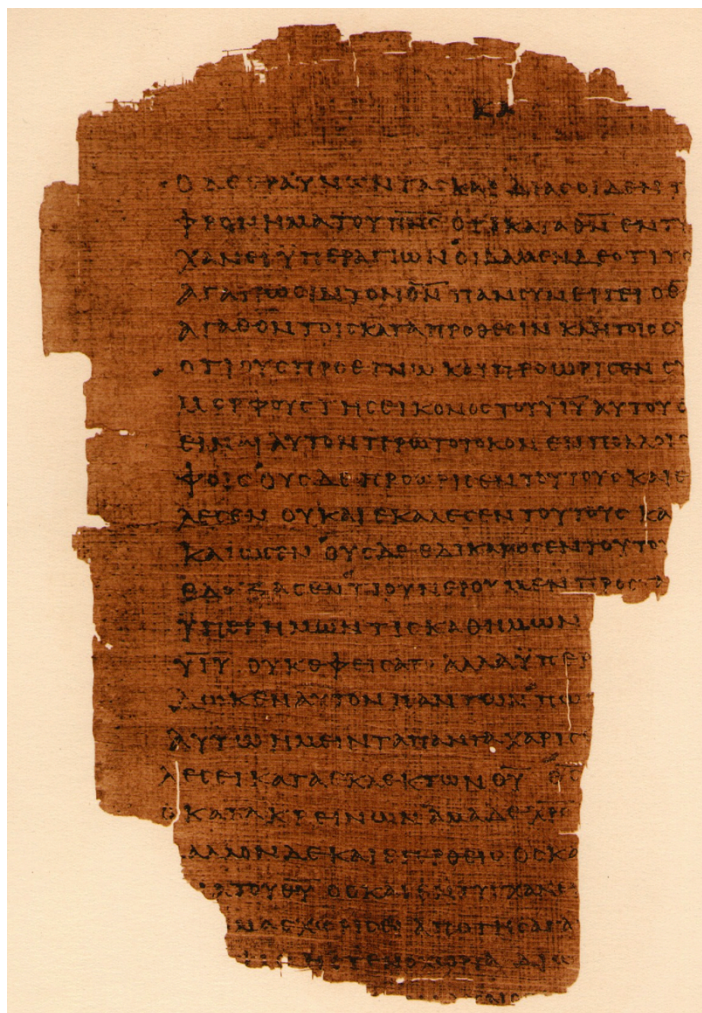


ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE
ISTITUTO TEOLOGICO SAN GAUDENZIO



Chester Beatty Papyrus II – P⁴⁶ (Rm 8,27-35)

ESEGESI NUOVO TESTAMENTO II:
«CORPUS PAULINUM»

a cura di don Silvio Barbaglia

NOVARA

ANNO DI CORSO 2016-2017

SECONDO SEMESTRE



L'Apostolo Paolo, affresco VI sec. nella Grotta di San Paolo a Efeso

1. INTRODUZIONE

1.1. PER INIZIARE...

1.1.1. La prima impressione

Presentare la materia per un corso di esegesi è sempre difficile, soprattutto quando ci si sente schiacciati dall'immensità degli approcci e delle produzioni bibliografiche in merito all'oggetto da analizzare. L'impressione che si guadagna è quella dell'impossibilità di dominare un mondo così vasto di studi al punto da ingenerare nell'interprete la percezione dell'inutilità di un approccio personale, inutilità derivante dal fatto che è già stato detto «tutto e il contrario di tutto»! Tale impressione segna fortemente le discussioni accademiche ma soprattutto gli ambienti di formazione teologico-pastorale dei Seminari o studentati teologici. Ognuno fa quel che può, si dice, nessuno è onnipotente!

Accanto a questa sensazione si aggiunge anche un ulteriore presupposto, che a partire dagli approcci di tipo storico e religionistico, ha «contaminato», potremmo dire, il pregiudizio ermeneutico dello studioso della Bibbia. L. Alonso Schökel (Madrid, 1920 – Salamanca, 1998)¹ parlando al *Simposio per il XL dell'ABI* [Milano 2-4 giugno 1988] concludeva il suo *graffiante* intervento su «Il metodo storico-critico criticato. Per un avvio di discussione» con le seguenti affermazioni:

«APPENDICE

Tre leggi:

1. Il numero delle ipotesi possibili su un problema è inversamente proporzionale al numero dei dati certi.
2. Il valore di ogni ipotesi è inversamente proporzionale al numero delle ipotesi fatte.
3. Le aree popolate attirano popolazione. Le aree spopolate la respingono.

E ora, per finire, qualche aforisma:

1. Lo studio biblico è diventato la scienza non della Bibbia, ma dei suoi studiosi.
2. La Bibbia non è stata scritta per gli studiosi.
3. Il cucinato è più del mangiato. Quello che si scrive è più di quello che si legge.
4. Conoscere tutti i dati a proposito di un testo non è ancora capire il testo.
5. Non si riesce a leggere tutto su un soggetto: ci si sente colpevoli. Si riesce a leggere tutto su un soggetto: ci si sente frustrati.
6. Aver scritto dà il diritto di essere letto. O citato. O elencato.
7. Con il sudore della tua fronte produrrà frutti: condividi i frutti, non il sudore.
8. Ricerca, controlla, scarta; e non ostentare la tua fatica.
9. Segui la tua intuizione; ma non confessarlo mai.
10. Dire stupidaggini è follia; citarle è erudizione.
11. Non rimettere nel testo ciò che l'autore ha voluto lasciar fuori.
12. Chiarezza è carità per chi legge».²

¹ L. Alonso Schökel è mancato recentemente a Salamanca, il 10 luglio 1998.

² L. ALONSO SCHÖKEL, «Il metodo storico-critico criticato. Per un avvio di discussione», in: GIBERTI G., *La Bibbia, il libro sacro, e la sua interpretazione*. Simposio per il XL dell'ABI (Milano 2-4 giugno 1988), *Ricerche storico bibliche* 2/1990, 68-69. Cfr. per gli altri aspetti la fotocopia dell'articolo, pagg. 67-

Accogliamo queste parole pronunciate da un esegeta di riconosciuta esperienza, scienza e sapienza come avvertimento e consiglio di saggezza di chi, dopo avere condotto una «buona battaglia» nell'interpretazione, «terminata la sua corsa» nella ricerca delle novità, «ha conservato»³ una fisionomia equilibrata ed ironica nel constatare i meccanismi di pensiero e di discussione che vengono a crearsi attorno a problemi che spesso sono risultanti di luoghi comuni o acquisizioni che si sono imposte come «dogmi»: ad una «dogmatica biblica» si sostituisce spesso una «metodologia biblica dogmatica». Da questo maestro dell'esegesi del nostro secolo comprendiamo quanto sia importante *imparare a pensare* di fronte ad un testo biblico; si pensa di più quando si conosce quello che altri han già pensato, ma si pensa di meno quando ci si accontenta di dire e ripetere quel che altri han già detto e ripetuto. È necessario uno strumentario di accesso al testo biblico se lo si vuol comprendere ma, ricordiamoci, questo non significa ancora comprenderlo!

1.1.2. La delimitazione dell'oggetto di studio

Occorre anzitutto porre in rilievo i problemi legati alla delimitazione dell'oggetto di studio del Corso. Alcune denominazioni dello stesso mettono bene in evidenza l'ambiguità di fondo dell'oggetto: «Esegesi di San Paolo», «Esegesi delle lettere paoline», «Esegesi dell'epistolario paolino», «Esegesi del Corpus Paulinum»... Il punto di avvio, se ben si nota, è sostanzialmente di carattere letterario, l'oggetto sono gli scritti paolini, -essendo un corso di esegesi- ma spesso si fan ruotare gli stessi scritti sul personaggio, su San Paolo [cfr. «Esegesi di San Paolo»]. Avendo come elementi di confronto non solo un genere letterario [=epistolare] ma soprattutto un personaggio «autore» degli scritti [=San Paolo] si avverte immediatamente che i poli di attrazione sono sostanzialmente *due*: la persona storica e il suo pensiero contenuto negli scritti.

Da questi due poli di attrazione ne scaturisce anche un *terzo* che è quello delle comunità di destinazione degli scritti. Questo modo di procedere è debitore dell'impostazione globale degli studi prodotti in questi ultimi due secoli -come vedremo tra poco-, procedimento che pensa la globalità della comunicazione testuale [=l'insieme degli scritti paolini] come potenzialità testuale finalizzata a ricostruire il pensiero e l'opera del personaggio storico, Paolo di Tarso e delle sue comunità al tempo della diffusione del cristianesimo nascente.

Per una finalizzazione storica degli scritti ha contribuito in buona parte la tendenza degli studi a partire da *Ferdinand Christian Baur* [1792-1860], fondatore della scuola di Tubinga. Su questa linea si è imposto sempre più il principio di una contestualizzazione delle epistole entro una parabola storico-genetica della vita di San Paolo;⁴ così, relativamente all'epistolario paolino, si distinsero sempre più con maggiore chiarezza quelle che saran chiamate «lettere autentiche», scritte o dettate direttamente da Paolo da quelle «non autentiche», ovvero elaborate dalla «tradizione o scuola paolina». Al primo gruppo di lettere appartenerebbero la lettera *ai Romani*, *la prima e seconda ai Corinti*, *ai Galati*, *ai Filippesi*, *la prima ai Tessalonicesi* e *quella a Filemone* [=proto-paoline], al

69.

³ Parole che fanno il paio a 2Tm 4,7.

⁴ Cfr. F. C. BAUR, *Paul the Apostle of Jesus Christ. His Life and Works, His Epistles and Teaching*. Two Volumes in One (Peabody, Massachusetts 2003 [or. ted. 1845]).

secondo gruppo apparterrebbero *la lettera agli Efesini, ai Colossesi, la seconda ai Tessalonicesi, e le lettere pastorali, due a Timoteo e una a Tito [=detero-paoline]*. Infine, al di fuori di questa serie, vi è la *lettera agli Ebrei*, già dall'antichità considerata "sganciata" dall'epistolario paolino, ma comunque accolta nel Canone cristiano come parte integrante del «Corpus Paulinum».

Tale impostazione diacronica, ponendo gli scritti in relazione al processo della missione paolina, presuppone un'idea di sviluppo e di progresso nel pensiero paolino stesso. Per questo motivo le introduzioni generali e gli studi particolari sull'epistolario paolino mutano l'«impostazione canonica» in favore di quella «storico-genetica» seguendo così una prospettiva diacronica, nella coscienza di raggiungere l'evoluzione e lo sviluppo del pensiero di Paolo, apostolo delle genti.⁵

Questa, come si può ben intuire, è la situazione globale e sintetica dell'impostazione dello studio sull'epistolario paolino.

Vogliamo ora approdare ad un livello più preciso e documentato che ci permetta di toccare con mano ed ampliare le riflessioni or ora svolte di fronte alla mole sterminata di studi nel settore. Teniamo in considerazione, accanto ad una riflessione sulla criteriologia ermeneutica di fondo, anche le varie impostazioni metodologiche classiche e recenti attualmente in uso nell'affrontare lo studio sull'epistolario paolino.

1.2. PANORAMICA BIBLIOGRAFICA

1.2.1. Alcune idee generali sulla «mole» bibliografica relativa al «Corpus Paulinum»

Prendendo come osservatorio di analisi l'indice dell'*Elenchus Bibliographicus Biblicus* [EBB]⁶ per un'organizzazione ragionata della vastità degli studi su Paolo e il Paolinismo, troviamo una sostanziale distinzione nei tre ambiti tradizionali: *storia, letteratura e teologia*:

XIII. PAULUS	
G3 Pauli vita, stylus, chronologia	Storia
G3.2 Corpus paulinum; introductio, commentarii	Letteratura
G3.3 Pauli theologia	Teologia
G3.4 Themata paulina [Israel et Lex -> G4.6]	Teologia
G4 Ad Romanos .1 Textus, commentarii	Letteratura
G4.2 Ad Romanos: themata, topics	Teologia
G4.3 Naturalis cognitio Dei... Rom 1-4	Teologia
G4.4 Peccatum originale; redemptio cosmica: Rom 5-8	Teologia
G4.6 Israel et Lex, The Law and the Jews, Rom 9-11	Teologia
G4.8 Rom 12...	Teologia
G5.1 Epistulae ad Corinthios (I vel I-II) - textus, commentarii	Letteratura
G5.2 1 & 1-2 Ad Corinthios - themata, topics	Teologia
G5.3 1 Cor 1-7: Sapientia crucis ... abusus matrimonii...	Teologia
G5.4 Idolothyta ... Eucharistia: 1 Cor 8-11	Teologia

⁵ Per questi aspetti rimandiamo ai punti relativi alla ricostruzione di tale parabola cronologica entro la vita di Paolo presentata nel corso di «Introduzione e lettura corsiva del NT»; in particolare occorre rivedere la sintesi contenuta in: J. A. FITZMYER, «Vita di Paolo», in: R. E. BROWN - J. A. FITZMYER - R. E. MURPHY (a cura di), *Grande commentario biblico*, Brescia: Queriniana 1974, 1103-1112 e le presentazioni delle varie introduzioni del «Corpus Paulinum».

⁶ Cfr. NORTH, R., *Elenchus of Biblica*, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico 1979-1991.

G5.5 1 Cor 12... Glossolalia, charismata	Teologia
G5.6 Resurrectio; 1 Cor 15...	Teologia
G5.9 Secunda epistula ad Corinthios	Letteratura
G6.1 Ad Galatas	Letteratura
G6.2 Ad Ephesios	Letteratura
G6.3 Ad Philippenses	Letteratura
G6.4 Ad Colossenses	Letteratura
G6.5 Ad Philemonem; Slavery in NT background	Letteratura
G6.6 Ad Tessalonicenses	Letteratura
G7 Epistulae pastorales	Letteratura
G7.2 1-2 ad Timotheum	Letteratura
G8 Epistula ad Hebraeos	Letteratura

A partire dalla suddivisione degli studi in «storia-letteratura-teologia» vorremmo recuperare una concezione precisa dei presupposti ermeneutici che la reggono ed evidenziare quello che ci pare essere il problema di fondo degli studi su san Paolo.

Pertanto, presentiamo una lista bibliografica parziale -sostanzialmente disponibile in lingua italiana con poche citazioni di testi in lingue straniere- finalizzata a porre in rilievo il movimento teoretico retrostante alla produzione accademica relativa al «Corpus Paulinum».

1.2.2. Bibliografia parziale, per lo più, in lingua italiana

Organizziamo così la presentazione bibliografica a partire da un'ipotesi di fondo che vorremmo verificare sempre di più lungo il Corso: si sostiene che complessivamente tutta la letteratura bibliografica paolina, avendo a che fare con autori storici [Paolo e i rappresentanti della cosiddetta «Tradizione paolina»], pensi comunemente la globalità delle problematiche in senso storico, quindi «extra-testuale». Nel prosieguo del corso verificheremo sempre più in profondità questa affermazione.

[1] L'oggetto di studio: anzitutto, [a] *la figura di Paolo*. Essa è studiata in se stessa, nella sua psicologia, nella sua formazione entro vari ambiti [ellenistico, giudaico, romano], nel suo rapporto con persone [collaboratori, personaggi ostili...] e con comunità [a partire dalle lettere] e nel suo pensiero [=teologia paolina]. Per meglio comprendere il suo pensiero, inoltre, si cerca di illuminare la posizione precisa del contesto entro il quale o in rapporto al quale Paolo si è trovato a confrontarsi [cfr. gli studi sui giudaismi all'epoca di Paolo; sulla gnosi; sulle filosofie ellenistiche, sulle scuole di retorica...] e di chiarire, inoltre, i presupposti ermeneutici che egli avrebbe utilizzato nello scrivere le lettere, presupposti dell'esegesi giudaica o della retorica, dell'epistolografia o della diatriba ellenistico-romana. Se questo è il debito che Paolo doveva pagare al contesto storico giudeo-ellenistico non va dimenticato il contesto di formazione nell'annuncio del messaggio cristiano. Ovvero tutta la problematica del suo rapporto con la tradizione su Gesù e i relativi contesti comunitari entro i quali avrebbe ricevuto tale tradizione.

Infine, [b] *la posizione storica e sociologica delle comunità* intese nella loro organizzazione interna, nella ricostruzione delle problematiche tipiche che emergono dalle lettere stesse, ecc. Tutto converge verso la cosiddetta «ricostruzione storica»: da una parte, la ricostruzione del pensiero del personaggio storico cioè la «teologia paolina» e dall'altra la ricostruzione della situazione delle comunità di destinazione degli scritti.

[2] Strumenti metodologici: il modo di studiare il pensiero -utilizzando tutto lo strumentario relativo ai risultati raggiunti sulle matrici del pensiero paolino- è impostato sostanzialmente a due livelli: quello del *commentario* alle singole epistole e quello *sintetico trasversale* che attraversa tematicamente le singole epistole. Le metodologie utilizzate sono di ordine sia *dia-cronico*, *sin-cronico* e *a-cronico*. Queste impostazioni tendono comunque alla ricostruzione del «pensiero paolino», inteso come «pensiero del personaggio storico Paolo di Tarso».

[3] Il problema delle fonti relative all'oggetto di ricerca: ogni punto studiato in questo ambito richiede una riflessione preliminare sulle fonti da utilizzarsi per lo scopo da raggiungere. Per la vita, le opere e le comunità a cui Paolo si rivolge ci si appella agli Atti degli Apostoli e alle Lettere; per la ricostruzione del suo pensiero esclusivamente alle cosiddette «lettere autentiche» [Rom, I-II Cor, Gal, Fil, Fm, I Tess] riservando alle sei lettere «deuteropaoline» il merito di illuminare da una parte il progresso della tradizione paolina e dall'altra la situazione delle chiese sorte entro l'alveo del cristianesimo nascente [Ef, Col, II Tess, I-II Tm, Tt]. Infine, la lettera agli Ebrei normalmente non è considerata parte della trattazione su Paolo: essa è ritenuta non appartenente né a Paolo, né alla sua scuola. Per questo motivo non è analizzata come fonte per ricostruire il pensiero o la situazione delle Chiese con cui Paolo è entrato in contatto. Se compare nella trattazione è solo a motivo del suo inserimento nel «Corpus Paulinum» canonico, concepita, in ogni caso, come realtà teologica e letteraria a sé stante.

[4] Conclusione: *al termine di questa introduzione sulla rassegna bibliografica comprendiamo come ogni aspetto studiato in questo settore progetti sempre come finalità e risultato dello studio la ricostruzione o interpretazione di una realtà «extra-testuale», sia essa il personaggio storico Paolo di Tarso o i personaggi e le comunità.*

Su questa linea distinguiamo in tre sezioni fondamentali la produzione bibliografica:

1. Anzitutto le problematiche di ordine storico relative al *personaggio* includendovi evidentemente anche una sintesi del pensiero e alle *comunità* di destinazione del messaggio [=storia].

2. In seguito quelle di ordine letterario, relative alla comprensione dei *testi*, la loro composizione e strutturazione e suddivisione cronologica degli stessi [=letteratura].

3. Infine le radici storiche ed ermeneutiche per la ricostruzione globale del *pensiero* di Paolo [=teologia].

Per quanto concerne il *testo* e gli *strumenti* di ricerca rimandiamo alle edizioni principali del testo greco e latino, alle concordanze lessicali, tematiche e per campi semantici del NT richiamando soltanto due strumenti di utili: uno relativo ad una consultazione sinottica delle lettere paoline e un dizionario *ad hoc* su Paolo, che include problematiche di ordine storico e letterario: PITTA, A., *Sinossi paolina*, Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo 1994; HAWTORNE, G. F. - MARTIN, R. P. - REID, D. G. (a cura di), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Edizione italiana a cura di Romano Penna, Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo 1999 [tit. or.: *Dictionary of Paul and His Letters*, Downers Grove (IL): InterVarsity Press 1993].

1.2.2.1. Approccio storico al personaggio e alle comunità

A. IL PERSONAGGIO STORICO: «PAOLO DI TARSO»

[1] Essendo questa una problematica di ordine storico, il tipo di metodologia utilizzato in questa sezione bibliografica è quasi esclusivamente di *carattere letterario*, secondo il metodo «storico-critico», e di *carattere storico*.

[2] Va notato anche qualche tentativo di raggiungere il personaggio attraverso un approccio di tipo psicologico. In questo indirizzo vanno distinte due anime fondamentali: *l'una* attenta ad un'introspezione psicologica mediante le scienze umane della psicologia e soprattutto della psicanalisi [cfr. in particolare E. Drewermann e in certa misura, con più rigore storico, G. Theissen], *l'altra* concentrata sulle dinamiche di ordine storico scaturenti dai testi, utili a offrire una struttura ipotetica della «psiche» del personaggio [cfr. in particolare K. Berger]. Scopo di questi studi è quello di ridare fisionomia storica concreta al personaggio paolino.

ADINOLFI M., *Da Antiochia a Roma. Con Paolo nel mondo greco-romano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.

BARBAGLIO G., *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Commenti e studi biblici, Cittadella, Assisi³2002.

BASLEZ M.-F., *Paolo di Tarso. L'apostolo delle genti*, SEI, Torino 1993 (orig. franc. 1991).

BAUR, F. C., *Paul the Apostle of Jesus Christ. His Life and Works, His Epistles and Teaching. Two Volumes in One*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson 2003 (or. ted. 1845).

BECKER, J., *Paolo. L'apostolo dei popoli*, Introduzione all'edizione italiana di Romano Penna, Biblioteca biblica 20, Brescia: Queriniana 1996 [tit. or.: *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1989, ²1992].

BERGER, K., *Psicologia storica del Nuovo Testamento*, Parola di Dio. Seconda serie, Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo 1994 [tit. or.: *Historische Psychologie des Neuen Testaments*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH 1991].

BORNKAMM, G., *Paolo apostolo di Gesù Cristo. Vita e pensiero alla luce della critica storica*, Traduzione di Aldo Comba, Sola Scriptura 7, Torino: Claudiana 1977 [tit. or.: *Paulus*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1969].

BROWN R.E., *Introduzione al Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 2001, 569-610 (cc. 16 e 17).

BRUCE F.F., Paolo negli Atti e nelle lettere, in Dizionario di Paolo e delle sue lettere (cit.), 1130-1152.

CANTINAT J., *San Paolo apostolo*, Paoline, Roma ²1979.

DECAUX A., *Aborto di Dio. Una vita di san Paolo*, San Paolo, Cinisello B. 2004 (orig. franc. 2003).

DODD, CH. H., *Attualità di San Paolo*, Edizione italiana a cura di A. Ornella, Studi biblici 9, Brescia: Paideia 1970 [tit. or.: *The Meaning of Paul for to-day*, London: George Allen und Unwin Ltd 1956].

DRANE J., *Paolo*, Paoline, Roma 1980 (orig. ingl. 1975).

F. VOUGA, *Io, Paolo. Le mie confessioni*, Paoline, Cinisello B. 2008.

- FABRIS, R., *Paolo di Tarso*, Paoline, Milano 2008.
- FABRIS, R., *Paolo. L'apostolo delle genti, Donne e uomini nella storia 6*, Cinisello Balsamo (Milano): Paoline 1997.
- FITZMYER J.A., «Paolo», in: Nuovo Grande Commentario Biblico, 1747-1758.
- FITZMYER, J. A., «Vita di Paolo», in: R. E. BROWN - J. A. FITZMYER - R. E. MURPHY (a cura di), *Grande commentario biblico*, Brescia: Queriniana 1974, 1103-1112.
- FITZMYER, J.A., *Paolo. Vita, viaggi, teologia*, Queriniana, Brescia 2008 (orig. ingl. ²1989).
- GNILKA, J., *Paolo di Tarso. Apostolo e testimone*, Commentario teologico al Nuovo Testamento. Supplementi 6, Brescia: Paideia 1998 [tit. or.: *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 1996].
- GUILLET J., *Paolo l'apostolo delle genti*, Messaggero, Padova 2004.
- HAWTORNE, G. F. - MARTIN, R. P. - REID, D. G. (a cura di), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Edizione italiana a cura di Romano Penna, Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo 1999 [tit. or.: *Dictionary of Paul and His Letters*, Downers Grove (IL): InterVarsity Press 1993].
- HENGEL, M., *Il Paolo precristiano*, In collaborazione con Roland Deines, Studi Biblici 100, Brescia: Paideia 1992.
- HOLZNER, G. , *L' Apostolo Paolo*, 42 illustrazioni e 7 disegni fuori testo, Brescia: Morcelliana 1950⁴.
- HUBAUT, M., *Sulle orme di San Paolo. Guida storica e spirituale*, Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo 1997 [tit. or.: *Sur les traces de santi Paul. Guide historique et spirituel*, Paris: Desclée de Brouwer 1995].
- KUSS, O., *Paolo. La funzione dell'Apostolo nello sviluppo teologico della Chiesa primitiva*, La Paola di Dio 11, Cinisello Balsamo (Milano): Paoline 1974 [tit. or.: *Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1971].
- LÉGASSE, S., *Paolo apostolo. Biografia critica*, Roma: Città Nuova 1994 [tit. or.: *Paul apôtre*, Québec: La Corporation des Éditions Fides 1991].
- LIETAERT PEERBOLTE, L.J., *Paolo il missionario. Alle origini della missione cristiana*, San Paolo, Cinisello B. 2006 (orig. ingl. 2003).
- LOHFINK, G., *La conversione di San Paolo*, Studi biblici 4, Brescia: Paideia 1969 [tit. or.: *Paulus vor Damaskus*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1965].
- LUZ, U., *Quest'uomo è una peste: avvio alla lettura di San Paolo*, Elledici, Leumann (Torino) 1993.
- MANNS, F., *Paolo di Tarso. La chiamata all'universalità*, Ed. Terra Santa, Milano 2008.
- MARGUERAT, D., *Paolo di Tarso. Un uomo alle prese con Dio*, Claudiana, Torino 2004.
- MESTERS, C., *Paolo*, Cittadella, Assisi 1990.

- MURPHY O'CONNOR, J., *Paolo*. Un uomo inquieto, un apostolo insuperabile, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007 (orig. ingl. 2004).
- MURPHY O'CONNOR, J., *Gesù e Paolo*. Vite parallele, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008.
- MURPHY O'CONNOR, J., *Vita di Paolo*, Paideia, Brescia 2003 (orig. ingl. 1997).
- PENNA, R., *Paolo di Tarso*. Un cristianesimo possibile, Cinisello Balsamo (Milano): Paoline 1992.
- PENNA, R., *Paolo scriba di Gesù*, Collana Biblica, Bologna: EDB 2009.
- PESCE, M., *Le due fasi della predicazione di Paolo*. Dall'evangelizzazione alla guida delle comunità, Studi biblici 22, Bologna: EDB 1994.
- POFFET, J.-M., *Paolo di Tarso*, San Paolo, Cinisello B. 2002.
- RICCIOTTI, G., *Paolo apostolo*, Biografia con introduzione critica e illustrazioni, Città del Vaticano: Tipografia poliglotta Vaticana 1946.
- ROSSANO, P., «Paolo», in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, pp. 1064-1081.
- SABUGAL, S., *La conversione di San Paolo*. Egesi storia teologia, Contributi teologici, Roma: Edizioni Dehoniane 1992 [tit. or.: *Aláalisis exegético sobre la conversión de San Pablo. El problema teológico e histórico*, Barcelona: Editorial Herder 1976].
- SAFFREY, H.D., *San Paolo apostolo*. Una biografia storica, San Paolo, Cinisello B. 2002.
- SEIDENSTICKER, PH., *Paolo l'apostolo perseguitato di Gesù Cristo*, Studi biblici 7, Brescia: Paideia 1969 [tit. or.: *Paulus, der verfolgte Apostel Jesu Christi*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1966].
- TRESMONTANT, C., *Paolo di Tarso e il mistero di Cristo*, I tascabili dello spirito 2, Cinisello Balsamo (Milano): Paoline 1990 [tit. or.: *St Paul et le myhstère du Christ*, Paris: Éditions du Seuil 1956].
- TROCMÉ, É., *San Paolo*, Queriniana, Brescia 2005.
- WRIGHT, T., *L'apostolo Paolo*, Claudiana, Torino 2008 (orig. ingl. 2005).

B. LE COMUNITÀ PAOLINE

[1] Anche questa problematica è pensata quasi esclusivamente entro *metodologie letterarie* di carattere «storico-critico» e *metodologie storiche*.

[2] In questi ultimi decenni si è affacciata la possibilità, analogamente allo studio del singolo personaggio, di studiare il contesto comunitario paolino secondo metodologie mutuata dalle scienze umane, e in specie dalle scienze sociali. In questo indirizzo vanno ulteriormente distinti due tipi di approccio, l'uno attento a porre in gioco le coordinate sincroniche della scienza sociologica ed applicarle ai dati desunti dalle lettere paoline [cfr. ad es. G. Theissen]; l'altra più attenta a ricostruire una «storia sociale», ovvero a ripensare i dati storici entro categorie non strettamente sociologiche [cfr. ad es. W. Meeks].

- CERFAUX, L., *Quelli di Corinto*, Reggio Emilia: Città Armoniosa 1979².
- GOPPELT, L., *L'età apostolica e subapostolica*, Nuovo Testamento. Supplementi 5, Brescia: Paideia 1986.
- MEEKS, W. A., *I cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo*, Collezione di testi e di studi. Storiografia, Bologna: Il Mulino 1992 [tit. or.: *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, Haven and London: Yale University Press 1983].
- MEEKS, W. A., «Social Functions of Apocalyptic Language in Pauline Christianity», in: D. HELLEHOLM (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism (Uppsala, August 12-17, 1979)*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1983, 687-705.
- PENNA, R., *Paolo e la Chiesa di Roma*, Biblioteca di Cultura Religiosa 67, Brescia: Paideia 2009.
- PENNA, R., *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Saggi, Roma: Carocci 2011.
- PENNA, R., *La cena del Signore. Dimensione storica e ideale*, Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo 2015.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E., *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Edizione italiana a cura di Mirella Corsani Comba, Sola scriptura 14, Torino: Claudiana 1990 [tit. or.: *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York: The Crossroad Publishing Company 1988].
- STEGEMANN, E. W. - STEGEMANN, W., *Storia sociale del cristianesimo primitivo. Gli inizi nel giudaismo e le comunità cristiane nel mondo mediterraneo*, Collana di studi religiosi, Bologna: EDB 1998 [tit. or.: *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und Christusbewegungen in der mediterranen Welt*, Stuttgart-Berlin-Löln: W. Kohlhammer GmbH 1995].
- THEISSEN, G., *Sociologia del Cristianesimo primitivo*, Introduzione di Giuseppe Barbaglio, Dabar. Studi biblici e giudaisti 5, Torino: Marietti 1987.

1.2.2.2. Approccio letterario

A. INTRODUZIONI E/O COMMENTARÌ GLOBALI DEL «CORPUS PAULINUM»

Riportiamo solo alcune delle opere di introduzione e commentario globale all'intero «Corpus Paulinum». L'impostazione delle opere riportate in bibliografia è sostanzialmente di tipo «storico-critico».

- AA. VV., *Le lettere di Paolo* (Nuovissima versione della Bibbia), San Paolo, Cinisello B. ⁷1998.
- AURELIO, T. - BUZZETTI, C. - MANNUCCI, V. - MISCAMPBELL, P. - PENNA, R., *Le lettere di Paolo*. Testo della edizione ufficiale della C.E.I., Torino: Marietti 1981.
- BARBAGLIO, G. – FABRIS, R., *Le lettere di Paolo*. Traduzione e commento, 3 voll., Borla, Roma ²1990.
- BARGELLINI, F., *Paolo. Tra esegesi e spiritualità*, Bibbia e Terra Santa 4, Padova: Messaggero di S. Antonio 2011.

- BARTOLOMÉ, J.J., *Pablo de Tarso. Una introducción a la vida y y la obra de un apóstol de Cristo*, Ed. CCS, Madrid 1997.
- BROWN, R.E., *Introduzione al Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 2001 (orig. ingl. 1997).
- BROWN, R. E. - FITZMYER, J. A. - MURPHY, R. E. (a cura di), *Grande commentario biblico*, Edizione italiana a cura di Antonio Bonora, Romeo Cavedo, Felice Maistrello, Brescia: Queriniana 1973 [tit. or.: *The Jeronome Biblical Commentary*, Inc. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall 1968] 1113-1297. 1323-1352.
- BROWN, R.E. – FITZMYER, J.A. – MURPHY, R.E. (edd.), *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Queriniana, Brescia 1997 (orig. ingl.: *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, N.J. 1992).
- BUSCEMI, A.M., *Paolo. Vita, opera, messaggio*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1996.
- CAMBIER, M. - CANTINAT, J. - CARREZ, M. - PERROT, CH. - VANHOYE, A., *Le lettere apostoliche*, Sotto la direzione di Augustin George e Pierre Grelot, *Introduzione al Nuovo Testamento 3*, Torino: Borla 1989.
- CARREZ, M. - DORNIER, T. - DUMAIS, M. - TRIMAILLE, M., *Le lettere di Paolo, Giacomo, Pietro e Giuda*, Edizione italiana a cura di Carlo Valentino, *Piccola Enciclopedia biblica 8*, Roma: Borla 1985.
- CIPRIANI, S., *Le Lettere di S. Paolo*, Assisi: Pro Civitate Christiana 1963².
- CORSANI, B., *Introduzione al Nuovo Testamento. II. Lettere e Apocalisse*, Torino: Claudiana 1975.
- FABRIS R. - ROMANELLO S., *Introduzione alla lettura di Paolo*, Borla, Roma 2006.
- FABRIS, R., *La tradizione paolina*, La Bibbia nella storia, Bologna: EDB 1995.
- FITZMYER, J.A., *Introduzione alle epistole del N.T.*, in *Nuovo Grande Commentario Biblico*, 1004-1008.
- HAWRHORNE, G.V. – MARTIN, R.P. - REID D.G., *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999 (orig. ingl. 1993).
- KECK, L., *Paolo e le sue lettere*, Queriniana, Brescia 1987 (orig. ted.).
- LEMONON, J.-P. - DE SURGY, P. – CARREZ, M., *Le lettere di Paolo, I. Romani - 1-2 Corinzi – Galati*. Commento pastorale, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999 (orig. franc. 1996).
- MAGGIONI, B. – MANZI, F. (e altri), *Lettere di Paolo*, Cittadella, Assisi 2005.
- MARGUERAT, D. (cur.), *Introduzione al Nuovo Testamento. Storia - Redazione - Teologia*, Claudiana, Torino 2004 (orig. franc. 2000).
- PITTA, A., *Paolo. La vita, le lettere, il suo vangelo*, San Paolo, Cinisello B. 2000.
- PITTA, A., *Sinossi paolina*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.
- RANON, A., *Introduzione al N.T.: San Paolo. Vita e lettere* (Strumenti di Scienze Religiose), Messaggero, Padova 1991.

RENIER, CH. – TRIMAILLE, M. – VANHOYE, A., *Le lettere di Paolo, II. Efesini - Filippesi - Colossesi - 1-2 Tessalonicesi - 1-2 Timoteo - Tito - Filemone - Ebrei*. Commento

ROSSANO, P. (cur.), *Le lettere di San Paolo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.

SACCHI, A. (a cura di), *Lettere paoline e altre lettere*, Logos. Corsi di Studi Biblici 6, Leumann (Torino): ELLE DI CI 1996.

SÁNCHEZ BOSCH, J., *Scritti paolini* (Introduzione alla Bibbia 7), Paideia, Brescia 1998 (orig. spagn. 1998).

SCHELKLE, K.H., *Paolo. Vita, lettere, teologia*, Paideia, Brescia 1990 (orig. ted. ²1988).

VOUGA, F., *Il corpus paolino*, in D. MARGUERAT (cur.), *Introduzione al Nuovo Testamento*, 153-172.

ZEDDA S., *Prima lettura di san Paolo*, Paideia, Brescia ⁵1973.

ZEDDA, S., *Prima lettura di San Paolo*, Biblioteca teologica 10, Brescia: Paideia 1973⁵.

