo di Dio» sia composto da veri israeliti, che onorano profondamente le loro responsabilità derivanti dal patto con Dio, allora la giustizia di Dio non può significare, o non significa più, difesa, bensì condanna. Quindi la linea di separazione tra giusto e ingiusto, tra fedele e peccatore fa sì che il giorno del Signore non sia sempre un limpido giorno di gloria e di trionfo per il popolo di Dio, in cui egli manifesta la sua giustizia. Il giorno del Signore è pieno di tenebre, non di luce (Amos 5,18), e il profeta Amos preannuncia un giudizio, una punizione per un popolo iniquo che ha infranto il patto con Dio.

Il «giorno del Signore», il giorno del giudizio escatologico, ha uno sviluppo interessante nella storia della chiesa cristiana, specialmente in quelle chiese appagate di sé che si sono compiaccute nel bel gioco di variare i colori per gli arredi dell'altare, del pulpito, del leggio e degli abiti liturgici onde caratterizzare i cambiamenti dei periodi dell'anno liturgico. Natale e Pasqua, per esempio, sono momenti di gioia e di trionfo, quindi si usa il bianco. Per l'Avvento e la Quaresima, tempi di preparazione e di pentimento, viene usato il viola. Per le festività che ricordano lo Spirito santo, ad esempio Pentecoste e i giorni in cui si ricordano i martiri, si usa il rosso. Il verde, il colore della natura e del nutrimento, viene usato per quel periodo ordinario, come ad esempio la lunga serie di domeniche dopo Pentecoste, che servono per insegnare ai cristiani i loro normali obblighi etici. Il nero può essere usato in occasioni di grande lutto, come per un funerale, o il venerdì santo. Ora l'anno liturgico inizia la prima domenica di Avvento e questa è preceduta dall'ultima domenica dopo Pentecoste (alcune volte chiamata prima domenica d'Avvento). In quest'ultima domenica dell'anno liturgico di solito si pone l'attenzione sul

tema del giorno del giudizio, il «giorno del Signore». Nella storia della chiesa questo giorno è stato rivestito di tutti i colori dell'anno liturgico: bianco, come un gioioso e trionfante giorno di vittoria; nero, come un dolente giorno di timore e giudizio; viola, come un giorno di pentimento e di afflizione; verde, per indicare un giorno ordinario in cui il popolo continua a vivere la sua vita cristiana, con l'idea che il giudizio finale sia un fatto molto lontano. Tutto ciò dipende dal modo in cui la chiesa considera se stessa. La chiesa è veramente il popolo eletto di Dio? Se così è, allora naturalmente l'arrivo del giorno del giudizio diventa, come era per la chiesa primitiva, un avvenimento gioioso da vivere anticipatamente, l'atteso giorno della vittoria, il giorno in cui Dio fa giustizia al suo popolo, un giorno splendente di trionfo e di luce. E questa, forse, è la descrizione valida non solo per la chiesa primitiva, ma anche per tutte quelle chiese che oggi si considerano una piccola minoranza fedele, di eletti. Quando si parla del giudizio, questo è considerato un giorno di gloria.

Al contrario, più la chiesa diventa istituzionalizzata, più la sua sacra arroganza rivela l'incertezza delle sue pretese nei confronti del cielo. Allora il giorno del giudizio diventa un momento oscuro e minaccioso, forse nero, sicuramente viola! Un richiamo profetico che corregge una certezza troppo solida e un segno della necessità di ravvedimento prendono il sopravvento su ogni gioiosa assicurazione che la venuta di Dio nel giudizio finale significherà vittoria. Questo genere di correttivo profetico è presente in tutte le pagine della Bibbia e ora sembra particolarmente adatto al nostro tempo di ingiustizia, nel quale noi sentiamo la necessità di una voce profetica che ci strappi dall'auto-compiacimento. La collera è spesso associata al messaggio profetico, e con essa la giusta ira del profeta che parla a nome del Signore contro coloro che hanno rotto il patto.

Nella tradizione rabbinica questo fatto è radicato ancor più profondamente. Quivi, infatti, la giustizia divina non è descritta come redenzione per alcuni e condanna per altri, quanto piuttosto come linea di demarcazione che attraversa il cuore di ogni persona. Esistono due impulsi che si combattono all'interno dell'uomo: un impulso buono, *yetzer tob*, e un impulso malvagio, *yetzer ha-ra'*. Questo concetto dei due impulsi, o tendenze, che si confrontano all'interno del singolo individuo, rappresenta uno sviluppo molto elaborato. È piuttosto piacevole rendersi conto che è alquanto superficiale ritenere che tutti saranno salvati, oppure che alcuni saranno salvati e altri no. La linea di demarcazione, dunque, deve passare attraverso il cuore di ogni singolo individuo. Questa è una dottrina matura. Però, gli iniziatori della fede cristiana non beneficiavano di una istruzione teologica così elevata. Quanto emerge dal cristianesimo primitivo, come dalla setta essena di Qumran, è una chiara convinzione del fatto che coloro che sono fedeli alla comunità e al suo capo coincidono con coloro che saranno salvati. A Qumran, la lealtà alla comunità del nuovo patto e al Maestro di Giustizia erano determinanti.

In modo similmente settario, la chiesa primitiva ha posto la lealtà a Gesù Cristo e alla sua comunità messianica come la chiave della salvezza. Poteva esserci il pericolo dell'apostasia, ma ogni singola piccola mancanza commessa dall'individuo cristiano non costituiva, in verità, una minaccia alla speranza di salvezza. Avveniva soltanto di rado che qualcuno fosse espulso dalla chiesa, realmente scomunicato, e la colpa doveva essere estremamente grave. C'è solo un caso di espulsione dalla chiesa nelle lettere di Paolo, e anche qui non si tratta di scomunica definitiva, senza speranza. In I Corinzi 5 viene registrato un caso di incesto e Paolo dice: «... non avete invece fatto cordoglio,

perché colui che ha commesso quell'azione fosse tolto di mezzo a voi!» (I Cor. 5,2); tuttavia, Paolo è convinto che, se il colpevole viene consegnato a Satana per la distruzione del corpo così da salvare il suo spirito, il suo spirito possa essere salvato nel giorno del Signore (5,5)⁵. In ogni modo, questo caso di incesto è l'unico vero caso di scomunica.

Nella comunità primitiva, allora, esisteva un certo grado di elasticità; coloro che ne erano membri sarebbero rimasti tali e potevano contare sulla salvezza. Quindi, quando uno parlava della manifestazione della giustizia di Dio, la *zedaqah* di Dio, si trattava di una parola di salvezza. Come nel Cantico di Debora dei tempi antichi, essa significava salvezza, soccorso, vittoria, trionfo. Ecco la ragione principale per cui Paolo sottolinea così fortemente i due vocaboli: giustificazione e giustizia. Questa sottolineatura presuppone la fede per cui la chiesa si riconosce come appartenente a Dio, riconosce che i suoi nemici sono anche i nemici di Dio. C'è un certo grado di arroganza in questo, ma ciò costituisce il centro della fede che deriva dal patto. In tale contesto il vocabolo giustizia/giustificazione (*zedaqah, dikaiosunē*) ancora una volta riprende pienamente il suo glorioso significato. Una

⁵ Una versione corretta di queste ultime parole è importante per la traduzione della Bibbia in generale. La maggior parte delle traduzioni moderne usano qui una espressione al congiuntivo: «affinché lo spirito sia salvo...». Il congiuntivo suggerisce una certa qual incertezza al lettore contemporaneo. Ma la grammatica greca impone semplicemente che la congiunzione «affinché» (*hina*) sia seguita dal modo congiuntivo, che perciò viene usato qui da Paolo: «sia salvo» (*sothe*). Questo congiuntivo non suggerisce incertezza, bensì l'intenzione divina: affinché, in modo che, lo spirito sia salvo! Il modo congiuntivo nelle traduzioni moderne ha finito per determinare gli accenti di queste affermazioni, distruggendo il senso di felice sicurezza della fede biblica. Ogniquale volta leggiamo «sia» o «possa», dobbiamo assicurarci di non aver tolto qualcosa di quella bella sicurezza, a causa di una traduzione troppo letterale.

delle più antiche preghiere liturgiche, che la chiesa primitiva ci ha tramandato, si trova in un piccolo scritto dell'inizio del II secolo, la *Didaché*. In una preghiera eucaristica di ringraziamento contenuta in questo testo, leggiamo: «venga la tua grazia e passi questo mondo... *Marana tha*, Amen». Liberamente tradotto questo significa: che questo sporco mondo vada in pezzi e che venga il tuo regno... Vieni o Signore! La fine con il giudizio veniva pregustata con gioia. Perciò la giustizia di Dio non è una giustizia giudicante ma, piuttosto, una giustizia vittoriosa, cioè: voi siete stati giustificati, siete stati difesi e sarete salvati.

Venire in eternità

Come abbiamo potuto notare in riferimento all'uso di Paolo dei termini vocazione anziché conversione, e giustificazione anziché perdono, egli utilizza un linguaggio abbastanza diverso dal nostro. Ma si tratta precisamente del *suo* linguaggio e del *suo* significato originario che cerchiamo di riprendere e di riattualizzare in questi capitoli. Il problema che cerco di affrontare, e può anche darsi che io non abbia del tutto ragione ma penso di avere una possibilità di essere nel giusto su alcuni punti fondamentali, è questo: che cosa intendeva veramente *Paolo*? Che cosa pensava veramente *Paolo*? La questione non è tanto sul significato che le parole in sé potrebbero avere, quanto piuttosto di mettere in luce la ben più importante differenza, che può creare confusione se non viene chiarita, tra il significato che veniva dato alle parole nel loro uso originario e il significato che alle stesse potrebbe essere dato oggi. Bisogna pertanto ritornare indietro nel tempo, al momento in cui i testi paolini sono stati scritti e studiare lo sfondo di queste parole nel contesto e nel tempo di Paolo. Questo è un passaggio molto importante per chiunque lavori nell'ambito della ricerca biblica. Là dove questo passaggio viene saltato, di

solito si trascura di notare la differenza tra ciò che Paolo consapevolmente intendeva dire e ciò che le sue parole sono arrivate a significare nel nostro uso.

Molti di noi oggi leggono tutta la Bibbia su un unico livello, ciò accade perché, forse, abbiamo qualche timore che, se non facciamo così, la parola di Dio non sia rilevante per noi. Non abbiamo sufficiente fede nella parola di Dio per permetterle realmente di parlare per conto suo: così restiamo attaccati alle nostre piccole attualizzazioni, proprio come le palle colorate e le altre decorazioni vengono appese all'albero di Natale. In realtà non esiste minaccia più grande portata allo studio serio della Bibbia che una "attualizzazione" a tutti i costi. Dobbiamo avere abbastanza pazienza e abbastanza fede da ascoltare la parola e farne emergere il significato originale. Se non facciamo questo sforzo, lo studio della Bibbia ne soffre e, in più, può succedere di arrivare a conclusioni e interpretazioni false che inducono in errore.

Nella tradizione del mio paese, la Svezia, nel corso del tempo sono stati scritti molti splendidi sermoni che sono dei gioielli di "attualizzazione". Mi viene in mente un sermone predicato nel XVIII secolo, quando il governo aveva chiesto ai pastori di appoggiare l'introduzione della patata presso i contadini svedesi e quindi si predicava spesso sul testo: «L'uomo non vive di solo pane». Un altro tema rilevante era quello igienico-sanitario: ebbene, una volta ci fu chi predicò sul racconto del figlio della vedova di Nain (Luca 7,11-17) e il sermone aveva come titolo: «il vantaggio di collocare i cimiteri fuori dalla città». Questi sono esempi di sermoni molto "attualizzati", con tesi che erano valide per una comunità di credenti, in quanto Dio si cura del nutrimento e della salute. Naturalmente, a noi tutto questo sembra ridicolo, e tuttavia la cosa più ridicola è che nessuno ride quando, nell'interpre-

tazione dei testi biblici, vengono proposte forme di attualizzazioni «più spiritualizzanti» di quelle. Nella misura in cui «sa di pio», qualunque cosa può essere proposta. Il rapporto esistente tra il significato originario delle Scritture e il significato che esse hanno per noi qui e ora è, in verità, *il problema* sul quale un gran numero di seri studiosi della Bibbia e di teologi di sistematica si stanno concentrando. Spesso c'è una specie di slogan o di parola d'ordine, in base alla quale si deve dimostrare di far parte del giro, nel variare delle mode, per cui c'è stato il periodo dell'*escatologia*, poi per un tempo c'è stato il *kerygma*, e ora c'è l'*ermeneutica*, cioè i metodi di interpretazione.

Questo è un punto cruciale del nostro tema, in quanto siamo passati dal livello ermeneutico al livello esegetico, siamo andati al di là del presente, al di là di Lutero e di Calvino, al di là di Agostino. Abbiamo cercato di arrivare a un significato originario, o almeno un significato originario che le diverse interpretazioni e reinterpretazioni abbiano dimostrato essere significativo in vari momenti della storia. Ma quando è legittimo leggere le parole di Paolo riguardanti la giustificazione, oppure, ad esempio, la coscienza, con una impostazione veramente paolina, cercando di capire esattamente che cosa ci fosse nella mente *dell'autore*, anziché i significati per noi oggi? Come esegeta, come studioso della Bibbia, mi devo interessare principalmente al primo quesito. Però, come teologo e come pastore, lasciatemi dire che non dobbiamo giocare del continuo al "Paese della Bibbia", sognando di essere riportati indietro in una specie di atmosfera semitica. Non è questo che Dio vuole che noi facciamo. Ma noi dobbiamo, *innanzitutto*, leggere la Bibbia per rintracciarvi i significati originari, e permettere che questi significati correggano la nostra tendenza a leggere le nostre idee odierne nel testo originale,

anziché lasciare che il significato originario possa emergere e parlare da sé. Cercate prima il significato originario... e tutto il resto vi sarà donato in più...

È molto importante, per esempio, tener presente che, quando Paolo parla degli ebrei, fa veramente riferimento agli ebrei suoi contemporanei, e non a degli ebrei fantastici che rappresentano un simbolo o un esempio classico di un legalismo senza tempo. Già nei Vangeli possiamo rintracciare una tendenza verso la tipizzazione simbolica degli ebrei, specialmente in Giovanni, o nell'espressione stereotipa di Matteo: «gli scribi e i farisei», oppure nell'immagine dei farisei presente in Luca come esempio principe di falsa pietà. Ma nelle lettere di Paolo, quando egli imposta la sua argomentazione riguardante la giustificazione per fede, sta riferendosi al vero popolo ebraico, al popolo a cui appartiene egli stesso.

Quando predico nel New England, dove esiste una nutrita comunità ebraica, e dico ai cristiani che mi ospitano che Paolo li avrebbe considerati al più degli ebrei onorari — perché questi sono per Paolo i pagani diventati cristiani (Rom. 11,17 ss.) — non incontro l'approvazione generale, per dirla con un eufemismo. Quando dico ai cristiani di origine pagana, che vivono nei quartieri ricchi ed eleganti, che essi sono degli ebrei onorari solo per adozione, essi sbigottiscono. E quando sostengo che Romani 9-11 parla dei nostri rapporti e dei nostri atteggiamenti nei confronti dell'uomo d'affari ebreo che è venuto ad abitare alla porta accanto, mi considerano semplicemente un tipo strano, mancante di spiritualità. Questi cristiani hanno frequentato i corsi di catechismo richiesti, dove hanno imparato tutto quello che Paolo dice a proposito degli ebrei. Ma ciò che hanno imparato non riguarda gli ebrei in carne e ossa. Anzi, essi continuano a identificare gli ebrei con lo stereotipo che hanno in testa. E qui, forse,

potremmo trovarci dinanzi al caso in cui ciò che Paolo ha detto nelle sue lettere, e in particolare in quella ai Romani, potrebbe in effetti riferirsi al rapporto fra ebrei e cristiani nel nostro tempo e in questo paese. Gli Stati Uniti d'America odierni costituiscono infatti il primo paese del mondo moderno, dai tempi della Alessandria di Filone, dove gli ebrei e i cristiani come persone, come comunità religiose e come comunità di alto livello culturale, vivono insieme in un modo tale e in un numero sufficiente da permettere un dialogo a tutto campo. È il primo caso nella storia recente in cui diventa possibile un rapporto aperto tra cristiani ed ebrei, dove il dialogo che Paolo ha iniziato in Romani 9-11, ma che è stato interrotto principalmente dall'espansione del cristianesimo e dal suo senso di superiorità, può essere nuovamente ripreso. Il dolore della storia e la vergogna dell'olocausto interferiscono con un vero dialogo, ma questa possibilità esiste realmente e, si deve sperare, aumenterà col tempo.

Se osserviamo con cura gli scritti di Paolo, si può anche notare che la Bibbia parla degli ebrei reali, e non soltanto di un prototipo evirato di legalismo. Ma esiste un altro aspetto del problema: se quello che Paolo dice a proposito degli ebrei e dei pagani viene assorbito in una descrizione tipologica della salvezza di anime individuali, troveremo che le cose si presentano in questo modo: 1) l'obbedienza alla legge, 2) la manifestazione di Cristo, e quindi 3) uno sviluppo verso cose più alte, oltre la legge. È come se ciascuno di noi fosse per un momento un ebreo, poi un legalista, e infine, dopo la venuta di Cristo, fosse salvato. Viste così le cose, si è perso in qualche modo qualcosa del senso della natura irripetibile della storia della salvezza. Una volta, nella mia chiesa, una chiesa luterana il cui pastore è Henry Horn, ho sentito predicare sul famoso testo dei lavoratori delle diverse ore (Matteo 20,1-16).

