RTLu_2_2008.qxd 5-06-2008 10:52 Pagina 187

Il vangelo paolino fra tradizione giudaica e apertura ai Gentili

Romano Penna
Pontificia Università Lateranense (Roma)

Almeno un paio di volte nelle lettere di Paolo constatiamo che egli parla di un *suo* proprio vangelo (cfr. Rm 2,16; 16,25), ma ciò avviene in contesti argomentativi piuttosto circoscritti, che comunque non spiegano in che cosa mai esso consista[1]. Non è quindi su questo sintagma che bisogna insistere per conoscere la tipicità del suo annuncio. Molto più significative sono semmai altre locuzioni, che troviamo là dove egli accenna a «il vangelo che vi ho annunciato» (Gal 1,11), «il vangelo che proclamo» (Gal 2,1), «il nostro vangelo» (2Cor 4,3; 1Tes 1,5), per non dire dei passi dove l'Apostolo offre addirittura una definizione formale del vangelo stesso (cfr. Rm 1,16-17; 1Cor 1,18-25) o lo presenta come una necessità a cui non può sottrarsi (cfr. 1Cor 9,16.23). Qui i contesti sono molto più istruttivi, poiché ci illuminano più da vicino su quale sia il suo contenuto.

In ogni caso, è dall'insieme delle lettere che possiamo cogliere quale sia, non tanto la formula specifica della predicazione di Paolo, come se bastasse una semplice battuta per qualificarla, bensì l'intera sua ermeneutica evangelica, che è complessa e articolata. Una cosa è certa, ed è che egli si staglia sullo sfondo del cristianesimo delle origini per sicure note di originalità. Come ebbe a scrivere tempo fa il celebre Albert Schweitzer, «Paolo ha assicurato per sempre nel cristianesimo il

[1] Nel primo testo Paolo rimanda al «giorno in cui Dio giudica le cose nascoste degli uomini, secondo il mio vangelo, mediante Cristo Gesù», ma il contesto è quello di un giudizio sui Gentili. Nel secondo testo si tratta di una dossologia («A colui che ha il potere di confermarvi secondo il mio vangelo e l'annuncio di Gesù Cristo…»), che per natura sua non ha nulla di un genere espositivo. Si aggiunga poi la deuteropaolina 2Tim 2,8 («Gesù Cristo, della stirpe di David, è risuscitato dai morti, secondo il mio vangelo»); ma anche qui la menzione di un vangelo particolarmente *suo* suona strana, sia perché l'annuncio della risurrezione di Gesù in quanto tale non ha nulla di tipicamente paolino, essendo patrimonio comune della chiesa primitiva già prepaolina, sia perché la davidicità di Gesù non appartiene affatto al suo vangelo, poiché l'accenno veloce che se ne fa in Rm 1,3b è di timbro tradizionale (cfr. i commenti).

RTLu_2_2008.qxd 5-06-2008 10:52 Pagina 188

diritto di pensare… Egli non è un rivoluzionario. Parte dalla fede della comunità, ma non ammette di doversi fermare dove quella finisce… Egli fonda per sempre la fiducia per cui la fede non ha nulla da temere dal pensiero... Paolo è il santo protettore del pensiero nel cristianesimo»[2]! Forse senza saperlo, con queste parole Schweitzer di fatto riformulava, applicandolo a Paolo, ciò che già aveva affermato sant'Agostino in termini più generali: «Se la fede non viene pensata, è come se non ci fosse»[3]. In effetti, Paolo ha ripensato la fede, e lo ha fatto in termini non scontati.

1. Nessi e contrasti con la chiesa primitiva e con il giudaismo

La teologia di Paolo non è certo spuntata come un fungo all'interno del cristianesimo delle origini, né è rimasta confinata in uno splendido isolamento. Da una parte, infatti, i debiti di Paolo nei confronti della chiesa primitiva sono innegabili, come si vede da vari elementi quali: la sua personale preoccupazione di mantenere opportuni legami con coloro che avevano aderito a Cristo prima di lui (cfr. Gal 2,2.9: «per non trovarmi nel rischio di correre invano… Diedero a me la loro destra in segno di comunione»), qualche citazione esplicita del credo comune (cfr. 1Cor 15,3-5: «Vi ho trasmesso ciò che anch'io ho ricevuto, cioè che Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture e che fu sepolto e che risuscitò il terzo giorno secondo le Scritture e che apparve a Cefa e poi ai Dodici»), e l'utilizzo di testi che la critica letteraria riconduce con tutta probabilità ad ambiti giudeo-cristiani preesistenti (cfr. la confessione cristologica di Rom 1,3b-4a: «Nato dal seme di Davide secondo la carne, costituito figlio di Dio potente secondo lo Spirito di santità dalla risurrezione dei morti»; e l'ampia composizione innica in Fil 2,6-11). Semmai bisognerebbe precisare quale sia stata la chiesa che maggiormente gli trasmise la fomulazione degli elementi fondamentali della fede cristiana, se Gerusalemme o Antiochia[4]. C'è poi da calcolare il ruolo che a Gerusalemme dovrebbe aver svolto nei suoi confronti il gruppo dei sette cristiani di provenienza giudeo-ellenista, rappresentati da Stefano e dalla sua predicazione (almeno secondo il racconto di Luca in Atti 6-7, visto che Paolo nelle sue lettere non ne parla mai), la cui critica al Tempio e alla Legge mosai-

---

[2] A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930, 365-366.

[3] Agostino, *De praedestinatione sanctorum* 2,5: «Fides, si non cogitetur, nulla est» (= PL 44, 963).

[4] Decisivo per lui fu il triangolo formato da Gerusalemme-Damasco-Antiochia sull'Oronte: poiché di una comunità cristiana a Damasco sappiamo pochissimo, gli Studiosi si suddividono in base alla preferenza da dare o a Gerusalemme o ad Antiochia.

RTLu_2_2008.qxd 5-06-2008 10:52 Pagina 189

ca potrebbe avere rappresentato per lui un punto di partenza, sia prima per la persecuzione sia poi per il ripensamento del messaggio cristiano[5]. D'altra parte, Paolo ebbe già in vita tutta una serie di collaboratori che condivisero il suo pensiero prima che la sua sorte apostolica (cfr. uomini come Barnaba, Timoteo, Tito, Epafra, Epafrodito, Tichico, Clemente, Aquila; e donne come Lidia, Priscilla, Febe, Maria, Giunia, Trifena, Trifosa, Pèrside, Giulia), e poi originò una successiva tradizione teologica attestata sia dalle cosiddette lettere deuteropaoline (le sei individuate sopra) sia da alcuni autori posteriori (come Ignazio di Antiochia, Giustino, Ireneo di Lione).

In più, bisogna riconoscere che egli non rinnegò affatto la sua matrice giudaica. Certo non si professa mai «cristiano», anche perché il termine è sicuramente posteriore (nonostante At 11,26). E non solo si dichiara «circonciso l'ottavo giorno, della stirpe d'Israele, della tribù di Beniamino, ebreo da Ebrei» (Fil 3,5), «stirpe di Abramo» (2Cor 11,22), ma giunge persino ad augurarsi di essere «anàtema, separato da Cristo a vantaggio dei miei fratelli, miei consanguinei secondo la carne» (Rom 9,3), ai quali riconosce tutta una serie di peculiarità distintive: «Essi sono Israeliti e possiedono l'adozione a figli, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse, i patriarchi, e da essi proviene Cristo secondo la carne» (Rom 9,4-5). Paolo condivide le stesse «sacre Scritture» (Rom 1,2), la stessa fede monoteistica dello *Shemà* (cfr. 1Cor 8,6), la stessa attesa del futuro «giorno del Signore» (1Cor 5,5; 1Tes 5,2; ecc.), la stessa concezione di fondo su Israele come popolo scelto e amato da Dio, che lo ha chiamato «senza pentirsene» (Rom 11,29). Egli perciò avrebbe sicuramente continuato a definirsi un «Giudeo», anche se un giudeo «in Cristo».

