

Nuova evangelizzazione e teologia alla luce del discorso di Paolo all'areopago di Atene

Franco Manzi*

1. La frammentazione della post-modernità

In questa riflessione sulla nuova evangelizzazione e sul senso dello studio teologico oggi, potremmo prendere le mosse da un rapido sguardo sulla Chiesa e sulla società, lasciandoci guidare dal cardinale Carlo Maria Martini. Nel 2001, parlando ai docenti della Pontificia Università Gregoriana, egli spiegava loro:

«Sono due le caratteristiche tipiche della nostra esperienza: frammentazione e fatica. Frammentazione, nel senso che tutto appare disorganico, sconnesso, provvisorio; difficilissimo trovare punti di riferimento, specialmente per i giovani: ogni esperienza ne mangia un'altra. Da qui la ricerca continua di sensazioni totalizzanti che poi bruciano se stesse lasciando il posto a nuovo smarrimento, a nuova ricerca. Il tema della frammentazione è tipico della post-modernità. In questa frammentazione emerge la fatica a fare sintesi. Il pensiero contemporaneo rifugge dalle grandi sintesi e si rifugia nella debolezza, non solo nella società, ma pure nella Chiesa, nella nostra esperienza, nell'esperienza dei preti e dei vescovi. Ciascuno di noi prova fatica nell'unificare la sua vita – unità di vita nella prassi pastorale, unità di vita tra studio e quotidianità, unità di vita tra criticità del giudizio e semplicità dell'abbandono di fede. E talora anche fatica ad avere una visione unitaria e fiduciosa sul divenire della Chiesa, sul rapporto tra cristiani e cittadini di questo mondo, tra vita cristiana e politica, tra Chiesa e modernità. Siamo un po' tutti afflitti dalla fatica e dalla frammentazione»¹.

Alla luce di questa presentazione – sintetica, ma molto acuta – dell'attuale contesto sociale ed ecclesiale, possiamo concentrarci sull'itinerario concettuale ed esisten-

* L'autore insegna Sacra Scrittura ed ebraico presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (nella sede centrale di Milano e nella sezione parallela di Venegono Inferiore) e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Milano (in cui è docente stabile straordinario). E-mail: franco.manzi@seminario.milano.it.

¹ C. M. MARTINI, *Io vi sarò propizio. Dio consola il suo popolo*, Presentazione di F. Imoda, Milano-Roma 2002, 35-36.

ziale dell'apostolo Paolo, così come emerge da alcune pagine degli Atti degli Apostoli e delle sue stesse lettere. L'intento del presente studio di taglio teologico-biblico è di evidenziare, proprio in rapporto a questo contesto così bisognoso di una nuova evangelizzazione, il valore dello studio della teologia cristiana, il valore cioè di apprendere la capacità di fare un «discorso logico» (*lógos*) sul «Dio» (*Theós*) di Gesù Cristo. Un discorso intellettuale sì, ma che non può che sgorgare da un'esperienza spirituale vissuta all'interno dello stesso corpo di Cristo, che è la Chiesa (cfr. 1 Cor 12,12-27). Nella consapevolezza, di certo limitata alle comunità cristiane occidentali, che tanti fedeli sono afflitti, oggi più che mai – come rilevava il cardinal Martini – dalla «fatica» e dalla «frammentazione».

A questo scopo, possiamo articolare l'indagine ricorrendo a tre espressioni intriganti, che in latino appaiono ancora più saporite rispetto alla loro traduzione in italiano: *affectus fidei*, *communio Ecclesiae* e *concupiscentia vitae*. Vale a dire: l'«affetto credente» per Cristo – su cui ci soffermeremo più a lungo –, la «comunione ecclesiale», cioè il fare un tutt'uno con il corpo ecclesiale di Cristo e, infine, il «desiderio ardente di vita» e di vita divina.

2. L'affetto credente per Cristo e l'inculturazione del suo evangelio

2.1. «Il pensiero di Cristo»

Se c'è una cosa che risplende con chiarezza nella vita di Paolo è il suo *affectus fidei* per Cristo, percepito, dall'incontro sulla via di Damasco in poi, come il Vivente che dona la vita. «Per me il vivere è Cristo» (Fil 1,21): dichiarava Paolo, senza temere di scivolare nella retorica. «Non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me. E questa vita, che io vivo nel corpo, la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me» (Gal 2,20). In affermazioni come queste si sente ardere tutto l'affetto credente di quest'uomo per il «suo» Signore (Fil 3,8). Lo amava a tal punto da voler diventare conforme a lui nella vita e, se necessario, persino nella morte, così da poter essere del tutto unito a lui mediante la risurrezione (cfr. Fil 3,10-11.20-21). È appunto da questa sua amorevole «immedesimazione» con Cristo che sgorgava in Paolo l'anelito ad avere anche lo stesso «pensiero di Cristo», com'egli scrive nella Prima Lettera ai Corinzi (2,16): «Noi abbiamo il pensiero (*noûs*) di Cristo», cioè il suo «modo di pensare» e di vedere la realtà.

È chiaro che in una relazione così intensa e vitale con Cristo non c'è nulla d'intellettuale. Non si dà «frammentazione» alcuna tra fede e ragione, o tra sentimento e intelligenza. Tant'è vero che nella Lettera ai Filippesi, subito prima di contem-

plare nel cosiddetto «inno cristologico» (2,6-11) il mistero della vita, della morte e dell'esaltazione gloriosa di Cristo, Paolo invita i suoi figli spirituali a coltivare «gli stessi sentimenti (*toûto phroneîte*) di Cristo Gesù» (2,5), cioè a prendere parte al suo stesso modo di «sentire» la vita. Alla radice del permanente desiderio di Paolo d'«immedesimarsi» con Cristo non c'è alcuna orgogliosa presunzione, ma soltanto l'affetto credente per il «suo» Signore. Ed è questo *affectus fidei* a spingere l'apostolo a desiderare di conoscere in modo sempre più profondo Cristo, ma anche di comprendere se stesso, il mondo e Dio con il «pensiero» di lui. Insomma, già da questi rilievi intuiamo che *senza l'affetto credente per Cristo, la teologia si trasformerebbe in algebra! Ma l'algebra teologica non può dare unità alla vita!*

In concreto, che cosa significa questo radicamento in Cristo dell'impegno teologico del cristiano? In una lunga intervista al cardinal Martini, il giornalista Marco Garzonio gli chiese: «[Lei] Si sente compreso sino in fondo?». Martini diede una risposta in apparenza un po' dimessa, ma che in realtà traspirava tutto il suo anelito quotidiano a comprendere sempre meglio il «pensiero di Cristo», per farlo proprio e poi per trasmetterlo anche agli altri:

«Non credo di avere così grandi idee da potermi dire un incompreso. Io non ho un pensiero mio. Cerco di stare alla parola di Dio. Mi domando piuttosto se la parola di Dio è capita sino in fondo. Faccio fatica anch'io a comprenderla. Ritengo che siamo tutti molto indietro nell'intendere la mente di Dio. Quindi, più che avvertire una pretesa incomprensione da parte di altri, sento che io stesso faccio fatica a comprendere bene ciò che Dio vuole da noi e me lo ridomando ogni giorno»².

Questa confessione è la testimonianza di uno studioso di prim'ordine della sacra Scrittura, chiamato dalla Chiesa a diventare, da un momento all'altro, pastore della vasta e complessa diocesi ambrosiana. Eppure, senza lasciarsi sopraffare dalle gravi occupazioni e preoccupazioni pastorali, Martini ha continuato ad amare Cristo e a conformarsi al suo «pensiero», interpretando ogni giorno la Bibbia per sé e per la gente che gli era stata affidata.

Ma ci si può chiedere: come ha potuto Paolo scrivere una frase che in effetti sembra un po' supponente – «Noi abbiamo il pensiero di Cristo» –? Lo possiamo comprendere analizzando lo «scacco pastorale» da lui subito ad Atene e il suo conseguente cambiamento di stile missionario nella prima evangelizzazione di Corinto.

2.2. La fatua curiosità degli intellettuali ateniesi

Negli Atti degli Apostoli (17,16-34) Luca racconta che Paolo, costretto a fuggire prima da Tessalonica e poi da Berea, giunse ad Atene. Lì

² M. GARZONIO, «Intervista – “Primo piano”. A tu per tu», in ID., *Carlo Maria Martini*, Cinisello Balsamo 1993, 19-62: 19.

«fremeva dentro di sé al vedere la città piena di idoli. Frattanto, nella sinagoga, discuteva con i Giudei e con i pagani credenti in Dio e ogni giorno, sulla piazza principale, con quelli che incontrava. Anche certi filosofi epicurei e stoici discutevano con lui, e alcuni dicevano: “Che cosa mai vorrà dire questo ciarlatano?”. E altri: “Sembra essere uno che annuncia divinità straniere”, poiché annunciava Gesù e la risurrezione» (17,16-18).

Paolo non era giunto ad Atene per caso; aveva scelto di andarvi. Certo, perché sapeva che lì viveva una comunità ebraica, cui voleva annunciare Cristo. Ma soprattutto perché Atene era una delle città-simbolo della cultura greco-ellenistica. Vi si respirava ancora la secolare tradizione culturale greca. Ma gli Atti degli Apostoli ci descrivono anche Paolo come un giudeo monoteista, che provava sdegno per i maestosi templi idolatrici della città: «[I pagani] hanno scambiato la gloria del Dio incorruttibile con un'immagine e una figura di uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili!»: avrebbe scritto, non senza amaro sarcasmo, nella Lettera ai Romani (1,23).

