

SEMINARIO S INTERNAZIONALE SU SAN PAOLO

Casa Divin Maestro, Ariccia (Roma)
19-29 aprile 2009



SOCIETÀ SAN PAOLO

© Società San Paolo, Casa Generalizia, Roma 2009
www.paulus.net/sisp

PRESENTAZIONE

Dal 19 al 29 aprile 2009 si è svolto nella Casa Divin Maestro di Ariccia (Roma) il **Seminario Internazionale su San Paolo**, al quale hanno partecipato 73 membri della Famiglia Paolina di 26 nazioni (44 Paolini, 17 Figlie di San Paolo, 5 Pie Discepole, 3 Pastorelle, 2 Apostoline, 1 Annunziata, 1 Gabrielino).

Il tema dell'VIII Capitolo Generale della Società San Paolo, **Essere San Paolo oggi vivente**, il contenuto del suo obiettivo generale e la linea operativa riguardante il tema programmatico indicato per una Lettera annuale del Superiore generale, sottolineano la costante sensibilità e il rinnovato interesse dei Paolini nei confronti di San Paolo.

Proprio perché pensato prima, quando Benedetto XVI, il 28 giugno 2007, indice un **Anno Paolino** dal 28 giugno 2008 al 29 giugno 2009, come Paolini ci siamo sentiti ancora più motivati e stimolati per organizzare questo appuntamento anche a nome dell'intera Famiglia Paolina.

Con la celebrazione del Seminario si è voluto offrire, negli ultimi mesi dell'**Anno Paolino**, un'ulteriore occasione per approfondire la vocazione specifica dell'apostolo San Paolo nella missione evangelizzatrice delle comunità della Chiesa primitiva e la sua funzione di modello per il Paolino e la Paolina, chiamati ad essere missionari nella comunicazione di ogni epoca, secondo la missione specifica affidataci dal beato Giacomo Alberione.

La conoscenza, la meditazione e l'assimilazione del "Vangelo" di Paolo e del suo stile di evangelizzazione, costituiscono la base per potenziare e rielaborare l'identità del carisma paolino in un contesto di società, cultura, Chiesa e comunicazione che evolvono rapidamente.

L'obiettivo principale del **Seminario Internazionale su San Paolo** ha voluto porre in relazione ermeneutica l'originalità della missione di San Paolo presso i gentili nella predicazione realizzata dalle primitive comunità cristiane, con la missione dei Paolini e Paoline inviati ad evangelizzare nella comunicazione mediale, multimediale e in rete di oggi. L'argomento è stato sviluppato in tre tappe successive:

1. *Da domenica 19 a venerdì 24 aprile 2009.* Lo specifico dell'esperienza di fede e dell'azione pastorale di San Paolo nelle comunità

della Chiesa primitiva, tenendo conto soprattutto della sua evangelizzazione presso i gentili che lo motiva a ripensare i contenuti della fede e il modo di proporla. Aspetto esegetico, teologico e pastorale.

2. *Venerdì 24 e sabato 25 aprile 2009.* La mediazione del beato Giacomo Alberione nell'assumere San Paolo come modello del carisma paolino. Aspetto storico-carismatico: il beato Alberione interprete di San Paolo.

3. *Da domenica 26 a mercoledì 29 aprile 2009.* Lo specifico dell'esperienza di fede e dell'azione pastorale del Paolino nella Chiesa di oggi, tenendo conto della sua missione di evangelizzare nella comunicazione. Aspetto ermeneutico: i Paolini vogliono essere **San Paolo vivente oggi**.

Da ora in poi il Seminario dovrà avere influsso sulla spiritualità, sulla formazione, sull'apostolato e sulla vita consacrata paolina per poter essere vissuti meglio e meglio proposti alla gioventù di oggi. L'approfondimento continuo di San Paolo per una comprensione più completa e una vita entusiasta del carisma paolino di quanti appartengono già alla Famiglia Paolina, deve produrre anche un impegno vocazionale per proporre ai giovani il "fascino" del nostro stile di vita, caratterizzato da una contemplazione di Dio laboriosa nella storia, con la missione di rendere possibile l'incontro con Dio anche in ogni forma della comunicazione attuale.

Per la documentazione del **Seminario Internazionale su San Paolo**, il Dossier con gli articoli di preparazione e altre informazioni si rinvia al sito www.paulus.net/sisp. Qui possono essere viste anche le diapositive della relazione "Paolo, pioniere nel campo dell'evangelizzazione" del Prof. Carlos Gil dell'Università di Deusto, Spagna. I contenuti sono rimasti nell'ambito del Seminario per questioni di copyright.

Sr. Cristina Cruciani, PDDM, ha contribuito con la relazione "San Paolo interpretato nell'arte del tempio albese: *dalla spiritualità nell'arte alla spiritualità nell'apostolato*", relazione che è stata offerta soltanto ai partecipanti del Seminario.

MESSAGGIO FINALE

Carissimi fratelli e sorelle,

in questi giorni, giunti dai cinque continenti, ci siamo trovati, in 73 tra fratelli e sorelle della Famiglia Paolina, alla Casa Divin Maestro di Ariccia per partecipare al Seminario Internazionale su San Paolo organizzato dalla Società San Paolo.

Aiutati da biblisti di fama internazionale ci siamo dapprima alimentati di un ampio e articolato approfondimento sulla vita, la spiritualità, la teologia e la missione dell'apostolo Paolo.

Successivamente, guidati da diverse consorelle e confratelli della Famiglia Paolina, ci siamo inoltrati nello spirito dell'Apostolo attraverso la lente del nostro padre Alberione, per cercare di dar corpo a un'ermeneutica del Fondatore che attualizzi il nostro carisma e ci sia di fondamento nel concreto quotidiano della specifica missione a cui ci sentiamo chiamati, missione scandita da apostolato, spiritualità, povertà, studio.

Infine ci siamo interrogati, suddivisi in 9 gruppi per differenti aree linguistiche (3 di lingua spagnola, 3 inglese e 3 italiana), per operare nello Spirito un discernimento comunitario e condiviso per trarre alcune linee-guida al fine di rilanciare il carisma paolino nella triplice prospettiva dei contenuti apostolici, della dimensione pastorale e della spiritualità.

Ecco, sinteticamente, il frutto di quanto abbiamo elaborato nel Seminario che abbiamo vissuto questi giorni.

Contenuti della testimonianza paolina

1. Il primo contenuto è Cristo comunicato con lo stile di San Paolo. Al tempo stesso, come l'Apostolo ricorda ai Filippesi (cf. Fil 4,8), ogni campo della ricerca umana, anche non esplicitamente cristiana, è incluso nel nostro apostolato purché risponda a criteri di verità, nobiltà, giustizia. Ogni questione che promuova nella verità l'uomo e il suo ambiente naturale non ci è per definizione estranea.

2. Il nostro apostolato ci chiama a essere in tutte le culture profezia e coscienza critica sui grandi temi dell'attualità. Soprattutto in società come le nostre caratterizzate dal fenomeno della globalizza-

zione, della secolarizzazione e affette dalle conseguenze negative delle strutture di peccato (povertà, esclusione, egoismi, indifferenza, ecc.).

3. Come figlie e figli di Paolo al servizio della Chiesa e dei contesti sociali in cui siamo presenti sentiamo l'appello, operando sempre il necessario discernimento, a essere interpreti dei "segni dei tempi":

- a) promuovendo il ruolo della donna nella Chiesa, nella società, nella Famiglia Paolina;
- b) appoggiando una maggiore responsabilizzazione del laicato nella Chiesa;
- c) evidenziando l'esigenza di unità attraverso un franco dialogo interreligioso ed ecumenico;
- d) rilanciando i valori della solidarietà, della comunione e della fede;
- e) difendendo il senso cristiano della famiglia e la sua importanza e il suo valore nella società;
- f) denunciando gli scempi compiuti dagli uomini e dalle nazioni contro la natura e le bellezze naturali, senza cedere tuttavia a un facile ecologismo.

4. Siamo sensibili alla trasmissione della fede alle nuove generazioni: per questo ci sentiamo chiamati a rivolgerci a esse sforzandoci di utilizzare il loro stesso linguaggio e a promuovere le agenzie educative che condividano la nostra stessa visione dell'uomo.

Strategia e stile pastorale paolini

1. Il servizio pastorale che ci è affidato è quello di rivolgerci a un pubblico sempre più eterogeneo per contesto concreto di vita, cultura e grado di adesione alla Chiesa e al Vangelo; un pubblico che comunica in modo sempre più "interattivo" con la fonte del messaggio e quindi sempre meno recettore passivo.

2. Tra i destinatari privilegiati, per esplicita indicazione del beato Giacomo Alberione, dobbiamo rivolgerci con le nostre opere ai cosiddetti *opinion leaders*, laici e religiosi, e agli operatori della comunicazione sociale.

3. Il nostro apostolato è chiamato ad essere “di punta” e “di ponte”, cioè tale da guardare, senza paura, in avanti nei contenuti e nei mezzi; a essere capace di creare relazione e dialogo non solo tra la Chiesa e gli uomini d’oggi ma anche degli uomini tra di loro.

4. Sentiamo la chiamata a collaborare sempre di più all’interno della Famiglia Paolina, curando congiuntamente la nostra formazione biblica e carismatica al fine di aumentare il nostro senso di famiglia ed elaborare progetti comuni anche sulla base di realtà già esistenti.

5. Abbiamo coscienza di dover adottare uno stile di evangelizzazione flessibile, umile, comunionale, improntato alla gratuità, conscio che proprio nella debolezza personale e comunitaria risiede la forza dell’apostolo e dell’apostolato.

6. Vogliamo impegnarci a formare e coinvolgere maggiormente nel nostro apostolato i Cooperatori Paolini e gli altri laici e laiche consacrati della Famiglia Paolina. Riteniamo inoltre essenziale per la nostra missione un sempre maggior coinvolgimento di laici preparati e motivati.

7. Riconosciamo altresì necessaria la collaborazione a livello formativo, culturale e apostolico con altri editori, religiosi e laici.

Motivazione spirituale della nostra identità

1. La nostra è una spiritualità apostolica, eucaristica e liturgica fondata su Cristo Via Verità e Vita al fine di conformarci *a* e vivere *in* Cristo. È anche una spiritualità di comunione nella Famiglia Paolina.

2. Sentiamo il bisogno di “liberare Paolo”, cercando di conoscerlo meglio, in modo vitale, per comprenderlo sempre di più come modello di apostolo: questo al fine di accrescere in noi una spiritualità che sia insieme mistica e apostolica, evitando rischiose dicotomie.

3. Come Paoline e Paolini dobbiamo renderci consapevoli della necessità della testimonianza per essere “agenti di cambiamento”

come lo fu Paolo, soprattutto in vista del triennio di preparazione all'anno centenario della nascita della Famiglia Paolina.

4. Infine, desideriamo che venga rilanciato il carisma paolino attraverso una rilettura ermeneutica attualizzata di Paolo e Alberrione.

* * *

Esprimiamo il vivo desiderio che l'interesse per l'Apostolo, manifestato in questi giorni da tutti i partecipanti, non finisca con la chiusura del Seminario né con quella dell'Anno Paolino.

Assumiamo infine l'impegno di approfondire la conoscenza del pensiero e della vita del nostro "padre, modello e fondatore San Paolo" e di trasmettere ai nostri fratelli e sorelle di tutto il mondo quanto abbiamo vissuto, imparato e riflettuto assieme in questi giorni.

I PARTECIPANTI AL SEMINARIO INTERNAZIONALE SU SAN PAOLO

Ariccia, 29 aprile 2009.



I PARTECIPANTI

1. Don Silvio Sassi, Superiore generale
2. Don Jose Pottayil, Vicario generale
3. Don Juan Antonio Carrera, Consigliere generale
4. Don Juan Manuel Galaviz, Consigliere generale
5. Fr. Giuseppe Galli, Consigliere generale
6. Fr. Walter Rodríguez, Consigliere generale
7. Fr. Takahito Tokuda, Consigliere generale

8. Don Ricardo González Vílchez (Argentina-Cile-Perú)
9. Don Alberto Scalenghe (Argentina-Cile-Perú)
10. Fr. Alexandre Carvalho da Silva (Brasile)
11. Don Valdecir Uveda (Brasile)
12. Don Ciro Monroy (Colombia-Ecuador-Panamá)
13. Don Gustavo Nova Nova (Colombia-Ecuador-Panamá)
14. Don Andres Inting (Filippine-Macau)
15. Don Reynaldo Reyes (Filippine-Macau)
16. Fr. Seiichi Oyama (Giappone)
17. Don Kenji Yamauchi (Giappone)
18. Don George Kaitholil (India-Nigeria)
19. Fr. Emanuele Corso (Italia)
20. Don Ampelio Crema (Italia)
21. Fr. Luca De Marchi (Italia)
22. Don Eustacchio Imperato (Italia)
23. Fr. Mario Moscatello (Italia)
24. Don Dino Mulassano (Italia)
25. Don Giacomo Perego (Italia)
26. Don Sante Sabatucci (Italia)
27. Don Stefano Stimamiglio (Italia)
28. Don Vincenzo Vitale (Italia)
29. Don Agustín García Cortés (Messico)
30. Don Miguel Ángel García Coss (Messico)
31. Fr. Salvador Ramírez Martínez (Messico)
32. Don Ricardo Ares (Spagna)
33. Don José María de la Hera (Spagna)
34. Fr. Vicente Hernández (Spagna)
35. Don Jeffrey Mickler (Stati Uniti)
36. Don Ernesto Tigreros (Stati Uniti)

37. Don Francis Kochupaliyathil (Australia)
38. Don Fray Santiago Peña Escobar (Canada-Francia)
39. Fr. Luigi Boffelli (Congo)
40. Don Sebastiano Lee Chang Hang (Corea)
41. Don Witold Wisniowski (Polonia)
42. Don Rui Tereso (Portogallo)
43. Fr. Naudy Mogollón (Venezuela)
44. Don Norman Peña (Comunità Canonico Chiesa)

45. Sr. Águida Mari Puell, FSP (Brasile)
46. Sr. Teresa León Martínez, FSP (Colombia)
47. Sr. Élide Pulita, FSP (Colombia)
48. Sr. Santina Yun Soon, FSP (Corea)
49. Sr. Pelagie Banze Mukangalata, FSP (Costa D'Avorio)
50. Sr. Shalimar Rubia, FSP (Filippine)
51. Sr. Eliane Guignard, FSP (Francia)
52. Sr. Teresa Mele, FSP (Germania)
53. Sr. Meera Alburquerque, FSP (India)
54. Sr. Nadia Bonaldo, FSP (Italia)
55. Sr. Olimpia Cavallo, FSP (Italia)
56. Sr. Ana Maria Killing, FSP (Italia)
57. Sr. Anna Muindi Nduku, FSP (Kenya)
58. Sr. Judith Hidalgo Mejia, FSP (Repubblica Ceca)
59. Sr. M. Leonora Wilson, FSP (Russia)
60. Sr. Raymond M. Gerard, FSP (Stati Uniti)
61. Sr. Kathryn James Hermes, FSP (Stati Uniti)

62. Sr. M. Necitas Derama, PDDM (Cina - Hongkong)
63. Sr. Paulcy Thelakkada, PDDM (India)
64. Sr. M. Daniela Musumeci, PDDM (Italia)
65. Sr. María del Refugio Saldate, PDDM (Messico)
66. Sr. M. Concepción López, PDDM (Spagna)

67. Sr. Cesarina Pisanelli, Consigliera generale SJBP
68. Sr. Maddalena Longobardi, SJBP (Albania)
69. Sr. Carmen Mastella, SJBP (Italia)

70. Sr. Laura Cenci, AP (Italia)
71. Sr. Sandra Rosina, AP (Italia)

72. Enza Baione, IMSA (Italia)

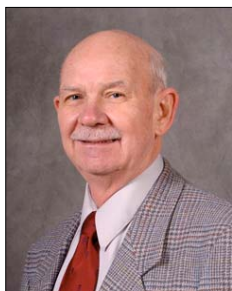
73. Francisco Loera, ISGA (Messico)

I RELATORI



Francesco Bianchini

Presbitero dell'Arcidiocesi di Lucca, Italia. Ha conseguito il dottorato in scienze bibliche nel 2006 al Pontificio Istituto Biblico. Ha insegnato Sacra Scrittura all'Università LUMSA di Roma. Attualmente insegna Lettere paoline presso l'Istituto di Scienze Religiose di Pisa, lo Studio Teologico Interdiocesano di Camaiore (Lucca), affiliati alla Facoltà Teologica dell'Italia Centrale di Firenze, e presso la Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale di Napoli. Autore della monografia *L'elogio di sé in Cristo. L'utilizzo della periautologia nel contesto di Filippesi 3,1-4,1* (Roma 2006) e del commentario *Lettera ai Galati* (Nuovo Testamento - Commento esegetico e spirituale, Roma 2009), scrive articoli e recensioni di argomento biblico, con particolare attenzione agli scritti paolini.



John J. Pilch, Ph.D.

È professore aggiunto nel dipartimento di teologia alla Georgetown University Washington, D.C., ove ha insegnato Sacra Scrittura dal 1993; *visiting professor* allo Studio Biblico francescano di Hong Kong; e professore associato allo Studio Biblico francescano in Hong Kong; Professore associato al Dipartimento Studi Neotestamentari dell'Università di Pretoria in Sudafrica. Studioso biblico, speaker internazionale, autore di libri, articoli, e strumenti multimediali, ha l'incarico di recensore di libri per la rivista *Biblical Theology Bulletin*.

John Pilch fa parte del "The Context Group" che utilizza le scienze sociali (specialmente l'antropologia mediterranea ed il suo contesto culturale) per interpretare la Bibbia. Tra le sue numerose pubblicazioni figurano: *Introducing the Cultural context of the Old Testament* (2007); *Introducing the Cultural Context of the New Testament* (2007); *Social Science Commentary on the Pauline Letters* e "Social Science Com-

mentary on Acts of the Apostles” entrambi con B. Manila (2006); *Stephen: Paul’s Social network: Brothers and Sisters in Faith* (2008).



Elisa Estévez López

È laureata in Teologia all’Università di Deusto (Bilbao, Spagna) e Licenziata in Scienze Bibliche al Pontificio Istituto Biblico (Roma). È insegnante titolare nel Dipartimento di Sacra Scrittura e Storia della Chiesa all’Università Pontificia Comillas (Madrid). Presidentessa dell’Associazione di Teologhe Spagnole, è membro del Consiglio Direttivo della Associazione Biblica Spagnola dal 2001. È anche membro

della *Society Biblical Literature* e della *European Society of Women in Theological Research*.

La sua attività di ricerca si svolge attualmente su due linee principali: circa “Le origini cristiane dalla prospettiva socio-culturale” e circa “Le donne nelle origini cristiane”, con un progetto su *Autorità e leadership delle donne nei secoli I-II*. Ha scritto diversi libri e molti articoli tra cui *Mediadoras de sanación* per San Pablo, Spagna (2009).



Romano Penna

Sacerdote della diocesi di Alba. Dal 1983 è stato docente ordinario di Nuovo Testamento presso la Pontificia Università Lateranense diventandone professore emerito, attualmente è anche professore invitato all’Università Gregoriana. Ha insegnato anche al Pontificio Istituto Biblico di Roma. Si è specializzato in particolare nello studio di Paolo di Tarso diventando uno dei più noti specialisti del Corpus paolinum e delle origini cristiane in Italia ma la sua fama è internazionale.

Per SAN PAOLO Edizioni ha scritto *L’Apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia* (1991); due volumi su *I ritratti originali di Gesù il Cristo* (2003²); *Vangelo e inculturazione* (2006⁴); *Il Dna del cristianesimo. L’identità cristiana allo stato nascente* (2007³). Ha inoltre curato l’edizione italiana del: *Dizionario di Paolo e delle sue lettere* (San Paolo 2000). Per le Dehoniane di Bologna è autore di vari commenti, fra cui un monumentale commento in più volumi alla lettera ai Roma-

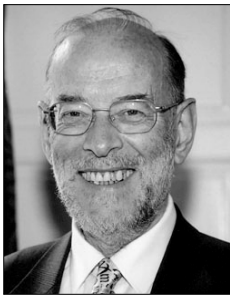
ni (I vol. 2004), di cui sono usciti i primi due volumi (che hanno già conosciuto una prima ristampa) ed è prossima l'uscita del terzo.



Neil Elliott, Ph.D.

Il Rev. Neil Elliott è studioso di N.T. e scrittore di successo a Minneapolis, USA. Fino a metà 2005 fu cappellano alla University Episcopal Center of Minnesota e precedentemente direttore associato di un'organizzazione non-profit in Haiti nel 2000-2001. È membro dell'Haiti Justice committee of Minnesota (fondata nel 1991).

Neil tratta argomenti di politica e religione, particolarmente quelli inerenti la politica estera americana e la teologia del potere. Membro della Episcopal Peace Fellowship scrive su tematiche quali la "guerra giusta" e la non-violenza. Egli è autore di *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle* (1994); *The arrogance of nations: reading Romans in the Shadow of Empire* (2008). È membro della *Society of biblical literature*, della *Anglican Association of biblical scholars* e della *Studiorum Novum Testamentum Societas*.



James D.G. Dunn, Ph.D., D.D.

Considerato unanimemente oggi uno dei più eminenti studiosi mondiali del pensiero e degli scritti di San Paolo, James Dunn è Lighthfoot Professor Emeritus of Divinity all'Università di Durham in Inghilterra.

Il suo campo principale di ricerca è il N.T. come pure è specializzato in Cristianesimo primitivo. La sua opera è importante oltre che per l'ambito neotestamentario, per la storia della Chiesa e la dottrina cristiana, e spesso fa riferimento ai movimenti religiosi contemporanei quali il pentecostalismo, l'ecumenismo, il dialogo ebraico-cristiano.

Il prof. Dunn è autore di numerosi volumi circa il N.T., comprendendo alcuni importanti commentari di varie lettere paoline. Tra questi commentari ricordiamo quello della lettera ai Romani (*Word Biblical Commentary*, 2 vols.), ai Galati, ai Colossesi e a Filemone (*New International Greek Testament Commentary*) e anche *The Cam-*

bridge Companion to St Paul (University Press, Cambridge 2003), come pure *The Theology of Paul the Apostle* (1998) e *The New Perspective on Paul* (Revised edition, 2007).

Fa parte della "New Perspective on Paul", avendo egli coniato il termine nel 1983. Nel mondo accademico anglosassone si usa dire correntemente che «chiunque s'impegni ad un rigoroso studio sul cristianesimo primitivo e non considerasse le opere di James Dunn non è sicuramente interessato ad uno studio rigoroso del cristianesimo primitivo».



Andrea Riccardi

Storico italiano, è uno dei laici più autorevoli del panorama religioso internazionale. Ordinario di Storia contemporanea presso la Terza Università degli Studi di Roma, noto studioso della Chiesa in età moderna e contemporanea, ha pubblicato numerose opere riprendendo i temi del difficile rapporto tra Cristianesimo, Cultura e Modernità nel secolo XX.