B. INTRODUZIONI E/O COMMENTARÎ SPECIFICI E TEMATICI

È questo il livello nel quale è possibile ritrovare più approcci metodologici. Essendo l'oggetto diretto un testo letterario, le metodologie sono di diverso ordine.⁷

[1] L'approccio maggioritario è ancora secondo il metodo «storico-critico» di carattere diacronico [cfr. la maggior parte dei commentari]

[2] Inoltre qualche approccio -pochi in lingua italiana- di tipo *strutturalista*, di carattere «a-cronico»

[3] Gli approcci di tipo *retorico* -sincronici- vanno distinti probabilmente in *quattro* categorie fondamentali:

+ per «retorica letteraria» si intende, da una parte, lo studio delle strutture di superficie, derivanti dalla poetica semitica [strutture concentriche, chiasmi, inclusioni, parallelismi...: cfr. ad es. A. Vanhoye];

+ e dall'altra lo studio della «dispositio» del testo, cioè il modo di disporre le varie parti del discorso, interpretate alla luce dei procedimenti retorici della tradizione «ellenistico-romana» [cfr. ad es.: A. Pitta e J.N. Aletti]; l'accento in questo approccio è dato dalla struttura del testo stesso come parametro critico di giudizio e l'impostazione retorica è lo strumentario atto a meglio comprendere la «dispositio»;

+ per «retorica classica greco-latina», invece, si intende il tipo di analisi del testo dà implicitamente il primato interpretativo alla struttura del discorso retorico mutuato entro la tradizione ellenistico-romana [cfr. ad es.: H.D. Betz];

⁷ Per questi aspetti metodologici cfr.: H. ZIMMERMANN, *Metodologia del Nuovo Testamento*. Esposizione del metodo storico-critico (Torino 1971): buona presentazione dello svolgimento delle metodologie storico-critiche; P. GUILLEMETTE - M. BRISEBOIS, *Introduzione ai metodi storico-critici* (Studi e ricerche bibliche, Roma 1990); W. EGGER, *Metodologia del Nuovo Testamento*. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento (Studi biblici 16, Bologna 1989): in particolare per le critiche «sincroniche» le pagg. 65-167 e per le critiche «diacroniche» e storiche le pagg. 169-218; H. SIMIAN - YOFRE (a cura di), *Metodologia dell'Antico Testamento* (Contributi di Innocenzo Gargano - Stephen Pisano - Horacio Simian-Yofre - Jean Luis Ska; Studi biblici 25, Bologna 1994). Cfr. anche il documento ufficiale aggiornato sulle ultime metodologie esegetiche: PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana 1993, 30-65

+ infine, per approccio retorico intendiamo quell'operazione esegetica che si concentra soprattutto sulle dimensioni argomentative della comunicazione testuale secondo le istanze della cosiddetta «nuova retorica» di Ch. Perelman e L. Olbrechts-Tyteca [cfr. ad es.: gli approcci contenuti nella rivista «Semeia»].

[4] Approccio attraverso l'*epistolografia*: ritiene che l'epistolario paolino vada inteso a partire dalla forma epistolare antica e non, ad es., dalla struttura del discorso retorico.⁸

[5] Approccio secondo la storia degli effetti [cfr. ad es.: U. Neri]

* AI ROMANI

ALETTI, J. N., *Comment Dieu est-il juste?*. Clefs pour interpréter l'épître aux Romains, Paris: Éditions du Seuil 1991.

BARTH, K., *Breve commentario all'epistola ai Romani*, Editoriale e traduzione dal tedesco di Maria Cristina Laurenzi, *Giornale di Teologia* 138, Brescia: Queriniana 1982 [tit. or.: *Kurze Erklärung des Römerbriefes*, München: Chr. Kaiser Verlag 1956].

BARTH, K., *L'Epistola ai Romani*, A cura di Giovanni Miegge, *Campi del sapere*, Milano: Feltrinelli 1993² [tit. or.: *Der Römerbrief*, Zürich: Evangelischer Verlag Zollikon 1954].

CRANFIELD, C. E. B., *La lettera ai Romani (Capitoli 9-16)*, *Parola per l'uomo d'oggi* 12, Torino: Claudiana 2000 [tit. or.: *Romans, a Shorter Commentary*, Edinburg: T. & T. Clarck Ltd 1986²].

ESLER, P. F., *Conflitto e identità nella lettera ai Romani*. Il contesto sociale dell'epistola di Paolo, *Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi* 40, Brescia: Paideia 2008 [tit. or.: *Conflict and Identity in Romans. The Social Setting of Paul's Letter*, Minneapolis: Augsburg Fortress 2003].

GIGLIOLI, A., *L'uomo o il creato?*. Ktisis in s. Paolo, *Collana studi biblici* 21, Bologna: EDB 1994.

HUBY, G., *San Paolo*. Epistola ai Romani, Nuova edizione a cura di P. Stanislao Lyonnet S.J. del Pontificio Istituto Biblico, *Verbum Salutis*, Roma: Studium 1961.

JACONO, V., *Le epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinti e ai Galati*, *La Sacra Bibbia*, Torino: Marietti 1951.

KERTELGE, K., *Lettera ai Romani*, *Commenti spirituali del Nuovo Testamento*, Roma: Città Nuova 1973.

KUSS, O., *La lettera ai Romani*. Vol. I. Rm 1-6, Edizione italiana a cura di Giovanni Rinaldi, *Il Nuovo Testamento commentato*, Brescia: Morcelliana 1962-1968 [tit. or.: *Der Römerbrief*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1957-1959].

KUSS, O., *La lettera ai Romani*. Vol. II. Rm 7-8, Edizione italiana a cura di Giovanni Rinaldi, *Il Nuovo Testamento commentato*, Brescia: Morcelliana 1969 [tit. or.: *Der Römerbrief*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1959].

KUSS, O., *La lettera ai Romani*. Vol. III. Rm 9-10, Edizione italiana a cura di Giovanni Rinaldi,

⁸ Per una discussione aggiornata relativa al rapporto tra la metodologia «retorica» e quella dell'«epistolografia» cfr.: A. PITTA, *Disposizione e messaggio della lettera ai Galati*. Analisi retorico-letteraria (*Analecta biblica* 131, Roma 1992) 43-79.

Il Nuovo Testamento commentato, Brescia: Morcelliana 1981 [tit. or.: *Der Römerbrief*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1959-1978].

LUTERO, M., *La Lettera ai Romani (1515-1516)*, A cura di Franco Buzzi, Classici del pensiero cristiano 7, Cinisello Balsamo (Milano): Paoline 1991.

LYONNET, S., *Il Vangelo di Paolo*. Meditazioni sulla lettera ai Romani, Azimut, Torino: Marietti 1970.

MONTAGNINI, F., *La prospettiva storica della Lettera ai Romani*. Egesi di Rom. 1-4, Studi biblici 54, Brescia: Paideia 1980.

PENNA, R., *Lettera ai romani. Vol. I-II-III: Rm 1-16. Introduzione, versione, commento*, Scritti delle origini cristiane 6, Bologna: EDB 2004-2008.

PITTA, A., *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, I libri biblici. Nuovo Testamento, Cinisello Balsamo (Milano): Paoline 2001.

SCHLIER, H., *La lettera ai Romani*, Traduzione italiana di Roberto Favero e G. Torti. Edizione italiana a cura di Omero Soffritti, Commentario teologico del Nuovo Testamento VI, Brescia: Paideia 1982 [tit. or.: *Der Römerbrief*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 1977, ²1979].

TORTI, G. (a cura di), *La lettera ai Romani*. Testo, traduzione, introduzione e commento, Studi biblici 41, Brescia: Paideia 1977.

VANNI, U., *Lettere ai Galati e ai Romani*, Versione introduzione e note di Ugo Vanni, Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 40, Milano: Paoline 1979⁵.

ZELLER, D., *La Lettera ai Romani*, Il Nuovo Testamento Commentato, Brescia: Morcelliana 1998 [tit. or.: *Der Brief an die Römer*, Friedrich Pustet Regensburg 1985].

* AI CORINTI

BARBAGLIO, G., *La prima lettera ai Corinzi*, Introduzione, versione, commento di Giuseppe Barbaglio, Scritti delle origini cristiane 16, Bologna: EDB 1995.

FABRIS, R., *Al servizio della comunità*. Seconda lettera di Paolo ai Corinzi, Leumann (Torino): ELLE DI CI 1977.

HUBY, J., *San Paolo*. Prima Epistola ai Corinti, Verbum Salutis 13, Roma: Studium 1963.

MURPHY - O' CONNOR, J., *La teologia della seconda lettera ai Corinti*, Letture bibliche 1, Brescia: Paideia 1993 [tit. or.: *The Theology of the Second Letter to the Corinthians*, Cambridge: Cambridge University Press 1991].

ROSSANO, P., *Lettere ai Corinzi*, Versione introduzione e note di Piero Rossano, Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 39, Milano: Paoline 1979³.

SCHELKLE, K. H., *Seconda lettera ai Corinti*, Commenti spirituali del Nuovo Testamento, Roma: Città Nuova 1969.

TEANI, M., *Corporeità e risurrezione*. L'interpretazione di 1 Corinti 15,35-49 nel Novecento, Aloisiana 24, Roma: Gregorian University Press; Brescia: Morcelliana 1994.

WALTER, E., *Prima Lettera ai Corinti*, Commenti spirituali del Nuovo Testamento, Roma: Città

Nuova 1970.

*** AI GALATI**

AMIOT, F., *San Paolo. Epistola ai Galati. Epistole ai Tessalonicesi, Verbum Salutis*, Roma: Studium 1963.

MUSSNER, F., *La lettera ai Galati*, Traduzione italiana di Roberto Favero. Edizione italiana a cura di Omero Soffritti, Commentario teologico del Nuovo Testamento IX, Brescia: Paideia 1987 [tit. or.: *Der Galaterbrief*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 1974, 4^a1981].

PITTA, A., *Disposizione e messaggio della lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria*, Analecta biblica 131, Roma: Pontificio Istituto Biblico 1992.

SCHLIER, H., *Lettera ai Galati*, Traduzione di Maria Bellincioni, Biblioteca di studi biblici 3, Brescia: Paideia 1965 [tit. or.: *Der Brief an die Galater*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag 1949; 1951; 1962].

SCHNEIDER, G., *Lettera ai Galati*, Commenti spirituali del Nuovo Testamento, Roma: Città Nuova 1966.

VANHOYE, A., *La lettera ai Galati. Seconda parte, Ad uso degli studenti (dispense)*, Roma: Pont. Ist. Bibl. 1989.

*** AGLI EFESINI, AI FILIPPESI, AI COLOSSESI, A FILEMONE**

ALETTI, J. - N., *Lettera ai Colossesi*, Introduzione, versione, commento a cura di Jean-Noël Aletti, Scritti delle origini cristiane 12, Bologna: EDB 1994.

ERNST, J., *Le lettere ai Filippesi, a Filemone, ai Colossesi, agli Efesini*, Tradotte e commentate da Josef Ernst, Il Nuovo Testamento commentato, Brescia: Morcelliana 1985.

GNILKA, J., *La lettera ai Filippesi*, Traduzione italiana di Germano Re. Edizione italiana a cura di Franco Ronchi, Commentario teologico del Nuovo Testamento X/3, Brescia: Paideia 1972 [tit. or.: *Der Philipperbrief*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 1968].

GNILKA, J., *Lettera ai Filippesi*, Commenti spirituali del Nuovo Testamento, Roma: Città Nuova 1970.

LOHSE, E., *Le lettere ai Colossesi e a Filemone*, Traduzione italiana di Renato Bazzano. Edizione italiana a cura di Omero Soffritti, Commentario teologico del Nuovo Testamento XI/1, Brescia: Paideia 1979 [tit. or.: *Die Briefe an die Kolosser und an Philimon*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1968].

MUSSNER, F. - STÖGER, A., *Lettera ai Colossesi e Lettera a Filemone*, Commenti spirituali del Nuovo Testamento, Roma: Città Nuova 1966.

NERI, U., *Lettera agli Efesini*, Versione ufficiale italiana confrontata con il greco originale con il siriano della Peshitta, e con il latino della Vulgata. Commenti di autori greci (Origene, Giovanni Crisostomo, Severino di Gabala, Teodoro di Mopsuestia, Teodoro di Ciro, Eumenio, Giovanni Damasceno, Fozio), siriani (Efrem, Ishodad di Merv), latini (Mario Vittorino, Ambrosiaster, Pelagio, Girolamo), medievali (Aimone di Auxerre, Erveo di Bourg-Dieu, Tommaso d'Aquino), moderni (Charles Masson, Heinrich Shlier, Hans Conzelmann, Joachim Gnilka, Rudolf Schnackenburg, Romano Penna), Bibbia. NT 9, Bologna: EDB 1994.

PENNA, R., *La lettera agli Efesini*, Introduzione, versione, commento di Romano Penna, Scritti delle origini cristiane 10, Bologna: EDB 1988.

PERETTO, E., *Lettere dalla prigionia. Filippesi, Filemone, Colossesi ed Efesini*, Versione introduzione e note di Elio Peretto, Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 41, Milano: Paoline 1976².

SCHLIER, H., *La lettera agli Efesini*, Traduzione italiana di Omero Soffritti, Commentario teologico del Nuovo Testamento X/2, Brescia: Paideia 1973² [tit. or.: *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder ³1962].

STAAB, K. - FREUNDORFER, J., *Le lettere ai Tessalonicesi e della cattività. Le lettere pastorali*, Edizione italiana a cura di Giovanni Rinaldi, Il Nuovo Testamento commentato VII, Brescia: Morcelliana 1961 [tit. or.: *Die Thessalonicherbriefe. Die Gefangenschaftsbriefe. Die Pastoralbriefe*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1959].

ZERWICK, M., *Lettera agli Efesini*, Commenti spirituali del Nuovo Testamento, Roma: Città Nuova 1965.

* AI TESSALONICESI

EGENOLF, H. - A., *Seconda lettera ai Tessalonicesi*, Commenti spirituali del Nuovo Testamento, Roma: Città Nuova 1966.

GALIZZI, M., *Una chiesa giovane. Le due lettere di Paolo ai Tessalonicesi*, Leumann (Torino): ELLE DI CI 1979.

IOVINO, P., *La prima lettera ai Tessalonicesi*, Introduzione, versione, commento di Paolo Iovino, Scritti delle origini cristiane 13, Bologna: EDB 1992.

ORTENSIO DA SPINETOLI, *Lettere ai Tessalonicesi*, Versione introduzione e note di Ortensio da Spinetoli, Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 38, Milano: Paoline 1977².

PESCH, R., *La scoperta della più antica lettera di Paolo. Paolo rivisitato. Le lettere alla comunità dei Tessalonicesi*, Edizione italiana a cura di Marisa Angilletta Panini, Studi biblici 80, Brescia: Paideia 1987 [tit. or.: *Die Entdeckung des ältesten Paulus-Briefes. Paulus - neu gesehen*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 1984].

ROSSANO, P., *Lettere ai Tessalonicesi*, La Sacra Bibbia, Torino: Marietti 1965.

SCHLIER, H., *L'apostolo e la sua comunità. Egesi della prima lettera ai Tessalonicesi*, Studi biblici 34, Brescia: Paideia 1976 [tit. or.: *Der Apostel und seine Gemeinde. Auslegung der ersten Briefes an die Thessalonicher*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 1972].

SCHÜRMAN, H., *Prima lettera ai Tessalonicesi*, Commenti spirituali del Nuovo Testamento, Roma: Città Nuova 1965.

* A TIMOTEO, A TITO

BROX, N., *Le lettere pastorali*, Edizione italiana a cura di Giovanni Rinaldi, Il Nuovo Testamento commentato VII/2, Brescia: Morcelliana 1970 [tit. or.: *Die Pastoralbriefe*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1969].

CIPRIANI, S., *Lettere Pastorali. 1-2-Timoteo. Tito*, Versione introduzione e note di Settimo Cipriani, Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 42, Milano: Paoline 1977².

DE AMBROGGI, P., *Le epistole pastorali di S. Paolo a Timoteo e a Tito*, La Sacra Bibbia, Torino: Marietti 1953.

MARCHESELLI - CASALE, C., *Le lettere pastorali. Le due lettere a Timoteo e la lettera a Tito*, Scritti delle origini cristiane 15, Bologna: EDB 1995.

REUSS, J., *Lettera a Tito*, Commenti spirituali del Nuovo Testamento, Roma: Città Nuova 1967.

REUSS, J., *Prima lettera a Timoteo*, Commenti spirituali del Nuovo Testamento, Roma: Città Nuova 1965.

REUSS, J., *Seconda lettera a Timoteo*, Commenti spirituali del Nuovo Testamento, Roma: Città Nuova 1966.

* AGLI EBREI

BONSIERVEN, G., *San Paolo. Epistola agli Ebrei*, Verbum Salutis, Roma: Studium 1961.

COTHENET, E. - DUSSAUT, L. - LE FORT, P. - PRIGENT, P., *Gli scritti di San Giovanni e la lettera agli Ebrei*, Edizione italiana a cura di Carlo Valentino, Piccola Enciclopedia Biblica 10, Roma: Borla 1985 [tit. or.: *Les écrits de S. Jean et l'Épître aux Hébreux*, Paris: Desclée].

GARUTI, P., *Alle origini dell'omiletica cristiana. La lettera agli Ebrei*. Note di analisi retorica, azione di M.-É. Boismard O.P., Studium Biblicum Franciscanum. Analecta 38, Jerusalem: Franciscan Printing Press 1995.

KUSS, O., *Lettera agli Ebrei*, Edizione italiana a cura di Giovanni Rinaldi, Il Nuovo Testamento commentato, Brescia: Morcelliana 1966 [tit. or.: *Der Brief an die Hebräer*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1966].

LINDARS, B., *La teologia della lettera agli Ebrei*, Letture bibliche 7, Brescia: Paideia 1993 [tit. or.: *Theology of the Letter to the Hebrews*, Cambridge: University Press 1991].

MARCHESELLI - CASALE, C. (a cura di), *Lettera agli Ebrei*, Nuova versione, introduzione e commento, I libri biblici. Nuovo Testamento 16, Cinisello Balsamo (Milano): Paoline 2005.

SCHIERSE, F. J., *Lettera agli Ebrei*, Commenti spirituali del Nuovo Testamento, Roma: Città Nuova 1968.

TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO O.F.M. CAP., *L'epistola agli Ebrei*, La Sacra Bibbia, Torino: Marietti 1952.

VANHOYE, A., *Cristo è il nostro sacerdote*. La dottrina dell'epistola agli Ebrei, Azimut, Torino: Marietti 1970.

VANHOYE, A., *Sacerdoti antichi e nuovo Sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, Saggi di teologia, Leumann (Torino): ELLE DI CI 1990 [tit. or.: *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris: Editions du Seuil 1980].

VANHOYE, A., *Struttura e Teologia nell'Epistola agli Ebrei*, Ad uso degli studenti (dispense), Roma: Pont. Ist. Bibl. 1988.

ZEDDA, S., *Lettera agli Ebrei*, Versione introduzione e note di Silverio Zedda, Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 43, Milano: Paoline 1972.

1.2.2.3. Approccio teologico

Approdiamo al delicato punto relativo al *messaggio* comunicato attraverso l'epistolario paolino. Per giungere a comprendere il pensiero dell'autore storico Paolo di Tarso è necessario collocare lo stesso entro il suo contesto genetico e culturale. Per questo motivo offriamo una panoramica bibliografica introduttoria sulle matrici contestuali del pensiero paolino al fine di collocare l'intelligenza dell'autore entro un ambito di riflessioni in dialogo e in conflitto con esso. All'interno del pensiero paolino si trova una distinzione fondamentale nei tentativi proposti:

«Ci sono due modi di presentare la teologia di san Paolo, così come il pensiero di un qualunque autore geniale e fecondo. L'uno consiste nell'offrire un quadro il più possibile completo, che inserisca ogni sua componente in un insieme sistematico, se non proprio manualistico. L'altro privilegia le indagini settoriali e insiste sulle sue singole componenti, scavando e approfondendo linee di ricerca caratteristiche. Le differenze sono evidenti. Il primo metodo approda ad una visione di sintesi, che rischia di sconfinare nella generalizzazione. Il secondo, prediligendo l'analisi, ha il merito di scendere più a fondo nei meandri di quel pensiero, col rischio di non giungere ad un panorama generale».⁹

In questa sezione vengono presentate opere che hanno la pretesa di inquadrare la globalità del pensiero paolino accanto ad altre che privilegiano uno sguardo parziale. Tra questi due estremi si colloca l'opera di R. Penna che tenta una sintesi a partire da sguardi parziali su alcuni testi dell'epistolario paolino.

A. MATRICI CONTESTUALI DEL PENSIERO PAOLINO

* RAPPORTO GLOBALE:

CONTESTUALIZZAZIONE STORICA ED ERMENEUTICA TESTUALE

BARTHES, R., *La Retorica antica*, Traduzione dal francese di Paolo Fabbri, Milano: Bompiani 1985².

BOCCACCINI, G., *Il medio Giudaismo*. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v., Prefazione di Francesco Adorno, Radici 14, Torino: Marietti 1993.

FLUSSER, D., *Il Giudaismo e le origini del Cristianesimo*, Radici 15, Torino: Marietti 1995 [tit. or.: *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem: The Hebrew University 1988].

HENGEL, M., *Ebrei, Greci e Barbari*. Aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana, Studi biblici 56, Brescia: Paideia 1981.

HENGEL, M., *Giudaismo ed Ellenismo*. Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del II secolo a.C., Edizione italiana a cura di Sergio Monaco, Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 14, Brescia: Paideia 2001 [tit. or.: *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1988³].

HENGEL, M., *L'«ellenizzazione» della Giudea nel I secolo d.C.*, In collaborazione con Christoph Marksches. Edizione italiana a cura di Giulio Firpo, Studi biblici 104, Brescia: Paideia

⁹ R. PENNA, *L'apostolo Paolo*. Studi di esegesi e teologia (Parola di Dio. Seconda serie 12, Cinisello Balsamo (Milano) 1991) 7.

- 1993.
- HENGEL, M., *La storiografia protocristiana*, Edizione italiana a cura di Omero Soffritti, Studi biblici 73, Brescia: Paideia 1985 [tit. or.: *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart: Calwer Verlag 1979].
- MAIER, J., *Il giudaismo del secondo tempo*. Storia e religione, Edizione italiana a cura di Bruno Chiesa, Biblioteca di cultura religiosa 59, Brescia: Paideia 1991.
- MANN, F., *Il Giudaismo*. Ambiente e memoria del Nuovo Testamento, Studi biblici 25, Bologna: EDB 1995.
- MORTARA GARAVELLI, B., *Manuale di retorica*, Studi Bompiani, Milano: Bompiani 1992⁶.
- NEUSNER, J., *Il Giudaismo nella testimonianza della Mishnah*, Edizione italiana a cura di Mauro Perani, Collana di studi religiosi, Bologna: EDB 1995 [tit. or.: *Judaism. The Evidence of the Mishnah*, Atlanta: Scholar Press 1988].
- NEUSNER, J., *Il giudaismo nei primi secoli del cristianesimo*, Shalom. Per comprendere l'ebraismo, Brescia: Morcelliana 1989 [tit. or.: *Judaism in the Beginning of Christianity*, Philadelphia: Fortress Press 1984].
- PAUL, A., *Il giudaismo antico e la Bibbia*, Collana di studi religiosi, Bologna: EDB 1991 [tit. or.: *Le judaïsme ancien et la Bible*, Paris: Desclée 1987].
- RUSSELL, D. S., *Dal primo giudaismo alla chiesa delle origini*, Edizione italiana a cura di Felice Montagnini, Studi biblici 96, Brescia: Paideia 1991 [tit. or.: *From Early Judaism to Early Church*, London: SCM Press Ltd 1986].
- STEMBERGER, G., *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Edizione italiana, riveduta e aggiornata dall'Autore, a cura di Daniela e Luigi Cattani, Tradizione d'Israele 10, Roma: Città Nuova 1995 [tit. or.: *Einleitung in Talmud und Midrash*, München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung ⁸1992].
- SCHWEIZER, E. - DíEZ MACHO, A., *La chiesa primitiva*. Ambiente organizzazione e culto, Studi biblici 51, Brescia: Paideia 1980 [tit. or.: *La iglesia primitiva. Medio ambiente, organización y culto*, Salamanca: Ediciones Sígueme 1974].

* RAPPORTO SPECIFICO

- EVANS, C. A., «Paul and the Pagans», in: S. E. PORTER (ed.), *Paul: Jew, Greek, and Roman*, Pauline Studies 5, Leiden - Boston: Brill 2008, 117-139
- PENNA, R. (a cura di), *Antipaolinismo: reazioni a Paolo tra il I e il II secolo*. Atti del II convegno nazionale di studi neotestamentari (Bressanone, 10-12 settembre 1987), Ricerche storico bibliche I/2/1989.
- PENNA, R. (a cura di), *Paolinismo: letture di Paolo nel I e II secolo*. Atti del I° convegno di Studi Neotestamentari (Bocca di Magra, 5-7 sett. 1985), RivB 34/1986.
- SANDERS, E. P., *Paolo e il Giudaismo palestinese*. Studio comparativo su modelli di religione, Edizione italiana a cura di Mauro Pesce. Traduzione italiana di Pier Casare Bori, Biblioteca teologica 21, Brescia: Paideia 1986 [tit. or.: *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London: SCM Press ²1984].

B. TEOLOGIE DAL «CORPUS PAULINUM»

- ALETTI, J. -N., *Gesù Cristo: unità del Nuovo Testamento?*, Roma: Borla 1995 [tit. or.: *Jésus-*

- Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament?*, Éditions Desclée: Paris 1994].
- ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA, *La Cristologia in san Paolo*. Atti della XXIII settimana biblica, Brescia: Paideia 1976.
- BARBAGLIO, G., *La teologia di Paolo*. Abbozzi in forma epistolare, EDB, Bologna 1999.
- BARBAGLIO, G., *Il pensare dell'apostolo Paolo*, EDB, Bologna 2004.
- BARRETT, C.K., *La teologia di Paolo*. Introduzione al pensiero dell'apostolo, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999 (orig. ingl. 1994).
- BENZI, G., *Paolo e il suo vangelo*, Queriniana, Brescia 2001.
- BULTMANN, R., *Teologia del Nuovo Testamento*, Biblioteca di teologia contemporanea 46, Brescia: Queriniana 1985 [tit. or.: *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1953, ⁷1977].
- CERFAUX, L., *Cristo nella teologia paolina*, Introduzione di Tommaso Federici, Teologia oggi 10, Roma: A.V.E. 1971² [tit. or.: *Le Christ dans la théologie paulinienne*, Paris: Les Éditions du Cerf 1954].
- CERFAUX, L., *Il cristiano nella teologia paolina*, Teologia oggi 11, Roma: A.V.E. 1969 [tit. or.: *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris: Les Éditions du Cerf 1962].
- CERFAUX, L., *L'itinerario spirituale di Paolo*, Torino: Marietti 1976 [tit. or.: *L'itinéraire spirituel de Sant Paul*, Paris: Les Editions du Cerf].
- CERFAUX, L., *La teologia della Chiesa secondo San Paolo*, Teologia oggi 3, Roma: A.V.E. 1968 [tit. or.: *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris: Les Éditions du Cerf 1965].
- CONZELMANN, H., *Teologia del Nuovo Testamento*, Quarta edizione, riveduta da Andreas Lindemann. Edizione italiana a cura di Antonio Zani, Biblioteca teologica 5, Brescia: Paideia 1991 [tit. or.: *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen: J.C.B. Mohr ⁴1987].
- DE VIRGILIO, G. (cur.), *Chiesa e ministeri in Paolo*, EDB, Bologna 2003.
- DODD, CH. H., *L'attualità di san Paolo*, Paideia, Brescia 1970 (orig. ingl. 1920).
- DUNN, J. D. G., *La nuova prospettiva su Paolo*, Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 59, Brescia: Paideia 2014 [tit. or.: *The New Perspective on Paul. Collected Essays*, Tübingen: Mohr Siebeck 2005].
- DUNN, J.D.G., *La teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999 (orig. ingl. 1998).
- EICHHOLZ, G., *La teologia di Paolo*. Le grandi linee, Brescia: Queriniana 1977 [tit. or.: *Die Theologie des Paulus im Umriss*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH 1972].
- EICHHOLZ, G., *La teologia di Paolo*. Le grandi linee, Queriniana, Brescia 1977 (orig. ted. ²1977).
- FITZMYER, J.A., *Paul and His Theology*. A Brief Sketch, Prentice Hall, Englewood Cliffs N.J. ²1989.

- GIGLIOLI, A., *L'uomo creato o il creato?*. Ktisis in s. Paolo, Collana studi biblici 21, Bologna: EDB 1994.
- GNILKA, J., *Teologia del Nuovo Testamento*, Biblioteca teologica 9, Brescia: Queriniana 1992 [tit. or.: *Neutestamentliche Theologie. Ein Überblick*, Würzburg: Echter Verlag 1989].
- GOPPELT, L., *Teologia del Nuovo Testamento*. Molteplicità e unità della testimonianza apostolica di Cristo. Vol.II, A cura di Jurgen Roloff, Brescia: Morcelliana 1983.
- HENGEL, M., *Il figlio di Dio*. L'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica, Ed. it. a cura di Omero Soffritti, Studi Biblici 67, Brescia: Paideia 1984.
- HÜBNER, H., *La legge in Paolo*. Contributo allo sviluppo della teologia paolina, Studi biblici 109, Brescia: Paideia 1995 [tit. or.: *Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982].
- HÜBNER, Teologia biblica del Nuovo Testamento, Vol. 2°: La teologia di Paolo, Paideia, Brescia 1999 (orig. ted. 1993).
- KÄSEMANN, E., *Prospettive paoline*, Studi biblici 18, Brescia: Paideia 1972 [tit. or.: *Paulinische Perspektiven*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1969, ²1972].
- KERTELGE, K. (a cura di), *La legge nel Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo (Milano): Paoline 1990 [tit. or.: *Das Gesetz im Neuen Testament*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 1986].
- KUSS, O., *Paolo*. La funzione dell'apostolo nello sviluppo teologico della Chiesa primitiva, Paoline, Cinisello Balsamo 1974 (orig. ted. 1971).
- MAGGIONI B., *Il Dio di Paolo*, Paoline, Milano 1996.
- MCGRATH, A. E., *Iustitia Dei*. A History of the Christian Doctrine of Justification. From 1500 to the Present Day, Cambridge: Cambridge University Press 1993 (or. 1986).
- PENNA, R., *Essere cristiani secondo S. Paolo*, Fame della Parola, Torino: Marietti 1979.
- PENNA, R., *I nodi della teologia paolina*, in: FABRIS R. (cur.), *Problemi e prospettive di scienze bibliche*, Queriniana, Brescia 1991, 25-46.
- PENNA, R., *Il «mysterion» paolino*. Traiettorie e costituzione, Supplementi alla Rivista Biblica 10, Brescia: Paideia 1978.
- PENNA, R., *L'apostolo Paolo*. Studi di esegesi e teologia, Parola di Dio. Seconda serie 12, Cinisello Balsamo (Milano): Paoline 1991.
- PENNA, R., *Lo Spirito di Cristo*, Brescia: Paideia 1976.
- PENNA, R., *Paolo di Tarso*. Un cristianesimo possibile, Paoline, Cinisello Balsamo 1992.
- RIDDERBOS H.N., *Paul*. An Outline of His Theology, Eerdmans, Grand Rapids 1975.
- SANDERS, E. P., *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, Studi biblici 86, Brescia: Paideia 1989.
- SCHELKLE, K. H., *Israele nel Nuovo Testamento*, Edizione italiana a cura di Omero Soffritti, Studi biblici 95, Brescia: Paideia 1991 [tit. or.: *Israel im Neuen Testament*, Darmstadt:

- Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985].
- SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Biblioteca di teologia contemporanea 37, Brescia: Queriniana 1980.
- SCHLIER, H., *Linee fondamentali di una teologia paolina*, Biblioteca di teologia contemporanea 48, Brescia: Queriniana 1985 [tit. or.: *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 1978].
- SCHWEITZER, A., *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1954.
- SEGALLA, G., *Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento*. Problemi e storia, Biblioteca biblica, Brescia: Queriniana 1989.
- SEGALLA, G., *Teologia biblica del Nuovo Testamento* (Logos. Corso di studi biblici 8/2), Elledici, Leumann (Torino) 2006, 401-65 (Paolo: tra memoria kerigmatica e memoria storica di Gesù)
- STENDAHL, K., *Paolo fra ebrei e pagani*. E altri saggi, Edizione italiana a cura di Paolo Ribet, «Piccola collana moderna». Serie teologica 74, Torino: Claudiana 1995 [tit. or.: *Paul Among Jews and Gentiles and other essays*, Philadelphia, U.S.A.: Frotress press 1976 (11^a ed.: 1994)].
- WHITLEY, D.E.H., *The Theology of Saint Paul*, Blackwell, Oxford ²1974.
- WRIGHT, T., *Che cosa ha veramente detto Paolo*, Claudiana, Torino 1999 (orig. ingl. 1997).
- YINGER, K. L., *The New Perspective on Paul*. An Introduction, Eugene, OR: Cascade Books 2011.

C. TEMATICHE SPECIFICHE SULLA «FEDE IN/ DI GESÙ CRISTO» E «PECCATO ORIGINALE»

*** FEDE IN/ DI GESÙ CRISTO**

- BRAMBILLA, F. G., «Gesù autore e perfezionatore della fede», in: G. CANOBBIO (a cura di), *La fede di Gesù*. Atti del convegno tenuto a Trento il 27-28 maggio 1998, Scienze religiose. Nuova serie 2, Bologna: EDB 2000, 69-124.
- CAMPAGNOLI, F., «*Fides Jesu*» *Storia della questione e ripresa teologica*. Theses ad Doctoratum in S. Theologia, Roma: Pontifica Università Lateranense 2011.
- CANOBBIO, G. (a cura di), *La fede di Gesù*. Atti del convegno tenuto a Trento il 27-28 maggio 1998, Scienze religiose. Nuova serie 2, Bologna: EDB 2000.
- SEQUERI, P. A., «Fede di Gesù e filiazione divina», in: G. CANOBBIO (a cura di), *La fede di Gesù*. Atti del convegno tenuto a Trento il 27-28 maggio 1998, Scienze religiose. Nuova serie 2, Bologna: EDB 2000, 13-41.
- TONIOLO, A., «Dalla fede di Gesù alla fede dei discepoli», in: G. CANOBBIO (a cura di), *La fede di Gesù*. Atti del convegno tenuto a Trento il 27-28 maggio 1998, Scienze religiose. Nuova serie 2, Bologna: EDB 2000, 125-143.
- VANHOYE, A., «Πίστις Χριστοῦ: fede in Cristo o affidabilità di Cristo?», *Biblica* 80 (1999) 1-21.

VIGNOLO, R., «La fede portata da Cristo: “PISTIS CHRISTOU” in Paolo», in: G. CANOBBIO (a cura di), *La fede di Gesù*. Atti del convegno tenuto a Trento il 27-28 maggio 1998, Scienze religiose. Nuova serie 2, Bologna: EDB 2000, 43-67.

WALLIS, I. G., *La fede di Gesù Cristo nelle tradizioni cristiane antiche*, Traduzione, adattamento delle note e Postfazione di Gianluca Pasquale Ofm Cap., Saggi per il nostro tempo 20, Roma: Lateran University Press 2010.

*** PECCATO ORIGINALE**

BRAMBILLA, F. G., *Antropologia teologica*, Nuovo Corso di Teologia Sistemica 12, Brescia: Queriniana 2009³ (or. 2005), pp. 486-549.

FLICK M. - ALSZEGHY Z., M. Z., *Il peccato originale*, Biblioteca di teologia contemporanea. N. 12, Brescia: Queriniana 1974².

GRELOT, P., *Riflessioni sul problema del peccato originale*, Letture bibliche 9, Brescia: Paideia 1994² [tit. or.: *Réflexions sur le problème du péché originel*, Tournai: Casterman 1968].

LIFSCHITZ, D., *L'inizio della storia. Il peccato originale, Dalla Torah al Vangelo* 1, Roma: Edizioni Dehoniane 1993.

SANNA, I. (a cura di), *Questioni sul peccato originale*, Associazione Teologica Italiana, Studi religiosi, Padova: Messaggero 1996.

SCHOONENBERG, P., *La potenza del peccato*, In Appendice il saggio «Alcune osservazioni circa il dibattito in corso sul peccato originale», *Giornale di Teologia* 40, Brescia: Queriniana 1970.

TESTA, E., *Il Peccato di Adamo nella Ptristica (Gen. III)*, Studi Biblici Franciscani Analecta 3, Jerusalem: Tipografia dei PP. Francescani 1970.