Ma Luca ci mostra soprattutto lo zelo sincero di Paolo che, nonostante tutto, lo spingeva a contattare diversi Ateniesi per cercare di donare anche a loro il suo unico «tesoro», Cristo, pur sapendo di essere un fragile «vaso di creta» (cfr. 2 Cor 4,7). Lo sapeva sì, ma forse soltanto intellettualmente, non ancora con il «pensiero di Cristo».

D'altra parte, Atene esercitava su un ebreo colto, ma anche un po' provinciale, come lui tutto il fascino indiscreto del pensiero greco-ellenistico. Per questo Paolo aveva deciso di soggiornare in quella città. Per tentarvi un'impresa: seminare l'evangelo di Cristo in uno dei centri culturali più raffinati dell'epoca. A spingerlo era la convinzione che il «pensiero di Cristo» avesse in sé la capacità di passare dal rigagnolo della tradizione giudaica, così rurale, chiusa, anzi spesso integralista, all'ampio fiume della visione ellenistica del mondo. A dire il vero, Atene era diventata ormai soltanto una cittadina universitaria di circa cinquemila abitanti, ormai da tempo politicamente sottomessa a Roma. Manteneva solo le gloriose memorie del suo periodo aureo, il V secolo a.C.: con i suoi cinquecentomila abitanti; le epiche vittorie militari di Pericle; la meravigliosa architettura di una *pólis* esemplare, sulle cui strade avevano passeggiato Socrate, Eschilo, Sofocle e Euripide... Ai tempi di Paolo, invece, nella piazza principale della città, si poteva contattare al massimo qualche filosofo, stoico o epicureo (At 17,18), di basso profilo: «Infatti – ricorda Luca con una punta d'ironia –, tutti gli Ateniesi e gli stranieri là residenti non avevano passatempo più gradito che parlare o ascoltare le ultime novità» (17,21).

Per certi versi, sembra di sentire la brezza del «pensiero debole» dei nostri giorni. O il regime della «chiacchiera», da cui pure ci ha messo in guardia, a suo tempo, il saggio e dimenticato Martin Heidegger³! Bisogna dire «addio alla verità»⁴, che è

³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo. L'essenza del fondamento* (Classici della Filosofia), Torino 1969, 271, § 35, n. 169 (originale: *Sein und Zeit* [= Gesamtausgabe; 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 2], Frankfurt am Main 1977, 224).

⁴ Cfr. G. VATTIMO, *Addio alla verità* (Melusine 86), Roma 2009.

solo «frutto di interpretazione»: ci consiglia, già da decenni, il più ascoltato Gianni Vattimo⁵, il cui «pensiero debole» finisce per essere banalizzato e condiviso – senza nemmeno saperlo – da quanti dicono: «Io rispetto le idee altrui; ma anche gli altri devono rispettare le mie. Nessuno ha il diritto di far violenza ad altri, propinando loro le proprie convinzioni filosofiche o religiose!»⁶.

Nell'Atene dei tempi di Paolo, come ai nostri giorni, il rispetto delle «differenze» religiose e culturali spingeva tanti verso una sostanziale «indifferenza». Si pensi al fascino esercitato, allora come oggi, dalle religioni orientali: «Tutte le religioni – si sente dire – sono sentieri verso il divino. E ci saranno tante vette paradisiache quanti sono i sentieri». Il presupposto, non sempre esplicitato, di opinioni del genere è la completa indifferenza religiosa: per il fatto stesso che esistano tante religioni differenti, ci si sente legittimati nella propria indifferenza nei loro confronti. Esse sono così diverse che alla fine sembrano tutte uguali. Di fronte a queste tendenze non facilmente circoscrivibili, l'*affectus fidei* per Cristo spinge anche noi, come Paolo, a rendere ragione, «con dolcezza e rispetto», ai non credenti (1 Pt 3,15) del fatto che soltanto Gesù di Nazareth sia il Salvatore nostro e dell'intera umanità (cfr. 1 Tm 2,3-6).

Sta di fatto che Paolo fu così intraprendente ad Atene che qualcuno gli propose di esporre in pubblico la sua nuova filosofia: «Possiamo sapere qual è questa nuova dottrina che tu annunci? Cose strane, infatti, tu ci metti negli orecchi...» (At 17,19-20). In costoro ardeva davvero la sete della verità? O era soltanto curiosità? Comunque, l'apostolo accolse la sfida di presentare il «pensiero di Cristo» nell'areopago di Atene, di solito utilizzato per le cause giudiziarie.

2.3. L'umanità accecata alla ricerca di Dio

Nel discorso di Paolo, così com'è ripiasmato negli Atti degli Apostoli (17,22-31), si nota il suo tentativo di sfoderare tutta la cultura greco-ellenistica che aveva respirato prima a Tarso, poi nella scuola prestigiosa di Gerusalemme e, da qualche tempo ormai, sulle strade dell'Impero. A spingerlo era il suo «secondo amore»: l'*agápē* per gli altri, ai quali il Risorto l'aveva mandato a portare l'evangelo (cfr. 26,14-18). Sospinto da questo duplice amore – per Cristo e per gli altri –, l'apostolo decise di

⁵ G. VATTIMO, «Dialettica, differenza, pensiero debole», in P. A. ROVATTI – G. VATTIMO (edd.), *Il pensiero debole* (Idee), Milano 1983, 12-28: 26.

⁶ Il presupposto espresso qui nei termini divulgativi del «sentire comune» si radica nel programma filosofico degli esponenti più in vista del «pensiero debole», secondo i quali «ciò che conta adesso è ripensare il senso di quella avventura [= l'avventura metafisica del pensiero occidentale, ndr] ed esplorare le vie per andare oltre: appunto, attraverso la negazione – non anzitutto a livello di rapporti sociali, ma a livello di contenuti e modi del pensare stesso – dei tratti metafisici del pensiero, primo fra tutti la “forza” che esso ha sempre creduto di doversi attribuire in nome del suo accesso privilegiato all'essere come fondamento» (P. A. ROVATTI – G. VATTIMO, «Premessa», in ID. [edd.], *Il pensiero debole*, 7-11: 10).

tenere un discorso di taglio teologico. Si fece teologo perché missionario. Di per sé Paolo era un evangelizzatore. Ma per testimoniare in modo efficace il Signore, nelle sue lettere comunque di carattere pastorale giunse a elaborare a poco a poco una teologia d'altissimo profilo: un «discorso logico» sul Dio di Gesù Cristo, che, pur dipendendo dalle varie esigenze pastorali delle comunità cristiane cui le missive erano indirizzate, fosse capace d'illuminare quell'arcipelago di popoli, culture e religioni, che costituivano l'impero romano del I secolo d.C.

Già da questo punto di vista si coglie che *la teologia come tale*, proprio perché fondata sull'*affectus fidei* per Cristo, il quale ci manda agli altri⁷, ha un'irrinunciabile *anima missionaria*. Poi, di sicuro, si potrà fare teologia in mille modi diversi: preparando un discorso per gli Ateniesi, come Paolo; scrivendo il *Proslogion* per i propri monaci di Le Bec, come Anselmo d'Aosta; o elaborando una *Summa* per gli studenti dell'università di Parigi, come Tommaso d'Aquino. Ad ogni modo, chi studia teologia cristiana non può accedere al «pensiero di Cristo» se non all'interno del suo corpo che è la Chiesa, da lui voluta «per» la salvezza del mondo. Dato che Cristo è *pro-esistente*, anche la Chiesa e la sua teologia devono esserlo. Di più: chi fa il teologo in modo autentico, non svolge soltanto una «professione»⁸. Lo fa perché negli anni della sua formazione intellettuale ha ricevuto dallo Spirito un dono (*Gabe*) per un compito (*Aufgabe*); un carisma personale per un ministero ecclesiale⁹, che dunque è un ministero intrinsecamente missionario, evangelizzatore, altruistico. Anche se svolto in un monastero o in un seminario.

Comunque sia, in quell'occasione, Paolo, animato com'era da intenso zelo missionario, volle intessere un bel «discorso logico» sul Dio di Gesù Cristo per convincere i colti Ateniesi a convertirsi al cristianesimo. L'apostolo vi si era preparato a lungo. Tant'è che inserì nel suo discorso varie allusioni colte. Aggiunse anche una citazione ad effetto, presa quasi di certo dai *Fenomemi* del poeta e filosofo stoico Arato di Soli¹⁰, che peraltro assomiglia a un verso dell'*Inno a Zeus* del filosofo stoico Cleante¹¹.

⁷ Cfr. Lc 9,1-6; 10,1-16.

⁸ Con buona pace di chi preferisce ricorrere a questa categoria ambigua, come: G. COLOMBO, *Professione "teologo"* («Quodlibet» 5), Milano 1996; C. GEFFRÉ, *Professione teologo. Quale pensiero cristiano per il 21. secolo? Claude Geffré a colloquio con Gwendoline Jarczyk* (Le Ragioni della Speranza 45), Cinisello Balsamo 2001 (originale: *Profession Théologien. Quelle pensée chrétienne pour le XXI^e siècle? Entretiens avec Gwendoline Jarczyk* [Spiritualités], Paris 1999).