Tutti gli operai, anche quelli che hanno iniziato a lavorare soltanto all'undicesima ora, ricevono la stessa paga per il loro lavoro. Questo sembra duro e ingiusto. Così il predicatore, il Dr. Horn, per prima cosa ha rivolto il solito invito da «*boy scout*»: costui compie il proprio dovere senza pensare ad una ricompensa, e questo dato viene spesso ancor più marcato dal modo di vedere protestante. In questa parabola Gesù dichiara che in verità non si deve guardare ai diversi livelli della ricompensa perché l'unica, la vera ricompensa, è Gesù Cristo, la salvezza stessa. Ma il pastore Horn è un ottimo predicatore che legge la Bibbia, e ora vi esprimo con parole mie quanto egli disse alla fine: «Naturalmente quello che ho detto prima *non* è quello di cui il testo parla. Sapete chi sono gli operai dell'ultima ora? Siamo noi, i pagani. È stato Israele a lavorare per l'intero periodo torrido della storia sacra e noi, i pigri pagani, siamo entrati in scena all'ultimo momento e abbiamo ricevuto la loro stessa paga». Tutto questo non è troppo diverso dal punto di vista di Paolo in Romani 9-11.

Per ultimo, ad un livello più tradizionalmente teologico, che cosa dire della necessità di un senso di fallimento sotto la legge e il peccato che sia la via, e l'unica via come a volte viene suggerito, per sperimentare la realtà della salvezza mediante Cristo? Che cosa dobbiamo farne quando ci viene indicato che il ruolo principale della legge è di accusarci: *lex semper accusat*, come è stato detto nel XVI secolo? Paolo pensava forse che l'unico modo per essere buoni cristiani è di passare attraverso un'esperienza di frustrazione e di colpa?

Mi sembra che Paolo fosse un cristiano abbastanza buono. Poteva non essere stato proprio attraente, non era un compagno troppo simpatico, era sicuramente

arrogante. Ma era un grand'uomo! Paolo non attraversò la valle del peccato e della colpa, ma passò di gloria in gloria. Potrebbe darsi che l'asse del peccato e della colpa non sia il solo asse attorno a cui gira il cristianesimo (vedi nel prossimo capitolo: «debolezza anziché peccato»). Quando leggo il Nuovo Testamento ho l'impressione che quello con cui abbiamo a che fare nella chiesa siano troppo spesso piccole questioni private di etica individuale, e che si tratti veramente di ben poca cosa rispetto ai problemi molto più gravi che agitano realmente le persone. A me sicuramente non piace il peccato di adulterio. Non è una cosa buona, ma non rappresenta certo il più grave problema del mondo. Eppure la gente pensa molto spesso che la chiesa consideri l'adulterio come *il* problema. Sugli schermi cinematografici vengono proiettati molti film dell'orrore o di violenza che riscuotono un grande successo: «Lo squalo», «Il Padrino», «L'esorcista», «L'inferno di cristallo»: mi sono chiesto il perché di questo successo. Ci sono risposte freudiane o comunque psicoanalitiche. Personalmente, però, ritengo che siamo tutti spaventati dal nostro mondo così confuso: profondamente consapevoli del tumulto tra le nazioni, della possibilità di catastrofi nazionali, della minaccia di disastri naturali, nucleari o economici. Ci rassicura il fatto di essere capaci di resistere per un paio d'ore al terrore su di uno schermo cinematografico: proprio molto rassicurante!

Anche nel Nuovo Testamento abbiamo il testo della sceneggiatura di un film dell'orrore: il libro dell'Apocalisse. Questo dato in sé costituisce una chiave che ci permette di cogliere il fatto che il nostro secolo e il I secolo dopo Cristo hanno in comune molto più di quanto si pensi. Abbiamo in comune non soltanto la ricerca della pace individuale, l'armonia interiore e la salvezza, ma anche una diffusa e dilagante ansietà

generalizzata. Entrambe le epoche possono essere descritte come affette da spavento cosmico, età di terrore, dominate da principati e da potestà, dove piccolissimi esseri umani sanno appena di non poter fare molto, sanno di non avere la situazione sotto controllo, sanno solo di essere rimasti incastrati. Questo è un aspetto del cristianesimo che potrebbe essere riscoperto con l'aiuto di Paolo, a patto che lo si restituisca alla sua integrità e non lo si trasformi in una prova biblica per le dottrine della Riforma. Quindi anche la giustificazione per fede, benché abbiamo visto quanto sia importante, deve essere inclusa nel contesto più ampio della missione di Paolo verso i pagani, parte del progetto complessivo di Dio per la sua creazione. O forse dovremmo dire in questo modo: il pensiero di Paolo sulla giustificazione per fede è scaturito dal problema delle divisioni e delle identità all'interno di un mondo pluralistico e lacerato e non innanzitutto dalle tensioni interne all'anima e alla coscienza individuale. La sua vista aguzza si è concentrata sull'unità e sulla diversità desiderata da Dio per l'umanità, anzi, per l'intera creazione.

4. Debolezza anziché peccato *Grinzi*

Ci sono molte buone ragioni per considerare Paolo un apostolo e non solo un "super-cristiano", un uomo che possiede una forte coscienza, ma non tormentata da troppa introspezione. Una simile immagine di Paolo potrebbe facilmente dare l'impressione di un combattente duro ed efficiente, al quale l'esperienza personale non ha aggiunto nulla, o quasi nulla, alla comprensione della fede, del Signore, della chiesa e di se stesso. Potrebbe anche portare a costruirsi l'immagine di un Paolo trionfalistico, una persona le cui numerose vitto-

rie precedenti sono coronate dalle nuove glorie e nuove possibilità dategli da Cristo.

Ma le due immagini sono ben lontane dal vero. Le esperienze personali di Paolo si intersecano costantemente con la sua comprensione della missione e della fede. Il trionfalismo, inoltre, è il segno caratteristico dei suoi *avversari*, non il suo. Il punto in cui l'esperienza di Paolo interseca la sua missione apostolica e la sua comprensione della fede, inoltre, non è quando parla di «peccato» e di «perdono», suo correlativo, ma è piuttosto quando ci parla della propria debolezza (*astheneia*) che noi sentiamo il suo intimo tormento. Ancora una volta troviamo un pensiero sorprendentemente diverso dal linguaggio cristiano che molti di noi danno per scontato: sembra che Paolo non si sia mai sentito colpevole per la sua debolezza; tormentato sì, ma non colpevole.

Troviamo il livello più esperienziale della teologia paolina non tanto nel dramma della salvezza di Paolo il peccatore, quanto piuttosto nel dramma di Paolo alle prese con quello che egli chiama la sua «debolezza». È ancor più importante tener presente che, quando Paolo parla di debolezza, non si riferisce al peccato (con una sola possibile eccezione, di cui si parlerà più avanti alle pp. 108 s.). Vorrei sottolineare la cosa subito e con molta forza, così da mantenere la debolezza ben distinta dal peccato. Altrimenti potrei dare l'impressione di riferirmi al peccato, mentre invece sto parlando di debolezza: una cosa completamente diversa. Al giorno d'oggi noi tendiamo a equiparare i due concetti. Quando Paolo ci parla del suo essere forte proprio nel momento della sua debolezza (II Cor. 12, 10) e di come riconosce la sua debolezza, siamo portati a interpretare questo linguaggio della debolezza come un segno della sua profonda comprensione della condizione di peccato dell'umanità. Questa sarebbe una incomprensione tipicamente moderna.

Il testo classico che parla della debolezza di Paolo è II Corinzi 12, dove Paolo contrappone le sue gloriose esperienze spirituali con la sua debolezza, che qui descrive come «una spina nella carne, un angelo di Satana, per schiaffeggiarmi affinché io non insuperbisca» per l'abbondanza di rivelazioni ricevute (II Cor. 12,7).

Dal momento che Paolo è un teologo originale e non semplicemente un apologeta, ci parla con un senso d'incertezza di quale cielo abbia visitato e parla ancora con una qualche corretta esitazione teologica quando dice di non sapere se la sua esperienza sia stata fisica o spirituale, «con il corpo o senza il corpo» (II Cor. 12,1-6). Una simile modestia (o una narrazione intenzionalmente ironica di una straordinaria esperienza con lo scopo di porre quest'esperienza in una prospettiva corretta) è stata spesso dimenticata da alcuni circoli teologici che si vantano di essere biblici. In tali circoli l'ammissione di incertezza sembra mettere in pericolo l'autorità della fede. Questo è un altro aspetto della debolezza che gli avversari di Paolo temevano; mentre Paolo lo considerava il comportamento più corretto, altrimenti la potenza di Dio poteva essere scambiata con lo stile deciso del messaggero, e con ciò oscurata.

Dopo aver parlato di questa esperienza, che fu senza alcun dubbio gloriosa e genuina, Paolo dice di avere una spina conficcata nella sua carne, un angelo di Satana che lo schiaffeggia, per insegnargli la lezione che la grazia di Dio gli debba bastare e che la potenza di Dio è in qualche modo più evidente attraverso la sua debolezza che non attraverso la sua forza. Ho sempre trovato molto interessante il fatto che Paolo abbia supplicato tre volte il Signore di liberarlo da quella spina (II Cor. 12,8-10). Perché solo tre volte? Non sembra molto, se questo problema rappresentava ve-

ramente una grossa preoccupazione per Paolo. Il «tre» è una specie di numero semi-santo, usato frequentemente nel pensiero biblico, e questa potrebbe essere una ragione sufficiente per la scelta di Paolo. Propendo per vederla così. Questo numero potrebbe anche indicare le poche occasioni in cui Paolo è andato nel deserto per avere un vero ritiro spirituale, una battaglia prometeica in preghiera con l'Onnipotente, periodi di digiuno e di preghiera per quella spina nella sua carne.

Io sono propenso a credere che è più ragionevole considerare questa spina nella carne una vera malattia. Il mio ragionamento non dipende da questa ipotesi, ma la ritengo semplicemente la più ragionevole. Personalmente non sono neppure contrario al suggerimento, anche se non molto ben fondato, che possa trattarsi di epilessia. Certo, potrebbe essere stato qualcosa d'altro, ma è piuttosto chiaro che la malattia di Paolo è stata in qualche modo un serio *handicap* per il suo ministero. Lo era per vari motivi. È sempre difficile essere malato, specialmente quando si deve viaggiare. Ma per un grande uomo, incaricato di una missione straordinaria, come quella che Paolo riteneva di avere, dev'essere stato particolarmente difficile accettare l'idea che Dio avesse permesso un tale *handicap*, quando sapeva bene che Paolo era una persona così importante. Sarebbe dovuto essere compito di Dio almeno conservare in buona forma questo apostolo, in modo che, con la sua grande capacità, egli potesse fare il più possibile nel ministero al servizio del Signore. Ma c'è di più: la chiesa primitiva riteneva che la malattia fosse veramente il segno della mancanza di quella potenza di rinnovamento della vita che è l'essenza stessa dell'esistenza cristiana. Un apostolo malato era una contraddizione in termini, come potrebbe esserlo oggi un giocatore di calcio mancante di una gamba, in quanto la malattia era considerata concretamente come

un segno dei poteri del vecchio eone che cercavano di contrastare l'opera di Dio.

Conosciamo bene quanto Paolo prendesse sul serio il problema della malattia, e della sua fase successiva, la morte, quando dice alla chiesa di Corinto che, dal momento che i suoi membri hanno praticato la separazione al momento della Cena del Signore: «molti tra voi sono infermi e malati, e parecchi muoiono» (I Cor. 11,30). Sappiamo anche quanto i tessalonicesi furono scossi nella fede quando alcuni credenti cominciarono a morire. Il modo in cui Paolo aveva predicato l'evangelo aveva certamente dato loro l'impressione che tutti sarebbero stati in buona salute fino al giorno della *parousia*, il ritorno glorioso del Signore. La corrispondenza con i tessalonicesi fu espressamente rivolta a correggere una tale libera interpretazione dei poteri della vita disponibili nell'evangelo (I Tess. 4,13 ss.). Non vi è alcun dubbio sul fatto che Paolo si aspettasse di essere ancora in vita al tempo della *parousia*; per quanto senza dubbio malato, egli sarebbe stato sicuramente in vita. In I Corinzi 15,52 Paolo dice con chiarezza che coloro che sono morti saranno risuscitati e che *noi* saremo trasformati, il che certamente presuppone che Paolo è compreso nel numero di quei «noi» che non saranno stati toccati dalla morte prima della venuta della *parousia*.

Il più chiaro riferimento alla malattia come *handicap* per il ministero di Paolo lo ritroviamo, tuttavia, in Gal. 4,13 ss. Qui Paolo elogia i galati perché non hanno ritenuto uno scandalo il fatto che fosse rimasto bloccato in Galazia a causa di una infermità fisica. Anzi, malgrado le sue condizioni di salute, avevano accolto il suo messaggio come parola di Dio. Da questo testo è chiaro che la malattia, per un apostolo, costituisce un colpo durissimo per la sua immagine di prestante e autentico rappresentante di quel potere della vita che

è l'evangelo. Lo stesso sentimento potrebbe essere presente anche in I Cor. 2,3, dove l'apostolo afferma di aver recato il suo evangelo nella debolezza. Un altro riferimento, mi sembra, si potrebbe trovare anche in I Tess. 2,18: «più volte abbiamo voluto, almeno io, Paolo, venire da voi; ma Satana ce l'ha impedito». Penso che Paolo fosse gravemente ammalato e non avesse potuto andare. Era l'angelo di Satana che lo stava schiacciando in piena faccia, come dice in II Cor. 12.

La debolezza di cui Paolo parla è qualcosa che viene a lui, dentro di lui, dall'esterno. Sono gli attacchi di Satana, lo sporco mistificatore che cerca di impedire l'opera di Dio. Possiamo definirla una debolezza martirologica, cioè la debolezza del martire, non attribuibile alle sue personali mancanze, o a quelle dell'opera di Dio, ma all'opposizione esterna portata contro la testimonianza del martire. Tale debolezza deve aver fatto soffrire molto Paolo, era una vera spina nella carne; tuttavia Paolo non la mette in relazione alla sua salvezza personale, ma, con precisione, in relazione al suo ministero, al suo stile, alla sua efficacia.

In nessun testo delle sue lettere principali troviamo l'indicazione anche minima che Paolo avesse un qualche genere di cattiva coscienza per la sua debolezza. Non dice mai: «Sono debole, sono sfortunato, l'umanità è debole; debole e peccatrice è la mia vita». Non c'è identificazione tra la debolezza e la malattia dell'apostolo e il peccato, e Paolo non accenna neppure a ricercare nei luoghi più segreti della sua coscienza un qualche peccato nascosto che potrebbe costituire la causa della sua debolezza e della sua malattia. Al contrario, ci presenta la sua debolezza come una di quelle cose che lo rendono uno con il Signore, e che rendono il suo ministero un vero ministero di Cristo, il quale è stato crocifisso nella debolezza. Proprio nella

sua debolezza egli è uno con il Signore che è morto in quella condizione, egli che «fu crocifisso per la sua debolezza» (II Cor. 13,4). In questa debolezza la potenza della risurrezione di Gesù Cristo si diffonde mediante il messaggio missionario alla chiesa e manifesta se stessa. La malattia di Paolo è un piccolo, o forse non tanto piccolo, Golgota, un suo calvario personale.

Questa linea di pensiero viene intensificandosi in uno scritto vicino all'insegnamento di Paolo e che nasce da questo: l'epistola ai Colossesi. Qui viene espressa con parole difficili che lasciano perplessi i teologi: «ora sono lieto di soffrire per voi, e le tribolazioni che Cristo ha ancora da soffrire io le completo nella mia carne a favore del suo corpo, che è la chiesa» (Col. 1,24). Per un qualunque vero teologo questo discorso dovrebbe suonare strano. Naturalmente, né Paolo, né alcun altro, può aggiungere alcunché a quanto è stato compiuto una volta per tutte sul Calvario. E tuttavia in Col. 1,24, il ministero di Paolo nella debolezza, la sua sofferenza di martire, viene descritto come avente la stessa natura delle afflizioni di Cristo, afflizioni che «continuano» nella chiesa e sono così portate a compimento (cfr. anche II Cor. 13,3-4).

Inoltre, in II Corinzi 4 ci imbattiamo in un problema di lettura delle lettere paoline, già accennato a p. 76, che consiste nel saper distinguere l'esatto significato del «noi» nei diversi testi. Questo problema va affrontato seriamente se si vuole intendere quel che Paolo voleva dire. Se si analizza attentamente II Cor. 4, ci imbattiamo nel classico esempio dell'uso del «noi» e di come dobbiamo intenderlo. Si tratta di un lungo testo nel quale Paolo utilizza la prima persona plurale per significare «io stesso, Paolo», quindi con valore di prima persona singolare: «Noi infatti non predichiamo noi stessi, ma Gesù Cristo quale Signore, e quanto a

noi ci dichiariamo vostri servi per amore di Gesù» (II Cor. 4,5). Il significato delle espressioni «noi» (Paolo) e «vostri servi» (della chiesa alla quale la lettera è indirizzata) è piuttosto chiaro. Ed è ancora lo stesso Paolo che, parlando della sua rivelazione in Gesù Cristo, continua dicendo: «perché il Dio che disse "splenda la luce fra le tenebre", è quello che risplendé nei *nostri* cuori per far brillare la luce della conoscenza della gloria di Dio che rifulge nel volto di Gesù Cristo» (II Cor. 4,6).

