

LA NUOVA PROSPETTIVA E OLTRE: GLI ORIENTAMENTI DELLA RICERCA SU PAOLO E LE RAGIONI

JOHN M.G. BARCLAY (Durham University)

[Seminario di aggiornamento per studiosi e docenti di S. Scrittura]
Pontificio Istituto Biblico – 23-27 gennaio 2017

Sono onorato per essere stato invitato a passare con voi questi due giorni all'Istituto Biblico e per la richiesta di offrire il mio contributo a questo Seminario su Paolo. Sono grato per l'invito, ma anche al traduttore per la sua opera faticosa che vi ha risparmiati dall'affrontare il mio inglese o dall'ascoltare il mio poverissimo italiano! Ecco quello che desidero fare con voi in queste due sessioni: per prima cosa (oggi) vorrei presentare la mia visione dello stato attuale della ricerca su Paolo, con particolare riguardo alla sua teologia in Galati e Romani; e poi (domani) offrire la mia personale lettura della soteriologia di quelle due lettere sotto l'aspetto della grazia. La «grazia» è un tema a cui mi sono interessato da qualche anno e che costituisce un argomento di tradizionale divisione tra protestanti e cattolici. Il fatto che io, un anglicano, sia stato invitato al Pontificio Istituto Biblico, è un segno del fatto che viviamo in un'epoca più ecumenica, ma anche che ora abbiamo la possibilità di una migliore comprensione reciproca, come pure di trovare un accordo su argomenti che hanno tradizionalmente diviso la Chiesa cristiana. Il cinquecentesimo anniversario della Riforma è un buon momento per riflettere e per progredire nella direzione sperata.

Come indica il titolo che ho proposto, oggi voglio offrire una descrizione e un'analisi dello stato attuale della ricerca paolina, riguardo ai temi principali di Galati e Romani. Inizierò con alcune osservazioni sulla «New Perspective», o «Nuova Prospettiva», prima di indicare quattro linee che ne sono scaturite come risposta negli ultimi quaranta anni. Invece di utilizzare le note al testo, mi limiterò a offrire una bibliografia finale di alcune delle opere principali.

1. La Nuova Prospettiva su Paolo

La Nuova Prospettiva su Paolo ha avuto inizio con una nuova prospettiva sul Giudaismo, nell'opera rivoluzionaria di E. P. Sanders su Paolo e il giudaismo palestinese [*Paul and Palestinian Judaism* (1977)], che sembrò sconvolgere una lunga tradizione (per lo più protestante) di studio, la quale aveva dipinto il giudaismo come una religione della «giustizia in base alle opere», dove, se ci si voleva salvare, bisognava accumulare meriti osservando la Legge (la *Torah*). Sanders offrì un ritratto controcorrente del Giudaismo descrivendolo come religione del «nomismo dell'Alleanza», nella quale si «entra» per grazia divina con l'elezione di Israele e vi si «rimane» obbedendo alla *Torah*. Questa sua proposta si opponeva in particolare agli stereotipi e alle false rappresentazioni del Giudaismo guidati da interessi teologici. Questo nuovo ritratto del Giudaismo, sostenuto da una massiccia documentazione e ritenuto convincente dai più, fu adottato con entusiasmo nel mondo di lingua inglese, e numerosi studiosi, in particolare J. D. G. Dunn and N. T. Wright, lavorarono su di esso, e sull'opera precedente di K. Stendahl, creando quella che divenne nota come la «Nuova Prospettiva su Paolo».

Vi sono tre elementi di questa «Nuova Prospettiva» che vorrei sottolineare:

(i) In primo luogo, corrisponde al forte desiderio, sia nella tradizione protestante sia in quella cattolica, di porre i rapporti tra cristiani ed ebrei su una nuova base dopo l'Olocausto. Le caricature del Giudaismo a cui Sanders rispondeva avevano fatto parte di una lunga storia di antisemitismo cristiano, e la critica di Sanders, sebbene non completamente originale, coglieva l'orientamento dell'epoca. Per Stendahl, era importante sottolineare che la teologia della giustificazione di Paolo non era polemica, ma apologetica: Paolo non stava affatto attaccando gli ebrei o il giudaismo, ma difendeva semplicemente il suo diritto di apostolo dei gentili di offrire ugualmente anche a loro il Vangelo. Per Dunn e Wright, sebbene nella voce di Paolo si possa cogliere una qualche critica al giudaismo, ciò non era dovuto al legalismo, o falsa soteriologia, del giudaismo ma alle restrizioni etniche o nazionali della sua nozione di Alleanza. Così, l'interpretazione di Paolo viene necessariamente ripresa nelle grandi questioni del dialogo interreligioso e nel tema particolarmente scottante del rapporto tra cristiani ed ebrei. L'interpretazione di Paolo, come anche quella del vangelo di Giovanni, è divenuta una specie di parafulmine che serve a

scaricare la grande paura di tornare a dei commenti sprezzanti o denigratori sugli ebrei e sulla tradizione giudaica.