2. LA DEFINIZIONE DEL PROBLEMA

Lo scopo di questo capitolo che precede la tripartizione dell'intero Corso è quello di formulare i termini del problema esegetico relativi all'epistolario paolino. Ogni Corso di esegesi dovrebbe, infatti, avere come compito primario la definizione e la delimitazione dell'oggetto testuale. Per raggiungere questo scopo è decisivo incontrarsi con due ambiti ermeneutici, quello della storia della tradizione testuale e quello del Canone: il primo rappresenta la dimensione dinamica del problema, il secondo quella statica. Quando la tradizione di una Chiesa giunge a riconoscere una realtà testuale, mediante l'operazione canonica fissa il testo per sempre. Tale procedimento inaugura qualcosa di eccezionale nella storia della tradizione: si tratta della fondazione dell'evento ermeneutico che presiede alla definizione delle coordinate fondamentali generali dell'interpretazione del testo biblico in se stesso.

Dovremo perciò andare alla ricerca, nella storia della tradizione, della formazione del Canone paolino entro la formulazione ultima del Canone neotestamentario; li incontreremo anche la criteriologia che distingue le lettere paoline in «proto-paoline» e in «deutero-paoline»:

«In via preliminare è opportuno fare alcune precisazioni su questo modo di indicare le sei lettere della tradizione paolina prese in esame. Con l'espressione "lettere deutero-paoline" si designa il gruppo delle lettere che nel canone cristiano fanno parte del *corpus* degli scritti posti sotto il nome di Paolo, ma la cui origine paolina è posta in discussione. Si tratta delle due lettere affini indirizzate ai Colossesi e agli Efesini, della seconda Lettera ai Tessalonicesi e delle tre lettere pastorali, indirizzate rispettivamente due a Timoteo e una a Tito. Si potrebbe collocare in questo ambito anche la Lettera agli Ebrei, che però non è scritta a nome di Paolo, anche se nella tradizione cristiana, a partire dal IV secolo, è stata attribuita all'apostolo».¹⁰

Seguiremo, per questa presentazione, il secondo capitolo «Le lettere deutero-paoline» del testo di R. Fabris che dal titolo [FABRIS, R., *La tradizione paolina*, La Bibbia nella storia, Bologna: EDB 1995] fa apparire chiaramente la prospettiva di fondo: radicale separazione delle lettere «deutero-paoline» al punto da dedicarvi una trattazione a se stante rispettivamente al resto dell'epistolario.

2.1. L'ANALISI DEI FATTORI

2.1.1. La formazione del canone paolino

Cfr. fotocopie da FABRIS, R., *La tradizione paolina*, La Bibbia nella storia, Bologna: EDB 1995, 32-42.

2.1.2. Il canone paolino nell'epoca moderna

Cfr. fotocopie da FABRIS, R., *La tradizione paolina*, La Bibbia nella storia, Bologna: EDB 1995, 42-46.

2.1.3. Il dibattito attuale sulle lettere «deutero-paoline»

Cfr. fotocopie da FABRIS, R., *La tradizione paolina*, La Bibbia nella storia, Bologna:

¹⁰ R. FABRIS, *La tradizione paolina* (La Bibbia nella storia, Bologna 1995) 31.

2.1.4. Categorie ermeneutiche per comprendere il fenomeno storico: la pseudoepigrafia

Cfr. fotocopie da FABRIS, R., *La tradizione paolina*, La Bibbia nella storia, Bologna: EDB 1995, 57-64.

2.2. VERSO LA SINTESI

La presentazione di R. Fabris ha offerto gli elementi per discutere attorno al problema di fondo legato al rapporto tra testo ed autore, tra letteratura paolina e Paolo stesso. Si possono tracciare due percorsi, quello della ricerca storica e quello degli autori antichi e dei canoni dei sinodi o dei concili locali [=Magistero].

2.2.1. Il percorso dell'analisi letteraria e storica dell'epistolario paolino

Il primo percorso, muovendo da analisi letterarie e storiche legate alle differenze contenutistiche e alla tradizione storica retrostante, giunge alla conclusione che nell'epistolario paolino, vi sono 7 lettere autentiche, cioè redatte da Paolo stesso, 6 lettere non autentiche, perché redatte da altri personaggi probabilmente legati a Paolo -secondo la categoria di «Tradizione paolina» o «Scuola paolina»- i quali, attraverso il procedimento ermeneutico letterario della «pseudonimia» [attribuendo lo scritto ad un personaggio autorevole si consegnava autorità allo scritto stesso], hanno permesso che questi scritti circolassero con l'autorità di Paolo. Infine la Lettera agli Ebrei, che non appartenerrebbe né a Paolo, né alla sua tradizione, ma sarebbe stata unita all'epistolario successivamente e a lui attribuita unanimemente a partire dal IV sec. La distinzione maturata in seno a queste riflessioni è tra «autenticità» e «canonicità»: le 14 epistole sono tutte «canoniche» e quindi «ispirate», ma non tutte autentiche [=dello stesso autore storico]! Infatti, secondo gli studiosi, l'identità e il concetto di autore nell'antichità era diveso dal nostro: per autore si poteva intendere anche la scuola o la tradizione che si rifaceva al suo fondatore. *In sintesi: l'approccio storico-critico progetta una figura di autore poliedrico e composito.*

2.2.2. Il percorso della storia dei pronunciamenti magisteriali attorno all'epistolario paolino

Il secondo percorso è quello tracciato dai documenti di autori antichi o canoni di sinodi o concili:¹¹ riportiamo i testi fondamentali [gli stili tipografici per marcare espressioni importanti sono nostri].

* CANONE DI MURATORI [SEC. II]:

«Passando poi alle lettere paoline, sono esse stesse che mostrano chiaramente, a chi vuol capire, il luogo da cui sono state inviate e il motivo per cui sono state scritte. Tra le lettere di una certa lunghezza, Paolo ha scritto prima di tutto ai **Corinzi**, vietando le divisioni in partiti, poi ai **Galati**, proibendo la circoncisione, e ancora più diffusamente ai **Romani**, per inculcare

¹¹ Riporteremo i testi tratti da due fonti: FILIPPI, A. - LORA, E. (a cura di), *Enchiridion Biblicum*. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura. Edizione bilingue, Traduzione di Stefano Bittasi e Luca Ravaglia, Strumenti, Bologna: EDB 1993=**EB** e «Appendice IV: Prime liste dei libri del Nuovo Testamento», in: B. M. METZGER, *Il canone del Nuovo Testamento* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 3, Brescia 1997) 266-274=**MZ**.

in loro il principio dell'unità e dell'ordine delle Scritture, che hanno in Cristo il loro principio unitario. Su questi particolari non è necessario che ci dilunghiamo oltre, anche perché lo stesso beato Paolo, seguendo lo schema del suo predecessore Giovanni, scrive a sette chiese, ma solo nominalmente. Egli segue questo ordine di composizione: la prima ai **Corinzi**, la seconda agli **Efesini**, la terza ai **Filippesi**, la quarta ai **Colossesi**, la quinta ai **Galati**, la sesta ai **Tessalonicesi**, la settima ai **Romani**. In verità, al fine di correggere, è stata scritta un'altra lettera ai Corinzi e ai Tessalonicesi. Comunque, al di là di questa varietà di nomi, si riconosce l'unica chiesa sparsa su tutta la terra; anche Giovanni infatti, nell'Apocalisse, pur scrivendo a sette chiese, intende parlare a tutti. Ci sono poi una lettera a **Filemone**, una a **Tito** e due a **Timoteo**, scritte per l'affetto e per l'amore, e tuttavia ispirate dall'onore della chiesa cattolica e dall'ordinamento della disciplina ecclesiastica. Ci sono in circolazione anche una lettera ai **Laodicesi** e un'altra agli **Alessandrini**, scritte falsamente a nome di Paolo, e molti altri scritti che non possono essere accolti nella chiesa cattolica: il miele infatti non deve essere mischiato con l'aceto». ¹²

Va annotato il fatto che nell'elenco del Canone muratoriano manchino i seguenti testi: Ebr, 3Gv, 1-2 Pt; sono escluse le lettere ai Laodicesi e agli Alessandrini; e sono aggiunti invece nell'elenco canonico l'Apocalisse di Pietro e il libro della Sapienza.

* CANONE DI ORIGENE [CA. 185-254 D.C.], dal resoconto di Eusebio *hist. eccl.* 6,25,3-14:

«7 Nel quinto libro dei suoi *Commenti al vangelo secondo Giovanni*, lo stesso [Origene], in riferimento alle lettere degli apostoli, dice:

“Reso idoneo a diventare ministro del nuovo patto, non della lettera ma dello Spirito (cf. 2 *Cor.* 3,6), Paolo, che ‘portò a termine la predicazione del vangelo da Gerusalemme e dintorni fino all’Illiria’ (*Rom.* 15,19), non scrisse a tutte le chiese che aveva istruito, anche a quelle a cui scrisse inviò solo poche righe. [...]”

11 In più egli [Origene] fa le seguenti considerazioni sulla lettera agli **Ebrei**, nelle sue *Omèlie* su di essa: “Il carattere stilistico della lettera intitolata ‘Agli Ebrei’ non possiede la semplicità di linguaggio dell’apostolo, che si riconosce lui stesso semplice nel linguaggio (2 *Cor.* 11,6), cioè nello stile, ma che la lettera sia più greca nella sua struttura stilistica lo ammetterà chiunque è capace di riconoscere le differenze dello stile. 12 D’altro canto, che i pensieri della lettera siano ammirevoli e non inferiori a quelli degli scritti riconosciuti dell’apostolo, anche questo lo ammetterà chiunque esamini attentamente il testo apostolico”.

13 Ancora egli aggiunge: “Se posso esprimere la mia opinione, dovrei dire che i pensieri sono quelli dell’apostolo, ma lo stile e la composizione si devono a uno che ricordava gli insegnamenti dell’apostolo e registrò a proprio agio quanto era stato detto dal suo maestro. Perciò, se qualche chiesa sostiene che questa lettera è di Paolo, sia essa lodata anche per questo, perché non è senza ragione che gli uomini del tempo antico l’hanno trasmessa come opera di Paolo. 14 Ma chi abbia scritto la lettera, in verità, lo sa solo Dio. Tuttavia la versione che è giunta fino a noi parla di qualcuno che dice che fu Clemente, vescovo dei Romani, a scrivere la lettera, e di qualcuno che fu Luca, l’autore del vangelo e degli Atti”». ¹³

È interessante la posizione di questo grande esegeta dell’antichità, Origene, il quale distingue, in relazione alla Lettera agli Ebrei, lo stile, quindi l’aspetto formale, dalla

¹² EB 4-5.

¹³ MZ 268-269.

teologia, l'aspetto contenutistico. Associa pertanto la lettera agli Ebrei alla teologia paolina *in toto*.

* CANONE DI EUSEBIO DI CESAREA [265-340 D.C.], da Eusebio *hist. eccl.* 3,25,1-7:

«A questo punto sembra opportuno ricapitolare la lista degli scritti del Nuovo Testamento che sono già stati menzionati. Al primo posto va messo il sacro quaternione dei vangeli, che sono seguiti dal libro degli Atti degli Apostoli. 2 Dopo di esso vanno annoverate **le lettere di San Paolo**; la successiva nell'ordine è la prima lettera di Giovanni...». ¹⁴

Non viene offerto da Eusebio di Cesarea il numero delle lettere di Paolo.

* CANONE DI DATAZIONE E PROVENIENZA INCERTA INSERITO NEL CODICE CLAROMONTANUS:

«Nel codice Claromontanus (D), del sesto secolo, manoscritto greco e latino delle lettere di Paolo, qualcuno ha inserito fra la lettera a Filemone e quella agli Ebrei una lista dei libri della Bibbia. Zahn (*Geschichte* II, 157-172) e Harnack (*Chronologie* II, 84-88) erano dell'opinione che questa lista fosse stata stesa originariamente in greco ad Alessandria o nei pressi intorno al 300 d. C. J. Weiss ha supposto un'origine nordafricana (*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 30 [1887] 169s.)

[Una lista dell'Antico Testamento è seguita da:]

Quattro vangeli:

Matteo, 2600 linee
Giovanni, 2000 linee
Marco, 1600 linee
Luca, 2900 linee

Lettere di Paolo:

Ai Romani, 1040 linee
La prima ai Corinti, 1060 linee
La seconda ai Corinti, 70 (sic) linee
Ai Galati, 350 linee
Agli Efesini, 365 linee
La prima a Timoteo, 209 linee
La seconda a Timoteo, 289 linee
A Tito, 140 linee
Ai Colossesi, 251 linee
A Filemone, 50 linee

- La prima a (sic) Pietro, 200 linee
La seconda a (sic) Pietro, 140 linee
Di Giacomo, 220 linee
La prima lettera di Giovanni, 220 linee
La seconda lettera di Giovanni, 20
La terza lettera di Giovanni, 20
La lettera di Giuda, 60 linee
- Lettera di Barnaba, 850 linee
L'Apocalisse di Giovanni, 1200
Gli Atti degli Apostoli, 2600
- Il Pastore, 4000 linee
- Gli Atti di Paolo, 3560 linee
- L'Apocalisse di Pietro, 270». ¹⁵

¹⁴ MZ 269

¹⁵ MZ 270-271.

Mancano all'appello le due lettere ai Tessalonicesi, quella ai Filippesi e quella agli Ebrei.

* CATECHESI IV,35-36 DI SAN CIRILLO DI GERUSALEMME [348 O 350]:

«A suggello di tutto e ultima opera dei discepoli, le **quattordici lettere di Paolo**».¹⁶

Questa è la prima citazione di elenco canonico che riporti il *numero di 14* nell'epistolario paolino.

* CANONE DI CHELTENHAM [CA. 360 D.C.]:

«Da una lista conservata in un manoscritto latino del decimo secolo di contenuto miscelaneo (soprattutto patristico), appartenuto un tempo alla biblioteca di Thomas Philipps a Cheltenham, Inghilterra, individuato da Theodor Mommsen nel 1886.

[Una lista di libri dell'Antico Testamento è seguita da:]

Similmente il catalogo del Nuovo Testamento:

Quattro vangeli: Matteo, 2700 linee

Marco, 1700 linee

Giovanni, 1800 linee

Luca, 3300 linee

Tutte insieme fanno 10000 linee

Lettere di Paolo, 13 di numero

Gli Atti degli Apostoli, 3600 linee

L'Apocalisse, 1800 linee

Tre lettere di Giovanni, 350 linee

Una sola

Due lettere di Pietro, 300 linee

Una sola

Poiché l'indice delle linee [=sticometria] nella città di Roma non è dato chiaramente, e anche altrove per avidità di guadagno non è interamente salvaguardato, io ho esaminato attentamente i libri uno per uno, contando 16 sillabe per riga, e ho aggiunto a ogni libro il numero degli esametri virgiliani».¹⁷

Interessante è l'annotazione del numero 13 per le lettere, che lascia intravedere l'esclusione ancora in atto della lettera agli Ebrei.

* CANONI 59 E 60 DEL CONCILIO DI LAODICEA [CA. 360]:

«Le **quattordici lettere di Paolo**: una ai Romani, due ai Corinzi, una ai Galati, una agli Efesini, una ai Filippesi, una ai Colossesi, due ai Tessalonicesi, una agli **Ebrei**, due a Timoteo, una a Tito, una a Filemone».¹⁸

Per la *prima volta* compare la citazione esplicita della lettera agli Ebrei inclusa nella paternità paolina.

* LETTERA 39 DI SANT'ATANASIO [367]:

«Dopo vengono le **quattordici lettere** dell'apostolo Paolo, scritte in questo ordine: la prima è quella ai Romani, seguita dalle due ai Corinzi, da quella ai

¹⁶ EB 10.

¹⁷ MZ 271-272.

¹⁸ EB 13.

Galati, agli Efesini, ai Filippesi e ai Colossesi, dalle due ai Tessalonicesi e da quella agli Ebrei; di seguito vengono poi le due a Timoteo, quella a Tito e, ultima, quella a Filemone». ¹⁹

* CANONE APPROVATO DAI «CANONI APOSTOLICI» [CA. 380 D.C.]:

«Una serie di 85 canoni attribuiti agli apostoli fu redatta nel quarto secolo avanzato dal redattore delle *Costituzioni apostoliche*, di cui forma il capitolo conclusivo.

Can. 85 I seguenti libri siano considerati venerabili e sacri da tutti voi, clero e laicato. [Lista di libri dell'Antico Testamento...] E i nostri libri sacri, cioè del Nuovo Testamento, sono i quattro vangeli, di Matteo, Marco, Luca, Giovanni; **le quattordici lettere di Paolo**; due lettere di Pietro; tre di Giovanni; una di Giacomo; una di Giuda; due lettere di Clemente; e le costituzioni dedicate a voi, vescovi, da me, Clemente, in otto libri che non è opportuno rendere pubblici davanti a tutti, a causa dei misteri contenuti in esse; e gli Atti di noi apostoli». ²⁰

* CANONE DI GREGORIO NAZIANZENO [329-389 D.C.]:

«Questo canone, incluso tra le composizioni poetiche di Gregorio (I,12,5ss.), fu ratificato dal sinodo Trulliano nel 692. È in versi giambilici, di cui nella traduzione si conserva, per quanto possibile, la divisione in linee (ma non il ritmo). Qui di dà solo la parte relativa al nuovo Testamento.

[Lista di libri dell'Antico Testamento]

Ma ora conta anche [i libri] del Nuovo Testamento.

Matteo infatti descrisse per gli Ebrei le mirabili opere di Cristo,

E Marco per l'Italia, Luca per la Grecia,

Giovanni, il grande predicatore, per tutti, camminando in cielo.

Poi gli Atti dei saggi apostoli,

E quattordici lettere di Paolo,

Sette [lettere] cattoliche, di cui una è di Giacomo,

Due di Pietro, tre ancora di Giovanni.

E quella di Giuda è la settima. Hai tutto.

Se ce n'è qualcuno oltre a questi, non è fra i [libri] autentici». ²¹

* CANONE DI ANFILOCHIO D'ICONIO [† DOPO IL 394]:

«Questo canone, come il precedente, è in versi giambilici; fu scritto per Seleuco, amico di Anfilochio. Qui si dà solo la parte relativa al nuovo Testamento.

[Lista di libri dell'Antico Testamento]

È tempo per me di parlare dei libri del Nuovo Testamento.

Accogli solo quattro evangelisti:

Matteo, poi Marco, ai quali avendo aggiunto Luca

Come terzo, conta come quarto nel tempo Giovanni,

Ma primo in altezza d'insegnamenti,

Perché io lo chiamo giustamente figlio del tuono,

Risuonando egli più di ogni altro della parola di Dio.

E accogli anche il secondo libro di Luca,

Quello degli Atti cattolici degli apostoli.

Aggiungi subito dopo l'eletto vaso,

L'araldo dei gentili, l'apostolo

¹⁹ EB 15.

²⁰ MZ 272.

²¹ MZ 273.

Paolo, che ha scritto saggiamente alle chiese
Due volte sette lettere: una ai Romani,
Alla quale se ne devono aggiungere due ai Corinzi,
Quella ai Galati e quella agli Efesini, dopo la quale
Quella in Filippi, poi quella scritta
Ai Colossesi, due ai Tessalonicesi,
Due a Timoteo, e a Tito e Filemone
Una ciascuno, e una agli Ebrei.
Ma qualcuno dice che quella agli Ebrei sia spuria,
E non dice bene, perché la grazia è autentica.
 Bene, che rimane? Delle lettere cattoliche
 Alcuni dicono che ne dobbiamo accettare sette, ma altri dicono
 Che solo tre vanno accettate -una, quella di Giacomo,
 E una di Pietro, e una quella di Giovanni.
 E alcuni ne accettano tre [di Giovanni], e oltre a queste, due
 Di Pietro, e quella di Giuda come settima.
 E ancora l'Apocalisse,
 Alcuni l'approvano, ma la maggior parte
 Dice che è spuria. Questo è
 Forse il più affidabile (lett., più non-falsificato)
 Canone delle Scritture divinamente ispirate». ²²

Anche in questo testo traspare la polemica relativa alla lettera agli Ebrei, cioè se essa potesse essere considerata di paternità paolina.

* CANONE 36 DEL CONCILIO PLENARIO DI TUTTA L'AFRICA A IPPONA [8 OTT. 393]:

«Appartengono al Nuovo Testamento: i quattro libri dei Vangeli, il libro degli Atti degli apostoli, le **tredecim lettere** dell'apostolo Paolo, sempre dello stesso la **lettera agli Ebrei...**». ²³

Nell'elenco viene sganciata dall'epistolario la lettera agli Ebrei ma subito definita anch'essa di Paolo.

* CANONE APPROVATO DAL TERZO SINODO DI CARTAGINE [397 D.C.]:

«Il primo concilio a riconoscere l'attuale canone dei libri del Nuovo Testamento fu il sinodo di Hippo Regius in Nordafrica (393 d.C.), ma gli atti di questo concilio sono andati perduti. Un breve sommario degli atti fu letto e approvato al sinodo di Cartagine del 397 d.C.

Can. 24 Oltre alle Scritture canoniche niente dev'essere letto in chiesa sotto il nome di divine Scritture. E le Scritture canoniche sono queste: [segue una lista di libri dell'Antico Testamento]. [I libri del] Nuovo Testamento: i vangeli, quattro libri; gli Atti degli Apostoli, un libro; **le lettere di Paolo, tredici; del medesimo, agli Ebrei, una lettera;** di Pietro, due; di Giovanni apostolo, tre; di Giacomo, una; di Giuda, una; l'Apocalisse di Giovanni. Per la conferma di questo canone sia consultata la chiesa d'oltremare. Negli anniversari dei martiri anche i loro atti devono essere letti». ²⁴

* LETTERA «CONSULENTI TIBI» A ESUPERIO DI SANT'INNOCENZO I [20 FEBB. 405]:

«Passando al Nuovo Testamento, vi appartengono: i quattro libri dei

²² MZ 273-274.

²³ EB 17.

²⁴ MZ 274.

vangeli, le **quattordici lettere** dell'apostolo Paolo...».25

* IL DECRETO GELASIANO [CA. 492-496]:

«Vi sono anche le **quattordici lettere** dell'apostolo Paolo: una ai Romani, due ai Corinzi, una agli Efesini, due ai Tessalonicesi, una ai Galati, una ai Filippesi, una ai Colossesi, due a Timoteo, una a Tito, una a Filemone, una agli Ebrei».26

* LA BOLLA «CANTATE DOMINO» DEL CONCILIO ECUM. DI FIRENZE [4 FEBB. 1442]

«Le **quattordici lettere** di s. Paolo: ai Romani, due ai Corinzi, ai Galati, agli Efesini, ai Filippesi, due ai Tessalonicesi, ai Colossesi, due a Timoteo, a Tito, a Filemone, agli Ebrei».27

* IL DECRETO: «RECIPIUNTUR LIBRI SACRI ET TRADITIONES APOSTOLORUM» DEL CONCILIO DI TRENTO [SESS. IV - 8 APR. 1546] AFFERMA:

«Le **quattordici lettere** di Paolo apostolo: ai Romani, due ai Corinzi, ai Galati, agli Efesini, ai Filippesi, ai Colossesi, due ai Tessalonicesi, due a Timoteo, a Tito, a Filemone, agli Ebrei».28

Come si può ben vedere la definizione del Concilio di Trento, nel delimitare la canonicità dei testi, stabilisce l'*autenticità paolina* e non solo la canonicità di tutte le 14 lettere.29

* ENC. «PROVIDENTISSIMUS DEUS» DI LEONE XIII [18 NOV. 1893] CONTRO I RAZIONALISTI AFFERMA:

«Essi infatti negano del tutto sia la divina rivelazione, come l'ispirazione e la sacra Scrittura, e vanno dicendo che altro non sono se non artifici e invenzioni degli uomini, che non contengono vere narrazioni di cose realmente accadute, ma inutili favole o storie menzoniere; così non abbiamo in esse vaticini od oracoli, ma soltanto predizioni fatte dopo gli eventi o presagi di intuito naturale; non presentano veri e propri miracoli e manifestazioni della potenza divina, ma si tratta o di fatti meravigliosi, mai però superiori alle forze della natura, o di magie e miti. I vangeli poi e gli scritti apostolici sono certamente, dicono, da attribuirsi ad altri autori.

Siffatti gravi errori, con i quali credono di distruggere la sacrosanta verità dei Libri divini, li presentano come sentenze decisive di una certa nuova *scienza libera*, sentenze che riescono però così incerte a loro stessi, tanto da dover mutare e sostituire ben spesso le loro opinioni su identiche questioni...».30

Il decreto del Concilio di Trento si era pronunciato sull'autenticità paolina delle quattordici lettere in linea con tutta la tradizione dei documenti ufficiali della Chiesa. Con

25 EB 21.

26 EB 27.

27 EB 47.

28 EB 59.

29 N.B.: si potrebbe obiettare che lo stesso Concilio stabilisce anche l'autenticità mosaica del Pentateuco: infatti, da un punto di vista ermeneutico ciò è basilare, ma rimandiamo al Corso deputato a questi testi per il dibattito che dovrà tenere presente anche le risposte della P.C.B. «Sull'autenticità mosaica del Pentateuco» (27 giugno 1906), il Decreto del S. Offizio «Sull'autenticità mosaica del Pentateuco» (23 aprile 1920) e la Lettera della P.C.B. al card. Suhard «Sulle fonti del Pentateuco e sul valore "storico" di Gen 1-11» (16 gennaio 1948).

30 EB 100-101.

la «Providentissimus Deus» si pone in termini chiari la problematica della distinzione tra «autenticità» e «canonicità». Anche in questa direzione vi è sempre stata una risposta unanime per l'epistolario paolino.

* ENC. «PASCENDI» DI PIO X [8 SETT. 1907] CONTRO I MODERNISTI AFFERMA:

«...Dall'aver così disgregati i documenti e seminati lungo le età, segue naturalmente che i Libri sacri non possano di fatto attribuirsi agli autori, dei quali portano il nome. E questo è il motivo perché i modernisti non esitano affatto nell'affermare che quei libri, e specialmente il Pentateuco e i tre primi Vangeli, da una breve narrazione primitiva, son venuti man mano crescendo per aggiungere o interpolazioni, sia a maniera di interpretazioni, o teologiche o allegoriche, sia a modo di transizioni che unissero fra sé le parti.

A dir più breve e più chiaro vogliono che debba ammettersi la *evoluzione vitale* dei Libri sacri, nata dall'evoluzione della fede e ad essa corrispondente»³¹

* RISPOSTE DELLA P.C.B.: «SULLE LETTERE PASTORALI DELL'APOSTOLO PAOLO» [12 GIU. 1913]:

«Ai seguenti dubbi presentati, la Pontificia Commissione Biblica ha parimenti deciso di rispondere come segue:

I. Avendo presente la tradizione della chiesa, universalmente e fermamente costante fin dagli inizi, come ne rendono testimonianza in molti modi gli antichi documenti ecclesiastici, **si deve tenere per certo che le lettere dette pastorali, ovvero le due a Timoteo e quella a Tito**, nonostante l'audacia di alcuni eretici i quali senza darne ragione le cancellarono dal numero delle lettere paoline come contrarie ai loro dogmi, sono state scritte dallo stesso apostolo Paolo e sono sempre state annoverate tra le lettere autentiche e canoniche?

Risposta: Sì.

II. L'ipotesi detta frammentaria, introdotta e proposta in varie maniere da alcuni esegeti contemporanei, i quali, senza per altro avere alcuna ragione probabile e per di più in disaccordo tra loro, sostengono che **le lettere pastorali** furono composte e notevolmente accresciute da autori sconosciuti del periodo posteriore con frammenti di lettere o con lettere paoline perdute, può produrre anche solo un lieve pregiudizio alla testimonianza evidente e fermissima della tradizione?

Risposta: No.

III. Le difficoltà che in molti modi di solito si oppongono, generate sia dallo stile e dalla lingua dell'autore, sia dagli errori specialmente degli gnostici che si descrivono in esse come già serpeggianti, sia dallo stato della gerarchia ecclesiastica che si suppone già evoluta, nonché le altre ragioni contrarie di questo genere, debilitano in un qualche modo la tesi che ritiene stabilita e certa l'autenticità **delle lettere pastorali**?

Risposta: No.

IV. Dovendosi tenere per certa la tesi della duplice prigionia romana dell'Apostolo Paolo, non meno per ragioni storiche che per tradizione ecclesiastica, conforme alle testimonianze dei santi padri orientali e occidentali, come pure per le prove che si ricavano facilmente tanto dalla brusca conclusione del libro degli Atti, **quanto dalle lettere paoline scritte a Roma, in particolare dalla seconda a Timoteo**, si può affermare con sicurezza che le lettere pastorali sono state scritte in quel lasso di tempo che è trascorso tra la liberazione dalla prima prigionia e la morte dell'apostolo?

³¹ EB 263.

Risposta: Sì.³²

Con queste risposte della P.C.B. si definisce la paternità paolina delle *epistole pastorali* riconfermando il dato di tradizione.

* RISPOSTE DELLA P.C.B.: «SULLA LETTERA AGLI EBREI» [24 GIU. 1914]:

«Ai seguenti dubbi presentati, la Pontificia Commissione Biblica ha deciso di rispondere come segue:

I. Si deve attribuire tanta forza ai dubbi circa la divina ispirazione e l'origine paolina **della lettera agli Ebrei** che assalirono gli animi di alcuni in Occidente durante i primi secoli, principalmente per l'abuso degli eretici, che sia lecito dubitare non solo di annoverare questa lettera tra quelle canoniche -il che è di fede definita- ma anche tra quelle autentiche dell'apostolo Paolo, considerando il consenso perpetuo, unanime e costante dei Padri Orientali, a cui dopo il IV secolo si aggiunse il pieno consenso di tutta la chiesa occidentale, ed esaminando attentamente gli atti dei sommi pontefici e dei sacri concili, in particolare quello Tridentino, così come l'uso perpetuo della chiesa universale?

Risposta: No.

II. Gli argomenti che di solito di [*sic!* «sì»] desumono sia dall'insolita assenza del nome di Paolo e dall'omissione del consueto esordio e del saluto **nella lettera agli Ebrei**, -sia dalla purezza, dall'eleganza e dalla perfezione della dizione e dello stile della sua lingua greca,- sia dal modo in cui in essa è citato l'Antico Testamento e da esso si argomenta, -sia da quelle differenze che si pretende esistano tra la dottrina di questa e delle altre lettere paoline, possano in qualche modo infirmare l'origine paolina della medesima; oppure piuttosto il perfetto consenso nella dottrina e nelle espressioni, la somiglianza delle ammonizioni e delle esortazioni, così come la concordanza delle locuzioni e delle stesse parole riconosciuta persino da alcuni non cattolici, che si ossevano tra essa e i restanti scritti dell'Apostolo delle Genti, mostrano e confermano la sua origine paolina?

Risposta: No per la prima parte, Sì per la seconda.

III. Perché Paolo apostolo sia ritenuto l'autore di questa lettera, è necessario affermare che egli l'abbia non soltanto tutt'intera concepita ed espressa sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, ma anche che egli le abbia dato quella forma nella quale noi la possediamo?

Risposta: No, salvo ulteriore giudizio della chiesa.³³

Al seguito delle lettere pastorali si afferma anche la paternità paolina della Lettera agli Ebrei conformemente alla tradizione.

* COSTITUZIONE DOGMATICA: «DEI VERBUM» [18 NOV. 1965]:

«20. Il canone del Nuovo Testamento, oltre i quattro Vangeli, contiene anche **le lettere di san Paolo** e altri scritti apostolici composti per ispirazione dello Spirito Santo, con i quali, per sapiente disposizione di Dio, è confermato tutto ciò che riguarda Cristo Signore, dove è ulteriormente spiegata la sua autentica dottrina, è predicata la potenza salvifica dell'opera divina di Cristo, sono narrati gli inizi e la mirabile diffusione della chiesa, ed è preannunziata la sua gloriosa consumazione».³⁴

La «*Dei Verbum*» si astiene dall'elencare il numero e il nome delle Lettere paoline: forse per la coscienza in atto dei progressi della critica letteraria e storica... In ogni caso,

³² EB 407-410.

³³ EB 411-413.

³⁴ EB 699.

non avendo ritrattato le posizioni precedenti quelle restano ancor valide oggi!

* DOCUMENTO DELLA P.C.B.: «UNITÀ E DIVERSITÀ NELLA CHIESA» [11-15 APR. 1988]

Annotiamo come la presentazione dei testi, che vengono analizzati sotto il profilo della tematica dell'«unità e diversità della chiesa», segua uno schema non canonico ma storico-critico: in EB 1097 viene riportato sotto la voce: «III. Unità e diversità nel corpus paolino» la seguente divisione: 1. Le lettere «proto-paoline»; 2. Le lettere «della cattività»; 3. Le lettere «pastorali», non citando la lettera agli Ebrei e tripartendo il corpus paolino comprensivo di solo 13 lettere. Inoltre, mentre Paolo è chiaramente inteso come l'autore delle lettere «proto-paoline» [EB 1120], nelle lettere della prigionia si cita l'«autorità di Paolo» [EB 1129], oppure «il Paolo della lettera agli Efesini» [EB 1130] e nelle lettere «pastorali», infine, si dice: «*L'autore non parla esplicitamente dei rapporti tra queste chiese e la chiesa universale. Si deve tuttavia notare come sia accettata l'autorità di Paolo che trascende i luoghi particolari...*» [EB 1133]. Dopo la presentazione dei Vangeli sinottici, il documento si sofferma sulla sezione: «V. Altri scritti» ponendo la Lettera agli Ebrei in principio a questa sezione! Tale collocazione, all'esterno dell'epistolario paolino, denuncia evidentemente la distanza dalla criteriologia del Magistero tradizionale secondo la struttura della successione canonica dei testi. Le categorie: Vangeli sinottici, lettere «proto-paoline», lettere della «prigionia», lettere «pastorali», altri scritti, e letteratura giovannea denunciano inoltre l'assunzione dei risultati dell'esegesi critica che ha portato a ristrutturare la scansione canonica dei testi entro categorie letterarie organizzate per autore [cfr. letteratura paolina, o giovannea] oppure per forma letteraria [cfr. vangeli sinottici]. Non abbiamo trovato documenti che presentino e motivino il passaggio dalla concezione del Magistero fino al Concilio Vaticano II a questo documento del 1988!

2.2.3. L'evidenza della contraddizione

Non bisogna essere particolarmente arguti per accorgersi della palese contraddizione in atto tra gli studi esegetici e i pronunciamenti magisteriali [mi riferisco in particolare all'area cattolica, a motivo del Magistero]. Mentre questi secondi hanno ribadito nella continuità [con la sola eccezione del doc. dell P.C.B. del 1988] l'autenticità delle 14 lettere dell'epistolario paolino, gli studi esegetici e la prassi ecclesiale e liturgica [cfr. la dizione: «Dalla lettera agli Ebrei» senza citare il nome di Paolo] hanno accolto invece il dato ormai ritenuto certo della non autenticità paolina della Lettera agli Ebrei e conservano un fondamentale consenso sulla categoria di lettere «deuteropaoline» [N.B.: espressione per dire che «non sono state composte da Paolo» ma da altri autori].

Il paradosso è evidente: la quasi totalità della produzione esegetica odierna si muove entro queste ultime posizioni, mentre il Magistero è schierato altrove. Non possiamo ignorare questo problema basilare e trascurarlo, occorre risolvere la tensione e comprendere le radici di plausibilità delle due posizioni antitetiche.

Cercando di percepire su quali basi si fondino le argomentazioni degli uni e degli altri proponiamo le seguenti riflessioni.

2.2.3.1. La plausibilità della posizione dell'esegesi storico-critica

Cfr. fotocopie «Appendice I. Le lettere paoliniche autentiche e non autentiche» da:

BORNKAMM, G., *Paolo apostolo di Gesù Cristo. Vita e pensiero alla luce della critica storica*, Traduzione di Aldo Comba, Sola Scriptura 7, Torino: Claudiana 1977 [tit. or.: *Paulus*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1969] 231-232.

Alla luce della vicenda storica di Paolo e soprattutto in relazione alla teologia, sostanzialmente unitaria dell'autore, si percepisce uno scarto decisivo interno agli scritti stessi appartenenti all'epistolario paolino. Accanto all'elemento concettuale, legato alla ricostruzione di un sistema di pensiero, viene condotta anche un'analisi dettagliata del lessico, dello stile, della fraseologia... Questi due elementi [coerenza di pensiero ed analisi stilistica] hanno condotto i critici a distinguere nell'epistolario due livelli diversi in rapporto alle lettere «autentiche» [Romani, 1-2 Corinti, Galati, Filippesi, 1 Tessalonicesi, Filemone]: *il primo*, più vicino, è quello rappresentato dalle lettere «deuteropaoline» [Colossesi, Efesini, 2 Tessalonicesi, 1-2 Timoteo, Tito], redatte da autori vicini al pensiero e alla tradizione paolina; *il secondo*, distante quanto sono distanti le altre opere incluse nel canone neotestamentario: la Lettera agli Ebrei, con un proprio stile -il migliore del NT- con un proprio vocabolario, molto ricco, con una propria teologia, unica nel NT.