Chiarire a chi si riferisce il «noi» è importante, in quanto è necessario essere molto attenti, dal momento che consideriamo le rivelazioni affidate ai grandi apostoli come paradigmatiche per «la truppa e i graduati» della chiesa. Secondo il Nuovo Testamento esiste una differenza, nella chiesa di Cristo, tra l'apostolo e i semplici credenti. Tale differenza ha assunto una particolare rilevanza nelle tradizioni che hanno mantenuto l'eredità spirituale del Pietismo e del Risveglio. Per esempio, l'espressione «incontrare Gesù» ha senso solo quando si vivono esperienze reali di incontri di questo genere. Ma, se viene utilizzata in senso poetico per indicare il fatto di andare in chiesa, può diventare un linguaggio pericoloso. Descrivere le nostre esperienze di culto utilizzando un'espressione così tronfia è veramente troppo esagerato e forse anche disonesto. Ci sono molte cose nel nostro gergo religioso che mi fanno sempre pensare che noi spesso cadiamo nella tentazione alla quale invece resistette Davide, il giovane pastore di pecore, quando rifiutò di indossare la grande armatura di Saul prima di combattere contro il gigante Golia. C'è molto tintinnio della smisurata e ingombrante armatura fatta su misura per l'aitante Saul sulle nostre piccole anime e menti che hanno invece la misura del piccolo Davide. Sarebbe molto più vantaggioso per noi se avessimo la stessa semplicità

nella nostra predicazione, nei discorsi e nella preghiera, come quella che ebbe il giovane Davide quando sconfisse quell'enorme filisteo con un unico sasso della sua fionda. Dunque, dobbiamo stare attenti nell'interpretazione di questi «noi» e «io». Non bisogna estendere o attenuare queste espressioni per descrivere delle normali esperienze religiose. Paolo ha qualcosa di ben preciso e unico in mente: la sua specifica vocazione, la sua missione.

Paolo continua dicendo: «Noi [cioè: io, Paolo] abbiamo questo tesoro in vasi di terra... Siamo tribolati..., perplessi..., perseguitati..., atterrati... » (II Cor. 4,7-9). Tutti i pronomi «noi» qui presenti sono innanzitutto riferiti a Paolo soltanto. Dovremmo stare molto attenti quando democraticamente trasferiamo questi pronomi, li "democratizziamo" e li usiamo per la nostra situazione generale. In II Cor. 4,10 Paolo afferma che noi (cioè, Paolo) «portiamo sempre nel nostro corpo la morte di Gesù». Non si tratta qui tanto dei segni di morte che Paolo porta su di sé, quanto piuttosto il processo del morire, che lo rende unito al Cristo sofferente. Ora, io non dico che questo non possa riferirsi anche a noi, per umile analogia, ma se vogliamo veramente cogliere la specificità e la realtà di questo linguaggio, dobbiamo inizialmente limitarlo a Paolo. Qui abbiamo il Paolo malato e debole, contrapposto ai sani e abbronzati apostoli che egli combatte a Corinto. Paolo si riferisce a se stesso, non a ciascun cristiano in genere, ma proprio a se stesso, come a colui che porta la morte di Gesù «perché anche la vita di Gesù si manifesti nel nostro corpo» (II Cor. 4,10). Per poi proseguire: «infatti, noi che viviamo siamo sempre esposti alla morte per amor di Gesù, affinché anche la vita di Gesù si manifesti nella nostra carne mortale. Di modo che la morte operi in noi, ma la vita in voi» (II Cor. 4,11-12). Paolo, quindi, si pone dalla

parte della debolezza e della morte, mentre la comunità deve essere rivestita di vita e rinnovata. Mentre Paolo, per così dire, è la «croce», la comunità è la «risurrezione». C'è molta più potenza e specificità in tutto questo dato quando uno lo legge concretamente riferito a Paolo e alla sua debolezza.

Paolo tratta di questa concezione della debolezza quasi esclusivamente nel contesto della situazione di Corinto, così come parla della giustificazione quasi esclusivamente nella lettera ai Romani e, per certi aspetti, in quella ai Galati. Così osserviamo ancora una volta che questo grande teologo ha una notevole varietà di idee a cui ricorrere quando ne ha bisogno. Paolo ha un'unica idea dominante e uno schema sempre uguale cui rifarsi, senza tener conto della situazione a cui si riferisce. Paolo usa il tema della debolezza, mediante il quale si manifesta la potenza di Dio, contro i «super-apostoli», i *hyperlian apostoloi* (II Cor. 11,5; 12,11), con i quali è in una così seria polemica. Possiamo notarlo in particolare nell'ultima parte di II Corinzi (come la troviamo nelle nostre Bibbie), ai capitoli 10-13.

La polemica di II Corinzi 10-13 contro gli agitatori della sua comunità di Corinto, nella cosiddetta «lettera delle lacrime» (cfr. II Cor. 2,4; 7,8), ha un duplice scopo: far ritornare l'unità all'interno della chiesa e difendere la propria autorità. Si tratta di polemica dura nella quale Paolo, probabilmente scrivendo dalla Macedonia, sottolinea e salvaguarda la sua autorità apostolica. Lontano da Corinto, scriveva con determinazione sottolineando la sua adeguatezza e capacità. Ma quando quest'uomo piuttosto piccolo, brutto e ammalato appariva di persona sulla scena non dava certo l'impressione di godere di troppo prestigio. Ci viene riportato che i «super-apostoli» dicessero: «Le sue lettere sono severe e forti; ma la sua presenza fisica è

debole e la sua parola è cosa da nulla» (II Cor. 10,10). Paolo, che si presenta come stanco, afflitto, pauroso e abbattuto (II Cor. 7,5-6), deve supplicare una comunità che è caduta nelle mani di gente molto abile, i missionari apparentemente di successo che erano arrivati a Corinto e che avevano messo in discussione sia l'autorità di Paolo sia le fondamenta del suo insegnamento. In questo contesto Paolo parla della sua debolezza.

In I Corinzi la debolezza viene contrapposta alla conoscenza (I Cor. 1,5) e alla sapienza (I Corinzi 1,17.19 *et passim*), ed è interessante notare che qui, in I Corinzi 1 (specialmente nei versetti 17-18), Paolo usa la famosa espressione che Cristo lo ha mandato a predicare l'evangelo «non con sapienza di parola, perché la croce di Cristo non sia resa vana» (I Cor. 1,17), e «... noi annunciamo Cristo crocifisso... » (I Cor. 1,23). Paolo non vuole conoscere altro che Cristo crocifisso, senza fronzoli, senza "extra", senza ornamenti, Cristo crocifisso, «l'evangelo della debolezza». Lutero sottolineava la *theologia crucis* (teologia della croce) in contrapposizione alla *theologia gloriae* (teologia della gloria). I luterani, saggiamente, guardano con sospetto ad ogni trionfalismo, sia esso a Corinto, a Roma o a Washington. La teologia della croce, la teologia della debolezza, è realmente parte e risultato della più profonda esperienza religiosa di Paolo, di un ministero intrecciato con la sua debolezza.

Esiste, tuttavia, un testo e, a quanto mi consta, è l'unico, in cui la debolezza di Paolo viene posta in parallelo con il peccato: si tratta di Rom. 5,6 ss. Vi possiamo ritrovare una forma di triplice parallelismo: «Infatti, mentre noi eravamo ancora senza forza [lett. deboli, *astheneis*] Cristo, a suo tempo, è morto per gli empi... Dio invece mostra la grandezza del proprio amore per noi in questo: che, mentre eravamo ancora

peccatori, Cristo è morto per noi. Tanto più dunque, essendo ora giustificati per il suo sangue, saremo per mezzo di lui salvati dall'ira. Se infatti, mentre eravamo nemici, siamo stati riconciliati con Dio mediante la morte del Figlio suo, tanto più ora, che siamo riconciliati, saremo salvati mediante la sua vita» (Rom. 5,6-10). Possiamo parafrasare e sintetizzare così questo discorso: «mentre eravamo ancora *deboli*, Cristo prese l'iniziativa e morì per noi; mentre eravamo ancora *peccatori*, Cristo fece il primo passo; mentre eravamo ancora *nemici*, Cristo prese l'iniziativa e fece in modo che mediante la sua morte noi fossimo riconciliati con lui». Paolo continua col dire che, se ora noi siamo giustificati, certamente Dio porterà le cose ancora più avanti. Il passo importante era di portare quest'uomo debole, peccatore e nemico, in uno *status justificationis*, in uno stato di giustificazione, dove c'è salvezza. Cristo ha compiuto tutto questo trasportando Paolo in un nuovo eone. Il punto è che, quando Paolo parla qui di debolezza, ne parla come di una cosa appartenente al passato. Potrebbe anche essere possibile che, in questo passo della lettera ai Romani, Paolo usi consapevolmente la parola debolezza con un significato diverso da quello utilizzato quando parla della sua debolezza nella lettera ai Corinzi. Bisogna sempre ricordare che Paolo indirizza lettere diverse a situazioni differenti tra di loro, e che il suo linguaggio e il suo messaggio sono di conseguenza espressi in termini diversi, o, forse, con espressioni uguali ma con significati diversi. Questo non perché le sue lettere sono separate nel tempo di qualche anno le une dalle altre, ma perché sono vere lettere pastorali, rivolte a situazioni concrete. Nella sua corrispondenza con i Corinzi, quindi, quando Paolo parla della sua debolezza, lo fa nel contesto dello specifico argomento riguardante la sua autorità, diretto contro i suoi oppositori e destina-

to a sottolineare la teologia della croce. Egli concepisce la sua debolezza, la sua malattia, le difficoltà e le mancanze del suo ministero in collegamento con la sua debolezza, come ciò che gli insegna qualcosa circa la natura del ministero di Cristo in questo mondo e la natura della potenza di Cristo in questa vita. Scrivendo ai romani, una comunità che fino a quel momento non conosceva e che non aveva fondato, utilizza la parola debolezza con un significato più generale, come parte del suo ragionamento sulla giustificazione.

Bisogna anche notare che nel Nuovo Testamento troviamo quello che si potrebbe chiamare il tema della debolezza, un tema che si potrebbe presentare come la nota non eroica del cristianesimo. Il pensiero richiama immediatamente il cristianesimo eroico in rapporto a tentazioni, sofferenze e prove: «Fratelli miei, considerate una grande gioia quando venite a trovarvi in prove svariate, sapendo che la prova della vostra fede produce costanza» (Giac. 1,2-3). Questo testo può essere usato, per esempio, per dimostrare che la tentazione è uno strumento della palestra della vita per rafforzare i muscoli della fede. Ma un tale cristianesimo eroico è ben lontano dal cuore dell'evangelo e in verità è completamente estraneo allo spirito di Cristo.

Gesù *non* ci ha insegnato a pregare dicendo: «Rafforzaci nel momento della tentazione», bensì: «non permettere che cadiamo nella tentazione». Nel Padre nostro si legge: «non ci esporre alla tentazione, ma liberaci dal maligno [o: dal male]» (Mt. 6,13; cfr. Lc. 11,4b). Se noi ipotizzassimo un originale aramaico anteriore alla formulazione in greco di questa preghiera che ritroviamo nel Nuovo Testamento, allora il verbo «indurre» dovrebbe avere una formulazione originale ebraica e aramaica che potrebbe essere resa con l'espressione «*non far sì che noi siamo indotti in tentazione*». Le traduzioni più recenti del Padre nostro

sono più corrette nel preferire l'espressione «prova» anziché «tentazione»: la parola greca *peirasmon* può essere tradotta sia con «prova» che con «tentazione». Una buona parafrasi allora potrebbe essere questa: «Non ci mettere in una situazione tale per cui ci veniamo a trovare di fronte alla prova definitiva», che si pone più in linea con lo spirito dei Vangeli, dal momento che qui il cristiano viene raffigurato come consapevole del fatto che, quando viene tolto il freno ai poteri di Satana, il Maligno, non c'è alcuna possibilità che una persona possa resistere (Mc. 13,20 e par.; Mt. 24,22). Nei Vangeli non troviamo nulla di eroico nel combattimento contro Satana; per quanto riguarda i seguaci di Gesù, essi sono troppo realistici rispetto al potere di Satana. L'unica via d'uscita è l'intervento divino, cosicché per amore degli eletti il tempo dell'ultima prova sarà ridotto, altrimenti nessun essere umano potrebbe salvarsi (Mc. 13,20 e par.). Questo è lo spirito dei Vangeli, per cui nessuno assume un atteggiamento eroico verso la persecuzione, verso la tentazione, verso gli attacchi del nemico. In questo contesto è interessante prendere in considerazione Matteo 10, un capitolo che collega insieme la responsabilità missionaria dei discepoli e le istruzioni per lo svolgimento della missione. Il tono delle istruzioni non è eroico: «Se qualcuno non vi riceve né ascolta le vostre parole, uscendo da quella casa o da quella città, scuotete la polvere dai vostri piedi»; «Quando vi perseguiteranno in una città, fuggite in un'altra» (Mt. 10,14.23a). Ai discepoli non viene chiesto di ingaggiare un combattimento; si tratta chiaramente di un atteggiamento non eroico. Naturalmente, se la situazione è disperata e il discepolo viene preso e portato davanti ad autorità ostili, non ha scelta, ma anche in questo caso non è il suo valore, ma lo Spirito del Padre, che parla per suo mezzo, che renderà testimonianza (Mt. 10,19-20).

Scrivendo ai corinti, Paolo afferma analogamente: «Però Dio è fedele e non permetterà che siate tentati oltre le vostre forze; ma con la tentazione vi darà anche la via d'uscirne, affinché la possiate sopportare» (I Cor. 10,13). E quando Paolo elenca tutte le sue sofferenze -- è stato frustato, bastonato, ferito a colpi di pietre, ha fatto naufragio, ha affrontato ogni tipo di pericoli, disagi, ansietà -- anche quando se ne vanta, si riferisce alla propria debolezza (II Cor. 11,23-29). Ma quando infine giunge alle sue conclusioni, riserva un granello della sua esperienza che utilizza come immagine finale da proporre alla comunità: «Se bisogna vantarsi, mi vanterò della mia debolezza... A Damasco, il governatore del re Areta aveva posto delle guardie nella città dei Damasceni per arrestarmi; e da una finestra fui calato, in una cesta, lungo il muro, e scampai alle sue mani» (II Corinzi 11,30-33). Non credo di esagerare troppo quando dico che Paolo riserva volutamente questa esperienza per dare il quadro di se stesso che voleva che la chiesa avesse: un Paolo volutamente poco simpatico; privo di attrattiva, in ritirata, che fugge strisciando e rannicchiato in una cesta. Questa è l'immagine dell'apostolo di Cristo. Questo è il vaso di terra che non consente che la gloria di Dio sia oscurata a motivo della nostra astuzia, dei nostri successi, della nostra salute, di un bisogno martirologico di contare qualcosa: «Ma noi abbiamo questo tesoro in vasi di terra, affinché questa grande potenza sia attribuita a Dio e non a noi» (II Cor. 4,7).

Paolo, dunque, percepisce la propria debolezza non come qualcosa che viene dall'interno di sé: una sua mancanza di obbedienza, di santità, di forza morale o di successi. Piuttosto, la sua debolezza proviene dall'esterno; è causata da Satana, è inflitta dal nemico. Ancora una volta possiamo notare la sua coscienza forte. Ec'è ancora qualcosa di più di questo: è un modo

di percepire le cose, uno stile di vita che, nel modo più energico, diventa la vera matrice della sua cristologia e delle sue implicazioni sul proprio ministero.

Ci si potrebbe chiedere dove ci conduca questo pensiero. Alcune cose sono ovvie. Forse le osservazioni negative sono le più interessanti. Quello di Paolo è un discorso che si pone in un ambito totalmente diverso, un modo di concepire la debolezza totalmente diverso, rispetto alla visione introspettiva, focalizzata su noi stessi e orientata antropologicamente a cui siamo abituati. È anche chiaro che, nel suo modo di pensare, è presente un profondo sospetto nei confronti di tutto quello che è spettacolare e pieno di successo, contro tutto ciò che si presta a mettere in evidenza il proprio prestigio nello svolgimento del ministero.

Detto questo, e trovandoci a vivere ben duemila anni più tardi, è chiaro che dobbiamo stare attenti per non essere condotti fuori strada. Ricordiamo la parabola del fariseo e dell'esattore delle tasse, detta da Gesù, nella quale il «pubblicano» fu perdonato per la sua umiltà (Lc. 18,9-14). Nel momento stesso in cui ricordiamo che Gesù ha detto: «chi si esalta sarà abbassato, chi invece si abbassa sarà innalzato», diventa difficile convincere le persone a sedersi nei primi banchi della chiesa, perché tutti vogliono sembrare umili. Ci è stato detto che bisogna essere come l'esattore delle tasse, e non come il fariseo, ma più cerchiamo di assomigliare all'esattore delle tasse, più diventiamo farisaici. Ci ritroviamo intrappolati in un circolo vizioso dal quale è difficile uscire.

Ritroviamo un problema simile riguardo alla debolezza, specialmente in tutte quelle occasioni in cui ci gloriamo della nostra debolezza. Esistono molte tentazioni simili nel ministero pastorale. Quando non facciamo il nostro lavoro, le cose vanno a rotoli e niente va bene, alcuni di noi tendono a pensare: «que-

sto mi succede perché non sono così superficiale come il pastore della chiesa vicina, che è tanto popolare e riesce ad attirare un così gran numero di persone. Pochi vengono ad ascoltarmi perché io predico il *vero* evangelo, perché sono un *vero* pastore. Paolo non ha forse fatto esperienze simili a Corinto?». Bisogna avere il buonsenso e la lucidità di non cadere nella trappola di ascoltare le intuizioni del grande apostolo sulla sua debolezza e capovolgerle sottosopra trasformandole in una nostra imitazione di scarsissimo valore. Questo non possiamo proprio farlo, sia che siamo pastori, insegnanti, o chiunque altro che cerchi di rispondere a una vocazione. Martin Lutero aveva ragione quando, discutendo il problema della debolezza e della croce, disse: «Va bene! ogni cristiano deve portare la sua croce, ma non è lui a sceglierla, non è lui a decidere quale tipo di croce dovrà portare». Chiunque, uomo o donna, dedica la sua vita a un ministero, avrà certamente concrete occasioni per conoscere la debolezza, qual è la propria spina nella carne, che spesso, tuttavia, non è quella che sembra esserlo. Portare la propria croce significa accettarla in umiltà, senza frustrazioni. Lutero descriveva spesso questa situazione, e forse esagerava, proponendo questo paragone: è molto più facile per un monaco rispettare le sue pratiche ascetiche, abbandonando ciò che appartiene alla sfera secolare, negli orari predisposti e secondo l'ordine prestabilito, di quanto non lo sia per un pastore, il quale deve accettare ogni tipo di interferenze da parte della moglie o dei figli proprio nel momento in cui egli ritiene di avere qualcosa di diverso da fare. Questo è un piccolo esempio, ma non del tutto irrilevante.