Resta il fatto che Paolo fu a sua volta incompreso e fortemente contrastato. Ciò si verificò già da parte degli ebrei di fede giudaica, da cui fu ripetutamente flagellato («Cinque volte dai Giudei ricevetti i quaranta colpi meno uno»: 2Cor 11,24; cfr. anche 1Tes 14-16) e in vari luoghi fu variamente oggetto di violenza (cfr. At 9,23 [a Damasco].29 [a Gerusalemme]; 13,50 [ad Antiochia di Pisidia]; 17,5 [a Tessalonica].13 [a Berea]; 18,12-17 [a Corinto]; 21,27 [tentativo di lapidazione a Gerusalemme]). Ma l'opposizione fu messa in atto sorprendentemente anche da quegli ebrei,

---

[5] Gli studi più rappresentativi in materia raggiungono conclusioni diverse. Per M. HENGEL, *Zwischen Jesus und Paulus. Die 'Hellenisten', die 'Sieben' und Stephanus (Apg 6,1-15; 7,54-8,3)*, in ZTK 72 (1975) 151-206, Stefano sarebbe un ponte tra Gesù e Paolo. Secondo H. RÄISÄNEN, *The 'Hellenists' – A Bridge between Jesus and Paul?*, in ID., *The Torah and Christ*, Helsinki 1986, 242-306, egli invece si connetterebbe più a Gesù che a Paolo. Da parte sua S. LÉGASSE, *Stephanos* (LD 147), Paris 1992, ritiene che l'immagine di Stefano presente negli Atti sia sostanzialmente lucana cioè redazionale; così anche F. VOUGA, *Il cristianesimo delle origini: scritti, protagonisti, dibattiti*, Torino 2001, 47-52. Più possibilista dal punto di vista storico si dimostra invece E. J. SCHNABEL, *Urchristliche Mission*, Wuppertal 2002, 643-653.

RTLu_2_2008.qxd 5-06-2008 10:52 Pagina 190

che per aver aderito a Gesù Cristo condividevano la stessa fede cristiana, sostenendo però un'altra ermeneutica dell'evangelo. Egli li chiama ironicamente «superapostoli» (cfr. 2Cor 11,4-5.22-26) o «falsi fratelli, che si sono intromessi a spiare la libertà che abbiamo in Cristo» (Gal 2,4-5; cfr. anche Gal 2,11-15; 4,29; 5,11; Fil 3,2-3; Rom 16,17-18). Questi fatti suscitano un interrogativo inevitabile: come mai Paolo fu così osteggiato? Qui si pone il complesso problema storico e teologico del cosiddetto "giudeo-cristianesimo", cioè di quel settore del primo cristianesimo di provenienza giudaica (di cui fu esponente Giacomo, «fratello del Signore», autore o referente della lettera omonima), che accettò la fede in Gesù Cristo ma la combinò con una perdurante osservanza della Torah o di parte di essa[6].

Con ciò tocchiamo il punto centrale dell'originalità del pensiero paolino: un argomento, che ha molte sfaccettature e che va trattato ripartitamente.

2. Il punto focale

Una questione importante consiste nel sapere se la teologia di Paolo abbia un centro e quale esso sia[7]. Mentre la tesi luterana classica sostiene la centralità della giustificazione per fede (così R. Bultmann, E. Käsemann, H. Hübner), altri all'interno dello stesso protestantesimo puntano piuttosto sulla decisività dell'unione mistica con Cristo (W. Wrede, A. Schweitzer, E. P. Sanders); altri ancora sottolineano il valore della teologia della croce (U. Wilckens, J. Becker) o la dimensione apocalittica della rivelazione di Dio in Cristo (J. C. Beker) o la costante tensione verso orizzonti universalistici (K. Stendahl, F. Watson, J. D. G. Dunn) o infine evidenziano

---

6 A questo proposito, cfr. C. Gianotto, *Il movimento di Gesù tra la Pasqua e la missione di Paolo*, in R. Penna (a cura), *Le origini del cristianesimo. Una guida*, Roma 2004, 2006², 95-127. Accogliendo la distinzione proposta alcuni anni fa da R. E. Brown – J. P. Meier, *Antiochia e Roma, chiese-madri della cattolicità antica*, Assisi 1987 («Introduzione»), potremmo suddividere i Giudei che aderirono a Gesù Cristo in quattro gruppi, da una posizione di destra a una di sinistra: (1) coloro che insistevano sulla piena osservanza della legge mosaica, inclusa la circoncisione (cfr. At 11,2; 15,5; Gal 2,4); (2) coloro che non insistevano sulla circoncisione ma richiedevano dai pagani l'osservanza di alcuni precettti giudaici (cfr. At 15; Gal 2,11-14; Apoc 2,14; comprese le figure di Giacomo e forse di Pietro); (3) coloro che non insistevano né sulla circoncisione né su alcun altro precetto giudaico (così Paolo); (4) coloro che non riconoscevano più nessun significato al culto e alle feste giudaiche (forse i Sette di At 6,1-6; certo il Vangelo di Giovanni e la Lettera agli Ebrei).

7 Ultimamente la questione è stata riproposta fortemente da D. A. Campbell, *The Quest for Paul's Gospel. A Suggested Strategy*, London-New York 2005, che peraltro sposa apertamente la posizione di E. P. Sanders. In second'ordine, cfr. pure le ricerche di J. Plevnik, *The Center of Pauline Theology*, in CBQ 51 (1989) 461-478; V. P. Furnish, *On Putting Paul in His Palce*, in JBL 113 (1994) 3-17.

RTLu_2_2008.qxd 5-06-2008 10:52 Pagina 191

Cristo stesso come il fattore oggettivo e scatenante di tutta la teologia del Paolo cristiano (L. Cerfaux, R. Schnackenburg). Quest'ultima scelta merita la nostra attenzione, poiché per Paolo è appunto la scoperta della figura di Cristo e della sua valenza soteriologica a costituire la causa, l'origine, la fonte del suo sfaccettato discorso sulla fede, sulla giustificazione, sulla partecipazione mistica, sull'evento croce-risurrezione, e sulla destinazione universale dell'evangelo[8].