Questo modo di vedere le cose appare plausibile se concepito nel contesto antico, dove il concetto di autore [molto ampio e non ristretto alla singola persona] e il procedimento autoritativo tipico della «pseudonimia» rappresentano modalità normali nella stesura di un testo. L'obiezione rivolta, da parte dell'esegesi storico-critica, alla tradizione della Chiesa e al Magistero è quella di avere sovrapposto un concetto di *autore* ai testi antichi, intendendo questo in modo «personale-individuale» [=Paolo di Tarso], quando, d'altra parte, nell'antichità un testo poteva essere considerato di Paolo anche se Paolo non lo aveva scritto, perché in qualche modo era stato prodotto dalla sua tradizione.

2.2.3.2. La plausibilità della posizione del Magistero

La forza dell'argomentazione del dato di tradizione è nella presenza del nome di Paolo in tutte le tredici lettere come mittente primario: questo mostra l'evidenza testuale del dato! Accanto a questo la tradizione Orientale si è sempre espressa in favore della paternità paolina della Lettera agli Ebrei, mentre quella Occidentale non lo ha fatto subito, a motivo dell'utilizzo della stessa da parte di alcune realtà ereticali. Quindi la tradizione ne certifica la paternità anche se nella lettera non è chiaramente espresso il nome del mittente che si accompagna, al termine dello scritto, a Timoteo [Ebr 13,23]. Pertanto, su questi due dati fondamentali, il primo più esplicito del secondo, la tradizione magisteriale è sempre stata unanime nel definire il problema dell'*autenticità paolina* delle 14 lettere!

2.2.3.3. Riflessione critica

Il punto che deve essere chiarito per comprendere la radice della contraddizione è che entrambe le posizioni postulano un concetto di autore inteso come realtà «extra-testuale», cioè appartenente al mondo che precedette il testo. Il Magistero, lo intende come il Paolo della storia, la critica esegetica, come il Paolo della storia con alcuni altri collaboratori o discepoli.

L'operazione della critica è quella, attraverso la storia, di smentire la *lettera* del testo: mentre il testo afferma la paternità paolina, la critica dice che per alcune lettere il nome «Paolo» va inteso riferito a «Paolo di Tarso», in altre invece no!

Il Magistero della Chiesa dice invece che non si possono stabilire queste differenze,

perché, quando il testo dice «Paolo», lo dice sempre allo stesso livello di intervento testuale autoritativo, cioè sempre in riferimento alla figura storica di Paolo di Tarso.

Il difetto di fondo è nell'errato procedimento dei due approcci:

- il Magistero, partendo dall'«intra-testuale» interpreta l'«extra-testuale», e piega la storia al testo [cioè fa dipendere l'evento storico da ciò che il testo dice nella lettera: Paolo autore di tutte le lettere!];
- la critica esegetica partendo dall'«extra-testuale» interpreta l'«intra-testuale», e piega il testo alla storia [cioè fa dipendere il testo dalla ricostruzione storica -fatta a partire dall'analisi letteraria delle lettere-: Paolo non era l'autore di tutte le lettere!].

La contraddizione nasce dal voler passare da un livello all'altro [dall'«intra-testuale» all'«extra-testuale» o viceversa] senza tenere in debita considerazione la variazione delle coordinate ermeneutiche che entra in gioco nel passaggio. Ovvero, il «Paolo» delle lettere non è il «Paolo» della storia in quanto tale, anche se vi è continuità, il primo è l'«autore implicito» dell'epistolario paolino, il secondo è l'«autore storico». La valutazione va fatta distinguendo questi due livelli e facendo dipendere le conseguenze da tale impostazione.

Ora, se noi ci collochiamo al livello «intra-testuale», collegando in senso «inter-testuale» le varie lettere troviamo che *l'istanza dell'autore inaugurata da tale procedimento è unitaria*, perché il testo, nel suo interno, così la presenta. Lo studio che procede da queste conseguenze ermeneutiche dovrà tenere in considerazione lo sviluppo del pensiero, ovvero del messaggio attraverso le lettere, *nella mutazione dei destinatari, e nell'unitarietà del mittente*. Questo modo di pensare risolve la contraddizione, perché è certamente «Paolo» l'autore delle lettere, ma il «Paolo intra-testuale».

Anche lo studio della teologia paolina procede sempre confondendo i due livelli e producendo vere teologie, quella di Paolo e quella della tradizione paolina: l'approccio appena abbozzato, invece, deve mostrare il senso della distanza eventuale di pensiero tra la lettera ai Romani e le lettere pastorali e la lettera agli Ebrei e rileggerne le conseguenze ermeneutiche. La differenza nella strutturazione del messaggio delle lettere e dello stile non è funzionale alla distinzione di paternità letteraria dello scritto, ma alla comprensione dello sviluppo e del cammino dello stesso autore «intra-testuale». L'eventuale contraddizione [di pensiero, o differenze stilistiche] proporrà al lettore un nuovo modo di pensare, pensiero generato dai dettami del testo [esso sostiene che l'autore è unitario!] e non dalle deduzioni dell'interprete!

Così, il dato del Magistero è salvo, in quanto è Paolo l'autore dell'epistolario, ma esso va precisato in quanto Paolo va inteso come «autore implicito». Anche la riflessione storico-critica mantiene la sua validità, poiché nulla toglie che storicamente, la realtà degli autori «extra-testuali» fosse molteplice, ma si tratta di una riflessione storica!

Potrebbe nascere un'obiezione: con ciò esiste una spaccatura sostanziale tra quello che rappresenta la realtà «intra-testuale» e la realtà «extra-testuale», ovvero, se nella realtà storica gli autori erano molti, la realtà testuale appare un inganno per il lettore e il Magistero ci ha messi in guardia da questo esito! Per rispondere occorre tenere presente il senso di «autore» prodotto entro l'epistolario paolino: per autore si intende forse colui che direttamente scrisse il testo? No, ad esempio la lettera ai Romani è stata scritta da

Terzo [Rm 16,22] ma il mittente è Paolo! Perciò, anche l'atto di scrittura, non rappresenta la realtà dell'autore poiché ancora una volta questa, dello scrivere, è un'azione «extra-testuale»! Chi è allora l'autore secondo gli scritti paolini? **Possiamo rispondere affermando che autore è colui che parla e prende la parola nell'atto di lettura: ovvero quella voce enunciativa del discorso che emerge, quando il singolo o la comunità legge la scrittura, ha un nome e questo nome è esattamente «Paolo».** In sintesi, possiamo affermare che nell'epistolario paolino è «Paolo» che parla, questa è l'unica azione «intra-testuale» che possiamo far emergere nell'atto di lettura! Quindi può avere scritto il testo anche un'altra persona, non sappiamo come e perché, l'unica cosa che riusciamo ad affermare con certezza è che nell'atto di lettura a parlarci è Paolo, così è testimoniato nel testo!

La prospettiva metodologica deve essere chiara in partenza per offrire l'intuizione sul punto di arrivo del Corso stesso.

2.3. STRUTTURA DEL CORSO

2.3.1. La «diploia» ermeneutica necessaria

Dopo avere analizzato l'orientamento della bibliografia italiana relativa agli studi paolini -bibliografia sostanzialmente rappresentativa della letteratura internazionale nel settore- e dopo essere entrati nel merito della questione del rapporto tra autore ed epistolario, dobbiamo ora far procedere la riflessione finalizzandola all'impostazione generale del Corso.

Troviamo che l'ipotesi avanzata in partenza, secondo la quale si sosteneva che la globalità della ricerca degli studi paolini riflettano un interesse storico rivolto al personaggio, al suo pensiero e alle comunità cristiane, appaia sostanzialmente vera. Vogliamo mostrare più radicalmente quello che intendiamo con questa analisi: ci spieghiamo.

I diversi approcci metodologici nello studio dell'Epistolario paolino, fatti emergere in parte nella presentazione bibliografica, siano essi di carattere «dia-conico, a-cronico o sin-cronico» tendono tutti a ricostruire la personalità, il pensiero di Paolo e l'entità del rapporto con le comunità e la situazione di queste ultime. Si tratta, se ben guardiamo, di un'interesse sempre rivolto a realtà «extra-testuali» che vanno comprese attraverso la testimonianza delle fonti scritte, Atti degli Apostoli ed Epistole autentiche. Tranne il tentativo parziale condotto da CHILDS, B. S., *New Testament as Canon. An Introduction*, Philadelphia: Fortress Press 1985 non conosciamo altri approcci che tentino di ripensare le problematiche dell'autore [=Paolo], del messaggio [=pensiero paolino] e dei destinatari [=comunità paoline] entro le coordinate della configurazione testuale inaugurata dalla composizione canonica. Anche B. S. Childs, comunque, si limita in questo testo a sottolineare le istanze iscritte nella scelta canonica [nella prima parte della sua opera] e presenta quindi un'introduzione a tutto il «Corpus Paulinum», libro dopo libro, seguendo la successione del Canone [Rm...], e non la presunta scansione storico-genetica dei testi [1 Tess...].

Ora, noi ci troviamo di fronte ad una sezione biblica di testi nei quali grande importanza è data alla figura dell'autore, forse la più rilevante, da questo punto di vista, in tutta la Bibbia. Questa sottolineatura spinge evidentemente verso una riflessione di carattere «extra-testuale», ovvero tesa verso il mondo che ha preparato questi testi, il contesto storico, sociale e personale dell'autore Paolo di Tarso. Questa situazione

particolare dell'epistolario paolino all'interno della Bibbia ci aiuta a comprendere il movimento ermeneutico della produzione bibliografica. Sorge una domanda: *questa legittimità e plausibilità di una finalizzazione «extra-testuale» della ricerca è così decisiva ed onnicomprensiva al punto da annullare ogni tentativo che cerchi di ripensare la stessa tematica ad un livello «intra-testuale»?*

QUESTA È LA POSTA IN GIOCO DEL PRESENTE CORSO: tenteremo di attraversare l'universo inaugurato dal «Corpus Paulinum» attraverso *tre progressioni* che riteniamo indispensabili in ogni atto esegetico. *Le tre progressioni* hanno la finalità di trasformare e rinnovare tutte le coordinate storiche iniziali [Paolo di Tarso che comunica un messaggio a destinatari circoscritti lontani da noi] e riaccordarle con un nuovo destinatario, cioè un lettore, ovvero una comunità che si trova distante nel tempo, nello spazio e nella cultura rispetto a quelle progettate dalle lettere stesse [Roma, Corinto, Filippi...].

Il Corso -come tutti i Corsi di esegesi- prevederà *due itinerari*, uno, personale, dello studente ed uno scolastico.

[1] **ITINERARIO DELLO STUDENTE:** lungo il tempo dello svolgimento del Corso lo studente dovrà personalmente leggere tutto il «Corpus Paulinum», le 14 lettere seguendo la linea canonica, dalla lettera ai Romani alla lettera agli Ebrei.

[2] **ITINERARIO SCOLASTICO:** Due *sguardi*, uno verticale, su tre livelli [«extra-testuale», «inter-testuale» e «intra-testuale»], l'altro orizzontale [impostato sul modello della comunicazione: «emittenza-messaggio-ricezione»].

2.3.1.1. Lo sguardo verticale

Sono *tre le progressioni* in profondità che vogliamo promuovere nella ricerca.

La prima è quella della ricerca genericamente denominata «storica», ma che più precisamente dovremmo definire «extra-testuale», come categoria dipendente dalla forma del «testo» che delimita ciò che è interno, come risultante dell'atto di scrittura, e ciò che è esterno ad esso, ovvero il «mondo prima e dopo il testo». In questo senso è chiamato in causa, per un'analisi precisa della realtà «extra-testuale», non solo l'approccio storico con la propria attrezzatura metodologica, ma anche -soprattutto in questi ultimi anni- l'approccio sociologico, psicologico, antropologico con relative metodologie mutate dalle «Scienze umane». In questo approccio, evidentemente, i testi sono considerati «fonti» per la ricostruzione del fenomeno «extra-testuale».

La seconda tenterà di stabilire il senso della collocazione del «Corpus Paulinum» canonico all'interno dei libri del NT. Non potendo soffermarci su ogni aspetto ci concentreremo sul rapporto particolare -a motivo dell'esplicito rimando- tra gli Atti degli Apostoli e il «Corpus Paulinum». In questo senso recupereremo la problematica che generalmente è discussa in campo storico concentrata sulla differenza del Paolo degli Atti da quello delle Lettere. Il tipo di approccio a questo livello non si preoccuperà più del referente storico preciso [=Paolo di Tarso] ma del referente letterario, cioè come l'autore implicito del libro degli Atti e l'autore implicito dell'epistolario paolino fanno procedere nel testo la comprensione del personaggio paolino in un sistema di rapporto di

collegamento.

La terza progressione vorrà scendere sul terreno del «Corpus Paulinum» in quanto tale e studiarne le coordinate interne. Come già accennato, la sfida rivolta consiste nel riuscire a mostrare un progetto globale nello stendersi del testo entro un'unitarietà di autore e una poliedricità di destinatari [=tutto il «Corpus Paulinum» da Romani a Ebrei]. Alla poliedricità delle figure di autori tipica degli approcci storico-critici [autore «extra-testuale»] corrisponderà l'unitarietà dell'autore «intra-testuale», concepita nel senso dello sviluppo e della crescita dello stesso accompagnando i propri destinatari. Scopo di questa parte è percepire la dinamica del movimento stabilito dal testo nei confronti del lettore. Non riusciremo a portare a termine questo progetto nell'arco del Corso, ma accenneremo solo alle prospettive che si aprono entro questo modo di pensare il testo.

In sintesi, è la categoria testuale a demarcare la distinzione nei livelli di approccio. Questo è giustificato anche dal fatto che ci troviamo di fronte -in questo Corso di esegesi- ad un oggetto letterario: il «Corpus Paulinum». Lo specifico di questa realtà letteraria - genere epistolare- ci spinge ad analizzare più precisamente il funzionamento del modello comunitativo in essa progettato. Per far questo dobbiamo passare al secondo «sguardo», quello «orizzontale».

2.3.1.2. Lo sguardo orizzontale

Mentre il primo itinerario che abbiamo definito verticale vuol far procedere l'argomentazione entro i tre livelli di analisi dall'«extra-testuale», attraverso l'«inter-testuale» verso l'«intra-testuale», questo secondo approccio vuole individuare la struttura della ricerca stessa, ovvero gli elementi interni ad ognuna delle tre progressioni suddette. Nella vastità delle ricerche nel settore paolino è necessario stabilire una delimitazione di punti da analizzare e per far questo vorremmo anzitutto motivarne la scelta. Il punto di osservazione, il quadro di comprensione è la *struttura della comunicazione testuale* a tre fattori: «emittenza-messaggio-ricezione», altrimenti detta: «autore-messaggio-lettore». Partiamo così da un'intelligenza dei fattori della comunicazione che scaturiscono dalla testualità stessa al fine di estenderli anche oltre il testo.

Vedremo le implicanze ermeneutiche poste in atto dalla forma precisa del testo, comunemente denominato «lettera/epistola», per ora ci basti annotare che tale modalità espressiva del testo mette fortemente in evidenza le tre istanze appartenenti ad ogni testualità: la personalità dell'autore, quella del messaggio e quella dei destinatari. La forma testuale della lettera è finalizzata a far scaturire chiaramente *la personalità di colui che parla nello scritto, le attese e l'idea precisa del destinatario a cui si scrive ed infine il «che cosa» si vuole comunicare attraverso la lettera*. Non a caso questa forma è la più direzionata, mette in gioco un «io/noi» e un «tu/voi». Così nell'epistolario paolino abbiamo delle figure di «autore» che si presentano come mittenti identificati [=Paolo, Timoteo, Silvano, Sostene e fratelli con Paolo] e in tutti i casi Paolo è sempre in prima posizione. Inoltre si hanno figure di «destinatari/lettori» comunitari [=alle chiese dei Tessalonicesi, di Corinto e nell'Acaia, della Galazia, di Roma, di Filippi, di Colosse, di Efeso, e chiesa domestica di Filemone] e singoli [=Filemone, Appia, Archippo, Timoteo e Tito].³⁵ Per questo motivo il messaggio che è veicolato nell'epistolario passa da mittenti

³⁵ Cfr. A. PITTA, *Sinossi paolina* (Cinisello Balsamo (Milano) 1994) 24-25.

precisi a destinatari precisi. L'attenzione comunemente cade sull'identificazione di realtà concrete, «extra-testuali».

Proviamo a pesare ad un esempio di genere letterario biblico che produce esattamente l'effetto opposto: i *Salmi*. Questi sono nati come preghiere rivolte da un singolo o da una comunità al proprio Signore, invocandolo, lodandolo, ringraziandolo; essi non si preoccupano di determinare la fisionomia storica dell'orante quanto piuttosto di mettere in luce il tipo di rapporto che si stabilisce tra l'orante e il suo Dio. Per questo motivo, dei Salmi si sono appropriate generazioni di oranti lungo la storia della spiritualità senza preoccuparsi troppo dell'autore storico e del destinatario, poiché ogni orante diviene in un certo senso nuovo autore di quella preghiera e Dio continua a permanere come destinatario. In questo senso -per opposizione- ci si rende conto della grande differenza esistente tra il genere epistolare e quello eucologico dei Salmi. *L'epistolario paolino è teso a porre in maggior rilievo la figura del mittente anche in rapporto al resto dell'epistolario del NT*. Va notata ad es. la differenza, in relazione a riferimenti storici inclusivi di rimandi a personaggi, tra l'epistolario paolino e le lettere cattoliche: queste ultime sfumano la fisionomia del mittente ed ampliano quella dei destinatari [=cattoliche, cioè universali]. La lettera agli Ebrei è il ponte di collegamento tra questi due stili epistolari, come forma e come collocazione all'interno del Canone [N.B.: spesso quest'ultima viene presentata all'interno del corpo delle «Lettere cattoliche»]. In sintesi, questo rilievo offerto dal testo alle «realtà extra-testuali» ci obbliga a soffermarci *con particolare attenzione*, dedicando a questo buona parte del tempo del Corso.

Vogliamo ora offrire l'impianto globale del Corso incrociando i due sguardi sopra esposti al fine di produrre esattamente un effetto dello «strabismo», quello della «diplopia» [oggetti visti come doppi]. Come in questo fenomeno fisico l'esperienza visiva produce l'effetto di una «realtà doppia», e la coscienza avverte una continuità tra le due realtà in una, così è il nostro modo di far esegesi, è il rapporto esistente tra la realtà storica «extra-testuale» [il Paolo e le comunità nella storia d'origine] e la realtà veicolata entro il testo «intra-testuale» nella continuità e nella distinzione. Il «Paolo della storia» probabilmente non ha scritto e pensato direttamente la lettera ai Colossesi, la seconda ai Tessalonicesi e quasi sicuramente non ha mai redatto quella agli Ebrei eppure il «Paolo del Corpus Paulinum» ha prodotto tutto ciò, perché di lui si dice in apertura di tutte le lettere, ad eccezione degli Ebrei [N.B.: spiegheremo il senso]: non si tratta di una teoria della «duplice verità» ma della distinzione di sistema entro il quale si colloca l'osservazione. La risultante apparirà necessariamente «diplopica» perché l'articolazione del messaggio in un atto di comunicazione è sempre contestualizzata entro livelli precisi che vanno distinti per coscientizzare il lettore, quindi l'interprete nell'atto ermeneutico.

2.3.2. L'articolazione del Corso

PARTE PRIMA:

L'APPROCCIO «EXTRA-TESTUALE»

1] IL CONTESTO STORICO: RIFORMULAZIONE DELLE CATEGORIE

- Superamento del binomio «giudaismo-ellenismo» e riformulazione delle categorie
- Superamento del binomio «giudaismo-cristianesimo» e riformulazione delle categorie

2] L'AUTORE: SAULO/PAOLO DI TARSO

- Approccio storico: dalla formazione «pre-cristiana» all'esperienza di Damasco
- Approccio psicologico: i sentimenti in Paolo
- Il problema di fondo: «vocazione o conversione»?
- L'effetto «Paolo»

3] MESSAGGIO E DESTINATARI: POTENZIALITÀ PRAGMATICA DEL MESSAGGIO PAOLINO

- La formazione dell'Ekklesia
- Il governo delle comunità paoline
- I riti cristiani
- Credere e vivere come cristiani

PARTE SECONDA:

L'APPROCCIO «INTER-TESTUALE»

1] IL PROBLEMA DELL'«INTER-TESTUALITÀ» PER LO STUDIO DI PAOLO

- Paolo tra Atti degli Apostoli e Lettere
- Le differenze sostanziali tra le presentazioni di Atti e delle Lettere

2] POSSIBILE RELAZIONE TRA EPISTOLARIO PAOLINO E ATTI DEGLI APOSTOLI

- La criteriologia fondamentale dell'esegesi storico-critica criticata
- Gli Atti degli Apostoli: Paolo e i destinatari della missione
- L'epistolario paolino: Paolo e i destinatari della missione
- Dagli Atti degli Apostoli alla Lettera agli Ebrei: l'oblio dell'autore e dei destinatari

PARTE TERZA:

L'APPROCCIO «INTRA-TESTUALE»

1] LEGGERE L'EPISTOLARIO PAOLINO COME REALTÀ UNITARIA

2] LA LETTERA AI ROMANI

PARTE PRIMA: L'APPROCCIO «EXTRA-TESTUALE»

3. IL CONTESTO STORICO: RIFORMULAZIONE DELLE CATEGORIE

3.1. SUPERAMENTO DEL BINOMIO «GIUDAISMO-ELLENISMO» E RIFORMULAZIONE DELLE CATEGORIE (MATIN HENGEL)

Cfr. fotocopie da: HENGEL, M., *L'ellenizzazione» della Giudea nel I secolo d.C.*, In collaborazione con Christoph Marksches. Edizione italiana a cura di Giulio Firpo, Studi biblici 104, Brescia: Paideia 1993, 11-25.

M. Hengel nella sua opera: HENGEL, M., *Giudaismo ed Ellenismo*. Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del II secolo a.C., Edizione italiana a cura di Sergio Monaco, Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 14, Brescia: Paideia 2001 [tit. or.: *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1988³] aveva già abbattuto un luogo comune della ricerca intertestamentaria e neotestamentaria secondo il quale Giudaismo ed Ellenismo corriponevano a due sistemi di cultura geograficamente circoscritti, il primo in Palestina, il secondo fuori di essa. Due realtà culturali distinte, come si pensava, che iniziarono il loro rapporto dialettico anzitutto attraverso l'istituto del proselitismo ebraico e in seguito mediante la diffusione del cristianesimo. Questo modo di pensare condizionò le teorie centrate sullo studio della nascita del cristianesimo, realtà storica collocata tra due grandezze: il giudaismo, da una parte, e l'ellenismo dall'altra. Le fotocopie del testo, finalizzato a sintetizzare il problema storico dell'«ellenizzazione» della Giudea, in particolare di Gerusalemme nel I sec. d.C., ci offrono le riflessioni del capitolo «Il problema» che focalizza le coordinate di fondo della discussione qui accennata.

Lo scopo di queste fotocopie è quello di offrire la strumentazione concettuale per collocare Saulo e la situazione delle comunità in relazione allo sviluppo del cristianesimo delle origini, tradizionalmente concepiti all'interno del passaggio dal Giudaismo all'Ellenismo. L'interpretazione della figura paolina molto dipende dalla definizione di queste coordinate ermeneutiche fondamentali.

3.2. SUPERAMENTO DEL BINOMIO «GIUDAISMO-CRISTIANESIMO» E RIFORMULAZIONE DELLE CATEGORIE (GARBIELE BOCCACCINI)

Cfr. fotocopie da: BOCCACCINI, G., *Il medio Giudaismo*. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v., Prefazione di Francesco Adorno, Radici 14, Torino: Marietti 1993, 27-48.

Lo scopo di queste fotocopie è quello di offrire l'intelligenza del rapporto tra «Giudaismo e Cristianesimo» sovente inteso come differenza di religioni. L'analisi critica della selezione delle fonti porta a coscientizzarsi sui pregiudizi di fondo in campo storico nel processo di ricerca. Occorre domandarsi: Paolo e le sue comunità, documentate attraverso gli Atti degli Apostoli e le sue lettere, rappresentano rispettivamente realtà distinte dal Giudaismo oppure sono essi stessi inseriti in una linea di sviluppo che è progressiva e che si pone anzitutto all'interno della realtà poliedrica dei vari giudaismi del I sec. della nostra era? Questa è la questione di fondo che permette di concepire lo sviluppo e la presa di coscienza della propria identità, tra debito ed innovazione rispetto alla radice giudaica originaria.

4. L'AUTORE: SAULO/PAOLO DI TARSO

Nella dinamica comunicativa dell'epistolario abbiamo messo in evidenza l'istanza del mittente: da qui vogliamo partire, osservandola con interesse *storico* e *psicologico*. Da una parte, comprendere la figura di Saulo nella sua parabola educativa, le sue radici culturali entro un ripensamento delle coordinate storiografiche sopra presentate, dall'altra, sintonizzarci con questa figura dall'interno, considerando il mondo sentimentale di questo personaggio storico per individuare il tipo di struttura psicologica con la quale Paolo ha dovuto affrontare il grosso problema del passaggio dall'essere scriba fariseo al divenire «apostolo delle genti». Il tutto, funzionale a meglio inquadrare l'articolazione delle punte più significative del suo pensiero, scaturito all'interno di un'esperienza religiosa molto forte, ricordata come l'«esperienza di Damasco».

Questo itinerario conduce a porre il problema sull'identità di Paolo rispetto al Giudaismo farisaico dal quale proveniva e la forma specifica di un nuovo Giudaismo che stava nascendo sulle orme della predizione di Gesù.

Il confronto con una serie di autori (Martin Hengel, K. Berger, K. Stendahl, E. P. Sanders, J. D. G. Dunn) ci permette di avere una breve ma incisiva panoramica dello *status quaestionis* relativo alla complessa interpretazione della figura di Paolo di Tarso.

4.1. APPROCCIO STORICO: DALLA FORMAZIONE «PRE-CRISTIANA» ALL'ESPERIENZA DI DAMASCO (MARTIN HENGEL)

Il percorso che faremo si blocca sull'attività «cristiana» di Paolo andando alla ricerca del «Paolo pre-cristiano»: recupereremo la fisionomia del «Paolo cristiano» entro la riflessione esegetica nella parte «intra-testuale», mentre rimandandiamo all'Introduzione al NT per il recupero delle coordinate storiche dell'attività paolina.

4.1.1. Educazione e formazione: Tarso o Gerusalemme? La prima fase della formazione

Cfr. fotocopie da: HENGEL, M., *Il Paolo precristiano*, In collaborazione con Roland Deines, Studi Biblici 100, Brescia: Paideia 1992, 69-107.

4.1.2. Lo studio farisaico della Legge a Gerusalemme. La seconda fase della formazione

Cfr. fotocopie da: HENGEL, M., *Il Paolo precristiano*, In collaborazione con Roland Deines, Studi Biblici 100, Brescia: Paideia 1992, 111-137.

4.1.3. La Gerusalemme di lingua greca e la formazione sinagogale greca

Cfr. fotocopie da: HENGEL, M., *Il Paolo precristiano*, In collaborazione con Roland Deines, Studi Biblici 100, Brescia: Paideia 1992, 139-152.

4.1.4. Il persecutore

Cfr. fotocopie da: HENGEL, M., *Il Paolo precristiano*, In collaborazione con Roland Deines, Studi Biblici 100, Brescia: Paideia 1992, 153-192.

4.1.5. L'esperienza di Damasco

Cfr. fotocopie «Paolo ha visto il Signore durante il viaggio (Atti 9,27): La storia di Damasco (Atti 9; 22;26)» da: SCHILLEBEECKX, E., *Gesù. La storia di un vivente*, Biblioteca di teologia contemporanea 26, Brescia: Queriniana 19803 [tit. or.: *Jezus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal: H. Nelissen 1974], 379-398.

4.2. APPROCCIO PSICOLOGICO: I SENTIMENTI IN PAOLO (KLAUS BERGER)

Cfr. fotocopie «I sentimenti in Paolo» da: BERGER, K., *Psicologia storica del Nuovo Testamento*, Parola di Dio. Seconda serie, Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo 1994 [tit. or.: *Historische Psychologie des Neuen Testaments*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH 1991] 163-169.

4.3. IL PROBLEMA DI FONDO: «VOCAZIONE O CONVERSIONE» (KRISTER STENDAHL)

Cfr. fotocopie «Vocazione anziché conversione» da: STENDAHL, K., *Paolo fra ebrei e pagani. e altri saggi*, Edizione italiana a cura di Paolo Ribet, «Piccola collana moderna». Serie teologica 74, Torino: Claudiana 1995 [tit. or.: *Paul Among Jews and Gentiles and other essays*, Philadelphia, U.S.A.: Fortress Press 1976 (11a ed.: 1994)] 55-76.

4.4. PAOLO E IL GIUDAISMO PALESTINESE (ED PARISH SANDERS)

Ed Parish Sanders,³⁶ nel 1977 pubblicava il suo *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*³⁷ aprendo un immediato dibattito presso gli studiosi delle origini del cristianesimo e, in specie, di san Paolo. Il suo contributo non fu volto ad una nuova interpretazione della figura paolina, bensì dell'intero Giudaismo, così come tale sistema di religione veniva inteso in seno agli studi del mondo protestante e cattolico da secoli:

«L'intenzione (*ndr*: dell'opera) è di rispondere alla questione delle relazioni fondamentali tra la religione di Paolo e le forme di religione riflesse nella letteratura giudaica palestinese. Dobbiamo andar oltre le terminologie per decidere se Paolo e i rabbi (ad esempio) avessero lo stesso *tipo* di religione».³⁸

³⁶ Per un profilo biografico e accademico: https://it.wikipedia.org/wiki/Ed_Parish_Sanders

³⁷ Cfr. E. P. SANDERS, *Paolo e il Giudaismo palestinese*. Studio comparativo su modelli di religione, Edizione italiana a cura di Mauro Pesce. Traduzione italiana di Pier Casare Bori, Biblioteca teologica 21, Brescia: Paideia 1986 [tit. or.: *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London: SCM Press 1984²].

³⁸ E. P. SANDERS, *Paolo e il Giudaismo palestinese...*, 44.

L'identificazione sistemica del Giudaismo all'epoca del Nuovo Testamento continuava a restare una sorta di proiezione delle polemiche interne alle lettere paoline, nel quadro della teologia della «Giustificazione per le opere vs per fede»:

«Non sembra necessario presentare una rassegna esaustiva delle posizioni in merito al problema della relazione tra Paolo e il giudaismo palestinese. D'altra parte, il disaccordo tra gli studiosi a proposito di tale relazione è stato ampio. Senza addentrarsi in una esposizione dettagliata, è possibile discernere alcune tendenze fondamentali. Un punto di vista di gran lunga prevalente – può meritare la qualifica di “dominante”, per lo meno per certi periodi e certe scuole di ricerca neotestamentaria – è rappresentato da *The Relation of St Paul to Contemporary Jewish Thought* di H. St John Thackeray pubblicato nel 1900.³⁹ La prospettiva può essere in breve così sintetizzata: la teologia di Paolo è fondamentalmente *antitetica* al giudaismo, ma molti elementi *particolari* del suo pensiero sono *radicati* nel giudaismo. Thackeray argomentava, ad esempio, a proposito della “giustificazione per fede o mediante le opere”, che la questione rivela “l'indipendenza di pensiero dell'Apostolo e la sua completa rottura con il giudaismo” (p. 80). Thackeray descriveva in breve “la concezione giudaica della giustizia e i mezzi per raggiungerla al tempo di san Paolo” basando la sua argomentazione sulla teologia sistematica del giudaismo rabbinico di F. Weber. Basti dire che la prospettiva giudaica, secondo F. Weber, era che la giustizia si merita con le opere, mentre quella di Paolo è che la giustizia è dono di Dio, ricevuto per fede (pp. 80-87). Ciononostante, malgrado l'antitesi, i vari elementi che compongono la concezione paolina hanno le loro “radici in più antiche idee giudaiche” (p. 87)».⁴⁰

Il Giudaismo veniva così inteso come un sistema meritorio, di salvezza ottenuta attraverso l'osservanza della Legge, funzionale alla centralità delle opere comandate dalla stessa Legge. Nella misura in cui il pio israelita aderiva con obbedienza all'osservanza della Legge, otteneva la salvezza. Paolo, secondo questa interpretazione del Giudaismo, si sarebbe scagliato contro tale modello salvifico di carattere meritorio, difendendo la gratuità della salvezza in nome del primato della fede in Gesù Cristo sulle opere della Legge, nel quadro di una teologia della Giustificazione per fede. È esattamente tale quadro teorico che fu messo in discussione da E. P. Sanders, attraverso una minuziosa analisi delle fonti extrabibliche, a partire dalla realtà che si pensava essere l'erede di quel tipo di Giudaismo contro il quale Paolo si sarebbe scagliato: il Giudaismo rabbinico.

Per questo, E. P. Sanders passa in rassegna, nella prima parte della sua opera, nel primo capitolo (pp. 61-339), la *letteratura tannaitica* (all'inizio della letteratura rabbinica, attorno al II-III sec. d.C.) e verifica come l'immagine tradizionale di un Giudaismo come «religione delle opere», sostenuta dalla pubblicazione di Ferdinand Weber,⁴¹ accolta poi da É. Schürer⁴² e da W. Bousset,⁴³ non corrisponda ai risultati dei

³⁹ Cfr. H. S. J. THACKERAY, *The Relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought* (London 1900).

⁴⁰ E. P. SANDERS, *Paolo e il Giudaismo palestinese...*, 20-21.

⁴¹ Cfr. F. WEBER, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud una verwandter Schriften* (Leipzig 1897).

⁴² Cfr. E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C.-135 d.C.)*. Volume primo (Edizione diretta e riveduta da Geza Vermes, Fergus Millar, Matthew Black con la collaborazione di Pamela Vermes. Edizione italiana a cura di Omero Soffritti. Traduzione italiana di Graziana Soffritti. Revisione di Omero Soffritti; Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 1, Brescia 1985); IDEM, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C.-135 d.C.)*. Volume secondo (Edizione diretta e riveduta da Geza Vermes, Fergus Millar, Matthew Black con la collaborazione di Pamela Vermes. Edizione italiana a cura di Bruno Chiesa. Traduzione italiana di Vincenzo Gatti.; Biblioteca di storia e

sondaggi sulle fonti; lo stesso procedimento è applicato ai manoscritti del Mar Morto, nel secondo capitolo (pp. 340-459) e agli apocrifi e pseudoepigrafi, nel terzo capitolo (pp. 460-575). L'esito dell'itinerario conduce E. P. Sanders a riconoscere quanto il referente della dialettica interpretata nel quadro delle lettere paoline si sia mostrato alquanto diverso a confronto con le fonti disponibili. Nel capitolo finale della prima parte, il quarto (pp. 576-588), E. P. Sanders raccoglie gli elementi di sintesi dell'intero percorso. Al nostro scopo interessa la sintesi in otto brevissimi punti che rappresentano, secondo E. P. Sanders, il quadro essenziale per determinare la forma fondamentale di Giudaismo rinvenuta dall'indagine, che egli chiama «nomismo del patto/ dell'alleanza» («covenantal nomism») che, per come è presentato, non può essere ascritto a sistema in opposizione alla giustificazione per fede, riconoscendo esso stesso la ragione ultima della salvezza nella scelta e nell'elezione divina, piuttosto che nella volontà umana:

«Il “modello” o la “struttura” del nomismo del patto è la seguente: 1. Dio ha scelto Israele e 2. ha dato la legge. La legge implica sia 3. la promessa di Dio di mantenere l'elezione e sia 4. la richiesta di obbedire. 5. Dio compensa l'obbedienza e punisce la trasgressione. 6. La legge fornisce i mezzi di espiazione e l'espiazione ottiene 7. la conservazione o il recupero della relazione del patto. 8. Tutti quelli che si mantengono nel patto con l'obbedienza, l'espiazione e grazie alla misericordia divina appartengono al gruppo di quelli che si salvano. Una importante interpretazione del primo e degli ultimi punti è che l'elezione e da ultimo la salvezza sono considerati un frutto della misericordia divina piuttosto che un conseguimento umano [...]. Che le differenze all'interno di un modello comune possano incidere in profondità è dimostrato dall'esistenza della comunità di Qumran come setta separata, ma le differenze non dovrebbero impedirci di vedere quel che è comune. Così alla frequente affermazione che vi sono numerosi *giudaismi* nella Palestina del periodo studiato si può rispondere sì e no, a seconda appunto di quel che si vuol dire. Vi sono ovviamente gruppi differenti e teologie differenti su numerosi punti, ma risulta che c'era in comune qualcosa di più che il solo nome di “ebreo”». ⁴⁴

Il contributo di E. P. Sanders sarà decisivo, in senso dialettico, per la ripresa della questione che si concentrerà più direttamente sull'interpretazione paolina, cioè sull'altro polo del problema (cfr. *New Perspective*). E. P. Sanders, infatti, dedica pochissimo spazio e approfondimento all'interpretazione di Paolo, nella seconda parte della sua opera (pp. 589-741), lasciando alla conclusione generale («Paolo e il giudaismo palestinese») la convergenza del duplice cammino condotto nelle due parti dell'opera. L'autore svilupperà ulteriormente la posizione paolina in un suo successivo lavoro: *Paul, the Law and the Jewish People* (1983),⁴⁵ riprendendo sostanzialmente la stessa impostazione dell'opera qui esposta.

storiografia dei tempi biblici 6, Brescia 1987); IDEM, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C. - 135 d.C.)*. Volume terzo, tomo primo (Edizione diretta e riveduta da Geza Vermes, Fergus Millar, Martin Goodman con la collaborazione di Pamela Vermes. Edizione italiana a cura di Claudio Gianotto; Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 12, Brescia 1997); IDEM, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C. - 135 d.C.)*. Volume terzo, tomo secondo (Edizione diretta e riveduta da Geza Vermes, Fergus Millar, Martin Goodman con la collaborazione di Pamela Vermes. Edizione italiana a cura di Claudio Gianotto. Con appendice e bibliografia a cura di G. Firpo, C. Gianotto, C. Martone, G. Stemmerger; Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 13, Brescia 1997).