⁹ Cfr. Rm 12,6-7; 1 Cor 12,4-11.

¹⁰ Sulla citazione di Arato di Soli (315-240 a.C. circa), cfr., ad es.: G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi 41), Cinisello Balsamo 2010, 208; G. SCHNEIDER, *Apostelgeschichte. II. Teil. Kommentar zu Kap. 9,1 – 28,31* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament V.2), Freiburg im Breisgau 1982, 241-242.

¹¹ Si consulti soprattutto V. GATTI, *Il discorso di Paolo ad Atene. Studio su Act. 17,22-31* (Studi Biblici 60), Brescia 1982, 198-201. Ma sul verso di Cleante (330-232 a.C. circa), J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible), New York 1998,

Da abile predicatore qual era, prese spunto persino da un'edicola sacra dedicata a un «Dio ignoto», che egli aveva notato in città. Identificò subito quel «Dio ignoto» con l'unico vero Dio creatore, per il quale e nel quale vive ogni essere umano. Accennò poi al «senso religioso» che da millenni aveva mantenuto l'umanità in cammino verso Dio, come un cieco a tentoni verso la luce. L'uditario ascoltava, ammaliato da quell'oratore entusiasta, che, criticando gli innumerevoli idoli d'oro e d'argento (17,29), veleggiava con decisione verso la proposta di fede in un unico Dio creatore.

Del resto, allora come oggi, una divinità creatrice non era difficile da accettare. Alcune correnti filosofiche dell'epoca già si muovevano in quella direzione¹². A voler ben vedere, anche nel contesto odierno, finita l'epoca degli ateismi militanti, quasi tutti – persino i «nuovi pagani»¹³ – concedono che da qualche parte dell'universo debba esistere un essere superiore.

2.4. Il rifiuto del Dio che risuscita dai morti

Eppure, un attimo dopo una frase pronunciata da Paolo, l'*audience* dell'intero areopago calò di colpo. La gente iniziò ad andarsene. Qualcuno gridò con ironia a quel predicatore dall'accento straniero: «Su questo ti sentiremo un'altra volta» (At 17,32). Certo, alcuni si convertirono al cristianesimo. Ma ben pochi (17,33)!

Così l'apostolo, intimamente deluso, lasciò Atene per recarsi a Corinto (18,1). Fu l'unica volta in cui abbandonò una città di propria iniziativa dopo così pochi giorni di evangelizzazione. Di solito partiva in fretta e furia da un luogo o perché costretto (cfr. 16,39-40) o per evitare che si accentuassero le persecuzioni¹⁴. Da Atene, invece, se ne andò perché si era reso conto di aver fallito¹⁵.

Ma che cosa aveva provocato un esito così insoddisfacente? In fondo, Paolo non aveva fatto altro che proclamare che il «suo» Dio aveva risuscitato dai morti Cristo crocifisso: né più né meno la verità centrale del cristianesimo. Dunque, Paolo sbagliò approccio teologico? Oppure è lo stesso nucleo della fede cristiana, che, a prescindere da come venga elaborato sotto il profilo teologico, contiene una «logica» che scan-

¹² 611 precisa che «for all its similarity it is not what Luke quotes. It addresses Zeus and does not speak of him».

¹³ Si vedano le citazioni riportate da J. A. FITZMYER, *The Acts*, 608.

¹⁴ S. NATOLI, *I nuovi pagani. Neopaganesimo: una nuova etica per forzare le inerzie del tempo* (= La Cultura; Saggi), Milano 1995.

¹⁵ Cfr. At 17,10.14; 20,1.

¹⁶ «[...] Il tentativo di Paolo di presentare il messaggio in forma adatta alla cultura greca (17,22-31) praticamente fallisce [...]. Atene è l'unica città in cui Paolo non incontrerà persecuzioni, e che potrà lasciare senza esservene costretto con la forza. Ma sarà anche la città nella quale raccoglierà minor frutto apostolico» (C. M. MARTINI, *Atti degli Apostoli* [Nuovissima Versione della Bibbia 37], Cinisello Balsamo 1994⁹ (1986), 244-245).

dalizza e provoca rifiuti¹⁶? Almeno in parte giocarono entrambi i fattori. Comunque sia, essere consapevoli dello scandalo che può suscitare la morte in croce del Figlio di Dio incarnato¹⁷, ma anche del fatto che la sua risurrezione sia un evento capitato una volta sola in tutta la storia non deve spingerci a smettere di cercare il modo più adeguato per rendere ragione agli altri di questa nostra speranza. E questo, per l'affetto credente che proviamo per il Risorto, il quale continua a inviarci dai fratelli a testimoniare il suo e nostro Dio-Abba¹⁸.

2.5. Il discernimento teologico-pastorale di Paolo

È molto probabile che, già nel viaggio da Atene a Corinto, Paolo abbia fatto discernimento dello scacco pastorale appena subito¹⁹. Questa capacità di discernimento anche sugli insuccessi pastorali è molto feconda in vista dell'acquisizione di uno stile di evangelizzazione coerente con l.evangelo stesso. Come ci saremmo comportati noi al posto di Paolo? Forse i più inclini al pessimismo si sarebbero lasciati cadere le braccia. Avrebbero dato la colpa al Signore o avrebbero colpevolizzato gli interlocutori saccenti (cfr. Lc 10,21). Altri, più portati all'ottimismo, avrebbero forse dimenticato subito la brutta figura, pronti a iniziare da capo a Corinto allo stesso modo. Paolo, invece, molto probabilmente si è interrogato sul modo in cui aveva annunciato l.evangelo agli Ateniesi. Luca tace su quanto avvenne in quel frangente nel cuore di Paolo. Sta di fatto che a Corinto l.apostolo avrebbe testimoniato l.evangelo in modo diverso. Ma se tentiamo di fare un discernimento sulla sua attività missionaria ad Atene, possiamo riconoscere che, consapevole com'era di parlare all'intelligenzia del mondo greco, l.apostolo non sbagliò nell'intento di farsi intellettuale con gli intellettuali per guadagnare a Cristo anche loro. Peraltro, fu del tutto coerente con un principio pastorale che avrebbe enunciato nella Prima Lettera ai Corinzi (9,22): «Mi sono fatto tutto per tutti, per salvare a ogni costo qualcuno». A questo scopo, nell'areopago egli cercò di dosare la fede con la ragione. Tuttavia, in questo suo ammirabile tentativo è verosimile che egli abbia scommesso oltremodo su due fattori «umani, troppo umani»: la razionalità del cristianesimo e le proprie capacità teologico-pastorali.

¹⁶ Vi accenna, ad es., R. FABRIS, *Atti degli Apostoli. Traduzione e commento* (Commenti Biblici), Roma 19842 (1977), 535.

¹⁷ Cfr. 1 Cor 1,23; Gal 5,11 e anche 3,13.

¹⁸ Gv 20,17; cfr. Mc 14,36; Rm 8,15; Gal 4,6.

¹⁹ Concordiamo con l'intuizione interpretativa di J. LEAL ET ALII (edd.), *Hechos de los Apóstoles y Cartas de S. Pablo*. Traducción y comentario por Juan Leal [...] (Biblioteca de Autores Cristianos; La Sagrada Escritura; Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. Nuevo Testamento II) Madrid 19652 (1962), 122, secondo cui «el discurso de Pablo fue en general mal recibido y estéril. Tal vez le sirva de experiencia y le haga sentir lo inútil de la elocuencia humana. En Corinto hablará claramente contra la sabiduría humana, y la retórica humana, cargando las tintas sobre la sabiduría de Dios y el poder de Dios».

2.6. La fede e la ragione

Da un lato, forse, Paolo ha ceduto a un certo intellettualismo, se non altro perché non ha fatto sgorgare l'annuncio di Cristo agli Ateniesi da un'esperienza significativa di vita almeno con alcuni di loro. Questo punto essenziale della *communio Ecclesiae* esige un approfondimento successivo. Ma fin d'ora possiamo riconoscere che, in quella precisa occasione, l'evangelizzazione di Paolo – per lo meno da quanto ci racconta Luca – fu non solo piuttosto rapida, ma anche un po' intellettualistica.

Ora, *la teologia c'insegna che il cristianesimo è sì ragionevole, ma non si fonda sulla pura ragione*. Senza dubbio, la fede cristiana, essendo primariamente un rapporto con il Crocifisso risorto, che mediante il suo Spirito ci attrae al Padre e ci salva (cfr. Gv 12,32), ha una sua ragionevolezza. Ma è la ragionevolezza dell'amore, che va ben al di là delle ragioni della ragione. Del resto, abbiamo visto come anche la vita e il ministero di Paolo si fondassero sull'affetto credente per Cristo²⁰: un affetto che – in modo analogo a quanto capita nell'amore di coppia – lo spingeva a voler conoscere sempre meglio il Dio di Gesù Cristo, secondo l'effato agostiniano: *credo ut intelligam et intelligo ut credam*²¹; ossia: «credo per conoscere il mio Signore, e cerco di conoscerlo sempre meglio per affidarmi a lui con tutto me stesso». *Questa dimensione intellettuale della fede*, sia pure con accentuazioni e gradi differenti, è *costitutiva dell'esistenza di tutti i cristiani*, anche dei più semplici. Chiunque decida d'incamminarsi sulla «via» di Dio – com'era designato il cristianesimo all'interno della Chiesa delle origini²² –, non può che seguire Cristo con le proprie gambe. Deve cioè amare Dio con tutto se stesso – secondo quanto esige il primo comandamento²³ –, cioè con la propria volontà, con i propri sensi, ma anche con le proprie facoltà intellettuali.