Riprendiamo ora l'argomento principale. Ho cercato di illustrare che cosa Paolo poteva aver avuto in mente quando parlava di debolezza anziché di peccato.

Questo è l'elemento più profondamente *esperienziale* di tutta la teologia paolina. Senza un'attenta analisi di questo tema potrebbe sembrare che io sia contrario all'esperienza in quanto esperienza, ma le cose non stanno affatto così. Di certo Paolo, tra gli apostoli e gli scrittori del Nuovo Testamento, ha una particolare sensibilità intellettuale. Egli aveva certamente una passione per il pensiero teoretico chiaro riguardante la giustificazione e gli altri temi teologici. E tuttavia, esiste anche un altro Paolo, molto umano e personale: il Paolo che abbiamo preso in considerazione in questo capitolo. Questo Paolo ci parla di debolezza anziché di peccato.

5. *Amore anziché correttezza*⁶

Il titolo «amore anziché correttezza» è forse più difficile da spiegare di quelli dei precedenti capitoli, in quanto contiene la parola *amore*. «Amore» è un termine formidabile, perché, di solito, viene utilizzato per sintetizzare l'intero evangelo, l'intero significato della vita, della sofferenza e della morte di Cristo, l'intero contenuto del messaggio cristiano. Spesso si dà per scontato che il termine amore esprima quanto vi è di importante in quasi tutti i campi. Poche parole, però, sono state logorate così fortemente, non solo nel nostro linguaggio, ma anche nei nostri pensieri e nei nostri sentimenti. Gran parte del messaggio cristiano è stata messa in berlina dal film di Charlie Chaplin, «*Limelight*» (Luci della ribalta), in cui le parole di un'intera canzone sono costituite esclusivamente dalla

⁶ *Integrity* significa qui una rettitudine puramente formale, un rispetto esteriore delle regole. Preferiamo quindi renderlo in italiano con «correttezza» (N.d.T.).

ripetizione ossessiva della parola «amore», questa parola così carica di significati: «Amore, amore, amore...». Un esempio ancora più vicino al nostro mondo ecclesiastico è dato dall'inno *For they know we are christians by our love* («Ora il mondo ci conosce per l'amor ch'è tra di noi»), molto orecchiabile e gradevole, almeno in un primo momento. È interessante riflettere sul motivo per cui uno si stanca piuttosto velocemente di un cantico simile; probabilmente ciò potrebbe aver a che fare con l'utilizzo inflazionato della parola «amore».

Tuttavia devo richiamare me stesso e gli altri a fare molta attenzione per non essere sviati da ciò che riteniamo di poco valore e diluito. Molti ritengono che avere una teologia vera e profonda significhi ridicolizzare il fatto che la «Regola d'oro» (Mt. 7,12) costituisca il centro della fede cristiana. È come se si dovesse creare una divisione netta fra i «teologi seri» e coloro che avanzano una proposta cristiana a un livello più popolare. Questo fatto porta a schernire il sommario della vita cristiana come viene espresso nella «Regola d'oro», esasperando l'importanza della teologia e della teoria dell'amore di Dio come viene esemplificato nella vita, nella sofferenza e nella morte di Cristo. Potrebbe anche essere possibile che la «Regola d'oro» («Tutte le cose dunque che voi volete che gli uomini vi facciano, fatele anche voi a loro; perché questa è la legge e i profeti», Mt. 7,12; cfr. Lc. 6,3) venga bollata dai teologi seri come un insieme di atti anziché come amore, come legalismo, oppure come uno scambio utilitaristico, che ne sminuisce il significato di puro comandamento d'amore. Qui è in gioco un problema molto delicato. Come possiamo parlare dell'amore? Come possiamo evitare l'elitarismo teologico, da una parte, e l'inflazione o la volgarizzazione, dall'altra?

Il testo classico in cui Paolo parla dell'amore è,

naturalmente, I Cor. 13, l'inno all'amore, dell'amore, per l'amore. Nella traduzione inglese della *King James Version*⁷ (e nelle prime versioni in volgare) viene reso con «carità»: questa traduzione poteva andar bene nei secoli passati, ma oggi, nel XX secolo, il termine «carità» ha assunto un significato diverso da quello che aveva in origine. Distinguere carità, cioè *opere* di carità, azioni dell'amore, da un semplice *atteggiamento* del cuore e del sentimento è corretto e corrisponde alle intenzioni di Paolo. Carità, tuttavia, oggi significa beneficenza fatta con spirito di superiorità condiscendente, il dono che il ricco dà al povero come segno di autocompiacimento. Questa dimensione non corrisponde affatto a quanto Paolo aveva in mente. Mi sembra anzi che proprio questo fosse l'atteggiamento che Paolo stava criticando: «Se distribuissi tutti i miei beni per nutrire i poveri, se dessi il mio corpo a essere arso, e non avessi amore, non mi gioverebbe a niente» (I Cor. 13,3).

Di che cosa sta parlando Paolo? Se vogliamo seguire la metodologia e i presupposti del capitolo precedente, dovremmo cercare di determinare non quello che *noi* sentiamo, quanto piuttosto quello che Paolo sembra voler dire quando esplose in un linguaggio innico in questo particolare punto della sua argomentazione con i corinzi. Ci viene detto che senza l'amore nessuna azione (neppure quella più grande di dare se stessi per essere bruciati come martiri o per essere sacrificati sull'altare) può avere un qualche valore o essere di una qualsivoglia utilità pratica.

Uno dei livelli a cui può essere letto I Corinzi 13, e penso che sia quello più naturale e corrente, è questo: abbiamo la grande intuizione che le azioni, anche le più

⁷ Anche la Riveduta traduce con «carità» il termine *agape*, «amore», presente in tutto questo inno (*N.d.E.*).

grandi, possono essere frutto di motivi poco nobili, possono essere strumenti di autoaffermazione fino al punto di crogiolarci in false immagini di virtù cristiane. Quello, allora, è il momento in cui vale soltanto la motivazione più profonda e finale: l'amore. I teologi moderni sarebbero lieti, a questo punto, di mettere in evidenza che la parola greca di I Corinzi 13 è *agápē*, l'amore gratuito di Dio così completamente diverso da quello che il mondo oggi chiama «amore», cioè *eros*, l'ambizioso amore in quanto affermazione di sé degli esseri umani. Un mio compatriota, Anders Nygren, ha scritto uno studio molto profondo, *Eros e Agapē*⁸, che segnala e utilizza questa importante distinzione. Secondo la sua interpretazione etica e motivazionale di I Corinzi 13, Paolo afferma che qualsiasi azione o opera, qualsiasi manifestazione spettacolare dello Spirito, nella profezia o nel parlare in lingue, non serve a nulla se non trae origine da quella fonte d'amore che non punta all'affermazione di se stesso, dall'amore vero, immotivato.

Da queste premesse si arriva facilmente a concezioni psicologiche più profonde che portano a riconoscere che tutte le cose realmente importanti, tutte le «virtù» che veramente contano, sono dei derivati dell'*agápē*, di quell'amore che non può essere comandato dalla semplice volontà o creato dalla pura conoscenza teorica. Non si può amare in base alla semplice volontà di amare. Uno non può dire a se stesso: «Da questo momento io voglio amare» e quindi passare ad amare concretamente. L'amore è qualcosa che è al di fuori del nostro controllo.

È facile, forse, vedere le difficoltà inerenti a un simile meccanismo in quanto si riferisce all'umiltà, una delle più ingannevoli e inspiegabili virtù della vita

⁸ Ed. It. Il Mulino, Bologna, 1971.

cristiana. Si racconta la storia molto nota di un uomo che voleva essere umile: «era molto felice quando riusciva a essere umile; era, però, tremendamente *spiacente* d'essere felice quando era umile. Ma, d'altra parte, era molto *felice* di essere spiacente di essere felice quando era umile...». Non c'è alcun modo di uscire da questo circolo vizioso, in quanto l'umiltà, una volta che se ne prende coscienza, è perduta, dal momento che l'umiltà è proprio quel sentimento che prende consistenza dalla consapevolezza della propria povertà. Ritroviamo qualcosa che assomiglia a questo circolo vizioso nel concetto di amore, quel qualcosa che è legato a tutto ciò che nel mondo conta veramente nei rapporti fra le persone. L'amore è *li*, semplicemente, in certe circostanze. Penso che alcuni filosofi o alcuni teologi definirebbero l'amore un rapporto piuttosto che un *habitus* che l'uomo possa gestire. L'amore, forse, ha più l'aspetto di una irradiazione, di un fenomeno ondulatorio, anziché di una materia.

Siamo molto sensibili rispetto a questi argomenti, e chiunque abbia una qualsiasi visuale religiosa sa quanto sia utile un'analisi così perspicace. Il punto è che l'amore dato senza amore è un insulto, è compiacenza, è pura beneficenza, molto umiliante. Mi viene in mente S. Vincenzo de' Paoli, la controparte cattolico-romana del pastore William Booth, fondatore dell'Esercito della Salvezza. S. Vincenzo aveva iniziato nella Francia del XVII secolo, nei quartieri più malfamati, una missione per curare i prigionieri, i malati e quelli che vivevano nella miseria più nera. Ricordo ancora uno splendido film di tanti anni fa, *Monsieur Vincent* (potrebbe anche essere entrato nella sale cinematografiche con un altro nome). Nel momento del film in cui Vincenzo muore, dopo aver dato inizio a molte associazioni di assistenza nei quartieri più poveri di Parigi, dice alla suora che lo vegliava in punto di morte:

«suora, dobbiamo amare moltissimo questa gente, in modo che essi possano perdonarci per averli aiutati». C'è molta saggezza in questa frase. L'amore come azione, anche quando significa offrire tutto quello che si ha ai poveri -- ma senza amore -- nella nostra grandiosa tradizione occidentale, non sarebbe altro che un peso, un insulto.

Questa preoccupazione di aiutare senza umiliare è una intuizione di grande rilevanza nel campo della politica, sia interna che estera. Essa spiega perché il modello della carità per aiutare i bisognosi non funziona più. Non funziona per la semplice ragione che non è «amore» nella misura in cui l'*ego* (collettivo o individuale, noi/io) vuole conservare il comando, dare ordini, controllare tutto. Il vero amore richiede che chi dà e chi riceve non siano coscienti di dare e di ricevere. Si potrebbe dire che il pagamento delle tasse, come un mezzo per ridurre la differenza fra i ricchi e i poveri, è in qualche misura una forma di obbedienza alle parole di Gesù: «... non sappia la tua sinistra quello che fa la tua destra» (Mt. 6,3). Quando paghiamo le tasse, noi stiamo dando, ma siamo, tuttavia, privati della soddisfazione di dire: «io dò». E questo è molto vicino al concetto di amore.

Sarebbe possibile interpretare Paolo seguendo per un certo tempo questa linea di pensiero e troveremmo in I Corinzi 13 molte indicazioni che sembrano orientate in questa direzione: anche se io facessi molte buone azioni, ma che non emergono da un amore genuino, non avrei realizzato niente. A questo punto, però, dovremmo iniziare a chiederci perché il capitolo si sofferma così tanto sull'importanza della conoscenza dei misteri, sulla conoscenza (*gnōsis*), sulla profezia e il parlare in lingue (I Cor. 13,2.8). Questi dati, in base all'interpretazione che abbiamo cercato di seguire fino ad ora, non sono parte integrante del messaggio d'amo-

re. E tuttavia ci costringono a prendere in considerazione l'intero contesto della lettera nel suo insieme e specialmente dei capitoli che precedono e seguono il 13. Naturalmente, avremmo dovuto iniziare l'analisi tenendo conto della lettera nel suo insieme; ma volevo mostrare che anch'io potrei giocare al gioco occidentale dell'introspezione, e così rendere chiari i risultati verso cui esso ci porterebbe.

Il contesto generale della lettera è il problema con cui Paolo si era scontrato a Corinto a proposito dell'estasi, dell'estremismo entusiastico e dei grandiosi risultati che alcuni corinzi sembravano aver sperimentato. La chiesa di Corinto era una chiesa piena di gloria, ma era ben lungi dall'essere una chiesa ideale. Sembra che ci siano state poche chiese con le quali Paolo aveva dovuto affrontare problemi così gravi; ma forse questa impressione è dovuta alla natura dell'epistolario paolino e alle vicissitudini della sua raccolta.

Corinto era un porto di mare, una città, un'area metropolitana non troppo diversa da altre città del mondo ellenistico in cui il cristianesimo mise le sue radici. L'idea di una Corinto come città peccaminosa è spesso esagerata nei Commentari e nei sermoni sulla base dell'ipotesi che il verbo greco *korinthiazesthai*, «vivere come a Corinto, vivere come la gente di Corinto, alla corinzia», significasse di fatto «fornicare», in quanto la città era famosa per le sue prostitute. Questo è vero, ma è possibile che Aristofane avesse coniato questa espressione per evidenziare il disprezzo degli ateniesi per il sud, nel corso della guerra del Peloponneso. Non c'è, in realtà, alcuna indicazione che la Corinto del tempo di Paolo fosse particolarmente corrotta. A quel tempo la città era completamente nuova, rifondata come colonia romana nel 44 a.C., dal momento che la vecchia città era stata distrutta un secolo prima. Fu in questa grande e caotica città che

Paolo predicò il suo evangelo, e vi mise radici. Per quanto ci fossero molti problemi, la vita della chiesa non è mai stata monotona. I corinzi eccellevano veramente in ogni cosa: nel parlare in lingue, nella profezia, nelle acclamazioni entusiastiche, ma anche in ogni genere di peccato. La prima lettera di Paolo ai Corinzi si confronta con questi problemi. Il capitolo immediatamente precedente quello sull'amore tratta dello Spirito, di quell'unico Spirito che possiede molti doni (I Corinzi 12). In questo capitolo Paolo afferma stranamente che il parlare in lingue è un dono dello Spirito allo stesso titolo dell'insegnamento e anche dell'amministrazione. È un'affermazione interessante dire che parlare in lingue o profetizzare non sono attività più spirituali di quella di stare dietro una scrivania per amministrare con responsabilità e correttezza. Forse allora non avevano delle scrivanie, ma certamente esisteva lo stesso disprezzo per l'amministrazione che ritroviamo in ogni predicatore, insegnante o studente del nostro tempo. Sembra che Paolo voglia dimostrare in qualche modo che tutte queste cose vanno insieme. Perciò, quando Paolo parla di *agápē*, di amore, egli dice in realtà che una qualsiasi realizzazione spirituale, una qualsiasi azione cristiana, una qualsiasi virtù cristiana staccata dall'*agápē* può essere pregiudizievole e dannosa, una minaccia al benessere della chiesa. Nella lettera ai Colossesi troviamo un bellissimo versetto che riassume questo pensiero: «Rivestitevi, dunque, come eletti di Dio, santi e amati, di sentimenti di misericordia, di benevolenza, di umiltà, di mansuetudine, di pazienza. Sopportatevi gli uni gli altri e perdonatevi a vicenda... » (Col. 3,12-13). E, dopo aver elencato tutte queste virtù solide e gloriose, l'autore arriva al punto centrale: «Al di sopra di tutte queste cose rivestitevi dell'amore che è il vincolo della perfezione» (Col. 3,14). Portando avanti l'immagine, si

potrebbe dire che, se il vincolo o la cintura di questo amore non circonda il cristiano, tutte queste belle virtù potrebbero essere causa di scandalo o di caduta. Chi sa quanto è difficile vivere accanto a persone virtuose, capisce bene questo punto.

L'amore, allora, non è una "super-virtù". L'amore, secondo Paolo, è l'interessamento costante per la chiesa, per i propri fratelli e sorelle. Questo è il punto: interessamento per la chiesa, per il proprio compagno cristiano, questo è l'amore. La conoscenza (*gnōsis*) rende gli uomini vanitosi e orgogliosi (I Cor. 8,1), mentre l'amore edifica (*oikodomein* = rafforzare, edificare [la chiesa]). Questo amore che dà forza e che edifica è appunto l'argomento di I Corinzi 13. L'amore, non inteso come *sentimento*, per quanto frutto di profonde emozioni interiori, ma come un senso di equilibrato e costante interesse per la chiesa nella sua totalità è la più grande di tutte le cose. Persino parlare in lingue, o dare un'offerta simile all'obolo della vedova, può divenire una minaccia al rafforzamento e alla struttura della chiesa se non è fatto all'interno della totalità dell'*oikodomē*, dell'edificazione della comunità cristiana, l'edificio di Dio. Perciò Paolo dice: «Ora dunque queste tre cose durano: fede, speranza, amore; ma la più grande di esse è l'amore» (I Cor. 13,13). Certo, qualcuno potrebbe scetticamente sospettare che a Paolo stia succedendo quello che capita a tutti i predicatori, i quali, ogni domenica mattina, sono convinti che l'argomento del sermone che stanno per pronunciare costituisca il cuore del messaggio cristiano: esistono molti di questi "punti centrali". Non penso però che ci troviamo dinanzi a questo tipo di retorica. Paolo intende dire esattamente quello che dice. Non vuole mettere sullo stesso piano le capacità, le virtù e i doni del Signore: dobbiamo avere fede, dobbiamo avere speranza, dobbiamo avere amore. Paolo piuttosto

sto vuole indicare precisamente il fatto che è l'amore che preserva persino realtà come la fede e la speranza dal deteriorarsi fino a diventare dei piccoli distintivi da appendere ai risvolti delle nostre giacche che ostentiamo per proclamare la nostra bravura, il nostro impegno, la nostra capacità di credere e di aver fiducia in Dio. In realtà, amare significa proprio essere ciò che si è, insieme ai propri fratelli e sorelle, impegnati nella edificazione della chiesa.