Non che tutti questi vari capitoli sarebbero rimasti lettera morta senza l'adesione a Cristo. Per esempio, di fede in Dio Paolo avrebbe certamente continuato a parlare anche come semplice Giudeo, viste le celebrazioni della fede (*'emunàh*) che si fanno in vari scritti rabbinici[9]. Ciò vale pure per l'idea di una rivelazione di Dio nella storia umana, specialmente di Israele, come si esprime qualche testo rabbinico sia pure stabilendo una netta differenza con i pagani[10]. Inoltre, benché il messianismo del tempo fosse un fenomeno molto complesso[11], Paolo avrebbe comunque conti-

---

8 Ora cfr. anche G. D. Fee, *Pauline Christology. An Exegetical-Theological Study*, Peabody 2007.

9 Per esempio, il Talmud babilonese addirittura sintetizza i 613 precetti, dati secondo la tradizione a Mosè, nel solo precetto della fede: «R. Simlai [del secolo III] spiegava: 613 *mizwôt* furono date a Mosè, di cui 365 proibizioni, corrispondenti al numero dei giorni dell'anno solare, e 248 precetti positivi, corrispondenti al numero delle membra del corpo umano... Venne Davide e li ricondusse a undici, com'è scritto (nel Salmo 15): "Signore, chi abiterà nella tua tenda? Chi dimorerà sul tuo santo monte? [1] Colui che cammina senza colpa, [2] agisce con giustizia e [3] parla lealmente, [4] non dice calunnia con la lingua, [5] non fa danno al suo prossimo e [6] non lancia insulto al suo vicino. [7] Ai suoi occhi è spregevole il malvagio, [8] ma onora chi teme il Signore. [9] Anche se giura a suo danno, non cambia; [10] presta denaro senza fare usura, e [11] non accetta doni contro l'innocente. Colui che agisce in questo modo resterà saldo per sempre"... Venne Isaia e li ridusse a sei, com'è scritto (in Is 33,15): "[1] Colui che cammina nella giustizia, [2] parla secondo rettitudine, [3] disprezza un guadagno ottenuto per estorsione, [4] scuote le mani per rifiutare un dono, [5] chiude l'orecchio per non intendere propositi sanguinari, [6] e si fascia gli occhi per non vedere il male". Venne Michea e li ridusse a tre, com'è scritto (in Mic 6,8): "Cosa chiede il Signore da te? [1] Pratica la giustizia, [2] ama la misericordia, [3] e cammina umilmente con il tuo Dio". Di nuovo venne Isaia e li ridusse a due, com'è detto (in Is 56,1): "Così parla il Signore: [1] Osservate il diritto [2] e praticate la giustizia". Venne Amos e li ridusse a uno, com'è detto (in Am 5,4): "Poiché così dice il Signore alla casa d'Israele: Cercate me e vivrete". A ciò R. Nahman obiettò: "(Non significa forse) Cercatemi osservando tutta intera la Torah?". Ma venne Abacuc e li ridusse a uno solo: "Il giusto per la sua fede vivrà" (Ab 2,4b)» (*Makkot* 24a).

10 Il midrash *Genesis Rabbà* 52, 5, presupponendo una rivelazione anche fuori d'Israele, si esprime così: «Che differenza c'è tra i profeti d'Israele e i profeti dei pagani? Si può istituire il paragone con un re, che si trovava insieme a un amico in una sala e un velo pendeva fra di loro: quando il re desiderava parlare col suo amico, lo sollevava; ma quando parlò ai profeti dei pagani non sollevò il velo, bensì si rivolse loro standovi dietro. Si può anche paragonare con un re, che aveva una moglie e una concubina: la prima egli la visitava apertamente, l'altra segretamente. Similmente il Santo, benedetto egli sia, parlò ai profeti pagani soltanto con mezze parole, ma ai profeti d'Israele parlò con parole intere, con linguaggio d'amore».

11 Vedi per esempio il plurale usato da J. Neusner – W. S. Green – E. S. Frerichs (eds.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge 1987. Cfr. anche J. J. Collins, *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other AncientLiterature*, New York-London 1995; G. S.

RTLu_2_2008.qxd 5-06-2008 10:52 Pagina 192

nuato a sperare nella venuta del Messia come liberatore d'Israele, se non dell'umanità intera[12], anche se in base alla sua formazione farisaica avrebbe piuttosto attribuito alla Torah il peso maggiore come criterio di individuazione del vero Giudeo[13].

Ma di tutti questi concetti egli ha operato un vero e proprio *reset,* una riconfigurazione, tale da rielaborarli e fonderli in una sintesi nuova, sicché ciascuno di essi alla fine è caratterizzato da una semantica diversa da quella originale. Ebbene, se volessimo ricercare la causa responsabile dell'innovazione non la troveremmo, se non nella percezione della portata dirompente della figura e dell'operato di Gesù Cristo, il quale, nient'altro che per la sua identità messianica diversamente concepita in rapporto alle premesse giudaiche, ridefinisce sia la fede in Dio sia l'idea di storia della salvezza, ecc. Si intuisce quindi che la novità del pensiero di Paolo va assolutamente associata con la determinante esperienza da lui fatta sulla strada di Damasco[14], a cui si aggiungerà poi anche il fatto di un certo qual sviluppo del pensiero[15], condizionato di volta in volta dalle diverse situazioni delle chiese destinatarie delle sue lettere cioè delle sue prese di posizione.

OEGEMA, *The Anointed and his People. Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba*, Sheffield 1998.

12 Cfr. l'apocrifo *Salmi di Salomone* 17,21-31 (secolo I a.C.): «Guarda, Signore, e fa' sorgere il loro re figlio di David… e cingilo di forza così che possa spezzare i governanti ingiusti… E riunirà un popolo santo… e non permetterà che l'ingiustizia abiti ancora tra loro… Terrà i popoli pagani sotto il suo giogo… sicché giungeranno nazioni dall'estremità della terra per vedere la sua gloria». Erano però riprovati i tentativi di calcolare la fine: «Maledetti coloro che calcolano la fine, in quanto dimostrano che, essendo la fine giunta e il Messia non arrivato, non verrà mai più; invece, aspettatelo, come è detto: "Anche se tarda, aspettalo" (Ab 2,3)» (*Sanhedrin* 97b).

13 Il Talmud babilonese dice: «Tutte le fini sono passate (e il Messia non è ancora venuto); dipende solo dal pentimento e dalle buone opere» (*Sanhedrin* 97b); e il Talmud palestinese precisa: «Se Israele si pentisse un giorno solo, immediatamente verrebbe il figlio di Davide; se Israele osservasse a dovere un solo Shabbat, immediatamente verrebbe il figlio di Davide» (*Taanit* 64a).

14 Cfr. C. DIETZFELBINGER, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie* (WMANT 58), Neukirchen-Vluyn 1985; S. KIM, *The Origin of Paul's Gospel* (WUNT 2/4), Tübingen 1981; ID., *Paul and the New Perspective. Second Thoughts in the Origin of Paul's Gospel*, Grand Rapids-Cambridge 2002.

15 Cfr. per esempio P. BENOIT, *L'évolution du langage apocalyptique dans le corpus paulinien*, in AA.VV. *Apocalypses et théologie de l'espérance: ACFEB, Congrès de Toulouse 1975* (LD 95), Paris 1977, 299-335; U. SCHNELLE, *Wandlungen im paulinischen Denken* 8SBB 137), Stuttgart 1989.

RTLu_2_2008.qxd 5-06-2008 10:52 Pagina 193

3. Ermeneutica soteriologica e universalistica della figura di Gesù il Cristo

Chi è dunque Gesù Cristo secondo Paolo? La posizione di chi vorrebbe vedere nell'Apostolo il vero fondatore del cristianesimo come religione di redenzione, in quanto egli avrebbe appunto trasformato Gesù in un Redentore, cozza inevitabilmente contro due fatti inoppugnabili: il fatto che già prima di lui Gesù veniva confessato come «morto per i nostri peccati» (1Cor 15,3: citazione di una confessione di fede anteriore all'Apostolo), e il fatto che egli non definisce mai Gesù né come Redentore[16] né come Salvatore[17], mentre la formulazione astratta e d'impronta cultuale circa la morte «per i peccati» acquista in lui un accento personalistico con la dizione «per tutti, per voi, per noi, per me, per gli empi» (cfr. rispettivamente 2Cor 5,14s.; 1Cor 11,24; 1Tes 5,10; Gal 2,20; Rom 5,6).