⁴³ Cfr. W. BOUSSET, *Religion des Judentums in neutestamentlichen Zeitalter* (Berlin 1903).

⁴⁴ E. P. SANDERS, *Paolo e il Giudaismo palestinese...*, 581-582.

⁴⁵ Cfr. E. P. SANDERS, *Paolo, la legge e il popolo giudaico* (Studi biblici 86, Brescia 1989).

La tesi di fondo dell'interpretazione del Giudaismo di Paolo, secondo E. P. Sanders, è che «il “modello di religione” paolino non può essere descritto in termini di “nomismo del patto” e perciò Paolo presenta *un tipo di religiosità essenzialmente differente da ogni altro tipo rinvenibile nella letteratura giudaica palestinese*». ⁴⁶ E il rapporto riscontrabile nella teologia di Paolo tra «grazia» e «opere», cioè tra sistema salvifico fondato sulla gratuità del dono divino, oppure sulla visione meritatoria del credente, non è adeguato alla critica rivolta al «nomismo del patto», in quanto la visione gratuita della salvezza è co-appartenente sia al «nomismo del patto» quanto alla visione di Paolo:

«Ciò vale anche se a proposito del punto in cui molti han trovato il contrasto decisivo tra Paolo e il giudaismo –la grazia e le opere– Paolo è invece d'accordo con il giudaismo palestinese (capitolo quinto, sez. 6). Vi sono due aspetti della relazione tra grazia e opere: *la salvezza è per grazia ma il giudizio avviene secondo le opere; le opere sono la condizione per rimanere dentro, ma non guadagnano la salvezza*. Il secondo aspetto si trova uniformemente nel giudaismo palestinese, anche in 4 Esdra, mentre il primo è presente dovunque eccetto in 4 Esdra. L'idea che la salvezza avviene per grazia ma che il giudizio è secondo le opere può dapprima apparire paradossale, ma non lo è. La questione è che Dio *salva per grazia*, ma che *all'interno* del quadro stabilito dalla grazia egli premia le buone azioni e punisce le trasgressioni». ⁴⁷

Dal contributo di E.P. Sanders, rivolto alla definizione del rinnovato paradigma dell'identità del Giudaismo palestinese, si passa al mutamento del paradigma interpretativo della figura di Paolo di Tarso, con James D. G. Dunn.

4.5. LA «NEW PERSPECTIVE ON PAUL» DI JAMES D. G. DUNN

4.5.1. La «Nuova prospettiva su Paolo» rispetto alla «Nuova prospettiva sul Giudaismo del Secondo Tempio»

James D. G. Dunn, ⁴⁸ è ritenuto essere punto di riferimento della «Nuova prospettiva su Paolo (l'espressione è sovente utilizzata, in senso tecnico negli studi paolini, in inglese: «New Perspective on Paul») ⁴⁹, espressione coniata da lui stesso nella «Manson Memorial Lecture», tenuta alla University of Manchester il 4 novembre 1982; l'autore, dopo avere passato in rassegna una serie di importanti commentari sulla Lettera ai Romani e averne analizzato la prospettiva interpretativa, così afferma:

«In nessuno di questi casi, tuttavia, mi sentirei di affermare con sincerità di aver trovato (parlo a titolo puramente personale) quella che si potrebbe chiamare una **nuova prospettiva su Paolo** (grass. nostro). In alcuni casi i vecchi schemi sono stati rimestati e i pezzi si sono disposti un po' diversamente, in altri casi aspetti particolari degli scritti o del pensiero di Paolo sono risultati maggiormente illuminati oppure conclusioni precedenti sono state corredate di un grosso punto interrogativo. In altri casi ancora ho il fondato sospetto che si siano battute false piste e cercato cose che non esistono. Ma in nessun caso si è riusciti, come si direbbe oggi, a “rompere lo stampo” degli studi paolini, cioè a rompere la matrice nella quale le descrizioni dell'opera e

⁴⁶ E. P. SANDERS, *Paolo e il Giudaismo palestinese...*, 743.

⁴⁷ E. P. SANDERS, *Paolo e il Giudaismo palestinese...*, 743.

⁴⁸ Per un profilo biografico e accademico: [https://it.wikipedia.org/wiki/James_Dunn_\(teologo\)](https://it.wikipedia.org/wiki/James_Dunn_(teologo))

⁴⁹ Cfr. J. D. G. DUNN, *La nuova prospettiva su Paolo*, Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 59, Brescia: Paideia 2014 [tit. or.: *The New Perspective on Paul. Collected Essays*, Tübingen: Mohr Siebeck 2005].

del pensiero di Paolo sono state regolarmente colate ormai da molti decenni. A mio giudizio, c'è solo un'unica opera scritta durante gli ultimi dieci o vent'anni che si merita quel riconoscimento: parlo del libro intitolato *Paolo e il giudaismo palestinese* scritto da E. P. Sanders della McMaster University, in Canada. Il principio fondamentale di Sanders non è tanto che Paolo sia stato frainteso quanto che l'immagine del giudaismo che è stata ricavata dagli scritti dell'apostolo sia storicamente falsa, non semplicemente imprecisa a questo o quel riguardo, ma intrinsecamente errata. Quella che è considerata abitualmente l'alternativa giudaica al vangelo di Paolo sarebbe stata difficilmente riconosciuta come espressione del giudaismo dai consanguinei di Paolo secondo la carne». ⁵⁰

J. D. G. Dunn ha definito l'opera di E. P. Sanders, rispetto all'interpretazione del Giudaismo, in modo analogo a come egli ha qualificato la sua stessa impresa su Paolo:

«Sanders offì agli studiosi di Nuovo Testamento **una nuova prospettiva sul giudaismo del secondo tempio** (grass. nostro). Senza tanti veli, egli accusò polemicamente gli studiosi cristiani di avere una prospettiva tradizionale sul giudaismo che era semplicemente sbagliata. Egli fece notare che gli studiosi ebrei erano stati a lungo perplessi davanti a quella che sembrava loro una caricatura del giudaismo che essi conoscevano». ⁵¹

Accanto a E.P. Sanders, l'autore richiama il fondamentale contributo di Krister Stendahl che ha criticato dall'interno il presupposto ermeneutico di un'interpretazione di Paolo alla luce delle problematiche esistenziali e religiose di Lutero; e, con K. Stendahl unitamente a E. P. Sanders, l'impianto interpretativo di Paolo che resse dalla riforma protestante del sec. XVI al sec. XX viene definitivamente demolito:

«Il cuore del problema è la natura del giudaismo in quanto religione di salvezza. Per gli specialisti del giudaismo rabbinico è del tutto evidente che in quest'ultimo la bontà e la generosità di Dio, il suo insistente invito al pentimento e l'offerta del perdono sono principi elementari tenuti costantemente in primo piano. Al contrario, Paolo sembra presentare un giudaismo legalistico, freddo e calcolatore, un sistema di giustizia basata sulle "opere" nel quale la salvezza viene *guadagnata* con il *merito* di opere buone. Visto da diversa angolazione, il problema è costituito dal modo in cui Paolo è stato considerato: il grande esponente della dottrina centrale della riforma, il principio della *giustificazione per fede*. Come Krister Stendahl ha vvertito circa vent'anni fa, è ingannevolmente facile leggere Paolo alla luce dell'angosciosa ricerca di sollievo da una coscienza tormentata che muoveva Lutero. Dato che l'insegnamento di Paolo sulla giustificazione per fede sembra parlare tanto direttamente alle lotte interiori di Lutero, fu fin troppo naturale vedere gli avversari di Paolo nelle vesti del cattolicesimo non riformato che si opponeva a Lutero e quindi il giudaismo del I secolo fu visto attraverso la "griglia di lettura" del sistema meritorio cattolico degli inizi del XVI secolo. In misura notevole e, in verità, allarmante, in tutto quel secolo l'immagine tipica del giudaismo che Paolo rifiutava è stata il riflesso dell'emeneutica luterana. Quanto questo fatto sia veramente serio per lo studio del Nuovo Testamento lo si può constatare ricordando che i due più autorevoli studiosi di Nuovo Testamento delle ultime due generazioni, Rudolf Bultmann ed Ernst Käsemann lessero entrambi Paolo con lenti luterane ed entrambi fecero di questa concezione della giustificazione per fede il proprio principio teologico centrale [...]. Se Stendahl ha incrinato lo stampo delle ricostruzioni del contesto teologico di Paolo del XX secolo mostrando quanto esso fosse stato

⁵⁰ J. D. G. DUNN, *La nuova prospettiva su Paolo...*, 124-125.

⁵¹ J. D. G. DUNN, *La nuova prospettiva su Paolo...*, 21-22.

determinato da Lutero nella sua ricerca di un Dio misericordioso, Sanders lo ha infranto del tutto mostrando quanto tali ricostruzioni siano diverse da ciò che si sa, da altre fonti, del giudaismo del I secolo. Chi più chi meno, siamo tutti colpevoli di aver modernizzato Paolo. Ma ora Sanders ci ha dato un'opportunità unica di considerare Paolo in maniera nuova, di spostare la nostra prospettiva dal XVI al I secolo, di fare ciò che tutti i veri esegeti vogliono fare: vedere Paolo in maniera appropriata, nel suo vero contesto, di ascoltare Paolo nella situazione dei suoi giorni, di lasciare che Paolo sia Paolo». ⁵²

Se da una parte J. D. G. Dunn elogia E. P. Sanders per lo storico contributo sulla definizione del Giudaismo come «nomismo del patto», dall'altra lo critica per la posizione assunta circa l'interpretazione del Giudaismo di Paolo:

«L'aspetto più sorprendente dell'opera di Sanders è, tuttavia, il fatto che egli stesso non abbia colto l'opportunità offertagli dal colpo finale inferto dal suo stesso lavoro al vecchio stampo paolino. Invece di cercare di esplorare fino a che punto la teologia di Paolo poteva essere spiegata in relazione al “nomismo dell'alleanza” del giudaismo, egli è rimasto più colpito dalla *differenza* tra il modello di pensiero religioso di Paolo e quello del giudaismo del primo secolo. Egli concluse presto, a mio parere troppo presto, che la religione di Paolo può essere compresa soltanto come sistema fondamentalmente diverso da quello dei giudei suoi simili. Nel cristianesimo operava un tipo di giustizia del tutto diverso da quella del giudaismo: una giustizia che è mediante la fede in Cristo, “da Dio” e non “dalla legge” (*Fil.* 3,9). Paolo aveva rotto con la legge per la semplice ragione che seguire la legge alla fine non lo aveva portato a essere “in Cristo”. Cristo era la fine della legge (*Rom.* 10,4). Fu questo cambiamento di “sistemi globali” che rese inutile per Paolo parlare di pentimento o di grazia di Dio manifestata nel dono del patto. Ma questa immagine di Paolo soltanto di poco è migliore di quella accantonata. ⁵³

Mentre la posizione luterana assumeva la dialettica oppositiva «Fede vs opere della Legge», E. P. Sanders insiste su un altro binomio analogo, «Legge vs Cristo»: Paolo, infatti aveva rotto con la Legge, aveva dissociato il patto/ alleanza dalla Legge e aveva così infranto l'elemento di unitarietà dei vari giudaismi, il «nomismo del patto»; ma tale prospettiva – che E. P. Sanders assume sostanzialmente dalla visione della «mistica paolina» di Albert Schweitzer, in opposizione alla centralità tradizionale della «giustizia per sola fede»⁵⁴ – ha semplicemente spostato il rapporto dialettico entro la dinamica «Cristo – Legge» e l'esito di tale operazione appare insoddisfacente agli occhi di molti critici e dello stesso J. D. G. Dunn:

«Ma Sanders parla ancora di Paolo che rompe con la legge, che fa un salto arbitrario da un sistema a un altro, che pone un'antitesi tra fede in Cristo e la sua eredità giudaica in maniera talmente netta, in termini di bianco e nero, che l'occasionale difesa paolina delle prerogative d'Israele (come in *Rom.* 9,4-6)

⁵² J. D. G. DUNN, *La nuova prospettiva su Paolo...*, 126-128.

⁵³ J. D. G. DUNN, *La nuova prospettiva su Paolo...*, 128.

⁵⁴ «Fu Albert Schweitzer che, con il solito acume critico, mise il dito su tale questione, come decisiva per la comprensione di Paolo. Nella misura in cui si studia Paolo sotto i *loci* della teologia sistematica, relegando l'escatologia all'ultimo posto della trattazione, la comprensione di Paolo è impedita se non complementante oscurata. Inoltre nella misura in cui si ritiene che il tema centrale dell'evangelo di Paolo sia la “giustizia per sola fede”, si prende il senso del realismo con cui Paolo intendeva l'incorporazione nel corpo di Cristo e di conseguenza il cuore della sua teologia», in: E. P. SANDERS, *Paolo e il Giudaismo palestinese...*, 595.

sembra parimenti arbitraria e sconcertante, la sua esposizione della legge e del suo posto nel disegno divino diventa incoerente e illogica e ci lascia con una brusca discontinuità tra il nuovo movimento con al centro Gesù e la religione d'Israele che rende poco comprensibile soprattutto l'allegoria dell'ulivo in *Rom.* 11. A onor del vero, confesso di trovare il Paolo di Sanders poco più convincente (e molto meno attraente) del Paolo luterano. Non sono convinto che ci sia ancora giunta la lettura appropriata di Paolo nella nuova prospettiva del giudaismo palestinese del primo secolo, aperta tanto utilmente proprio da Sanders. Credo al contrario che in realtà la nuova prospettiva su Paolo faccia capire Paolo meglio di quanto sia Sanders sia i suoi critici si siano finora resi conto».⁵⁵

4.5.2. La proposta innovativa di James D. G. Dunn

E da questo momento, nel suo contributo intitolato appunto «La Nuova prospettiva su Paolo», J. D. G. Dunn dà inizio alla formulazione della sua proposta tenendo i versetti di Gal 2,15-16 come *Magna charta* della sua esposizione relativa alla nuova prospettiva interpretativa della teologia paolina:

Gal. 2:15 Ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί· 16 εἰδότες [δὲ] ὅτι οὐ δικαιούται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ.

¹⁵Noi, che per nascita siamo Giudei e non pagani peccatori, ¹⁶sapendo tuttavia che l'uomo non è giustificato per le opere della Legge ma soltanto per mezzo della fede in Gesù Cristo, abbiamo creduto anche noi in Cristo Gesù per essere giustificati per la fede in Cristo e non per le opere della Legge; poiché per le opere della Legge non verrà mai giustificato nessuno (CEI2008 *Gel* 2,15-16).

J. D. G. Dunn ritiene di prendere le mosse da Gal 2,16 quale nucleo sintetico di teologia paolina circa la «giustificazione per le opere della legge oppure per fede», capace di riscattare il complesso tema più volte affrontato da Paolo nelle sue lettere e centrale anche per tutta l'impostazione delle altre ricadute di ordine teologico.

La vera novità posta in campo da Dunn consiste nell'aver sottratto l'espressione «opere della legge» da due precomprensioni che avevano impedito l'interpretazione autentica del messaggio paolino. Il dibattito tra cattolici e protestanti, dalla riforma in avanti, ha inteso «opere della legge» come «buone opere», foriere di meriti nei confronti dell'operante; tale accezione è stata demolita prima da K. Stendahl e poi dallo stesso E. P. Sanders e da altri; la seconda accezione di «opere della legge» è quella che vede in quest'espressione non altro che la comprensione della Legge *tout court*, ovvero si tratterebbe di una formulazione sinonimica rispetto alla Legge in quanto tale, cioè la Legge mosaica; e tale è la comprensione che veicola E. P. Sanders.

Per il nostro autore, invece, è il testo della Lettera ai Galati a mostrare nel suo contesto a che cosa si riferiscano tali «opere della legge»:

«Riguardo al contesto immediato, il fattore più rilevante è che *Gal.* 2,16 viene immediatamente dopo il racconto dei dibattiti, anzi delle crisi di Gerusalemme e Antiochia che vertevano su due punti: a Gerusalemme la circoncisione, ad Antiochia le prescrizioni alimentari giudaiche con tutta la questione delle leggi di purità, che non vengono menzionate, ma solo

⁵⁵ J. D. G. DUNN, *La nuova prospettiva su Paolo...*, 129-130.

chiaramente sottintese. Il vibrato rifiuto di Paolo della giustificazione per opere della legge è la sua risposta a tutta questa problematica. Quando nega che la giustificazione avvenga per opere della legge, Paolo, per essere più precisi, nega che la giustificazione dipenda dalla circoncisione e dall'osservanza della purità e dei tabù alimentari giudaici. Si può quindi con qualche ragione concludere che parlando di "opere della legge" Paolo voleva che i suoi lettori pensassero a *specifiche osservanze della legge come la circoncisione e i precetti alimentari*. I suoi lettori galati potrebbero aver pensato anche ad altre osservanze della legge, alle quali Paolo si riferirà con disapprovazione in un passo successivo della medesima lettera: la loro osservanza di giorni e feste particolari (*Gal. 4,19*)». ⁵⁶

A questo punto l'autore pone la domanda decisiva la cui risposta abbisogna di una conoscenza storica del contesto giudaico nell'ambito dell'impero romano: «Ma perché pensare proprio a queste specifiche "opere della legge"?» (= 1. Circoncisione; 2. Regole alimentari e di purità; 3. Osservanza del sabato e delle feste). E così risponde:

«Dal contesto più generale costituito dalla letteratura greco-romana del periodo, si evince che *proprio queste pratiche religiose erano largamente considerate caratteristiche e distintive dei giudei*. Scrittori del calibro di Petronio, Tacito, Plutarco e Giovenale davano per scontato che in particolare la circoncisione, l'astensione dalla carne di maiale e il sabato fossero osservanze che distinguevano quanti le praticavano come giudei o simpatizzanti attratti dalle usanze giudaiche. Queste, naturalmente non erano tutte pratiche esclusivamente giudaiche: la circoncisione, ad esempio, non era praticata esclusivamente dai giudei. Ma ciò non fa che rendere ancor più singolare che queste pratiche fossero nondimeno largamente considerate sia caratteristiche sia distintive dei giudei in quanto etnia –fatto che la dice lunga dell'influenza esercitata dal giudaismo della diaspora nel mondo greco-romano. È chiaro, in altre parole, che proprio queste osservanze in particolare fungevano da **demarcatori d'identità** (grass. nostro), servivano ad identificare i loro praticanti come giudei agli occhi del grande pubblico, fossero riti peculiari che distinguevano i giudei in quanto popolo peculiare. Quando si affiancano queste informazioni al giudaismo palestinese illustrato da Sanders, la ragione di tutto ciò si fa più chiara poiché risulta possibile vedere perché proprio queste pratiche fossero considerate tanto peculiarmente giudaiche. I giudei stessi le consideravano allo stesso modo! Questa forte impressione recepita dagli autori greco-romani riguardo a quali pratiche religiose caratterizzassero i giudei, non era che il riflesso dell'atteggiamento tipico e dominante dei giudei stessi. Questi demarcatori d'identità identificavano la giudaicità perché erano considerati dagli stessi giudei osservanze fondamentali del patto. Essi fungevano da distintivo di appartenenza al patto. Un appartenente al popolo del patto era, per definizione, qualcuno che osseava in particolare proprio queste pratiche. E come poteva essere diversamente poiché proprio queste specifiche osservanze rientravano chiaramente fra le regole elementari e fondamentali del patto?». ⁵⁷

Tali preziose precisazioni fanno mutare sistemicamente l'osservazione della problematica, infatti:

«"Opere di legge", "opere della legge" non sono mai intese qui, né dagli interlocutori giudaici né dallo stesso Paolo, quale opere che *guadagnino* il favore di Dio, nel senso di pratiche che accumulino meriti. Esse sono considerate, piuttosto, *simboli*: sono semplicemente ciò che comporta essere

⁵⁶ J. D. G. DUNN, *La nuova prospettiva su Paolo...*, 134.

⁵⁷ J. D. G. DUNN, *La nuova prospettiva su Paolo...*, 134-135.

membri del popolo del patto, il *distintivo* che distingue i giudei quale popolo di Dio. Date da Dio precisamente per quella ragione, esse servono a dimostrare la posizione degli individui rispetto al patto. Esse sono la risposta alla grazia di Dio che ha concesso il patto, l'impegno minimo che i membri del popolo di Dio si devono assumere. In altre parole, Paolo ha di mira proprio ciò che Sanders condensa nella formula "nomismo dell'alleanza". E ciò che Paolo nega è che la giustificazione di Dio dipenda dal "nomismo dell'alleanza", che la grazia di Dio si estenda unicamente a quanti portano il distintivo del patto». ⁵⁸

L'alternativa si pone dunque nel riconoscere che la «giustificazione di Dio», in cui il soggetto operante è Dio stesso, si dà laddove c'è fede da parte del destinatario del Patto; e ciò è condiviso anche dalla tradizione giudaica, la quale per realizzare il dono gratuito della salvezza data dall'atto giustificante di Dio si impegnava «a fare la Legge», di cui i tre demarcatori identificativi segnalati da Paolo e dal contesto sociale rappresentavano la sintesi del sistema salvifico. Tutto ciò rinchiudeva in un quadro etnico-giudaico l'attività salvifica di Dio, valutata attraverso l'identità del circonciso, che osserva norme di purità e che vive il tempo santo del sabato. A tale quadro di riferimento, all'interno dell'unica giustificazione di Dio che è sempre per fede si sostituisce il riconoscimento di Gesù quale messia in qualità di rinnovato demarcatore d'identità:

«Secondo il v. 16 il terreno comune (a Pietro e Paolo) è che "non si è giustificati per opere di legge *salvo che* per fede in Gesù Cristo". Stando al senso grammaticale più ovvio, in questa proposizione la fede in Gesù serve a *qualificare* la giustificazione per opere di legge, non rappresenta (ancora) un'alternativa antitetica. Considerata dalla prospettiva del cristianesimo giudaico di quei momenti, il significato più naturale di questa formulazione è che *l'unica riserva alla giustificazione per opere di legge è la fede in Gesù in quanto messia*; nel senso che l'unica restrizione al nomismo dell'alleanza è la fede in Cristo. Ma in questa prima proposizione il nomismo dell'alleanza in sé non è contestato né messo in discussione: è limitato, precisato, definito più puntualmente nel suo rapporto con Gesù in quanto messia, ma non negato, Dato che nel modo giudaico di concepirsi il nomismo del patto *non* è in antitesi con la fede, allora a questo punto l'unico cambiamento richiesto dal nuovo movimento è che la fede giudaica tradizionale sia definita più precisamente come fede in Gesù messia. Questa è evidentemente la posizione ufficiale dei cristiani giudei alla quale Paolo si richiama». ⁵⁹

Il passaggio definitivo da una impostazione di giudeo-cristianesimo ad una maggiore definizione della realtà che successivamente sarà chiamata «cristianesimo» (cfr. At 11,26) comporta una transazione di autocoscienza circa i «demarcatori d'identità»: da quelli giudaici (circoncisione, norme di purità e sabato) all'unicità della fede in Gesù, in quanto messia:

«Al v. 16 Paolo trasforma quella che all'inizio era una semplice qualificazione del nomismo dell'alleanza in netta antitesi. Se siamo stati accettati da Dio sulla base della fede, allora è sulla base della fede che risultiamo accettabili e *non* sulla base di opere. Forse allora in questo versetto la fede in Gesù messia inizia a manifestarsi per la prima volta non semplicemente come definizione *più ristretta* degli eletti di Dio, ma come definizione *alternativa* degli eletti di Dio. Se prima per il cristiano giudeo la fede in Gesù Cristo era *uno* degli indicatori d'identità insieme ad altri indicatori d'identità (circoncisione, leggi alimentari, sabato), la fede in Gesù in quanto

⁵⁸ J. D. G. DUNN, *La nuova prospettiva su Paolo...*, 137.

⁵⁹ J. D. G. DUNN, *La nuova prospettiva su Paolo...*, 138-139.

cristo diviene ora il demarcatore d'identità primario che rende gli altri superflui». ⁶⁰

La linea interpretativa qui presentata della «New Perspective» ha contribuito a mettere in evidenza con più precisione il rapporto tra «nomismo del patto/ alleanza» come realtà di sintesi qualificata attraverso «demarcatori d'identità» e il giudaismo cristiano che progressivamente si sgancia dalla manifestazione maggioritaria di detto «nomismo del patto» per assumere una posizione contrastante nel sostituire quei «demarcatori d'identità» (circoncisione, norme di purità e sabato) con il «demarcatore nuovo e decisivo», quello della «fede in Gesù in quanto messia» riconosciuto dalla sua comunità professante. Paolo, dunque, con la sua predicazione avrebbe non solo favorito ma procurato progressivamente tale passaggio che andò a definire l'identità stessa del nuovo giudaismo che, ad Antiochia, per la prima volta assunse il nome del «messia», cioè «cristiani», ovvero credenti in Gesù in quanto messia! (cfr. At 11,26).

4.5.3. Come andare oltre la «New Perspective on Paul»

Vedremo nell'analisi della Lettera ai Romani il passo che rimane ancora da compiere in questa ricerca relativa al complesso pensiero paolino. Infatti, 1) dopo il lavoro critico di K. Stendahl, rispetto al pregiudizio luterano e agostiniano dell'interpretazione paolina, 2) al seguito della focalizzazione sul Giudaismo palestinese, per nulla fondato su una visione meritoria della salvezza, secondo il contributo di E. P. Sanders e) alla luce della focalizzazione precisa dei «demarcatori d'identità», come elementi di osservazione della transizione alla fede di Gesù in quanto cristò, come elemento qualificante il cristianesimo paolino, resta ancora da comprendere quella realtà che fa da perno e attorno alla quale ruota tutto il sistema del pensiero paolino e che continua a non essere tematizzata se non solo parzialmente; ci riferiamo alla categoria collegata al campo senatico della «fede/ fiducia/ affidabilità/ credere». L'aver derubricato la problematica entro il dibattito della «fede di Gesù Cristo» vs «fede in Gesù Cristo» ha impedito di osservare quanto nell'ambito del Giudaismo la concezione della fede richiede di essere revisionata almeno tanto quanto quella di giustificazione e salvezza, come è stata avanzata dall'opera di E. P. Sanders. Conviene, dunque, ripensare come Paolo potesse vantare un concetto di «fede in Gesù *come messia*», per dirla con J. D. G. Dunn, al di fuori di un quadro di comprensione del mondo giudaico, che difficilmente avrebbe formulato –nei confronti di qualsiasi messia/ re– la questione nei termini del linguaggio della «fede», la cui sorgente la si ritrova direttamente nel «Dio fedele» al quale, nel patto, l'uomo risponde con la medesima fedeltà di cui Lui ne è l'origine. In tutti questi dibattiti, ciò che si dà per scontato è che l'espressione «fede in Gesù Cristo» (=in quanto messia) possa essere considerata come acquisita e chiara! È un'espressione tanto imprecisa ed ambigua quanto lo è «opere della Legge», secondo la stessa revisione della categoria operata da J. D. G. Dunn; occorre rivedere la problematica proponendo qualcosa di analogo anche nei confronti dell'impostazione ermeneutica della fede nel mondo giudaico all'epoca di Paolo per meglio comprendere la sua posizione che si pone con pretese innovative.

⁶⁰ J. D. G. DUNN, *La nuova prospettiva su Paolo...*, 139-140.

5. MESSAGGIO E DESTINATARI: POTENZIALITÀ PRAGMATICA DEL MESSAGGIO PAOLINO

5.1. LA FORMAZIONE DELL'EKKLESIA

Cfr. fotocopie da: MEEKS, W. A., *I cristiani dei primi secoli*. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo, Collezione di testi e di studi. Storiografia, Bologna: Il Mulino 1992 [tit. or.: *The First Urban Chrstians. The Social World of the Apostle Paul*, Haven and London: Yale University Press 1983] 205-289.

5.2. IL GOVERNO DELLE COMUNITÀ PAOLINE

Cfr. fotocopie da: MEEKS, W. A., *I cristiani dei primi secoli*. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo, Collezione di testi e di studi. Storiografia, Bologna: Il Mulino 1992 [tit. or.: *The First Urban Chrstians. The Social World of the Apostle Paul*, Haven and London: Yale University Press 1983] 291-351.

5.3. I RITI CRISTIANI

Cfr. fotocopie da: MEEKS, W. A., *I cristiani dei primi secoli*. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo, Collezione di testi e di studi. Storiografia, Bologna: Il Mulino 1992 [tit. or.: *The First Urban Chrstians. The Social World of the Apostle Paul*, Haven and London: Yale University Press 1983] 353-404.

5.4. CREDERE E VIVERE COME CRISTIANI

Cfr. fotocopie da: MEEKS, W. A., *I cristiani dei primi secoli*. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo, Collezione di testi e di studi. Storiografia, Bologna: Il Mulino 1992 [tit. or.: *The First Urban Chrstians. The Social World of the Apostle Paul*, Haven and London: Yale University Press 1983] 405-461.

PARTE SECONDA: L'APPROCCIO «INTER-TESTUALE»

6. IL PROBLEMA DELL'«INTER-TESTUALITÀ» PER LO STUDIO DI PAOLO

6.1. PAOLO TRA ATTI DEGLI APOSTOLI E LETTERE

Lo studio degli Atti è generalmente chiamato in causa dall'esegesi paolina al fine di supportare la ricostruzione storica della vicenda del personaggio. Il procedimento invalso nel tempo era quello di utilizzare il testo di Atti per la storia del personaggio, e le lettere per il pensiero dello stesso. Questo procedimento è da qualche decennio criticato da parte degli studiosi:

«Questo libro [=gli Atti degli Apostoli], il più esteso degli scritti neotestamentari, è dovuto allo stesso autore del Vangelo di Luca, al quale è esplicitamente ricollegato dal prologo (At. 1:1 ss.) come parte di un'unica opera storica: più di metà del libro degli Atti tratta specificamente dell'opera e del destino di Paolo. Non fa quindi meraviglia che si sia formata l'ovvia consuetudine di attenersi agli Atti per ricostruire la storia dell'apostolo, invece di ricorrere alle lettere per conoscere la dottrina. Di conseguenza l'immagine di Paolo, comunemente tramandata dalla tradizione ecclesiastica, ha subito l'influenza preponderante del libro degli Atti.

In base agli studi recenti, oggi non possiamo più seguire questa prassi. La sua validità è confutata dalla dimostrazione lampante che l'opera storica di Luca dev'essere intesa prima di tutto come un documento del suo tempo, ossia del periodo sub-apostolico. Luca scrive in quel periodo e per quel periodo, al più presto verso la fine del I secolo, cioè più di quarant'anni dopo la redazione delle lettere di Paolo. La cosa più importante non è la distanza nel tempo, relativamente breve per i nostri criteri, quanto piuttosto che l'epoca sub-apostolica non aveva ormai quasi più nessun rapporto con le situazioni, gli avvenimenti, i conflitti e le concezioni contrastanti dell'epoca primitiva, di cui invece le lettere di Paolo offrono abbondanti testimonianze. Al momento in cui gli Atti furono scritti, quelle questioni erano ormai largamente superate, liquidate e dimenticate; parecchie avevano lasciato soltanto un ricordo impreciso, altre erano state soppresse dalla tradizione; infine erano sorti nuovi problemi, nuove opinioni e nuovi compiti, che per molti aspetti si erano sovrapposti alle precedenti concezioni della fede cristiana, della chiesa e del suo rapporto con il mondo».⁶¹

Come si coglie da questa citazione viene fortemente divaricato il campo di azione delle due realtà letterarie, a motivo del loro contesto genetico: *le lettere, rispondenti ad alcuni problemi teologici e pastorali della chiesa della metà del I sec., gli Atti*

⁶¹ G. BORNKAMM, *Paolo apostolo di Gesù Cristo. Vita e pensiero alla luce della critica storica* (Traduzione di Aldo Comba; Sola Scriptura 7, Torino 1977) 13.

rispondenti a problematiche della chiesa dell'ultimo quarto del I sec. Due interessi e preoccupazioni distinte portano alla distanziamento e all'impossibilità di far combaciare i risultati dell'analisi attorno al medesimo oggetto. Di conseguenza, sempre G. Bornkamm e con lui moltissimi esegeti cattolici e riformati, ritengono che vi sia una sostanziale differenza nella presentazione dei due volti di Paolo e della chiesa delle origini: quello che procede dalle lettere⁶² e quello che procede dagli Atti.

Per questo motivo vogliamo analizzare dapprima gli ostacoli tra le due realtà testuali per la ricostruzione della figura di Paolo, definendo in termini chiari la portata del problema; in seguito passeremo ai capitoli successivi dedicati a percepire le radici teoretiche della riflessione storica stessa per approdare ad una riflessione che muova dai criteri sopra elaborati al fine di sanare la contraddizione nell'incontro di Atti con le 14 lettere paoline.

6.2. LE DIFFERENZE SOSTANZIALI TRA LA PRESENTAZIONE DI ATTI E DELLE LETTERE

Raccogliamo una serie di difficoltà enunciate nello studio di G. Bornkamm, spesso citato poiché ritenuto un caposaldo di riferimento dell'esegesi storico-critica di Paolo:

«Se si tien conto della posizione e dei criteri narrativi di Luca, si comprende come l'immagine di Paolo e della sua storia si sia modificata non poco rispetto a quella che ci è offerta dalle lettere. Negli Atti la chiesa appare come la comunione di credenti perfettamente concordi, orientata fin dai suoi primissimi inizi verso il mondo dei "gentili" (pagani), guidata dalla chiesa-madre di Gerusalemme che è rappresentata dai dodici apostoli e, dopo la risurrezione e l'ascensione di Cristo, condotta in modo potente e unitario dallo Spirito di Dio. In essa si sono adempiute le profezie dell'Antico Testamento: è diventata erede della storia della salvezza da cui gli ebrei increduli sono esclusi per propria colpa. In questo modo, nonostante l'ostilità e le persecuzioni, la chiesa si è estesa con potenza e costanza da Gerusalemme al mondo pagano, secondo la promessa del suo Signore (At. 1:8). Non è difficile accorgersi che questa visione generale conserva elementi di eredità paolinica, anche se fortemente semplificata e idealizzata, ma è altrettanto evidente che vi sono considerevoli differenze storiche e teologiche. Continuità e differenze sono intimamente connesse e riguardano questioni fondamentali e non soltanto marginali [...].