Ho intitolato questo capitolo: «Amore anziché correttezza», non perché io abbia qualcosa contro il mero rispetto delle forme, o perché la Bibbia consideri peccato la correttezza. Questa costituisce un problema quando persone che hanno idee diverse, convinzioni diverse e doni diversi, devono vivere insieme. Ciò può diventare un vero problema, ed è esattamente questo il problema che Paolo affronta quando enfatizza l'amore. Quali sono i temi specifici di I Corinzi? Ve ne sono molti. Si tratta di una lettera particolarmente interessante, in quanto Paolo ha molte questioni specifiche da affrontare. Spesso apre una sezione con l'espressione: «Mi è stato riferito che... » (I Cor. 1,11); «Si ode addirittura affermare che... » (5,1); «Or quanto alle cose di cui mi avete scritto... » (7,1); «Quanto alle vergini io non ho comandamento dal Signore; ma dò il mio parere... » (7,25); «Quanto alle carni sacrificate agli idoli... » (8,1); «Poiché, prima di tutto, sento che quando vi riunite in assemblea ci sono divisioni tra voi... » (11,18); «Circa i doni spirituali, fratelli, non voglio che siate disinformati» (12,1); «Quanto poi alla colletta per i santi... » (16,1). In effetti Paolo sta dicendo: «Per quanto riguarda gli argomenti di cui mi avete scritto riguardanti questo o quello, queste sono le mie opinioni». Deve affrontare problemi che riguardano divisioni, incesto, matrimonio, celibato, cibi offerti agli idoli, mancanza di unità nel corso della Cena

del Signore, doni dello Spirito e colletta per la chiesa di Gerusalemme. Questi problemi (che si riferiscono alla disciplina ecclesiastica, al matrimonio, a quali cibi mangiare, alla diversità dei doni dello Spirito, ecc.) sono determinati dalla situazione presente nella chiesa di Corinto. Paolo scrive a proposito di quello che ha sentito, risponde alle domande che gli sono state rivolte per avere dei chiarimenti.

L'argomento in base al quale Paolo dimostra nel modo più chiaro possibile il rapporto esistente fra amore e correttezza è quello riguardante il cibo. Ancora una volta voglio precisare che, per quanto si tratti di un problema che oggi non ci tocca, dobbiamo cercare di comprendere quale portata avesse per i corinzi del tempo di Paolo. Il problema nasceva dal fatto che la maggior parte della carne che i corinzi potevano comprare al mercato era quella proveniente dai sacrifici offerti nei templi pagani. Soltanto una piccola parte della carne ricavata dagli animali sacrificati veniva in realtà consumata nei templi, o nel fuoco, o nei banchetti sacri. La parte più larga veniva venduta liberamente nei mercati di Corinto. Il problema che tormentava i cristiani di Corinto era sapere se, mangiando quella carne che era stata sacrificata agli idoli, correvano il rischio di essere in qualche modo contagiati dall'idolatria. Questo è il problema che Paolo affronta nei capitoli 8-10 di I Corinzi.

È interessante notare come Paolo non affronti alcuno di questi argomenti dicendo: «Non avete sentito dire che sono contro il legalismo? Quindi non esiste alcun problema, è tutto risolto». Per qualche ragione, Paolo non usa qui questa sua impostazione molto "paolina". Fa invece ricorso a un punto di vista molto più pragmatico (I Cor. 6,12): Ogni cosa mi è lecita, ma non ogni cosa è utile per la comunità, cioè, per l'edificazione della comunità. Lo stesso principio

viene anche ripreso in I Cor. 10,23, e qui è ancora più chiaro che Paolo ha in mente l'edificazione della chiesa: tutto è permesso, ma non tutto edifica. Possiamo notare che in tutti e due i casi il principio viene applicato per un'argomentazione riguardante il cibo da mangiare, non per la controversia fra ebrei e cristiani a proposito della carne *kasher* (At. 15,20; cfr. Gal. 2), quanto piuttosto per il problema della carne offerta agli idoli.

Su questo argomento i cristiani di Corinto avevano diversi punti di vista. Alcuni, i forti, reclamavano il diritto di mangiare qualsiasi cibo: Paolo li considerava teologicamente corretti. Altri, i deboli, ritenevano che questa prassi fosse sbagliata. In questi capitoli Paolo esorta i forti a non gloriarsi della loro libertà, ma a lasciarsi guidare dalle preoccupazioni dei deboli. Effettivamente, i capitoli 8-10 di I Corinzi ruotano attorno al seguente principio: Io ho molti diritti, ma ho imparato a non avvalermene fino in fondo. Ritroviamo la riflessione di Paolo sui forti e sui deboli, anche se in forma più stilizzata, in Romani 14; un capitolo in cui Paolo esorta i più forti ad accettare i più deboli; ma non con lo scopo di criticare le loro posizioni, per disprezzarli, giudicarli e avvilirli. Qui Paolo sottolinea ancor più fortemente l'importanza del rispetto delle convinzioni altrui. La chiesa è il luogo in cui le persone si sforzano di vivere insieme pur avendo diverse posizioni; ma questo implica l'amore. In questo clima di amore e di accettazione reciproca, il rispetto delle diversità raggiunge il suo punto culminante nella dichiarazione finale: «Tutto quello che non viene da fede è peccato» (Rom. 14,23; cfr. 14,5).

Naturalmente il cristiano è libero di mangiare la carne sacrificata agli idoli, perché sa che essi non sono nulla. Naturalmente Paolo, o altri apostoli itineranti, possono ricevere un salario per il loro lavoro, in quanto

l'Antico Testamento dice: «Non metterai la museruola al bue che trebbia il grano» (Deut. 25,4), e Gesù, quando invia i suoi discepoli in missione, afferma che essi sono degni del loro salario (Lc. 10,7; I Cor. 9,14). Ma Paolo ha preferito non avvalersi di questo suo diritto e ha conservato un'occupazione per mantenersi con il suo lavoro nel corso dei suoi viaggi missionari. Egli ritiene che un cristiano abbia molti diritti, ma che non si trova in nessun caso nell'obbligo di avvalersene, specialmente quando avvalersi di questi diritti potrebbe causare problemi ad altri, in particolare ai membri più deboli della chiesa. Paolo, quindi, non si avvale pienamente del suo diritto, della sua libertà, in quanto questo potrebbe causare divisioni nella chiesa di Cristo. Nessun cristiano può insistere sulla correttezza, neanche su quella per motivi di coscienza, se ciò produce un danno ai fratelli per i quali Cristo è morto (I Cor. 8,9-11).

Il nocciolo del pensiero di Paolo è che la correttezza non ha valore in sé, e non dovrebbe essere ostentata. Un cristiano dovrebbe rinunciare a molti diritti per motivi di coscienza: non tanto per la coscienza propria, ma per quella degli altri cristiani, che può essere più debole, e per i quali anche l'esercizio di un qualche legittimo diritto potrebbe diventare motivo di scandalo. Coordinare la propria vita in base alla coscienza della persona più debole è la manifestazione estrema dell'amore a differenza della correttezza. Naturalmente, tutto questo deve essere inserito nella più ampia prospettiva dell'edificazione della chiesa. Perciò Paolo è spinto a dire qualcosa che noi possiamo anche trovare non particolarmente attraente: «con gli ebrei, mi sono fatto ebreo, per guadagnare gli ebrei; con quelli che sono sotto la legge, mi sono fatto come uno che è sotto la legge... per guadagnare quelli che sono sotto la legge; con quelli che sono senza legge, mi sono

fatto come se fossi senza legge... per guadagnare quelli che sono senza legge. Con i deboli mi sono fatto debole, per guadagnare i deboli; mi sono fatto ogni cosa a tutti, per salvarne ad ogni modo alcuni. E faccio tutto per l'evangelo» (I Cor. 9,20-23). Se questo diventasse un principio generale, sarebbe ripugnante e certamente privo di correttezza. Anche se lo si facesse per il Signore e per la missione, questa posizione sarebbe comunque scorretta, lontana dalla rettitudine e creerebbe problemi. Forse esiste un modo corretto e un modo scorretto di fare ciò che è buono..., ma si tratta soltanto di un'esperienza psicologica dell'*ego* di Paolo? L'unica cosa importante, dunque, è l'amore, la preoccupazione per la comunità, anziché la correttezza, il rispetto formale delle regole. E questo, in verità, crea difficoltà e pericoli. Abbiamo forse paura di disturbare il quieto vivere? Abbiamo forse paura di essere testimoni troppo decisi o troppo impegnati?

La storia del cristianesimo propone una vasta gamma di risposte a queste domande, come si può vedere analizzando i problemi di carattere religioso, teologico o sociale. Continuo a tenere corsi biblici a molti pastori che mi dicono: «È molto bello discutere qui tra noi di questi argomenti, ma non posso parlare così alla mia comunità, e questo non a causa della mia coscienza, bensì della loro coscienza». Si tratta di un problema reale, che dobbiamo affrontare con franchezza. Ci sono delle volte in cui non sono affatto sicuro nel valutare chi sia veramente debole e chi sia forte. Non è affatto così certo che chi è più esitante vada identificato come il più debole. Spesso potrebbe essere vero l'esatto contrario. In ogni caso, però, devo proporre la tesi di Paolo: amore anziché correttezza.

L'importanza fondamentale dell'amore è evidente anche nei Vangeli. In Mt. 25,31-46 troviamo la grandiosa scena del giudizio finale, la separazione delle

pecore dai capri quando il Figlio dell'uomo viene nel suo splendore: le pecore a destra e i capri a sinistra. In quella circostanza Gesù propone un interessante criterio per coloro che saranno giudicati: «Venite voi, i benedetti del Padre mio... Perché ebbi fame e mi deste da mangiare; ebbi sete e mi deste da bere; fui straniero e mi accoglieste; fui nudo e mi vestiste; fui ammalato e mi visitaste; fui in prigione e veniste a trovarmi... In verità vi dico che in quanto lo avete fatto a uno di questi miei minimi fratelli, l'avete fatto a me» (Mt. 25,34-40). Penso che l'interpretazione più normale che si dà di questo testo sia che Gesù vuole farci conoscere quello che avverrà nel giorno del giudizio finale, in modo che ci si possa comportare di conseguenza. Con questo tipo di lettura ci troviamo di fronte a un interessante problema teologico: come si può conciliare un simile criterio con la dottrina della salvezza per grazia, visto che qui la salvezza sembra dipendere dalle opere? Potremo forse sostenere, come fanno alcuni, che qui ci si riferisce al giudizio interno alla chiesa, e non a quello per l'umanità intera. Continuando la lettura fino alla fine del capitolo 25 potremmo anche ricevere un intenso piacere psicologico constatando che coloro che hanno fatto il bene, lo hanno fatto senza saperlo, e lo stesso si può dire per coloro che hanno fatto il male. Così coloro che sono stati scacciati non avevano visto Cristo, e neppure coloro che sono stati disponibili verso i «minimi» avevano visto Cristo. Quest'idea potrebbe essere sapientemente sfruttata: «Così vanno le cose con le opere veramente buone, sono fatte inconsapevolmente (per un *quellende Liebe*, un amore che semplicemente straripa e sovrabbonda), come l'amore che non è motivato, l'*agápē*». Una simile interpretazione di Mt. 25,31-46 potrebbe anche essere esatta, ma io ne dubito. Penso, invece, che queste parole riguardanti il giudizio finale siano state ripensa-

te da Matteo e presentate come un discorso d'addio di Gesù. Il nostro Signore non sta dicendo: «Poiché voi, miei discepoli, siete interessati e preoccupati dal giorno del giudizio, vi darò alcune istruzioni che vi possano mettere in grado di essere salvati». Egli sta dicendo, invece: «Cari amici, io sto andando via; e ora vi rendo noto che costituisco questi "minimi" vostri fratelli e sorelle nella chiesa, come miei rappresentanti, miei sostituti. Potrebbe darsi che voi vogliate servirmi come segno di gratitudine, ma io vi dico di offrire questo servizio alla comunità, e in particolare a coloro che sono gli ultimi in essa». È per questo motivo che abbiamo il dialogo: «Signore, quando mai ti abbiamo visto affamato e ti abbiamo dato da mangiare? O assetato e ti abbiamo dato da bere? Quando mai ti abbiamo visto straniero e ti abbiamo accolto? O nudo e ti abbiamo vestito? Quando mai ti abbiamo visto ammalato o in prigione e siamo venuti a trovarti?... In verità io vi dico che in quanto lo avete fatto (o non lo avete fatto) a uno di questi miei minimi fratelli, lo avete fatto (o non lo avete fatto) a me» (Mt. 25,37-40). Questa interpretazione combacia perfettamente con il principio dell'amore, per il quale tutto lo sforzo religioso è rivolto alla comunità.

Nel momento in cui sottolineo l'amore anziché la correttezza, sto anche sottolineando una coscienza più ampia, più aperta, cosicché noi possiamo riconoscere tutti i nostri fratelli e sorelle, o meglio, tutta l'umanità come oggetto della nostra sollecitudine d'amore. Questo ci aiuterà a uscire dalla nostra soddisfatta mediocrità e a portarci lontano da quel genere di orgoglio che era così dilagante a Corinto. Ciò non implica che ci dobbiamo preoccupare dell'*ego* profondamente introspettivo e narcisistico, ma piuttosto che dobbiamo guardarci intorno per vedere ciò che può portare beneficio alla comunità. La nostra etica dev'essere

rivolta verso la totalità della chiesa, e non verso un *ego* depravato e rivolto verso se stesso. L'*ego* e la coscienza richiedono troppa attenzione da parte nostra, mentre l'"eterodirezionalità", l'amore che porta al rinnegamento di se stesso, ha miglior successo nel porsi come l'elemento fondamentale della vita cristiana.

Alcuni esempi tratti dai Vangeli illustrano chiaramente questo mio pensiero come, per esempio, il dibattito sul grande comandamento (Mc. 12,28-34 e par.; Mt. 22,34-40; Lc. 10,25-28). Un esperto della legge (in Marco, uno scriba) mette Gesù alla prova interrogandolo su qual è il più grande comandamento, su ciò che è necessario osservare per ereditare la vita eterna. Nelle versioni di Marco e di Matteo, Gesù risponde, ma nel passo parallelo di Luca Gesù rinvia la domanda a chi lo ha interrogato, e questi risponde col doppio comandamento: di amare il Signore con tutto il cuore, l'anima e la mente e il prossimo come se stessi. Questo racconto ci ricorda quello molto simile del giovane ricco (Mc. 10,17-31 e par.; Mt. 19,16-30; Lc. 18,18-30, nei quali il ricco è uno dei capi del popolo), il quale chiede a Gesù che cosa debba fare per ottenere la vita eterna, una domanda alla quale Gesù risponde facendo riferimento ai dieci comandamenti. L'interlocutore risponde di aver osservato questi comandamenti fin dalla sua giovinezza. Ci attenderemmo che Gesù volesse mettere in evidenza il fatto che il giovane stava probabilmente mostrando di avere una visione superficiale della propria obbedienza e che, in verità, egli poteva aver trasgredito la legge in qualche punto. Ma Gesù non si muove lungo questa linea. Richiede invece un qualcosa di più al giovane, qualcosa che, con molto rammarico, non potrà mai dargli: le sue ingenti ricchezze, che gli impediscono di seguire Gesù. Nella redazione lucana del dibattito sul doppio comanda-

mento, dopo la risposta dell'esperto della legge, Gesù continua dicendo: «Hai risposto esattamente, fa' questo e vivrai» (Lc. 10,28).

Nelle due narrazioni potrebbe sembrare che venga sottolineato l'*agire*, il compiere opere di giustizia. Nei due casi, invece, il punto centrale è costituito veramente dall'atteggiamento verso il prossimo, verso i poveri e gli emarginati. Questo risulta chiaramente quando si considera che la risposta presente in Luca viene seguita dalla parabola del buon samaritano (Lc. 10,29-37). Il punto della parabola è che è proprio il samaritano, un *outsider*, che dimostra di essere veramente il prossimo. È il samaritano che non è ansioso di tenersi alla larga da uno che dovrebbe disprezzare, che non è preoccupato di salvaguardare la propria correttezza. Il samaritano agisce sospinto dall'amore, non è vincolato da interessi particolari, perciò è libero di proporsi come prossimo di chiunque si trovi nel bisogno. Questo è il vertice, la punta della parabola: questo è amore anziché correttezza.

Mi è sempre piaciuta la storiella del *boy scout*, il quale sapeva che aiutare le vecchie signore ad attraversare la strada era una buona azione. Aveva cominciato, però, a rendersi conto veramente della serietà del cristianesimo, tanto da capire che faceva queste buone azioni (aiutare delle vecchie signore ad attraversare la strada) soltanto per far vedere quanto era buono. Un giorno, una vecchia signora aveva bisogno di aiuto per attraversare la strada, ma il *boy scout* seppe resistere alla terribile tentazione di aiutarla, sapendo che lo avrebbe fatto soltanto per farsi notare. Così egli mantenne la sua correttezza e la vecchia signora fu investita da un'automobile. Certo, aveva mantenuto la sua rettitudine, ma aveva perso di vista l'amore. Forse è più importante aiutare che mantenere totalmente pura la propria correttezza.