È noto in ambito internazionale per aver fondato nel 1968 la Comunità di Sant'Egidio. Il suo impegno per la pace lo ha visto mediatore nelle trattative per la risoluzione del conflitto in Mozambico. La pace, firmata a Roma il 4 ottobre 1992, è stata frutto di oltre due anni di trattative svoltesi nella sede romana della Comunità di Sant'Egidio. Negli anni seguenti, l'impegno per la pace è proseguito su molteplici scenari. Tra le numerose onorificenze conferitegli in qualità di fondatore della Comunità di Sant'Egidio, e per l'intenso impegno per la pace: il Premio Mondiale Metodista per la pace (1997), il Premio Niwano per la pace dalla Niwano Peace Foundation (1999), il Premio per la pace dell'UNESCO Felix Houphuet-Boigny (1999), la Legion d'honneur della Repubblica francese (2002) a motivo del suo impegno «a favore degli esclusi e per la giusta causa della riconciliazione e della pace». Nel 2004 il prestigioso Premio Balzan per la Pace e la fratellanza tra i popoli. Nel 2009 riceverà ad Aquisgrana insieme alla Comunità di Sant'Egidio il prestigioso Premio Carlo Magno, assegnato nel dicembre 2008.

Ha pubblicato diversi libri anche con San Paolo e recentemente con Paoline, *Paolo uomo dell'incontro* (2008).



Silvio Sassi, SSP

Superiore generale della Società San Paolo dal maggio 2004, è licenziato in Teologia al Seraphicum di Roma; si è specializzato in Scienze della comunicazione alla Sorbona di Parigi e ha completato gli studi come ricercatore in semiologia all'École des Hautes Études en Sciences Sociales, sempre a Parigi, con una tesi sulla semiologia della pubblicità. Dal 1983 al 1998 è stato Direttore dello Studio Paolino Internazionale della Comunicazione Sociale dove ha insegnato semiologia, linguistica e pubblicità. È stato docente di etica e comunicazione presso l'Istituto Superiore di Teologia Morale dell'Accademia Alfonsiana di Roma.



Antonio Girlanda, SSP

Sacerdote paolino e biblista. Ordinato sacerdote nel 1956, ha insegnato Sacra Scrittura alla facoltà teologica San Bonaventura di Roma. Attualmente è redattore del settore biblico delle Edizioni San Paolo, per le quali ha diretto la collezione "Nuovissima versione della Bibbia" in 46 volumi (1967ss), e con P. Rossano e G. Ravasi, il *Nuovo dizionario di teologia biblica* (1991).

Fra le sue pubblicazioni evidenziamo un corso di iniziazione biblica in due volumi: *Antico Testamento* (1992) e *Nuovo Testamento* (1994) e *Come leggere la Bibbia: Grammatica elementare per leggere correttamente la Sacra Scrittura* (2002).



Élide Pulita, FSP

Figlia di San Paolo, brasiliana, con studi in Filosofia, Teologia e Missionologia, è attualmente Direttrice esecutiva delle Paulinas SAL (Servicio Apostólico Latinoamericano) con sede a Bogotá. Precedentemente è stata Consigliera generale per l'Apostolato e poi Direttrice generale dell'Apostolato in Brasile.



Giusto Truglia, SSP

Sacerdote paolino. Nel 1987 è entrato nella redazione di *Famiglia Cristiana* divenendo giornalista professionista nel 1989. Laureato in Lettere all'Università di Bari, dal 1994 al 1999 ha diretto il mensile *Lettere*. Successivamente ha assunto la direzione di *Vita Pastorale*, *Gazzetta d'Alba*, *Stadium*, *Telenova* e *Telesubalpina*. Dal 1° febbraio 2008 è condirettore di *Famiglia Cristiana*.

È stato membro dell'Ufficio per le comunicazioni sociali della diocesi di Alba e di quello della Conferenza episcopale piemontese, consigliere nazionale della Fisc (Federazione italiana settimanali cattolici), membro del Consiglio d'apostolato della San Paolo in Italia. È tuttora membro del CTIA (Comitato Tecnico Internazionale per l'Apostolato).



Ricardo Ares, SSP

Attualmente è Direttore generale dell'Apostolato della SSP in Spagna. Ordinato sacerdote a Roma nel 1957, trascorse i primi anni in Spagna, ma presto il beato Giacomo Alberione lo inviò in Venezuela e alcuni anni dopo lo destinò al Cile. Rientrò in Spagna nel 1974, dedicandosi soprattutto all'editoria, come Direttore editoriale o Direttore generale. È stato anche Superiore provinciale della Spagna (1984-1988), membro del

CTIA (1988-1998), Consigliere nel Comitato Esecutivo del CIDEP (1991-1996) e Superiore regionale del Portogallo (1998-2001).



Elena Bosetti, SJBP

Dal 1968 è suora di Gesù Buon Pastore. Ha conseguito presso la Pontificia Università Gregoriana il baccalaureato in Filosofia, la licenza in Teologia dogmatica e nel 1988 il dottorato in Teologia biblica con la tesi *Poimēn kai Episkopos: la figura del pastore nella Prima lettera di Pietro*.

Ha trascorso vari periodi di ricerca presso lo Studio Biblico Francescano e l'École Biblique di

Gerusalemme. Ha condotto la rubrica televisiva “Le ragioni della speranza” su Rai Uno.

È docente di esegesi del NT alla Gregoriana e insegna in vari Atenei. Svolge attività di formazione e pastorale biblica a livello nazionale.



Vincenzo Marras, SSP

È sacerdote della Società San Paolo dal 1979. Dopo gli studi filosofici e teologici, ha perfezionato la sua specializzazione in comunicazione presso la Facoltà di Scienze dell’Educazione dell’Università salesiana di Roma.

Giornalista professionista, dal 1984 ha lavorato al mensile di cultura e attualità religiosa della Periodici San Paolo, *Jesus*, di cui è stato direttore dal 1996 al 2008. Dal mese di maggio 2008 è direttore responsabile di TELENNOVA e TELESUBALPINA, emittenti televisive del Gruppo San Paolo.



Regina Cesarato, PDDM

Superiora generale delle Pie Discepole del Divin Maestro da aprile 2005.

Ha ottenuto il baccellierato in filosofia e teologia al Pontificio istituto S. Anselmo e, nel 1984, ha conseguito la licenza di teologia biblica al Pontificio Istituto biblico della Gregoriana.

Dal 1993 al 1999 ha guidato l’attuale Provincia Italia, come Superiora regionale e nell’aprile del 1999 è stata eletta consigliera generale, incarico che ha ricoperto per un mandato, fino all’elezione a Superiora generale. Durante il suo servizio di consigliera generale ha fatto parte del Segretariato della spiritualità e del Centro studi Carisma e missione.

Il 2 aprile 2008 è stata eletta vicepresidente dell’USMI - Unione Superiore Maggiori d’Italia.

PRIMA PARTE

Momento esegetico teologico

**LO SPECIFICO DELL'AZIONE PASTORALE
E DELL'ESPERIENZA DI FEDE DI SAN PAOLO
NELLA CHIESA PRIMITIVA,
TENENDO CONTO DELLA SUA MISSIONE PRESSO I PAGANI**

PAOLO. CHI ERA COSTUI?
ALLA RICERCA DELL'IDENTITÀ DELL'APOSTOLO *

Francesco Bianchini

Se c'è nella storia del cristianesimo una personalità che più di ogni altra è stata oggetto di discussione e motivo di contrasto, questa è sicuramente Paolo di Tarso. Infatti, secondo il racconto degli Atti degli apostoli, già nell'immediato, dopo l'evento di Damasco, attorno alla sua figura si concentrarono dubbi e riserve (9,26). E se l'Apostolo fu un personaggio controverso durante la sua esistenza, contrassegnata da forti dissidi e incomprensioni, derivanti in buona parte dalla relazione con gli altri credenti in Cristo,¹ non lo è da meno all'interno della storia dell'interpretazione. Senza delineare lo sviluppo dell'ermeneutica paolina e della dialettica tra paolinismo e antipaolinismo, qui è sufficiente ricordare come Paolo rivesta, nel corso dei secoli e ancora oggi, un'importanza decisiva all'interno del pensiero cristiano e non solo.²

Il carattere conflittuale dei punti di vista espressi in merito all'Apostolo ci mette sull'avviso riguardo alla complessità della sua persona, segnata da molte sfaccettature. Questa medesima impressione emerge anche dalla lettura degli Atti degli apostoli e, soprattutto, dal suo epistolario, nel quale Paolo dà mostra di una notevole varietà di aspetti, in relazione a sé e al suo modo di pensare, che pongono in seria difficoltà il lettore, prima, e lo studioso, poi, allorché si cerchi di tracciare un ritratto dell'Apostolo. Quindi voler pre-

* Articolo apparso in contemporanea su *Rivista biblica* 57 (2009) 43-69, con il titolo "Alla ricerca dell'identità dell'apostolo Paolo".

¹ In base ad alcune testimonianze, è addirittura ipotizzabile che alcuni giudeo-cristiani, insieme ai Giudei di Roma, siano coinvolti nel decisivo intervento dell'autorità romana nei confronti di Paolo che condusse al suo martirio. Clemens Romanus, *Epistula I ad Corinthios* 5.5 (testo scritto nel 96-98 d.C.) indica che «a motivo di gelosia e discordia» l'Apostolo fu ucciso. Anche in un passaggio della tradizione paolina come 2 Tm 4,9.14-15.16 si fa riferimento ad un clima di tensione, con delazione ed abbandoni, intorno a Paolo incarcerato, riconducibile al periodo della sua prigionia romana.

² A tal proposito rimandiamo a R. FABRIS, *Paolo. L'apostolo delle genti*, Paoline, Milano 1997, 534-565 per l'inquadramento storico della ricerca paolina e a M. QUESNEL, "Etat de la recherche sur Paul: questions en débat et enjeux sous-jacents", *Paul, une théologie en construction* (éds. A. DETTWILER – J.-D. KAESTLI – e.a.) MoBi 51, Genève 2004, 25-44 per la situazione attuale, caratterizzata anche da studi provenienti dall'ambiente ebraico e da letture socio-storiche, politiche e filosofiche.

sentare chi Paolo sia, come noi ci proponiamo di fare, appare da subito un compito tutt'altro che facile, che può essere compiuto soltanto tenendo conto dei numerosi elementi della sua personalità e rifuggendo la comoda, ma cieca, strada della semplificazione, tesa a definire la personalità dell'Apostolo a partire da un unico onnicomprensivo angolo prospettico.

Se finora ci siamo soffermati sulle asperità del cammino, alla ricerca dell'identità di Paolo, dobbiamo anche segnalare un indubbio vantaggio che costituisce anche una particolarità dell'Apostolo. Ad un'attenta osservazione dei testi neotestamentari, emerge come nessuno dei loro autori osi mettere avanti la propria persona, parlando di sé, eccetto Paolo, il quale non solo non ha tema di coinvolgere se stesso nella comunicazione epistolare, ma anche tratta della propria storia al centro delle sue argomentazioni.³ Dunque abbiamo la fortuna di possedere un materiale di prima mano che non può che risultare di vitale importanza per ricostruire il profilo dell'Apostolo.

Tenuto conto delle difficoltà e delle possibilità della ricerca, il nostro lavoro intende ricostruire l'identità di Paolo per scoprire non solo chi egli sia, ma anche quale immagine di sé egli ritiene di mostrare agli ascoltatori, in considerazione del suo originale modo di raccontarsi. Lo studio si compone di tre parti che sviluppano progressivamente l'indagine. Cominceremo dunque con l'analizzare ciò che gli altri dicono di Paolo, cioè prenderemo in esame sia i dati che provengono dagli Atti, sia le letture derivanti dagli autori storicamente successivi, con particolare attenzione alle odierne interpretazioni. In questa prima parte faremo attenzione soprattutto al *background* culturale e religioso dell'Apostolo. Così vedremo la derivazione greco-ellenistica, giudaica e romana, insieme al legame, sviluppatosi dopo l'incontro con Cristo, con la tradizione della Chiesa primitiva per giungere a scoprire la ricchezza di questo coacervo di radici diverse.

Nella seconda parte le fonti utilizzate per delineare il profilo di Paolo saranno esclusivamente costituite dai suoi scritti e in partico-

³ Nell'AT c'è un altro personaggio che parla diffusamente di sé ed è il profeta Geremia (si vedano le cosiddette *confessioni* in Ger 11,18-12,6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18). Allora è interessante notare come in due occasioni, nelle quali Paolo riferisce qualcosa della sua persona richiama i testi e la figura del profeta. Infatti in 2 Cor 10,4; 12,19; 13,10 la stessa coppia «distruggere-edificare», che in Ger 1,10 descrive la missione di Geremia, è utilizzata per quella di Paolo. Allo stesso modo, in Gal 1,15 collega, con espressioni del tutto simili, la chiamata dell'Apostolo a quella del profeta presentata in Ger 1,5.

lare dai testi autobiografici dell'epistolario. Tra questi, soprattutto tre passaggi, che più di altri risultano significativi per il nostro scopo, verranno attentamente analizzati: Gal 1,11–2,21; Fil 3,1–4,1; 2Cor 11,1–12,18, al fine di scoprire il *che cosa* e il *come* della presentazione di sé da parte dell'Apostolo. Dividendo così lo studio, non trascuriamo il fatto che gli altri esegeti si servano dei testi paolini per ricostruire l'identità dell'Apostolo, ma intendiamo mettere in evidenza ciò che Paolo vuol dirci della propria persona e come ce lo dica. In altre parole, terremo conto di un dato comune dell'esperienza umana e cioè della rilevante differenza tra quello che ognuno pensa e vuol mostrare di sé e quello che gli altri percepiscono e vedono in lui. E, verosimilmente, proprio questo iato dovette molto contribuire a causare quella conflittualità che da sempre ha circondato il Nostro. Crediamo quindi che al fine di delineare il profilo di Paolo, diversamente da quanto generalmente viene compiuto, sia fondamentale una maggior attenzione ai suoi testi autobiografici: un'attenzione non semplicemente di ordine tematico, ma argomentativo-retorico.

La terza ed ultima parte sarà dedicata alle conclusioni del nostro lavoro, che ci auguriamo possa fornire non solo un chiaro quadro della ricerca finora condotta sull'identità di Paolo (presentazione di insieme che è difficile da trovare nella letteratura esegetica), ma anche alcuni elementi di novità per meglio individuare ciò che l'Apostolo desiderava far comprendere, riguardo al *mistero* della sua persona, ai destinatari delle sue comunità e a noi, suoi lettori odierni, dopo quasi duemila anni di dibattiti sopra la sua figura.

1. Paolo secondo gli altri

Il lavoro interpretativo sull'identità di Paolo ha prodotto, durante i secoli, un'impressionante mole di contributi. A seconda del momento storico si è accentuata di più l'una o l'altra dimensione della sua figura. In particolare, la scelta di base è stata quella tra lo sfondo greco-ellenistico e quello giudaico. E se oggi – grazie ad importanti studi come quello di Hengel⁴ che mostra come nel I secolo giudaismo ed ellenismo non sono facilmente separabili, così da po-

⁴ M. HENGEL, *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlichen Zeit*, Stuttgart 1976.

ter dire che il giudaismo, sia nella madre patria che nella diaspora, è un giudaismo ellenistico – tale dicotomia sembra ormai superata dalla maggior parte degli esegeti paolini,⁵ nondimeno si discute ancora su quale dei due influssi sia il prevalente e come essi siano integrati nella personalità dell'Apostolo.

Da parte nostra, cercheremo di mostrare i punti salienti di ciascuno dei diversi elementi che rappresentano le radici di Paolo. Infatti, mettendoci in ascolto della testimonianza degli Atti e dei contributi degli interpreti successivi, andremo alla ricerca di un quadro di insieme dove collocare l'uomo di Tarso, da confrontare, nella seconda parte del nostro lavoro, con la testimonianza che egli dà di sé.

1.1 Greco-ellenista

Lo sfondo greco-ellenistico della figura di Paolo era certamente quello maggiormente valorizzato fino a circa trenta anni fa. D'altra parte, è lo stesso testo degli Atti che afferma la provenienza dell'Apostolo dall'importante città ellenistica di Tarso (At 9,30; 11,25; 21,39; 22,3). A tal proposito è però doveroso notare che le lettere paoline non confermano tale notizia e per questo sono stati sollevati dubbi sulla sua storicità. Tuttavia, secondo quanto giustamente sostiene Murphy-O'Connor,⁶ l'autore di Atti, in base alla sua geografia teologica, non avrebbe avuto alcun interesse a concepire un'origine di Paolo a Tarso, bensì a Gerusalemme (cf. At 1,8) e quindi l'informazione lucana risulta attendibile. In base alle testimonianze degli autori classici,⁷ nascere a Tarso nel I secolo significava venire al mondo in un luogo fiorente sia dal punto di vista economico e culturale, una città cosmopolita, centro di studi letterari, filosofici e retorici. Infine, sviluppando ulteriormente questa prospettiva, l'autore di Atti, non menziona semplicemente la padronanza del greco da parte di Paolo (21,37), ma soprattutto conduce il suo eroe a tenere il famoso discorso nell'Areopago del c. 17, di fronte a stoici ed epicurei, corredandolo anche della dotta citazione di un autore greco.⁸

⁵ Già dal loro titolo sono significative certe opere come, ad es. T. ENGBERG – PEDERSEN (ed.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Louisville (KY) 2001.

⁶ J. MURPHY-O'CONNOR, *Paul. A Critical Life*, Oxford 1996, 32-33.

⁷ Cf. ad es. FLAVIUS PHILOSTRATUS, *Vita Apollonii* 1.7; STRABO, *Geographica* 14.5.13; XENOPHON, *Anabasis* 1.2.23.

⁸ ARATUS, *Phaenomena* 5 in At 17,28.

Questo elemento della cultura greco-ellenistica dell'Apostolo è dato come acquisito e non suscita alcuna particolare questione nella storia dell'interpretazione sino al XIX secolo, quando nell'ambito della "Scuola di Tubinga" il cristianesimo di Paolo, proprio perché orientato in senso ellenistico, è considerato in totale opposizione a quello di Pietro di ispirazione giudaica.⁹ Sulla scia di queste posizioni, si muove la successiva *Religionsgeschichtliche Schule* che intende spiegare l'identità e il pensiero dell'Apostolo, vero fondatore del cristianesimo, sullo sfondo della gnosi e delle religioni misteriche greco-romane.¹⁰ La rilevanza dell'influsso ellenistico su Paolo risulta la linea assolutamente prevalente nell'esegesi, non solo protestante, sino al chiudersi degli anni '70. Tale convincimento portava ad evidenziare il totale rigetto dell'Apostolo per la legge e il giudaismo, religione delle opere (Romani e Galati erano quindi considerate le lettere di gran lunga più importanti) e, dall'altra parte, il suo riferimento a modelli religiosi, filosofici, antropologici ed etici, derivanti dal mondo greco-romano.

Oggi, in un quadro molto cambiato a causa della rivoluzione provocata dalle tesi di Sanders,¹¹ è possibile valutare con maggiore equilibrio il portato greco-ellenistico in Paolo. Così gli autori¹² individuano alcuni elementi salienti che l'Apostolo ha mutuato da questa cultura: l'uso della lingua greca allora più diffusa, la *koiné diálekto*s, i diversi richiami alla filosofia greca (in particolare a quella cinica e stoica), il linguaggio militare e politico, le metafore agonistiche e corporali, le rilevanti tematiche quali la libertà, la coscienza e la riconciliazione, il ricorso alla retorica. A partire dalla metà degli anni 70, proprio quest'ultimo aspetto è stato preso in grande considerazione dagli esegeti; di conseguenza quella dell'analisi retorica,¹³ at-

⁹ Cf. F.C. BAUR, "Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom", *TZ* 4 (1831) 61-206.

¹⁰ Cf. W. WREDE, *Paulus*, Tübingen 1904.

¹¹ Cf. E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphia, PA 1977.

¹² Ad es. G. BARBAGLIO, *Il pensare dell'apostolo Paolo*; BibSt 9bis, Bologna 2004, 34-37; T. ENGBERG-PEDERSEN (ed.), *Paul in His Hellenistic Context*, SNTW, Edinburgh, UK 1994; U. SCHNELLE, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin - New York 2003, 62-69.

¹³ H.D. BETZ, "The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians", *NTS* 21 (1975) 353-379, costituisce lo studio pionieristico di questa nuova tendenza.

tenta sia alla dimensione epistolare che discorsiva del testo, è divenuta una tendenza maggioritaria nell'ambito degli studi paolini.

A nostro avviso, è proprio a partire da tale prospettiva di interpretazione che diventa possibile nuovamente valorizzare lo sfondo greco-ellenistico di Paolo. Anzitutto, già ad una lettura superficiale le sue epistole mostrano una pluralità di elementi retorici, mentre, ad un'analisi più approfondita, la conoscenza della retorica e dei suoi procedimenti si rivela essenziale per comprendere il modo di argomentare dell'Apostolo e la coerenza dei suoi testi.¹⁴ Inoltre è necessario considerare che la cultura ellenistica del I secolo era profondamente intrisa di retorica, la quale, secondo le illuminanti parole di Marrou,¹⁵ era «l'enseignement roi», cosicché ogni persona mediamente preparata possedeva una formazione retorica di base. In definitiva, per gli interpreti di Paolo si tratta dunque di prendere le mosse nei loro studi dal cuore stesso di quella civiltà, per arrivare, successivamente, a comprendere che tipo di influsso esercitarono sull'Apostolo tutti i diversi elementi presenti in tale contesto culturale.

1.2 Giudeo

Negli ultimi anni l'influsso culturale che, in rapporto a Paolo, è stato in maggior misura considerato è sicuramente quello giudaico. I dati provenienti dagli Atti sono, anche a questo proposito, inequivocabili, a cominciare già dal nome ebraico di Saulo, che collega il Nostro con il primo re di Israele (7,58; 8,1.3 *passim*). Inoltre nello stesso libro Paolo dimostra la sua conoscenza dell'ebraico-aramaico (21,40; 22,2), non ha paura di dirsi giudeo, appartenente per tradizione familiare ai farisei (23,6), istruito a Gerusalemme dal famoso maestro Gamaliele (22,3), e afferma di aver trascorso in questa città la giovinezza, vivendo secondo le norme del suo gruppo religioso (26,4-5), per la rigorosa fedeltà al quale Saulo perseguita i trasgressori della Legge, credenti in Cristo (9,1-2). La valutazione di queste notizie dal punto di vista storico è però diversa, a seconda che trovi conferma o meno nella letteratura paolina. Infatti riguardo al nome di Saulo troviamo sostegno nel fatto che l'Apostolo dichiara di ap-

¹⁴ Cf. J.-N. ALETTI, "La rhétorique paulinienne: construction et communication d'une pensée", *Paul, une théologie en construction*, 47-66.

¹⁵ H.I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1948, 269.

partenere alla stessa tribù di Beniamino, dalla quale il suo predecessore veniva (Rm 11,1; Fil 3,5). In merito alla lingua, il dato è comprovato dall'espressione «Ebreo da Ebrei» (Fil 3,5), volta a sottolineare l'aspetto culturale e linguistico dell'ebraicità di Paolo e, allo stesso modo, è menzionata anche l'educazione farisaica in ragione della quale egli giunge a devastare la Chiesa (Gal 1,13-14; Fil 3,6). Come opportunamente argomenta Fabris,¹⁶ se, da una parte, è molto probabile che il giovane Saulo abbia ricevuto una formazione a Gerusalemme, visto che è in Palestina il luogo dove il movimento dei farisei è nato e si è sviluppato, dall'altra, l'appartenenza dei genitori allo stesso gruppo e il legame con Gamaliele possono essere funzionali al progetto storico-teologico di Luca e quindi risultare dati non attendibili dal punto di vista storico.