Per il momento basterà indicare alcuni punti particolarmente evidenti e caratteristici di tutta la questione:

[1.] Luca presenta con forza un Paolo che, anche dopo essere diventato cristiano e missionario, rimane un convinto fariseo, fedele alla legge dei padri e alla dottrina della risurrezione dei morti, insegnata appunto dai farisei e definitivamente confermata dalla resurrezione di Gesù, mentre gli ebrei, rifiutando Gesù, hanno tradito le loro più sacre tradizioni (cfr. per esempio At. 26:2 ss.). Ben diverso è invece il vero Paolo che, come risulta specialmente dalla lettera ai Filippesi, ha abbandonato il suo antico zelo farisaico per la giustizia che viene dalle opere della legge, considerandolo come "danno" e "spazzatura", per trovare la salvezza soltanto nella fede in Cristo (Fil. 3:5 ss.). Da questa evidente differenza non si deve certo dedurre che gli Atti presentino una primitiva tendenza giudaizzante. Il loro modo di vedere è diventato possibile perché il conflitto tra giudaismo e cristianesimo sulla validità della legge si era spento e la legge stessa, liberata dalla sua antica limitazione particolaristica, veniva ormai intesa come un ordinamento divino generale di

⁶²N.B.: quando si dice «lettere» in questo contesto si intendono sempre le lettere cosiddette «autentiche» in senso storico.

valore permanente.

[2.] Non meno significativo è il fatto che gli Atti rifiutano a Paolo il nome e il rango di apostolo, riservando questo titolo esclusivamente ai dodici. Ciò non avviene, evidentemente, allo scopo di denigrare Paolo, ma esprime una modificazione fondamentale nella concezione della chiesa e dell'apostolato. A differenza di Paolo, gli Atti intendono il ministero apostolico come un'istituzione che risale al Gesù terreno, è limitata ai dodici in quanto suoi compagni di viaggio e testimoni oculari, è destinata a garantire la retta tradizione e rimane legata a Gerusalemme in quanto chiesa-madre. Paolo, quindi, non è un apostolo ma il grande missionario dei popoli pagani, legittimato da Gerusalemme. Se si considera, in base alle lettere, quali lotte il Paolo storico ha dovuto sostenere con i suoi oppositori in molte sue comunità, e senza dubbio già con le autorità di Gerusalemme per essere riconosciuto apostolo, si potrà valutare il significato di quest'altra differenza fra le lettere e gli Atti.

[3.] Di conseguenza Luca descrive i rapporti storici tra Paolo e Gerusalemme in un modo diverso da quello che noi conosciamo specialmente dalle lettere ai Galati e ai Romani.

[4.] Ulteriori esempi di simili differenze riguardano i conflitti dell'apostolo con i giudaizzanti e gli entusiasti, che Luca passa sotto silenzio; riguardano anche il significato della sua predicazione della croce, dalla quale dipende la concezione che Paolo ha di se stesso e in generale il suo modo di intendere che cosa voglia dire essere cristiano; questo messaggio della croce non ha più alcuna rilevanza nel libro degli Atti ed è sostituito invece dall'immagine del testimone trionfante.

[5.] Analoghe considerazioni si possono fare sull'escatologia e su altre questioni teologiche». ⁶³

7. POSSIBILE RELAZIONE TRA EPISTOLARIO PAOLINO E ATTI DEGLI APOSTOLI

7.1. LA CRITERIOLOGIA FONDAMENTALE DELL'ESEGESI STORICO-CRITICA CRITICATA

Il presupposto di fondo: stabilire che cosa sia «paolino» e che cosa non lo sia. Stabilito che 7 lettere sono paoline si lavora su queste per dare fisionomia storica al personaggio. Le differenze tra queste e quelle «deuteropaoline» sono segnali e indicatori per riconoscere e distinguere il «vero Paolo» della storia dagli «interpreti di Paolo». Ovvero, il pregiudizio fondativo è l'aver raggiunto -unici testi in tutta la Bibbia- la reale fisionomia dell'autore storico.

Questo modo di concepire il rapporto tra la testualità e la storia porta con sé anche la chiara consapevolezza -peraltro diffusa in ogni campo della storia della Letteratura e della Filosofia- secondo la quale, ricostruire il pensiero di un autore significa configurare una sintesi di idee a partire da alcuni testi ad esso storicamente attribuibili. Infatti, ogni elaborazione della teologia paolina è sempre introdotta dal problema delle fonti ritenute idonee per studiare il pensiero del «Paolo storico»: da queste, quindi, si fa dipendere la «teologia paolina». Difficilmente si pensa, nella distinzione di livelli, all'autore implicito che porta il nome «Paolo» e che i testi identificano come identico negli Atti e nelle

⁶³ G. BORNKAMM, *Paolo apostolo di Gesù Cristo. Vita e pensiero alla luce della critica storica* (Traduzione di Aldo Comba; Sola Scriptura 7, Torino 1977) 15-16.

Lettere! Questo non vuole sembrare una banalizzazione degli sforzi in atto: anzi si riconosce valore a detti sforzi, ma nel contempo ci domandiamo come mai l'attenzione sia sempre diretta verso il personaggio storico e ogni riflessione punti, nel suo vertice, alla restituzione di tale identità. Invero, questa è per sua natura *ipotetica*, in quanto possiamo con essa stabilire una continuità ma non un'identità!

L'abbaglio di fondo di questo sistema di pensiero consiste nel trattare il *mondo del testo* [«intra-testuale»] con la stessa modalità con la quale si tratta il *mondo della storia*: si può affermare, invece, che il «Paolo della storia» è diverso e distinto dal «Paolo del testo», sia per gli Atti degli Apostoli sia per le Lettere! Questo dato deve essere chiaro, perché fondato sulla distinzione dei livelli di approccio alla realtà. La realtà «intra-testuale» presenta un'entità personale che nella sua identità viene trattata letterariamente in due modalità differenti: nella prima modalità lo si vede come *personaggio* entro una *narrazione* [=Atti degli Apostoli], nella seconda modalità, come «autore implicito denominato», entro *tre* lettere e come «autore implicito anonimo» entro *una* lettera, quella agli Ebrei. Il vero punto del confronto non è tanto con il *Paolo delle lettere* - intendendo con queste solo le lettere «autentiche»- quanto la modalità di presentazione del personaggio *Saulo/Paolo* entro la logica narrativa del libro degli Atti e la modalità autorevole delle Lettere [N.B.: tutte 14!]. Nel primo caso, Paolo è soggetto all'interprete narratore degli Atti, nel secondo è egli stesso interprete di se stesso...: *questa è la fisionomia letteraria del «Paolo intra-testuale» e tutto questo è distinto dal Paolo storico, «extra-testuale»!* La relazione tra le due realtà testuali impone un confronto di figurazioni del personaggio paolino, ponendo così in contatto due realtà «intra-testuali», quella dell'epistolario e quella degli Atti: in conclusione, questo studio si pone al livello «inter-testuale»!

7.2. GLI ATTI DEGLI APOSTOLI: PAOLO E I DESTINATARI DELLA MISSIONE

In questo paragrafo possiamo considerare il cammino del personaggio entro i testi, nel passaggio attraverso gli Atti, le Lettere, fino alla Lettera agli Ebrei. Nella prima parte, quella «extra-testuale», mediante la riflessione di M. Hengel, abbiamo analizzato ciò che è relativo all'interesse tipicamente storico [origine, formazione, vocazione/conversione], ora vogliamo solo soffermarci sulla *dinamica* del personaggio entro i testi, cioè sulla *modalità del passaggio*. Tale modalità potrebbe essere il «collante» capace di stabilire una profonda unione tra le due realtà testuali [Atti e Lettere].

7.2.1. Il passaggio del nome: il cammino del personaggio paolino

Le varie ipotesi che sono state suggerite per spiegare la motivazione del passaggio di denominazione da parte del narratore *da Saulo a Paolo* in At 13,9 [Σαῦλος δέ, ὁ καὶ Παῦλος, πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου ἀτενίσας εἰς αὐτὸν] hanno guardato anzitutto alla possibilità del duplice nome, quello ebraico semitico, Saulo, - il nome del primo re Šā'ûl - e quello romano, *Paulus*, nome usato dalla *gens Aemiliana*. Inoltre, Paolo prende questo nome nel momento della conversione del proconsole Sergio Paolo [At 13,7-12] e per questo motivo, alcuni vorrebbero vedervi l'assunzione del nome a partire da questa conversione. A volte si pensa che il cambiamento sia dovuto alla conversione di Paolo: ma la tesi è smentita dall'evidenza della denominazione *Saulo* che persiste fino ad At

13,9; dopo di che questo nome comparirà solo in relazione ai due racconti dell'episodio sulla via di Damasco narrati da Paolo [At 22; 26].

Proviamo a mostrare quanto sia importante questo cambiamento esattamente in questo punto della narrazione degli Atti.

At 13 rappresenta, nella narrazione complessiva, il punto d'inizio di un itinerario che si concluderà al cap. 28, l'itinerario al seguito dei passi di *Saulo/Paolo*. In At 13,2-3 è lo Spirito Santo che interviene durante la preghiera e il digiuno per mostrare le proprie scelte:

«Mentre essi stavano celebrando il culto del Signore e digiunando, lo *Spirito Santo* disse: "Riservate per me Barnaba e Saulo per l'opera alla quale li ho chiamati". Allora, dopo avere digiunato e pregato, imposero loro le mani e li accomiatarono» [At 13,2-3].

La scelta della missione avviene per azione dello Spirito Santo, che è il «regista» di tutta l'opera lucana, cioè Colui che determina i movimenti dei vari personaggi in scena. Viene subito aggiunto infatti: «essi dunque inviati dallo Spirito Santo...» [At 13,4]... questo per togliere ogni dubbio sulla natura della missione di Saulo e Barnaba: si tratta di una missione voluta dallo Spirito Santo stesso mediante l'imposizione delle mani.

Ora, a Cipro il proconsole Sergio Paolo decide per primo, nella missione paolina, di ascoltare la parola di Dio [v. 7] mentre Bar-Jesus-Elimas, definito mago e falso profeta giudeo cercava di distogliere Sergio Paolo dalla fede. Non deve sfuggire l'annotazione della provenienza giudaica: non si tratta di un mago pagano, ma di un proclamatore della parola, un profeta in opposizione ai veri profeti, Barnaba e Saulo. Si crea un conflitto nel proselitismo tra un personaggio potente nell'arte magica oltre che nella parola e i due missionari: Bar-Jesus-Elimas, interessato probabilmente a portare il proconsole Sergio Paolo, -attraverso l'istituto del proselitismo giudaico- nella realtà giudaica, gli altri a condurlo a Cristo, nella rilettura delle scritture proclamate come compiute. In altre parole Saulo *per la prima volta incontra il paganesimo faccia a faccia*, inviato verso questo mondo trova in Sergio Paolo la figura di sintesi che definisce il passaggio da un mondo ad un altro, dalla realtà giudaica alla realtà pagana. Questo passaggio è sempre siglato da Luca come proveniente dal rifiuto da parte dei Giudei: «Giunti a Salamina cominciarono ad annunciare la parola di Dio nelle sinagoghe dei Giudei...». Di conseguenza, al rifiuto dei Giudei, simbolicamente rappresentati da Bar-Jesus/Elimas, segue l'andare verso i pagani, verso Sergio Paolo. Potremmo dire che al rifiuto dei Giudei corrisponde anche l'abbandono del nome ebraico, Saulo affinché possa rivolgersi ai pagani, designandolo col nome romano, Paolo⁶⁴ che raccoglie in sé anche la destinazione ultima della sua missione: Roma.

Non ci deve sfuggire neppure un altro elemento strutturante nei racconti di Atti: il fatto che Elimas sia destinatario di oscurità e tenebra, sia divenuto cieco. L'entrare nelle tenebre significa essere accecato dalla troppa luce, per l'autore lucano è il non vedere Gesù, non vedere e non potere accogliere la salvezza: così per la prima volta la cecità di un giudeo, Bar-Jesus converte un pagano, Sergio Paolo [vv.10-12]: questo passaggio dalle tenebre alla luce è il passaggio decisivo e simbolico della salvezza per i giudei e per i pagani.

⁶⁴ Con questo non si vuol contraddire all'ipotesi del duplice nome di Saulo/Paolo, ma soltanto spiegare il senso della collocazione di tale cambiamento nel contesto narrativo di Atti.

7.2.2. Il passaggio dalle tenebre alla luce: il cammino dei destinatari

1] Come si è mostrato, la prima azione missionaria di Saulo/Paolo è stata quella di gettare nelle tenebre, mediante l'annuncio della parola, chi non l'accoglieva [Bar-Jesus/Elimas] e portare alla luce chi invece l'aveva accolta [Sergio Paolo]. Ora, se ritorniamo ai racconti di conversione/vocazione degli Atti [At 9; 22; 26] sopra analizzati, ci accorgiamo che questo procedimento di gettare nelle tenebre è stato messo in atto anzitutto sull'interpretazione della vicenda di Saulo sulla strada di Damasco [At 9]; ricomincerà a vedere quando Anania imponendogli le mani gli comunicherà lo Spirito Santo. E' lo Spirito Santo che permette di vedere, di vedere con gli occhi nuovi della fede e riconoscere il Cristo come salvatore. Chi rifiuta lo Spirito è nella notte.

2] Continuando nella narrazione, ad Antiochia di Pisidia, al secondo sabato nella Sinagoga, di fronte al rifiuto dei Giudei, Paolo e Barnaba dichiarano di rivolgersi ai pagani citando la scrittura di Is 49,6, ricomprendendola come motivo della loro missione [decisiva per il nostro tema «luce-tenebre»]:

«Io ti ho posto come luce per le genti, perché tu porti la salvezza sino all'estremità della terra» [At 13,47].

Infatti i pagani accolgono la parola di Dio e sono nella luce, mentre i giudei sono accecati dalla stessa parola. Va notato il contesto vocazionale entro il quale il Deuteronomio e Isaia legge queste annotazioni rivolte alla figura misteriosa del «Servo di YHWH».

3] Il racconto di Paolo dell'esperienza di Damasco di fronte ai giudei al cap. 22 riprende i valori del cap. 9 e li sviluppa ulteriormente [cfr. sopra la riflessione di E. Schillebeeckx]: Saulo, avvolto da una grande luce, viene accecato ma può ancora ascoltare la parola. Solo l'intervento esterno di uno, Anania [At 22,12], osservante della Legge [mentre in At 9,10 era detto «discepolo»] con la sua parola restituisce la vista a Saulo. Cioè, la parola di un altro credente è in grado di portarti alla luce! E Anania aggiunge:

«Il Dio dei nostri padri ti ha predestinato a conoscere la sua volontà, a vedere il Giusto e ad ascoltare una parola dalla sua stessa bocca, perché gli sarai testimone davanti a tutti gli uomini delle cose che hai visto e udito» [At 22,14-15]

Questa di Anania è l'azione che Paolo ha compiuto lungo la sua missione apostolica: mediante la Parola ha portato alla luce chi stava nelle tenebre. Il ritratto di Saulo richiama alcuni aspetti del racconto di Stefano: la citazione del «Giusto» [At 22,14] compare anche nel discorso di Stefano [At 7,52]; inoltre, nel racconto successivo della visione nel tempio [At 22,17-21] Saulo cita esplicitamente la persecuzione di Stefano ed accoglie la missione tra i pagani: «Va', perché io ti manderò lontano, tra i pagani» [At 22,21]. Traspare così un sottile avvicinamento alla figura di Stefano, ellenista: ricordiamo l'attacco rivolto alle istituzioni giudaiche e la proclamazione della salvezza nel «Giusto Gesù Cristo»; ricordiamo anche il modo lucano di presentare la morte di Stefano sulla falsa riga della morte di Gesù. Stefano, martire e testimone lo è in quanto lo è stato anzitutto Gesù. Ora, il testo degli Atti comincia ad avvicinare Paolo a Stefano, avendo mostrato la vicinanza di quest'ultimo con Gesù.

4] Il secondo racconto autobiografico di Paolo [At 26] mette in evidenza un'ulteriore evoluzione: Paolo narra l'episodio al re Agrippa, esperto di usi e costumi ebraici ma non

appartenente alla tradizione giudaica, rappresentante implicito del potere pagano, estraneo ad Israele. Nel racconto, colui che è narratore e personaggio in scena, riporta la visione di «una luce dal cielo, più splendente del sole», che lo avvolse con i suoi compagni di viaggio, ma, differentemente dalle altre due narrazioni in Atti, non solo non si accenna alla cecità di Paolo, ma si sottolinea l'evento di apparizione e di visione che Paolo percepì:

«[16]Su, alzati e rimettiti in piedi; ti sono apparso infatti per costituirti ministro e testimone di quelle **cose che hai visto** e di quelle per cui **ti apparirò ancora**. [17] Per questo ti libererò dal popolo [d'Israele] e dai pagani, ai quali ti mando [18] ad **aprir loro gli occhi**, perché **passino dalle tenebre alla luce e dal potere di satana a Dio** e ottengano la remissione dei peccati e l'eredità in mezzo a coloro che sono stati santificati per la fede in me» [At 26,16-18].

Il testo nasconde accenni a citazioni implicite prese da contesti vocazionali rivolti al «Servo di YHWH» in Is 42,7.16 e a Geremia in Ger 1,5-8. In questo passo Saulo è presentato come colui che ascolta [«udii dal cielo una voce... E il Signore rispose...»], secondo il modello vocazionale di chiamata profetica veterotestamentario, ma è anche colui che vede la gloria di Dio raffigurata dalla «luce più splendente del sole» in continuità con il modello della vocazione e della rivelazione profetica, nella parola e nella visione. La chiamata si concretizza nella missione a divenir egli stesso ministro e testimone di queste cose viste ed udite, al fine di far passare il popolo d'Israele e i pagani «dalle tenebre alla luce», cioè «dal potere di satana a Dio». Ciò che Anania aveva fatto con Saulo, Saulo è chiamato a farlo con Israele e le nazioni. Essere nella luce ed ascoltare la voce corrisponde all'essere sotto il potere di Dio; questo lo porta a trascurare l'esperienza battesimale ricordata negli altri due racconti: infatti, poiché avvolto dalla luce e dalla voce, Saulo è chiamato ad essere un «alter Christus», come lo era stato Stefano... testimone di Cristo risorto in quanto annunciatore della luce tra il popolo e i pagani, ma soprattutto *imitatore di Cristo risorto*, che è il primo araldo della luce ad Israele e alle nazioni:

«Null'altro io affermo se non quello che i profeti e Mosé dichiararono che doveva accadere, [23] che cioè il **Cristo** sarebbe morto, e che, **primo** tra i risorti da morte, **avrebbe annunciato la luce al popolo e ai pagani**» [At 26,22-23].

5] L'ultimo evento narrato dal libro degli Atti presenta Paolo a Roma che anzitutto convoca i Giudei ivi residenti ai quali spiega la sua situazione di prigionia a motivo del suo appello a Cesare [At 28,17-22] e in seguito riunisce anche altri Giudei per annunciare la sua testimonianza. Paolo anche a Roma si rivolge prima ai Giudei, e come altre volte, alcuni aderirono e altri non accolsero l'annuncio. Così la chiusura del libro riprende i valori che abbiamo fatto emergere nel passaggio dai Giudei ai Pagani entro la prospettiva della «luce e delle tenebre»; egli diceva, citando Is 6,9-10:

«Ha detto bene lo Spirito Santo, per bocca del profeta Isaia, ai nostri padri:
[26] "Va' da questo popolo e di' loro:

a) **Udrete con i vostri orecchi, ma non comprenderete;**

b) **guarderete con i vostri occhi, ma non vedrete.**

c) [27] Perché il **cuore** di questo popolo si è indurito:

- a) e **hanno ascoltato** di mala voglia con gli orecchi;
 b) hanno chiuso i loro occhi per non vedere con gli occhi
 a) **non ascoltare con gli orecchi,**
 c) non comprendere nel loro cuore e non convertirsi, perché io li risani”.

[28]Sia dunque noto a voi che questa salvezza di Dio viene ora rivolta ai pagani ed essi l'ascolteranno!» [At 28,25-28].

Va osservato che poche volte l'autore di Atti pone in bocca a Paolo citazioni bibliche, e ciò è capitato solo al secondo sabato nella sinagoga di Antiochia di Pisidia [At 13,47, cit.: Is 49,6] e nella citazione implicita del terzo racconto dell'esperienza di Damasco in At 26,18 [cit. Is 42,7.16 e Ger 1,5-8]: la conclusione degli Atti è emblematica perché fornisce, attraverso la citazione della vocazione di Isaia [Is 6], la chiave di lettura e di intelligenza del personaggio Paolo di Tarso.

Fermiamoci a pensare il senso di questa scelta ermeneutica dell'autore di Atti, perché probabilmente è nascosta la sua precisa interpretazione dell'esperienza paolina! Osserviamo anzitutto che la bipartizione tipica del movimento missionario, prima ai Giudei, poi ai pagani ha come referente primo, una citazione biblica presa dalla vocazione del profeta Isaia, in secondo luogo la scelta di Paolo [«Sia dunque noto a voi che questa salvezza di Dio viene ora rivolta ai pagani ed essi l'ascolteranno!» At 28,28]. Noi conosciamo anche gli accenni alla missione ai pagani avanzati entro il terzo racconto di vocazione sulla strada di Damasco che si riferivano al profeta Geremia. Queste due vocazioni profetiche, quella di Isaia e quella di Geremia fanno da sfondo per la comprensione del personaggio paolino. Ma non ci devono sfuggire le conseguenze di questa scelta interpretativa -che poi dovremo verificare in relazione all'auto-interpretazione paolina nelle sue stesse lettere- che fan dipendere Paolo da Isaia e Geremia nella loro storia vocazionale.

Nel libro di *Isaia*, entro un contesto «di parola e di visione» [Is 6], parla una voce che dice al profeta: «Chi manderò e chi andrà per noi?», ed il profeta rispose: «Eccomi, manda me!»: il profeta, cioè, assume le conseguenze della missione a partire dalla sua offerta personale, chiamato ad andare a portare al suo popolo, Israele *la coscienza dell'impossibilità di comprendere e vedere e quindi convertirsi*. In modo analogo Paolo assume coscientemente l'incarico di annunciare al proprio popolo, nella propria tradizione il compimento [come Stefano] in Cristo Gesù ma acquisisce dal Signore la consapevolezza che tale parola non produrrà conversione, perché i cuori sono induriti. Questo è lo scandalo, la difficoltà di Isaia e la difficoltà di Paolo: perché il popolo continua a non comprendere?

Geremia, invece è chiamato dal grembo della madre, è pre-destinato ad essere profeta delle nazioni, non inviato al popolo, ma *alle nazioni* perché si convertano. Mentre Isaia sceglie, Geremia si scopre scelto: entrambi chiamati ma entro due dimensioni diverse della scelta, l'una parte dall'offerta dell'uomo, l'altra dalla volontà di Dio. L'una e l'altra storia di vocazione si uniscono mirabilmente in Paolo nell'interpretazione dell'autore degli Atti.

Possiamo dire che Paolo si muove volontariamente verso i propri connazionali per

annunciare ciò che egli stesso ha scoperto e gli è stato rivelato [=Isaia], ma sarà lo Spirito Santo, sarà Dio che dovrà portarlo verso i pagani, perché Saulo/Paolo è Isaia e Geremia, è disponibilità obbediente e lotta con un Dio che ti prostra! Questa tensione ermeneutica vuole interpretare la tensione interiore dell’apostolo delle genti che abbiamo messo in evidenza sopra nella discussione sulla categoria di «conversione» o «vocazione» nell’interpretare il passaggio in Paolo.

In sintesi, le ultime parole di Paolo negli Atti *non* dicono: «sia dunque noto che **io, Paolo** ora mi rivolgo ai pagani» [come analogamente in At 13,46 secondo Is 49,6] ma «sia dunque noto a voi che **questa salvezza di Dio** viene ora rivolta ai pagani ed essi l’ascolteranno» [At 28,28], cioè è la potenza della Parola nello Spirito Santo che comunica attraverso Paolo, la luce alle genti, cioè la salvezza!

Quando Paolo annuncerà a Roma la salvezza, la luce ai pagani? Perché il libro degli Atti si conclude annunciando ancora due anni di presenza in custodia vigilata ma non raccontando l’incontro con i pagani, non concludendo la missione apostolica annunciata?

Questo paradosso può essere interpretato in modo significativo se compiamo una lettura corsiva del testo biblico, se giunti, cioè, al termine del libro degli Atti continuiamo a leggere il testo successivo, la lettera ai Romani. In questo scopriremo che i destinatari sono anch’essi pagani.

In conclusione, al passaggio del nome corrisponde un passaggio di missione, dai Giudei ai Pagani; tale passaggio porta con sé sempre l’identità originaria del personaggio che si sente inviato anzitutto al proprio popolo inutilmente [=Isaia] e l’identità rivelata ma riscoperta come ancor più radicalmente originaria: annunciare la salvezza ai pagani [=Geremia]. La tensione tra Giudei e Pagani nella vicenda di Paolo di Tarso, secondo l’autore di Atti è decisiva!

7.3. L’EPISTOLARIO PAOLINO: PAOLO E I DESTINATARI DELLA MISSIONE

Passiamo ora al secondo pannello del confronto cogliendo, in sintesi, le auto-percezioni che Paolo, come autore implicito delle 14 lettere, ha di se stesso, ed il progetto dei destinatari entro le lettere.

7.3.1. I prescritti epistolari

Cfr. fotocopie da: PITTA, A., *Sinossi paolina*, Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo 1994, 22-25. La distinzione nei quattro livelli è la seguente: *I. Mittente; II. Co-mittenti; III. Destinatari; IV. Saluti.*

Senza qualificazioni	“apostolo”	“servo”	“prigioniero”
1 Tess; 2 Tess	1 Cor; 2 Cor; Gal; Rm; Col; Ef; 1 Tm; 2 Tm; Tt	Rm; Fil; Tt	Fm

• Anzitutto non deve sfuggire la denominazione stessa: «Paolo». Nelle Lettere mai una volta chiama se stesso «Saulo»: se vale il ragionamento presentato nel contesto degli Atti, secondo il quale il passaggio del nome indicava l’inizio della dinamica della missione [dai Giudei ai Pagani], allora comprendiamo quanto possa essere significativo sentire questo nome all’inizio delle lettere, quasi a dire: colui che vi parla è il «missionario», l’«apostolo delle genti» e non Saulo! Vedremo subito l’importanza delle qualificazioni oltre al nome stesso.

Inoltre notiamo anche la presenza dei co-mittenti in tutte le lettere ad eccezione di Rm,

Ef, 1-2 Tm e Tt. La citazione del solo nome di Paolo sottolinea maggiormente la sua figura, posizione, intenzionalità. Importante, per il ruolo che gioca nell'epistolario, è la carenza di co-mittenti nella lettera ai Romani.

- Passando alle qualificazioni, come appare con grande evidenza, l'auto-designazione più ricorrente è «apostolo»,⁶⁵ non per propria volontà, ma per volontà di Dio. Questo aspetto sottolinea la derivazione divina -richiamata da quasi tutte le lettere- della propria vocazione all'«apostolato» per la predicazione del vangelo. I destinatari della predicazione non sono identificati, in genere, se non come comunità, Chiesa che si trova in.... Solo la lettera ai Romani aggiunge un particolare nel prescritto molto significativo, affermando:

«Gesù Cristo Signore nostro, [5] mediante il quale abbiamo ricevuto grazia e apostolato per l'obbedienza della fede **tra tutti i pagani**, per il suo nome, [6] **tra i quali siete anche voi** chiamati di Gesù Cristo» [Rm 1,4-6].

Qui viene indicata la natura e la finalizzazione dell'«apostolato», in mezzo ai pagani. Rm 11,13 configura l'espressione: «apostolo delle genti».

- La seconda qualificazione che raccoglie due termini è quella di «servo e prigioniero»: questa sottolinea la propria consegna fatta a Cristo stesso, dice la disponibilità del servo; addirittura, in situazione di prigionia, rilegge la propria esperienza come prigioniero [cfr. anche Ef 3,1; Fm 1] di Cristo e per Cristo. Mentre l'«apostolato» è inteso come proveniente in modo assoluto da Dio, il «servizio» appare come il movimento di disponibilità dell'uomo, la dimensione della risposta al progetto divino. Così questa duplice dimensione pare rimandare alla riflessione sopra condotta sulle due anime della vocazione in Paolo, quella di Isaia e quella di Geremia. Per analizzare con più attenzione questa lettura occorre andare alle sezioni, nell'epistolario paolino, dedicate all'auto-biografia.

7.3.2. Le sezioni auto-biografiche

Cfr. fotocopie da: PITTA, A., *Sinossi paolina*, Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo 1994, 36-47. La distinzione negli otto livelli è la seguente: *I. Formule introduttive; II. Origini; III. Rivelazione e vocazione; IV. Ministero apostolico; V. Prassi paolina; VI. Rapporto con la «grazia»; VII. Paolo, modello di «giustificazione per fede»; VIII. Prospettiva escatologica.*

Nella sezione *III. Rivelazione e vocazione*, si trovano elementi importanti che illustrano l'autocoscienza di Paolo come chiamato: in Gal 1,15-17 ritroviamo il testo nodale nel quale egli fa emergere la coscienza di chiamato dal seno della madre, rinviando ancora una volta alle figure di Isaia e di Geremia. Accanto a questa coscienza, in continuità con l'interpretazione degli Atti, abbiamo l'insistenza sulla missione ai pagani.⁶⁶ Ogni lettera documenta destinatari conosciuti, perché incontrati

⁶⁵ Cfr. i testi in cui si fa riferimento alla figura dell'«apostolo»: Rm 1,1.5; 11,13; 16,7; 1Cor 1,1; 4,9; 9,1.2.5; 12,28.29; 15,7.9; 2Cor 1,1; 8,23; 11,5.13; 12,11.12; Gal 1,1.17.19; 2,8; Ef 1,1; 2,20; 3,5; 4,11; Fil 2,25; Col 1,1; 1Ths 2,7; 1Tim 1,1; 2,7; 2Tim 1,1.11; Tt 1,1.

⁶⁶ In diversi punti nell'epistolario si richiama la finalizzazione dell'annuncio evangelico ai pagani e i problemi ad essa legati: Rm 1,5.13; 2,14.24; 3,29; 4,17-18; 9,24.30; 10,19; 11,11.12.13.25;

precedentemente, comunità da lui fondate [oppure collaboratori, nel caso delle lettere a personaggi singoli]. L'unica lettera che si rivolge a destinatari che Paolo desidera vedere e conoscere personalmente prima di andare in Spagna è quella indirizzata alla comunità di Roma. Anch'essi, come vedremo, sono pagani!

7.4. DAGLI ATTI DEGLI APOSTOLI ALLA LETTERA AGLI EBREI: L'OBLIO DELL'AUTORE E DEI DESTINATARI

L'atto di lettura che conduce in avanti lungo il testo dell'epistolario paolino si blocca in contemplazione di fronte al portale d'ingresso dell'epistola agli Ebrei⁶⁷ che trasforma la figura del mittente, *dall'apostolo e servo di Gesù Cristo con il nome di Paolo a Dio che parla per mezzo del Figlio suo Gesù Cristo!* In altre parole entra in scena direttamente il Figlio come «irradiazione della gloria di Dio e impronta della sua sostanza» [Ebr 1,1-4]. L'effetto provocato nell'atto di lettura, è quello della consegna completa dell'«apostolo» al suo Signore, la Parola che prima era annunciata dall'«apostolo» viene ora concentrata tutta sul Figlio di Dio. Anzi in Ebr 3,1 è Gesù stesso che viene designato come «apostolo e sommo sacerdote»! La Lettera si conclude con queste parole:⁶⁸

«[22] Vi raccomando, fratelli, accogliete questa parola di esortazione; proprio per questo molto brevemente vi ho scritto. [23] Sappiate che il nostro fratello Timoteo è stato messo in libertà; se arriva presto, vi vedrò insieme con lui. [24] Salutate tutti i vostri capi e tutti i santi. Vi salutano quelli d'Italia. La grazia sia con tutti voi» [Ebr 13,22-24].

L'«io» resta nell'anonimato, i destinatari restano anch'essi nell'anonimato, Timoteo è fratello comune del mittente e dei destinatari, infine i fratelli dell'Italia rivolgono i loro saluti. Il rimando a Timoteo pone immediatamente il lettore di fronte al dato di fatto che in ben 6 lettere [1 e 2 Tess; 2 Cor; Fil; Fm; Col] Timoteo è co-mittente di Paolo nello scritto e ben due lettere sono indirizzate a lui [1 e 2 Tm]: l'identificazione è indotta dal contesto precedente ma non esplicita.

L'effetto prodotto è il seguente: al sottrarsi dell'identità del mittente corrisponde il sottrarsi dell'identità dei destinatari. Ciò che continua e passa attraverso l'apostolo è la stessa parola del Figlio, rivolta a destinatari senza nome. Si tratta certamente di una comunità precisa -lo comprendiamo dalle espressioni- ma il fatto che sia taciuta l'identità porta ad aprire la possibilità del passaggio da una comunità alla Comunità, da una chiesa alla Chiesa. Questo procedimento ecclesiologico sarà attuato dall'autore dell'Apocalisse nell'inviare lettere a sette chiese, sono sette chiese particolari, con una propria denominazione, ma nel contempo sono la *chiesa intera*, oltre il particolare di ogni

15,9.10.11.12.16.18.27; 16,4.26; 1Cor 1,23; 5,1; 12,2; 2Cor 11,26.32; Gal 1,16; 2,2.8.2,9.12.14.15; 3,8.14; Ef 2,11; 3,1.6.8; 4,17; Col 1,27; 1Tes 2,16; 4,5; 1Tim 2,7; 3,16; 2Tim 4,17.

⁶⁷ Per i problemi relativi al genere letterario di questo scritto, secondo cui non si tratterebbe di una Lettera/Epistola, ma di un'omelia.. inoltre, non sarebbe di San Paolo, ma forse, secondo alcuni di Luca o di qualche altro scrittore cristiano... e non sarebbe stata indirizzata agli Ebrei, ma forse alla comunità di Roma...: per tutto questo rimandiamo alle introduzioni o commenti alla Lettera.

⁶⁸ Si pensa che questo sia stato un biglietto che accompagnava lo scritto, ma non appartenente originariamente alla struttura dell'omelia.

comunità. Tale significato di apertura dato dal ritirarsi del mittente e dei destinatari permette all'epistolario paolino di configurarsi come realtà unitaria, aperta, capace di progettare una visione di Chiesa oltre le Chiese!

PARTE TERZA: L'APPROCCIO «INTRA-TESTUALE»

Il terzo livello del Corso approda all'analisi interna dell'epistolario paolino, così come la tradizione Canonica ce lo ha consegnato, con la scansione presentata nel documento «Recipiuntur libri sacri et traditiones apostolorum» [Sess. IV - 8 aprile 1546] del Concilio di Trento e che ritroviamo anche nelle versioni moderne della Bibbia. L'analisi «intra-testuale» dovrebbe prevedere due livelli, il primo inteso come studio delle coordinate interne ad ogni lettera, il secondo inteso come ricerca delle relazioni tra le lettere entro l'intero epistolario paolino. In sintesi, la categoria di «intra-testuale» può essere applicata in due direzioni: quando l'oggetto è una lettera, oppure quando l'oggetto è l'intero epistolario paolino. Non potendo procedere -a motivo dell'ampiezza del discorso- attraverso i due livelli ci accontentiamo di una sintesi che medî i due approcci.

Anzitutto proporremo alcune riflessioni «trasversali» sull'intero epistolario, in secondo luogo procederemo all'analisi della prima epistola, e dell'ultima, quella ai Romani e quella agli Ebrei, essenzialmente per due motivi: perché rappresentano l'apertura e la chiusura del «testo dell'epistolario» e perché sono anche i luoghi più ampi della riflessione entro l'epistolario stesso. Non riusciremo ad approfondire come sarebbe richiesto l'epistola agli Ebrei, ma dovremo accontentarci di alcuni spunti globali.