Precisato ciò, resta il fatto che la fede non sia riducibile a un percorso filosofico o – peggio – a un sistema ideologico: «Un'idea dopo l'altra, giungo a fondare "la religione nei limiti della semplice ragione"». Lo scacco pastorale subito da Paolo ad Atene conferma quanto insegna la stessa teologia: fede e ragione sono come due ali per volare verso la contemplazione di Dio²⁴. E tra le due esiste un rapporto inscindibile, tale per cui se una delle due venisse sacrificata, si verificherebbero errori dottrinali, sbandamenti morali e fallimenti pastorali.

In secondo luogo, è probabile che il tentativo di Paolo nell'areopago sia franato perché in esso è stato troppo rapido e poco argomentato il passaggio dall'annuncio di un Dio che crea e mantiene in essere l'umanità, alla proclamazione di un Dio che

²⁰ Cfr. 1 Cor 3,10-11; Ef 2,19-20.

²¹ AGOSTINO D'IPPONA, *Discorsi*, 43, 7, 9, in PL 38, 258; cfr. ID., *Lettera 120*, 1, 3, in PL 33, 453.

²² Cfr. At 9,2; 19,6.23; 22,4; 24,14.22.

²³ Dt 6,5, citato da Lc 10,27.

²⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Fides et ratio*, n. 1.

salva gli uomini mediante la risurrezione di suo Figlio crocifisso. A questo riguardo, non sembra che Paolo abbia tenuto conto anzitutto del fatto che per la filosofia greca l'idea del «divino» fosse legata in maniera indissolubile alle nozioni di «perfezione», di «eternità», ma anche di «onnipotenza»: idee che esigono di essere riplasmate con attenzione alla luce della rivelazione cristiana dell'incarnazione del Figlio di Dio e della sua morte in croce. Ma come avrebbe potuto un semplice discorso convincere gli Ateniesi a credere in un Figlio di Dio trucidato da piccoli uomini con la pena capitale degli schiavi ribelli? Quanto erano diversi i racconti mitologici greci su divinità che, pur avendo gli stessi pregi e difetti degli uomini, erano ben più potenti di loro!

Inoltre, l'annuncio poco argomentato della risurrezione corporea di Cristo era difficilmente accettabile in una cultura dualista, in cui il corpo era in buona sostanza disprezzato come carcere dell'anima immortale²⁵. Come avrebbe potuto l'annuncio paolino della risurrezione corporea dai morti sembrare agli Ateniesi una «bella notizia» (*euaggelion*)? Alle parole di Paolo, essi non avranno immaginato inorriditi un loro eterno imprigionamento nel fragile involucro del corpo?

Stando a ciò che ci riporta Luca negli Atti (17,22-31), non pare che in quel discorso Paolo abbia tenuto conto a sufficienza di questi aspetti tipici del pensiero greco-ellenistico? L'apostolo si limitò a proclamare: «Dio «ha stabilito un giorno nel quale dovrà giudicare il mondo con giustizia, per mezzo di un uomo che egli ha designato, dandone a tutti prova sicura col risuscitarlo dai morti» (17,31). La conseguenza di questa rapidità nella presentazione teologica del mistero «cruciale» del cristianesimo fu che non appena gli ascoltatori «sentirono parlare di risurrezione dei morti, alcuni lo deridevano, altri dicevano: «Su questo ti sentiremo un'altra volta»» (17,32)²⁶.

2.7. L'inculturazione dell'evangelo come partecipazione all'incarnazione del Figlio

In realtà, imparare a fare teologia per «inculturare» l'evangelo di Cristo in un contesto socio-religioso diverso da quello originario è un processo estremamente complesso e delicato. Una teologia con questo intento non s'improvvisa limitandosi a preparare un discorso ben decorato di citazioni letterarie. Occorrono «tragettatori»

²⁵ Così G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Roma 1998, 650.

²⁶ Sul sostanziale rifiuto opposto dagli Ateniesi all'annuncio paolino della risurrezione corporea di Cristo, G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli. Introduzione, traduzione e commento*, 209 precisa che «Luca presenta due tipi di reazione, tutte e due negative: gli uni deridono; gli altri rinviano il dialogo a un'altra occasione. Ma in quale senso? Per approfondire il tema? O nel senso: "Non farti più vedere!"? Quest'ultima possibilità va preferita (cfr. v. 18)». Nella stessa direzione interpretativa vanno anche: C. GHIDELLI, *Atti degli Apostoli* (La Sacra Bibbia; Testo Greco e Versione Italiana con Commento, Apparato Critico e Passi Paralleli; Nuovo Testamento; Nuova Serie) Torino 1978, 143; C. L'ÉPLATTENIER, *Le Livre des Actes. Commentaire pastoral* (Commentaires), Paris 1994³ (1987), 189; G. SCHNEIDER, *Apostelgeschichte. II. Teil*, 244.

capaci a livello intellettuale di facilitare negli interlocutori il passaggio, non così spontaneo, a una visione della vita – il «pensiero di Cristo» – che ha una forte carica di paradossalità. Sono necessari servi di Cristo animati a tal punto dall'affetto credente per lui – il «primo amore» di Paolo – da portare ad altri il suo evangelio non come cosa propria, ma come grazia ricevuta per rivelazione divina²⁷. Occorrono ministri della Chiesa così solidali con la gente cui sono inviati – il «secondo amore» di Paolo – da riuscire a incarnarsi in una cultura diversa da quella giudaica in cui nacque l'evangelo, ma anche da quella in cui essi stessi sono cresciuti. In questo senso, l'inculturazione dell'evangelo è in radice *partecipazione all'incarnazione del Figlio di Dio*: è un'assunzione radicale della storia di un popolo con una discrezione amorevole simile a quella con cui il Figlio di Dio ha assunto la condizione umana senza violarla (cfr. Fil 2,6-7). Nei secoli successivi, la Chiesa avrebbe dovuto impararlo progressivamente *a sue spese*, perché tanti martiri, da san Giustino († 165 circa d.C.) in poi, in questo dialogo interculturale avrebbero perso la vita. La comunità cristiana avrebbe dovuto apprenderlo *a spese degli evangelizzati*, che spesso con l'evangelo si sarebbero visti imporre usi e anche abusi culturali, che con esso non c'entravano nulla. La Chiesa avrebbe dovuto comprenderlo *a spese dello stesso evangelio*, che è stato rifiutato da tanti soltanto perché sovraccaricato da incrostazioni socio-culturali che poco avevano a che fare con lo stile amorevole di Gesù.

2.8. La nuova evangelizzazione dei «nuovi pagani»

Tutto sommato, il racconto del fallimento pastorale di Paolo ad Atene è parola di Dio ispirata che ha ancora molto da rivelare anche a noi. In particolare, può insegnarci a elaborare *una teologia capace di tentare oggi una nuova evangelizzazione dei «nuovi pagani»*. È parola di Dio che può rinvigorire in noi quell'amore per il prossimo, che ci porta a interrogarci su come comunicare il nostro «tesoro» a gente che ha dimenticato la «lingua madre» della Chiesa, ossia quell'orizzonte culturale e religioso radicato nell'evangelo, che ha segnato la *societas christiana* dei secoli addietro, fino a una settantina di anni fa, per lo meno in Italia.

Dalla parola di Dio sullo scacco pastorale di Paolo ad Atene possiamo apprendere che, fare una nuova evangelizzazione in Italia non significa avere soltanto un entusiasmo o una generosità maggiori. Peraltro, ad Atene, Paolo era animato da entusiasmo e generosità esemplari. In modo simile anche oggi, in varie comunità cristiane, tanti preti, religiosi e laici impegnati mostrano una generosità encomiabile. Sembra però che, nell'attuale contesto di analfabetismo cristiano di ritorno che affligge la Chiesa soprattutto in Occidente e negli Stati Uniti, manchino i «traghettatori» cui accennavamo prima. La Chiesa necessita cioè di credenti intelligenti in grado di testimoni-

²⁷ Cfr. Gal 1,15-16; Ef 3,3.

niare con la vita, ma anche con qualche fondato argomento biblico e teologico, la speranza cristiana nella risurrezione universale con Cristo. Che peraltro è la verità fondamentale della vita dei credenti in lui²⁸. A questo riguardo, invece, si registra una confusione tremenda, paragonabile per molti versi alle attese multiformi di vita ultraterrena diffuse tra i circa sessanta milioni di persone dell'impero romano del I secolo d.C.

Insomma, la «fatica del concetto» nella comprensione teologica delle verità centrali della rivelazione cristiana avrebbe tutto da guadagnare ai nostri giorni, nella misura in cui fosse più sostenuta da un reale *affectus fidei* per il Risorto, il quale continua a invitarcì a «traghettare» il suo «pensiero» nell'odierno areopago dei «nuovi pagani».