(ii) Alla fine degli anni settanta e negli anni ottanta, negli studi neotestamentari la «Nuova Prospettiva» ha quindi rappresentato un importante passaggio da un certo genere di questioni teologiche ad altre più direttamente incentrate sulla storia, e in particolare sulla storia sociale del primo cristianesimo. L'era di Bultmann era giunta alla fine, e anche se i bultmanniani continuarono a prosperare ancora per un po' in Germania, altrove cominciò ad apparire più importante una nuova serie di questioni storiche, affinate dall'analisi sociologica. Anche dove l'attenzione si appuntava ancora sul testo, come se si opponesse alla parola che si trova dietro il testo, la nascita di approcci al testo di tipo retorico, narrativo o letterari di altro tipo tendeva a ridurre l'attenzione sul contenuto teologico dello stesso, interessandosi piuttosto al modo con cui il testo era stato composto e disposto. I modelli teologici dominanti con cui era stato trattato il Nuovo Testamento, specialmente quelli derivati dalla tradizione protestante, erano stati screditati dalla loro associazione con la «Vecchia Prospettiva» su Paolo, e gli studiosi del Nuovo Testamento cercavano di trovare nuovi partner con cui dialogare *al di fuori* della teologia, compresi gli studiosi ebrei e gli storici del mondo antico.

Si ebbe quindi l'effetto di concentrarsi sulla *specificità storica* delle lettere paoline, mettendo in discussione l'assunto teologico che quanto detto da Paolo fosse rilevante generalmente o universalmente per tutti i tempi. Tutti riconoscevano che Paolo era l'apostolo dei gentili e che parlava della giustificazione e della grazia nel contesto della sua missione ai gentili. Ma è molto diverso se la sua teologia della giustificazione per mezzo della fede si articolava semplicemente *nel contesto* della sua missione ai gentili, o se aveva il suo *proposito* principale e i suoi *limiti* nella difesa di quella missione. La «Nuova Prospettiva» insiste su questa ultima opzione: i gentili non sono semplicemente *esempi* di un principio di salvezza che può essere generalizzato, che cioè la salvezza avviene per mezzo della fede e non delle opere; non illustrano semplicemente quello che secondo Paolo era vero per la condizione umana di tutti i tempi. Si dovrebbe piuttosto riconoscere che Paolo aveva un compito limitato e specifico, quello cioè di insistere sul fatto che i gentili non avevano bisogno di assumere i costumi giudaici per essere di Cristo. Paolo non sta parlando delle opere in generale, o di un qualche principio astratto della *sola gratia*, ma delle «opere della Legge», dove per «legge» non si intende la legge in senso generale, ma la **Legge giudaica (la Torah)**, mentre le opere in oggetto (secondo quanto sostenuto da Sanders e Dunn) sono in particolare quelle che segnano **il confine tra gli ebrei e i non-ebrei**, come la **circoncisione, le leggi sul cibo e l'osservanza dello Shabbat**. Paolo, allora, si riferiva a un tema particolare del primo secolo, un tema cruciale, per essere chiari, per il futuro del cristianesimo, ma non ai temi a cui si riferivano Agostino o i riformatori protestanti, o la teologia esistenzialista proposta da Bultmann. Ciò fu sentita come una nuova «liberazione» dell'esegesi neotestamentaria dalle «catene» della teologia: in fondo stavamo raggiungendo un'adeguata comprensione storica di Paolo, all'interno del suo contesto e in rapporto ai suoi interessi, non ai nostri. Ciò si accordava con una nuova ondata di ricerche sul giudaismo del secondo tempio e sul contesto storico della vita di Gesù, e poteva stimolare sia critici storici che non avevano interesse per la teologia sia studiosi evangelici (come Dunn e Wright) i quali avevano sempre ritenuto che la via migliore per fare teologia fosse quella di *partire* da un rigoroso studio storico indipendente.

(iii) In terzo luogo, la «Nuova Prospettiva» era caratterizzata dall'interesse per le preoccupazioni sociali e politiche del primo cristianesimo, ed era profondamente scettica sul modo con cui la tradizione cristiana, specialmente quella protestante, aveva limitato la salvezza alla vita interiore dell'individuo. È noto che Stendhal aveva tracciato una **distinzione ben definita tra il Paolo storico e quella che egli chiamava la «coscienza introspettiva dell'Occidente»**, da lui identificata in particolare con Lutero, ma prima e dietro di lui anche con Agostino. Stendhal insiste sul fatto che Paolo non stava trattando del problema della colpa e del peccato, ma stava «difendendo i diritti dei gentili di essere in modo pieno e autentico eredi delle promesse del Dio di Israele». Altri, nella «Nuova Prospettiva» hanno riconosciuto che Paolo *sta* effettivamente trattando il problema del peccato, ma tendono a enfatizzarlo come fenomeno collettivo (il peccato dell'umanità o dei gentili in generale) piuttosto che una questione personale per cui l'individuo è assoggettato al giudizio di Dio. Così il tema di cui trattava Paolo non era «Come posso (io, singolo

peccatore) trovare un Dio che mi faccia grazia?», ma: «In che modo Dio ha trattato il peccato del mondo in modo tale che gli ebrei e i gentili possano formare un solo popolo in Cristo, in una relazione di alleanza con Dio?».