L'Apostolo condivide con il cristianesimo primitivo, a lui anteriore, la fede scandalosa di definire Messia (*Christòs*) e persino Signore (*Kyrios*)[18] non un sovrano potente e glorioso, ma un oscuro galileo miserevolmente condannato all'ignominia della croce, la cui gloria in termini paradossali si ritiene che gli provenga soltanto dal fatto di avere dato la vita per gli altri e di essere stato, proprio «per questo motivo» (così nell'inno pre-paolino di Fil 2,9: *dió*), inopinatamente risuscitato dai morti da Dio stesso. Dunque, almeno in gran parte, i primi cristiani ritengono che Gesù sia «morto per i nostri peccati» (1Cor 15,3)[19] e che con la risurrezione dai morti sia stato «costituito figlio di Dio potente» (Rom 1,4a). Inoltre, alcune forme di missione (giudeo-cristiana, all'interno di Israele) devono essere esistite anche prima di Paolo, benché limitate e soprattutto esenti da conclamate sottolineature polemiche nei

---

[16] Certo Paolo impiega il sostantivo astratto «redenzione» (*apolýtrosis*), ma molto raramente (solo in Rom 3,24; 8,23; 1Cor 1,30), e in più sapendo bene che esso non è di origine cultuale ma profana-sociale (rapportato al riscatto di schiavi o prigionieri).

[17] Paolo impiega il titolo di «salvatore» (*sotér*) una sola volta (in Fil 3,20), e lo fa in riferimento non all'operato storico o attuale di Cristo bensì soltanto alla sua venuta escatologica, come a dire che solo alla fine dei tempi egli si manifesterà come salvatore! Cfr. F. Jung, *SOTER. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament* (NA 39), Münster 2002 (su Fil 3,20: 309-316).

[18] Egli non utilizza mai i titoli cristologici né di Maestro né di Profeta, che pur dovevano appartenere al linguaggio dei discepoli della prima ora!

[19] Sull'esistenza di discepoli di Gesù che, tuttavia, non computavano la morte di lui come redentrice, cfr. R. Penna, *Cristologia senza morte redentrice: un filone di pensiero del giudeocristianesimo più antico*, in Id., *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento* (Studi sulla Bibbia e il suo Ambiente, 6), Cinisello Balsamo 2001, 680-704.

RTLu_2_2008.qxd 5-06-2008 10:52 Pagina 194

confronti della matrice giudaica[20]. Perciò l'ebreo Paolo condivide con altri ebrei (poiché tali furono tutti i primi discepoli di Gesù) una fede che riguarda pure un altro ebreo, certamente atipico, ma estremamente umano, culturalmente appartenente a una non brillante regione palestinese del tempo. Certo, dal punto di vista storiografico, c'è da essere meravigliati che nel giro di pochissimi anni di un certo Galileo chiamato Gesù (che del resto era un nome molto diffuso nell'ambiente giudaico) si siano potute dire cose del genere. Ed è già tantissimo.

Di suo, in più, Paolo ritiene che questo Gesù (Cristo e Signore) sia l'iniziatore di una nuova stagione della storia e di una nuova identità antropologica dalle ricadute universalistiche, eventualmente paragonabile non a un re come Davide o a un profeta come Isaia, ma neppure a un grande legislatore come Mosè, bensì soltanto a chi è anteriore a tutti costoro e per di più non appartenente al popolo storico d'Israele, cioè ad Adamo progenitore dell'intera umanità (cfr. 1Cor 15,21-22.45-47; Rom 5,12-21)[21]. Sicché, con il Cristo ha luogo nell'uomo credente una «nuova creazione» (2Cor 5,17; Gal 6,15). Certamente Paolo non ha un'idea gnostica di Gesù, quasi fosse un rivelatore angelico che non avesse nulla da spartire con questo mondo caduco e con i chiaroscuri della storia; al contrario, egli sa bene che Gesù è discendente di Abramo (cfr. Gal 3,16), poiché è precisamente il popolo israelitico ad avere prodotto «il Cristo secondo la carne» (Rom 9,4).

Ma gli orizzonti di questo giudeo atipico, che è Paolo, vanno molto al di là di Israele: a lui interessa l'uomo come tale, ogni uomo, a prescindere da qualunque distinzione o, peggio, contrapposizione culturale e religiosa. Lo confessa ai Romani: «Io sono in debito tanto verso i Greci quanto verso i Barbari, tanto verso i sapienti quanto verso gli ignoranti» (1,14); e ai Corinzi ammette: «Mi sono fatto Giudeo con i Giudei, per guadagnare i Giudei; con coloro che sono sotto la legge sono diventato come uno che è sotto la legge,… con coloro che non hanno legge sono diventato come uno che è senza legge… Tutto io faccio per l'evangelo, per diventarne partecipe con loro» (1Cor 9,20-23). Anzi, se ha una preferenza, essa è per i Gentili, cioè per coloro che erano tradizionalmente tagliati fuori dalla tipica coscienza di Israele circa la propria elezione distintiva: «Ecco che cosa dico a voi Gentili: come apostolo dei Gentili, io faccio onore al mio ministero, nella speranza di suscitare la gelosia di quelli del mio sangue e di salvarne alcuni» (Rom 11,13-14). In quest'ultima frase

---

[20] Cfr. l'esposizione dettagliata di E. J. Schnabel, *Urchristliche Mission*, Wuppertal 2003, 654-883; e F. Vouga, *Il cristianesimo delle origini*, 36-52 e 88-95; J. Gnilka, *I primi cristiani. Origini e inizio della chiesa*, Brescia 2000, 322-335.

[21] Cfr. G. D. Fee, *Pauline Christology*, 512-529.

RTLu_2_2008.qxd 5-06-2008 10:52 Pagina 195

sarebbe fuori luogo leggere anche solo un'ombra di antigiudaismo, poiché subito dopo Paolo definisce «sante le primizie e la radice», su cui sono fondati i Gentili convertiti alla fede cristiana, e «buono» l'ulivo su cui «contro natura» è innestato l'ulivo «selvatico» degli stessi Gentili credenti (Rom 11,16-24)[22]. In queste dichiarazioni non si può affatto intravedere la fregola di un proselitismo a tutti i costi, magari fine a se stesso; ma c'è sicuramente l'entusiasmo di chi «vive per Cristo» (Fil 1,21), poiché è stato «ghermito» da lui (Fil 3,12), è «tenuto in pugno dal suo amore» (2Cor 5,14), e si sentirebbe un traditore se non lo annunciasse ai quattro venti (cfr. 1Cor 9,16-17; Fil 1,18). Né si può parlare di fanatismo, che semmai contraddistinse la fase pre-cristiana della sua vita; come cristiano, invece, egli esorta a «non farsi un'idea troppo alta di sé», a «non rendere a nessuno male per male», a «vivere in pace con tutti» (Rom 12,16-18), a «sperimentare ogni cosa e tenere ciò che è buono» (1Tes 5,21), in una parola a pensare in grande: «Tutto ciò che è vero, tutto ciò che è nobile, tutto ciò che è giusto, tutto ciò che è onesto, tutto ciò che è amorevole, tutto ciò che vi fa onore, se c'è qualcosa di valore e se c'è qualcosa di lodevole, questo sia oggetto dei vostri pensieri» (Fil 4,8).