Anche le famose parole che sono presenti nel contesto del racconto sulla celebrazione della Cena del Signore: «poiché chi mangia e beve, mangia e beve un giudizio contro se stesso, *se non discerne il corpo del Signore*» (I Cor. 11,29), devono essere recepite in termini d'amore, una vera preoccupazione per l'altro. Questo testo ha ricoperto un ruolo d'importanza capitale nella storia dell'eucaristia, della Cena del Signore. Gli esegeti contemporanei sono più o meno d'accordo nel ritenere che il criterio interpretativo di un testo deve essere quello di tener presente il suo contesto generale. Ebbene, il problema riguarda la celebrazione del pasto serale a Corinto, città in cui vivono persone appartenenti a una vasta gamma di classi sociali. Gli appartenenti alle classi sociali più alte portavano per la cena piatti elaborati (come minimo ricchi tramezzini), mentre gli schiavi non erano liberi di uscire fino a tarda ora e non potevano portare niente per la cena se non rubandolo. Allora Paolo dice ai ricchi: «Non avete forse le vostre case per mangiare e bere? O disprezzate voi la chiesa di Dio e umiliate quelli che non hanno nulla?» (I Cor. 11,22). Dopo questa osservazione molto "profana", prosegue: «Poiché ho ricevuto dal Signore quello che vi ho anche trasmesso; cioè che il Signore Gesù, nella notte in cui fu tradito, prese del pane e, dopo aver reso grazie, lo ruppe e disse: "Questo è il mio corpo che è dato per voi"... » (I Cor. 11,23-24). Il testo indica che il pane e il vino sono dati ai discepoli, e le parole di istituzione della Cena sono volutamente collocate dopo l'ammonimento di Paolo a coloro che non hanno avuto riguardo per i poveri. Paolo riprende immediatamente l'argomento e la stocata del giudizio viene messa in termini di *non discernere il corpo*, un qualcosa di terribile. Il cristiano che con tale comportamento non riconosce la comunità della chiesa è soggetto alla condanna, e la cosa è così

seria che alcuni sono già deboli e malati e alcuni sono addirittura morti (I Cor. 11,30). Questa è una rottura dell'amore, dell'*agápē*. È interessante notare come le parole che riguardano il mangiare il pane e bere il calice del Signore in modo talmente indegno da profanare il corpo e il sangue del Signore (I Cor. 11,27) e senza discernere il corpo, attirandosi così addosso la condanna (I Cor. 11,29), sono testi che nella storia della Cena del Signore hanno determinato tragiche divisioni. In realtà dovrebbero spingerci nella direzione esattamente opposta alla divisione. I testi si potrebbero parafrasare così: «Com'è possibile praticare la divisione al momento della comunione? Non siete capaci di capire che voi dividete il corpo di Cristo in pezzi se siete fautori di una divisione di qualsiasi tipo e per una qualsiasi ragione nel corso della celebrazione dell'eucaristia?». Problemi di chiesa e di etica sono in realtà problemi di gruppo e di comunità, perché il cristianesimo non è un principio astratto da seguire con la massima chiarezza e precisione. Il cristianesimo è un esperimento di vita comunitaria, e con una certa flessibilità nel prendere atto delle differenze, senza esserne divisi. Potrebbe essere stato il suo retroterra di fariseo a rendere Paolo così sensibile di fronte a questo problema. Forse ne aveva avuto abbastanza della correttezza di facciata, e forse questo ha inciso su di lui tanto da dargli la visione di un modo diverso di vivere. In questo diverso stile di vita i problemi etici e l'intero problema esistenziale dell'uomo diventano una condivisione di vita sotto un unico Spirito che, per mezzo dell'amore, tiene uniti i diversi doni, in modo che anche i doni più grandi non siano causa di irritazione, ma di benedizione. «Al di sopra di tutte queste cose rivestitevi dell'amore che è il vincolo della perfezione» (Col. 3,14).

Dal momento che ci siamo soffermati su molti

esempi del principio di Paolo *amore anziché correttezza*, ora siamo pronti a riformularlo e a renderlo in forma più radicale, dicendo: l'amore permette di non insistere sulla propria correttezza a scapito dell'unità della comunità. L'amore, secondo la comprensione di Paolo, ci spinge al pieno rispetto della correttezza di coloro che pensano e sentono diversamente da noi. Nella lettera ai Romani Paolo esprime molto bene tutto questo quando dice: «Accogliete colui che è debole nella fede, ma non per sentenziare sui suoi scrupoli..., sia ciascuno pienamente convinto nella propria mente» (Rom. 14,1.5). L'amore permette il pieno rispetto della correttezza dell'altro, e supera le divisioni che nascono dal proprio zelo nell'averla sempre vinta su tutto, in nome della propria correttezza.

6. *Unico anziché universale*

Il dato storico più evidente in favore della diversità nell'ambito del cristianesimo primitivo è chiaramente la conferenza degli apostoli descritta in Atti 15. Per arrivare a comprendere con esattezza questo episodio-chiave, però, è indispensabile prendere in considerazione anche il resoconto che Paolo propone del risultato della stessa conferenza in Galati 2. Se la verità storica di quanto è successo a Gerusalemme è, a grandi linee, quanto viene ricordato in Atti 15, allora la comprensione paolina presente in Galati, con la sua sottolineatura della colletta a favore di Gerusalemme, è certamente un'interpretazione fortemente unilaterale dell'accordo descritto in Atti (15,20).

Esiste, naturalmente, un vastissimo dibattito scientifico, antico e moderno, sul rapporto fra Galati 2 e Atti 15. Ritengo ragionevole pensare che l'avvenimento sia lo stesso e che dobbiamo liberarci dall'impressione che

Atti ne contenga la «vera» descrizione e che Paolo abbia rivestito il racconto così da renderlo più accettabile per sé e per la propria missione. Sia Atti che Paolo ricordano l'avvenimento come un momento cruciale. Sia Atti che Paolo ricordano che l'argomento del conflitto fu risolto con soddisfazione della conferenza e di Paolo. Atti parla dal punto di vista di coloro che volevano una continuità con la *Torah*; Paolo, specialmente in Galati, che riflette l'esistenza di una crescente pressione da parte dei giudaizzanti, sottolinea che il comandamento di circoncidere i neo-cristiani non fu esteso agli ex-pagani (Gal. 2,3) e che il fatto importante è costituito dalla manifestazione di unità, simboleggiata dalla colletta per la chiesa di Gerusalemme, alla quale Paolo fa spesso riferimento nelle sue lettere (Rom. 15,25; I Cor. 16,1; II Cor. 8-9).

Tutto ciò serve a dimostrare l'unicità di Paolo e della sua missione, e nello stesso tempo lo zelo con cui difende il particolare incarico e la prospettiva che gli sono stati affidati. Nella lettera ai Galati egli fonda questa sua missione unica sulla sua vocazione a essere apostolo dei pagani: una vocazione, un compito e un evangelo che egli non era libero di abbandonare e che gli è stato riconosciuto dagli altri, anche da coloro che avevano opinioni diverse dalle sue (Gal. 2,6 ss.). Questi hanno dato a Paolo e alla sua missione «la mano di associazione» (2,9).

Un modello presente in I Corinzi ci permette di intuire come Paolo avesse trovato la possibilità di lavorare in modo unico, benché fosse consapevole dell'esistenza di altre missioni e di altre teologie. In I Corinzi 3-4 egli ricorda alla chiesa di Corinto, e a se stesso, che l'esistenza di gruppi diversi al suo interno non deve portare necessariamente a uno scisma (cfr. I Cor. 11,18), se tutti sono consapevoli che la diversità nella chiesa non dev'essere causa di dibattiti simili a

quelli esistenti nelle diverse scuole filosofiche (cfr. Rom. 14,1): questa prospettiva sarebbe puramente umana e carnale, un'immagine secolarizzata della cristianità (I Cor. 3,1-3). Dal momento che la chiesa è una realtà spirituale, un mistero tenuto insieme da Dio, che al tempo opportuno farà emergere ciò che è durevolmente vero, non c'è alcuna necessità di risolvere i conflitti teologici prima di quel momento (4,5). Anche se in quell'ultimo giorno i risultati della cattiva teologia si riveleranno un fallimento e i suoi sostenitori perderanno il loro prestigio, tuttavia questi saranno salvati, così come lo saranno quelli che insegnano una buona teologia (3,12-15), tra i quali Paolo conta anche se stesso (4,4: «non ho coscienza di alcuna colpa»).

Quanto detto serve a mostrare come Paolo sia consapevole della sua unicità, ma nello stesso tempo rifletta su tale unicità in quanto si inserisce nella totalità della chiesa. Convinto di avere ragione, egli tuttavia ritiene che soltanto Dio possa risolvere il tutto, come farà nel giorno del giudizio finale.

L'immagine tradizionale di Paolo è pesantemente condizionata dal fatto che ha avuto un grande successo, dopo la sua morte, tanto che le sue lettere sono parte della nostra Bibbia. Circa un terzo del materiale letterario contenuto nel Nuovo Testamento può essere fatto risalire al suo nome, e una gran parte ha di fatto questa origine, anche se poi soltanto meno della metà di esso è stato effettivamente scritto o dettato da lui. Tutto ciò rinforza in noi l'immagine di Paolo come l'Apostolo dei pagani. Niente gli avrebbe fatto più piacere, e tuttavia questo lo avrebbe stupito, dal momento che tutte le indicazioni che abbiamo indicano che, nel corso della sua vita, egli era ben lungi dall'aver una influenza così vasta.

Certo, il modo in cui il libro degli Atti è strutturato ha contribuito a creare quest'immagine monumentale

di Paolo. E tuttavia da quello stesso libro appare con chiarezza che Paolo è ben lungi dall'essere l'unico veicolo tramite il quale l'evangelo ha raggiunto i pagani, e che alcuni tratti caratteristici della sua predicazione hanno perso qualcosa nel processo di inserimento nella struttura e nello schema del libro degli Atti.

Forse, il migliore modo per arrivare al fondo del problema che deve essere sollevato a questo punto è di porre la domanda più o meno in questi termini: «Se non ci fosse stato Paolo, il cristianesimo sarebbe penetrato nel mondo dei pagani?». Penso che chiunque abbia frequentato i corsi di catechesi cristiana sia portato a dire che, se Paolo non avesse oltrepassato le frontiere, il cristianesimo sarebbe pian piano declinato fino a diventare una piccola setta giudaica, o qualcosa di simile. Paolo stesso è molto propenso a pensarla così, e molti nostri manuali di studio lo sostengono gloriosamente. Ma come stanno veramente le cose? La risposta è che il cristianesimo avrebbe potuto farcela, e anche molto bene, e inoltre, nel tempo in cui si svolgeva, l'attività di Paolo costituiva in verità un fattore che complicava tremendamente le cose, anziché essere un vantaggio per una strategia missionaria di successo sul piano pratico.

Guardiamo i documenti: secondo il racconto di Atti, Stefano pronunzia un discorso contenente una teologia che non ha nulla che non sia esattamente in accordo con quanto poi ha fatto: si era rivolto direttamente ai pagani iniziando una missione ricca di successi (Atti 6-7). Cornelio, un pagano, si è convertito molto prima e senza nessun rapporto con la teologia paolina. La chiesa di Antiochia è composta in gran parte di pagani ed era molto fiorente prima della vocazione di Paolo. Esistono altre persone, come Apollo, di cui si parla sia negli Atti sia nelle lettere di

Paolo, che erano pagane e che avevano lavorato con successo fra i pagani. Inoltre, Paolo aveva toccato solo alcuni centri del primo movimento cristiano. Era in verità un suo principio andare soltanto in località che nessun altro avesse mai visitato (Rom. 15,20). La comunità di Roma, costituita in maggioranza da pagani, era in piena espansione, senza l'aiuto di Paolo. Egli non andò in centri già toccati da altri predicatori cristiani come, per esempio, Alessandria, della quale non sappiamo niente se non che fu un centro cristiano molto attivo, o le chiese dell'est, o in quelle chiese in cui si parlava aramaico. Dalle stesse lettere di Paolo sappiamo che a Corinto vi fu una risposta entusiastica a quei missionari che non facevano alcun riferimento al pensiero di Paolo. Ciò che Paolo bolla come «giudaizzante» (la richiesta ai pagani di osservare la circoncisione e le leggi alimentari) non era sentito dai pagani come un ostacolo a diventare cristiani, al contrario, essi ne erano addirittura attratti, in quanto affascinati da ciò che sapeva di orientale. Il mondo ellenistico era letteralmente invaso da riti, talvolta cruenti, talvolta splendidi per gli aspetti liturgici, culturali e sacramentali, che provenivano, ad esempio, dall'Egitto o dalla Siria. Anche le leggi rituali, quali quelle presenti nell'Antico Testamento, non erano considerate uno svantaggio, ma un vantaggio, come qualsiasi lettore della lettera ai Galati può constatare. Dalle lettere di Paolo si evince il fatto che le comunità erano desiderose di accettare nella misura massima possibile le indicazioni del Levitico, anziché lasciar cadere le sue leggi come un peso.

Tutti gli scritti del Nuovo Testamento sono indirizzati a comunità che comprendevano dei pagani, e sarei pronto a spingermi ancora più avanti dicendo che non esiste un singolo scritto del Nuovo Testamento che non sia stato indirizzato a una comunità formata

prevalentemente di pagani, compresi il Vangelo di Matteo e la lettera agli Ebrei. Praticamente tutto il Nuovo Testamento, inclusi i Vangeli, ci viene da comunità che erano composte o esclusivamente o a forte predominanza da cristiani di origine pagana, la maggior parte delle quali si era sviluppata dalle radici giudaiche del movimento di Gesù in forme del tutto estranee alla missione e alla specifica concezione di Paolo. Il messaggio dell'evangelo era ben accolto; perché, allora, Paolo avrebbe dovuto venire a complicare le cose?

La posizione di Paolo, quindi, era certamente unica. E tuttavia ebbe poco seguito per il fatto che il suo modo di ragionare non era considerato utile. Talvolta si è detto che Paolo abbia avuto in Marcione, che lo fraintese, l'unico e fedelissimo discepolo. Questo non è affatto vero, e si tratta di una semplificazione esagerata. Si può però affermare che questo seguace di Paolo, che ha colto la dialettica legge/evangelo nel pensiero paolino e l'ha posta come principio organizzatore della teologia paolina (e di quella cristiana), è stato così costretto ad arrivare fino al punto in cui l'unicità di Paolo diventava imperialistica e distruttiva.

Altri seguaci di Paolo cercarono di attenuare la sua singolarità modificando le sue posizioni fino a renderle maggiormente conformi agli altri aspetti emergenti della fede e dell'esperienza cristiana. All'interno del Nuovo Testamento possiamo osservare una tale «cattolicizzazione» di Paolo sia negli Atti sia nelle epistole Pastorali o, in modo più sottile, nelle lettere agli Efesini e ai Colossesi, ed anche, forse, nello stesso processo storico che portò alla formazione della raccolta delle lettere paoline (con la probabile utilizzazione della lettera agli Efesini come introduzione).

Così, ecco che Paolo, con le sue affermazioni su ebrei e pagani, su legge e promessa, su giustificazione

e ira, finiva per valere poco agli occhi degli amanti di statistiche soddisfacenti della chiesa primitiva. Egli era piuttosto una complicazione, come la II Pietro dice molto candidamente: «il nostro caro fratello Paolo vi ha scritto, secondo la sapienza che gli è stata data... Nelle sue lettere ci sono alcune cose difficili da capirsi... » (II Pietro 3,15 ss.). Era onorato, ma messo da parte; era la testa d'uovo fra i funzionari, singolare anziché universale. Ma egli stesso pensava, anche se con una punta di arroganza, che, per amore del Signore e della chiesa, doveva andare fino in fondo su questioni come che cosa era accaduto alla legge, a quel muro di separazione, giacché ora il Messia era venuto. Il rapporto conflittuale del cristianesimo primitivo con la legge poteva essere probabilmente evitato, ignorato, o anche superato entusiasticamente dalla spiritualità; ma Paolo si era sistemato sul quel muro di separazione e costrinse tutti a riflettervi. Povero Paolo, era un teologo, un intellettuale, e forse l'unico teologo della prima generazione della chiesa. In ogni caso, fu l'unico fra gli autori neotestamentari ad avere una laurea in teologia o un suo equivalente. Forse anche Matteo era qualcosa di simile a un accademico, ma Paolo, il purista, fu contagiato dai suoi precedenti professionali. Emerge come qualcuno di unico.

Abbiamo messo in evidenza come questo lavoro teologico d'avanguardia di Paolo sia stato estremamente significativo, in modo del tutto nuovo, per Agostino, per l'occidente e per la Riforma: un modello imponente, un'analisi poderosa della natura della nostra speranza e del suo compimento fu ripresa dalle pagine di Paolo e applicata alle nuove situazioni. Mi sono espresso piuttosto criticamente su queste trasformazioni e reinterpretazioni. In definitiva, però, non voglio mantenere questo giudizio, in quanto tutte queste interpretazioni e reinterpretazioni sono quello

che accade, che deve accadere e che accadrà sempre nella vita rinnovata di una chiesa che vive con la sua Bibbia. Se l'immagine da me proposta del pensare in modo bilingue, riferita alla comprensione di un testo nel suo contesto e nel suo linguaggio originale, è adeguata, deve aver luogo una traduzione sempre rinnovata. La nostra analisi ci ha portati a riconoscere che, quando siamo coinvolti in tale interpretazione, dobbiamo ricordare che è necessario interpretare l'originale, anziché reinterpretare le successive interpretazioni.

È accaduto al mondo cristiano che, anziché avere libero accesso all'originale, ha preferito proseguire in una specie di reazione a catena: Agostino che ritocca Paolo, Pelagio che mette in discussione il tutto e capovolge ogni cosa, i medievali che parteggiano per una parte o per l'altra, e poi ulteriori interventi, allontanandosi sempre più dall'originale. Adesso noi dobbiamo rimettere lo sguardo sull'originale e tentare di farne una nostra traduzione, imparando dalle versioni più antiche e dalle confessioni di fede, certamente, ma traducendo il *testo* e non le sue *traduzioni*. Il testo originale è sotto i nostri occhi, e io ho cercato di attirare l'attenzione su di esso. L'originale è sotto i nostri occhi, e ritornare ad *esso* significa essere un vero figlio o una vera figlia della Riforma.