Questa enfasi su di «un solo popolo» riporta l'attenzione sulla Chiesa, in quanto preoccupazione centrale per Paolo, e tale interesse si presta molto bene all'uso della sociologia e dell'antropologia nello studio del primo cristianesimo. Infatti, lo si può vedere come parte di un cambiamento più esteso nella storia del pensiero occidentale: ci si stava infatti allontanando dalle categorie individualiste – che erano state così prevalenti in filosofia a partire da Cartesio, e che avevano raggiunto il loro vertice nell'esistenzialismo della metà del ventesimo secolo – e si puntava invece a comprendere la condizione umana nei termini del nostro contesto sociale e delle nostre relazioni sociali, analizzandoli sotto le diverse prospettive della biologia, della psicologia, della sociologia o dell'antropologia. Nella «Nuova Prospettiva» esistevano anche dei forti interessi politici dietro a quelli che ho ricordato parlando dei rapporti tra ebrei e cristiani. L'ipotesi secondo cui Paolo stava cercando di varcare i confini etnici e di unire ebrei e gentili in termini paritari all'interno di comunità condivise, si adattava molto bene agli interessi di quell'epoca per l'inclusione, l'eguaglianza e i diritti umani. Dunn e altri hanno tracciato esplicitamente dei paralleli con temi contemporanei come l'*apartheid* e i conflitti etnici sullo scenario mondiale, ritenendo che le ramificazioni sociali della teologia paolina potessero essere generalizzati a tale scopo, ma non nella forma usuale che fa riferimento alla colpa del singolo peccatore.

Queste tre preoccupazioni della «Nuova Prospettiva» – parlare in modo migliore del giudaismo, essere specificatamente storica, e far emergere le preoccupazioni sociali ed ecclesiali di Paolo – possono essere illustrate nell'interpretazione della frase di Rm 10,3, dove Paolo dice che i membri di Israele, cercando di stabilire «la loro giustizia» non si sono sottomessi a quella di Dio. Questo versetto è stato uno di quelli fondativi della «Vecchia Prospettiva», potendo essere letto nel senso che gli ebrei (individualmente) hanno cercato di stabilire una loro giustizia, praticando le opere buone prescritte dalla *Torah*, ma che, nella visione di Paolo, ciò costituiva una disobbedienza a Dio, la cui giustizia invece era data come puro dono, non come ricompensa per l'agire buono. Nella lettura della «Nuova Prospettiva», tuttavia, questo versetto viene preso nel senso che Israele *privilegia collettivamente se stesso*, considerandosi cioè una nazione favorita in modo speciale da Dio: la «loro giustizia» qui è presa nel senso di «opposta alle altre nazioni, ai gentili». In gioco, quindi, non è il peccato originato da un atteggiamento di autogiustificazione, ma quella che Wright ha denominato «giustizia nazionale» o ciò che possiamo chiamare «etnocentrismo». In questa luce, la questione non riguarda la soteriologia in termini individuali, ma la missiologia e l'ecclesiologia, o almeno la salvezza delle genti e l'intenzione di Dio di chiamare tutte le genti a far parte di un unico popolo di Dio su base paritaria. *Apertura* (in opposizione a restrizione o limitazione), *inclusione* (in opposizione a esclusione) ed *eguaglianza* (in opposizione a privilegio o superiorità di una nazione) furono le parole d'ordine della Nuova Prospettiva. Per alcuni, esse avevano delle radici e delle connotazioni teologiche, ma per altri questa concentrazione sulle dimensioni sociali della teologia paolina contribuiva a spingere ai margini le dimensioni teologiche e cristologiche specifiche del suo pensiero.

2. E dopo: quattro modelli nelle interpretazioni recenti della teologia paolina

Adesso voglio offrire una panoramica su alcune delle tendenze che vedo come reazione alla Nuova Prospettiva, alcune in opposizione a essa, altre di sviluppo. Ovviamente non posso parlare di tutto e i miei commenti su queste tendenze riflettono la mia percezione delle cose. Alla fine presenterò il mio modo di vedere le cose, però non perché ritengo di aver sorpassato tutti gli altri(!), ma per agganciarli alla lezione di domani.