8. LEGGERE L'EPISTOLARIO PAOLINO COME REALTÀ UNITARIA

8.1. L'IPOTESI DI LAVORO

Mentre per altre sezioni bibliche vi è discussione sulla criteriologia dell'ordinamento dei libri entro il canone, per l'epistolario paolino, sembrerebbe, che si sia imposto il criterio quantitativo: da quelle più ampie a quelle meno ampie.⁶⁹ Se osserviamo con attenzione la statistica del numero di parole, vediamo che la tesi è valida solo parzialmente: infatti lo spostamento di Gal prima di Ef è dovuto probabilmente al voler associare Ef alle altre due lettere della prigionia, Col e Fil. Inoltre appare anche chiara l'intenzione di dissociare il gruppo di lettere rivolte a comunità [Rm, Cor, Gal, Ef, Fil, Col, Ts, Eb] da quelle rivolte a persone singole [Tm, Tt Fm]. Tra le prime liste canoniche si riscontrava, infatti, il posizionamento di Eb al seguito delle lettere alle sette chiese [cfr. sopra]. L'attuale sistemazione, definita nel Concilio di Trento, può essere distinta in tre sezioni:

⁶⁹ Riportiamo il conteggio dei vocaboli secondo l'edizione di NA: Rm n. 7.105; 1Cor n. 6.811; 2Cor n. 4.469; Gal n. 2.229; Ef n. 2.418; Fil n. 1.629; Col n. 1.575; 1Ts n. 1.475; 2Ts n. 821; 1Tm n. 1.588; 2Tm n. 1.236; Tt n. 658; Fm n. 335; Eb n. 4.951. Totale: n. 37.300: cfr. R. MORGENTHALER, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes* (Zürich - Frankfurt ²1986) 164.

- * lettere alle Sette chiese [Rm, Cor, Gal, Ef, Fil, Col, Ts],
- * lettere a ministri nella comunità o in ambiente domestico [Tm, Tt, Fm],
- * lettera a destinatari non identificati.

Inoltre, ritroviamo un altro dato curioso: gli Atti degli Apostoli esprimono il progetto di estendere il messaggio fino ai confini della terra:

«Ma avrete la forza dello Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra» [At 1,8]

Paolo giunge fino a Roma, la capitale dell'impero e lì si concludono gli Atti; l'epistolario paolino -nella collocazione canonica- sembra voler condurre il lettore a conoscere che cosa Paolo avrebbe detto ai Romani [indipendentemente dall'organizzazione statistica], e il progetto di incontrarli per la prima volta per poi portarsi in Spagna. E' un Paolo tutto rivolto ad occidente, rivolto ai confini dell'impero, rivolto all'evangelizzazione completa:

«Così da Gerusalemme e dintorni fino all'Illiria, ho portato a termine la predicazione del vangelo di Cristo» [Rm 16,19].

Il resto dell'epistolario, dopo Romani, si rivolgerà ad oriente, a quelle chiese da lui fondate per concludersi con un'unica annotazione geografica negli ultimi versetti della Lettera agli Ebrei: «Vi salutano quelli d'Italia» che ci riporta con la mente e col cuore verso la capitale dell'impero.

Potremmo quasi dire che mentre l'opera lucana fa passare il vangelo da Gerusalemme a Roma, l'opera paolina continua l'itinerario da Roma attraverso l'oriente nuovamente a Roma spostando il centro di annuncio là dove si fisseranno, di lì a pochi anni, le tradizioni petrina e paolina e, con esse, la vicenda del cristianesimo. In questa rilettura è possibile scorgervi una ripresentazione «canonica» del progetto storico della missione cristiana nel cuore del I sec. d.C.

Passiamo ora a documentare con più precisione tali riferimenti.

8.2. LA DOCUMENTAZIONE MANOSCRITTA DEL II-III SEC.

Passiamo in rassegna la prima documentazione manoscritta capace di illuminare la problematica in oggetto rivolta al *Corpus paulinum*.⁷⁰ È la raccolta Chester Beatty a fornire l'unico codice, datato dagli studiosi attorno all'anno 200 d.C.,⁷¹ capace di vantare

⁷⁰ Per un sondaggio completo della documentazione manoscritta dei sec. II-III e la relativa presentazione dei papiri, cf.: K. JUNACK - E. GÜTING - U. NIMTZ - K. WITTE, *Das Neue Testament auf Papyrus. II. Die paulinischen Briefe*. Teil 1: Röm., 1. Kor., 2. Kor. (Mit einer Einführung von B. Aland; Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 12, Berlin - New York 1989); K. WACHTEL - K. WITTE, *Das Neue Testament auf Papyrus. II. Die paulinischen Briefe*. Teil 2: Gal, Eph, Phil, Kol, 1 u. 2 Thess, 1 u. 2 Tim, Tit, Phlm, Hebr (Mit einer Einleitung von Barbara Aland; Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 22, Berlin - New York 1994). Cf. per l'elenco completo e un breve commento ai mss. che documentano il *Corpus paulinum*: D. TROBISCH, *Die Entstehung der Paulusbriefsammlung*. Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 10, Freiburg-Schweiz - Göttingen 1989) 14-30.

⁷¹ Per una sintesi delle varie posizioni relative alla datazione di questo importantissimo codice, cf. R. PENNA, « L'origine del Corpus Paulinum: alcuni aspetti della questione », *CrSt* 15,3 (1994) 580, n. 14; in particolare è richiamata l'ipotesi di Y.K. Kim, che con motivazioni paleografiche anticipa la datazione agli anni immediatamente precedenti Domiziano. Le ragioni della paleografia devono entrare in relazione anche con quelle delle testimonianze di una storia del canone ed una storia dello sviluppo della forma del codice a

una documentazione ampia dell'epistolario. Si tratta del P^{46} del Nuovo Testamento, *Chester Beatty Papyrus II* [Beatty-Michigan Papyrus].⁷²

A differenza del P^{45} dei Vangeli e Atti, per il quale non possediamo una disposizione precisa dei Vangeli, questo offre un elenco sicuro⁷³ di almeno 9 lettere attribuite a Paolo con il seguente ordine: Rm, Eb, 1Cor, 2Cor, Ef, Gal, Fil, Col, 1Ts. La mancanza dei primi sette fogli e, in corrispondenza, degli ultimi, ha attirato l'attenzione degli studiosi interessati ad ipotizzare l'identità scomparsa tra le rimanenti lettere paoline.⁷⁴

Non vogliamo, pertanto, entrare in questo tipo di discussione, quanto piuttosto riflettere maggiormente su ciò che è "oggettivamente" controllabile da un punto di vista critico. L'importanza indiscutibile di questa testimonianza per un discernimento testuale dell'originario paolino è ulteriormente avvalorata dalla esplicita documentazione della disposizione delle lettere. Passiamo ora in rassegna alcuni aspetti.

partire dal II sec. Per questi motivi appare poco plausibile la posizione di Kim [cf. Y.K. KIM, «Palaeographical Dating of P46 to the Later First Century», *Bib* 69 (1988) 248-257].

⁷² La composizione attuale di questo codice è il risultato di due operazioni: la prima, presentata in F. G. KENYON, *The Chester Beatty Biblical Papyri Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible*. Fasciculus III. Pauline Epistles and Revelation (London 1934) v-x, raccoglieva solo una parte dell'attuale forma, solo 10 fogli [20 pp], i primi 5 contenenti Rm, gli altri 5, Fil, Col, 1Ts. Successivamente furono acquistati dalla University of Michigan i restanti fogli sopravvissuti dello stesso codice [40 fogli in tutto tra il 1930 e l'inverno 1932-33]. Il supplemento al Fascicolo III, infatti include tutte le parti a noi giunte di questo codice [cf. F. G. KENYON, *The Chester Beatty Biblical Papyri Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible*. Fasciculus III Supplement. Pauline Epistles (London 1936) vii-xxii]. La composizione attuale -deducibile da alcune indicazioni di pagina [f. 2, pp. 20-21; f. 4, pp. 26-27; f. 5, pp. 28-29; tra la conclusione di Fil e l'inizio di Col vi è l'indicazione non chiara ma che probabilmente si aggira attorno alla p. 170] e dal testo corrispondente, nei fogli del codice, alla posizione conosciuta di qualche lettera [cf. il f. 1 contenente Rm 5,17-6,14 è unito al foglio contenente 1Ts 5]- è la seguente: ff. 1-7 [lacuna: con una facciata vuota, doveva seguire Rm 1,1-5,17]; f. 8 [Rm 5,17-6,14: Chester Beatty]; ff. 9-10 [lacuna: Rm 6,14-8,15]; ff. 11-15 [Rm 8,15-11,35: Chester Beatty]; ff. 16-17 [Rm 11,35-14,8: Michigan]; f. 18 [Rm 14,9-15,11: Chester Beatty]; ff. 19-28 [Rm 15,11-Eb 8,8: Michigan]; f. 29 [Eb 8,9-9,10: Chester Beatty]; f. 30 [Eb 9,10-26: Michigan]; ff. 31-39 [Eb 9,26-1Cor 2,3: Chester Beatty]; f. 40 [1Cor 2,3-3,5: Michigan]; ff. 41-69 [1Cor 3,6-2Cor 9,7: Chester Beatty]; ff. 70-85 [2Cor 9,7 fino alla fine; Ef; Gal 1,1-6,10: Michigan]; ff. 86-94 [Gal 6,10 fino alla fine; Fil; Col; 1Ts 1,1-2,3: Chester Beatty]; ff. 95-96 [lacuna: 1Ts 2,3-5,5]; f. 97 [1Ts 2,3-5,5: Chester Beatty]; ff. 98-104 [lacuna: contenuto incerto]. Il codice attualmente possiede 86 fogli, con un totale di 172 pp., ma la composizione originaria, nella ricostruzione, presenta i seguenti valori: 52 fogli completi di papiro, piegati in due, divengono 104 fogli, con 208 facciate o pagine [la terminologia è fluttuante]. Infatti, togliendo dalla cifra globale di 104 fogli i 18 fogli mancanti [7 fogli iniziali e finali, ff. 9-10; 95-96= 18 ff.] raggiungiamo la cifra 86 ff.

⁷³ La sicurezza della disposizione dipende dall'alto numero di indicazioni di pagine contenute nei fogli del codice; la mancanti sono facilmente recuperabili grazie all'impostazione "facciale" dei fogli in un codice. Il numero delle pagine ricorre su 152 facciate su un totale di 172: è una percentuale altissima, se consideriamo le uniche due ricorrenze nel codice \square^{45} dei Vangeli e Atti!

⁷⁴ La sezione iniziale [Rm 1,1-5,17] è facilmente deducibile dal rapporto con il primo foglio a noi giunto [Rm 5,17-6,14], per la parte finale gli studiosi ammettono che il primo testo al seguito di 1Ts, dovesse essere 2Ts. Siccome la sticommetria della lettera non giunge a coprire i 7 fogli [14 pp. mancanti], conseguentemente sono state formulate ipotesi distinte, brevemente raccolte e commentate in: R. PENNA, «L'origine del Corpus Paulinum: alcuni aspetti della questione», *CrSt* 15,3 (1994) 581-582, nn. 17-18.

8.2.1. La posizione della Lettera agli Ebrei al seguito di Romani⁷⁵

Tra le varie disposizioni documentate dell'epistolario paolino,⁷⁶ quella del \wp ⁴⁶, è particolare e unica; essa ricorre ancora soltanto in una serie di manoscritti in minuscola di diversi secoli posteriori e in un canone siriano del V sec..⁷⁷ C'è anche chi ha ipotizzato la "non originalità" di tale posizione nell'epistolario paolino in virtù di un'edizione

⁷⁵ Per uno studio sulla disposizione delle lettere paoline all'interno delle varie documentazioni manoscritte, cf.: H. J. FREDE (Hrsg.), *Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 24/2, Freiburg im Breisgau 1966-1971) 290-303, oltre a: J. FINEGAN, « The Original Form of the Pauline Collection », *HThR* 49.2 (1956) 85-103. In rapporto alla posizione della lettera agli Ebrei nel \wp ⁴⁶, cf.: W. H. P. HATCH, « The Position of Hebrews in the Canon of the New Testament », *HThR* 29 (1936) 133-151; E. J. MASON, *The Position of Hebrews in the Pauline Corpus in the Light of Chester Beatty Papyrus II* (Ph.D. diss., 1968); H. F. D. SPARKS, « The Order of the Epistles in \wp ⁴⁶ », *JTS* 42 (1941) 180-181.

⁷⁶ Offriamo, per un corretto orientamento la lista completa offerta in: H. J. FREDE (Hrsg.), *Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 24/2, Freiburg im Breisgau 1966-1971) 292-293. L'autore distingue in tre categorie fondamentali le diverse disposizioni. La prima [A=Allgemeine Ordnung], quella maggiormente attestata, segue il criterio quantitativo ed è più recente; la seconda, segnata dall'ordine cronologico di composizione della lettera [C=Die chronologische Brieffolge]; infine, la terza, cosiddetta "occidentale" [W=Westliche Ordnung], che con A condivide il criterio quantitativo, ma assomma i totali delle epistole doppie:

A 1)Rm	Cor	Ebr	Ef	Gal	Fil	Col	Ts	Tm	Tt	Fm	
A 2)Rm	Ebr	Cor	Ef	Gal	Fil	Col	Ts	<i>Tm</i>	<i>Tt</i>	<i>Fm</i>	
A 3)Rm	Cor	Ebr	Gal	Ef	Fil	Col	Ts	Tm	Tt	Fm	
A 4)Rm	Cor	Gal	Ebr	Ef	Fil	Col	Ts	Tm	Tt	Fm	
A 5)Rm	Cor	Gal	Ef	Fil	Col	Ts	Ebr	Tm	Tt	Fm	
A 6)Rm	Cor	Gal	Ef	[Fil	Ts	Ebr]	Tm	Tt	Col	Fm	
A 7)Rm	Cor	Gal	Ef	Fil	Col	Ts	Tm	Tt	Fm	Ebr	
C 1)Gal	Cor	Rm	Ts	Ef	Col	Fil	Fm	---	---	---	
C 2)Gal	Cor	Rm	Ebr	Col	Ef	Fil	Ts	Tm	Tt	Fm	
C 3)Gal	Cor	Rm	Ebr	Ef	Fil	Col	Ts	Tm	Tt	---	
C 4)Cor	Ef	Fil	Col	Gal	Ts	Rm	Fm	Tt	Tm	---	
W 1)Cor	Rom	Ef	Ts	Gal	Fil	Col	Tm	Tt	Fm	---	
W 2)Rm	Cor	Ef	Ts	Gal	Fil	Col	Tm	<i>Tt</i>	<i>Fm</i>	---	
W 3)Rm	Cor	Ef	Ts	Gal	Fil	Col	Tm	Tt	Fm	Ebr	
W 4)Rm	Cor	Gal	Fil	Ef	Ts	Col	Tm	Tt	<i>Fm</i>	---	
Laod											
W 5)Rm	Cor	Gal	Fil	Ef	Ts	Tt	Col	Tm	Fm	---	
W 6)Rm	Cor	Gal	Fil	Col	Ef	Ts	Tm	Tt	Fm	---	
W 7)Rm	Cor	Gal	Fil	Ef	Col	Ts	Tm	Tt	Fm	---	
W 8)Rm	Cor	Gal	Ef	Col	Fil	Ts	Tm	Tt	Fm	---	
W 9)Rm	Cor	Gal	Ef	Fil	Ts	Col	Tm	Tt	Fm	[Ebr]	

Per uno sviluppo approfondito della problematica cf. anche lo studio «Die Entstehung des Corpus Paulinum», in: K. ALAND, *Neutestamentliche Entwürfe* (Theologische Bücherei. Neues Testament 63, München 1979) 303-350

⁷⁷ Codd. 103 [dell'XI sec.]. Codd. scritti dal XIII al XVI sec.: 455; 1961; 1964; 1977; 1994; 2104; 2576; 2685; un Canone siriano composto attorno al 400 [recuperato da un ms. del IX sec. del Monte Sinai]. Cf.: W. H. P. HATCH, « The Position of Hebrews in the Canon of the New Testament », *HThR* 29 (1936) 133-134; H. J. FREDE (Hrsg.), *Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 24/2, Freiburg im Breisgau 1966-1971) 293; B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (New York - London - Edinburgh - Amsterdam - Stuttgart 1971) 661.

precedente del manoscritto.⁷⁸ Si può dar spazio alla fantasia nella ricerca, ma questa deve confrontarsi con gli elementi evidenti della documentazione. Il dato di fatto, relativo a questo manoscritto, consiste nella sua straordinaria abbondanza di elementi oggettivi e facilmente controllabili. Da questi occorre partire per far emergere domande euristiche capaci di aprire orizzonti nuovi di ricerca e, in questi, collocare delle ipotesi serie di lavoro. Il nostro punto di partenza è quindi quello *dell'assunzione della disposizione precisa nel manoscritto* e il nostro scopo è quello di interpretare il significato probabile del “mistero” di Ebr al seguito di Rm. Escludendo in partenza la risposta alla nostra problematica che motiva la disposizione delle lettere come accostamento casuale dell'una con l'altra, vogliamo passare in rassegna due ordini di ragioni che possono emergere nell'atto interpretativo del dato.

* *Il criterio quantitativo.* È un fatto attestato dalla documentazione manoscritta, quanto il criterio della lunghezza [conteggio per stichi] delle lettere paoline si fosse imposto progressivamente come ambito di ordinamento di testi inizialmente separati [rotoli distinti],⁷⁹ e solo in un secondo momento riuniti in raccolta [codice]. Occorre notare quanto il criterio quantitativo sia tutt'altro che banale e porti in sé un'intenzionalità celata: ciò che è grande, ampio, esteso si impone su quel che è minuto. Alla metafora della grandezza corrispondono vari significati legati all'importanza, alla potenza, ecc. Ordinare i testi paolini per estensione numerica di stichi, significa anche attribuire ai primi maggiore valore rispetto ai successivi. Quindi, tale criterio, solo apparentemente estrinseco, giuoca un ruolo decisivo sull'atto interpretante, sull'atto di lettura. Infatti, una cosa è leggere l'epistolario paolino entro una prospettiva genetica del testo,⁸⁰ altra, interpretarlo ponendo Rm come portale d'ingresso del “libro paolino”. Sappiamo che l'ordine in uso nelle Bibbie cristiane⁸¹ non tiene conto della somma di ampiezza di testo nelle lettere doppie [Cor, Ts, Tm], inverte per grandezza Gal ed Ef⁸² e, infine, pone al termine dell'epistolario Ebr, come esito della problematica sulla autenticità paolina della lettera.⁸³ Ossevando, da un lato, la disposizione delle lettere nel \mathfrak{P}^{46} e, dall'altro, l'annotazione preziosissima, posta al termine del testo di ogni lettera, della numerazione degli “stichi”,⁸⁴ deduciamo la presenza di un interesse esplicito alla dimensione *quantitativa* del testo. In effetti, sia la numerazione delle pagine, come l'indicazione del

⁷⁸ «P⁴⁶ also contains Hebrews, but it is not in the least likely that Hebrews belonged to the original contents of the edition otherwise reflected in this manuscript»: H. Y. GAMBLE, « The Pauline Corpus and Early Christian Book », *Paul and the Legacies of Paul* (ed. W. S. BABCOCK) (Dallas 1990) 395, n. 26.

⁷⁹ Risale a John Knox la teoria espressa in *The Interpreter's Bible* (New York 1954) 357ss., secondo la quale le lettere paoline inizialmente si diffusero entro due raccolte fondamentali trasmesse attraverso due rotoli di papiro; il primo contenente Ef, 1-2Cor, ed il secondo contenente Rm, 1-2Ts, Gal, Col, Fm, Fil.

⁸⁰ Ci riferiamo, oltre agli ordini attestati dai manoscritti [punto di partenza maggiormente documentato: Gal], alla pratica invalsa nell'esegesi e nello studio della teologia paolina di suddividere le lettere entro una direttrice cronologica dell'attività apostolica di Paolo [punto di partenza: 1Ts].

⁸¹ Corrispondente alla tipologia A 7) attestata nella gran parte dei grandi manoscritti greci e dei manoscritti della Vulgata.

⁸² Gal=2229 parole; Ef=2418 parole.

⁸³ Ebr fa da ponte tra l'epistolario paolino e le lettere cattoliche, rivolte a destinatari non circoscritti entro un luogo geografico preciso, ma aperte ad un criterio di universalità. Tale posizione di Ebr documenta questa intenzionalità.

⁸⁴ Numerazione in uso nei manoscritti, ovvero le righe di testo: $\sigma\tau\acute{\iota}\chi\omicron\iota$.

numero degli “stichi”⁸⁵ non è attestata con regolarità nei manoscritti antichi.⁸⁶ Per capire se quella era in realtà la ragione autentica che aveva determinato la disposizione dei testi, occorre porre in relazione tra loro i dati forniti dal papiro.

Il prospetto dei dati offerti dal testo manoscritto è il seguente: Rm [1000 st.]; Ebr [700 st.]; 1Cor [lacuna]; 2Cor [incerto];⁸⁷ Ef [316]; Gal [375]; Fil [225]; Col [1..].⁸⁸ Se confrontiamo queste indicazioni con il conteggio indicativo delle parole e lettere di ogni epistola⁸⁹ e la ricostruzione del numero effettivo con la base di 36 lettere per “stico”,⁹⁰ ritroviamo le seguenti incongruenze: anzitutto, secondo il criterio quantitativo, Ebr [743 st. e 4951 parole] doveva essere collocata al seguito di 1-2Cor [933+607 st. e 6811+4469 parole];⁹¹ l’indicazione del numero di “stichi” di Ef e Gal nel manoscritto è strana, in quanto è maggiore [375 st. di Gal contro 316 st. di Ef] nell’epistola più breve e viceversa.⁹² Se l’unico criterio fosse stato quello quantitativo, queste due incongruenze

⁸⁵ Questo dato rimanda, analogamente, alla prassi di calcolo delle lettere, parole e versetti tipico della tradizione rabbinica, rappresentata successivamente dall’operazione masoretica.

⁸⁶ Questo dato è facilmente verificabile sul testo completo dei grandi codici dei secc. IV-V. In questi manoscritti non sono riportate né il numero delle pagine, né indicazioni numeriche particolari [se escludiamo gli interventi posteriori sul testo]. Le poche testimonianze sono: Codice Sinaitico [] riporta solo al termine delle lettere di Paolo le annotazioni sticometriche; Codex Escorial, che rimanda alla lista di Eutalio, Vescovo di Sulca [350 d.C.]; Codex Claromontanus [D^p 06], del VI sec. bilingue, greco e latino [cf. J. FINEGAN, « The Original Form of the Pauline Collection », *HThR* 49,2 (1956) 98-99].

⁸⁷ «The inscription is mutilated and the reading quite uncertain. Prof. Sanders it as $\tilde{\alpha}$ (=1000), which is very doubtful as a reading and impossible as the true figure. The photograph suggests the possibility of reading $\chi..$ (=6..), which would be nearer the mark, but Sanders does not confirm this»: F. G. KENYON, *The Chester Beatty Biblical Papyri Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible*. Fasciculus III. Pauline Epistles and Revelation. Text (London 1934) xiii, n. 1.

⁸⁸ Cf. F. G. KENYON, *The Chester Beatty Biblical Papyri Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible*. Fasciculus III. Pauline Epistles and Revelation. Text (London 1934) xii-xiii: le cifre del manoscritto sono approssimative. L’autore paragona le cifre del codice in analisi con quelle riportate dalla lista latina di libri contenuta nel Codex Claromuntanus [D] tra la lettera a Fm e quella agli Ebr. Cf. B. M. METZGER, *Il canone del Nuovo Testamento*. Origine, sviluppo e significato (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 3, Brescia 1997) 270-271.

⁸⁹ Secondo il calcolo fornito da R. MORGENTHALER, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes* (Zürich - Frankfurt ²1986), Rm conta 7105 parole [calcolando anche la dossologia finale, assente nel testo del □⁴⁶], Ebr 4951 parole; 1Cor [6811]; 2Cor [4469]; Ef [2418]; Gal [2229]; Fil [1629]; Col [1575]; 1Ts [1475]; 2Ts [821]. Cf. anche: D. TROBISCH, *Die Entstehung der Paulusbriefsammlung*. Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 10, Freiburg-Schweiz - Göttingen 1989) 138-139, offre il conteggio delle lettere: Rm [34410]; Ebr [26382]; 1Cor [32767]; 2Cor [22280]; Ef [12012]; Gal [11091]; Fil [8009]; Col [7897]; 1Ts [7423]; 2Ts [4055].

⁹⁰ Secondo la ricostruzione di GRAUS, *Revue di Philologie*, ii,123, riportata dall’introduzione all’edizione di F. G. Kenyon abbiamo i seguenti calcoli: Rm [977 st.]; Ebr [743 st.]; 1Cor [933 st.]; 2Cor [607 st.]; Ef [331 st.]; Gal [311 st.]; Fil [221 st.]; Col [215 st.]. Per altre sticometrie molto particolareggiate [con numerazione di pagine, linee, lettere e stichi], cf. la tabella riportata in: J. FINEGAN, « The Original Form of the Pauline Collection », *HThR* 49,2 (1956) 96.

⁹¹ Questa collocazione, infatti è documentata da alcuni Codd. e corrisponde alla tipologia A 3). Per un commento, cf.: W. H. P. HATCH, « The Position of Hebrews in the Canon of the New Testament », *HThR* 29 (1936) 134-135.

⁹² Secondo J. FINEGAN, « The Original Form of the Pauline Collection », *HThR* 49,2 (1956) 102, la discrepanza è data dall’aver copiato la sticomatria da un’altra fonte. Oppure, più logicamente, l’aver copiato il testo entro una dimensione diversa del numero di lettere per ogni riga, trascrivendo comunque, alla fine, il calcolo fatto sticometrico condotto sulla fonte dalla quale si è copiato il testo. Infatti, nessuno dei numeri riportati corrisponde a realtà.

sarebbero state evitate. In sintesi, assumiamo questo criterio come reale, ma “non-prioritario” per la comprensione profonda della disposizione dei testi.

* *Il criterio “simbolico-biblico” delle “sette Chiese”*. Il risultato dell’indagine precedente ci ha condotti a riconoscere quanto la posizione di Ebr non è spiegata da una comprensione quantitativa dell’epistolario paolino. Necessita, di conseguenza, provocare la riflessione per ipotizzare ulteriori ragioni capaci di interpretare il fenomeno.⁹³ L’ipotesi che si vuol difendere è la seguente: *la disposizione dei testi veicola un’intenzionalità teologica*, mediata dalla forma simbolica progettata dal testo dell’Apocalisse [lettere alle sette Chiese]⁹⁴ ed esplicitata, sul finire del II sec., dal *Frammento muratoriano*.⁹⁵

⁹³ Riportiamo l’opinione di Hatch: «Romans, being the longest and most important, was put first; Hebrews on grounds of doctrine might naturally be ranked next to Romans; and the two letters addressed to the church in Corinth, one of them being the shortest of the group, were placed last. This arrangement is certainly not illogical»: W. H. P. HATCH, « The Position of Hebrews in the Canon of the New Testament », *HThR* 29 (1936) 134. L’autore, riconosce in effetti, che la ragione di tale posizione nel codice delle lettere paoline è di ordine teologico, legato all’importanza rappresentata da queste lettere [Rm-Ebr].

⁹⁴ Cf. Ap 1,11; 2-3.

⁹⁵ Non possiamo certamente ignorare la problematica complessa relativa alla datazione del Frammento muratoriano; essa, infatti, è decisamente importante ai fini della nostra indagine. Alla posizione tradizionale [fine sel II sec. o inizio III sec.], già formulata dallo stesso Ludovico Antonio Muratori [editore del frammento di un manoscritto dell’Ambrosiana dell’VIII, pubblicato a Milano nel 1740 nel corpo del III volume delle *Antiquitates Italicae Medii Aevi*] e confermata unanimemente dagli studiosi [con una sola eccezione: G. HOFFMANN-KUNITZ, « Das wahre Alter und die Herkunft des sogenannten Muratorischen Kanons », *Neue Jahrbücher für deutsche Theologie* 2 (1983) 163-223; l’autore propone una datazione nella seconda metà del V sec.: cf. per questa informazione F. BOLGIANI, « Sulla data del frammento muratoriano: A proposito di uno studio recente », *RSRL* 31,3 (1995) 461, n. 1], nel 1965 A. C. Sundberg, nel contesto del III Congresso Internazionale di Studi sul NT, propose di abbassare la data agli inizi del IV sec. [posizione ribadita successivamente in: A. C. SUNDBERG, « Canon Muratori: A Fourth Century List », *HThR* 66 (1973) 1-41]. Il dibattito che ne è nato è ben ricostruito in: J. - D. KAESTLI, « La place du Fragment de Muratori dans l’histoire du canon: À propos de la thèse de Sundberg et Hahneman », *CrSt* 15,3 (1994) 609-634. Contro la posizione di Sundberg si sono pronunciati, con recensioni critiche, E. Ferguson [E. FERGUSON, « Canon Muratori. Date and Provenance », *Studia Patristica. Vol. XVII in Three Parts. Part Two* (ed. E. A. LIVINGSTONE) (Oxford - New York - Toronto - Sydney - Paris - Frankfurt 1982) 677-683] e Ph. Henne [PH. HENNE, « La Datation du Canon de Muratori », *RevBib* 100,1 (1993) 54-75] che hanno riconfermato la posizione tradizionale della datazione del Frammento. Nel 1992, la questione ritorna alla ribalta per opera di G.M. Hahneman, il quale intende riconfermare, attraverso uno studio molto ampio e documentato, le posizioni di Sundberg e contrastare alle critiche di Ferguson [G. M. HAHNEMAN, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Oxford Theological Monographs, Oxford 1992)]. Kaestli, ricostruendo l’itinerario storico del dibattito entra nel cuore della problematica ponendosi anch’egli quale paladino della datazione tradizionale, accettando di estenderla al massimo alla prima metà del III sec. [p. 630]. Infine, è degna di nota la recensione, in forma di articolo di F. Bolgiani. L’analisi è condotta punto per punto sulle tesi di Hahneman conducendo il lettore ad accogliere verosimilmente, con un alto quoziente di probabilità, la datazione tradizionale [F. BOLGIANI, « Sulla data del frammento muratoriano: A proposito di uno studio recente », *RSRL* 31,3 (1995) 461-471]. Da parte nostra, vorremmo aggiungere alcune riflessioni che tendono ulteriormente a riconfermare questa datazione. Anzi, mostrare quanto il procedimento dimostrativo di Hahneman porta esso stesso ad una conclusione opposta alla sua. Partiamo dall’asserto metodologico di Hahneman espresso a p. 83: dopo aver mostrato quanto il canone dell’AT fosse giunto a definizione solo nel IV sec. [appoggiandosi agli studi di A. C. Sundberg], egli si domanda come sia possibile riconoscere una lista definitiva di libri neotestamentari già nel II sec.! Questa affermazione include evidentemente anche la conclusione che nessun autore del II sec. potesse vantare una tale “coscienza canonica” [utilizziamo quest’espressione per porre in giusta relazione la categoria di “limite/confine” contenuta nel “canone” con l’utilizzo diretto della comunità o del singolo personaggio che ne fanno uso] relativa al NT come è documentata nel Frammento muratoriano. Ci limitiamo solo ad un

esempio, quello meglio documentabile: il rapporto con l'opera di Ireneo. Promuovendo un confronto tra l'ampia documentazione contenuta nell'opera di Ireneo ed il Frammento muratoriano, vogliamo mostrare quanto la "coscienza canonica" di quest'autore relativa non solo all'attestazione dei libri neotestamentari, ma pure e soprattutto ad una teoria su di essi, fosse *superiore e non inferiore* a quella che emerge dal Frammento muratoriano. Anzitutto, se il Frammento muratoriano dedica uno spazio considerevole al quarto evangelista lasciando intravedere l'importanza ricoperta da questo, Ireneo documenta ampiamente questo fatto e studia inoltre le relazioni interne tra i Vangeli, come abbiamo mostrato. Ancora, il ruolo dell'Apocalisse nel Frammento è decisamente rilevante soprattutto in relazione alla lettere paoline [cf. al proposito: K. STENDAHL, « The Apocalypse of John and the Epistles of Paul in the Muratorian Fragment », *Current Issues in New Testament Interpretation. Essay in Honour of Otto A. Piper* (edd. W. KLASSEN - G. F. SNYDER) (London 1962) 239-245], ma il posto che occupa in Ireneo è decisamente maggiore, in specie nel rapporto con la forma evangelica oltre ai numerosi riferimenti testuali offerti e relative concezioni teologiche [non ultimo la concezione millenarista]. L'attenzione all'epistolario paolino non è affatto minore in Ireneo, anzi, pare si possa intravedere in questi una volontà implicita di raccogliere l'epistolario attorno al numero 12 [cf. J. HOH, *Die Lehre des Hl. Irenäus über das Neue Testament* (Neutestamentliche Abhandlungen 7/4.5, Münster 1919) 41-44] piuttosto che al numero 7 [come è nel Frammento muratoriano]. Ireneo documenta riferimenti specifici alla paternità paolina per 12 lettere, non fornendo alcun accenno specifico per Fm e Ebr. Quest'ultima però è conosciuta da Ireneo come appare da citazioni implicite [ne sono indicate ben 27 in: AA. VV., *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*. Vol. 1. Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien (Centre d'analyse et de documentation patristiques. Équipe de Recherche Associée au Centre National de la Recherche Scientifique; Paris 1986) 519-524] e dalla testimonianza di Eusebio di Cesarea [*Hest. Eccl.* V,26]; il Frammento muratoriano, conosce Fm ma ingora Ebr. In relazione agli Atti degli Apostoli, abbiamo già mostrato la grande attenzione che Ireneo rivolge a questo testo pensandolo come Scrittura; la sottolineatura del Frammento "atti di tutti gli Apostoli" è perfettamente in sintonia con quel che Ireneo pensa di questo testo [contro la pluralità di testi, ciascuno per ogni apostolo, tipica delle testimonianze apocriefe]. Anche la sezione delle "Lettere cattoliche" è istruttiva per un confronto tra il Frammento ed Ireneo. Nel Frammento muratoriano troviamo citate la lettera di Giuda, e due lettere di Giovanni, mancano la lettera di Giacomo, la terza di Giovanni e le due lettere di Pietro [il confronto è condotto sulle sette lettere cattoliche così riconosciute completamente solo nel IV sec.]. Ireneo documenta con evidenza le seguenti lettere: 1Pt [*Ad. Haer.* IV,9,2; IV,16,5; V,7,2]; 1Gv [*Ad. Haer.* III,16,5,8]; 2Gv [*Ad. Haer.* I,16,3; III,16,8]. Appaiono, invece, nella forma delle citazioni implicite, Gc, 2Pt. Due lettere, 3Gv e Gd non appaiono citate neppure implicitamente. Ora, considerando la problematica interpretativa secondo la quale costruire una lista significa stigmatizzare con una titolazione realtà testuali precise e, nel contempo, escluderne conseguentemente altre, siamo condotti a riconoscere nel Frammento muratoriano una "lista" che documenta una coscienza finalizzata ad offrire evidentemente una specifica categoria testuale atta a delimitare dei testi a confronto con altri [cf. le anotazioni relative alle lettere ai Laodicesi e agli Alessandrini, all'Apocalisse di Pietro, al Pastore di Erma]. Tale si presenta come una forma di "coscienza canonica" o "proto-canonica" che è formulata attraverso la modalità tipica della "lista"; un'altra modalità, invece, è quella rappresentata da Ireneo, il quale non offre una "lista" ma utilizza i testi che già eran stati riconosciuti come autoritativi, o che egli stesso vuol far riconoscere come tali. Ebbene, l'assenza di citazioni precise di alcuni testi neotestamentari in Ireneo [comunque, quantitativamente minori rispetto al Frammento muratoriano!] non depongono necessariamente in favore di un "non riconoscimento" di tali testi da parte dello stesso. Piuttosto, occorre osservare anche le dimensioni quantitative del testo dei due libri che egli sembra ignorare [3Gv=15vv. e Gd=25vv.]. Occorre, infatti, non ignorare il ruolo rappresentato da un'identica realtà collocata in ambiti differenti: in una "lista" la 3Gv vale, ad es., tanto quanto Rm, se la prospettiva è quindi quella di un elenco; ma se il contesto in cui vengono utilizzati questi testi è di carattere argomentativo [come è per Ireneo], Rm vale ben di più di 3Gv o Gd! Allora, attraverso questi dati è possibile, in sintesi, riconoscere il vasto utilizzo che Ireneo fa di tutta la Scrittura [AT e NT], manifestando, conseguentemente, una "coscienza canonica" certamente "più ampia e profonda" di quella documentata nel Frammento muratoriano. Muovendo da queste osservazioni, riteniamo che le conseguenze della premessa di Hahneman -secondo la quale la concezione di canone documentata nel Frammento debba essere collocata nella seconda metà del IV sec.- conducono ai seguenti risultati: o post-datate l'attività di Ireneo al IV sec. [la qual cosa apparirebbe assurda!], oppure riportare il Frammento muratoriano nel II sec., e

Osservando brevemente quest'ultimo segnaliamo la compresenza di una criteriologia tripartita: *l'aspetto cronologico, quantitativo*⁹⁶ e *"teologico-simbolico"*.⁹⁷ È sull'asse cronologico [primo criterio] che il *Frammento muratoriano* intreccia gli altri due criteri; infatti, dopo avere accennato alle epistole di maggiori dimensioni, sviluppa lo schema teologico delle sette chiese, disponendo le lettere ancora una volta entro lo stesso asse diacronico.⁹⁸ Ora, se l'elaborazione dei criteri nel *Frammento muratoriano* è tale da far dipendere dall'aspetto cronologico gli altri due, siamo autorizzati a ricercare una fenomenologia analoga anche all'interno del codice del \mathfrak{P}^{46} . Bisogna però precisare, come il *Frammento muratoriano*, pur impostando la criteriologia sull'asse cronologico, non lo stimi come decisivo nella sua esposizione, infatti, il testo si sviluppa entro una riflessione biblico-teologica in favore di una fondazione "simbolico-biblica".