L'identità giudaica di Paolo non costituisce, di fatto, una questione problematica sino al sorgere della Riforma. Infatti da qui parte, al fine di mostrare la novità della dottrina paolina sulla giustificazione per la fede, un processo di distacco e separazione dell'Apostolo dal giudaismo del suo tempo che, nell'esegesi tedesca a cavallo tra XIX e XX secolo, concentrata sullo sfondo greco-ellenistico, assumerà anche sinistri aspetti antisemiti. Dopo la tragedia della *Shoah*, negli studi paolini si cominciò a rivalutare l'eredità ebraica di Paolo, cercando di mettere in discussione la lettura tradizionale che ruotava intorno alla forte contrapposizione tra il pensiero dell'Apostolo e il giudaismo e, di conseguenza, deprezzava quest'ultimo.¹⁷ Ma, in questo contesto, il vero e proprio cambiamento avviene con Sanders, il quale, servendosi delle fonti rabbiniche, mette totalmente in questione l'immagine del giudaismo come religione delle opere e dell'autogiustificazione compiuta attraverso l'osservanza della Legge, paradigma dominante nell'esegesi sino a quel momento. Dopo il terremoto iniziale, le tesi di Sanders non hanno soltanto contribuito a rivalutare il giudaismo come religione dell'alleanza e della grazia, ma hanno soprattutto favorito un suo studio più attento da parte degli esegeti paolini. Da queste nuove analisi, è emerso che ci sono diverse correnti giudaiche nel I secolo e che Paolo può essere stato variamente in-

¹⁶ FABRIS, *Paolo*, 39-44.

¹⁷ Ad es. W.D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, SPCK, London 1948.

fluenzato da esse:¹⁸ perciò viene anzitutto sottolineato il suo legame con il fariseismo¹⁹ e con l'esegesi rabbinica,²⁰ ma poi anche quello con l'apocalittica giudaica²¹ e con i testi di Qumran.²²

Così gli autori²³ richiamano gli aspetti più importanti del pensiero dell'Apostolo che gli derivano dal suo *background* giudaico: il ricorso fondante alle Scritture e la loro interpretazione (con Adamo e Abramo quali personaggi più citati), l'enfasi sul monoteismo, la conferma di Israele come popolo eletto da Dio, il riferimento al culto ebraico, la prospettiva morale (soprattutto per ciò che riguarda l'idea di peccato e la lista dei vizi), l'insistenza sulla Legge e sulle sue opere, il concetto di giustizia (umana e divina), la credenza nel giudizio finale ed universale di Dio in connessione con la risurrezione della carne.

Da questa breve carrellata appare chiaro che oggi non è più possibile presentare Paolo come l'artefice della rottura tra giudaismo e cristianesimo, bensì è necessario inquadrarlo a partire dalle sue radici ebraiche, cosicché la sua fede in Gesù Cristo risulti il pieno compimento delle promesse divine fatte a suoi padri. Tuttavia, come spesso avviene quando il pendolo della ricerca è completamente da una parte, la strada aperta da Sanders e dalla sua *New Perspective* ha condotto ad una sopravvalutazione dell'influsso giudaico sull'Apostolo, a scapito anche della derivazione greco-ellenistica, e, di

¹⁸ Si deve menzionare che, nonostante il sostegno riscosso dalla posizione di Hengel riguardo all'impossibilità di una distinzione tra il giudaismo ellenistico e quello palestinese nel I secolo, ci sono autori, come J. BECKER, *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen 1989, 34-59, che sottolineano l'influsso del giudaismo della diaspora su Paolo ed altri, come J. FREY, "Paul's Jewish Identity", *Jewish Identity in the Greco-Roman World* (Hrsg. J. FREY - D.R. SCHWARTZ - e.a.), AJEC 71, Leiden, Boston (MA) 2007, 285-321, che invece pongono in risalto il legame con il giudaismo della madre patria.

¹⁹ Ad es. A. LINDEMANN, "Paulus - Pharisäer und Apostel", *Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johannaischen Theologie und Literatur* (Hrsg. D. Sänger - U. Mell), WUNT 198, Tübingen 2006, 311-351.

²⁰ Ad es. C.D. STANLEY, *Arguing with Scripture. The Rhetoric of Quotations in the Letters of Paul*, New York 2004.

²¹ Ad es. J.C. BEKER, "Recasting Pauline Theology. The Coherence-Contingency Scheme as Interpretative Model", *Pauline Theology. Volume I: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, ed. J.M. BASSLER, SBLSS 4, Minneapolis (MN) 1991, 15-24.

²² Ad es. K.P. DONFRIED, "Rethinking Paul. On the Way Toward a Revised Paradigm", *Bib* 87 (2006) 582-594.

²³ Ad es. BARBAGLIO, *Il pensare*, 28-33; FREY, "Paul's Jewish Identity", 285-321; SCHNELLE, *Paulus*, 56-62.

conseguenza, da parte di alcuni si invoca ormai un ritorno al Paolo *luterano*.²⁴ Da parte nostra, riteniamo che per giungere ad un corretto equilibrio nelle posizioni sono necessarie, da un lato, una sempre maggiore conoscenza delle fonti giudaiche, soprattutto di quelle intertestamentarie (ad es. Filone, 1-4Mac; *Giubilei*, etc.) – trascurate da Sanders a vantaggio dei testi rabbinici più tardivi – e, dall'altro, minuziose analisi dei passaggi paolini che utilizzano e commentano la Scrittura, contrassegnati dall'impiego delle tecniche esegetiche giudaiche.

1.3 Romano

Di solito, negli studi biblici la cittadinanza romana di Paolo era considerata soltanto un puro dato biografico, da includere all'interno del suo versante ellenistico, senza alcuna importanza specifica riguardo all'identità dell'Apostolo. Negli ultimi anni però alcuni interpreti di Paolo²⁵ hanno proposto un approfondimento, anche con l'ausilio di una prospettiva sociologica, di questo aspetto del suo *background*. Insieme con loro, anche noi riteniamo che valga la pena soffermarsi con attenzione sulla *romanità* dell'Apostolo.

Prima di tutto la testimonianza degli Atti al riguardo è abbastanza chiara. Infatti in diversi passaggi del libro (16,37-39; 22,25-29; 23,27; 25,10-12; 26,32; 28,19) la cittadinanza romana di Paolo, sin dalla nascita, è ben rimarcata e, in particolare, costituisce la motivazione del suo ricorso a Cesare e del conseguente viaggio della prigionia a Roma. Le lettere dell'Apostolo non accennano mai a questo suo *status* civile e perciò diversi studiosi,²⁶ nell'ottica di una non sempre motivata sfiducia nei confronti dei dati lucani, hanno sostenuto l'inattendibilità storica di tale notizia. Oltre all'importante fatto del nome di Paolo, molto raro tra i non romani,²⁷ attestato sia negli Atti che nelle lettere, sono stati presentati decisivi e convincenti contro-argomenti rispetto alla negazione della cittadinanza ro-

²⁴ Cf. WESTERHOLM, S., *Perspectives Old and New on Paul. The "Lutheran" Paul and His Critics*, Grand Rapids (MI) – Cambridge (UK) 2004.

²⁵ Ad es. N. ELLIOT, "Situer Paul à l'ombre de l'Empire: pratique apostolique, idéologie impériale et cérémonial impérial", *Paul, une théologie en construction*, 157-186.

²⁶ Ad es. W. STEGEMANN, "War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?", *ZNW* 78 (1987) 220-229.

²⁷ Cf. M. HENGEL, "Der vorchristliche Paulus", *Paulus und das antike Judentum. Tübingen-Durham-Symposium im Gedenken an den 50. Todestag Adolf Schlatters (†19 Mai 1938)*, Hrsg. M. HENGEL - U. HECKEL, *WUNT* 58, Tübingen 1991, 197-199.

mana.²⁸ Così qualche paolinista²⁹ individua, nelle lettere dell'Apostolo, gli aspetti più direttamente legati a tale condizione: le specifiche denominazioni geografiche e i progetti di missione nell'ambito esclusivo dell'impero, l'uso di categorie giuridiche del diritto romano (l'affrancamento, la minore età, l'adozione: Rm 8,15.23; 1Cor 6,20; 7,21-23; Gal 4,1-7; 5,1) ed infine l'elenco dei doveri civili dei cristiani, con il riconoscimento delle pubbliche autorità dell'impero nel celebre testo di Rm 13,1-7. Ma è soprattutto nella lettera inviata ai cristiani della colonia romana di Filippi che Paolo fa uso di categorie derivanti dal suo essere cittadino dell'impero: il linguaggio politico e della cittadinanza (πολίτευέσθε, *politéuesthe*, in 1,27; πολίτευμα, *políteuma*, in 3,20),³⁰ il riferimento polemico al culto imperiale (cf. 2,6-11; 3,20-21),³¹ la tematica del vanto e della confidenza nel proprio *status* (cf. 1,26; 2,16; 2,6-11; 3,1-4,1).³²

Rimane quindi da interrogarci, in maniera complessiva, sulle conseguenze che la cittadinanza romana ha prodotto nel pensiero e nella vita di Paolo. A tal proposito dobbiamo notare che negli studi recenti, di spiccata indole filosofica,³³ si è andati a sottolineare l'universalismo dell'Apostolo, a fronte di ogni particolarismo di ordine etnico e religioso, facendo derivare questo elemento dalla sua cultura greco-ellenistica. Questo aspetto del pensiero di Paolo è, a nostro avviso, di grande rilevanza e costituisce la novità portata dalla sua figura all'interno della Chiesa primitiva. Egli non solo ha affermato come «in Cristo» non siano più dirimenti le differenze etniche, sessuali, sociali (Gal 3,28) e come il vangelo sia offerto, senza alcuna distinzione, per la salvezza di ogni uomo, chiamato soltanto a credere in Cristo (Rm 1,16-17), ma ha effettivamente vissuto la sua missione con un respiro e un raggio di azione universali. In effetti, è

²⁸ Ad es. SCHNELLE, *Paulus*, 44-47.

²⁹ Ad es. FABRIS, *Paolo*, 29-31.

³⁰ Cf. P. PILHOFER, *Philippi*. Band I: *Die erste christliche Gemeinde Europas*, WUNT 87; Tübingen 1995, 114-134.

³¹ Cf. P. OAKES, *Philippians. From People to Letter*, SNTSMS 110, Cambridge (UK) 2001, 129-174.

³² Cf. J.H., HELLERMAN, *Reconstructing Honor in Roman Philippi. Carmen Christi as Cursus Pudorum*, SNTSMS 132, Cambridge (UK) – New York (NY) 2005. Ci permettiamo di rimandare anche a F. BIANCHINI, *L'elogio di sé in Cristo. L'utilizzo della peritologia nel contesto di Filippesi 3,1-4,1*, An Bib 164, Roma 2006, 251-266.

³³ Ricordiamo soprattutto A. BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Les essais du Collège International de philosophie, Paris 1997 e G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Torino 2000.

proprio questa l'apertura nei confronti dei diversi popoli, che l'impero romano evoca e prospetta, grazie alla rilevante estensione del suo dominio, ed è, secondo noi, penetrata come tale nella mentalità del cittadino di Tarso, il quale, una volta divenuto credente in Cristo, ha pienamente messo a frutto tale portato della sua cultura romana ad esclusivo vantaggio dell'annuncio universale del vangelo (cf. Rm 15,17-21).

1.4 Credente in Cristo

L'ebreo Saulo, proveniente dalla città ellenistica di Tarso e in possesso della cittadinanza romana, subisce sulla via di Damasco, secondo i tre racconti di Atti (9,1-19; 22,4-24; 26,9-18), un rivolgimento totale della sua personalità nell'incontro con il Risorto. Da qui comincia una nuova storia, quella del credente in Cristo, vissuta sullo sfondo della storia e della tradizione della Chiesa primitiva.

Il libro degli Atti dà grande importanza all'evento di Damasco, così da presentarlo per ben tre volte (il primo racconto in terza persona, gli altri in prima persona). Pur riconoscendo la diversità di ognuno dei tre racconti, l'autore intende complessivamente mostrare il cambiamento prodotto in Paolo dall'incontro con Cristo, che ha fatto del persecutore un apostolo del vangelo. Inoltre tale chiamata è per Luca un momento fondamentale per la prima comunità cristiana perché attraverso di essa Dio apre la missione della Chiesa a tutti i popoli, nel superamento della barriera tra Ebrei e Gentili. In particolare, nei primi due racconti viene sottolineato l'intervento della Chiesa di Damasco, attraverso la persona di Anania, il quale restituisce la vista a Saulo e lo battezza. Secondo il successivo racconto di Atti, Paolo, divenuto discepolo di Cristo e suo annunciatore, si trattiene per un certo tempo nella comunità di Damasco, visita poi la Chiesa di Gerusalemme, nella quale è accolto con una certa diffidenza ed è infine costretto a partire per la sua città natale, a causa delle minacce dei giudei ellenisti (9,19-30). Dopo un certo tempo, Barnaba che aveva introdotto Paolo presso gli Apostoli e la Chiesa gerosolimitana, lo conduce con sé nella comunità mista di Antiochia (11,25-26), dalla quale l'Apostolo e il suo fidato compagno vengono ufficialmente inviati in missione (13,1-3). Proprio Antiochia va a costituire uno snodo fondamentale nell'ambito dei tre viaggi missionari che l'Apostolo compie e ai quali l'autore degli Atti

dedicherà tutta la sua attenzione, presentando Paolo come il più grande evangelizzatore della Chiesa nascente.

Riguardo al Paolo *cristiano*, gli autori appuntano la loro attenzione sia alla conversione/chiamata,³⁴ sia al legame con la comunità di Antiochia e la tradizione della Chiesa primitiva. Se la tradizionale lettura, di derivazione luterana, vedeva nell'evento di Damasco, un'esperienza di giustificazione per la fede, tema centrale della teologia dell'Apostolo, oggi gli studiosi guardano piuttosto alle conseguenze successive dell'incontro con il Risorto in merito alla sua teologia e alla sua missione. Così, da una parte, alcuni³⁵ pensano che l'accadimento damasceno, in cui Cristo si rivela come la fine della Legge, sia all'origine della teologia e dell'apostolato di Paolo, i quali non costituiscono che un suo diretto sviluppo; mentre, dall'altra, diversi esegeti,³⁶ appartenenti soprattutto alla *New Perspective*, ritrovano in tale avvenimento esclusivamente la chiamata dell'Apostolo come missionario per i Gentili, sottolineando, al contrario, la lunga evoluzione del suo pensiero e, in specifico, della sua concezione della Legge.

Con un punto di vista mediano tra queste due opposte prospettive, alcuni³⁷ evidenziano l'importanza fondamentale di Damasco, a motivo dell'incontro con Cristo che trasforma per sempre l'identità di Paolo e la sua visione del mondo, rilevando però che la sua teologia, soprattutto riguardo alla Legge, dovette pian piano formarsi anche in ragione delle necessità delle comunità alle quali scriveva. Seguendo quest'ultima strada, possiamo dunque affermare che l'esperienza del Risorto fatta da Paolo provoca in lui un cambiamento radicale con la comprensione che la salvezza ormai dipende dal legame con Cristo, di cui poi egli capisce di essere divenuto an-

³⁴ La discussione sul termine più opportuno per designare l'evento di Damasco non ci pare così decisiva come alcuni studiosi pensano. Cf. ad es. G., PANI, "Vocazione di Paolo o conversione?", *Atti del I simposio di Tarso su Paolo apostolo. Turchia: la Chiesa e la sua storia* 5, Roma 1993, 47-63. In ogni caso, a nostro parere, l'antica denominazione di «conversione», pur tenendo conto che né Atti né le lettere paoline usano il campo semantico ad essa relativo, può essere ancora utilizzata se con questo termine si esclude un passaggio da una religione all'altra e si comprende invece un cambiamento radicale di esistenza.

³⁵ Ad es. S. KIM, *Paul and the New Perspective. Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*, Grand Rapids (MI) – Cambridge (UK) 2002, 1-84.

³⁶ Ad es. J.D.G. DUNN, "A Light to the Gentiles' or 'The End of the Law'?", *Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians*, Louisville (KY) 1990, 89-107.

³⁷ Ad es. SCHNELLE, *Paulus*, 88-94.

nunciatore.³⁸ In questo avvenimento si trova *in nuce* il principio cristologico che va a strutturare tutto il suo pensiero, il quale sarà sviluppato a contatto con la vita delle Chiese, in una fruttuosa osmosi tra la prospettiva personale dell'esperienza paolina e quella universale dei suoi destinatari e, in definitiva, di tutti gli uomini chiamati alla salvezza per mezzo della fede in Cristo.

Il rapporto di Paolo con la comunità antiochena e, di conseguenza, con la tradizione del cristianesimo primitivo è stato soprattutto approfondito all'inizio del XX secolo dalla stessa *Religionsgeschichtliche Schule*, che ha messo in risalto l'identità greco-ellenistica dell'Apostolo, ma anche più recentemente alcuni studiosi lo hanno evidenziato.³⁹ In tale prospettiva, Antiochia costituisce l'anello di congiunzione tra la primitiva comunità di Gerusalemme e lo stesso Paolo, il quale è considerato il fondatore della teologia cristiana. Attraverso la Chiesa antiochena l'Apostolo sarebbe entrato in contatto con la tradizione cristiana primitiva e dal *kerygma* di questa comunità avrebbe tratto gli elementi più rilevanti del suo pensiero. Da parte nostra, crediamo che non sia possibile misconoscere il significato della comunità di Antiochia, come quella di origine del Paolo *cristiano*, dove per la prima volta egli entrò in pieno contatto con la tradizione della Chiesa primitiva; tuttavia non vogliamo enfatizzare questo legame, visto che, secondo Atti, l'Apostolo risiedette per un tempo maggiore in altri luoghi come Corinto ed Efeso (cf. At 11,26; 18,11.18; 19,10; 20,31). Inoltre resta spesso difficile individuare con una certa sicurezza il materiale proveniente a Paolo dalla tradizione e quello proprio, con il rischio, a nostro avviso, di fare dell'Apostolo un mero ripetitore di quanto ricevuto dagli altri.⁴⁰ Pur non avendo lo spazio in questo studio per una vera dimostrazione, riteniamo che, poiché ad una lettura del NT risultano da subito evidenti la notevole indipendenza e la forte originalità della teologia paolina rispetto a quella degli altri autori, è ragionevole pensare ad

³⁸ In base al contesto letterario dei tre racconti degli Atti è difficile dire se il ruolo di apostolo delle Genti sia stato compreso da Paolo al momento dell'incontro con il Risorto o successivamente (ad es. 9,20 indica che i destinatari dell'annuncio paolino sono i Giudei e 22,21 fa pensare ad una visione successiva nella quale Dio notifica a Paolo la sua specifica missione).

³⁹ SCHNELLE, *Paulus*, 110-113, fornisce un quadro riassuntivo delle diverse posizioni a tal proposito.

⁴⁰ Cf. M.B. THOMPSON, "Tradition", *Dictionary of Paul and His Letters* (eds. G.F. HAWTHORNE - R.P. MARTIN - e.a.), Downers Grove (IL) - Leicester 1993, 943-945.

un rapporto del tutto creativo e personale tra Paolo e la tradizione della Chiesa primitiva.⁴¹

1.5 Una pluralità di radici

Al termine di questa carrellata sugli elementi che fanno da sfondo all'identità di Paolo, così come ce lo presentano gli Atti degli apostoli e gli studi dei suoi interpreti, è emerso il riferimento a una diversità di radici: dall'influsso greco-ellenistico a quello giudaico, dal *background* romano a quello della tradizione cristiana primitiva. Tale pluralità ben descrive il complesso profilo dell'Apostolo che costituisce anche l'originale ricchezza della sua personalità, trasformata ma non annullata dall'evento di Damasco. Piuttosto è necessario notare come egli abbia messo a servizio del Vangelo questo coacervo di culture che lo contraddistingue, riuscendo a condividere non solo la lingua dei suoi interlocutori, ma anche le loro stesse categorie di pensiero e arrivando, attraverso l'utilizzo del sistema viario e amministrativo allora vigente, a percorrere, nei suoi viaggi missionari, decine di migliaia di chilometri via terra e per mare. Insomma, in termini moderni potremmo parlare di un uomo pienamente *globalizzato*,⁴² il quale trova nel suo ministero di annuncio del Risorto, di cui ha fatto esperienza, il punto d'unità fra tutte le diverse anime che in lui dimorano.

Se siamo giunti alla conclusione della prima parte del nostro studio, è quindi il momento di passare dal confronto con gli Atti e gli interpreti paolini all'ascolto della testimonianza stessa dell'Apostolo.

2. Paolo secondo Paolo

Come abbiamo già avuto modo di ricordare, Paolo è l'unico autore del NT che nei suoi scritti tratta anche della sua persona, cosicché nell'epistolario a lui riconducibile, aldilà del messaggio emerge la sua figura. In particolare l'"io" dell'autore si nota soprattutto nei brani che hanno carattere autobiografico: in essi abbiamo la possi-

⁴¹ Cf. D. GERBER, "A propos des traditions christo-sotériologiques préépistolaires dans les lettres incontestées de Paul", *Paul, une théologie en construction*, 187-213.

⁴² Cf. G. BIGUZZI, *Paolo, comunicatore. Tra interculturalità e globalizzazione*, Paoline, Milano 1999, per un approfondimento di carattere divulgativo, ma non privo di interesse, sull'argomento.

bilità di cogliere l'identità dell'Apostolo, così come egli intende farcela conoscere. Tra questi i più significativi appaiono Gal 1,11–2,21; Fil 3,1–4,1; 2Cor 11,1–12,18 (i tre passi sono presentati secondo un probabile ordine cronologico di stesura); ad essi dedicheremo ora la nostra attenzione con la consapevolezza di trovarci di fronte ad una testimonianza personale e non a quella proveniente da altri, sia che si tratti del libro degli Atti che degli interpreti moderni.

È nostra intenzione non solo approfondire i contenuti di questi testi in merito al profilo di Paolo, ma anche l'originale modalità con la quale egli parla di sé. Infatti la sensazione, sperimentata dal lettore, di incontrare in tali passaggi un "io" fastidioso e ingombrante richiede un'adeguata risposta, che si lega anche alla ricerca sulla specifica finalità dei testi stessi all'interno del loro contesto letterario. Da ultimo, dopo aver tenuto conto della particolarità di ciascuna pericope, in chiusura della nostra analisi proveremo a tracciare alcune linee globali di interpretazione dell'autobiografia paolina.