(i) Possiamo riassumere la prima reazione alla «Nuova Prospettiva» sotto il titolo «*Era meglio il vecchio*». Vi sono numerosi studiosi che non sono affatto convinti dalle affermazioni della Nuova Prospettiva, da loro ritenuta una lettura di Paolo forzata e non plausibile. Così per esempio, anche dove è riconosciuto che l'espressione «opere della legge» si riferisce, in primo luogo, alle opere fatte in osservanza alla *Torah* giudaica, questi studiosi (sia protestanti che cattolici) insistono sul fatto che Paolo stesso talora generalizza il suo significato parlando di «opere» in

generale (per esempio Rm 4,1-5; 9,30-32; 11,5-6; per non parlare di Ef 2,8-10; Tt 3,5). Così non è stato solo Agostino, o i riformatori, ma lo stesso Paolo a ritenere che le questioni affrontate in Galati e Romani avessero un senso più ampio del semplice problema della pratica dei costumi giudaici da parte dei gentili. Non c'è dubbio che Paolo là (specialmente in Galati) affronti delle questioni molto specifiche, ma non agisce forse così in un contesto che riguarda il nucleo e i principi universali della soteriologia nel suo complesso? Analogamente, quelli per cui «Era meglio il vecchio» non sono convinti che quando Paolo critica il vantarsi giudaico (per esempio in Rm 2-3), stia parlando solo di un qualche senso di privilegio nazionale. Nella prima lettera ai Corinzi (1Cor 1,26-30) non si hanno forse dei paralleli ai modi con cui Paolo parla di vanto, e ciò forse non suggerisce che quanto Paolo trova nell'evento-Cristo demolisce ogni vanto umano basato sulle proprie risorse o tradizioni?

Senza dubbio, alcuni tra quanti sostengono che «Era meglio il vecchio» sono semplicemente fedeli alle proprie tradizioni confessionali (o insegnano in istituzioni protestanti che richiedono la fedeltà alle interpretazioni luterane o calviniste di Paolo). Per loro è automaticamente sbagliata qualsiasi critica alle letture di Paolo fatte dalla «Riforma». Ma penso che al di sotto di questo «rifiuto» della Nuova Prospettiva vi sia qualcosa di più ampio e profondo. I primi protagonisti della Nuova Prospettiva mostravano un certo antagonismo nei confronti delle letture teologiche tradizionali di Paolo, o almeno un'ignoranza significativa di esse, e ai loro critici pareva che traducessero semplicemente la teologia di Paolo nel gergo sociale degli anni sessanta e settanta. Parlare di «uguaglianza» o di «parità di diritti» assomigliava in modo sospetto a un'agenda occidentale dell'epoca, e si temeva che si stessero ignorando le profonde dimensioni *teologiche* della teologia paolina. Ma se Paolo (e quindi la cristianità nel suo insieme) non aveva nulla di interessante da dire sulla grazia, molta della tradizione teologica cristiana sarebbe divenuta irrilevante. Sicuramente, nessuno desiderava tornare alle precedenti caricature del giudaismo, ma non c'è qualcosa di distintamente paolino e radicale nel modo in cui la grazia e la legge sono posti in contrapposizione tra loro in passi come Gal 2 e Rm 3-4? Nell'aprirci gli occhi verso alcuni aspetti della teologia paolina, la «Nuova Prospettiva» non ci ha forse resi ciechi verso gli altri?

(ii) Un percorso particolare è stato intrapreso da uno dei principali protagonisti della «Nuova Prospettiva», N. T. Wright, il quale ha sviluppato le sue intuizioni iniziali nella lettura *narrativa dell'Alleanza della teologia paolina*, che è una sua caratteristica distintiva. Non sarebbe possibile accusare Wright di sminuire le dimensioni teologiche della teologia paolina, poiché egli adatta gli aspetti chiave della Nuova Prospettiva a uno schema narrativo di ampio respiro che parla della storia dell'Alleanza di Dio con il suo popolo. È difficile riassumere le tesi di Wright in poche frasi (nell'originale in inglese, il suo grande libro su Paolo sfiora le 1.700 pagine!). In breve, egli sostiene che Paolo annuncia il vertice dell'Alleanza di Dio con Israele, un'Alleanza che Israele non è riuscita a osservare, poiché è stato tutto preso dal peccato di Adamo. Ma questa storia di alleanza giunge al suo complimento quando Gesù, il Messia, ricapitola e rappresenta il popolo di Israele, prende su di sé il peccato di Israele e il peccato di tutto il mondo. Egli, pertanto, adempie le promesse originarie fatte ad Abramo, secondo cui il popolo di Dio avrebbe compreso il mondo intero, e così i gentili sarebbero stati inclusi in questo unico popolo senza alcun privilegio di nazione o con uno stato speciale per Israele. Tutti sono salvati per la fede in Cristo, non perché non possano essere salvati dai loro sforzi per ottenere la giustizia, ma perché il Messia racchiude i propositi di Dio su tutto il mondo, e così tutti sono salvati alle stesse condizioni.