2.9. Il «pensiero di Cristo» sulla debolezza del credente

Qui s'innesta qualche altro rilievo interessante sul secondo fattore su cui Paolo ha forse puntato troppo ad Atene, finendo per fallire nel suo tentativo di evangelizzazione. È probabile che, facendo poi discernimento su quella sua esperienza fallimentare, l'apostolo si sia reso conto di *aver scommesso troppo sulle proprie capacità, soprattutto intellettuali*. Tant'è che nella successiva evangelizzazione di Corinto mutò notevolmente il suo stile pastorale su questo punto.

Per certi aspetti è anche comprensibile che Paolo facesse leva sulle proprie capacità: dopo essersi sentito impugnare dal Risorto sulla via di Damasco (Fil 3,12), egli aveva iniziato a riportare vari successi pastorali. In definitiva, pur tra persecuzioni e difficoltà di ogni tipo, le comunità cristiane da lui fondate continuavano a fiorire. Perciò è verosimile che si fosse insinuata nell'apostolo una certa autostima²⁹. L'antico fariseo, formatosi alla scuola prestigiosa di Gerusalemme come discepolo del celebre Gamaliele I (cfr. At 22,3), pensava di avere doti intellettuali più che sufficienti per conquistare a Cristo i colti e raffinati Ateniesi. Ciò nonostante, la sua impresa era crollata all'improvviso come un castello di carte.

Ripensando al modo in cui aveva iniziato ad annunciare l'evangelo a Corinto, Pao-

²⁸ Cfr. 1 Cor 15,14.17.19.32.

²⁹ Concordiamo con la fine analisi psicologica di vari passi paolini reperibile in A. VANHOYE, *Pietro e Paolo. Esercizi spirituali biblici*, Casale Monferrato 1996, 170, per il quale «Paolo aveva una stima enorme della propria vocazione: vi ricordate come scriveva ai Tessalonicesi: "Dio ci ha resi degni di ricevere la missione di evangelizzare (1 Tessalonicesi 2, 4)" [...]. E altrove, dice: "Noi fungiamo da ambasciatori per Cristo, in quanto Dio sta esortando per mezzo nostro" (2 Corinzi 5, 20). Non è una funzione da poco, essere ambasciatori per Cristo, e strumenti di Dio, che esorta per mezzo dell'apostolo. "Ognuno ci consideri come ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio" (1 Corinzi 4, 1)». Per un approfondimento ulteriore del carattere dell'apostolo, si possono leggere le pp. 93-106, nonché il saggio di P. MADROS, *Susceptibilité et Humilité de Saint Paul dans sa seconde lettre aux Corinthiens*, Jerusalem 1981.

lo stesso ci ha testimoniato, nella sua Prima Lettera ai Corinzi (2,1-2), con che animo vi fosse giunto dopo quell’insuccesso pastorale:

«Anch’io, fratelli, quando venni tra voi, non mi presentai ad annunciarvi il mistero di Dio con l’eccellenza della parola o della sapienza. Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e Cristo crocifisso».

Premesso che per Paolo «Cristo crocifisso» è sempre il Risorto (cfr. 1 Cor 15,3-5), sta di fatto che a Corinto egli non abbia voluto presentarsi come un predicatore intellettualmente affascinante del mistero della morte e della risurrezione di Cristo. Ha usato di sicuro gli espedienti retorici, che pure aveva appreso da giovane. Ma non ha fatto leva su di essi come ad Atene:

«Mi presentai a voi – ricorda sempre nella Prima Lettera ai Corinzi (2,3-5) – nella debolezza e con molto timore e trepidazione. La mia parola e la mia predicazione non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza, perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio».

S’intuisce come Paolo sia arrivato a Corinto ormai maturato nel «pensiero di Cristo», per cui ha fondato la sua prima evangelizzazione della metropoli dell’Acaia non sulla sapienza umana, ma sull’azione potente dal punto di vista salvifico dello Spirito del Risorto. D’altronde, l’apostolo era convinto che la morte in croce di Cristo, da cui era sgorgata la sua risurrezione, apparisse come stolta a coloro che vivevano all’insegna della «sapienza di questo mondo»³⁰.

Ciò non significa che Paolo ci inciti a buttare al macero la teologia o l’intelligenza in quanto tale! Da superare è piuttosto la saccenza dei frivoli Ateniesi, che «non avevano passatempo più gradito che parlare o ascoltare le ultime novità» (At 17,21)! Ma Paolo non ha mai rinunciato a pensare la fede. Tant’è vero che, sempre rievocando l’evangelizzazione iniziale di Corinto nella sua prima missiva a quella Chiesa, l’apostolo si sofferma ad approfondire con cura la netta antitesi tra la sapienza di questo mondo, che è del tutto vana in vista della salvezza, e la sapienza di Dio, trasmessa nella predicazione del Crocifisso, la quale è invece «potenza» salvifica «di Dio» stesso (1 Cor 1,18).

³⁰ 1 Cor 3,19; cfr. 1,20-21; 2,6.

3. La comunione ecclesiale e l'unità interiore dell'evangelizzatore

3.1. La condivisione di esperienze ecclesiali

Dal nostro punto di vista, è poi decisivo che a Corinto Paolo non si sia limitato a predicare, come ad Atene; ma abbia iniziato, fin dal primo momento, a fare *un'esperienza di vita comune con altri credenti*. È paradigmatico, allora, che nella Prima Lettera ai Corinzi egli abbia scritto: «Noi abbiamo il pensiero di Cristo». Paolo non ha tenuto a dichiarare: «Io, in quanto apostolo, ho il pensiero di Cristo». Ha preferito affermare: «Noi – cristiani – abbiamo il modo di pensare di Cristo».

In effetti, appena giunto a Corinto, Paolo chiese ospitalità a due giudeo-cristiani come lui: Aquila e sua moglie Priscilla. E si mise a lavorare con loro, costruendo tende militari (At 18,2-3). Ma non lo fece soltanto per mantenersi a livello economico e rendere, già così, più credibile la sua evangelizzazione. Non lo fece nemmeno perché si sentiva solo in una delle più grandi metropoli del tempo. È vero: Corinto era cento volte più popolata di Atene. E in una metropoli come quella, che – fatte le dovute proporzioni – sarebbe paragonabile all'odierna Rio de Janeiro, c'era davvero da perdere e sentirsi soli. Corinto era una città di mare con due porti: Cencre sul mar Egeo e Lecheo sull'Adriatico. Navi che arrivavano e partivano ogni giorno. E con le navi si muovevano capitali, circolavano idee, si mescolavano usi religiosi e costumi culturali differenti... Senza dimenticare che, in particolare attorno ai porti, pullulavano immoralità e malavita, che facevano di Corinto una città emblema del vizio, una Bangkok dell'antichità! Eppure Paolo non era tipo da lasciarsi intimorire da tutto questo. Al contrario, aveva scelto Corinto perché in un *humus socio-religioso* così ricco anche il seme dell'evangelo forse sarebbe attecchito. Così difatti avvenne. Ma allora perché Paolo si fece ospitare da Aquila e Priscilla? Perché intendeva fare *un'esperienza di «chiesa domestica»*. Lo conferma il fatto che dopo aver vissuto con loro, si fece ospitare anche «nella casa di un tale, di nome Tizio Giusto, che venerava Dio e la cui abitazione era accanto alla sinagoga. [Difatti] Crispio, capo della sinagoga, giunse alla fede nel Signore insieme a tutta la sua famiglia; e molti dei Corinzi, ascoltando Paolo, credevano e si facevano battezzare» (At 18,7-8).

Fin da subito, Paolo ha intessuto tante relazioni pastorali³¹, attraverso cui diffondeva il «pensiero di Cristo» e faceva germogliare la Chiesa. *La sua teologia è maturata così all'interno della vita reale del corpo ecclesiale di Cristo*, con i suoi rapporti spesso tesi e i suoi concreti problemi pastorali e anche dottrinali. L'apostolo ha cominciato a

³¹ Tra le numerose conferme di questo stile pastorale di Paolo, si potrebbe limitarsi a ricordare i «prescritti» e i «postscritti» delle sue lettere, dai quali affiorano vari dettagli sulla sua cura personalizzata di tanti fedeli cui era legato e la dipendenza dei suoi interventi e, quindi, anche del suo pensiero da tali rapporti.

condensare la sua visione teologica fin dal suo primo scritto, la Prima Lettera ai Tessalonicesi, dettata molto probabilmente proprio da Corinto, negli anni 51-52. E avrebbe poi sviluppato il suo pensiero teologico soprattutto nelle successive lettere ai Corinzi. Quindi, la seconda categoria sintetica in grado di spiegare la stessa nascita di un'autentica teologia cristiana – oltre che il modo per apprenderla – è la *communio Ecclesiae*.

Non è un caso che, scrivendo ai Corinzi, Paolo abbia approfondito una delle idee portanti della sua ecclesiologia: la Chiesa è il corpo di Cristo, in cui le innumerevoli membra, cioè i cristiani³², sono chiamati a collaborare in armonia, mettendo a servizio degli altri i carismi suscitati in loro dall'unico Spirito di comunione³³. Si tratta di un esempio lampante di come l'elaborazione di un concetto teologico nasca «nella» Chiesa e «per» la Chiesa. Da un lato, quindi, *una teologia autentica* è concepita *sempre nel grembo di un'esperienza ecclesiale*, fatta di ascolto obbediente della parola di Dio, di vita sacramentale e di buone relazioni innervate dalla carità. Dall'altro, la teologia matura per gradi *per edificare la Chiesa*.