2.1 Galati 1,11–2,21

All'interno della lettera indirizzata ai credenti della Galazia,⁴³ il passaggio di 1,11–2,21 costituisce la prima argomentazione, volta a dimostrare l'origine non umana, ma divina del vangelo annunziato da Paolo. Per questo in 1,11-12 egli enuncia la *propositio* o tesi del nostro testo: il vangelo dell'Apostolo non viene dagli uomini, ma, al contrario, gli è stato rivelato da Dio. I due versanti della *propositio* (quello negativo e quello positivo), conformemente alle regole retoriche, vengono ripresi e provati nella conseguente *probatio* o dimostrazione.⁴⁴ Tre sono le tappe della *probatio*, scandite da diversi avvenimenti della sua esistenza (in termini retorici sono prove di fatto): 1,13-24; 2,1-10; 2,11-14a – alle quali si aggiunge il breve discorso di 2,14b-21 che porta l'argomentazione al suo culmine.

In 1,13-24 è raccontato il radicale passaggio avvenuto in Paolo da persecutore della Chiesa ad apostolo di Cristo. Con questa tappa

⁴³ Per una più ampia giustificazione delle posizioni qui assunte, soprattutto in merito alla composizione retorica del testo, ci permettiamo di rimandare a F. BIANCHINI, *Lettera ai Galati*, Nuovo Testamento – Commento esegetico e spirituale, Roma 2009, 23-61. Inoltre si faccia riferimento anche a J.-N. ALETTI, "Galates 1–2. Quelle fonction et quelle démonstration?", *Bib* 86 (2005) 305-323.

⁴⁴ Da notare anche i richiami terminologici tra 1,11-12 e il resto del passaggio: εὐαγγέλιον, *euangélion*, 1,11; 2,2.7, ἀποκάλυψις, *apokálypsis*, 1,12; 2,2.

iniziale si intende provare la prima parte della *propositio*, concernente l'origine non umana del vangelo di Paolo, insistendo dapprima sulla distanza ideale tra Saulo e il Risorto e poi su quella geografica del nuovo credente in Cristo con gli apostoli di Gerusalemme. In particolare, per il nostro scopo di ricostruzione dell'identità paolina, è da notare come nel testo si cominci dalla condotta di Paolo nel "giudaismo",⁴⁵ segnata dalla persecuzione dei cristiani e dal progresso nella religiosità giudaica (vv. 13-14). Egli era "zelante", un giudeo esemplare, a motivo della sua fedele osservanza delle tradizioni ebraiche derivanti dagli antenati, così da eccellere rispetto a tutti i suoi coetanei. Tali tradizioni, in quanto legge orale, erano messe al pari, nell'ambito del movimento farisaico, della *Torah* come legge scritta (cf. Flavius Iosephus, *Ant.* 13.297.408). Nei vv. 15-16a il decisivo incontro con il Risorto è descritto nei termini di una chiamata e di una rivelazione, con la finalità ultima dell'annuncio di Cristo ai Gentili.⁴⁶ D'altra parte, i vv. 16b-22 spostano la nostra attenzione sul rapporto tra colui che è divenuto discepolo di Cristo e la tradizione cristiana primitiva. Nel testo l'accentuazione della lontananza fisica di Paolo dagli apostoli e dalla Chiesa madre gerosolimitana è funzionale all'intento di provare che nessuno lo ha catechizzato in merito al vangelo. Nonostante questo, l'autore non può negare di essere stato a Gerusalemme, pur facendo di tutto per minimizzare l'episodio.⁴⁷

Così in 2,1-10, con un nuovo passo, si ricorda certo il secondo incontro di Paolo con gli apostoli, dopo 14 anni dal primo e a causa di una rivelazione, ma solo per dimostrare la parte della *propositio* concernente l'origine divina del vangelo paolino. In particolare viene sottolineato che i suoi destinatari sono i Gentili e che la missione di

⁴⁵ Come ben sottolinea A. PITTA, *Lettera ai Galati*, SOC 9, Bologna 1997, 67, il termine non è da leggersi in contrapposizione al successivo «cristianesimo», come se fossimo già di fronte a due religioni autonome, ma alle «genti» (cf. 1,16).

⁴⁶ Anche qui, come abbiamo affermato a proposito dei relativi racconti di Atti, non è possibile dire se la chiamata di Dio e la missione ai Gentili sono coincidenti. Infatti dal punto di vista sintattico l'annuncio ai Pagani del v. 16 si trova all'interno di una frase finale che ci notifica lo scopo ultimo della rivelazione da parte di Dio, senza poter sapere se tale intenzione sia stata resa manifesta all'Apostolo in quel momento.

⁴⁷ Nei vv. 18-19 si dice che solo dopo tre anni dalla rivelazione ricevuta Paolo si è recato a Gerusalemme, vi è rimasto appena 15 giorni, non ha incontrato che Pietro e Giacomo.

annuncio dell'Apostolo è complementare a quella di Pietro, diretta invece verso i circoncisi (vv. 2.8).

L'ultima prova di 2,11-14a, attinente all'incidente di Antiochia, vuole mostrare che Paolo ha preferito la verità del suo vangelo, precedentemente riconosciuto dalla Chiesa, all'atteggiamento prudente, ma in definitiva incoerente, di Pietro. Se l'*ultimo* degli apostoli ha avuto il coraggio di rimproverare apertamente il *primo* degli apostoli non è per sicumera umana, bensì per fedeltà alla rivelazione divina da lui ricevuta. In ogni caso, in questi versetti il legame di Paolo con la comunità di Antiochia, di cui abbiamo già trattato, risulta confermato nella sua importanza.

Gli ultimi versetti del nostro passaggio mostrano l'assoluta novità intercorsa, dopo l'incontro con il suo Signore, nell'identità di Paolo, enunciando paradossalmente la sostituzione del soggetto vivente: Cristo al posto dell'"io" dell'Apostolo (2,19-20).

Dal punto di vista contenutistico, il testo di Gal 1,11-2,21 evidenzia chiaramente l'identità giudaica di Paolo, in particolare sembra delineare un profilo pre-cristiano tipicamente farisaico, con la relativa attività persecutoria nei confronti dei cristiani. L'esperienza di conoscere il Risorto, pur succintamente descritta, risulta del tutto decisiva per la persona dell'Apostolo e per la derivazione divina del suo vangelo. Proprio a partire dalla particolarità di tale vangelo, emerge anche il posto originale assunto da Paolo all'interno della Chiesa primitiva, con la quale vive però un pieno rapporto di comunione. Infine non semplicemente il legame con Antiochia, ma soprattutto l'apertura missionaria verso i Gentili ci ricordano la capacità dell'Apostolo di entrare in sintonia e in comunicazione con il mondo pagano grazie alle sue radici greco-ellenistiche e romane.

Dopo aver visto il contenuto del testo in relazione particolare con la questione dell'identità paolina, ora è necessario analizzare come l'autore presenti questi avvenimenti della sua esistenza. Anzitutto, secondo quanto opportunamente rileva Aletti,⁴⁸ non siamo di fronte ad un vero racconto autobiografico, come invece alcuni pensano.⁴⁹ Infatti per esserci un racconto è necessario l'intreccio che determina il susseguirsi degli avvenimenti, mentre in Gal 1,11-2,21

⁴⁸ ALETTI, "Galates 1-2", 308.

⁴⁹ Ad es. A. GIGNAC, "Une approche narratologique de *Galates*. État de la question et hypothèse générale de travail", *ScEs* 58 (2006) 5-22.

troviamo soltanto alcuni fatti della vita dell'Apóstolo, collegati attraverso le idee enunciate in 1,11-12, versetti che ben ricoprono il ruolo di una *propositio*, cosicché il testo costituisce piuttosto un'argomentazione. Quindi Paolo parla di sé, presentando dei dati autobiografici con una precisa finalità argomentativa: per convincere gli ascoltatori, che si stanno distaccando dal vangelo da lui in precedenza proclamato in Galazia (cf. 1,6), dell'origine divina e non umana di esso. In definitiva, se l'"io" dell'Apóstolo risulta in primo piano, non lo è certo per volontà di auto-glorificazione, vista anche la sua nuova modalità di esistenza decentrata da sé e centrata in Cristo, quanto per il bene dei destinatari che hanno urgente necessità di essere riconquistati alla verità dell'annuncio, poiché, secondo Paolo, ne va della loro stessa fede in Cristo (cf. 5,4).

2.2 Filippesi 3,1–4,1

Nel contesto della lettera indirizzata alla comunità di Filippi, contraddistinta da un afflato personale e relazionale, l'Apóstolo alterna esortazioni a beneficio dei destinatari a narrazioni riguardanti se stesso. Tra i vari passaggi autobiografici dell'epistola, emerge il testo di Fil 3,1–4,1, nel quale campeggia l'"io" dell'autore che si racconta, presentando il suo itinerario "in Cristo".⁵⁰ La logica della pericope è segnata dall'utilizzo del genere letterario della *περιαυτολογία*, *periautología*,⁵¹ ovvero elogio di sé. In particolare tale forma è rintracciabile in 3,4b-14, dove quasi tutti i verbi si trovano alla prima persona singolare, ma estende la sua influenza anche ai versetti precedenti e successivi.

Dopo la transizione di 3,1, i vv. 2-4a, costituiti da un'esortazione e dalla relativa giustificazione, fanno da introduzione all'elogio di sé di Paolo, presentando gli avversari (così anche ai vv. 18-19) e cercando di salvaguardare i suoi dalla loro influenza – tipiche motivazioni per ricorrere alla *περιαυτολογία* –, preparando il *transfert*⁵²

⁵⁰ Per l'approfondimento e la bibliografia ci permettiamo di rimandare a BIANCHINI, *L'elogio di sé in Cristo*.

⁵¹ Per un ottimo studio su questo genere letterario si veda L. PERNOT, "Periautologia. Problèmes et méthodes de l'éloge de soi-même dans la tradition éthique et rhétorique gréco-romaine", *RevEtGr* 111 (1998) 101-124.

⁵² La parola ha un significato prettamente retorico, come traslazione ad altri soggetti dello stato di referente primo del discorso, ed è un procedimento utilizzato per rendere accetta la lode di sé, ad esempio celandola sotto quella degli uditori.

elogiativo dall'autore agli ascoltatori, infine inserendo l'elemento retorico del confronto, tra l'Apostolo e gli antagonisti e, in corrispondenza, tra il «confidare nella carne» e il «vantarsi in Cristo Gesù». Probabilmente si tratta di oppositori giudeo-cristiani, ai quali Paolo si contrappone anche in altre lettere (cf. 2Cor 10-13; Galati), che farebbero pressione sugli etnico-cristiani affinché assumano i segni propri del giudaismo come requisiti necessari per un completamento della loro fede.

L'elogio di sé vero e proprio, sviluppato nei vv. 4b-14, avviene in tre momenti (vanto giudaico, vanto *rovesciato* "in Cristo", vanto cristiano attenuato) e trova la sua conclusione parenetica nei vv. 15-16, caratterizzati dal "noi". In particolare nei vv. 4b-6 assistiamo al vanto "nella carne" ovvero giudaico di Paolo attraverso un elenco di 7 elementi, i quali sono da dividere in due diverse categorie: i doni ricevuti (primi 4) e i meriti acquisiti (gli altri tre). Con la prima categoria si evidenzia che Paolo è stato circonciso all'ottavo giorno come un vero giudeo, è membro del popolo di Israele, appartiene alla prestigiosa tribù di Beniamino, e il padre e la madre sono entrambi Ebrei. Dall'altro lato, i meriti acquisiti sono legati sia all'educazione nell'ambito della corrente farisaica, la più rigorosa in quanto alla pratica della Legge, sia al suo zelo per quest'ultima, a motivo del quale ha perseguitato la Chiesa, e sia, infine, alla sua irreprensibilità basata sulla giustizia derivante dall'osservanza legale.

Il cambiamento di una tale granitica personalità non poteva avvenire se non per un intervento divino, il solo capace di sconvolgere la vita di quel fariseo, così come viene mostrato nei vv. 7-11, che costituiscono il vanto *rovesciato* "in Cristo". In particolare i vv. 7-8 enunciano, servendosi di una retorica dell'eccesso, che Paolo è arrivato a ritenere quegli eccellenti doni e meriti acquisiti ("guadagni"), "una perdita", anzi *σκύβαλα*, *skýbala* ("spazzatura/letame"). La motivazione di tale svolta è tutta nell'incontro e nella conoscenza del Risorto. A loro volta, i vv. 9-11 mostrano ciò che deriva da questo rivolgimento: l'essere unito a Cristo – con una condizione di giustizia di fronte a Dio non basata sull'osservanza della legge, ma sulla fede, e una conoscenza di amore con Cristo segnata dalla progressiva quotidiana conformazione alla sua morte, unitamente alla speranza di giungere alla risurrezione finale. Così nell'insieme dei vv. 7-11, il testo attua un *transfert periautologico* radicale; il vanto di Paolo è completamente trasferito in Cristo ed è motivato non sui

suoi successi, ma su ciò che ha lasciato e sull'opera in lui compiuta dal Signore: il suo è dunque divenuto un autoelogio paradossale, riproduzione dell'itinerario cristologico di 2,6-11.

Se i vv. 7-11, potrebbero far supporre una ormai raggiunta compiutezza del cammino "in Cristo" dell'Apostolo, i vv. 12-14 provvedono ad eliminare questo equivoco, attraverso una retorica più dimessa al servizio di un vanto cristiano attenuato. Come i suoi destinatari, Paolo è ancora *in itinere*, in vista del conseguimento del premio celeste. Da parte sua, la conclusione esortativa dei vv. 15-16 è finalizzata ad un pieno coinvolgimento degli ascoltatori nell'itinerario dell'Apostolo, grazie anche ad un *transfert* periautologico, per il quale essi, insieme a Paolo, sono dichiarati *τέλειοι, τέλειοι* ("maturi").

L'esortazione del v. 17 con le sue due motivazioni (vv. 18-21), insieme alla conclusione di 4,1, chiude tutta la pericope di 3,1-4,1. L'invito in positivo fa da *pendant* a quello in negativo del v. 2 e trova il suo contenuto centrale nella comune imitazione di Paolo che i Filippesi sono chiamati a compiere. Delle due relative giustificazioni, la prima è motivata dall'incombere degli avversari (vv. 18-19),⁵³ mentre la seconda dipende dalla condizione dei cristiani di Filippi, posti a confronto retorico con il gruppo precedente (vv. 20-21). A proposito di questi ultimi versetti è da rilevare che nell'esortazione a imitare l'Apostolo si evidenzia la finalità etica, giustificativa della *περιαυτολογία* di 3,1-4,1: Paolo ha presentato se stesso come esempio di vita "in Cristo" affinché i Filippesi lo imitino. Inoltre nei vv. 20-21 giunge a compimento il procedimento di *transfert*, iniziato nei vv. 15-16, tra autore e destinatari attraverso un elogio del gruppo "noi", che, a sua volta, risulta a lode di Cristo, Signore del creato e della storia. Così, come già per Paolo, anche per i Filippesi (e per ogni credente) ogni vanto non può che essere nel Signore (cf. 1Cor 1,31).

Il brano, dal punto di vista contenutistico, non potrebbe maggiormente sottolineare l'identità ebraica di Paolo e, nello specifico, il suo attaccamento alla *Torah* prima di conoscere il Risorto. Risulta quindi chiaramente confermato il suo profilo farisaico, insieme al coerente zelo persecutorio nei confronti dei primi cristiani. D'altronde, l'utilizzo del genere letterario della *περιαυτολογία* ci ricorda

⁵³ Se nel v. 2 abbiamo ravvisato un'allusione ad oppositori giudeo-cristiani, riteniamo che nei vv. 18-19 non ci sia un altro gruppo, bensì un allargamento del discorso a tutti coloro che conducono un'esistenza che contraddice il vangelo della croce di Cristo.

l'influsso greco-ellenistico sull'Apostolo. Inoltre nel nostro testo l'incontro con Cristo appare affatto fondamentale per Paolo, così da innescare, contestualmente o successivamente a tale evento, un processo di ripensamento totale della sua precedente identità nel giudaismo, con la conseguente scelta di abbandonare la giustizia derivante dalla Legge per quella basata sulla fede in Cristo. Infine il riferimento ad avversari giudeo-cristiani, rimarca la posizione specifica dell'Apostolo all'interno del cristianesimo dei primordi, con la relativa conflittualità.⁵⁴

La *περιαντολογία* di Fil 3,1–4,1 possiede un eminente carattere paradossale: Paolo tesse la propria lode mettendo in primo piano non i suoi successi, ma l'opera di Dio in lui, in modo che l'Apostolo può parlare di sé come di un-altro-da-sé perché ormai il suo "io" è sradicato dalla propria identità e trapiantato in Cristo. Il percorso paolino, nel suo perdere per trovare e nella sua assimilazione alla morte e risurrezione di Cristo, riproduce quello del suo Signore, umiliato sino alla morte di croce e per questo esaltato da Dio nella risurrezione (2,6-11). In conclusione l'autore pone in primo piano la sua persona al solo scopo di edificare i destinatari, affinché essi imitino il suo itinerario "in Cristo" riproducendolo, secondo le capacità di ognuno, nella loro vita perché divenga una lode del Signore.

2.3 2Cor 11,1–12,18

Se la seconda lettera ai Corinzi risulta oggetto di accese discussioni, soprattutto riguardo alla sua integrità,⁵⁵ si registra invece un consenso di base sulla sua suddivisione e in particolare sull'enucleazione della sezione dei cc. 10–13, i quali sono generalmente considerati di tenore apologetico, in quanto Paolo difenderebbe il suo apostolato dalle accuse degli avversari.⁵⁶ In effetti, è proprio l'autore stesso che in 12,19 afferma di star presentando la propria difesa (*ἀπολογούμεθα*, *apologóumetha*) così da confermare la posizione assunta dagli studiosi. Ma all'interno della nostra sezione dob-

⁵⁴ Per quanto riguarda il rapporto con la tradizione cristiana, alcuni studiosi hanno supposto che nei vv. 20-21 Paolo utilizzi materiale da essa derivante. Ad es. J. BECKER, "Erwägungen zu Phil. 3,20-21", *TZ* 27 (1971) 16-29.

⁵⁵ Cf. A. PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi*, ComBib, Roma 2006, 17-31.

⁵⁶ Ad es. G. BARBAGLIO, *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, BibSt 9; Bologna 1999; ²2001, 288; H.D. BETZ, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine Exegetische Untersuchung zu seiner "Apologie". 2 Korinther 10-13*, BHT 45, Tübingen 1972, 13-42; PITTA, *Corinzi*, 68-69.

biamo anche notare l'eccezionale rilevanza del linguaggio del vanto,⁵⁷ legato alla prospettiva del confronto con l'altro,⁵⁸ e l'uso assolutamente preponderante dell'"io".⁵⁹ Questi elementi hanno condotto, già a partire da Giovanni Crisostomo,⁶⁰ a ritrovare nel testo la dinamica della *περιαντολογία*.

Ma come e dove si inserisce l'elogio di sé nel contesto apologetico della sezione? Pitta⁶¹ rileva con acutezza il modo di procedere di Paolo che dopo aver introdotto la sua apologia (10,1-6), intende dapprima confutare le accuse mossegli dagli avversari (10,7-18) e poi fornire le prove a sostegno del proprio apostolato (11,1-12,18), cosicché, avendo risolto il conflitto con la comunità, possa ben preparare la sua prossima visita a Corinto (12,19-13,10).⁶² Il vanto vero e proprio con la messa in evidenza dell'"io" dell'autore è racchiuso all'interno del testo di 11,1-12,18, che, seppure anche diversamente delimitato, è di solito chiamato il "discorso del pazzo",⁶³ a motivo dell'elogio di sé di Paolo. Tale brano fornisce importanti elementi autobiografici e richiede un'analisi più approfondita che ora ci apprestiamo a compiere.

Anzitutto, a nostro avviso, 11,1-21a costituisce una sviluppata preparazione alla *περιαντολογία* vera e propria che partirà solo dal v. 21b. Infatti Paolo deve giustificare, come si è soliti fare nell'ambito di questo genere letterario, il ricorso all'autoelogio; e ciò a maggior ragione, visto che ha escluso la plausibilità di ogni umano vanto in 10,17. Così dopo aver chiesto tolleranza da parte degli ascoltatori per la lode di sé che sta per tessere, ricorda loro che vi è costretto in ragione del pericolo di essere travati che essi corrono e a motivo della presenza degli stessi avversari che lo accusano: ragioni tra le più citate per avvalersi di questo genere letterario (cf. Fil 3,2-4a).

⁵⁷ *καυχάομαι*, *kaucháomai* (10,8.13.15.16.17[2_x]; 11,12.16.18[2_x].30[2_x]; 12,1.5[2_x].6.9); *καύχησις*, *káuchēsis* (11,10.17).

⁵⁸ *ἐγκρίνω*, *enkrínō* (10,12); *συγκρίνω*, *synkrínō* (10,12[2_x]); *ὑπερ(-)*, *yper* (con significato di superiorità: 10,14; 11,5.23[2_x]; 12,6.7[3_x].11).

⁵⁹ Cf. PITTA, *Corinzi*, 26, che mostra come l'«io» sia utilizzato ben il 74% delle volte, rispetto al 26% del «noi».

⁶⁰ Cf. M.M. MITCHELL, "A Patristic Perspective on Pauline *περιαντολογία*", *NTS* 47 (2001) 354-371.

⁶¹ PITTA, *Corinzi*, 387-390.

⁶² La sezione si chiude con il *postscriptum* epistolare di 13,11-14.

⁶³ Sulla questione della denominazione del testo e dell'uso del linguaggio *folia/immoderazione* si veda A. PITTA, "Il 'discorso del pazzo' o *periautologia immoderata*? Analisi retorico-letteraria di 2 Cor 11,1-12,18", *Bib* 87 (2006) 493-510.

Con il v. 21b, attraverso l'elemento del confronto retorico, parte finalmente la *περιαυτολογία* (cf. Fil 3,4b). Paolo comincia proprio con un vanto insensato perché è «secondo la carne» (cf. vv. 17-18). Innanzitutto fa leva sulla sua origine ebraica, evidenziata attraverso la derivazione etnica, la provenienza religiosa e l'appartenenza all'eredità abramitica (v. 22). Se su tale piano è al pari con gli avversari, egli è invece superiore ad essi per quanto riguarda il ministero cristiano (v. 23). Quindi anche qui, come già accennato, gli oppositori risultano essere missionari giudeo-cristiani; tuttavia, a differenza di quanto avviene in Filippesi, essi si adoperano per contestare l'autorità dell'Apostolo. In ogni caso, Paolo dimostra l'eccellenza della sua condizione di servitore di Cristo attraverso una lunga lista di avversità, presentate con una retorica dell'amplificazione, che egli ha sopportato a causa del ministero (vv. 24-29). Nel contesto della cultura greco-romana, questo elenco, come segnala Watson,⁶⁴ può trovare un riferimento nelle sofferenze subite da un filosofo o da un maestro, considerate la prova della verità della sua filosofia o del suo insegnamento, e anche, secondo quanto sostiene la Thrall,⁶⁵ nei cataloghi delle difficoltà incontrate da famosi personaggi storici o mitologici, o nella serie delle loro stesse *res gestae*.

Al v. 30, l'Apostolo segna una svolta nel testo con l'introduzione di un elogio paradossale, che ha come oggetto quello che è normalmente disprezzato e vilipeso, cioè le proprie debolezze, e con la conseguente totale inversione del vanto carnale sinora esposto. Come prova di questo, Paolo presenta nei vv. 31-33, con una certa auto-ironia, l'episodio concernente la sua fuga da Damasco, avvenimento che lo rivela tutto l'opposto di quell'eroe indefesso che sembrava emergere dal catalogo dei vv. 24-29. Si chiude così la prima parte della *περιαυτολογία*.