Si possono trovare qui alcuni aspetti tipici della «Nuova Prospettiva», sviluppati però in uno schema che va abbastanza al di là di quanto immaginato da Sanders o Dunn. Il centro dell'attenzione è sulla comunità (la Chiesa) e non sull'individuo, e tutto l'insieme si basa su di una comprensione storica di Paolo nel contesto del giudaismo del secondo tempo. Wright sostiene che al tempo di Paolo era comune per gli ebrei considerarsi ancora «in esilio» (sebbene vivessero nella loro patria), poiché le promesse di restaurazione di Isaia ecc. non si erano ancora avverate; e così quando Paolo parla della condizione umana non sta operando all'interno delle categorie astratte di Agostino o della tradizione medievale che lo ha seguito, ma delle condizioni sociali, economiche e politiche degli ebrei e dei gentili in un mondo in attesa del Messia. Wright si oppone decisamente all'applicazione di contesti teologici successivi alle lettere di Paolo, sebbene in quanto uomo di Chiesa (è stato vescovo di Durham) sia molto interessato alle implicazioni

teologiche della nostra lettura del testo. Tutto ciò si sintetizza per prima cosa e soprattutto in un'ecclesiologia: l'unico popolo di Dio, costituito da tutti i popoli (gli ebrei e tutte le nazioni), deve una lealtà di fondo al Signore Messia, Gesù (e non all'altro signore, Cesare, che per Wright si nasconde spesso dietro il testo delle lettere di Paolo).

Sebbene l'enfasi sull'Alleanza sia uno dei tanti riflessi della tradizione calvinista nella lettura che Wright fa di Paolo, egli si è allontanato dalle tradizionali letture protestanti della giustificazione e dalle loro analisi implicite della tradizione cattolica. Per quanto mi riguarda, non sono convinto che tutto quadri perfettamente nella narrativa semplificata che Wright fa del popolo di Dio, almeno nel modo in cui la tiene insieme. E c'è qualcosa nella *forma* con cui Paolo racconta la sua narrazione che Wright non sembra comprendere. Secondo Wright, quando Paolo racconta gli elementi della storia di Abramo in Rm 4, non sta usando Abramo per illustrare la giustificazione per mezzo della fede (come era generalmente ritenuto nella tradizione di Bultmann), ma sta riandando all'inizio dell'Alleanza con Abramo, per mostrare che, fin dall'inizio, essa prometteva l'inclusione dei gentili. È abbastanza corretto: Abramo non è solo un paradigma, un singolo credente, ma il progenitore di un popolo. Paolo però racconta la storia in un modo assolutamente particolare (molto diverso dal modo con cui viene raccontata in altri testi del secondo tempio) ed è in una forma che enfatizza l'*incompatibilità* tra la condizione di Abramo e il dono o la grazia di Dio. La fede di Abramo riguarda la realizzazione di un dono immeritato, non di una ricompensa meritata (Rm 4,1-8); la sua speranza nella promessa di Dio è che Dio faccia l'impossibile, traendo la vita dalla morte (nella nascita di Isacco, 4,13-25). L'inclusione dei gentili non è solo la continuazione e il compimento di una narrazione, ma un atto di grazia parallelo e dal *climax* crescente che opera senza considerare il merito di chi la riceve. In altri termini, se dobbiamo comprendere le narrazioni di Paolo, abbiamo bisogno di considerare in modo particolare le loro logiche interne, e i modi con cui i propositi di Dio non sono tracciati in una progressione o sviluppo lineari, ma nella sorpresa, nel capovolgimento e in atti miracolosi contrari all'intuizione. In fin dei conti, è quanto Paolo annuncia nel Vangelo che lui chiama una «nuova creazione» (2Cor 5,17; Gal 6,15).

(iii) Un altro tipo di sviluppo della Nuova Prospettiva è quella che è stata definita «*La Nuova Prospettiva radicale*» o quello che i suoi protagonisti ora chiamano «*Paolo all'interno del giudaismo*». La caratteristica principale di questa linea interpretativa è la sua insistenza sul fatto che nella teologia di Paolo non c'è una critica agli ebrei o al giudaismo, e non ci si attende che gli ebrei vogliano o debbano credere in Gesù. Le radici di questa linea di pensiero risalgono alla situazione successiva all'Olocausto che ho descritto in precedenza, quando alcuni teologi insistevano sul fatto che l'evento-Cristo era interpretato come salvezza per i gentili, mentre Israele aveva sempre la sua via speciale («*Sonderweg*») di accesso a Dio, attraverso la sua Alleanza mosaica, la quale non era stata interessata da Cristo. In tempi più recenti, questa linea di pensiero è stata ampliata insistendo sul fatto che Paolo non ha mai messo in questione l'autorità della *Torah per gli ebrei*, e che si aspettava che i credenti ebrei, incluso se stesso, osservassero integralmente la *Torah*. Egli metteva in questione solo l'imposizione della *Torah* ai credenti *gentili*, e le sue dichiarazioni negative sulla legge, sia in Galati che in Romani, sono rivolte solo contro la sua applicazione ai gentili. In queste lettere, si afferma, Paolo parla solo *ai* credenti gentili e solo *dei* credenti gentili in relazione alla Legge, e quindi gli interpreti cristiani hanno sbagliato fin dal principio nel ritenere che quanto dice si possa applicare anche agli ebrei. In realtà, si dice, non si tratta di un errore innocente, ma faceva parte dell'antisemitismo di lunga data inerente alla tradizione cristiana, insieme alla sua tendenza a far risalire la successiva «separazione delle vie» tra la cristianità e il giudaismo a Paolo e alle prime generazioni cristiane. Paolo, si afferma, non era un cristiano, ma un ebreo, non essendo stata ancora inventata l'etichetta di «cristiano», e non essendo ancora emersa un'identità separata dei cristiani in quanto altro dagli ebrei. Da ebreo, Paolo era fedele a Israele e alla *Torah*, ma aveva condotto la sua missione tra i gentili per congiungerli al Dio di Israele, senza però richiedere loro di adottare la Legge di Israele.