Soprattutto nel caso del ministero apostolico di Paolo nella comunità di Corinto, si vede con chiarezza come il missionario-teologo non abbia mai ragionato sulla Chiesa in astratto. Egli ha scritto le lettere ai Corinzi soprattutto per cercare di risolvere i problemi dottrinali e morali di quella determinata Chiesa locale, che amava in concreto. È vero: Paolo aveva in cuore anche «la preoccupazione per tutte le Chiese» (2 Cor 12,8). Ma è altrettanto vero che *non amava l'idea ecclesiologica del corpo di Cristo; amava piuttosto quelle membra del corpo di Cristo*: Aquila, Priscilla, Tizio Giusto, Crispo, Sostene e tante altre persone in carne ed ossa; e, *in loro, amava Cristo*.

La riflessione teologica di Paolo è stata riconosciuta dalla Chiesa come ispirata da Dio e come mediatrice della sua stessa parola³⁴ perché si è alimentata, in maniera quanto mai diretta, all'incandescente esperienza fondativa che dello Spirito santo si faceva nella Chiesa apostolica³⁵. La teologia paolina è germinata e si è sviluppata non «a tavolino», ma a stretto contatto con l'esistenza quotidiana di comunità cristiane come quella di Corinto, la quale, pur tra gravissimi problemi dottrinali e morali, viveva dello Spirito del Risorto, celebrando l'Eucaristia domenica, ascoltando la parola di Dio predicata da apostoli, profeti e teologi, raccogliendo denaro per soccorrere i poveri della Chiesa madre di Gerusalemme...

Forse la riflessione teologica di Paolo ad Atene si è rivelata piuttosto sterile in vista della conversione cristiana della maggior parte dei suoi interlocutori anche perché *egli si era limitato a dialettizzare con intellettuali curiosi, ma «affettivamente» indiferenti*.

³² Cfr. specialmente 1 Cor 6,15; 12,12-30.

³³ Cfr. 1 Cor 12,4-11; 14,3.12.26.

³⁴ Cfr. 1 Ts 2,13; 2 Pt 3,15-16.

³⁵ Cfr. Rm 8,14-17; Gal 3,5.

3.2. L'unità interiore tra riflessione teologica e attività pastorale

Invece, in un'esperienza di Chiesa così intensa anche a livello affettivo come quella di Paolo a Corinto, sembra che egli non solo sia riuscito a superare il rischio dell'intellettualismo corso ad Atene, ma *abbia anche armonizzato le tensioni interiori tra contemplazione di Cristo ed esercizio del ministero, tra riflessione teologica e attività pastorale, tra vita personale e funzioni ministeriali*. Si può rintracciare qui un'intuizione utile per non cedere nel contesto socio-culturale attuale alla faticosa «frammentazione» messa allo scoperto dal testo del cardinal Martini citato all'inizio.

Ma va ribadito: come confermano tante altre pagine degli Atti degli Apostoli e delle stesse lettere paoline, la profonda unità spirituale di Paolo tra l'acuta riflessione teologica e l'infaticabile attività pastorale si alimentava nella relazione personale ed ecclesiale con Cristo. Che a Corinto la teologia di Paolo nascesse dall'*affectus fidei* per Cristo e dal servizio al suo corpo ecclesiale emerge in particolare dal racconto di un'esperienza mistica che egli fece nell'anno e mezzo in cui fondò la Chiesa in quella metropoli:

«Una notte, in visione – testimonia Luca negli Atti (18,8-9) –, il Signore disse a Paolo: “Non aver paura; continua a parlare e non tacere, perché io sono con te e nessuno cercherà di farti del male: in questa città io ho un popolo numeroso”».

Questa salda consapevolezza credente di Paolo che il Risorto fosse sempre «con lui», confermatagli nella visione notturna, era il motivo fondamentale per cui egli non faceva né il teologo «di professione» né il missionario «a ore». Era la ragione per cui egli non soffriva di «schizofrenia» tra quello che era e quello che faceva, tra la vita privata e quella pubblica. Tant'è vero che metteva a servizio della carità pastorale non solo le sue notevoli doti intellettuali, ma anche ogni sfaccettatura della sua poliedrica affettività: paterna³⁶, materna³⁷, fraterna³⁸ e sponsale³⁹. È paradigmatico, ad esempio, che, scrivendo sempre da Corinto ai cristiani di Tessalonica, egli abbia ricordato loro:

«[Silvano, Timoteo ed io] siamo stati amorevoli in mezzo a voi, come una nutrice che ha cura dei propri figli. Così, affezionati a voi, avremmo desiderato trasmettervi non solo l'evangelo di Dio, ma la nostra stessa vita, perché ci siete diventati cari. Voi ricordate infatti, fratelli, il nostro duro lavoro e la nostra fatica: lavorando notte e giorno per non essere di peso ad alcuno di voi, vi abbiamo annunciato l'evangelo di Dio. Sapete pure che, come fa un padre verso i propri figli, abbiamo esortato *ciascuno di voi* – affiora qui la suddetta cura pastorale personalizzata e concre-

³⁶ Cfr. 1 Cor 4,15. A questo riguardo, rinviamo all'analisi approfondita di P. GUTIERREZ, *La paternité spirituelle selon Saint Paul* (Études Biblique), Paris 1968.

³⁷ Cfr. Gal 4,19.

³⁸ Cfr. Gal 1,2.

³⁹ Cfr. 2 Cor 11,2-4.

ta per i fedeli di Tessalonica –, vi abbiamo incoraggiato e scongiurato di comportarvi in maniera degna di Dio, che vi chiama al suo regno e alla sua gloria» (1 Ts 2,7-12).

4. La *concupiscentia vitae* e la debolezza credente dell’evangelizzatore

4.1. «Non sono più io che penso, ma è Cristo che pensa in me»

L’unità interiore di questo impareggiabile missionario e teologo avrebbe dovuto fare un salto di qualità ulteriore qualche anno dopo, anche se già la si vede affiorare nelle esperienze ateniese e corinzia narrate in queste pagine degli Atti. Non è da escludere che fosse per aiutare Paolo ad affrontare le fatiche e le persecuzioni (cfr. At 18,10.12-17) dovute alla sua attività evangelizzatrice a Corinto, per di più minata dal deprimente ricordo dell’insuccesso ateniese, che il Signore gli avesse donato la consolante intuizione notturna sulla sua costante e provvidente vicinanza (cfr. 17,9-10). Così, incoraggiato da quella promessa del Risorto, Paolo si era completamente dedicato, per ben diciotto mesi, all’intensa attività missionaria a Corinto (17,11). A dire il vero, da quel momento in poi difficoltà e problemi non erano diminuiti nel suo ministero. Al contrario, erano aumentati scontri e tensioni all’interno della Chiesa, persecuzioni esterne e probabilmente anche qualche malanno, causato dalla vita molto dura che egli conduceva. Anche questo pesante carico di difficoltà e sofferenze entrò così a far parte della sua riflessione teologica. Soprattutto influenzò il suo modo d’intendere l’evangelizzazione e, più in profondità, l’azione dello Spirito nella vita della Chiesa complessivamente intesa. È così che il «pensiero di Cristo» maturò in Paolo, in ultima analisi perché *lo stesso Spirito di Cristo pensava in lui*. In effetti, parafrasando la professione di fede che egli fa nella Lettera ai Galati (2,20), potremmo mettergli sulle labbra queste parole: «Non sono più io che penso, ma è Cristo che pensa in me».

Anzi, potremmo individuare uno dei vertici di questo «pensare di Cristo» in Paolo in una sua commovente confessione all’interno della Seconda Lettera ai Corinzi (12,7-10). Si tratta di un altro segno di rivelazione che gli fu donato dal cielo e che rinvigorì l’incoraggiamento da lui già ricevuto a Corinto subito dopo il fallimento pastorale di Atene (cfr. At 17,9-10). Paolo ricorda quel secondo segno divino in questi termini: «Affinché io non monti in superbia – come forse gli era capitato ad Atene –, è stata data una spina alla mia carne, un inviato di Satana per continuare a schiaffeggiarmi». Non sappiamo cosa fosse quella «spina»; forse una patologia agli occhi⁴⁰ o qualche