La seconda parte si apre in 12,1 con il riferimento alle visioni e alle rivelazioni, preceduto da un breve commento riguardante il vantarsi. Seguendo la linea iniziata in 11,30, Paolo decide di attuare un radicale processo di *transfert* periautologico, lodando, a motivo delle esperienze carismatiche, non la propria persona ma il suo "io" ormai "in Cristo" e perciò scorto a distanza come un altro uomo: di

⁶⁴ D.F. WATSON, "Paul and Boasting", *Paul in the Greco-Roman World. A Handbook* (ed. J.P. SAMPLEY), Harrisburg (PA) – London (UK) – New York (NY) 2003, 88.

⁶⁵ M.E. THRALL, *The Second Epistle to the Corinthians*, ICC, Edinburgh 2000, II, 755-758.

sé non potrà altro che vantarsi delle debolezze (12,1-6). Di queste debolezze è emblematica la «spina nella carne»,⁶⁶ che costituisce l'elemento conclusivo e climatico dell'intera περιαντολογία e che mostra tutta la potente presenza di Cristo in Paolo, unico vero titolo di gloria per l'Apostolo (12,7-10).

La conclusione dell'autoelogio in 12,11-18, con il passaggio dall'"io" al "voi", ritorna sulla necessità del vanto al quale Paolo è ricorso al fine di difendere, contro le accuse degli avversari, il proprio apostolato, non adeguatamente sostenuto dai Corinzi. In aggiunta, al v. 19, all'inizio del brano che prepara la futura visita dell'Apostolo, troviamo il tipico scopo etico della περιαντολογία: l'edificazione degli ascoltatori.

Dal punto di vista del contenuto, il passaggio di 2Cor 11,1-12,18 evidenzia l'origine ebraica di Paolo, senza segnalare alcun stravolgimento di essa, mentre l'uso della περιαντολογία indica la sua identità greco-ellenistica. Tuttavia, qui il suo profilo di apostolo, accreditato per le avversità subite nello svolgersi del ministero, assume, senza dubbio, il risalto maggiore, contraddistinto da un ruolo specifico all'interno della Chiesa primitiva che lo porta ad avere posizioni originali (il rifiuto di farsi sostenere dai Corinzi, cf. 1Cor 9,4-12), causa di conflitti (lo scontro con gli avversari). Infine anche in questa pericope, come nelle due già esaminate, l'identità di Paolo è segnata da un radicale decentramento, in modo da trovare in Cristo il suo nuovo centro di gravità.

La logica complessiva del testo è caratterizzata da una περιαντολογία paradossale che richiama quella di Fil 3,1-4,1. Al centro di 2Cor 11,1-12,18 si trova infatti l'elogio delle proprie debolezze, condizione in cui opera tutta la potenza di Cristo. La persona dell'Apostolo, rimosso ormai ogni motivo di auto-glorificazione, può soltanto elogiare il suo "io" innestato in Cristo così da tessere una vera e propria lode del suo Signore. Questa prospettiva di lettura è immediatamente legata alla finalità apologetica del brano, nel quale Paolo intende difendere il proprio apostolato in contrapposizione agli avversari, il cui influsso è del tutto deleterio per i Corinzi, ed è quindi costretto ad esporre se stesso. Dunque il confronto con gli oppositori, pur partendo dal loro stesso piano di un vanto "carnale",

⁶⁶ Per uno *status quaestionis* sulla sua identificazione, si veda PITTA, *Corinzi*, 506-508.

è vinto attraverso il ricorso ad un autoelogio che disconosce completamente i motivi della lode umana, ma che proprio per questo accredita Paolo come vero apostolo di quel Cristo crocifisso per la sua debolezza (cf. 2Cor 13,4).⁶⁷

2.4 Un originale modo di presentarsi

Dopo aver analizzato singolarmente i tre passaggi rappresentativi dell'auto-biografia paolina, proponiamo alcune linee per una conclusione riguardo alla particolare presentazione che l'Apostolo fornisce di sé.

Dal punto di vista dei contenuti, nei testi Paolo sottolinea soprattutto la sua origine ebraica, ma, seppure indirettamente, in ragione dei modelli letterari e argomentativi utilizzati, affiora anche la sua cultura greco-romana. Tuttavia, su questo sfondo, è messa in risalto l'adesione a Cristo in quanto cambio radicale avvenuto nell'"io" dell'Apostolo e come nuovo punto prospettico dal quale comprendere se stesso. Infine non è misconosciuto neppure il ruolo peculiare assunto da Paolo, inviato a evangelizzare i Gentili, all'interno del cristianesimo primitivo, con tutta la conseguente conflittualità.

Più rilevanti, a nostro parere, risultano le indicazioni in merito alla modalità con la quale l'Apostolo si racconta. In primo luogo, per nessuno dei tre brani si può parlare di una vera autobiografia, con una sua continuità e una sua compiutezza, ma semplicemente di dati autobiografici. In effetti, non è interesse di Paolo esporre la propria storia, quanto ogni volta sfruttare ciò che gli è accaduto a vantaggio della sua argomentazione, presentata a beneficio degli ascoltatori e del suo ministero di annuncio del vangelo.

Una seconda osservazione riguarda il ruolo ricoperto dall'"io" dell'Apostolo, che, a prima vista, appare eccessivo e con tendenza egocentrica. L'analisi dei testi ci ha permesso di comprendere come Paolo parli di sé per parlare di Cristo, esaltando l'opera in lui compiuta dal suo Signore che ha cambiato per sempre la sua identità. Inoltre il ricorso alla prima persona singolare diventa anche uno strumento efficace a beneficio dei destinatari, innescando un processo di identificazione per il quale l'ascoltatore-lettore è portato ad

⁶⁷ Viste le nostre conclusioni, sinceramente non capiamo perché PITTA, "Il 'discorso del pazzo'...", 509, insista nel parlare di *περιαντολογία* immoderata.

entrare nella vicenda cristiana di Paolo per riviverla nella propria esistenza.

In terzo luogo, Paolo tratta, in ragione della particolarissima esperienza secondo la quale Dio ha fatto del persecutore un apostolo, la sua propria storia come vangelo cosicché, secondo quanto avviene anche in alcuni profeti dell'AT, siamo di fronte ad una piena unione tra messaggio e annunciatore. Infatti, come si sottolinea oltre che nei nostri brani nel breve riferimento autobiografico di 1Cor 15,8-10, gli avvenimenti della vita dell'Apostolo diventano proprio il contenuto di ciò che egli annuncia.

Infine, approfondendo i passaggi che abbiamo presentato, è possibile cogliere anche la novità di Paolo rispetto al contesto culturale dell'antichità, nel quale l'"io" è difficilmente posto in rilievo, poiché è la comunità che generalmente prevale sul soggetto. A tal proposito Vouga,⁶⁸ seguendo un'intuizione di Vernant, afferma, studiando la lettera ai Galati, che l'Apostolo si trova al culmine di un percorso letterario e culturale iniziato da Omero con la scoperta dell'individuo come entità autonoma rispetto al contesto sociale, e proseguito dai lirici greci con l'invenzione del soggetto che si esprime a proprio nome. Ebbene, a Paolo si deve il passo successivo con il rinvenimento del "me", cioè della persona, capace di riflettere su di sé e quindi cosciente della sua interiorità e della sua unicità. A nostro parere questo assunto non è soltanto vero per Gal 1,11-2,21, ma anche per Fil 3,1-4,1 e 2Cor 11,1-12,18 e quindi per tutta la prospettiva autobiografica paolina, segnata dalla singolarissima coscienza che l'Apostolo ha di sé.

3. *Per una sintesi*

L'ultima parte dello studio non può rappresentare una vera e propria sintesi riguardo all'identità di Paolo poiché costituirebbe un'indebita riduzione del *mistero* della sua persona, attraversata da una pluralità di influssi. Intendiamo proporre invece una conclusione del nostro lavoro che si è messo in ascolto, da una parte, delle testimonianze riguardo l'Apostolo provenienti dagli Atti e dagli interpreti e, dall'altra, dei testi paolini più rilevanti dal punto di vista autobiografico.

⁶⁸ F. VOUGA, "La nouvelle création et l'invention du moi", *ETR* 75 (2000) 335-347.

Nel confronto tra le due diverse prospettive, che abbiamo intitolato "Paolo secondo gli altri" e "Paolo secondo Paolo", risulta giustificato il rilevante interesse, ultimamente dedicato dagli studiosi, al profilo ebraico dell'Apostolo, visto che egli stesso sottolinea questo elemento nella sua autopresentazione. Allo stesso tempo, oggi è necessario approfondire i modelli letterari e argomentativi, provenienti dalla cultura greco-romana di Paolo, al fine di comprendere il suo modo di ragionare e riprendere in mano, ormai abbandonate le pregiudiziali letture confessionali, la questione del rapporto tra lui e la Chiesa primitiva. Infine la ricerca del punto di unione della complessa identità paolina trova risposta, non solo secondo la testimonianza degli Atti, ma anche secondo quella dell'Apostolo stesso nel ministero di annuncio di quel Cristo che ha una volta per tutte cambiato la sua vita, così come egli afferma in 1Cor 9,19-23.

Tuttavia, da ultimo, è importante rilevare che la novità del nostro studio si trova soprattutto nell'aver delineato la dinamica profonda dell'autobiografia paolina, centrata su di un "io" ormai completamente trasformato e radicato in Cristo, cosicché il parlare di sé diventa il mezzo più adatto ed efficace per annunciare il vangelo. E proprio in ragione di questa particolare autocoscienza e di questa singolare capacità introspettiva, crediamo che ancor oggi la vicenda e la personalità dell'uomo di Tarso non possa che continuare ad interessare e ad affascinare.

L'EVANGELIZZAZIONE NELL'ATTIVITÀ MISSIONARIA E NELLE LETTERE DI PAOLO *

John Pilch

1. COME FUNZIONA IL MONDO DI PAOLO: I PRESUPPOSTI DEL MIO LAVORO

Molto di quello che condividerò con voi in queste presentazioni è stato già pubblicato dalla casa editrice Alba House (Canfield, Ohio, USA), come ho fatto notare nella mia lista delle risorse. Il contenuto audio viene fornito insieme ad una guida allo studio cartacea. Ho basato queste presentazioni su quella guida e sul commentario che ho pubblicato in seguito, insieme al mio amico d'infanzia e collega, il Dott. Bruce J. Malina (Creighton University) per la Fortress Press (2006). La nostra amicizia e collaborazione dura da più di 60 anni. Se conoscete il programma audio della Alba House, queste presentazioni saranno una piacevole analisi e uno sviluppo di quelle idee.

Paolo apparteneva a quella generazione del movimento di Gesù che si trovava tra il gruppo di Gesù e gli evangelisti. Le lettere che sono inconfutabilmente state scritte da lui, chiariscono il fatto che Paolo si considerasse un profeta israelita mandato dal Dio di Israele agli israeliti che risiedevano in gruppi di minoranza tra le maggioranze non-israelite. Aveva poco, forse nessun interesse nei confronti dei gentili, persino di quelli che credevano in Gesù. Paolo li considerava come i rami innestati "contro natura" su Israele, la vera radice (Rm 11,24). Queste riflessioni su Paolo, in quanto evangelizzatore nella sua attività missionaria e nelle sue lettere, lo presenteranno sotto una nuova luce. I partecipanti sono invitati ad esplorare Paolo in quanto "agente del cambiamento" incaricato da Dio per proclamare e preparare l'imminente teocrazia che presto sarebbe stata inaugurata dal ritorno di Gesù risorto, nominato da Dio Messia e Signore Cosmico.

A. Terminologia

Non ci sono cristiani prima di Costantino (325 d.C., Nicea)

- *Movimento di Gesù*: Gesù ed il gruppo della sua ristretta cerchia di seguaci.

* Traduzione di Valeria Pugiotto.

- *Gruppi di Gesù*: coloro che sono diventati seguaci dopo la morte e la resurrezione di Gesù.
- Essi si chiamavano: *Seguaci della Via* (At 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22)
- Gli estranei li chiamavano: *Cristiani* (At 11,26; 26,28; 1Pt 4,16-17) con una connotazione negativa.
- Noi potremmo chiamarli “*Messianici*” visto che la maggioranza di essi erano “*ebrei*” che accettavano Gesù come Messia.

Possiamo visualizzare questa informazione in questo modo:

<i>Prima generazione</i>	Gesù, gli Apostoli, le loro famiglie, i vari seguaci, ecc. Il Movimento di Gesù
<i>Seconda generazione</i>	Paolo e i suoi associati: Timoteo, Sila, Apollo, Lidia, Febe, ed altri. I Gruppi di Gesù
<i>Terza generazione</i>	Gli evangelisti Marco e Matteo
<i>Quarta generazione</i>	Luca (e gli Atti)

Non ci sono Ebrei prima del Talmud (500 d.C. circa)

- Giudaismo del Primo Tempio (950-587 a.C.): Israeliti (letteralmente “figli di Israele”, Es 1,1; Gen 35,10)
- Giudaismo del Secondo Tempio (520 a.C.-70 d.C.): “Giudei” (Yehudim, Ioudaioi), tutti coloro che vivevano nella colonia persiana: Yehud. (Vedi Ne 1,2; 2Mac 6,1; e il Nuovo Testamento).

Quindi i membri del gruppo di Gesù sono giudei.

- Dopo il 70, Yohanan Ben Zakkai fonda l’Accademia a Yabneh (Jamnia), in cui il Giudaismo rabbinico si radicò culminando in seguito nei Talmud: Babilonese e Palestinese. L’ebraismo di oggi è radicato nelle pratiche talmudiche. (La parola inglese “Jew” viene dall’inglese medievale ed è inappropriata per descrivere qualsiasi cosa prima del 500 d.C.).

Così i gruppi di Gesù erano quella parte di «Israele che aspettava la teocrazia proclamata da Gesù».

I gruppi di Ben Zakkai, formati dopo il 70, erano quella parte di «Israele che aspettava la restaurazione del Tempio».

Quindi, *Paolo è un "Messianico"* nel continuo conflitto con i fratelli giudei che si rifiutavano di credere che Gesù fosse il Messia.

Nelle sue lettere, *Paolo non si definisce mai un giudeo*, sebbene rivendichi il fatto di essere nato giudeo (Gal 2,15; autodefinizioni in Fil 3,5; 2Cor 11,22). Per Paolo, il mondo consiste di Israele da una parte, e tutti gli altri popoli (*ta ethne*, il gruppo al di fuori, le genti), mentre il suo Israele consiste di giudei veri e propri e di ellenistici o giudei della diaspora (erroneamente intesi come "**giudei e greci**". Ma la Ellade non esisteva nel primo secolo! Vedi Rm 3,9; 10,12; 1Cor 1,24; Gal 3,28. in italiano dire *giudei e greci* è ambiguo perché porta a identificare i secondi con i pagani mentre dire in spagnolo *judíos y no judíos* è più preciso).

I giudei erano gli israeliti che avevano legami con la Giudea e i suoi costumi. Un greco era una persona acculturata, che parlava una lingua greca comune, praticava alcuni costumi macedoni o ateniesi o, sempre di più, romani, e aveva uno stile di vita che era definito colto o "civilizzato". In altre parole, i termini "giudeo e greco" si riferiscono allo status e non ad un paese o ad uno stato.

B. Le lettere

Cinque delle sette lettere autentiche di Paolo (1Ts, 1-2Cor, Gal, Fil) trattano i problemi (interpersonali) affrontati dai gruppi di Gesù fondati da Paolo. La lettera ai Romani tratta di preparativi di viaggio. Filemone presta servizio in qualità di lettera di raccomandazione per uno schiavo fuggitivo che il suo padrone riaccetta. Per mettere Paolo e le sue lettere all'interno del contesto, considerate questa tavola:

Per quanto riguarda le lettere di Paolo, esse possono essere considerate in questa prospettiva:

La prima generazione dei documenti paolini riconduce a Paolo e alla sua interazione con individui all'interno dei piccoli gruppi ("chiese") che egli ha fondato

Sette lettere autentiche:
1Ts, 1-2Cor, Gal, Fil, Fm, Rm

La seconda generazione dei documenti paolini Col, 2Ts

La terza generazione dei documenti paolini Ef (una lettera indirizzata ai membri non-israeliti del gruppo di Gesù)
Ebrei (una lettera indirizzata a giudei praticanti dei gruppi di Gesù), e le lettere pastorali (1-2Tm, Tito)

Tale informazione suddivisa cronologicamente è importante perché aiuta i lettori moderni ad evitare i tranelli dell'anacronismo. Questo aiuta il lettore moderno anche a seguire le fasi dello sviluppo del pensiero di Paolo, ecc. Ma c'è un altro trabocchetto che, in egual misura, implica delle conseguenze potenzialmente devastanti: l'etnocentrismo. I lettori moderni interessati alla "teologia" di Paolo rischiano in modo particolare di cadere in questo trabocchetto. Torniamo ad esaminare la vita di Paolo e le sue lettere da una prospettiva scientifica sociale, per poter arrivare ad una nuova comprensione.

C. La vita di Paolo nella prospettiva scientifica sociale: Chi è Paolo?

1. **Paolo non è un cittadino romano.** In At 21,39, egli è un cittadino di Tarso; vari altri passaggi negli Atti indicano che Paolo era anche un cittadino romano (16,37; 22,25; 23,27). Tuttavia, un cittadino romano non poteva essere esposto agli abusi inflitti a Paolo (2Cor 11,24-25). Così, la testimonianza di Paolo nelle sue lettere è in conflitto con l'"interpretazione" di Luca negli Atti. Gli Stegemann definiscono il ritratto negli Atti "una finzione letteraria".
2. Paolo appartiene ad una **classe sociale bassa**. La notevole (superiore) posizione sociale di Paolo negli Atti non trova riscontro nelle sue lettere. Egli lavorava come artigiano e dipendeva da altri per il suo sostegno finanziario (2Cor 11,8-9; Fil 4,10ss). Potrebbe essere stato appena al di sopra del livello di sussistenza. (Vedi gli Stegemann).

3. Paolo è un **israelita, beniaminita, appartenente ad una famiglia di usanze giudaiche** (Fil 3,5-6). Le persone del I secolo si definivano, come regola, in termini di genere, genealogia, e geografia. Qui Paolo implica il genere e la geografia, ma specifica la genealogia prima in termini di parentela (israelita, beniaminita, di una famiglia che praticava con devozione usanze giudaiche [questo significava essere "Ebreo"]), poi, in termini di associazione o affiliazione di parentela fittizia (Fariseo). Vedi anche 2Cor 11,22.
4. **Persecutore dei Messianici**. Vedi Gal 1,12-14.22-23, e At 7,58-8,3. Paolo era un israelita che perseguitava i gruppi di Gesù israeliti in Giudea.
5. **Chiamato da Dio a diventare un Apostolo**. Vedi Gal 1,15-17. Paolo non si è "convertito" al cristianesimo per due ragioni. Il cristianesimo non è nato prima del 325 d.C., e conversione significa spostarsi da un gruppo ad un altro. Paolo rimase un israelita fino alla fine della sua vita. A lui non importava niente dei non-israeliti.
6. **Apostolo per gli israeliti che vivevano in mezzo ai non-israeliti** ("Gentili"). Vedi Gal 1,15-17 con le sue allusioni a Ger 1,5 e Is 49,1. Paragona Matteo 10,5; 18,17; 28,19. Paolo era un Apostolo di Dio (1Cor 1,1) incaricato di predicare il "vangelo di Dio" (Rm 1,1) – una cosa totalmente nuova –, per cui Paolo oggi sarebbe stato chiamato "agente del cambiamento", cioè colui che deve comunicare e diffondere delle innovazioni. Rifletteremo a lungo sul concetto di agente del cambiamento.
7. **Il campo di evangelizzazione di Paolo era la Diaspora occidentale**. Sin dall'inizio, c'erano due diaspore (Orientale: dalla Palestina a Babilonia; ed Occidentale: dalla Palestina all'Asia Minore, la Macedonia, l'Acaia, Roma ecc.) con la Palestina nel mezzo. Questa divisione implicava l'uso di due lingue (Aramaico e Greco) e di due letterature (la Torah orale, i Talmud; e la Septuaginta). La Palestina e la diaspora orientale erano osservanti; la diaspora occidentale era totalmente assimilata, al punto che non si poteva distinguere un israelita da un non-israelita.
8. **Paolo era un sant'uomo nella sua cultura** (saddiq/hasid). Tutte le culture riconoscono tali individui (per es. gli sciamani) che hanno un accesso immediato al mondo degli spiriti, e

fungono da intermediari di doni, da quel mondo a questo (soprattutto cure ma anche informazioni).

Dato l'approccio di Paolo, le sue supposizioni – cioè che i suoi ascoltatori conoscessero la storia di Israele e le Scritture, e che il suo compito essenziale fosse quello di proclamare come il Dio di Israele si fosse rivelato nella resurrezione di Gesù, assegnando in questo modo a Gesù il Messia di Israele una futura teocrazia israelita – chiarificano bene il fatto che il messaggio di Paolo era indirizzato agli israeliti. E data la varietà degli israeliti nel I secolo, la percezione sia del messaggio che degli approcci al messaggio, avrebbe ricalcato gli schemi di comportamento di coloro che avrebbero ricevuto questa innovazione propagata da Paolo, un agente del cambiamento in Israele.

Riassumendo, noi (Malina e Pilch), paragonando i metodi più usati di interpretazione delle lettere di Paolo, con i punti di vista adottati qui, offriamo il seguente schema:

Punto di vista ricevuto

Paolo è l'apostolo dei Gentili

Paolo è un apostolo con un ministero

Paolo è la fonte della teologia

Paolo è il secondo fondatore del cristianesimo, dopo Gesù

Paolo è l'apostolo dei gruppi eterofili, cioè dei Gentili non-israeliti

La dottrina di Paolo è escatologica, a volte apocalittica

Punto di vista della scienza sociale

Paolo è l'apostolo degli israeliti che vivono tra i Gentili

Paolo è un agente del cambiamento con un'innovazione da comunicare ad Israele

Paolo si concentra sulle relazioni interpersonali nella formazione dei gruppi di Gesù

Dio è il fondatore del cristianesimo

Paolo è l'agente del cambiamento dei gruppi omofili, cioè verso gli israeliti che vivono tra i Gentili

La dottrina di Paolo è una religione politica, una teocrazia proclamata, per i gruppi di parentela fittizia

Paolo scrive a gruppi religiosi	Paolo scrive a gruppi di parentela fittizia con una religione domestica, che aspettano il regno di Dio (religione politica in sospenso)
Paolo è direttamente ed immediatamente rilevante per le chiese del XXI secolo	Paolo era direttamente ed immediatamente rilevante per i gruppi di Gesù del I secolo
Paolo è monoteista	Paolo è enoteista
Paolo è un universalista	Paolo è un particolarista etnocentrico

D. Cronologia della vita di Paolo (Murphy-O'Connor)

Ciò che si è appreso dalle lettere adesso può essere riassunto nel seguente modo:

Nascita:	Circa 6 a.C.
Incarico:	33 d.C.
Arabia:	34
Damasco:	34-37
Gerusalemme (I visita):	37
Siria e Cilicia:	37-?
Gerusalemme (II visita):	51

Tuttavia, queste conclusioni devono essere confrontate con l'evidenza che si ricava dagli Atti.