In quanto estensione radicale della Nuova Prospettiva, questo sviluppo è costruito sull'opera di Sanders, ma contro Sanders, Dunn e Wright insiste sull'impossibilità di immaginare che Paolo, in quanto ebreo, eviti ogni tipo di critica contro i suoi fratelli ebrei; e sarebbe una forma di antisemitismo cristiano pensare che l'abbia fatto. Devo dire che non trovo convincente questo

modo di leggere Paolo, sebbene possa capire alcune delle sue preoccupazioni. In primo luogo ritengo impossibile negare che Paolo veda il suo Vangelo come buona notizia per i gentili e per gli ebrei: altrimenti non so come si potrebbero leggere dei testi come Rm 1,16-17: «Il Vangelo è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo prima, e del Greco». In Rm 9-11, Paolo è estremamente combattuto proprio perché non può dare per scontato che Israele sia già salvo, e assume che Gesù sia il Signore di tutti, gentili ed ebrei. Paolo sembra prendere come paradigma la propria esperienza di ebreo, e quello allora è il significato del suo «morire alla Legge al fine di vivere per Dio» (Gal 2,19). Tutti ammettono che, in un certo senso, Paolo opera «all'interno del giudaismo» (e all'epoca non esisteva nulla che si chiamasse «cristianesimo»). Ma sembra essere stato un ebreo radicale, anomalo e fortemente controverso, che giunse a provocare un tale scompiglio nelle sinagoghe fino al punto di essere bastonato severamente per cinque volte (2Cor 11,24) e di venire rinnegato dalla maggioranza degli ebrei al suo ritorno a Gerusalemme. Molto della «Nuova Prospettiva radicale» appare basata su di un'esegesi forzata, sebbene stia raccogliendo un certo consenso, specialmente negli USA. Dovremmo però prendere senza altro sul serio la sua preoccupazione di ripensare la relazione di Paolo con Israele e la sua speranza nella salvezza di Israele in Rm 11. Alcuni ritengono che in questa speranza misteriosa Paolo sia semplicemente incoerente. Ma mi chiedo: è possibile leggere Rm 9-11 come un argomento coerente seguendo un unico filo teologico? Io credo di sì, ma dovrete aspettare fino a domani per vedere in che modo!

(iv) Vorrei citare ora un'altra scuola di pensiero nella ricerca paolina, anche se è stata toccata relativamente dalla Nuova Prospettiva: mi riferisco a quello a cui è stato dato il nome de «Il Paolo apocalittico». Il termine «apocalittico» può significare cose differenti a seconda delle persone, e tra gli studiosi si è dibattuto a lungo se esso voglia indicare un insieme di temi che ricorrono in quella che possiamo chiamare «letteratura apocalittica» oppure sia un modo particolare di pensare Dio e il mondo. L'elemento essenziale di questa interpretazione di Paolo, associata particolarmente all'opera di J. L. Martyn, è l'enfasi sulla presenza di forze maligne nella visione paolina del mondo, cosicché gli uomini sono coinvolti in un campo di battaglia cosmico molto più ampio e profondo di quello controllato dagli agenti umani. In altri termini, il problema umano non sono solo i peccati che commettiamo, ma il potere del Peccato (e della Morte) che ci governa, a meno che non ci liberi la potenza di Dio. L'enfasi che accompagna le letture apocalittiche è posta sul fatto che Paolo si raffigura l'evento-Cristo non come il *climax* di una narrativa umana, ma come un'invasione dall'esterno, che manda in frantumi le storie umane e distrugge le nozioni del progresso o dello sviluppo dell'uomo. I fondamenti di questa lettura di Paolo risalgono alla prima teologia di Barth, ma di recente ha acquistato una nuova risonanza per la sua enfasi sulla potenza divina della grazia in Cristo, che apre una «nuova creazione», e che non è solo un miglioramento o un completamento della storia precedente. Qui attualmente si tende a tracciare una linea abbastanza netta di divisione tra le letture «dell'Alleanza» di Paolo (associate a N. T. Wight) e le letture «apocalittiche» (associate a J. L. Martyn), sebbene le differenze tra i due possano essere esagerate.