L'ipotesi, allora, si precisa: se nel codice del \mathfrak{P}^{46} , in luogo dell'asse cronologico, ritroviamo quello quantitativo, si può arguire che quest'ultimo funzioni al servizio di quello "simbolico-biblico". L'effetto retorico del *Frammento muratoriano* era quello di mostrare una "teologia del testo biblico" diacronicamente fondata nella dinamica dello sviluppo [l'intreccio tra la lista delle lettere nella loro genesi storica e la loro significazione simbolica tesa tra il numero sette e l'unità], al fine di giungere all'apice dell'itinerario storico-teologico con la lettera ai Romani; l'effetto retorico della disposizione del \mathfrak{P}^{46} è invece quello di accentuare il valore della "grandi lettere" sulle altre, nel complesso dell'epistolario paolino. Rm non è l'esito del cammino, ma il portale d'ingresso per la conoscenza del mistero salvifico trasmesso nella testimonianza dell'apostolo Paolo.

Questi primi passaggi riflessivi preparano la comprensione dell'enigma di Ebr. Una prima osservazione è rivolta allo spostamento della dossologia finale di Rm 16,25-27 al

collocarlo cronologicamente addirittura -secondo lo stesso principio espresso da Hahneman- anteriormente all'*Adversus Haereses*, cioè prima del 180.

⁹⁶ «Passando poi alle lettere paoline, sono esse stesse che mostrano chiaramente, a chi vuol capire, il luogo da cui sono state inviate e il motivo per cui sono state scritte. Tra le lettere di una certa lunghezza, Paolo ha scritto prima ai Corinzi, vietando le divisioni in partiti, poi ai Galati, proibendo la circoncisione, e ancora più diffusamente, ai Romani, per includere in loro il principio dell'unità e dell'ordine delle Scritture, che hanno in Cristo il loro principio unitario»: A. FILIPPI - E. LORA (a cura di), *Enchiridion Biblicum*. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura. Edizione bilingue (Traduzione di Stefano Bittasi e Luca Ravaglia; Strumenti, Bologna 1993) 4-5.

⁹⁷ «Su questi particolari non è necessario che ci dilunghiamo oltre, anche perché lo stesso beato Paolo, seguendo lo schema del suo predecessore Giovanni, scrive a sette chiese, ma solo nominalmente. Egli segue questo ordine di composizione: la prima ai Corinzi, la seconda agli Efesini, la terza ai Filippesi, la quarta ai Colossesi, la quinta ai Galati, la sesta ai Tessalonicesi, la settima ai Romani. In verità, al fine di correggere, è stata scritta un'altra lettera ai Corinzi e ai Tessalonicesi. Comunque, al di là di questa varietà di nomi, si riconosce l'unica chiesa sparsa su tutta la terra; anche Giovanni infatti, nell'Apocalisse, pur scrivendo a sette chiese, intende parlare a tutti»: A. FILIPPI - E. LORA (a cura di), *Enchiridion Biblicum*. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura. Edizione bilingue (Traduzione di Stefano Bittasi e Luca Ravaglia; Strumenti, Bologna 1993) 4-7.

⁹⁸ La cosa è verificabile nel raffronto tra la successione degli avverbi temporali per le tre epistole ampie, non poste in successione di grandezza [Cor-Gal-Rm] e la successione delle sette lettere, dove Cor apre l'elenco, per giungere in quinta posizione con Gal ed infine, in settima posizione con Rm. Per un commento della disposizione cf. lo schema C 4) in: H. J. FREDE (Hrsg.), *Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 24/2, Freiburg im Breisgau 1966-1971) 292.297.

seguito di Rm 15,32.⁹⁹ L'effetto ottenuto è quello di chiudere il testo argomentativo ed esortativo con la dossologia, e lasciare al cap. 16 il compito integrale ed unico dei saluti. Il lunghissimo elenco di persone conosciute da Paolo e presentate per nome lungo l'ultimo capitolo di Rm accresce agli occhi del lettore una dinamica di forte ancoramento storico in favore dell'attività apostolica di Paolo. Le ultime battute del testo, come è presentato nel P^{46} , assicurano il lettore, ovvero la comunità in ascolto di questi testi che questo scritto è rivolto ai Romani, a Roma. Ora, immediatamente dopo la chiusura del testo di Rm, il P^{46} pone come titolazione dello scritto successivo ΠΡΟΣ ΕΒΡΑΙΟΥΣ. La cosa non desterebbe curiosità se non fosse per il fatto che questa è la prima attestazione manoscritta che noi possediamo non solo del testo ma anche delle titolazione delle lettere paoline.¹⁰⁰ Pur riconoscendo che tale titolazione potesse appartenere originariamente al rotolo che la conteneva,¹⁰¹ si discosta in modo radicale da tutte le altre. Infatti, Paolo si rivolge a destinatari la cui denominazione procede dal riferimento geografico [Roma, Corinto, Efeso, Galazia, Filippi, Colossi, Tessalonica]; in questa lettera, i destinatari vengono compresi entro una categoria “sociologico-religiosa”, oltre il riferimento logistico geografico. Infatti, la posizione della lettera al termine dell'epistolario [vuoi dopo le lettere alle chiese, vuoi dopo le lettere pastorali] provoca l'effetto di un allargamento di prospettiva dei destinatari, rivolto alla categoria di “Lettere cattoliche”, universali, appunto. Ma la sua posizione al seguito di Rm può essere interpretata – e qui esprimiamo l'ipotesi – come la “lettera agli Ebrei di Roma”; ovvero, Rm rappresenterebbe la “Magna charta” del Vangelo rivolto ai cristiani provenienti dal paganesimo,¹⁰² Ebr di quello rivolto ai cristiani provenienti dal Giudaismo. Precisiamo che la riflessione non è di ordine storico, ma “canonico” e “teologico”. Non si vuol sostenere, infatti, che Paolo abbia scritto due lettere ai cristiani di Roma, quanto, piuttosto, che il redattore¹⁰³ del manoscritto abbia volutamente collocato Ebr al seguito di Rm per far iniziare l'epistolario dalla città di Roma, come città fondamentale di destinazione del Vangelo paolino e città dell'epilogo della sua vita. In questa prospettiva, può essere inteso anche il rapporto tra le

⁹⁹ Unico esempio di questo spostamento nella documentazione antica dei manoscritti, cf.: K. JUNACK - E. GÜTING - U. NITZ - K. WITTE, *Das Neue Testament auf Papyrus. II. Die paulinischen Briefe*. Teil 1: Röm., 1. Kor., 2. Kor. (Mit einer Einführung von B. Aland; Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 12, Berlin - New York 1989) 139.149.

¹⁰⁰ Grazie alla testimonianza di Eusebio di Cesarea veniamo a conoscenza della posizione di Clemente alessandrino sulla lettera agli Ebrei [EUSEBIO DI CESAREA, *Hist. Eccl.* VI,14,2-4]. La posizione di Clemente è chiaramente schierata in favore della paternità paolina, lettera scritta per gli Ebrei in ebraico e poi tradotta in greco da Luca. L'intestazione “Paolo apostolo” non compare per non aggravare la prevenzione che gli Ebrei avevano contro di lui. Questo giudizio di Clemente presuppone una discussione già in atto sulla autenticità paolina della lettera; presuppone anche la posizione di coloro che ritenevano, per motivi stilistici, che l'autore fosse Luca [cf. in EUS. CES., *Hist. Eccl.* VI,25,11-14 la posizione di Origene che pone il problema dello stile ed accoglie le ipotesi di paternità lucana o di Clemente romano]. In sintesi, questi accenni ci informano sulla discussione interna alla chiesa relativa alla paternità apostolica della lettera agli Ebrei.

¹⁰¹ Quest'ipotesi spiega così la genericità della titolazione nello smarrimento delle indicazioni contenute sul colofon del rotolo.

¹⁰² In effetti, Rm, pur lasciando intravedere, a motivo delle argomentazioni, un'identità mista dei destinatari [provenienti dal paganesimo e dal giudaismo, cf.: R. PENNA, *L'apostolo Paolo*. Studi di esegesi e teologia (Parola di Dio. Seconda serie 12, Cinisello Balsamo (Milano) 1991) 67-71] riporta in modo esplicito solo riferimenti a destinatari provenienti dal paganesimo: Rm 1,5-7; 11,13; 15,15-16.

¹⁰³ Intendiamo anzitutto quest'opera come un'azione guidata dai capi della comunità ecclesiale, e realizzata concretamente dagli scribi.

conclusioni delle due lettere: da una parte, Rm raccoglie per tutto il cap. 16 i saluti alla comunità, accogliendo in chiusura altri personaggi tra i quali Timoteo, suo collaboratore [Rm 16,21-23], Ebr aggiunge nella conclusione del suo testo [Ebr 13,22-24], l'indicazione di un'unica figura denominata, Timoteo, rimesso in libertà, che spera di riveder assieme ai destinatari della lettera che implicitamente annuncia di visitare [cf. il rapporto con Rm 15,25-32]. Infine, i saluti da parte di "quelli d'Italia" rimandano a Rm 16 là dove emerge il dato che Paolo conoscesse molti dall'Italia [=da Roma] nonostante non fosse mai stato in quella città.¹⁰⁴

Questi elementi raccolti possono interpretare anche il silenzio esplicito del mittente e dei destinatari all'interno di Ebr: se il lettore, giunto al termine di Rm 16 incontra la titolazione "Agli Ebrei" rivolta al nuovo scritto, legittimamente può domandarsi: "Agli Ebrei di dove?", e conseguentemente comprendere che si tratta degli "Ebrei di Roma", cioè dei cristiani provenienti dal Giudaismo.¹⁰⁵ Tale operazione ermeneutica produce come *primo risultato* il far rientrare nel "Corpus paulinum" una serie di tematiche fondamentalmente tese alla ripresa delle scritture veterotestamentarie ispirate alle categorie teologiche del "culto" e dei "sacrifici", esplicitamente assenti nella gran parte del rimanente epistolario paolino; *la seconda conseguenza* tende a garantire una continuità per lo stesso Vangelo nei confronti di destinatari provenienti da culture e religiosità distinte; *un terzo tratto* permette di raccogliere attorno alla città di Roma il "grosso" della teologia paolina [oltre la metà del testo complessivo dell'epistolario paolino]¹⁰⁶ e accentuare così il suo ruolo emergente nella chiesa occidentale e orientale, ruolo già riconosciuto dallo stesso Ireneo nella successione apostolica, a partire da Pietro e Paolo.¹⁰⁷

8.2.2. Dall'ermeneutica testuale, una finestra sulla storia.

L'interpretazione proposta ci porta a collocare il codice nel contesto delle discussioni teologiche che avevan segnato la comunità romana a partire dalla metà del II sec. Ci riferiamo alla reazione provocata dall'attività di Marcione,¹⁰⁸ con tutta la problematica della sua dipendenza o indipendenza dalle posizioni gnostiche,¹⁰⁹ fortemente concentrata sulla forma veritativa delle sacre Scritture.¹¹⁰ Pur non essendoci giunto alcun scritto

¹⁰⁴ Cf. ad es. Rm 16,3 e At 18,2ss: Aquila e Prisca/Priscilla incontrati a Corinto.

¹⁰⁵ Il riferimento ai destinatari romani della lettera è quello più attestato, dalle testimonianze antiche e dalla critica moderna. Cf. le prime citazioni del testo di Ebr nella Prima lettera ai Corinti di Clemente romano [IX,3.4; XII,1; XVII,5; XXI,9; XXVII,1.2; XXXVI,1.2.5; XLIII,1; LVI,3; LXIV; LXI,3].

¹⁰⁶ Rm+Ebr=12.056; da 1Cor a 2Ts=21.427.

¹⁰⁷ *Ad. Haer.* III,3,1-3, testo in cui riporta l'elenco preziosissimo dei vescovi di Roma fino al tempo della redazione della sua opera.

¹⁰⁸ Originario di Sinope nel Ponto, sul Mar Nero, giunse a Roma attorno all'anno 140 d.C. e si scontrò con i responsabili delle comunità romane che nel luglio del 144 lo scomunicarono. Per una presentazione aggiornata delle problematiche, e delle fonti, cf.: C. MORESCHINI - E. NORELLI, *Storia della Letteratura cristiana antica greca e latina*. I. Da Paolo all'età costantiniana (Letteratura cristiana antica. Strumenti, Brescia 1995) 246-252.

¹⁰⁹ L'appartenenza di Marcione ai gruppi gnostici è di Ireneo, in quanto lo inquadra come successore dello gnostico Cedrone [*Ad. Haer.* I,27,1-2]. Per una sintesi relativa alla discussione, cf. E. NORELLI, « La funzione di Paolo nel pensiero di Marcione », *RivB* 34 (1986) 546, n. 6, ed anche 578-586, infine, per lo *Status quaestionis*, la n. 66.

¹¹⁰ È risaputa la posizione di Marcione, nel rifiuto delle Scritture veterotestamentarie, in virtù di una forma bipolare "Vangelo e Apostolo/Apostolikon", corrispondente al Vangelo di Luca, mutilato in diversi

originario di lui, siamo in grado, attraverso le testimonianze di qualche fonte parallela, di ricostruire oltre al nucleo fondamentale del suo pensiero anche la sua posizione ermeneutica in materia scritturistica e, in modo ancor più particolare, quella sull'epistolario paolino.¹¹¹ Grazie a Tertulliano¹¹² e a Epifanio¹¹³ siamo informati sul numero, l'identità e la disposizione delle lettere paoline in Marcione.¹¹⁴ Egli accoglieva solo dieci lettere,¹¹⁵ rivolte a comunità,¹¹⁶ escludendovi quelle rivolte a persone singole [lettere pastorali] e la lettera agli Ebrei. È su quest'ultima, in effetti, che vogliamo concentrare l'attenzione.

Ireneo ci informa dell'attività di selezione che Marcione applicava alle Scritture: muovendo da una dissociazione fondamentale tra il Dio creatore dell'AT e la figura di Dio Padre presentata dalla predicazione di Gesù Cristo, ipotizzava l'esistenza di due divinità, dove la seconda, il Padre, avrebbe dovuto subentrare alla prima in quanto superiore a questa. Tutte le Scritture [l'AT e buona parte degli scritti apostolici e dei Vangeli] che appoggiavano una linea di continuità tra le due figure [Dio creatore e Padre di Gesù] andavano rifiutate. L'assunzione del Vangelo di Luca e dell'epistolario paolino è in relazione alla polemica contro la Legge e in favore di un'immagine rinnovata di Dio.¹¹⁷ Ireneo afferma, dunque, che il criterio fondamentale per l'accoglienza o meno delle Scritture era quello della testimonianza del Dio di Gesù Cristo inteso quale Padre, antagonista e superiore al Dio creatore dell'AT. Entro questa criteriologia i testi venivano mutilati e predisposti all'utilizzo teologico.¹¹⁸ I testi apostolici che per eccellenza si

punti, e all'epistolario paolino. Per una disanima approfondita ed ampia della problematica, cf.: E. NORELLI, « La funzione di Paolo nel pensiero di Marcione », *RivB* 34 (1986) 543-597

¹¹¹ Per una riflessione attorno alle dimensioni ermeneutiche fondamentali, cf. E. NORELLI, « La funzione di Paolo nel pensiero di Marcione », *RivB* 34 (1986) 543-597. Invece, per un tentativo di ricostruzione testuale di un ipotetico "testo paolino" precedente l'utilizzo stesso di Marcione, cf. J. J. CLABEAUX, *A Lost Edition of the Letters of Paul. A Reassessment of the Text of the Pauline Corpus Attested by Marcion* (The Catholic Biblical Quarterly. Monograph Series 21, Washington 1989).

¹¹² *Adv. Marc.* 5.

¹¹³ *Pan.* 42,9,4.11,8.12.

¹¹⁴ La documentazione di una raccolta dell'epistolario paolino attribuita a Marcione aveva indotto A. von Harnack ad ipotizzare un'origine del canone a motivo della reazione della grande Chiesa alla provocazione di Marcione.

¹¹⁵ Gal, 1-2Cor, Rm, 1-2Ts, Laod [=Ef], Col, Fil, Fm: questo è l'ordine di Tertulliano, in Epifanio, Fm segue Col e precede Fil. Cf. anche la documentazione derivante dagli antichi prologhi latini alle epistole paoline: E. NORELLI, « La tradizione ecclesiastica negli antichi prologhi latini alle epistole paoline », *La tradizione: forma e modi*. XVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma 7-9 maggio 1989 (Studia Ephemeridis "Augustinianum" Roma 1990) 301-323. Alcuni studiosi ritengono che Marcione non abbia inventato una raccolta paolina ma l'abbia fatta propria prendendola da raccolte preesistenti. Riusciamo a capire che la disposizione delle lettere nella raccolta di Marcione rimanda ad una criteriologia cronologica [percepibile soprattutto dai prologhi latini alle lettere] anche se distinta da quella proposta nel *Frammento muratoriano*.

¹¹⁶ La presenza di Fm è giustificata dalla relazione stretta con Col, ed è considerata nel contesto della chiesa di Colossi.

¹¹⁷ La visione di Marcione articola in un binomio fondamentale il riferimento alle Scritture, egli parla di "Vangelo e Apostolo", intendendo con il primo il Vangelo di Luca, con il secondo le lettere di Paolo.

¹¹⁸ Dopo aver parlato del Vangelo di Luca mutilato in molte sue parti, Ireneo aggiunge: «Similmente ha mutilato anche le lettere dell'apostolo Paolo, togliendo tutti i passi in cui l'Apostolo parla chiarissimamente del Dio che ha creato il mondo, dicendo che questi è il Padre del Signore nostro Gesù Cristo, e tutto ciò che l'Apostolo ha insegnato citando i passi profetici che preannunciano la venuta del Signore» [*Ad. Haer.* I,27,2].

opponevano a questa visione erano il Vangelo di Giovanni e la lettera agli Ebrei. Entrambi presentano nei loro rispettivi prologhi la linea di continuità profonda tra il Dio creatore e la testimonianza del suo Verbo [Gv 1,1ss] e Figlio [Ebr 1,1ss]. Tenendo presenti questi aspetti, emergono ancor più con evidenza le conseguenze ermeneutiche della collocazione di Ebr al seguito di Rm nel \mathfrak{P}^{46} : l'operazione condotta da Ireneo attraverso la forma quadruplicata dei Vangeli contro Marcione in favore di Gv, è analogamente ripresentata, per l'epistolario paolino, dalla struttura del \mathfrak{P}^{46} , in favore di Ebr. Entrambe le operazioni appaiono "anti-marcionite": il \mathfrak{P}^{46} non è tanto una raccolta tra le altre nel contesto del II-III sec., quanto un testimone eloquente di una presa di posizione teologica¹¹⁹ analoga a quella sostenuta da Ireneo.¹²⁰ Possiamo ancora aggiungere l'osservazione secondo la quale la funzione esercitata dal Vangelo secondo Giovanni sugli altri tre Vangeli [sinottici, tra loro molto omogenei] è analoga a quella esercitata dalla lettera agli Ebrei sull'epistolario paolino [in se stesso omogeneo].

Questa riflessione ci conduce anche ad ipotizzare una revisione sia della datazione, sia del luogo di redazione del manoscritto. Infatti, alla luce dello studio di Young Kyu Kim,¹²¹ sebbene la conclusione appaia esagerata, le osservazioni molto ben documentate, entro un profilo paleografico e morfologico, ci conducono ad abbassare la datazione entro il II sec. Così facendo, il testo diventa ancor più testimone di una linea ermeneutica distinta da quella di Marcione, vicina a Clemente Romano [I sec.], a Ireneo e a Clemente Alessandrino [seconda metà del II sec.].

Il luogo di composizione, secondo l'editore del manoscritto e accolto dagli studiosi, è l'Egitto. Valutando i criteri utilizzati per giungere a tale conclusione¹²² e al seguito della

¹¹⁹ Precedente o successiva alla posizione di Marcione, in dipendenza della datazione stessa del ms.

¹²⁰ Non sappiamo con esattezza, invece, quale fosse la posizione di Ireneo su Ebr. Nell'*Ad. Haer.* appaiono 21 punti in cui Ireneo richiama Ebr. Eusebio di Cesarea [*Hist. Eccl.* V,26] ci informa che Ireneo scrisse anche un libro di *Varie dispute* nel quale ricorda la Lettera agli Ebrei e la Sapienza di Salomone. Sulla posizione romana, generalmente si cita il Frammento muratoriano che non contiene menzione della lettera ed Eusebio di Cesarea in *Hist. Eccl.* VI,20,3 che riferisce che presso alcuni Romani la lettera agli Ebrei non è considerata di Paolo.

¹²¹ Y. K. KIM, « Palaeographical Dating of \mathfrak{P}^{46} to the Later First Century », *Bib* 69 (1988) 248-257.

¹²² F.G. Kenyon promuove un confronto statistico per quantificare le varianti o i punti di continuità tra le due forme fondamentali del testo, il gruppo Alessandrino [rappresentato dai mss. ABC] ed il gruppo "Occidentale" [rappresentato dai mss. DFG]. La conclusione dell'editore è la seguente: «It will be seen that the Beatty-Michigan papyrus, which has given us a text of the Pauline Epistles that was extant in Egypt a hundred years or more before the date of the great uncials on which we have hitherto mainly depended, in general confirms the integrity of the text that has come down to us, and offers no sensational variants»: F. G. KENYON, *The Chester Beatty Biblical Papyri Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible*. Fasciculus III Supplement. Pauline Epistles. Text (London 1936) xxii. Il procedimento utilizzato dall'editore ci pare poco fondato per i seguenti motivi: anzitutto, il confronto tra il testo del papiro [cronologicamente precedente] con quello più tardo, presente nei grandi codici, è un'operazione molto delicata, troppo esposta a congetture; inoltre, mentre il gruppo "Alessandrino" è documentato attraverso codici del IV-V sec. [ABC], quello "Occidentale" è costituito dal codice D [Codex Claromontanus del VI sec., bilingue, greco e latino], F [Codex Augiensis, del IX sec., bilingue, greco e latino] ed infine, G [Codex Boernerianus, del IX sec., bilingue, col testo interlineare del latino sopra il greco]. Il presupposto che il testo occidentale dipenda da scribi, o redattori di lingua madre latina dice poco sulla destinazione dello stesso scritto; la stessa osservazione può essere fatta anche per il gruppo "Alessandrino" [il caso più eclatante è quello del codice D 05, Codex Bezae Cantabrigiensis del V sec., bilingue, greco e latino. Esso pur essendo il testimone principale del "testo occidentale" è stato redatto in Egitto o nell'Africa del nord, da uno scriba di madre lingua latina; viceversa, si può ipotizzare il fenomeno opposto, di un testo "Alessandrino" redatto da uno scriba di madre lingua greca a Roma!]. Per questi dati,

fondamentale importanza della città di Roma in questa disposizione del manoscritto,¹²³ è ipotizzabile affermare l'esistenza di una redazione teologicamente¹²⁴ ruotante attorno alla città di Roma.

8.3. CODICE E CANONE PER IL CORPUS PAULINUM

La relazione tra la molteplicità delle lettere paoline e la relativa raccolta e ordinamento sono stati studiati da H. Y. Gamble nella prospettiva precisa del nostro tema rivolto allo studio della funzione del Codice.¹²⁵ L'articolo tende a mostrare quanto la diffusione della forma del codice entro la realtà del cristianesimo fu favorita anzitutto dalla raccolta dell'epistolario paolino; questa posizione si oppone a quella sostenuta da C. H. Roberts e T. C. Skeat,¹²⁶ secondo i quali fu il codice dei Vangeli che provocò tale effetto. La discussione in sé deve essere intesa all'interno delle conseguenze ermeneutiche che l'istituzione del primato dell'uno sull'altro stabilisce: secondo la posizione di Roberts e Skeat, fu la forma evangelica [quadriforme] a entrare in circolo e a determinare una prima visione autorevole delle Scritture comportando un elemento di attestazione molteplice nel momento fondativo; la seconda posizione, quella di Gamble, pone invece alla base della comprensione progressivamente canonica, la posizione "unilaterale" della testimonianza paolina, dalla quale sarebbe sorto un approccio "pluralista" [Vangeli, e in seguito lettere cattoliche e Apocalisse]. Complessivamente concordiamo con Gamble sul primato cronologico del codice contenente le epistole paoline, precisando la funzione da esso svolta. Infatti, se vale la riflessione sopra presentata, l'unica testimonianza manoscritta che ci è giunta va nella direzione di un'attestazione molteplice, già all'interno della stessa

cf. K. ALAND - B. ALAND, *Il testo del Nuovo Testamento* (Premessa del Card. Carlo M. Martini. Traduzione di Sebastiano Timpanaro; CSANT - Strumenti 2, Genova 1987) 121-122.

¹²³ Richiamiamo l'attenzione su un articolo epistemologicamente utile per riflettere sui presupposti che la critica pone in campo nella difesa della tesi secondo la quale Ebr tardò ad essere accolta come lettera dell'epistolario paolino in Occidente, a Roma [cf. Frammento muratoriano, Tertulliano, Ireneo (?), *Hist. Eccl.* VI,20,3], mentre era riconosciuta tale in oriente, da Clemente alessandrino, da Origene e dal P⁴⁶: CH. P. ANDERSON, « The Epistle to the Hebrews and the Pauline Letter Collection », *HThR* 59 (1966) 429-438. Le fonti citate, secondo l'autore si devono misurare con la testimonianza della 1Clem, all'interno della quale compaiono citazioni tratte da Rm, 1Cor e Ebr. Sembra che questo terzo vescovo di Roma scrivendo ai Corinti considerasse accanto a Rm e 1Cor anche l'epistola agli Ebrei. Da qui pone l'ipotesi inizialmente Ebr fosse accolta come paolina, e solo successivamente ritroviamo in occidente una posizione critica sulla autenticità della lettera. La reazione di Clemente alessandrino potrebbe essere spiegata nel contesto di questo mutamento di veduta [fine II sec.].

¹²⁴ Teologicamente non significa geograficamente [infatti, ogni ipotesi relativa al luogo di redazione, non dovrebbe mai pronunciarsi in senso prettamente "geografico", quanto piuttosto in senso "teologico"], ma solo la sottolineatura dell'interesse specifico della redazione, teso verso la città di Roma. Concretamente, si è in grado di valutare la relazione esistente tra le problematiche documentate in un luogo, ed il riflesso emergente nel testo [cf. ad es. la modalità attraverso la quale vengono ipotizzati i luoghi di redazione dei Vangeli].

¹²⁵ H. Y. GAMBLE, « The Pauline Corpus and Early Christian Book », *Paul and the Legacies of Paul* (ed. W. S. BABCOCK) (Dallas 1990) 265-280.392-398. La stessa posizione è ribadita dall'autore in: *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts* (New Haven - London 1995) 58-66. Lo stesso si era già interessato al problema del canone del NT a metà degli anni '80, cf.: *The New Testament Canon. Its Making and Meaning* (Philadelphia 1985).

¹²⁶ La posizione è formulata in modo esplicito in: C. H. ROBERTS - T. C. SKEAT, *The Birth of the Codex* (Oxford 1985).

raccolta paolina [teologia paolina e teologia di Ebr].¹²⁷ Gamble ritiene, alla luce dello studio di J.J. Clabeaux,¹²⁸ che Marcione si fosse confrontato con una raccolta a lui precedente e che avrebbe adattato a sè. Tale raccolta ipotetica era fondata –secondo Gamble-¹²⁹ sull’antico schema documentato nel Frammento muratoriano, fondato sull’Apocalisse di Giovanni, lo schema “simbolico-biblico” delle sette Chiese. Questa conclusione, che ribadisce il riferimento “simbolico-biblico”, non è estranea al \mathfrak{P}^{46} in quanto questo non può essere inteso alla luce del solo criterio quantitativo.¹³⁰ Piuttosto obbliga ad approfondire la relazione esistente tra Apocalisse ed epistolario paolino e, come abbiamo più volte sottolineato, grazie al Frammento muratoriano, veniamo informati della teoria retrostante all’ordine “teologico-simbolico”, teoria che autorizza ad approfondire la relazione tra i due testi, quello della “profezia” e quello dell’Apostolo.¹³¹

¹²⁷ Con questo non si vuol affermare che questa fosse l’unica raccolta esistente [cf. ad es. il Frammento muratoriano che non cita Ebr], ma solo la funzione svolta da questa unica raccolta chiaramente documentata.

¹²⁸ J. J. CLABEAUX, *A Lost Edition of the Letters of Paul. A Reassessment of the Text of the Pauline Corpus Attested by Marcion* (The Catholic Biblical Quarterly. Monograph Series 21, Washington 1989).

¹²⁹ H. Y. GAMBLE, « The Pauline Corpus and Early Christian Book », *Paul and the Legacies of Paul* (ed. W. S. BABCOCK) (Dallas 1990) 273-274.

¹³⁰ Non concordiamo con il giudizio di Gamble, secondo il quale «This arrangement of the letters is dictated by the principle of decreasing length, and it eventually became the standard “canonical” order of the letters, but with Galatians preceding Ephesians (these two being of almost equal length)»: H. Y. GAMBLE, « The Pauline Corpus and Early Christian Book », *Paul and the Legacies of Paul* (ed. W. S. BABCOCK) (Dallas 1990) 272. L’autore nel presentare il \mathfrak{P}^{46} ignora completamente la presenza di Ebr al seguito di Rm, elemento sul quale abbiamo costruito tutta la nostra teoria.

¹³¹ Cf. G. S. OEGEMA, « Kanon und Apokalyptik: Die Rolle der Apokalyptik in Kanonisierungsprozess der christlichen Bibel », *The Interpretation of the Bible. The International Symposium in Slovenia* (ed. J. Krašovec) (JSOTS 289; Sheffield 1998) 277-295. L’autore pone in problema della relazione tra le sistemazioni simboliche [sul numero sette per le lettere paoline ed il numero quattro per i Vangeli] a partire dall’Apocalisse, ma non affronta le conseguenze ermeneutiche di tale operazione.

Indice generale

1. INTRODUZIONE.....	5
1.1. Per iniziare.....	5
1.1.1. La prima impressione	5
1.1.2. La delimitazione dell'oggetto di studio	6
1.2. Panoramica bibliografica.....	7
1.2.1. Alcune idee generali sulla «mole» bibliografica relativa al «Corpus Paulinum»	7
1.2.2. Bibliografia parziale, per lo più, in lingua italiana	8
1.2.2.1. Approccio storico al personaggio e alle comunità.....	9
1.2.2.2. Approccio letterario	13
1.2.2.3. Approccio teologico.....	21
2. LA DEFINIZIONE DEL PROBLEMA	27
2.1. L'analisi dei fattori	27
2.1.1. La formazione del canone paolino.....	27
2.1.2. Il canone paolino nell'epoca moderna.....	27
2.1.3. Il dibattito attuale sulle lettere «deuteropaoline»	27
2.1.4. Categorie ermeneutiche per comprendere il fenomeno storico: la pseudoepigrafia	28
2.2. Verso la sintesi	28
2.2.1. Il percorso dell'analisi letteraria e storica dell'epistolario paolino	28
2.2.2. Il percorso della storia dei pronunciamenti magisteriali attorno all'epistolario paolino.....	28
2.2.3. L'evidenza della contraddizione.....	37
2.2.3.1. La plausibilità della posizione dell'esegesi storico-critica	37
2.2.3.2. La plausibilità della posizione del Magistero	38
2.2.3.3. Riflessione critica	38
2.3. Struttura del corso	40
2.3.1. La «diplopia» ermeneutica necessaria	40
2.3.1.1. Lo sguardo verticale.....	41
2.3.1.2. Lo sguardo orizzontale.....	42
2.3.2. L'articolazione del Corso	43

PARTE PRIMA:

L'APPROCCIO «EXTRA-TESTUALE»

3. IL CONTESTO STORICO: RIFORMULAZIONE DELLE CATEGORIE	45
3.1. Superamento del binomio «giudaismo-ellenismo» e riformulazione delle categorie (Martin Hengel)	45
3.2. Superamento del binomio «giudaismo-cristianesimo» e riformulazione delle categorie (Giuseppe Boccaccini)	45
4. L'AUTORE: SAULO/PAOLO DI TARSO.....	46
4.1. Approccio storico: dalla formazione «pre-cristiana» all'esperienza di Damasco (Martin Hengel).....	46
4.1.1. Educazione e formazione: Tarso o Gerusalemme? La prima fase della formazione	46
4.1.2. Lo studio farisaico della Legge a Gerusalemme. La seconda fase della formazione	46
4.1.3. La Gerusalemme di lingua greca e la formazione sinagogale greca	47
4.1.4. Il persecutore	47
4.1.5. L'esperienza di Damasco.....	47
4.2. Approccio psicologico: i sentimenti in Paolo (Klaus Berger).....	47
4.3. Il problema di fondo: «vocazione o conversione» (Kristen Stendahl).....	47

4.4. Paolo e il Giudaismo palestinese (Ed Parish Sanders).....	47
4.5. La «New Perspective on Paul» di James D. G. Dunn.....	50
4.5.1. La «Nuova prospettiva su Paolo» rispetto alla «Nuova prospettiva sul Giudaismo del Secondo Tempio».....	50
4.5.2. La proposta innovativa di James D. G. Dunn.....	53
4.5.3. Come andare oltre la «New Perspective on Paul».....	56
5. MESSAGGIO E DESTINATARI: POTENZIALITÀ PRAGMATICA DEL MESSAGGIO PAOLINO.....	57
5.1. La formazione dell'Ekklesia.....	57
5.2. Il governo delle comunità paoline.....	57
5.3. I riti cristiani.....	57
5.4. Credere e vivere come cristiani.....	57
PARTE SECONDA: L'APPROCCIO «INTER-TESTUALE»	
6. IL PROBLEMA DELL'«INTER-TESTUALITÀ» PER LO STUDIO DI PAOLO.....	58
6.1. Paolo tra Atti degli Apostoli e Lettere.....	58
6.2. Le differenze sostanziali tra la presentazione di Atti e delle Lettere.....	59
7. POSSIBILE RELAZIONE TRA EPISTOLARIO PAOLINO E ATTI DEGLI APOSTOLI.....	60
7.1. La criteriologia fondamentale dell'esegesi storico-critica criticata.....	60
7.2. Gli Atti degli Apostoli: Paolo e i destinatari della missione.....	61
7.2.1. Il passaggio del nome: il cammino del personaggio paolino.....	61
7.2.2. Il passaggio dalle tenebre alla luce: il cammino dei destinatari.....	63
7.3. L'epistolario paolino: Paolo e i destinatari della missione.....	66
7.3.1. I prescritti epistolari.....	66
7.3.2. Le sezioni auto-biografiche.....	67
7.4. Dagli Atti degli Apostoli alla Lettera agli Ebrei: l'oblio dell'autore e dei destinatari.....	68
PARTE TERZA: L'APPROCCIO «INTRA-TESTUALE»	
8. LEGGERE L'EPISTOLARIO PAOLINO COME REALTÀ UNITARIA.....	70
8.1. L'ipotesi di lavoro.....	70
8.2. La documentazione manoscritta del II-III sec.....	71
8.2.1. La posizione della Lettera agli Ebrei al seguito di Romani.....	73
8.2.2. Dall'ermeneutica testuale, una finestra sulla storia.....	80
8.3. Codice e Canone per il Corpus Paulinum.....	83