Ma ecco ancora ripresentarsi la domanda: che cosa significa, dunque, Gesù Cristo per Paolo? In breve, e a livello di superficie, potremmo dire che ai suoi occhi il Cristo rappresenta il superamento della disuguaglianza tra Giudei e Gentili: non nel senso della eliminazione della peculiarità di Israele, ma nel senso di una equiparazione dei secondi con i primi. Tutta l'attività missionaria di Paolo, che con ogni verosimiglianza, almeno nella forma a noi nota, non avrebbe avuto luogo senza la sua adesione alla fede cristiana[23], consistette proprio in questo: nell'eliminare la distanza che separava i Gentili dai Giudei, ritenuti comunque il popolo dell'alleanza con Dio, al fine di includervi anche gli "altri", i "diversi", i "lontani"[24]. Ma il prin-

---

[22] Cfr. maggiori approfondimenti nella monografia di T. L. Donaldson, *Paul and the Gentiles. Remapping the Apostle's Convictional World*, Minneapolis 1997. E vedi anche l'esegesi del passo paolino in R. Penna, *Lettera ai Romani – II. Rm 6-11* (Scritti delle Origini Cristiane, 6/11), Bologna 2006, 2007², 356-370.

[23] Con tutta probabilità egli sarebbe rimasto confinato nella terra d'Israele (o sarebbe tornato a Tarso?), forse come maestro di una vita "ortodossa", conforme alle regole della Torah; è probabilmente a questo che si riferisce in Gal 5,11, dove ammette di avere «predicato la circoncisione» quando non era ancora cristiano; un possibile modello di un'attività rivolta ai Gentili potrebbe essere dato dal mercante Eleazaro di età claudiana, che solo occasionalmente insegnò la Torah al pagano Izate re dell'Adiabene (cfr. Fl. Giuseppe, *Ant.* 20, 43).

[24] «La quintessenza del vangelo di Paolo sta nell'accettazione degli "altri", nel suo caso i Gentili, così come sono… C'è qui un profondo messaggio per i cristiani di oggi, che affrontano la sfida di ridefinire la loro identità di fronte ad "altri" in questo sempre più pluralistico e postmoderno villaggio globale» (E. Chun Park, *Either Jew or Gentile. Paul's Unfolding Theology of Inclusivity*, Louisville-London 2003, ix). Di fatto,

RTLu_2_2008.qxd 5-06-2008 10:52 Pagina 196

cipio ispiratore del suo impegno non era più soltanto il desiderio di procurare a Israele dei «proseliti» provenienti dal versante dei Gentili, così da realizzare la voluta parità sulla base dell'osservanza della medesima Torah divina[25]. Era invece la persona viva di Gesù Cristo, in quanto ritenuto mediatore non più della rivelazione di una nuova legge imposta all'uomo, bensì di una grazia cioè di un favore divino, che includeva i Gentili prima ancora e, anzi, a prescindere da ogni criterio legalistico o morale[26]. Il giudeo Paolo poteva pur ritenere anche la legge mosaica come una grazia concessa da Dio a Israele (cfr. Dt 4,7-8.37-40; Bar 3,27-4,4) o comunque come qualcosa di conseguente rispetto al favore fondamentale della liberazione dall'Egitto, su cui peraltro si basava la legittimità della Legge stessa[27]. Ma il cristiano Paolo ritiene ormai che con l'offerta totale della vita fatta da Cristo e con la sua risurrezione, la grazia di Dio non solo non passa più attraverso comandamenti e precetti, ma supera anche di gran lunga l'idea di liberazione (nazionale e politica) connessa con l'antico esodo; anzi, se questa costituiva il fondamento della Torah, ormai con la morte/risurrezione di Cristo il fondamento è cambiato, e dunque la sua sostituzione regge anche qualcosa di sostitutivo della Legge. Secondo lui, pertanto, l'uomo può ormai essere ritenuto «giusto» (cioè, santo) agli occhi di Dio, non più in base a ciò che l'uomo stesso possa fare di moralmente giusto in conformità ai dettami della legge (le «opere»), ma in base alla semplice accettazione per fede di quell'evento di morte e risurrezione in quanto valido per tutti gli uomini e per ogni singolo individuo. E se la legge mosaica non è più il criterio distintivo della rivelazione di Dio e dell'identità religiosa dell'uomo, allora l'accesso a Dio (al Dio d'Israele!) non è più riservato ai Giudei ma è aperto anche a tutti i Gentili. Così quella di Paolo diventa una battaglia in favore dell'inclusivismo.

Paolo è l'ebreo che ha precisato come anche noi pagani possiamo considerarci figli di Dio, legittimandoci a dirlo (cfr. K. STENDAHL, *Paolo tra ebrei e pagani*, Torino 1995, 147s.).

25 Sull'argomento, cfr. la voce «Proselyte» di P. F. STUHRENBERG, in *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 5, New York-London 1992, 503-505; e più diffusamente B. WANDER, *Timorati di Dio e simpatizzanti. Studio sull'ambiente pagano delle sinagoghe della diaspora* (SBA 8), Cinisello Balsamo 2002.

26 Cfr. R. PENNA, *Resto d'Israele e innesto dei Gentili. La fede cristologica come modificazione del concetto di alleanza in Rm 9-11*, in J. E. AGUILAR CHIU – F. MANZI – F. URSO – C. ZESATI ESRADA (a cura), *«Il Verbo di Dio è vivo». Studi sul Nuovo Testamento in onore del Cardinale Albert Vanhoye, S.I.* (Analecta Biblica, 165), Roma 2007, 277-299.

27 Cfr. approfondimenti di questo aspetto in E. P. SANDERS, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Brescia 1986, 133-136 (sul rabbinismo).382ss. (su Qumran).

RTLu_2_2008.qxd 5-06-2008 10:52 Pagina 197

4. Cristo e/o Torah

In definitiva, l'evangelo e la missionarietà di Paolo si spiegano solo in base a precise premesse sia cristologiche sia anche giudaiche. Le premesse cristologiche sono le più decisive: esse consistono non tanto nel dovere di ottemperare a un comando missionario del Gesù terreno, visto che nelle sue lettere Paolo non cita mai una qualunque parola del Gesù terreno circa la necessità della missione[28], ma piuttosto nel fatto di essersi reso conto della portata dirompente della fede nel Cristo crocifisso/risorto, che d'un balzo supera ogni steccato e accomuna tutti gli uomini su un piede di parità. Le premesse giudaiche sono di vario genere[29]: benché il giudaismo del tempo non attesti la prassi di una qualche propaganda missionaria ufficiale[30], tuttavia è innegabile che esso praticava in forme diverse il suo dovere di essere «un popolo di sacerdoti e una nazione santa… in mezzo a tutti i popoli» (Es 19,5-6), non solo con la testimonianza di un'etica rigorosa, ma anche con la preghiera per i Gentili, con la sua vita liturgica e con una esplicita apologetica verbale[31]. La stessa fondamentale questione concernente i «Gentili» e la loro sorte non si spiega, se non in base a una prospettiva e precomprensione giudaica. Ebbene, Paolo si muove seguendo due linee ideali nei confronti di Israele: in consonanza con esso, egli continua a concepire lo *status* proprio di questo popolo e la decisività della sua funzione storico-salvifica, oltre al fatto di esprimersi con i canoni della sua cultura, sia per quanto riguarda la polemica anti-idolatrica propria del giudaismo del tempo elleni-

---

[28] E dire che la tradizione proto-cristiana ha conservato molte parole di invio in missione, attribuite a Gesù: cfr. Mt 10,5-16; 28,19; Mc 13,10; 14,9; 16,15; Gv 17,18; 20,21; At 1,8.