⁴⁰ Cfr. Gal 4,5; 6,11. Tuttavia, numerosi esegeti osservano che questi due passi non sono prove necessarie

altra malattia⁴¹. Comunque sia, Paolo ripete: «perché io non monti in superbia». Menziona di nuovo il rischio d'inorgoglirsi, probabilmente perché vi riconosce un suo punto debole. «A causa di questo per tre volte ho pregato il Signore che l'allontanasse da me»: si vede con chiarezza come l'apostolo si sia immedesimato con Cristo, che nell'angoscia del Getsemani aveva pregato per tre volte il Padre⁴². «Ed egli mi ha detto: "Ti basta la mia grazia; la [mia] potenza infatti si manifesta pienamente nella [tua] debolezza». Sottinteso: «se ti affidi a me». Subito Paolo aggiunge con entusiasmo: «Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo. Perciò mi compiaccio nelle mie debolezze, negli oltraggi, nelle difficoltà, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: infatti quando sono debole, è allora che sono forte». A voler ben vedere, il Risorto non gli aveva detto tutto ciò. Qui affiora il carattere eccessivo di Paolo, che ha aggiunto del suo all'intuizione suggeritagli da Cristo. Ma al di là di ciò, in quel frangente, il Risorto ha rivelato all'apostolo una chiave di lettura fondamentale per cogliere il motivo ultimo dell'efficacia salvifica di un ministero ecclesiale come il suo, vale a dire la fede del ministro stesso, con la quale, nonostante le proprie debolezze, egli si mette a completa disposizione del Signore. Di più: Cristo ha manifestato a Paolo un criterio di discernimento più generale, per intravedere l'azione provvidente di Dio nella storia della salvezza: Dio dispiega la sua potenza salvifica *non nonostante* la debolezza, *ma attraverso* la debolezza di chiunque gli si abbandoni con fede. Secondo la Bibbia, Dio si è sempre comportato così lungo l'intera storia della salvezza e, in specie, nella morte e nella risurrezione del suo Figlio Gesù. Perciò se la Chiesa intende essere davvero il corpo di Cristo nella storia, deve prendere parte a questa paradossale «logica» salvifica di Dio, che Paolo giunse a capire per ispirazione divina. Anzi, a un livello ancora più personale, l'Apostolo comprese che quanto più nel vaso di creta della sua umanità (cfr. 2 Cor 4,7) si fosse affidato appieno a Cristo, tanto più i frutti pastorali che avrebbe portato avrebbero lasciato trasparire che a vivere non fosse più lui, quanto piuttosto il Crocifisso risorto, che stava agendo per mezzo di lui. Difatti, quanto più, nelle «spine» delle malattie o del ministero, Paolo si fosse lasciato conformare a Cristo dallo Spirito santo⁴³, tanto più chiunque l'avesse visto bastonato, ma mai disperato (4,8-9), sarebbe riuscito a percepire in dissolvenza lo stesso Crocifisso risorto (cfr. 13,4). Quanto più l'apostolo

tanti a favore di questa ipotesi. Si leggano, ad es., H. LIETZMANN, *An die Korinther II*, in ID., *An die Korinther I-II* (Handbuch zum Neuen Testament 9), Tübingen 1969⁵ (1910), 97-164.196-214, in particolare 157; A. PITTA, *Lettera ai Galati* (Scritti delle Origini Cristiane 9), Bologna 1996, 268-269.397; A. VANHOYE, *Lettera ai Galati* (I Libri Biblici; Nuovo Testamento 8), Milano 2000, 116.

⁴¹ Rinviamo agli excursus di: E.-B. ALLO, *Seconde Épître aux Corinthiens* (Études bibliques), Paris 1937, 313-323; P.E. HUGHES, *Paul's Second Epistle to the Corinthians* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids 1962, 442-448.

⁴² Cfr. Mt 26,39.42.44.

⁴³ Cfr. Rm 8,29; Fil 3,10.

si fosse arreso con *affectus fidei* a Cristo, cercando di trattare gli altri con lo stesso stile amorevole di lui, tanto più le proprie “spine” sarebbero diventate mezzo di diffusione della stessa potenza salvifica del Signore.

Questo atteggiamento spirituale vale anche per chiunque studi teologia, sempre che la sua ricerca teologica sia animata dal duplice amore per Cristo e per il prossimo. In quest’ottica, *la teologia può diventare una vera «passione»*, nel duplice senso del termine: *ci appassiona*, perché nella ricerca del «pensiero di Cristo», conosciamo sempre meglio *lui*, che ci ha amati e ha dato se stesso per noi⁴⁴. Ma è anche vero che *chi pensa Dio, patisce*: patisce non solo la «fatica del concetto», ma soprattutto l’azione dello Spirito «in» lui. Nel nostro pensare a Dio, è lo stesso Spirito di Dio che ci lavora nel cuore⁴⁵. Difatti, il Verbo di Dio si lascia concepire da noi; per così dire, diventa nostro *conceptus*. Ma poi si sviluppa per gradi in noi (cfr. Gal 4,19) e, in qualche modo, toglie spazio al nostro «io» (cfr. 2,20); a ciò che di più profondo abbiamo: il nostro pensiero⁴⁶. Quest’ultimo viene conformato al «pensiero di Cristo» (cfr. Rm 12,2), per cui non è più solo nostro.

Pur non avendo ancora provato questa «passione» teologica, se analizziamo l’esperienza teologico-pastorale di Paolo, possiamo renderci conto di come lo Spirito santo sia capace, se lo si lascia fare, di attrarci nella *sequela Christi*, fino a portarci a «crocifiggere» il nostro «io»⁴⁷; e non solo le nostre passioni peccaminose (cfr. Gal 5,24), ma anche il nostro modo di pensare. Insomma, lo Spirito sospinge anche noi – come Paolo – verso quell’immedesimazione con Cristo, che talvolta ha il sapore del suo «svuotamento» sulla croce (cfr. Fil 2,7).

4.2. Il teologo *patiens divina*

Ce lo insegnano soprattutto i teologi ortodossi, che, approfondendo l’idea di «divinizzazione ontologica» del teologo⁴⁸, per certi aspetti sviluppano in modo originale

⁴⁴ Gal 2,20; cfr. 1,4.

⁴⁵ Cfr. Rm 8,14-17; 1 Cor 12,3.

⁴⁶ Un’intuizione simile è illustrata, sia pure con accentuazioni diverse, da P. EVDOKIMOV, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale. L’insegnamento patristico, liturgico e iconografico* (Punti Scottanti di Teologia 30), Roma 1969, 20, il quale, illustrando la teologia patristica orientale, spiega: «In questa teologia si tratta [...] non di conoscere qualcosa su Dio, ma di “avere Dio in sé”. Qui la categoria essenziale è il pieno e il vuoto, essere vuoto di ogni sostanza spirituale ed essere pieno della presenza divina».

⁴⁷ Cfr. Gal 2,20; 6,14.

⁴⁸ Distinguendo lo stile teologico cattolico da quello ortodosso, A. COZZI, *Manuale di dottrina trinitaria* (Nuovo Corso di Teologia Sistematica 4), Brescia 2013² (2009), 592, spiega: «Per l’Occidente è sufficiente pensare a una grazia creata che modifica il modo di conoscere della creatura, rendendola partecipe della conoscenza che Dio ha di sé (soprannaturale). Invece per l’Oriente si deve trattare di una divinizzazione ontologica, poiché non basta che l’uomo partecipi nella sua attività conoscitiva della

una convinzione di san Tommaso d'Aquino, il quale definiva il teologo come *patiens divina*: per dono dello Spirito santo, il credente che studia teologia riceve in sé l'impronta delle realtà divine, *patendole*⁴⁹. In quest'ottica, si può immaginare lo studio teologico come uno scalpello, capace di togliere i detriti dei nostri peccati e gli spigoli delle nostre fragilità. Così, la teologia diventa un *kairós*, un'occasione favorevole, per lo Spirito santo per conformare la nostra umanità a quella di Cristo, «immagine del Dio invisibile» (Col 1,15).

Lo studio della teologia può essere innervato così da una passione simile a quella che il geniale Michelangelo provava quando, dopo aver osservato un blocco di marmo, iniziava, a colpi di scalpello, a togliere detriti per farne emergere le forme sublimi suggeritegli dallo Spirito.

Lo stesso Paolo, rivolgendosi sempre ai Corinzi, cercò di esprimere il suo modo di «patire la teologia» e poi di vivere quelle medesime verità «*patite*», scrivendo:

«Noi tutti [...], riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore» (2 Cor 3,18).

Ora, se si riscoprisse la teologia come «frutto dello Spirito» in noi (Gal 5,22), si smetterebbe di colpo di demandarla agli specialisti. Se la teologia fosse vissuta come passione, in cui «si patisce» la fatica del «pensiero di Cristo», ma soprattutto «ci si appassiona» per l'insegnamento del Maestro divino in noi, non sarebbe più sentita come alternativa alla preghiera. Al contrario, da un lato, *la teologia darebbe sempre nuova linfa alla preghiera e, dall'altro, la preghiera, così rivitalizzata, sosterrebbe la «fatica del concetto».*

conoscenza divina, ma ci vuole una partecipazione quanto all'essere. C'è una forza divina che raggiunge l'essere della creatura e lo trasforma. La comunicazione dell'Assoluto al finito è sostanziale. Solo tale dottrina renderebbe conto della reale comunione di Dio con la creatura, senza cadere in una confusione panteista».