L'opera di Martyn si ricollega alla Nuova Prospettiva in quanto ne rielabora le questioni. Mentre la Nuova Prospettiva si chiede in che modo la missione di Paolo permetta ai gentili di entrare nel popolo di Dio (pur senza aver bisogno di vivere da ebrei), una lettura apocalittica insiste sul fatto che in questa storia in primo piano non si trova un'azione umana, che va dall'esterno all'interno del popolo di Dio, ma un movimento divino, che va da Dio fin dentro il mondo in Cristo; e che qualsiasi movimento successivo da parte nostra (come nella fede) non è fatto come individui autonomi, ma in e per mezzo dell'azione dello Spirito. Per quanto riguarda la famosa antitesi tra le «opere della legge» e la «fede in Cristo», Martyn e gli altri ritengono estremamente importante prendere l'ultima espressione (*pistis Christou*) come un genitivo soggetto: riguarda la fede di Cristo, nel senso della fede o della fedeltà propria di Cristo, non della fede dell'uomo in Cristo. Solo allora, sottolinea Martyn, la salvezza viene chiaramente definita come azione di Cristo, e non nostra.

Personalmente non sono convinto di questa lettura di *pistis Christou*, ma ci sono delle caratteristiche importanti di questo Paolo «apocalittico» le quali ci ricordano costantemente che se Paolo sta parlando della creazione di una comunità, la prima cosa da dire al proposito è che la

Chiesa non è il risultato di decisioni umane oppure di accordi sociali, ma il prodotto dell'opera di Dio. In altri termini, Martyn riporta il *theos* nella *teologia* di Paolo, e sottolinea i modi in cui, nella teologia paolina, Dio opera *contro* il senso delle conquiste umane o delle attese naturali, creando «qualcosa dal nulla». È questa teologia perturbatrice, sovversiva, a caratterizzare fortemente il Paolo «apocalittico».

Desidero terminare indicando alcune delle mie conclusioni su Paolo, sebbene non voglia apparire tanto sfrontato da elevare ciò allo stato di una nuova scuola di pensiero! Per tutta la mia vita di studioso (ho iniziato gli studi teologici nel 1979) sono vissuto con la Nuova Prospettiva e miei primi tentativi di interpretare Paolo ne erano influenzati tantissimo. Ritengo impossibile ritornare alle vecchie caricature del giudaismo come religione di «opere-giustizia» e che continuare a usare questo linguaggio seguendo l'eredità della Riforma protestante, sia allo stesso tempo superfluo e inutile. Sono però giunto alla conclusione che non esisteva una comprensione uniforme della grazia nel giudaismo del secondo tempio, e ho lavorato su questo tema negli ultimi dieci anni, cercando di capire in che modo la teologia di Paolo sia collegata alla sua missione ai gentili e alla sua comprensione di Israele e della Scrittura. In generale ritengo giusto affermare che la teologia paolina della giustificazione non stava rispondendo alle domande di Lutero sulla colpa dell'individuo, ma fu elaborata in relazione alla sua missione ai gentili: le «opere della legge» di cui parla Paolo non sono le buone opere in generale, e neanche le opere di una legge qualunque, ma si riferiscono all'osservanza della *Torah* giudaica, in altri termini, alla conformità al modo di vivere giudaico. Era questo il problema principale nella prima generazione della Chiesa cristiana.

E questo per quanto riguarda la Nuova Prospettiva. Ora però si pone la questione: *perché* Paolo ha detto che i gentili non avevano bisogno di adottare le pratiche della *Torah* giudaica? È perché non le considerava semplicemente applicabili ai gentili oppure perché si trattava di una cosa resa superata dalla venuta di Cristo? O ci sono altre ragioni? È qui che ritengo che abbiano ragione Agostino e i suoi successori, quando pensavano che al centro della teologia di Paolo vi fosse la sua teologia della grazia, e grazia intesa non come assistenza allo sforzo umano o ricompensa al risultato ottenuto dall'uomo, ma *grazia data senza tener conto del merito umano, cioè senza considerare se l'uomo ne sia degno o meno*. Altri ebrei, e certamente la maggior parte dei popoli nell'antichità, pensavano che Dio fosse magnanimo e generoso, ma generalmente e comprensibilmente si credeva anche che Dio desse i doni migliori a quelli che in una certa misura ne fossero degni – sulla base della loro appartenenza etnica, educazione, stato sociale, genere o risultati morali. In altri termini, si credeva generalmente che Dio fosse meravigliosamente generoso, ma lo fosse in modo discriminato. Pertanto, il punto non è se il giudaismo sia «una religione della grazia» come tendeva a dire Sanders; il punto, invece, è: come è intesa questa grazia? Ritengo che all'interno del giudaismo del secondo tempio ci sia stato un considerevole dibattito su tale argomento (non un singolo modello di «nomismo dell'Alleanza», dunque) e per taluni aspetti Paolo si pone all'interno di quel dibattito. Ma per Paolo, la grazia di Dio viene vista e attuata in maniera più speciale nel dono di Cristo, e tale dono, come sperimentato sia da Paolo che dai suoi gentili convertiti, è dato senza tener conto dei precedenti criteri di merito, anche dei criteri di merito (o di giustizia) definiti dalla *Torah* giudaica.