[29] Certo bisogna anche tener conto di premesse offerte dall'ampio mondo greco-romano: cfr. R. Penna, *Aperture universalistiche in Paolo e nella cultura del suo tempo*, in Id., *Vangelo e inculturazione*, 323-364.

[30] Gli studi in merito sono numerosi e rappresentano posizioni diverse: mentre alcuni sono fortemente negativi (cfr. S. McKnight, *A Light Among the Gentiles. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Minneapolis 1991; E. Will – C. Orrieux, *«Prosélytisme juif?». Histoire d'une errreur*, Paris 1992; M. Goodman, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1994; E. J. Schnabel, *Urchristliche Mission*, 94-175), altri invece sostengono posizioni più sfumate (cfr. L. H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1993, soprattutto 288-341; R. Goldenberg, *The Nations that Know Thee Not. Ancient Jewish Attitudes toward Other Religions*, Sheffield 1997; W. Liebeschuetz, *L'influenza del giudaismo sui non-ebrei nel periodo imperiale*, in A. Lewin (a cura), *Gli ebrei nell'impero romano*, Firenze 2001, 143-159).

[31] In merito, cfr. le interessanti conclusioni di J. P. Dickson, *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities* (WUNT, 2.159), Tübingen 2003. Eloquente è il passo di Filone Al., *Spec. leg.* 1, 320-323, dove si invitano i Giudei a non comportarsi come gli iniziati ai misteri greci, chiusi nell'oscurità, ma ad essere di beneficio a tutti gli uomini «in mezzo alla pubblica piazza» (*dià mésïs agorâs*)!

RTLu_2_2008.qxd 5-06-2008 10:52 Pagina 198

stico-imperiale e in specie di quello della diaspora egiziano-alessandrina (cfr. Rom 1,18-32; 1Tes 1,9)[32], sia per quanto riguarda lo stesso fondamentale concetto di «giustizia», cioè di ciò che fonda lo status di accettazione dell'uomo da parte di Dio, benché il Paolo cristiano opponga la fede alle opere[33]; in dissonanza con esso, egli si impegna in un progetto di superamento della separatezza dai Gentili, che Israele invece gelosamente nutriva per salvaguardare la propria identità nazionale e religiosa[34].

Dunque, Paolo coltiva due atteggiamenti apparentemente inconciliabili, che costituiscono il paradosso fondamentale del suo pensiero. Da un lato, continua a considerarsi personalmente parte di Israele, sopportando anche varie opposizioni provenienti da quella parte e mantenendo ferma la tipica fede giudaica nella salvezza escatologica di quel popolo[35]. Dall'altro, egli ritiene che sia ormai Cristo e non più la Torah a configurare la nuova comunità degli eletti di Dio. In questo egli si distingue da altri settori del cristianesimo primitivo, la cui parte maggiore, soprattutto a Gerusalemme, riteneva che Cristo e la Torah fossero mutuamente compatibili, come Giacomo apertamente gli obietta (cfr. At 21,20: «Vedi, o fratello, quante migliaia di Giudei sono venuti alla fede e tutti sono gelosamente attaccati alla legge»); egli invece considerò i due poli sostanzialmente in antitesi e perciò inconciliabili. Anche per lui non ci sarebbe stata nessuna tensione, se gli ultimi tempi si fossero definitivamente imposti con la domenica di Pasqua: nell'inaugurazione dell'*éschaton* la Torah avrebbe normalmente terminato il suo ruolo, sicché la funzione della Torah e del Messia sarebbero stati consequenziali e complementari. Ma l'annuncio cristiano proclamava un Messia apparso prima della manifestazione escatologica del regno di Dio, proponendo così nel perdurare della storia una giustificazione e quindi una salvezza dell'uomo dipendenti essenzialmente dall'accettazione

---

[32] Vedi R. Goldenberg, *The Nations that Know Thee Not*, 51-62; Paolo condivide concetti comuni sia con il Libro della Sapienza sia con Filone Alessandrino.

[33] Cfr. M. A. Seifrid, *Justification by Faith: The Origin and Development of a Central Pauline Theme* (NT Suppl., 68), Leiden 1992, soprattutto 78-135; D. A. Carson – P. T. O'Brien – M. A. Seifrid (a cura), *Justification and Variegated Nomism* I. *The Complexities of Second Temple Judausm* (WUNT, 2.140), Tübingen 2001.

[34] Simbolo eloquente era l'iscrizione greca posta a Gerusalemme nell'area templare tra il Cortile dei Gentili e i cortili più interni riservati agli Israeliti, dove si leggeva: «Nessuno straniero penetri al di là della balaustra e della cinta che circonda lo *hieròn*; chi venisse preso in flagrante sarà causa a se stesso della morte che ne seguirà» (*OGIS* 598); vedi anche *Lettera di Aristea* 139 (secolo II a.C.): Mosè «ci ha circondati con una trincea invalicabile e con mura di ferro, perché non ci mescolassimo minimamente con gli altri popoli».

[35] Sempre suggestive sono le parole da lui pronunciate ai Giudei di Roma, quando vi giunse prigioniero: «È a motivo della speranza d'Israele che sono legato a questa catena» (At 28,20)!

RTLu_2_2008.qxd 5-06-2008 10:52 Pagina 199

di quel Cristo e dall'appartenenza alla comunità che lo confessava Messia e Signore[36]. Paolo da queste premesse tirò le conseguenze più logiche o almeno le più nette, sicché per lui ormai vale il principio secondo cui «Cristo è il termine della Legge» (Rom 10,4), e perciò: «Se qualcuno è in Cristo, lì c'è una nuova creazione: le cose antiche sono passate, poiché, ecco, ne sono sorte di nuove» (2Cor 5,17). E così, pur considerandosi un Giudeo in Cristo, egli finì per alienarsi le simpatie della maggior parte del suo proprio popolo, sia di quello che non aveva accettato l'identificazione di Gesù con il Cristo, sia però anche di quello che una tale identificazione aveva accolto e proclamava[37]. Il fatto che, nonostante tutto, egli non sia venuto meno alle proprie convinzioni, non solo denota la forza dell'impatto che la figura di Gesù Cristo esercitò sul suo animo (cfr. Gal 1,8: «Se anche noi stessi oppure un angelo dal cielo vi annunciasse un vangelo diverso da quello che vi abbiamo annunciato, sia anàtema»!), ma rappresentò la conferma che era iniziata una nuova ermeneutica dell'annuncio cristiano, il cui fascino non è ancora cessato e di cui ci si augura che resista a ogni addomesticamento devozionale o peggio moralistico[38].

5. La comunità dei credenti in Cristo

L'originalità della posizione di Paolo in materia di cristologia e di soteriologia, e conseguentemente la riconsiderazione del rapporto con la fede del popolo di Israele,

---

36 Cfr. T. L. Donaldson, *Paul and the Gentiles*, 290-292; e S. K. Davis, *The Antithesis of the Ages. Paul's Reconfiguration of Torah* (CBQ MS 33), Washington 2002.

37 Sul rapporto problematico e dialettico di Israele con Paolo, cfr. S. Meissner, *Die Heimholung des Ketzers. Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus* (WUNT, 2.87), Tübingen 1996.