Questo «originale» emerge come qualcosa di unico; per poter dare spazio a questa unicità è necessario acquisire una visione della Scrittura che possa contrastare le poderose forze dell'omogeneizzazione. Queste forze sono molto potenti per il fatto che ricevono legittimazione dalla necessità di unità nel messaggio e nella teologia cristiana; ma si può arrivare all'unità mediante illegittime scorciatoie e pagando un prezzo troppo alto.

Dobbiamo ricordare che la chiesa evitò proprio di

cadere in questa tentazione quando bocciò sonoramente il tentativo di avere un unico Vangelo armonizzato, il *Diatessaron* (prodotto da Taziano, verso il 170), e fu chiarito che ci dovevano essere quattro Vangeli distinti (in termini semitici: *Evangelion dāmephāreshe*, l'evangelo separato). Poiché la ricchezza della rivelazione non avrebbe potuto essere mantenuta se alle necessità apologetiche di armonizzazione fosse stato permesso di far scomparire l'unicità dei differenti messaggi. Questa analogia è utile e ci spinge a riappropriarci di Paolo nella sua piena unicità.

Saremmo tentati di andare avanti per questa strada e approfondire come le intuizioni e le prospettive di Paolo lo portassero a vedere pericoli nel pensiero e nella pietà degli altri. Questo potrebbe essere particolarmente vero in rapporto alla teologia e alla pietà che troviamo riflessa nel Vangelo di Giovanni. Non è difficile, per esempio, comprendere come l'insegnamento di Paolo sulla risurrezione in I Corinzi 15 sia una critica non nei confronti di coloro che negano il dato della risurrezione di Cristo, ma di coloro che ritengono che «la risurrezione è già avvenuta» (cfr. II Tim. 2, 18; Giustino Martire, *Dialogo con Trifone*, cap. 80). La sottolineatura di Paolo è sul fatto che ci sono ancora molte cose che devono accadere prima della grande e gloriosa risurrezione generale. In questo caso il suo pensiero è in armonia con la sua continua sottolineatura del fatto che il cristiano è ancora in travaglio insieme alla creazione, aspettando con ansia la liberazione. Per Paolo la fede è ancora speranza, non possesso (Rom. 8, 24-25). Questo schema di pensiero e di pietà costituisce per Paolo parte integrante della sua comprensione della debolezza della croce. Questo rende Paolo diffidente verso ogni tipo di trionfalismo, verso ogni eccessiva enfasi riguardo alla vittoria. Per lui anche la

speranza e la fede diventano secondarie rispetto a quell'amore nel quale i cristiani coesistono in Cristo con visione, profezia e conoscenza parziali e oscure (I Cor. 13,11-13).

Forse la sua innata arroganza e la fermezza delle sue convinzioni hanno condotto Paolo a vedere e sentire i limiti e i punti deboli delle sue stesse posizioni. Così è diventato un critico costante del trionfalismo e di tutti gli schemi di divinizzazione, o forse è stato qualcosa della sua eredità giudaica che lo ha portato a riconoscere che non era bene per l'uomo dimenticare il suo stato di creaturalità, o affermare che fosse giunta l'età messianica, quando ovviamente la cosa non era ancora accaduta, se non in speranza o nella fede. Paolo è l'eterno critico di tutte le esagerazioni della fede, quindi per lui la tabella dei tempi di Dio e il conseguente «non ancora» sono molto importanti.

La teologia di Giovanni presenta ben poca o nessuna esitazione di questo genere. Qui all'attesa di Marta per la risurrezione di suo fratello nell'ultimo giorno, si contrappongono le parole di Gesù: «chi crede in me, anche se muore, vivrà; e chiunque vive e crede in me, non morirà mai...» (Giov. 11,25 s.), una affermazione teologica rafforzata e simboleggiata dalla risurrezione di Lazzaro (cfr. Giov. 5,24: «Chi ascolta la mia parola... è passato dalla morte alla vita»). Il racconto giovanneo della passione vede perciò coerentemente la crocifissione di Gesù in termini di vittoria: Gesù non è crocifisso, è innalzato; è glorificato; chiede dell'acqua non perché abbia sete, ma perché sa che le Scritture devono essere adempiute, e la sua ultima parola non è, come in Marco e Matteo, il grido di disperazione: «Dio mio, Dio mio, perché mi ha abbandonato?» (Mt. 27,46; Mc. 15,34). In Giovanni, invece, Gesù lancia un grido di vittoria: «È compiuto!» (Giov. 19,30).

Lo schema linguistico usato da Giovanni, giustamente identificato come gnostico, con la "g" minuscola, è proprio quel tipo di linguaggio che Paolo considera pericoloso. In poche parole, ci troviamo veramente di fronte alla ricchezza della diversità del Nuovo Testamento. Si può naturalmente far vedere come il Vangelo di Giovanni si premunisca a suo modo dalle conseguenze più indesiderabili di un tale linguaggio; e ci sono persino buone ragioni per riconoscere come il lavoro redazionale successivo abbia introdotto ulteriori distinguo (una buona indicazione di come l'unicità di Paolo sia stata "addomesticata" è dato, per esempio, dalle Epistole pastorali). Ma la lezione maggiore per noi è di riconoscere e rallegrarci per la ricchezza della diversità.

Com'è possibile allora per la chiesa, per il cristiano, per il predicatore, per chi legge la Bibbia, vivere con la ricchezza della diversità? Innanzitutto, dobbiamo superare i nostri istinti difensivi. Non abbiamo bisogno di difendere né Dio, né la Bibbia. Mentre possiamo trovare, rallegrandocene, temi, schemi e concetti che danno un senso di unità alla Bibbia, non dovremmo arrivare a pensare che sia appunto questo nostro sforzo che la tiene unita. L'unità delle Scritture è radicata nell'esperienza della chiesa, che ha ritenuto questi diversi modi di parlare e di pensare come testimoni autentici dell'unico Signore.

In secondo luogo, dobbiamo riconoscere pienamente che si *può* parlare, pensare, pregare e predicare in modi diversi, con diverse accentuazioni e diversi linguaggi, siano essi matteani o lucani, paolini o giovannei, e che tutti questi linguaggi hanno i loro vantaggi e i loro rischi.

In terzo luogo, dovremo essere sempre più sensibili alla semplice verità che non esiste *un* unico linguaggio «biblico» universale e neppure un unico linguaggio

«neotestamentario». Piuttosto, dovremo riconoscere che la chiarezza, l'integrità e la potenza del messaggio è a nostra disposizione soltanto nell'unicità di ognuna di queste distinte teologie. Poiché l'intenzione di un autore come Paolo si può cogliere soprattutto nel punto in cui egli si diversifica dagli altri, là dove egli ritiene che le interpretazioni date dagli altri possano portare ad atteggiamenti dannosi e a distorsioni della fede.

Quarto: dobbiamo chiederci seriamente, e non solo in modo retorico, se le questioni di cui tratta Paolo si possono applicare alla nostra situazione e ai nostri problemi. La risposta può essere talvolta negativa, perché è ragionevole pensare che le nostre domande possano essere diverse. Dopotutto, Paolo sembra parlare in modo diversificato alle varie chiese. Non possiamo dare per certo che risponderebbe a noi come ha risposto ai Corinzi e ai Galati e ai Tessalonicesi. Potrebbe anche darsi che ci trovassimo in una situazione in cui gli ammonimenti di Paolo contro il trionfalismo (per quanto molto importanti) alimenterebbero semplicemente una morbosa autoflagellazione, oppure un senso di disfattismo che disprezza quel che non può avere (come faceva la volpe con l'uva), mentre quello di cui noi avremmo bisogno sono le possenti ed esuberanti «fughe» musicali della teologia giovannea.

L'unicità presente nella universale totalità delle Scritture richiede, quindi, un'analisi attenta per capire se la nostra situazione è analoga, o simile, a quella cui si rivolge un testo biblico. Martin Lutero era molto sensibile a questo problema. Quando qualcuno gli citava la Scrittura, poteva replicare: «Sì, è la Parola di Dio, ma penso che non sia la Parola di Dio rivolta a me». Gesù poteva dire: «Chi non è contro di noi, è per noi» (Mc. 9,40), oppure: «Chi non è con me, è contro di me» (Mt. 12,30). Ma queste parole non possono

essere dette nello stesso momento, né alle stesse persone. Esse rispondono molto chiaramente a problemi diversi.

* * *

Questi capitoli sono stati scritti sulla base di un crescente fascino e ammirazione per l'apostolo Paolo. La sua prospettiva e la sua percezione, la sua capacità di cogliere i problemi e la sua sensibilità mi sono diventati molto cari. Più sono riuscito a cogliere la sua unicità, più ho riconosciuto i suoi limiti. Il limite è il fratello gemello dell'unicità. Quando scorgo i limiti di Paolo, la sua arroganza e le sue difficoltà nell'esprimere le implicazioni anche delle sue intuizioni più acute -- come, per esempio, nella questione degli schiavi o delle donne -- la sua grandezza non è per questo sminuita, diventa solo più vera. Rimane un grande teologo, con i suoi difetti specifici. Sono contento di trovare le sue lettere all'interno di un Nuovo Testamento in cui, nella sua unicità, egli è soltanto uno fra altri che hanno tentato di proclamare l'evangelo e le conseguenze che esso comporta. Alcuni degli altri autori del Nuovo Testamento possono essergli inferiori dal punto di vista della capacità intellettuale, ma sono stati compensati ampiamente dallo Spirito e dal buon senso, e tendono meno all'elitarismo. Poiché, come Origene aveva risposto bene a quello snob di Celso, che criticava il cristianesimo per non essere di alto livello accademico: «noi cuciniamo per la gente comune».

Gli scritti originali di Paolo, in tutta la loro unicità, sono indispensabili alla comunità cristiana, in quanto presentano la sua vocazione ad essere il nostro campione, un ebreo che, sostituendosi a noi pagani con la sua perspicacia, ci ha dato la giustificazione della

nostra pretesa di essere figli di Dio in Gesù Cristo. In modo strano e implicito i suoi scritti pongono domande alla nostra preoccupazione per i nostri *ego* e i nostri sentimenti, in quanto egli scrive di giustificazione anziché di perdono. La sua profonda intuizione del ruolo della debolezza umana nella vita dei credenti rimane ugualmente indispensabile per tutti i cristiani.

Mi sembra, allora, giusto terminare questo studio su Paolo osservando che la sua opera e il suo pensiero sarebbero andati perduti se la sua missione unica non fosse stata parte di quel movimento di Gesù molto più ampio e diversificato in cui egli entrò in modo unico. Paolo è venuto per la vocazione di Dio rivolta a un ebreo, per giustificare il diritto di noi pagani con un unico argomento di fede. Paolo era creativamente sconcertato dalla propria debolezza e tentava di imparare la lezione dell'amore man mano che trovava limiti alla sua capacità di persuadere gli altri a pensarla come lui.

Possiamo sentirci autorizzati a supporre che Paolo sarebbe stato contento di essere solo uno fra molti, unico, incapace di essere universale senza l'aiuto degli altri. Così egli rimane ben inserito in mezzo agli altri che si trovano fra i libri del Nuovo Testamento. Lì lo vediamo nella sua indispensabile unicità.

FONTI E SAGGI CRITICI

Nessun teologo lavora nel vuoto. La mia ricerca è stata modellata da preoccupazioni di fondo, e potrebbe essere utile per i lettori se condividono la comprensione che ne ho. Esse sono sostanzialmente due.

1) I principi dell'interpretazione biblica, cioè l'*ermeneutica*, come viene chiamata dagli esperti (io preferirei usare l'espressione «come la chiesa vive con la sua Bibbia»). Più approfondisco il mio lavoro di esegeta, più diventa seria la domanda su qual è l'uso corretto e l'uso scorretto della Scrittura. La responsabilità dell'interpretazione è molto seria, e queste mie ricerche costituiscono un tentativo di ridurre al minimo i rischi dell'uso scorretto, rendendo così liberi i testi per un utilizzo pacifico, liberatorio e salvifico. Io credo che il *primo* e indispensabile passo nell'affrontare ogni impresa di questo genere sia quello di insistere su una distinzione chiara fra quello che il testo *significava* secondo l'intento originale, e quello che questo testo è arrivato a significare e/o potrebbe significare in un qualsiasi successivo momento storico o nel futuro. Per un programma ermeneutico di questo genere, si veda la mia voce: «Biblical Theology, Contemporary» nell'*Interpreter's Dictionary of the Bible* (vol. I, pp. 418-32, Abingdon Press, Nashville, 1962). Un programma di questo genere ci richiede di non porre mai la domanda «che cosa significa?», senza aggiungere «... per chi?».

Sono diventato particolarmente sensibile a questo

tema nella preparazione del mio saggio *The Bible and the Role of Women* (Fortress Press, Philadelphia, 1966), ed ancor più quando sono arrivato alla conclusione che le parole di Paolo in Romani 12,20: «... tu radunerai dei carboni accesi sul suo capo», sono veramente agghiaccianti come appaiono (vedi: *Hate, Non-Retaliatio n and Love*, "Harvard Theological Review", LV [1962], 343-355). Questo strano sentimento possiede anche un valore religioso ed etico se viene visto come una espressione della non-ritorsione, del non ricercare la propria vendetta. La domanda è, come sempre: «chi parla per chi?», a Paolo, a Lutero, e con l'aiuto dello Spirito, a noi...

Questa preoccupazione richiede seria attenzione al fatto che, nella tradizione cristiana, gli scritti biblici ricoprono il ruolo di Scritture (sacre). Perciò questi saggi prestano attenzione di quando in quando al problema del canone. L'articolo di Albert C. SUNDBERG, Jr., *Canon Muratori: a Fourth Century List*, "Harvard Theological Review", LXVI (1973), 1-41, mi è stato di valido aiuto. Sulla Scrittura come fenomeno e su come affrontare il suo potere, è istruttivo studiare l'articolo di W.C. SMITH, *The Study of the Bible*, "Journal of the American Academy of Religion" XXXIX (1971), 131-140.

2) La seconda preoccupazione che è emersa dai miei studi su Paolo, che cattura sempre di più la mia immaginazione e si pone come una priorità inattesa nella mia vita e nel mio lavoro, è quella del rapporto fra il giudaismo e la cristianità, o, espresso in termini più corretti, fra la chiesa e il popolo giudaico. Quella che era iniziata come una curiosità da studioso e da intellettuale, mi ha portato a riconoscere come l'uso cristiano della Scrittura, e in forma non minore delle lettere paoline, abbia provocato sviluppi di dimensioni sataniche. I due saggi di questo volume sono, in parte,

un tentativo di svellere le radici dell'antisemitismo cristiano. Potrebbe essere utile elencare qui alcuni dei miei studi successivi che trattano in modo più particolareggiato questo problema:

Judaism and Christianity, "Harvard Divinity Bulletin" (1963), ristampato in Martin Marty and D.G. Peerman (a cura di), *New Theology*, n. 2, MacMillan & Co., New York, 1965, pp. 153-164.

Judaism and Christianity II: After a Colloquium and a War, "Harvard Divinity Bulletin" (1967); ristampato recentemente in Frank E. TALMAGE (a cura di), *Disputation and Dialogue: Readings in the Jewish-Christian Encounter*, Ktav, New York, 1975, pp. 330-342.

Towards World Community, in *Jewish-Christian Dialogue: Six Years of Christian-Jewish Consultations*, pubblicato dall'International Jewish Committee on Interreligious Consultations e dal World Council of Churches' Agency on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies, 1975.

In No Other Name, pubblicato in *Christian Witness and the Jewish People*, Lutheran World Federation, Ginevra, 1976.

Quando nei due studi di questo volume affermo che l'argomentazione di Paolo sulla giustificazione per fede non nasce da una sua insoddisfazione verso il giudaismo, né deve essere intesa come un attacco frontale contro il legalismo, penso di colpire la radice più maligna dell'antigiudaismo teologico. Nella discussione con Ernst Käsemann (vedi pp. 154-160) approfondirò ulteriormente questa posizione.

Questi studi si fondano sul presupposto che soltanto alcune delle lettere di Paolo furono veramente scritte, dettate o firmate (vedi Gal. 6,11) da Paolo

stesso. Si tratta esattamente di I Tessalonicesi, Galati, I e II Corinzi, Filippesi, Filemone e Romani. Concordo con la posizione di Günther BORNKAMM sul problema espresso in *Paolo, apostolo di Gesù Cristo*, Claudiana, Torino, 1977, pp. 231-232 (la prima edizione tedesca originale è del 1969). Per molti aspetti, ritengo pure che il libro di Bornkamm sia la migliore introduzione generale su Paolo oggi disponibile. Mi riferisco in particolar modo alla prima parte su «La vita e l'opera» di Paolo, e specialmente al suo paragrafo «Il testamento spirituale di Paolo: la lettera ai Romani» (pp. 96-102), nel quale egli mette in evidenza come la lettera ai Romani debba essere interpretata alla luce del ministero di Paolo e non in base a ipotetici conflitti tra cristiani in Roma. Qui Bornkamm, nel ventaglio delle posizioni degli studiosi, si colloca in una posizione diametralmente opposta a quella di Paul S. MINEAR, *The Obedience of Faith* (Studies in Biblical Theology II, n. 19, SCM Press, Londra, 1971), il quale ha ricostruito un quadro intricato per dimostrare che Paolo sta affrontando la situazione dei cristiani di Roma. Normalmente, tali ricostruzioni ricorrono a informazioni tardive, secondarie e inconcludenti presenti nell'«Ambrosiaster». Nonostante il mio apprezzamento per l'opera di Bornkamm, devo tuttavia segnalare che la sua presentazione di Paolo e del giudaismo ha un punto debole di tipo «occidentale» (vedi sotto, pp. 158-159), un punto debole che deve essere tenuto ben presente quando si utilizza la seconda parte del suo libro su Paolo, «Il messaggio e la teologia».