Per tutta la lezione di domani lavoreremo sulla possibilità di leggere così Galati e Romani, ma adesso voglio offrirvi un piccolo saggio per farvi capire in che modo ciò si colloca nella Nuova Prospettiva su Paolo. Fondamentalmente sono d'accordo sul fatto che in queste lettere molta della teologia di Paolo si interessa della sua missione ai gentili e della relazione tra ebrei e gentili con le promesse di Dio; ma sto cercando di chiedermi: *qual è la fondazione teologica di quella missione? Se la Nuova Prospettiva ha chiarito molti aspetti della teologia di Paolo, ha però trascurato la teologia paolina della grazia ritenendo che Paolo non abbia nulla di particolarmente caratteristico da dire sull'argomento*. La «grazia» è stato un argomento associato più alla Vecchia Prospettiva che alla Nuova. Ma sono personalmente convinto che le intuizioni valide della Nuova Prospettiva possano essere sostenute solo se capiamo in che modo la teologia e la missione di Paolo poggiano sulla sua comprensione della «chiamata nella grazia» da parte di Dio (Gal 1,6), una chiamata che non tiene conto dell'«inferiorità» etnica dei gentili perché opera senza tener conto di *nessun* criterio di merito umano. Paolo pensa che, effettivamente,

Israele sia stato costituito inizialmente proprio in quel modo. In Cristo, i gentili sono innestati nella storia di Israele, ma si tratta di una storia segnata in maniera decisiva da incompatibilità, ribaltamento e opera creativa di Dio. Così la Nuova Prospettiva è fondamentalmente nel giusto, a mio parere, quando si concentra sul tema della grazia (ma non nella sua rappresentazione del giudaismo) e la Nuova Prospettiva ha fondamentalmente ragione quando dice che il contesto della teologia paolina costituisce i termini e le condizioni della missione ai gentili. **Il mio obiettivo è stato quello di mettere insieme questi due elementi mediante una nuova comprensione dei (vari possibili) significati della grazia.**

Lo studio di Paolo è in fermento e al momento costituisce sicuramente l'area più controversa degli studi neotestamentari. È un terreno difficile, perché lo stesso Paolo è difficile, e perché nel corso dei secoli si sono accumulati così tanti strati nell'interpretazione di Paolo. È un campo dove ci sono sempre troppi libri nuovi ogni anno, e alcuni di essi molto voluminosi! Ma è anche un campo eccitante di studio, perché alcune delle questioni centrali nello studio del primo cristianesimo si raggruppano qui, e perché alcuni dei più importanti temi nella teologia cristiana sono stati articolati per la prima volta da Paolo. Dopo essere stata dominata per decenni da un particolare filone della teologia protestante tedesca, lo studio di Paolo aveva bisogno di una scossa. Ora però non si tratta semplicemente di operare una scelta netta tra la Vecchia Prospettiva e la Nuova. Sul tavolo ci sono molte letture di Paolo in competizione, ciascuna con qualcosa da offrire. Spero di avervi aiutato a farvi un quadro della situazione e mi auguro anche di avere stuzzicato un po' il vostro appetito in vista di domani, quando tenterò di mostrare in che modo la teologia paolina della grazia stia alla radice della soteriologia sia di Galati che di Romani.

Breve bibliografia

- Barclay, J.M.G. *Paul and the Gift* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015).
- Carson, D.A., P.T. O'Brien and M. Seifrid, *Paul and Variegated Nomism*. (2 vols.; Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, 2005) [old is better].
- De Boer, M. *Galatians: A Commentary* (New Testament Library: Louisville: Westminster John Knox Press, 2011) [apocalyptic].
- Dunn, J.D.G. *The New Perspective on Paul: Collected Essays* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005).
- Eastman, S. *Recovering Paul's Mother Tongue: Language and Theology in Galatians* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007) [apocalyptic].
- Gaventa, B.R. *When in Romans: An Invitation to Linger with the Gospel According to Paul* (Grand Rapids: Baker Academic, 2016) [apocalyptic].
- Johnson Hodge, C. *If Sons, then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul* (New York: Oxford University Press, 2007) [radical new perspective].
- Martyn, J.L. *Theological Issues in the Letters of Paul* (Edinburgh: T & T Clark, 1997).
- Martyn, J.L. *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible: New York: Doubleday, 1997) [apocalyptic].
- Nanos, M. and M. Zetterholm (eds.) *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle* (Minneapolis: Fortress, 2015) [radical new perspective].
- Sanders, E.P. *Paul and Palestinian Judaism* (London: SCM, 1977).
- Stendahl, K. *Paul among Jews and Gentiles* (London: SCM, 1977).
- Thiessen, M. *Paul and the Gentile Problem* (New York: Oxford University Press, 2016) [radical new perspective].
- Westerholm, S. *Perspectives Old and New on Paul: The 'Lutheran' Paul and his Critics* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004) [old is better].
- Westerholm, S. (ed.) *The Blackwell Companion to Paul* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2011) [mixture of authors and views].
- Wright, N.T. *Paul: Fresh Perspectives* (London: SPCK, 2005).
- Wright, N.T., *Paul and the Faithfulness of God* (London: SPCK, 2015).