I risultati di questa analisi e i calcoli possono essere visualizzati nel modo seguente:

Antiochia	Inverno 45-46
Partenza da Antiochia	Aprile 46
Viaggio in Galazia	Aprile-Settembre 46
Ministero in Galazia	Settembre 46 - Maggio 48

Viaggio in Macedonia	Estate 48	
Ministero in Macedonia	Settembre 48-Aprile 50	
Viaggio a Corinto	Aprile 50	
Ministero a Corinto	Aprile 50-Settembre 51	51: 1Ts
Viaggio a Gerusalemme	Settembre 51	
Conferenza di Gerusalemme	Ottobre 51	

Ora possiamo completare la tavola precedente:

Conferenza di Gerusalemme	Ottobre 51	
Antiochia	Inverno 51-52	
Viaggio ad Efeso	Aprile-Luglio 52	
Efeso	Agosto 52-Ottobre 54	53: Gal, Fil, [Col], Fm 54-55: 1Cor, 2Cor
Macedonia	Inverno 54-55	
Illirico	Estate 55	
Corinto	Inverno 55-56	56: Rm
Viaggio a Gerusalemme	Estate 56	
Gerusalemme-Cesarea	57?-61?	
Viaggio a Roma	Sett. 61-Primav. 62	
Roma	Primav. 62-Primav. 64	
Spagna	Inizio Estate 64	
Nell'Egeo	64-66?	
Morte a Roma	67	

Paolo nacque a Gischala, nella Galilea settentrionale. La famiglia fu venduta in schiavitù dopo il 4 a.C., probabilmente fu acquistata da un cittadino romano di Tarso. Egli era un israelita di lingua aramaica, sebbene fuori dalla Palestina parlasse greco. Conosceva bene la Septuaginta, e la cita circa 90 volte. Educato a Tarso, probabilmente nell'università del posto, conobbe lo Stoicismo (tutto accade secondo la ragione divina, quindi accetta!). Intorno al 15 d.C. (a 20 anni), dopo aver terminato gli studi, divenne un israelita della diaspora relativamente assimilato. Andò a Gerusalemme (500 miglia, sei settimane di cammino), dove divenne un fariseo (due terzi dei loro insegnamenti si occupano di dieta, purezza, prodotti agricoli). Paolo è stato un fariseo di Gerusalemme per 20 anni prima di accettare Gesù il messia (intorno ai 40 anni). Sebbene le loro vite si sovrappongano, Gesù e Paolo non si incontrarono mai quando Gesù era vivo. Il loro incontro critico avvenne in uno stato di coscienza alternativo (1Cor 15,8).

Paolo, o i suoi portalettere, potevano fare 20 miglia al giorno (incluse malattie, ferite, cattivo tempo, attesa delle carovane, ecc.). Come è stato sottolineato prima, le lettere furono scritte in una città a gruppi di Gesù che lui aveva fondato vivendo in altre città. Egli scrisse almeno sei lettere da Efeso, dove ha vissuto per due anni. Per fare un esempio, Corinto dista da Tessalonica circa 320 miglia lungo la costa. A Corinto Paolo si preoccupò delle notizie riguardo ai nuovi credenti di Tessalonica, così mandò Timoteo a investigare. Per arrivare ci saranno volute 2-3 settimane. Lui sarà restato là per un po', poi ci saranno volute altre 2-3 settimane per tornare. Paolo avrà dovuto aspettare 2 mesi per ricevere notizie su di loro. Poi egli scrisse le sue lettere indirizzate ad essi. Così «Paolo per la maggior parte del tempo non era in contatto con i suoi convertiti, anche quando essi avevano un grandissimo bisogno di lui».

Risorse

ELLIOTT J. J., "Jesus the Israelite was Neither a 'Jew' nor a 'Christian': On Correcting Misleading Nomenclature." *Journal for the Study of the Historical Jesus* 5.2 (2007) 119-154.

KEITH C., " 'In My Own Hand': Grapho-Literacy and the Apostle Paul," *Biblica* 89 (2008) 39-58.

- MALINA B. J. e JEROME H. N., *Portraits of Paul*, Westminster John Knox, Louisville (KY) 1996.
- MALINA B. J. e PILCH J. J., *Social Science Commentary on the Pauline Letters*, Fortress, Minneapolis (MN) 2006, 1-25
- MURPHY-O'CONNOR J., *Paul: His Story*, Oxford University Press, Oxford 2003.
- NEYREY J. H., *Paul in Other Words: A Cultural Reading of his Letters*, Westminster John Knox, Louisville (KY) 1990.
- PILCH J. J., *The Cultural World of Paul*, Alba House, St. Paul Publications, Canfield (OH) 2005. Una presentazione audio (circa 8 ore) con una guida allo studio.
- STEGEMANN E. W. e STEGEMANN W., *The Jesus Movement: A Social History of the First Century*, Fortress, Minneapolis (MN), 1999.

2. L'EVANGELIZZAZIONE NELLE LETTERE DI PAOLO: PAOLO, L'AGENTE DEL CAMBIAMENTO DI DIO

Paolo l'apostolo può essere considerato un agente del cambiamento. Egli aveva qualcosa di nuovo e di diverso da condividere, ed era stato autorizzato da Dio ad annunciare questo cambiamento ai fratelli israeliti nella diaspora occidentale. Così, nel caso di Paolo,

Agenzia del cambiamento = Dio

Agente del cambiamento = Paolo

Destinatari = Quelli che avevano bisogno del cambiamento.

Gli agenti del cambiamento avevano invariabilmente i seguenti sette compiti, che avvenivano senza un preciso ordine eccetto che nel caso del primo e dell'ultimo:

I Tappa: Bisogno di cambiamento

Il libro degli Atti presenta degli scenari idealizzati su come Paolo eseguiva questa funzione iniziale della diffusione dell'innovazione, e su come egli faceva capire agli ascoltatori che avevano bisogno di adottare il cambiamento che lui predicava. Vedi At 17,1-9.

II Tappa: Scambio di informazioni

Questa è precisamente la fase che corrisponde all'attività di scrittura delle lettere di Paolo e allo scambio di emissari. Tutte le lettere eccetto quella ai Romani furono mandate a gruppi che avevano adottato il cambiamento che Paolo aveva predicato ("il vangelo di Dio"). È anche pensando allo scambio di informazioni che Paolo manda degli emissari come Timoteo (1Ts 3,6; Fil 2,19-22; 1Cor 4,17; 16,10), Apollo (1Cor 16,12); Epafrodito (Fil 2,25), e Silvano (2Cor 1,19) ai nuovi gruppi di Gesù. Da parte loro, i gruppi di Gesù mandano degli emissari a Paolo con rapporti e/o domande. Il gruppo di Cloe informò Paolo dei problemi di Corinto mentre lui era ad Efeso (1Cor 1,11). Lo scopo connesso a una tale relazione basata sullo scambio di informazioni comprendeva la seguente sequenza di tre fasi: diagnosticare i problemi, creare l'intenzione di cambiare, e prevenire la discontinuità. Consideriamole in ordine.

III Tappa: Diagnosticare i problemi

Paolo dovette diagnosticare i problemi dei suoi clienti che derivavano dall'innovazione proclamata da lui stesso. Per esempio, tra i tessalonicesi egli cercò di restaurare l'ordine (1Ts 4,9-12), alleviare le loro preoccupazioni riguardo ai fedeli che erano morti prima della Parusia (1Ts 4,13-18), e parlare loro di più dell'evento che lui considerava imminente (1Ts 5,1-11).

IV Tappa: Creare l'intenzione di cambiare

La relazione basata sullo scambio di informazioni di Paolo incoraggia nello stesso modo i clienti a perseverare nella decisione presa da loro stessi di unirsi al gruppo di Gesù. Tale perseveranza esige una motivazione incentrata sul cliente. L'espressione che Paolo ripete più spesso per motivare coloro che ricevono le sue lettere per continuare a cambiare è "per noi" o un'espressione equivalente. Vedi 1Ts 5,10; Gal 3,13-14.

V Tappa: Tradurre l'intenzione in azione

Gli agenti del cambiamento vogliono sempre che i loro clienti traducano la loro intenzione di cambiamento in azione, in un cambiamento vero e proprio. L'accettazione a livello intellettuale non è sufficiente. Le sollecitazioni di Paolo alla fine di tutte le sue esortazioni è di fare quello che lui suggerisce, e di comportarsi conformemente. Egli esorta i tessalonicesi non meno di quattro volte! (1Ts 2,11-12; 4,1; 4,10; 5,14).

Come farebbe un bravo agente del cambiamento, Paolo si presenta come un modello da imitare. In altre parole egli offre delle informazioni concrete su "come fare". «Siate imitatori di me, come io lo sono di Cristo» (1Cor 11,1; vedi anche 4,16; Fil 3,17; 1Ts 2,14).

La conoscenza del "come fare" è spesso accompagnata dalla conoscenza della "ragione per cui". La sua esortazione ai credenti di Filippi di imitarlo è contrapposta a quelli che vivono «come nemici della croce di Cristo» (Fil 3,18). Questi sarebbero fratelli israeliti che si sono rifiutati di riconoscere Gesù come messia, e israeliti giudaizzanti che insistono a imporre gli obblighi della giustizia che proviene dall'osservanza della Torah praticata in Giudea su israeliti assimilati che vivevano nella diaspora.

VI Tappa: Stabilità e prevenzione della discontinuità

I clienti spesso adottano delle innovazioni solo per abbandonarle. Il compito dell'agente del cambiamento è quello di stabilizzare l'adozione e di prevenire la discontinuità. La lettera ai Galati è un tipico esempio di incitazione diretta ai clienti perché non abbandonino a favore di una versione alternativa di cambiamento. Paolo omette l'espressione usuale di obbligo personale (la cosiddetta sezione del "rendimento di grazie") in questa lettera, e invece inizia dicendo: «Mi meraviglio che così in fretta da colui che vi ha chiamati con la grazia di Cristo passiate ad un altro vangelo. In realtà, però, non ce n'è un altro...» (Gal 1,6). Egli era così sicuro del suo vangelo che lancia una duplice maledizione contro una tale azione.

La sola ragione che Paolo può concepire per spiegare perché i Galati abbiano abbandonato la sua innovazione per un'altra, è che qualcuno debba aver fatto loro il malocchio: «O stolti Galati, chi mai vi ha ammaliati?» (Gal 3,1). Vedi anche 1Ts 4,1.

VII Tappa: Conseguire una relazione terminale

Quando un gruppo cliente adotta un'innovazione in un modo stabile, il compito dell'agente del cambiamento è di conseguire una relazione terminale, per cessare la relazione. Gli agenti del cambiamento della prima e della seconda generazione del gruppo di Gesù sono stati succeduti da personaggi centrali locali, a volte da un consiglio di anziani ("presbiteri", 1Tm 4,14; Tt 1,5-6), altre volte da una singola persona centrale ("epískopos" meglio tradotto come "supervisore", 1Tm 3,1; Tt 1,7).

Riassunto

Questi sette aspetti contrassegnano l'«apostolato di Paolo a [gli israeliti che vivevano tra] i gentili». La comunicazione omofila ed eterofila sembra confermare il fatto che egli aveva poco interesse e attività tra i non-israeliti.

Omofilo = Persone che la pensano nello stesso modo, hanno in comune istruzione, credenze, stato sociale, ecc. Orizzontale.

Eterofilo = Non hanno istruzione, credenze, stato sociale o altro in comune. Verticale, come la conversione di un re, un principe (Polonia).

Come è stata recepita l'innovazione

Tenendo conto delle statistiche citate e della letteratura, cioè le lettere di Paolo e gli Atti, risulta evidente il fatto che coloro che accettarono l'innovazione che Paolo aveva predicato erano molto meno di quelli che l'avevano respinta.

Paolo: Modello per il XXI secolo

Se escludiamo le rivelazioni a livello privato, il Dio di Israele non ha incaricato nessun nuovo agente del cambiamento, né ha comunicato una nuova innovazione.

Forse, come Paolo, i seguaci contemporanei di Gesù il Messia, «il seme di Abramo secondo la promessa», dovrebbero discernere quanto fedelmente e accuratamente l'innovazione predicata da Paolo sia stata accettata e sia implementata ora, nel XXI secolo. Papa Benedetto XVI ha mostrato la strada con delle **chiarificazioni** (per esempio il limbo, Stefano non era un diacono).

Già nel 1949, Padre Edward Siegman, un eminente biblista americano aveva notato che molti passaggi della Scrittura venivano interpretati correttamente ed erano applicati per sostenere il dogma, ma aveva identificato tre problemi che caratterizzavano i testi che erano usati in modo sbagliato. Oggi vale ancora la pena occuparsene. Il primo è la cattiva traduzione. Il secondo errore è togliere un versetto dal suo contesto nella Bibbia. Il terzo errore è quello di leggere nel testo qualcosa che l'autore non potrebbe mai aver avuto in mente (eisegesis).

Conclusione

Nel suo libro "Gesù di Nazaret" (2007), Papa Benedetto XVI scrisse: «Va da sé che questo libro non è in alcun modo un esercizio del Magistero, ma è soltanto l'espressione della mia ricerca personale "del viso del Signore" (Salmo 27,8). Ognuno è libero, quindi, di contraddirmi. Ai miei lettori chiedo solo questa iniziale buona volontà senza la quale non ci può essere comprensione» (Ratzinger XXIII-XXIV). Non posso pensare ad un modo migliore per concludere le mie riflessioni su Paolo l'evangelizzatore meglio

inteso come un agente del cambiamento, un modello appropriato per il XXI secolo.

Risorse

- ASCOUGH R., *Lydia: Paul's Cosmopolitan Hostess. Paul's Social Network: Brothers and Sisters in Faith*, The Liturgical Press, Collegeville (MN) 2009.
- HARTIN P., *Apollo: Paul's Partner or Rival? Paul's Social Network: Brothers and Sisters in Faith*, The Liturgical Press, Collegeville (MN) 2009.
- MALINA B. J., *Timothy: Paul's Closest Associate. Paul's Social Network: Brothers and Sisters in Faith*, The Liturgical Press, Collegeville (MN) 2008.
- MALINA B. J. and PILCH J. J., *Social Science Commentary on the Pauline Letters*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 2006, 1-26.
- _____ *Social Science Commentary on Acts of the Apostles*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 2008.
- MURPHY-O'CONNOR J., *Paul: His Story*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
- NEUFELDT D., (ed.), *The Social Sciences and Biblical Translation. Symposium Series, § 41*, Society of Biblical Literature, Atlanta (GA) 2008.
- PILCH J. J., "A Window into the Biblical World: No Thank You!" *The Bible Today* 40.1 (2002) 49-53.
- _____ *Visions and Healing in the Acts of the Apostles. How the Early Believers Experienced God*, The Liturgical Press, Collegeville (MN) 2004.
- _____ *Stephen: Paul and the Hellenist Israelites. Paul's Social Network: Brothers and Sisters in Faith*, The Liturgical Press, Collegeville (MN) 2008.
- _____ "St. Paul: God's Change Agent." St. Paul Publications - Alba House, Canfield (OH) 2009. Presentazione audio in inglese (circa 50 minutes) con guida di studio.
- RATZINGER J., *Jesus of Nazareth*, Doubleday, New York, 2007.
- _____ *St. Paul in Our Sunday Visitor*, Huntington 2009.
- TRAINOR M., *Epaphras: Paul's Educator at Colossae. Paul's Social Network: Brothers and Sisters in Faith*. Collegeville, MN, The Liturgical Press, 2008.

3. PAOLO AFFRONTA I PROBLEMI CAUSATI DAL CAMBIAMENTO A CORINTO

I. 1Cor 1,1-8: Inizio della Lettera (Intestazione)

II. 1Cor 1,9–6,20: Reazioni al resoconto del gruppo di Cloe

Sezione Uno: 1Cor 1,9–3,23: Viene riferito un conflitto all'interno del gruppo e ci sono dei richiami a facilitare il ristabilimento dell'armonia

Sezione Due: 1Cor 5,1–6,20: Viene riferito il compiacimento per un caso di incesto all'interno del gruppo, direttive per risolverlo

III. 1Cor 7,1–15,58: Risposta alle questioni di Corinto

Parte Uno: 1Cor 7,1-40: Riguardo al matrimonio ora

Parte Due: 1Cor 8,1–11,1: Riguardo ai cibi e al mangiare

Parte Tre: 1Cor 9,1-27: Riguardo agli agenti del cambiamento dei gruppi di Gesù e ai loro diritti

Parte Quattro: 1Cor 10,1–11,1: Riguardo al mostrare rispetto per le immagini

Parte Cinque: 1Cor 11,2-34: Riguardo al comportamento durante gli incontri dei gruppi di Gesù

Parte Sei: 1Cor 12,1–15,40: Riguardo ai fenomeni indotti dallo Spirito

Parte Sette: 1Cor 15,1-58: Un promemoria riguardo al vangelo di Paolo e alla resurrezione dei morti

Parte Otto: 1Cor 16,1-4: Questioni concernenti la tassa del Tempio

IV. 1Cor 16,5-24: Chiusura della lettera: Progetti di viaggio, saluti e benedizioni

In questa lettera, Paolo stava rispondendo a tutte le informazioni che aveva ricevuto attraverso canali precedenti (rapporti da Cloe 1Cor 1,11; da Timoteo, 1Cor 4,17; ed una lettera da altri 1Cor 7,1). Secondo queste informazioni, sembra che i corinzi stiano "reinventan-

do" il vangelo di Dio che Paolo aveva loro predicato. Tutte le sue lettere indicano che il suo vangelo di Dio non era rimasto invariato durante il processo della sua diffusione. Tale cambiamento basato sul contesto è chiamato "rifrazione". Le questioni ed i rapporti presentati a Paolo in questa lettera derivano dalle "reinvenzioni" a Corinto.

Nella prima parte della lettera, Paolo risponde alle informazioni che gli sono state portate dal gruppo di Cloe. Il gruppo si è spezzettato in tante cricche (1,11 e seguenti), un'unione coniugale deviante li scandalizza (5,1 e seguenti), procedimenti legali all'interno del gruppo sono portati fuori da esso (6,1 e seguenti). La seconda parte risponde alle domande fatte dai corinzi: riguardo all'aver dei bambini (7,1 e seguenti), ai matrimoni combinati (7,25 e seguenti), al mangiare cibi posti davanti alle immagini (8,1 e seguenti), e ai doni dello Spirito (12,1 e seguenti), riguardo alla sua idea di una colletta per Gerusalemme (16,1 e seguenti), e riguardo ad Apollo (16,12). Così Paolo cerca di diagnosticare e di offrire delle soluzioni ai problemi che derivavano dall'adozione dell'innovazione. Egli sembra anche sostenere la loro intenzione di aderire all'innovazione che essi hanno accettato, e di stabilire dei cambiamenti e prevenire la discontinuità.

I. INIZIO DELLA LETTERA: 1Cor 1,1-8

Paolo ricorda ai corinzi che essi sono parte di un raduno cosmopolita con l'unico Signore Gesù Cristo. Sebbene prendano a modello per sé stessi la casa greco-romana, essi hanno adottato la religione politica israelita (Gesù che torna per iniziare la teocrazia). Così il gruppo di Gesù è in contrasto con il sistema politico dell'impero romano che sovrasta le loro speranze e aspirazioni.

II. REAZIONI AL RESOCONTO DEL GRUPPO DI CLOE:

1Cor 1,9-6,10

Sezione Uno: 1Cor 1,9-3,23

Conflitto all'interno del gruppo e ristabilimento dell'armonia.

Il battesimo porta gli individui da "di fuori" all'interno del Gruppo. Essi ora sono delle persone interne al gruppo, ed il punto

centrale non è il perdono dei peccati ed il pentimento come con Giovanni il Battista, ma piuttosto la comunione con Cristo. Cloe e Stefano erano dei consiglieri di spicco a Corinto. Apollo era un membro del gruppo di Gesù che viaggiava, o un profeta, o un insegnante. Paolo quasi sempre usa il nome aramaico, Cephias, indicando il fatto che localizzava Pietro all'interno della categoria "giudea" (non civilizzata).

La saggezza (19 volte tra 1,17-2,9) deriva dalla società ellenistica. Significa capire come vivere ed avere successo nella vita, come nello stoicismo, nel platonismo, ecc. Paolo non fu mandato per battezzare (v. 17), ma per proclamare il vangelo di Dio, secondo cui Gesù crocifisso dai giudei fu risuscitato da Dio, per tornare presto a stabilire la teocrazia a Gerusalemme.

Il dibattito di Paolo è con due diversi gruppi di israeliti: barbari, cioè giudei che cercano segni, e civilizzati, cioè greci che cercano delle spiegazioni filosofiche. Il Gesù crocifisso, fonte della vita che la saggezza umana ricerca, è la saggezza per noi. La fede in Dio dei corinzi non derivava dalla saggezza umana, ma dal potere di Dio dimostrato nella resurrezione di Gesù e dalle esperienze di stati alterati di coscienza dei corinzi ("dimostrazione dello Spirito e o del potere", 2,4). I "Dominatori di questo mondo" (2,8) sono esseri non umani (cioè stelle) che controllano la vita umana. Lo Spirito di Dio ci aiuta a capire i doni che Dio ci concede. Gente "non spirituale" che non sperimenta stati alterati di coscienza semplicemente non può capire. La saggezza del gruppo di Gesù viene solo da Dio, attraverso il Cristo crocifisso, per mezzo dello Spirito di Dio. Lo spirito di conventicola distrugge il tempio di Dio, la comunità dei credenti. Eppure, Paolo non vuole solo far vergognare questi membri all'interno del gruppo. Lui vuole anche rinsaldare i rapporti all'interno del gruppo. In quanto padre (non guardiano), Paolo vuole che i suoi figli lo imitino e non reinventino l'innovazione che lui ha proclamato loro. Egli vuole stabilizzare il proposito dei corinzi di cambiare, e, allo stesso tempo, vuole prevenire la discontinuità. La reinvenzione qui è la formazione di cricche con un nuovo accento sulla "saggezza". Paolo diagnostica la radice del problema: si tratta di arroganza (vv. 18-19; v. 6; esagerando il valore personale). Questa è una sfida all'onore di Paolo, l'agente del cambiamento autorizzato da Dio.

Sezione Due: 1Cor 5,1–6,20. Compiacimento riguardo ad un incesto e direttive per risolverlo

A. 5,1-13, caso di porneia (comportamento sessuale deviante)

B. 6,2-13, cause legali

A'. 6,14-20, porneia

A. 5,1-13. Un figliastro/matrigna unione coniugale (Lv 18,8; 20,11). Dt 22,21-22.24 e altrove indica la pena di morte per mezzo della lapidazione da parte della comunità. Qui Paolo invece “getta il malocchio” sul colpevole, “sia dato in balia di Satana (colui che mette alla prova la lealtà)”. Egli alla fine sarà salvato insieme al resto dei corinzi. Nel frattempo, Paolo presenta una regola sulla purezza: mantenetevi all'interno di confini ben definiti, non mischiatevi con coloro che commettono porneia.