38 Cfr. J. D. G. Dunn, *The Cambridge Companion to St Paul*, Cambridge 2003, 1-15. Ricordiamo qui che Dunn è stato anche l'iniziatore di una cosiddetta *New Perspective* su Paolo (cfr. *The New Perspective on Paul*, in BJRL 65 [1983] 103-118), secondo cui l'Apostolo si sarebbe interessato più di annunciare l'evangelo ai Gentili che non di sminuire la Torah nell'evento della giustificazione. Su questa linea stanno per esempio F. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles* (SNTS MS 56), Cambridge 1986 (però questo Autore si è apertamente ricreduto nel sito internet: http://www.abdn.ac.uk/divinity/articles/watsonart.hti); H. Räisänen, *Paul's Conversion and the Development of His View of the Law*, in NTS 33 (1987) 404-419; e K. L. Yinger, *Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds* (SNTS MS 1059, Cambridge 1999, 169-175. Contro questa impostazione, invece, si pongono più giustamente P. Stuhlmacher, *A Challenge to the New Perspective: Revisiting Paul's Doctrine of Justification*, Downers Grove 2001 (con un complemento di D. A. Hagner, *Paul and Judaism: Testing the New Perspective*, 75-105); e soprattutto S. Kim, *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*, Grand Rapids-Cambridge 2002. Un equilibrio tra le due ermeneutiche sarebbe salutare; cfr. in merito S. Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul. The «Lutheran» Paul and His Critics*, Grand Rapids-Cambridge 2005; e M. Bachmann (hg.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (WUNT, 182), Tübingen 2005.

RTLu_2_2008.qxd 5-06-2008 10:52 Pagina 200

comportò una riconfigurazione anche di come intendere la comunità dei credenti in Cristo. Costoro non vengono mai chiamati da Paolo né discepoli né cristiani, ma soltanto «fratelli» (112 volte nelle sue lettere autentiche) e semmai «santi» (25 volte): due appellativi che mettono in rilievo rispettivamente la dimensione familiare della nuova comunità (quanto ai suoi rapporti interni) e quella sacrale della sua distinzione dal mondo (quanto ai suoi rapporti con l'esterno)[39]. Quest'ultima designazione, per la verità, implica pure a monte una dimensione che non è solo di sociologia religiosa ma ancor più di ontologia personale. Proprio il concetto di santità, infatti, contraddistingue ormai il cristiano rispetto a ogni altra concezione di tipo morale. Ed è sempre sorprendente notare che, scrivendo ai Corinzi e nonostante che essi secondo i nostri canoni non fossero davvero degli "stinchi di santi" (cfr. le loro divisioni, la pratica della prostituzione, le irregolarità matrimoniali, i conflitti tra coscienze forti e deboli, le tensioni fra carismi), li denomina comunque «santi per chiamata» (1Cor 1,2; 6,11) o semplicemente «santi» (2Cor 1,1). Il motivo è che i battezzati non si danno da soli la propria santità, costruendola con i propri sforzi morali, ma sono dei «santificati» (1Cor 1,2) per grazia di Dio: essi, cioè, per usare il linguaggio dell'Apostolo, sono dei giustificati, dei perdonati, dei redenti, dei riscattati, dei liberati, dei riconciliati, per un puro dono divino, il quale, proprio in quanto dono, non dipende da condizionamenti morali di sorta (cfr. Rom 3,21-31). È solo su questa base che si comprendono le esortazioni anche insistenti alla santità (cfr. 1Cor 6,9-10; Fil 2,14-15; 1Tes 4,3-8) o comunque le sollecitazioni a una vita moralmente pura: esse tendono a impegnare i destinatari non a "farsi santi", ma a mantenere un livello di irreprensibilità morale che sia consono e omogeneo a quella dimensione di santità già presente in loro per pura grazia di Dio.

Di qui si comprende pure l'originale definizione della comunità cristiana come «tempio di Dio» (1Cor 3,16s; 2Cor 6,16; cfr. Rom 8,9). Tra gli autori delle origini cristiane, Paolo è il solo a utilizzare questa immagine, di cui peraltro si hanno degli echi molto parziali in altri testi[40], specialmente nei manoscritti di Qumran[41].

---

[39] Altri appellativi sono: discendenza di Abramo, eredi, eletti, figli di Dio.

[40] Cfr. 1Pt 2,4-5, dove si parla dei cristiani edificati «come pietre vive» sulla pietra d'angolo che è il Cristo.

[41] Là si trova l'espressione enigmatica *miqdash 'adam* (4QFlor 1,6), che è stata interpretata in due modi diversi: sia nel senso personalistico e collettivo di «santuario d'uomo», e dunque come un'allusione alla setta stessa, sia nel senso più cultuale di «santuario di Adamo», scorgendovi quasi un rimando al tempio escatologico in quanto purificato e rimesso nella condizione d'innocenza del primo uomo. Ma in 1QS 8,5 è il Consiglio della comunità ad essere chiamato *bêt qôdesh l^e^yisrael* (lett. «casa santa per Israele»), che si è potuto tradurre esplicitamente «tempio per Israele» (C. Martone, *La Regola della Comunità. Edizione critica* [Quaderni di Henoch, 8], Torino 1995, 128), tanto più che in quest'altro manoscritto è la comunità

RTLu_2_2008.qxd 5-06-2008 10:52 Pagina 201

Superando ogni idea pagana di religiosità legata a uno spazio fisico-architettonico, esente da forze negative e dunque privilegiato per l'incontro con il divino, la metafora riconosce alla chiesa come gruppo umano di credenti le medesime caratteristiche di purità che procurano una immediata unione con Dio. L'immagine s'inserisce in quella più ampia, di origine israelitica e quindi meno originale, di popolo di Dio, come si può dedurre chiaramente dalla loro associazione in questo passo: «Noi infatti siamo tempio del Dio vivente, come ha detto Dio: Abiterò in mezzo a loro e vi camminerò ed essi saranno il mio popolo» (2Co 6,16 con citazione di Lev 26,11)[42]. Ancor più originale è la definizione, soltanto paolina, della chiesa come «corpo di Cristo» (cfr. 1Cor 12,28): essa si intende al meglio non come associazione di persone che unite insieme formano un corpo sociale appartenente a Cristo-capo, ma come allargamento "mistico" del corpo individuale di Cristo stesso, quindi non secondo un rapporto di corpo-capo ma di corpo coestensivo con Cristo medesimo, sicché il corpo di Cristo preesiste alla chiesa, la quale non lo forma ma vi viene semplicemente inserita, incorporata[43]. Uno slittamento semantico si verificherà invece nelle successive lettere deuteropaoline ai Colossesi e agli Efesini[44].

6. Proiezione verso il futuro

C'è un'ultima questione da accennare: l'attesa della imminente fine del mondo (con l'ultima *parusìa* di Cristo). È pur vero che essa unisce tutte le lettere autentiche di Paolo, dalla prima (cfr. 1Tes 4,15: «Noi i viventi, i superstiti per la venuta del Signore») fino all'ultima (cfr. Rom 13,11: «Ora la nostra salvezza è più vicina di quando venimmo alla fede»)[45]. D'altra parte, al contrario dell'escatologia giudaica

stessa ad essere definita «abitazione del Santo dei santi» (8,8) e che la sua funzione è quella sacerdotale «di espiazione in favore del paese» (8,6). In tutti questi testi, però, l'ottica è sempre comandata dal riferimento allo spazio sacro del Tempio di Gerusalemme e alla sua funzione espiatrice.

42 Per una esatta messa a fuoco del concetto paolino di popolo di Dio rispetto ad altre metafore ecclesiologiche più determinanti, cfr. J.-N. Aletti, *Le statut de l'Eglise dans les lettres pauliniennes. Réflexions sur quelques paradoxes*, in Biblica 83 (2002) 153-174.