Se dovessi rispondere alla domanda circa i più recenti libri su Paolo che hanno contribuito maggiormente a formare le mie nuove intuizioni e prospettive, menzionerei, senza la minima esitazione, le opere di Dieter Georgi¹. Egli ha collocato Paolo nel ricco

¹ Poche delle quali tradotte in inglese, nessuna in italiano (N.d.E.).

contesto della cultura ellenistica, giudaica e pagana, in modo tale da annullare il crescente e infruttuoso dibattito fra coloro che collocano Paolo principalmente alla luce del suo «ambiente giudaico», e coloro che, invece, lo inseriscono più volentieri in un contesto di cultura, di religione e di filosofia popolare ellenistica pagana. La dissoluzione della dicotomia giudaismo/ellenismo negli studi neotestamentari mi si è imposta quando, lontano dall'area di studi su Paolo, preparavo una introduzione aggiornata alla seconda edizione del mio libro *The School of St. Matthew* (Fortress Press, Filadelfia, 1968, pp. I-XIV). Penso sia stata una sorpresa o forse uno *shock*, per alcuni dei miei colleghi legati alla linea dell'«ambiente giudaico», il fatto che l'autore di quel libro, uno studio particolareggiato di stile qumranico su Matteo, considerasse ora il Vangelo di Matteo come un fenomeno «ellenistico» e appartenente a una comunità composta prevalentemente da pagani. Nella prefazione di quel libro ho esposto i motivi che aiutano a spiegare la nuova impostazione su Matteo presentata in questo volume.

L'opera del prof. Georgi sulla colletta è uno studio sul ruolo di Paolo nel quadro generale del cristianesimo primitivo. Le opere maggiori di Georgi sono: *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief: Studien zum religiösen Propaganda in der Spätantike* (Neukirchener Verlag, Neukirchen/Vluyn, 1964), e *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem* (Herbert Reich Er. Verlag, Amburgo, 1965). Il capitolo su come il mondo ellenistico comprese Paolo, *Paul from the Greek Side*, è stato ripreso dalla *Cambridge History of Judaism*, vol. 2 (1977); mentre un ponderoso Commentario su II Corinzi è in preparazione per la serie *Hermeneia*, Fortress Press, Filadelfia.

Come gli anni '50 furono caratterizzati dall'impul-

so dato agli studi dalle scoperte dei rotoli del Mar Morto, che hanno fortunatamente consentito di controllare varie ipotesi sul giudaismo presente nella Palestina del primo secolo, ora raccogliamo i frutti della biblioteca gnostica copta di Nag Hammadi. Questi ritrovamenti permettono sia un arricchimento sia un migliore controllo dell'interpretazione paolina. Elaine Hiesey PAGELS ha fornito ai lettori delle lettere di Paolo un utile strumento di lavoro con il suo *The Gnostic Paul* (Fortress Press, Filadelfia, 1975). Pagels offre varie ipotesi interpretative gnostiche, lettera per lettera e capitolo per capitolo, del materiale paolino. Torna in vita un intero mondo e una linea interpretativa che affondano le loro radici proprio all'inizio del movimento cristiano. La sua opera ci insegna che, qualunque fosse l'intenzione di Paolo, i suoi scritti furono suscettibili di essere inseriti nei poderosi sistemi speculativi gnostici. Per me, questo serve da severo ammonimento contro la tentazione di proporre delle interpretazioni «più profonde», opponendosi alla tentazione che minaccia del continuo la persona religiosa che vuole onorare Paolo e Dio aggiungendo «profondità» alle parole e alla Parola. Dobbiamo ricordarci che Paolo parlava e scriveva con umiltà.

Ernest KÄSEMANN ha scritto un elaborato studio critico, dal titolo *Giustificazione e storia della salvezza* (in *Prospettive paoline*, Paideia, Brescia, 1972, pp. 93-118; edizione originale tedesca 1969) sul mio articolo *Paolo e la coscienza introspettiva dell'Occidente*, contenuto in questo volume. Vorrei ora rispondere alle sue critiche molto serie. A questo punto è anche giusto accennare con rispetto e ammirazione al suo recente Commentario a Romani, *An die Römer* (J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], Tübinga, 1974; edizione inglese: Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1980). Quest'opera

magistrale costituirà per molto tempo una pietra miliare negli studi sulla lettera ai Romani, in quanto piena di profonde intuizioni e scritta con appassionata convinzione circa la correttezza e l'urgente attualità di una visione protestante di Paolo. È quindi un grande onore per me entrare in dibattito proprio con questo maestro dell'esegesi protestante.

Käsemann vede la mia linea di pensiero come una seria minaccia al protestantesimo, il che significa per lui una minaccia a una interpretazione autentica sia di Paolo sia di Gesù. Condivido con lui una profonda preoccupazione per le conseguenze teologiche del lavoro esegetico, ma non sono affatto convinto che «l'evangelo» possa essere così facilmente riassunto sotto l'etichetta di «giustificazione dell'empio» (Romani 4,5; cfr. 5,6; KÄSEMANN, *op. cit.*, p. 114, 117 e *passim*), o sotto qualsiasi altra etichetta, paolina o meno. Nello stesso modo, non sono convinto che le intuizioni della Riforma dipendano dal perpetuare una tale interpretazione di Paolo, come quella di cui Käsemann si fa campione.

Devo innanzitutto dichiarare il mio stupore per il modo in cui Käsemann riassume quella che egli chiama «la tesi di Stendahl»: «l'introspezione occidentale ha avuto il torto di porre al centro della teologia dell'Apostolo la sua lotta contro l'interpretazione giudaica della legge, e perciò anche della dottrina della giustificazione che ne deriva» (*op. cit.*, p. 93). Inoltre egli insinua che io consideri il messaggio della giustificazione «una dottrina di lotta anti-giudaica» (*ibid.*, p. 106), punto di vista che gli è caro.

Se il mio saggio è stato così fuorviante, e se la questione non è chiarita a sufficienza in questo libro, mi sia permesso di definire quella che è, e quella che ritenevo che fosse, la mia «tesi». Le argomentazioni paoline sulla giustificazione per fede *non* hanno avuto origine

dalla sua «lotta contro l'interpretazione giudaica della legge», non sono quindi «una dottrina di lotta anti-giudaica». Il suo ruolo e la sua funzione, specialmente in Romani, non sono in primo luogo polemici, ma apologetici, in quanto Paolo difende il diritto dei convertiti dal paganesimo di essere membri a pieno titolo del popolo di Dio. Quando in Galati egli utilizza l'argomentazione della giustificazione per fede, egli difende il diritto dei convertiti dal paganesimo contro la prassi dei «giudaizzanti», cioè, quella prassi che obbligava i *pagani* diventati cristiani a sottomettersi alla circoncisione e alle norme sui cibi. Inoltre, non esiste alcun fondamento per credere che Paolo avesse delle difficoltà *personali* nel rispettare la legge.

Questa mia «tesi», allora, è nello stesso tempo più radicale di quanto Käsemann riconosca e più specifica nella sua articolazione esegetica di quanto egli sembra disposto a riconoscere. È un peccato che Käsemann scelga di limitare la sua discussione solo su Romani, dal momento che una parte importante della mia messa in questione della posizione tradizionale si basa sull'osservazione che il tema paolino della giustificazione non permea tutti i suoi scritti e quindi è poco adatto per essere considerato la chiave di lettura della sua teologia.

Stando così le cose, mi trovo in difficoltà nel dare una risposta a Käsemann. Invece di dimostrare che le mie osservazioni esegetiche sono sbagliate, egli ha scelto di costruire una dicotomia, secondo cui io avrei posto tematicamente «l'antitesi fra la storia della salvezza... e la dottrina della giustificazione» (*ibid.*, p. 97). Il suo articolo pertanto ripercorre tutti i mali che nella chiesa e nel mondo possono essere ricondotti o che provengono dalle «teologie della storia», includendo un ingenuo ottimismo culturale e il ripugnante nazismo (*ibid.*, p. 98). Allo stesso modo, io potrei

elencare come i vari *pogrom* e l'olocausto abbiano trovato alimento e giustificazione in una comprensione del giudaismo come religione condannata in eterno e come un modo malvagio di servire Dio, seguendo la nozione secondo cui gli ebrei (incluso Qumran) ritenevano che lo scopo finale del piano divino (cfr. *ibid.*, p. 105) fosse la «giustificazione dei devoti», quegli stessi ebrei che nel 70 d.C. «hanno seppellito le loro speranze escatologiche nelle macerie [del Tempio]» (*ibid.*, p. 112). E tutto questo sarebbe avvenuto, secondo Käsemann, perché essi avevano una cattiva teologia della storia.

Ma il primo problema che abbiamo davanti a noi consiste nel chiarire se Paolo intendesse la *sua* argomentazione sulla giustificazione come la risposta alla domanda: «Io, Paolo, come posso comprendere la collocazione nel piano di Dio della mia missione ai pagani, e come posso difendere il diritto dei pagani a partecipare alle promesse di Dio?». Oppure se egli la intendesse come una risposta alla domanda, che io ritengo tardiva e occidentale: «Come posso trovare un Dio misericordioso?». Questo è un problema esegetico al quale ho tentato di dare risposta e che, indubbiamente, può essere trattato anche in modo diverso.

Se queste sono le alternative alle quali Käsemann fa riferimento quando afferma che «[Stendahl] giunge all'antitesi fra la storia della salvezza... e la dottrina della giustificazione» (*ibid.*, p. 97), allora mi sembra che egli cada in una petizione di principio, in quanto utilizza l'espressione «giustificazione per fede» nel suo significato protestante tradizionale, e fa questo in un dibattito il cui scopo specifico è appunto quello di mettere in discussione l'interpretazione tradizionale di Paolo. Sto avanzando il suggerimento che l'argomento specifico della giustificazione per fede in Paolo si inserisca all'interno della sua riflessione sul piano di

Dio per il mondo. Potrei sbagliarmi, ma non ho un interesse particolare a difendere delle posizioni astratte sulle teologie della storia.

Käsemann suggerisce che il mio modo di pensare condurrebbe, per necessità interna, al trionfalismo. Come teologo luterano, e come occidentale del XX secolo, sono preoccupato quanto lui dei mali del trionfalismo, e il presente libro dovrebbe aver fatto chiarezza al riguardo. Anche nel 1963, nel mio articolo in questione, affermavo, sia pur brevemente, che il fondamento paolino dell'anti-trionfalismo non si deve cercare nel suo insegnamento sulla giustificazione, ma in parte nella sua sottolineatura della debolezza e in parte nella sua accentuazione escatologica del nostro ancor presente travaglio con la creazione, qualunque sia l'interpretazione che diamo del rapporto fra i due momenti. In nessuno dei due casi la giustificazione per fede è l'argomento in discussione.

Vorrei ora aggiungere che uno degli elementi più sorprendenti dell'anti-trionfalismo paolino consiste proprio nel fatto che, nella lettera ai Romani, Paolo non combatte il giudaismo, ma arriva fino al punto di mettere in guardia i cristiani di origine pagana contro ogni senso di superiorità nei confronti del giudaismo e degli ebrei (Romani 9-11; e in particolare 11,11-35, sezione che raggiunge il punto culminante in una dossologia non-cristologica). Quando appare chiaro a Paolo che il movimento di Gesù dovrà essere un movimento di pagani, lasciando che Dio ricostituisca Israele a suo tempo e a modo suo, allora non abbiamo una dottrina trionfalistica, ma una linea di pensiero che Paolo utilizza per spezzare l'imperialismo religioso del cristianesimo. Leggo anche tutto questo come un forte ammonimento verso quel tipo di imperialismo teologico che trionfa nella dottrina della giustificazione degli empi, e che rende il giudaismo una parola in codice per qualsiasi atteggiamento sbagliato verso Dio.

Per ragioni in qualche modo analoghe mi dissocio da Günther Bornkamm per quanto egli afferma nella sezione finale, nella discussione della lettera ai Romani, nel suo libro *Paolo, Apostolo di Gesù Cristo*. Bornkamm ha visto chiaramente che il problema di Romani, e in particolare dei capitoli 9-11, non sono i giudaizzanti, o «questo o quel gruppo di una qualche comunità, ma gli ebrei». Tuttavia egli vede questi ebrei come gli oppositori di Paolo e perciò interpreta la lettera come «uno scritto polemico» contro «il giudaismo e la sua concezione della salvezza» (*op. cit.*, p. 102). Vorrei sottolineare ancora una volta che l'intenzione di Paolo non è di condurre una simile polemica contro gli ebrei, ma è piuttosto di sviluppare un'apologia della sua missione nella quale egli riflette sul mistero del rapporto di Dio con Israele.

Ancor più importante per me, tuttavia, è mettere in evidenza come per Bornkamm questa polemica si allarghi con il tradizionale espediente di dire: «In essa l'ebreo figura, in un certo senso, come l'uomo all'apice delle sue possibilità, rappresenta l'uomo religioso che conosce le esigenze di Dio espresse nella sua legge, si richiama alla posizione particolare che gli è stata fatta nella storia della salvezza e non vuole ammettere di essere venuto meno alle attese di Dio e di essere perduto nel peccato e nella morte» (*ibid.*). Questo può servire come esempio classico di quella comprensione di Paolo e del giudaismo che io sono giunto a mettere sempre più in discussione. Si tratta, infatti, di una raffigurazione del giudaismo ingiustificata e arbitraria, impossibile da documentare con testi giudaici. A proposito di questa tesi, si veda il testo di Charlotte KLEIN, *Theologie und Anti-Judaismus* (Chr. Kaiser Verlag, Monaco, 1975) che descrive chiaramente e analizza come una tale interpretazione del giudaismo, prevalente negli studi neo-testamentari europei, abbia influenzato la teologia.

Si potrebbe sostenere, naturalmente, che la sintesi presentata da Bornkamm descriva esattamente il pensiero di Paolo sul giudaismo, cosa di cui dubito. In verità, questo libro è stato scritto per dare consistenza a questo dubbio e per prospettare alcune alternative. In ogni caso, la prima domanda da porsi è se una simile utilizzazione della giustificazione per fede sia un uso autentico, o anche solo legittimo, del pensiero paolino.

SCRITTI PRINCIPALI DI K. STENDAHL

The called and the chosen. An essay on election, in *The root of the vine*, Dacre Press Westminster, 1953, pp. 63-80.

The School of St. Matthew, and its use of the Old Testament, Acta Seminarii neotestamentici upsaliensis XX, Lund-Gleerup, Copenhagen-Munksgaard, 1954.

The Scrolls and the New Testament: an introduction and a perspective, in K. STENDAHL (a cura di), *The Scrolls and the New Testament*, Harper and Brothers, New York, 1957, pp. 1-17.

Quis et unde? An analysis of Mt. 1-2, in *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 26, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin, 1960, pp. 94-105.

The formation of the Canon. The Apocalypse of John and the epistles of Paul in the Muratorian Fragment, in *Current issues in New Testament interpretation. Essays in honor of Otto Piper*, SCM Press, London, 1962, pp. 239-245.

The Gospel of Matthew, Peake's Commentary, 1962.

Immortality and resurrection. Four essays..., a cura di e con una introduzione di K. STENDAHL, Macmillan, New York, 1965.

Method in the study of biblical theology, in: J. PH. HYATT, *The Bible in modern scholarship*, Abingdon Press, Nashville-New York, 1965, pp. 196-209.

- The Bible and the role of Women*, 1966.
- The New Testament background for the doctrine of the Sacrament*, in *Oecumenica 1970*, Strasburgo, 1970, pp. 41-60.
- Holy Week*, 1974.
- Judgment and mercy*, in A. J. Mc KELWAY e E. D. WILLIS (a cura di), *The context of contemporary theology. Essays in honor of Paul Lehmann*, John Knox Press, Atlanta, 1974, pp. 147-156.
- Paul among Jews and Gentiles, and other essays*, Fortress Press, Philadelphia, 1976.
- Auf dem Wege zu einer die Welt umfassenden Gemeinschaft*, in F. VON HAMMERSTEIN (a cura di), *Von Vorurteilen zum Verständnis*, Verlag Otto Lambeck, Frankfurt a.M., 1976, pp. 70-75.
- Jewish-Christian relations in the wider perspective of dialogue with people of other faiths and ideologies*, in F. VON HAMMERSTEIN (a cura di), *Christian-Jewish relations in ecumenical perspectives*, WCC, Geneva, 1977, pp. 1-6.
- It took a miracle to launch the mission to the gentiles: the Cornelius story (Acts 10:11-11:18)*, in S. J. SAMARTA, *Faith in the midst of faiths*, WCC, 1977, pp. 123-125.
- Die biblische Auffassung von Mann und Frau*, in E. MOLTSMANN-WENDEL (a cura di), *Frauenbefreiung*, Kaiser-Grünewald, München-Mainz, 1978, pp. 118-132.
- Quis et unde? Eine Analyse von Mt. 1-2*, in *Das Matthäus-Evangelium*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980, pp. 296-311.
- Paul at Prayer*, in "Interpretation" 34 (1980) 3, pp. 240-249.
- Que ton Règne vienne. Notes pour l'étude biblique*, in *Que ton Règne vienne*, Labor et Fides, Genève, 1982, pp. 106-117.
- The WCC and the academy: a memorandum*, in P. WEBB (a cura di), *Faith and faithfulness*, WCC, Genève, 1984, pp. 71-75.
- Energy for life. Reflections on the theme: «Come, Holy Spirit - renew the whole creation»*, WCC, Genève, 1990.

INDICE

<i>Introduzione</i> di PAOLO RIBET	7
<i>Prefazione</i> di KRISTER STENDAHL	15
L'apostolo Paolo e la coscienza introspettiva dell'Occidente	21
Paolo fra ebrei e pagani	47
1. Paolo fra ebrei e pagani	47
2. Vocazione anziché conversione	55
3. Giustificazione anziché perdono	76
4. Debolezza anziché peccato	98
5. Amore anziché correttezza	115
6. Unico anziché universale	135
Fonti e saggi critici	149
Scritti principali di K. Stendahl	161
	165