B. 6,1-11. Gli empì sono dei conoscenti israeliti di un tempo che conoscono la legge israelita. Essi hanno rigettato il vangelo di Dio quando è stato offerto loro. Paolo consiglia: restate tra di voi all'interno del gruppo.

A'. 6,12-20. Ripresa della riflessione sulla porneia (vedi vv. 13.18). I fedeli ora sono tutt'uno in Cristo e non dovrebbero iniziare questo tipo di relazioni.

III. RISPOSTE ALLE QUESTIONI DI CORINTO: 1Cor 7,1–15,58 (vedi 7,1-25; 8,1; 12,1; 16,1; 16,12)

Parte Uno: 1Cor 7,1-40. Riguardo al matrimonio ora

Due principi: c'è poco tempo; rimanete nello stato in cui Dio vi ha chiamato. L'innovazione che Paolo ha predicato ha causato alcuni problemi.

7,1-6: I membri sposati del gruppo di Gesù. Traduzione migliore: «è un bene per una coppia sposata non avere dei figli».

7,7-8: Persone non sposate e vedove. Persona non sposata dovrebbe indicare una persona celibe o un vedovo. Paolo verosimilmente era vedovo. Lo stato a cui Dio chiama una persona è un dono, quindi bisogna rimanere nel dono.

7,9-11: I membri sposati del gruppo che pensano al divorzio. Niente divorzio; se accade una separazione, non è permesso risposarsi (Mc 10,2-9).

7,12-16: I membri del gruppo sposati con persone al di fuori del gruppo stesso.

7,17-24: Principio generale: resta nello stato a cui sei stato chiamato. Non preoccupatevi della mutilazione genitale maschile. Attenetevi ai comandamenti. Stato uguale a quello degli schiavi.

7,25-35: Combinare matrimoni ora. Paolo parla come un agente profetico del cambiamento chiamato da Dio. C'è poco tempo; non preoccupatevi.

7,36-38: Riguardo ai matrimoni del levirato (migliore traduzione/interpretazione)

Se qualcuno ritiene di vergognarsi riguardo alla questione della sua "vergine", nel caso ella fosse vicina alla menopausa, e se così deve accadere, lasciate che egli faccia ciò che desidera. Egli non commetterà peccato. Lasciate che essi si sposino. Ma, se egli è saldo nel cuore, non essendo obbligato, perché possiede il controllo sui suoi desideri, e ha scelto questo nel suo cuore, cioè ha scelto di tenere la sua "vergine", lui fa bene. Quindi fa bene a sposare la sua "vergine", ma colui che non si sposa fa meglio.

7,39-40: Vedove e matrimonio. Rimani nello stato a cui sei stato chiamato.

Parte Due: 1Cor 8,1-13. Riguardo ai cibi e al mangiare

I pasti sono sempre un atto sociale. Chi mangia cosa, con chi, quando, dove, come e perché. Qui Paolo corregge i corinzi cosicché nel loro mangiare esprimano l'insieme di significati che si addicono a quelli che sono tutt'uno con Cristo.

Non si tratta di idoli, ma di immagini, degli dei o degli antenati, e mangiare i sacrifici offerti ad essi durante le periodiche celebrazioni funerarie. Queste immagini sono come ombre, alter ego (l'ombra di Pietro ha poteri di guarigione: At 5,15). Così, la questione verte sul come si debbano interpretare le immagini ed il potere delle loro ombre. Sono efficaci o no? Dipende da ciò in cui si crede. Molti membri israeliti del gruppo di Gesù ancora credono in altri

dei, come Filone che chiama il Dio israelita “il Padre Supremo degli dei” (Leggi Spec. 2, 165), riconoscendo l’esistenza di altri dei. Per Paolo, la mancanza di riguardo verso i deboli sradicava l’integrità del gruppo (“santità”) che doveva essere la sua caratteristica. I deboli, vedendo che gli altri mangiavano queste offerte sarebbero potuto essere tentati di riprendere le loro pratiche precedenti. Riprendere le abitudini, i sentimenti e il modo di essere dei deboli dissona loro e Cristo.

Parte Tre: 1Cor 9,1-27. Riguardo agli agenti del cambiamento dei gruppi di Gesù e ai loro diritti

Continuando il suo precedente consiglio ai forti di rinunciare ai privilegi, Paolo non spiega chiaramente nei dettagli come egli abbia rinunciato ai suoi privilegi per il gruppo di Gesù di Corinto. Gli agenti del cambiamento incaricati da Dio hanno diritto ad essere sostenuti. Tuttavia, Paolo e Barnaba hanno rinunciato ai loro diritti per non ostacolare gli altri membri del gruppo. Paolo (v. 18) crede di essere stato “assunto” da Dio. Ed egli diviene come gli altri giudei per convertirne il più possibile. Egli è un agente del cambiamento omofilo.

Parte Quattro: 1Cor 10,1–11,1. Riguardo al mostrare rispetto per le immagini

Rivolgendosi ai suoi fratelli israeliti (“i nostri antenati”, v. 1), Paolo richiama la storia dell’Esodo per presentare il suo tema: il cibo e il servizio alle immagini. Paolo identifica chiaramente la roccia che dà la vita (da cui gli israeliti ebbero l’acqua) con Gesù il Messia. Il vitello d’oro rappresentò un tentativo di controllare Dio. Questo causò la distruzione dei comandamenti da parte di Mosè che li aveva ricevuti. Poi, egli andò e ne ricevette una seconda copia, e questi – secondo Paolo – non erano vincolanti per i membri del gruppo di Gesù, poiché attraverso Gesù, il peccato del periodo del deserto di Israele, di cercare di controllare Dio, è stato cancellato.

Paolo applica questo a ciò che i corinzi stanno sperimentando ora. “Mangia, bevi e divertiti” (divertirsi = porneia). Notate come Paolo passa da Mosè a Cristo: «Non bisogna mettere alla prova Cristo». I membri del gruppo di Gesù di Paolo sono sul punto di spe-

rimentare la fine dei tempi con l'avvento di Gesù in quanto messia al potere. Paolo promette che le prove che Dio manda non saranno più pesanti dei mezzi dati da Lui stesso per sopportarle e passarle.

Paolo li esorta a contrastare il desiderio del male, il dovuto servizio alle immagini (mangiare, bere, divertirsi), la promiscuità sessuale, il mettere alla prova la lealtà di Cristo, e le continue lamentele riguardo a ciò che Dio ha deciso e messo a disposizione. "Gelosia" (v. 22) è il sentimento che una persona ha verso persone e cose che appartengono esclusivamente a, o sono messe da parte per essa. Solo una persona più forte può interferire, ma nessuno è più forte di Dio. Alla fine, non bisogna cercare diritti per sé, ma bisogna cercare di beneficiare i molti cosicché essi possano essere salvati.

Parte Cinque: 1Cor 11,2-34. Riguardo al comportamento durante gli incontri dei gruppi di Gesù

Gli incontri dei gruppi di Gesù sono di natura domestica? O pubblica? I gruppi di Gesù sono famiglie fittizie, ma anche se aiutano nell'ambiente domestico, i loro incontri sono pubblici. I comportamenti differiscono a seconda dei casi.

1Cor 11,2-16. Gli incontri dei gruppi di Gesù non sono incontri domestici. Come si devono comportare le mogli ed i mariti durante gli incontri dei gruppi di Gesù? Secondo le istruzioni di Paolo, tali incontri non sono privati ma piuttosto di natura pubblica, e le mogli ed i mariti devono agire di conseguenza. Il "Capo" è il centro dell'onore: Dio, Gesù il messia, il Marito. Nei circoli israeliti, un uomo che comunica con Dio o impartisce il messaggio di Dio deve avere la testa scoperta per mostrare rispetto nei riguardi di Dio (solo più tardi divenne un'abitudine nella religione ebraica). Allo stesso modo, nei circoli israeliti una donna che comunica con Dio o impartisce il messaggio di Dio deve portare i capelli intrecciati per onorare Dio. "A causa degli angeli" si riferisce a Gn 6,2, e alle donne non sposate.

Per Paolo e per i suoi contemporanei, la parola "natura" (v. 14) quando viene applicata alle persone si riferisce a ciò che oggi noi chiamiamo "cultura". Nella tradizione israelita, l'organizzazione a livello culturale derivava direttamente dal Dio di Israele, il creatore di tutta la "natura". Gli uomini con i capelli lunghi nella società di

Paolo erano dei transessuali (vedi Filone, *Leggi Spec.* III, 37-42), un ruolo che nella prospettiva israelita sviliva gli uomini. Le donne avevano i capelli lunghi, come una copertura per le loro teste. Così, ci si aspettava che le donne durante gli incontri dei gruppi di Gesù adottassero lo stesso comportamento che si doveva tenere durante gli incontri pubblici.

1Cor 11,17-34. Il comportamento giusto al momento del pasto durante gli incontri dei gruppi di Gesù. Le conventicole in questi incontri rendevano questi ultimi un'esperienza negativa, poiché invece di promuovere l'unità, esse assumevano una posizione di antagonismo. Eppure questo è importante per accertare i membri sinceri. La Cena del Signore è un'azione profetica simbolica, una tradizione ricevuta da Paolo. In quanto il primo antenato tra tutti quelli che credono in ciò che il Dio di Israele ha fatto nel risuscitarlo, Gesù stesso merita il rispetto dovuto all'antenato che prima era dovuto ai grandi antenati di Israele, Abramo, Isacco e Giacobbe. In questo incontro essi proclamano il significato della morte del Signore: Dio ha rinunciato alla riparazione dovuta al disonore ("il perdono dei peccati"), dando lo spirito di Dio al gruppo, inaugurando un nuovo patto con Dio, e dando accesso alla futura teocrazia.

Parte Sei: 1Cor 12,1-15,40. Riguardo ai fenomeni indotti dallo Spirito

A. 12,1-31a: I fenomeni indotti dallo Spirito

B. 12,31b-13,13: Valore fondamentale: l'agape

A'. 14,1-40: I fenomeni indotti dallo Spirito negli incontri dei gruppi di Gesù.

A. 12,1-31a: I fenomeni indotti dallo Spirito

Queste sono esperienze di stati alterati di coscienza dello Spirito di Dio. Prima di aggregarsi ai gruppi di Gesù, gli israeliti hanno partecipato ad altri incontri che sperimentavano stati alterati di coscienza indotti dallo Spirito. La questione è: quale spirito? V. 4, la questione non è "doni", ma piuttosto "favore". Il favore di Dio è Cristo stesso, e sono i membri del gruppo di Gesù, ognuno con il suo carisma, che insieme sono Cristo nella società. I carismi devono sostenere e far crescere il gruppo di Gesù. La gente deve servire o

agire nell'interesse degli altri. Essi sono ricevuti attraverso le esperienze di stati alterati di coscienza. La presenza di Cristo è come un corpo composto da molte membra e realizzato nel corpo sociale dei membri del gruppo di Gesù. Lo Spirito costituisce il corpo. In questa assemblea, c'è una struttura che non è fissa, ma flessibile, ed i membri devono sforzarsi di accettare i servizi che Paolo elenca in quanto più importanti.

B. 12,31b-13,13: Il valore centrale dell'agape (fedeltà al gruppo)

Questa aggiunta interrompe la discussione dei carismi per continuarla poi in 14,1. Se l'agape non caratterizza l'esercizio dei fenomeni indotti dallo Spirito, allora tali fenomeni sono di scarsa utilità per il membro individuale del gruppo di Gesù. Naturalmente, essi possono essere di grande utilità per altri. Il bellissimo poema è diviso in tre parti:

1-3: un paragone progressivo tra il carisma e l'agape

4-7: una descrizione dell'agape

8-13: una serie di antitesi che sono alla base dell'eccellenza e del valore di fondo dell'agape.

A'. 14,1-40: Aggiunte riguardo ai fenomeni indotti dallo Spirito

Paolo ed i membri del suo gruppo di Gesù di Corinto credono che quando la gente che ha il dono della glossolalia, utilizza un linguaggio che potrebbe essere capito se persone che parlano quella lingua fossero presenti (xenoglossia). I linguisti moderni dicono che il dono della glossolalia non è conforme al linguaggio naturale. La glossolalia non è un linguaggio ma una forma di comunicazione tra lo Spirito Santo e colui che parla, e tra colui che parla e la congregazione.

Paolo esorta ad aspirare alla profezia che è diretta agli altri, a servire per sostenere, incoraggiare e consolare i membri degli incontri del gruppo di Gesù. Vv. 18-19: Paolo osserva che anche lui ha esperienze dello stato alterato di coscienza della glossolalia, ma dà molto più valore a poche parole comunicate piuttosto che alla glossolalia. Vv. 20-25: Se gli israeliti che non credono entrassero mentre il gruppo stesse sperimentando il dono della glossolalia, essi riter-

rebbero il gruppo stesso preda della pazzia. Ma se il gruppo stesse profetizzando, gli intrusi ne sarebbero commossi, cadrebbero e riveirebbero il Dio di Israele citando Zaccaria 8,23. Vv. 33b-36: sono un'aggiunta che interrompe la discussione degli stati alterati di coscienza.

Parte Sette: 1Cor 15,1-58. Un promemoria riguardo al vangelo di Paolo e alla resurrezione dei morti

Questa sezione tratta il più grande fenomeno attuato dallo Spirito di Dio: la resurrezione dei morti. Il vangelo di Paolo è stato reinventato o rifratto (cambiato) a Corinto. Secondo Paolo, coloro che credono in ciò che il Dio di Israele ha fatto, per quanto riguarda la morte e la resurrezione di Gesù, saranno risuscitati nello stesso modo dal Dio di Israele. I membri del gruppo di Gesù di Corinto hanno reinventato o modificato il significato di questo evento futuro, e per questa ragione si sono allontanati dal messaggio di Paolo.

Paolo sostiene che Dio, infatti, abbia risuscitato Gesù dalla morte; ci sono testimoni (1-11). Secondo, egli descrive come alcuni membri del gruppo di Gesù di Corinto abbiano reinventato o modificato questa proclamazione (12-19). Terzo, egli analizza punto per punto le implicazioni di questa proclamazione riempiendone i vuoti con informazioni che i corinzi o non conoscevano, o hanno trascurato (20-28). Dopo un inciso su «se i morti non sono risuscitati...» (29-34), Paolo conclude con una descrizione di come i morti resusciteranno (35-38).

1Cor 15,1-11: La parola "risuscitato" (voce passiva, 18 volte, Dio di Israele) implica anche una trasformazione in un modo particolare di essere un essere umano, un cambiamento qualitativo nella umanità di un individuo.

12-19: Reinvenzione corinzia: Nessun morto viene risuscitato, quindi neanche Gesù. Se è così, allora i predicatori stanno disonorando Dio dando false testimonianze. Senza la resurrezione di Gesù da parte di Dio, la fede in Cristo non ha senso, la salvezza dall'ira di Dio è una chimera, e quelli che sono morti in Cristo sono semplicemente morti. Questo merita pietà piuttosto che ammirazione.

20-28. Ciò che la proclamazione di Paolo ha implicato. Come la morte è passata attraverso i primi terrestri, così la resurrezione passa attraverso Cristo, permettendo a tutti coloro che appartengono a Cristo di essere risuscitati al suo arrivo. Alla fine, il governo teocratico sarà consegnato da Cristo a Dio Padre. Tutte le forze cosmiche ostili – inclusa la morte – saranno distrutte.

29-34. Perché i morti devono essere risuscitati? Se non sono risuscitati, “il battesimo per i morti” non ha senso. E perché gli agenti del cambiamento se ne preoccupano? Paolo conclude avvertendo contro l’inganno e l’umiliazione dei corinti che hanno dubitato del suo vangelo.

35-58. Come sono risuscitati i morti? Dopo aver considerato le stelle, Paolo paragona Adamo in quanto anima vivente (vita animata) con l’ultimo Adamo in quanto spirito che da la vita (forza della vita spirituale). La futura teocrazia israelita, un qualcosa di imperituro, appartiene a quelli che sono trasformati, e non ai comuni esseri umani. Così tutti saranno trasformati. Paolo conclude con una esortazione alla costanza e ad un’eccellenza maggiore, dato che come essi fanno, nel Signore essi non faticano per niente.

Parte Otto: 1Cor 16,1-4. Questioni riguardo alla tassa del Tempio

La colletta doveva aiutare coloro i quali non avevano terreni (sacerdoti e leviti, ed i poveri che avevano perso i terreni). Paolo era rimasto d’accordo con i pilastri di Gerusalemme (Gal 2,10) sul fatto che i membri dei gruppi di Gesù che vivevano in territori non-israeliti dovevano pagare la decima israelita per i poveri, raccolta nel terzo e sesto anno di un ciclo di sette anni, specificatamente per quelli che erano fratelli membri di gruppi di Gesù a Gerusalemme.

IV. 1Cor 16,5-24: CHIUSURA DELLA LETTERA. PROGETTI DI VIAGGIO, SALUTI E BENEDIZIONI

Paolo passerà l’inverno (la stagione delle piogge) senza dubbio ad occuparsi della diagnosi dei loro problemi, e ad aiutarli a tradurre i loro intenti in azioni. Come ha indicato questa lettera, egli deve continuare a lavorare per stabilizzare i loro modi di affronta-

re l'innovazione che ha comunicato e a prevenire la discontinuità. Timoteo è la chiave per lo scambio di informazioni, così queste poche righe (vv. 8-9) sono una specie di lettera di raccomandazione per lui.

Se Apollo non vuole visitare Corinto, allora non sembrerebbe che sia stato lui quello che avrebbe iniziato la conventicola che porta il suo nome. Paolo spera che lui vada a stabilizzare il loro impegno nei riguardi del vangelo di Dio, e a prevenire la discontinuità.

Alcune delle persone menzionate sono venute a visitare Paolo ad Efeso, da dove egli scrive la sua lettera. Da notare anche i saluti da parte di altre persone di Corinto, cosa che indica l'attaccamento sociale dei membri del gruppo di Gesù. I corinzi da parte loro vengono a conoscenza della diffusione dei membri del loro gruppo. Paolo conclude con una maledizione, presumibilmente forzando una persona indipendente a lasciare il gruppo di Gesù, e aggiunge una benedizione affermando tutte le cose buone che i corinzi hanno sperimentato da Dio, ed un'affermazione del fatto che Paolo rimane affezionato ad essi.

Risorse

KEITH C., " 'In My Own Hand': Grapho-Literacy and the Apostle Paul," *Biblica* 89 (2008) 39-58.

<<http://www.bsw.org/?l=71891&a=Comm03pdf.html>>.

MALINA B. J. e PILCH J. J., *Social Science Commentary on the Pauline Letters*, Fortress, Minneapolis (MN) 2006, 57-132.

4. LA LETTERA DI PAOLO AI GRUPPI DI GESÙ DI ISRAELITI GRECI A ROMA: SPIEGARE IL SUO VANGELO AD UN GRUPPO CHE AVEVA SENTITO PARLARE DI LUI ATTRAVERSO LA RETE DI PETTEGOLEZZI

LETTERA AI ROMANI

- I. Rm 1,1-7 Inizio della lettera (intestazione)
 - II. Rm 1,8-10 Lettera di ringraziamento (indebitamento)
 - (A) III. Rm 1,11-17 Introduzione e progetti di viaggio
 - (B) IV. Rm 1,18-32 "Essi" ed i Dieci Comandamenti
 - (C) V. Rm 2,1-16 Voi Giudei e i greci giudicanti
 - (D) VI. Rm 2,17-3,20 Gli israeliti che hanno rifiutato il vangelo di Dio
 - (E) VII. Rm 3,21-8,39 Il Presente: Ora
 - A. Noi (inclusi io e te) e la riconciliazione: 5,1-6,10
 - B. Voi Romani 6,11-7,25
 - A.' Noi (inclusi io e te) e lo Spirito: 8,1-39
 - (D') VIII. Rm 9,1-11,36 Israele recalcitrante
 - (C') IX. Rm 12,1-13,14 Voi: i valori del gruppo di Gesù
 - (B') X. Rm 14,1-15,13 I deboli ed i Comandamenti della Torah
- (A') XI. Rm 15,15-32 Conclusione e progetti di viaggio
- XII. Rm 15,33 Fine della lettera
- XIII. Rom 16,1-27 Appendice: Lettera di raccomandazione per Febe e Dossologia

Introduzione

Paolo non ha trovato alcun gruppo di Gesù a Roma. Altri agenti del cambiamento del gruppo di Gesù li hanno trovati. Scritta da Corinto intorno al 56-58, essa espone i progetti di viaggio per la Spagna di Paolo. Le sezioni I-IV comprendono un periodo che parte dal passato e arriva al presente. La sezione IV tratta del presente. Le sezioni VIII-XI trattano del futuro basato sul presente. Egli espone il suo vangelo e le sue implicazioni in modo da far sì che i membri del gruppo di Gesù romano non credano a quello che potrebbero aver sentito di Paolo.

I. Rm 1,1-7: Inizio della lettera (intestazione)

Mittente, destinatario e saluti. Paolo, "schiavo" (controllato dal messia Gesù), ed apostolo (= agente del cambiamento) chiamato dal Dio di Israele (= agenzia del cambiamento). L'inno nei vv. 3-4 dice chi è Gesù: di origine israelita, figlio di Dio per essere risuscitato dalla morte dal Dio di Israele. Resurrezione = un'idea persiana adottata a Yehud dopo il 537 a.C. (Farisei = Farsi = persiani). I tradizionalisti sadducei non hanno mai lasciato il paese e non condividevano credenze cristiane.

Per Paolo è sempre Dio che chiama ad aderire al gruppo di Gesù, Dio è il fondatore degli incontri del gruppo di Gesù (chiamati "chiese").

Tutti i benedetti da Dio a Roma: israeliti e non-israeliti, ognuno con due sottoinsiemi: Quelli che hanno accettato la resurrezione di Gesù da parte di Dio, e quelli che non l'hanno accettata. I non-israeliti erano i pochi che si erano aggregati al gruppo di Gesù, e la grande maggioranza che era in contrasto con gli israeliti.

II. Rm 1,8-10: Lettera di ringraziamento (indebitamento)

Riconoscimento del favore (grazia) di Dio, passato e presente, con la speranza di averne di più in futuro, soprattutto la fede (lealtà, fiducia) dei credenti romani. Speranza di vederli, prima o poi.

(A) III. Rm 1,11-17: Introduzione e progetti di viaggio

(L'elemento corrispondente nel chiasmo è A' Rm 15,15-32). Paolo è una persona esterna a questo gruppo. Egli non ha posto le basi, non ha detto la propria su come essi si siano organizzati, né su chi possa appartenere al gruppo. Ma "in Cristo" egli presume di appartenervi e richiede aiuto all'interno del gruppo. Greci = civilizzati (acculturati, parlano greco) e barbari = non civilizzati (mantenevano i loro costumi culturali e la loro lingua). Saggio = come avere successo nella vita, sciocco = perdere lo status sociale e non considerare importante il successo.

Salvezza = soccorso da una situazione minacciosa, gli effetti dell'ira di Dio diretti contro coloro che lo avevano fatto vergognare. Giunge a coloro che hanno fede nella resurrezione di Gesù da parte di Dio, sia agli israeliti non civilizzati (Giudei) che a quelli civilizzati (greci).