43 Per questa interpretazione, cfr. R. Penna, *La chiesa come corpo di Cristo secondo S. Paolo. Metafora sociale-comunitaria o individuale-cristologica?*, in Lateranum 68 (2002) 243-257.

44 Cfr. R. Penna, *Divenire e natura della Chiesa. Da Paolo alla Tradizione paolina*, in Annali di Studi Religiosi [Trento] 8 (2007) 343-355.

45 Tuttavia, si noterà che Paolo ne discorre molto sobriamente: egli, infatti, né cerca di determinarne il tempo né calcola quanti eventualmente potranno ancora essere vivi quando avverrà; le sue sono semplici affermazioni sul fatto che si verificherà e che ciò sarà relativamente presto.

RTLu_2_2008.qxd 5-06-2008 10:52 Pagina 202

che era ed è esclusivamente orientata verso il futuro, quella cristiana sostiene sorprendentemente il paradosso che l'*éschaton* è già cominciato: non che questa nuova coscienza si sia affermata con Paolo, poiché probabilmente era chiara già in Gesù di Nazaret (cfr. Mc 1,15: «Il tempo è compiuto») e doveva pure appartenere ai capisaldi della fede della chiesa post-pasquale (cfr. At 2,17: «E avverrà che negli ultimi giorni, dice il Signore, verserò il mio Spirito su ogni carne», con riferimento all'avvenuta Pentecoste). Ma, anche se non è lecito dubitare che i testi riferentisi a questi due momenti storici pre-paolini ci riportino la sostanza delle cose, essi tuttavia sono di redazione tardiva, certamente già caricati di una fede cristiana massicciamente espressa in un periodo successivo[46]. Nelle lettere paoline invece abbiamo la possibilità di cogliere questa fede nei termini più antichi e autentici, quasi «in statu nascendi», come si constata soprattutto in due passi epistolari diversi: in Gal 4,4 («Quando *venne la pienezza del tempo*, Dio mandò il Figlio suo, nato da donna, nato sotto la Legge, per riscattare quelli che erano sotto la Legge») e in 1Cor 10,11 (dove, ricamando a contrappunto sulla vita morale dei cristiani in rapporto alle esperienze negative degli ebrei nel deserto dell'esodo, l'Apostolo così si esprime: «Queste cose accadevano loro in maniera esemplare e furono scritte come ammonimento per noi, per i quali *è sopraggiunta la fine dei tempi*»).

Alcuni studiosi fanno giustamente notare la differenza intercorrente tra la filosofia greca e san Paolo, consistente nel fatto che, mentre l'una s'interessa all'immortalità dell'anima, l'altro in realtà ha a cuore piuttosto l'immortalità del corpo[47]; in più bisogna precisare che l'idea di una tensione della storia verso un suo compimento metastorico è semmai di matrice biblica, non certo greca[48]. Ma se in campo cristiano c'è stato un allentamento nell'attesa della fine, esso si constata al meglio nel passaggio tra le lettere autentiche di Paolo e quelle della tradizione paolina successiva. Così in 2Tes 2,2 si legge una esplicita messa in guardia a «non lasciarsi turbare... quasi che il giorno del Signore sia imminente», mentre in Col-Ef l'interesse

---

46 La cosa è evidente al massimo nel Quarto vangelo, per esempio là dove Gesù dice: «Chi ascolta la mia parola e crede a colui che mi ha mandato, ha la vita eterna e non va incontro al giudizio, ma è (già) passato dalla morte alla vita» (Gv 5,24). Ma si può ben dire che il tema percorre trasversalmente l'intero N.T., come è dato constatare, oltre che dai passi già citati, anche da Ef 1,10; Ebr 1,1-2; 9,26; 1Pt 1,20; Ap 4,21b; 5,5.

47 Cfr. J.-B. MATAND BULEMBAT, *Noyau et enjeux de l'eschatologie paulinienne: De l'apocalyptique juive et de l'eschatologie hellénistique dans quelques argumentations de l'apôtre Paul* (BZNW, 84), Berlin-New York 1997, 281, nota 64.

48 Cfr. il classico studio di M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1968; e anche R. NIEBUHR, *Fede e storia. Studio comparato della concezione cristiana e della concezione moderna della storia*, Bologna 1966.

RTLu_2_2008.qxd 5-06-2008 10:52 Pagina 203

prevalente riguarda l'attuale Signorìa di Cristo a livello tanto cosmico quanto ecclesiale, e nelle tardive Lettere Pastorali è addirittura l'ordinamento ecclesiastico interno a diventare centro emergente di attenzione.

Uno spostamento di questo genere all'interno delle sole lettere autentiche dell'Apostolo non mi pare si possa documentare con sufficiente sicurezza. È invece chiaro che in Paolo i due momenti dell'«essere con Cristo», sia subito dopo la morte (cfr. Fil 1,21) sia alla fine dei tempi (cfr. 1Tes 4,17), coesistono senza che ne sia percepito alcun contrasto. Evidentemente egli non è preoccupato di offrire una presentazione sistematica del suo pensiero in materia. L'unico fattore risolutivo è offerto dal riferimento a Cristo, cioè dal fatto che l'esistenza del cristiano ha solo in lui la sua ragion d'essere, e di questa Paolo è sicuro che non verrà meno. In Rom 8,38-39, infatti, egli afferma decisamente che «né la morte né la vita... potranno separarci dall'amore di Dio che è in Cristo Gesù Signore nostro», analogamente a quanto poi dichiara in 14,8: «Se viviamo, viviamo per il Signore; e se moriamo, moriamo per il Signore».

La posizione di Paolo, inoltre, andrebbe giudicata all'interno del più vasto movimento di pensiero che connotò l'escatologia cristiana tra il I e il II secolo. La tesi di uno slittamento di prospettiva e cioè di una sempre più acuta ellenizzazione (secondo le vecchie teorie di A. Loisy e di A. von Harnack) si scontra con la testimonianza opposta di molti testi letterari. Infatti, si può constatare che l'interesse per l'escatologia futuristica e persino per il linguaggio apocalittico, almeno in alcuni settori della chiesa, è ancor più alto dopo Paolo. Lo provano con sufficiente chiarezza l'Apocalisse di Giovanni, le lettere di Pietro e di Giuda, e le successive apocalissi apocrife cristiane (di Paolo, di Pietro, per non dire del Pastore di Erma); persino la post-paolina Lettera di Giacomo sa che «la parusìa del Signore è ormai vicina» (Gc 5,8). Il fenomeno è parallelo alla ripresa dell'apocalittica in campo giudaico tra la fine del I e l'inizio del II secolo (come testimoniano gli apocrifi 4Esdra, 2Baruc, Apocalisse di Abramo). Quindi il giudizio su di un cambiamento d'interesse dovrebbe essere comunque molto più circospetto di quanto spesso avviene[49].

In conclusione, va riconosciuto che un rinnovato approccio a Paolo da parte della chiesa di oggi non può che essere benefico. Egli infatti può aiutarla a rinfrescare i tratti caratteristici della sua identità e a ripresentarsi al mondo con una incisività nuova.

---

[49] Per ulteriori sviluppi sul tema, cfr. R. Penna, *Aspetti originali dell'escatologia paolina: tradizione e novità*, in Id., *Vangelo e inculturazione. Pienezza del tempo e teologia della storia*, in *ibid.*, 729-745.