⁴⁹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *III Sententiarum* 35, 2, 1, 1, sol. 1. Per un approfondimento di questa concezione della teologia, si può leggere con frutto: I. BIFFI, *Alla scuola di Tommaso d'Aquino «Lumen Ecclesiae. Intelligenza e amore del mistero cristiano»* (= Di fronte e attraverso 768; Inos Biffi Opera Omnia; La Costruzione della Teologia Medievale), Milano 2007, 95-96, il quale precisa che per san Tommaso «la teologia-sapienza ossia il giudizio "de rebus divinis" [...] è dono dello Spirito Santo ed è proprio – secondo la dottrina di Paolo – dell'"uomo spirituale"; ossia, si tratta della dottrina teologica che – e qui è citato espressamente lo Pseudo-Dionigi – viene non da un semplice "imparare", ma da uno "sperimentare", non da un puro "discere", ma da un "pati divina" – "doctus non solum discens, sed et patiens divina" [...]. La capacità del giudizio teologico sapienziale "in alcuni c'è con lo studio e l'insegnamento, aggiunto all'acutezza dell'intelligenza" – e allora si tratta di una virtù intellettuiva –, "in alcuni, però, tale capacità si verifica grazie a una certa affinità alle realtà divine ("affinitas ad divina") [...], che impara le realtà divine patendole – essendo toccato da esse – e di loro l'Apostolo dice: "L'uomo spirituale giudica tutto" [...]» (p. 95). Lo stesso concetto è ripreso in ID., «Prolusione: Teologia in san Bernardo e in san Tommaso», in I. BIFFI ET ALII, *Sapere e contemplare il mistero. Bernardo e Tommaso* (Biblioteca di Cultura Medievale 848), Milano 2008, 21-40 e, in particolare, 27-29.

Non solo: ma la teologia, interiorizzata nella preghiera, finirebbe a mano a mano per fondersi con la vita, perché in fondo – come spiegava Agostino d'Ippona – *l'esistenza cristiana* non è altro che *un esercizio del desiderio di Dio*: per tutta la vita, il cristiano allena il suo desiderio d'amore ad ampliarsi con esercizi di vario tipo, uno dei quali è appunto la teologia. In questo modo, alla fine del cammino terreno, Dio potrà colmare il credente dell'amore che egli è (1 Gv 4,8,16).

«La vita di un buon cristiano – argomentava il *Doctor Gratiae* – è tutta un santo desiderio. Ma se una cosa è oggetto di desiderio, ancora non la si vede, e tuttavia tu, attraverso il desiderio, ti dilati, cosicché potrai essere riempito quando giungerai alla visione. Ammettiamo che tu debba riempire un grosso sacco e sai che è molto voluminoso quello che ti sarà dato; ti preoccupi di allargare il sacco o l'otre o qualsiasi altro tipo di recipiente, più che puoi; sai quanto hai da metterci dentro e vedi che è piccolo; allargandolo lo rendi più capace. Allo stesso modo Dio con l'attesa allarga il nostro desiderio, col desiderio allarga l'animo e dilatandolo lo rende più capace. Viviamo dunque, o fratelli, di desiderio, poiché dobbiamo essere riempiti»⁵⁰.

Esperto conoscitore delle lettere di san Paolo, Agostino lo presenta come modello di credente spiritualmente teso verso il compimento divino del proprio desiderio d'amore:

«Ammirate l'apostolo Paolo che dilata le capacità della sua anima, per poter accogliere ciò che avverrà. Egli dice infatti: *Non che io abbia già raggiunto il fine o che io sia perfetto; non penso di avere già raggiunto la perfezione, o fratelli* (Fil 3,12-13). Ma allora che cosa fa, o Paolo, in questa vita, se non hai raggiunto la soddisfazione del tuo desiderio? *Una sola cosa, inseguire con tutta l'anima la palma della vocazione celeste, dimentico di ciò che mi sta dietro, proteso invece a ciò che mi sta davanti* (Fil 3,13-14). Ha dunque affermato di essere proteso in avanti e di tendere al fine con tutto se stesso. Comprendeva bene di essere ancora incapace di accogliere ciò che occhio umano non vide, né orecchio intese, né fantasia immaginò»⁵¹.

La conclusione cui perviene il grande teologo e padre della Chiesa è un invito a perseverare per tutta la vita nell'esercitare il nostro desiderio, anche a costo di «svuotare noi stessi» sull'esempio di Cristo (cfr. Fil 2,7), liberandoci soprattutto dai peccati. Impareremo così – ecco il contributo che può offrirci la teologia – a dire in maniera sempre meno inadeguata la «realtà inesprimibile» di Dio:

⁵⁰ AGOSTINO D'IPPONA, *Commento alla Prima Lettera di Giovanni*, 4, 6, in *Sant'Agostino, Commento al vangelo di San Giovanni*, Testo latino dall'edizione maurina ripresa sostanzialmente dal Corpus Christianorum. Introduzione e indici a cura di Agostino Vita. Traduzione e note di Emilio Gandolfo. Revisione di Vincenzo Trulli – Commento all'Epistola ai Parti di San Giovanni. Testo latino dall'edizione maurina. Introduzione e traduzione di Giulio Madurini. Revisione a cura di Kaura Muscolino (Nuova Biblioteca Agostiniana; Opere di Sant'Agostino; Parte III: Discorsi; Volume 24), Roma 1968, 1717.1719.

⁵¹ *Ibid.*, 1719.

«In questo consiste la nostra vita: esercitarci col desiderio. Saremo tanto più vivificati da questo desiderio santo, quanto più allontaneremo i nostri desideri dall'amore del mondo. Già l'abbiamo detto più volte: il recipiente da riempire deve essere svuotato. Tu devi essere riempito di bene: liberati dunque dal male. Supponi che Dio ti voglia riempire di miele: se sei pieno di aceto, dove metterai il miele? Bisogna gettar via il contenuto del vaso, anzi bisogna addirittura pulire il vaso, pulirlo faticosamente con i deterativi, perché si presenti atto ad accogliere questa realtà misteriosa. La chiameremo impropriamente oro, la chiameremo vino. Qualunque cosa diciamo intorno a questa realtà inesprimibile, qualunque cosa ci sforziamo di dire, è racchiuso in questo nome: Dio. Ma quando lo abbiamo pronunciato, che cosa abbiamo pronunciato, che cosa abbiamo detto? Sono forse queste due sillabe tutto quel che aspettiamo? Qualunque cosa dunque siamo capaci di dire, è al di sotto della realtà: dilatiamoci col desiderio di lui, cosicché ci possa riempire, quando verrà. *Saremo infatti simili a lui, perché lo vedremo così com'è*»⁵².

4.3. La teologia come esercizio del desiderio

Ecco, dunque, la terza parola-chiave di una teologia autentica: il desiderio della vita. Animato dall'*affectus fidei* per Cristo, all'interno della *communio Ecclesiae*, lo studio della teologia è un modo appassionante per esercitare il proprio desiderio intenso di vita. E per «vita» intendiamo, da cristiani, quella relazione vitale con il Dio-amore comunicatoci da Cristo, la quale inizia fin d'ora e che diventerà piena e definitiva nell'esistenza risorta.

È molto suggestiva l'espressione latina *concupiscentia vitae* – alla lettera: «concupiscenza della vita» –, perché la parola «concupiscenza» ricorre di solito nei discorsi sulle forme disordinate dell'amore. Invece, nella sua *Regola monastica* san Benedetto l'ha usata in riferimento alla vita eterna con Dio, osando esortare i suoi monaci a «desiderare la vita eterna con Dio con ogni concupiscenza spirituale»⁵³, cioè con tutto il desiderio di cui erano capaci, sempre grazie all'aiuto dello Spirito santo (cfr. 2 Cor 3,18).

Certo è che, a mano a mano che si matura nello spirito mediante questo particolare esercizio del desiderio di vita che è lo studio della teologia, capita di trovarsi – magari seduti alla propria scrivania – al cospetto di Dio in preghiera. In questi istanti di grazia, il «traghettore» di verità rivelate si abbandona all'*affectus fidei* per Cristo e percepisce che egli gli sussurra: «Ti basta la mia grazia! Ancora una volta, la mia potenza salvifica ti si sta rivelando nella debolezza del tuo pensiero che a me si affida».

⁵² Ibid.

⁵³ SAN BENEDETTO DA NORCIA, *Regola* 4,46, in A. DE VOGUÉ – J. NEUFVILLE (edd.), *La règle de saint Benoît (Prologue - Ch. 7). Introduction, traduction et notes [...] (Sources Chrétiniennes 181; Série des Textes Monastiques d'Occident XXXIV)*, Paris 1972, 460.

Riassunto

Alla luce dell'itinerario concettuale ed esistenziale dell'apostolo Paolo, così come emerge da alcune pagine degli Atti degli Apostoli e delle sue lettere, il presente articolo, di taglio teologico-biblico, evidenzia, in rapporto all'attuale contesto socio-culturale così bisognoso di una nuova evangelizzazione, il valore dello studio della teologia, animato da tre dimensioni spirituali: l'affetto credente (*affectus fidei*) per Cristo, la comunione ecclesiale (*communio Ecclesiae*) e il «desiderio ardente di vita» (*concupiscentia vitae*) e di vita divina.

Abstract

In the light of the conceptual and existential itinerary of the Apostle Paul, as it emerges from certain pages of the Acts of the Apostles and of his letters, the present article, of theological-biblical character, brings out, in relation to the current socio-cultural context so in need of a new evangelization, the value of the study of theology, marked by three spiritual dimensions: affective belief (*affectus fidei*) towards Christ, ecclesial communion (*communio Ecclesiae*) and «burning desire for life» (*concupiscentia vitae*) and especially for divine life.