La giustizia di Dio è l'accettazione di Dio, che si manifesta prima in Gesù che ha risuscitato dai morti, poi in quelli che hanno fede nel Dio di Israele che ha risuscitato Gesù.

(B) IV. Rm 1,18-32: "Essi" ed i Dieci Comandamenti

(L'elemento corrispondente nel chiasmo è Rm 14,1-15,13). Questa sezione si occupa dei non-israeliti romani e dei Dieci Comandamenti che furono pronunciati direttamente da Dio. Tutti popoli del mondo erano capaci di sentirli. Dio sta per mostrare la sua ira contro "l'empietà e la cattiveria" che sta dando la precedenza agli altri dei e produce le loro immagini (i primi due comandamenti del decalogo). L'atteggiamento che sta alla base dell'idolatria è il credere che un essere umano possa controllare Dio. Una cosa molto vergognosa e che è fonte di disonore.

"Innaturale" è una parola che trova il suo miglior significato nel definire una cosa come culturalmente inaccettabile. Artemidoro (Oneirocritica I.78) dice che tutte le posizioni sessuali umane, eccetto quella frontale (che è l'unica "insegnata loro dalla natura") sono innaturali. I vv. 28-32 costituiscono una diversa presentazione dei comandamenti sotto altre spoglie.

(C) V. Rm 2,1-16: Voi Giudei e i greci giudicanti

(Il parallelo a questo elemento del chiasmo è Rm 12,1–13,14). Da “essi” Paolo si rivolge ad un generico “tu” singolare. Il passaggio parallelo suggerisce che sia uno o un altro membro del gruppo romano di Gesù. Il problema sembra essere il fatto che alcuni israeliti non si comportino diversamente dai non-israeliti. Dio dà loro tempo per pentirsi prima di scatenare la sua ira (paragona 2Mac 6,12-17). Dio punirà tutti a causa delle loro cattive azioni. Essere un discendente di Abramo o un membro del gruppo di Gesù non permetterà di evitare il giudizio divino.

(D) VI. Rm 2,17–3,20: Gli israeliti che hanno rifiutato il vangelo di Dio

(Il parallelo a questo elemento del chiasmo è Rm 9,1–11,36). Gli israeliti che si gloriano nella Legge ma la disobbediscono, disonorano Dio (2,17-24). I giudei considerano i non-israeliti ciechi, nelle tenebre, sciocchi, ecc.

Forse essi pensano lo stesso dei membri greci del gruppo di Gesù. La citazione da Isaia 52,5 (LXX) implica che sia il comportamento degli israeliti che vivevano tra i non-israeliti a causare il disonore del Dio di Israele da parte di questi ultimi. Sono precisamente questi israeliti che vivono tra i non-israeliti il gruppo di ascoltatori a cui Paolo rivolge la sua innovazione.

La circoncisione (165 a.C.): era solo un piccolo taglio, non la rimozione completa del prepuzio (2,25-29). Questo rese facile la sua “cancellazione” per inserirsi nella società ellenistica. Nel 150 d.C. per la prima volta i farisei richiesero la rimozione del prepuzio. Molto probabilmente la cosa era limitata ai circoli farisaici in Giudea. Chi è un vero “Giudeo”? Una persona segnata sul cuore, dentro di sé, che obbedisce alle direttive impartite da Dio (Rm 2,15 e l'allusione di Paolo a Ger 31,33: il cuore circonciso).

Vantaggi del giudaismo (3,1-20): la Legge. “Giustizia” significa proprie relazioni interpersonali. Le “azioni ingiuste” sono inappropriate, inaccettabili, meritevoli di rigetto piuttosto che di approvazione. Alcuni a Roma potrebbero aver detto che Paolo insegnava a «fare il male cosicché ne venga del bene». Questi calunniatori sono debitamente condannati. «Sotto il potere del peccato» indica i mem-

bri di una cultura di disponibilità a disonorare o a far vergognare Dio, ad appropriarsi del Suo onore. Quindi Paolo «infilà perle» per provare il punto, e dice che è stata la Legge di Mosè ciò che ha innescato la consapevolezza tra gli israeliti della cultura della disponibilità a disonorare e far vergognare Dio.

(E) VII. Rm 3,21–8,39: Il Presente. Ora

Come indica il chiasmo, questa sezione è il centro della lettera ai Romani. Contiene il complesso e la sostanza del vangelo di Dio di Paolo che si trova alla base di tutte le sue lettere autentiche. Questa sezione in sé stessa forma un chiasmo A-B-A':

- A. Riguardo a noi (riconciliazione ora disponibile per Paolo ed i membri del gruppo di Gesù, 5,1–6,11)
- B. Riguardo a voi (nuova condizione dei membri del gruppo di Gesù di Roma, 6,11–7,25)
- A'. Riguardo a noi (vita con lo Spirito a nostra disposizione, 8,1-39).

Qui il tema della giustizia riceve una grande enfasi (Rm 1,17). Nella tradizione ebraica la giustizia evoca un'identità privilegiata che sperimenta l'accettazione divina dovuta alla capacità da parte di Israele di agire appropriatamente verso Dio e verso gli altri esseri umani. Questo tipo di giustizia ha come conseguenza l'accettazione da parte di Dio. Paolo dice che questo non è mai derivato dall'obbedienza alla Legge di Mosè, ma piuttosto dalla divina accettazione delle persone che hanno creduto all'azione di Dio a loro favore. La prima di queste persone era un non-israelita, Abramo, e tutti i successivi israeliti che hanno creduto come ha fatto Abramo. Dato ciò che Dio ha fatto in Gesù, gli israeliti che credono nell'azione di Dio in questo evento sono accettati da Dio sulla base della loro fede in Dio, proprio come Abramo.

Introduzione alla nuova rivelazione: 3,21-30

Visto che tutti i credenti – israeliti giudei e israeliti greci – precedentemente hanno fatto vergognare o hanno disonorato Dio, ora attraverso la loro fede nella resurrezione di Gesù da parte di Dio, sono accettati da Dio stesso con il suo favore che ripristina il loro status di fronte a Dio (redenzione). Questo avviene in Cristo Gesù.

Un esempio della nuova giustizia. Abramo: 3,31–4,25

La Legge (la Torah) è un concetto fluido: tutto l'Antico Testamento, la sezione chiamata Legge e Profeti (da Gen a 2Re), la Legge di Mosè, i Dieci Comandamenti. Tutta la legge scritta. I farisei aggiunsero la legge non scritta, l'interpretazione della legge scritta. «Le opere della Legge» = comportamenti prescritti dalla Legge di Mosè. La storia di Abramo è nella "Legge e i Profeti". Il punto è che la divina accettazione non dipende da ciò che fanno gli israeliti, ma da ciò che fa Dio, e dalla fede della gente in ciò che Dio fa. Abramo divenne accetto prima che fosse circonciso, quindi può essere considerato l'antenato di tutti, i circoncisi e i non circoncisi.

A. Noi (inclusi io e te) e la riconciliazione: 5,1–6,10

Noi siamo riconciliati con Dio 5,1-11. Poiché siamo stati approvati da Dio, abbiamo pace con Dio attraverso Gesù (vv. 1-11). Ricordare il dolore causato dall'accettazione del vangelo di Paolo (3-5) rinforza il gruppo e la lealtà. Grazie alla morte di Gesù, Dio ci ha riconciliati a sé.

Il perché ed il come della riconciliazione con Dio 5,12-21. Come viene la morte attraverso un'azione umana, così viene la vita attraverso il favore di Dio (vv. 12-21). Il peccato, la morte, la grazia, la vita sono qui personificati. Ciò che Adamo e Gesù hanno in comune è che furono i primi di una lunga linea di discendenti. Le conseguenze della disobbedienza di Adamo fu che tutti, eccetto Noè e la sua famiglia, morirono, e solo uno fu portato da Dio (Enoch). Le conseguenze del gesto di Gesù sono che i molti che credono nella resurrezione dai morti di Gesù da parte di Dio siano i beneficiari.

Riconciliazione significa una nuova vita 6,1-10. Qui Paolo paragona il prima e l'adesso, il passato ed il presente. Noi siamo morti al peccato attraverso il battesimo, un rito simbolico che segna un cambiamento di stato, un rituale di trasformazione di stato. Questa nuova cultura è «una nuova vita in Cristo».

B. Voi Romani: 6,11–7,25

Il centro di questa lettera va da 6,11 a 7,25, ed è indirizzata a voi: membri del gruppo di Gesù romano.

Liberati dal peccato e schiavi di Dio 6,11-23. La schiavitù era un sottoinsieme della famiglia (schiavi domestici) e politica (schiavi del tempio ecc.). Gli schiavi esistono per l'utilità sociale dell'agente schiavizzante. Se si è asserviti al peccato, allora il risultato finale è la morte! Se si è asserviti alla giustizia, il risultato finale è l'approvazione divina e la sua accoglienza, in quanto si lavora per compiacere Dio.

Tre esempi di Libertà dalle autorità che esercitano il controllo legale 7,1-25. Paolo continua la sua esplorazione del prima e del dopo: prima della morte e della resurrezione di Gesù, e dopo la loro fede nel Dio che ha risuscitato dai morti Gesù. In precedenza, Paolo aveva parlato di peccato-morte/vita; asservimento al peccato/asservimento a Dio. Ora Paolo parla di essere sotto il controllo di altri che perdono questo controllo al momento della morte.

Esempio 1: Il marito morto e la sua vedova 7,1-4. Proprio come una moglie è libera, una volta che il marito muore, così i membri del gruppo di Gesù sono morti alla Legge, liberati dai suoi diritti legali su di essi attraverso il loro essere parte del corpo di Cristo. Essi appartengono a qualcun altro, a colui che è stato risuscitato dai morti dal Dio di Israele. I membri del gruppo di Gesù dovrebbero portare frutto per Dio, come la moglie liberata porta frutto per il suo nuovo marito.

Esempio 2: Lo schiavo liberato 7,5-14. Essere "nella carne" significa essere in Israele, mentre essere "nello Spirito" significa essere in Cristo. La vita in Israele sotto la Legge era come la vita sotto un padrone, una condizione che comporta la perdita della vita, la morte sociale quale era ed è la schiavitù. Mentre la Legge viene dallo spirito di Dio, gli israeliti che l'hanno ricevuta erano della carne, cioè, asserviti alla cultura di disponibilità a disonorare Dio.

Esempio 3: Colui che è stato esorcizzato con successo 7,15-25. Il peccato personificato è lo spirito di possessione che controlla la persona, anche se essa vuole fare del bene. I membri del gruppo di Gesù si ricordavano di questo. Chi farà l'esorcismo? Un esorcismo che abbia successo avviene «attraverso Gesù Cristo nostro Signore» grazie al Dio di Israele.

A'. Noi (inclusi io e voi) e lo Spirito: 8,1-39

Paolo ora include sé stesso quando paragona "noi" con "loro". Noi siamo nello Spirito, essi sono nella carne.

Vivere nello Spirito 8,1-15. Le persone che vivono nel modo israelita tradizionale non possono compiacere il Dio di Israele. Quelli nello spirito, nei gruppi di Gesù, hanno lo spirito di Dio che abita "in voi". Essi appartengono a Cristo a causa di questo spirito. E attraverso questo stesso Spirito, Dio farà risuscitare dai morti anche i membri del gruppo di Gesù. L'analogia dell'adozione (vv. 12-15) è ellenistica. L'Israele tradizionale (e l'Islam contemporaneo) non hanno la pratica dell'adozione.

I figli di Dio 8,16-18. Dio agendo tra gli esseri umani era considerato come il vento (quindi lo Spirito). Lo Spirito Santo o lo Spirito di Dio si riferisce sempre all'attività di Dio. Questi versetti descrivono un'esperienza di stato alterato di coscienza, quando i membri del gruppo gridano "Abba" (Oh Padre!). Se noi soffriamo con lui, noi saremo risuscitati con lui.

I figli di Dio: La creazione attende e noi attendiamo 8,19-30. La glorificazione dei membri del gruppo di Gesù che presto sarà rivelata, includerà tutta la creazione di Dio, le entità celesti e quelle terrestri. Tutte le creature furono create per la "libertà della gloria dei figli di Dio", così tutta la creazione condividerà in qualche modo quella fede che gli esseri umani hanno in Dio con le sue positive conseguenze. Israele ha una prospettiva della predestinazione "post factum". Se una persona si sposava, poteva essere sicura del fatto che Dio lo aveva voluto, ecc. Se una persona era un membro del gruppo di Gesù, si poteva esser certi del fatto che Dio aveva chiamato quella persona a diventarlo. Il primogenito apre il ventre e permette agli altri di venire fuori. Poiché essi credono davvero nel fatto che Gesù era stato risuscitato da Dio, i membri del gruppo di Gesù erano stati previsti da Dio e predestinati ad essere chiamati. Con la loro chiamata essi sono stati approvati e trovati accettati da Dio (cioè, giustificati), degni di essere onorati con la loro resurrezione dai morti.

Conclusione: il ruolo di Dio 8,31-39. Questi versi concludono la lunga sezione centrale della lettera di Paolo. Come indica la conclusione, Paolo e gli altri pensatori del gruppo di Gesù del primo periodo attribuivano l'origine del movimento di Gesù e dei gruppi di Gesù che lo avevano abbracciato, al Dio di Israele. Era stato Dio e non Gesù, né Paolo o un altro colui che aveva "fondato il cristianesimo".

(D') VIII. Rm 9,1–11,36: Israele recalcitrante

Paolo ritorna al tema che aveva trattato in precedenza in (D) Rm 2-3, il passo parallelo a questo chiasmo. Là Paolo ha parlato della Legge di Mosè, dei Dieci Comandamenti, della circoncisione, e dei vantaggi del giudaismo. Ora egli parte da una prospettiva diversa. Si pone due domande: Perché tutti gli israeliti non hanno creduto nel fatto che il loro Dio ha risuscitato Gesù dai morti? E, visto il loro rifiuto a credere, Dio ha forse rigettato il popolo che aveva eletto in precedenza? Mentre fa queste domande, Paolo esprime il suo atteggiamento verso i suoi fratelli israeliti e verso i non-israeliti, che si sono aggregati al gruppo di Gesù. Il fatto che si occupi separatamente dei non-israeliti, suggerisce il fatto che, per Paolo, la loro presenza era da considerare eccezionale ed anomala.

Domanda 1: Perché tutti gli israeliti non hanno creduto nel fatto che il loro Dio ha risuscitato Gesù dai morti? 9,1–10,4 (Rm 9,1-5 e 10,1-4 formano un'inclusione che delimita questa prima sezione).

La valutazione fatta da Paolo dei suoi fratelli israeliti, 9,1-5, cioè che tutti gli israeliti non credevano che il Dio di Israele avesse risuscitato Gesù dai morti, aveva provocato un problema profondo all'interno del gruppo per Paolo, come per altri autori del Nuovo Testamento (personalità collettivistiche). Il popolo come gruppo nell'antichità, aveva posto sé stesso al di fuori degli altri popoli. Paolo elenca tra le caratteristiche dell'identità collettiva israelita, l'"etnicità" (vv. 4-5). È interessante il fatto che Paolo non menziona una lingua comune, la circoncisione, o la terra, ma si concentra piuttosto sugli antenati. La ragione per cui lo fa è che lui ha a che fare con israeliti greci, non circoncisi e che non hanno alcun desiderio di vivere in Palestina. Tale era il gruppo romano di Gesù a cui scrive Paolo.

Il vero Israele 9,6-13. L'identità sociale di Paolo era nella casa di Israele (Fil 3,5). Accettare l'innovazione di Dio gli aveva causato una severa dissonanza cognitiva. Perché i fratelli israeliti non avevano accettato l'innovazione? La sua risposta: «perché non tutti gli israeliti appartengono veramente ad Israele, e non tutti i figli di Abramo sono i suoi veri discendenti» (vv. 6-7; simili punti di vista sono espressi nei Sinottici, Giovanni, e l'Apocalisse). L'opposto è vero:

quelli che hanno accettato l'innovazione sono il vero Israele. Questi sono i figli della promessa.

Dio elegge solo il vero Israele 9,14-19. Dio fa una scelta, e gli oggetti della sua scelta o rigetto non hanno alcuna voce in capitolo. Paolo, di nuovo, qui accosta insieme versetti dall'Esodo 33,19 (v. 15), Esodo 9,16 (v. 17), Osea (1,9; 2,25, nel v. 25), Isaia 10,22-23 (v. 27), ed Isaia 1,9 (v. 29). Solo gli israeliti greci possono apprezzare una tale abilità.

Ma Israele è radicato nella fede 9,30-10,4. Mentre gli israeliti osservanti sono zelanti per le cose di Dio, essi ignorano il fatto che l'approvazione e l'accettazione di Dio non possono essere acquisite per mezzo dei loro sforzi, ma solo attribuite da Dio a coloro che si sottomettono alla giustizia di Dio, attraverso la fede nella rivelazione di Dio nella morte e resurrezione di Gesù. Questo è come gli israeliti non osservanti, i greci, si sono guadagnati l'approvazione di Dio.

Una descrizione dell'incredulità degli israeliti osservanti della Legge 10,5-21.

Paolo, di nuovo, accosta insieme versetti delle Scritture per dimostrare agli israeliti che l'incredulità israelita ed il rifiuto dell'innovazione del vangelo del Dio di Israele è una colpa di quegli israeliti che, pur essendo zelanti, lottano per l'approvazione e l'accettazione divina sulla base della Legge. Questa è colpa loro, non di Dio. Le citazioni includono Dt 30,12-14 (salire, scendere: riferimento alla Legge, ma Paolo lo applica al messia), Is 28,16 (nessuno è stato disonorato), Is 52,7 (piedi).

La disobbedienza della parte di Israele che osserva la Legge 10,16-21. Nella discussione del contesto di Paolo, Dio disse riguardo all'Israele che osservava la Legge: «Ho teso la mano ogni giorno a un popolo ribelle; essi andavano per una strada non buona» (Is 65,1).

Domanda 2: Dio ha forse rigettato il popolo che aveva eletto in precedenza? 11,1-36.

«Non essere sciocco!». Per la terza volta Paolo espone le credenziali per la sua identità collettiva di gruppo (9,1-5; 10,1-2). «Non lo sapete?» introducendo un'altra collana di perle è una sfida all'onore

degli esperti della Torah. Egli fa un paragone tra l'obiezione a sé stesso con l'obiezione ad Elia. «Rendere geloso» significa «provocare una preoccupazione appassionata per ciò che giustamente ti appartiene». I non-israeliti nel gruppo di Gesù servono a questo scopo. Essi in realtà non hanno alcun diritto a questo, ma Dio ha permesso che accadesse per «rendere Israele geloso».

I membri non-israeliti del gruppo di Gesù a Roma 11,13-24. Questa è la prima volta in questa lettera che Paolo nota esplicitamente i membri non-israeliti nel gruppo di Gesù della comunità di Roma. La farina degli israeliti (Nm 14,12) renderà tutto il gruppo romano di Gesù santo. L'immagine del trapianto è un insulto. I non-israeliti (un germoglio selvatico) trapiantati tra gli israeliti in Cristo (germoglio coltivato) produrranno frutti incredibili. Come altri scrittori del Nuovo Testamento, anche Paolo è etnocentrico. Ha poche cose buone da dire riguardo alla presenza dei non-israeliti nei gruppi di Gesù.

Conclusione 11,25-36. Paolo conclude che è un mistero/segreto. Dio ha indurito il cuore di alcuni israeliti «finché il numero pieno dei non-israeliti» accetti l'innovazione. Allora, «tutto Israele» sarà salvato (Is 59,20-21; 27,29). Dato che Gesù sta per tornare, il numero dei non-israeliti non può essere molto grande. Dal punto di vista degli israeliti, i non-israeliti sono tutti e sempre peccatori, "gentili peccatori". Dal punto di vista di Paolo, il vangelo di Dio è solo per gli israeliti. Egli conclude con un'altra serie di testi che formano un inno.

(C') IX. Rm 12,1–13,14: Voi. I valori del gruppo di Gesù

La forma letteraria di questa unità è identificata come "catechesi", cioè un'affermazione degli atteggiamenti caratteristici del nuovo stile di vita del gruppo di Gesù, una descrizione delle varie responsabilità a livello sociale, ed un promemoria conclusivo sulla natura critica del tempo, con l'enfasi sulla responsabilità del gruppo di Gesù. I temi sono:

- I modi di adorare del gruppo di Gesù (12,1-8)
- Esortazioni derivate dalla Scrittura di Israele (12,9-21)
- Sottomissione all'autorità (13,1-6)
- Esortazione basata sulla santità di Dio (13,7-10)
- Separazione deliberata dei membri del gruppo di Gesù dai valori e dallo stile di vita della società in generale (13,12-14).

Il sacrificio ed il corpo unico 12,1-8. Il sacrificio include tre aspetti: preparare cibo o bevande inadatti ad essere usati per gli uomini; questo poi viene rivolto ad una divinità; lo scopo è di avere un effetto duraturo. Il gruppo romano di Gesù deve essere trasformato perché sia gradito a Dio. Così, io rinuncio a competere per avere dei privilegi nei confronti dei miei fratelli, per pensare invece all'interno dei confini del loro disonore positivo e vivere secondo il fine di gruppo assegnato loro da Dio. Questo è chiamato "carisma" (vedi 1Cor 12) che funziona sempre (o dovrebbe funzionare) per il benessere di tutto il gruppo. «Un corpo in Cristo e individualmente noi siamo le membra, ciascuno per la sua parte».

Ammonizioni generiche 12,9-21. Comportamento tra i vari membri all'interno del gruppo. In generale, se immaginiamo che tutti questi atteggiamenti siano presenti in una persona, vedremo il ritratto di un individuo tipico, un individuo del gruppo di Gesù formato dai valori che Paolo ha esposto. Questo è il tipo di individuo che un membro del gruppo di Gesù dovrebbe rappresentare e aspettarsi di trovare negli altri membri.

Autorità civili 13,1-6. Sii sottomesso alle persone "di grado più alto, o superiore". Questo non ha niente a che fare con il governo. Quelli che hanno una tale autorità la esercitano da Dio, e in questo caso, il Dio di Israele. "Coscienza" = opinione dei fratelli membri del gruppo di Gesù, credenti.

Conclusione: Ammonizione e motivazione finale 13,7-14. Sii libero dagli obblighi morali interpersonali, eccetto, naturalmente, che dagli obblighi morali verso Dio.

(B') X. Rm 14,1-15,13: I deboli ed i Comandamenti della Torah

Il parallelo chiasmico (1,18-32) tratta di "loro", cioè dei non-israeliti e dei Dieci Comandamenti. "Deboli" si riferisce a persone che non conoscono i costumi e le attrattive degli strati acculturati della società. I "deboli" sono spinti dalle loro paure piuttosto che dalla conoscenza razionale. Qui i deboli sono gli israeliti intrappolati nella morsa della paura di presunte divinità non-israelite, e della presunta natura obbligatoria delle esigenze della Legge mosaica. Essi non possono capire che queste erano state abrogate dalla morte e resurrezione di Gesù. Quelli che possono capirlo sono i forti. Così, i

deboli sono giudei e quelli che vorrebbero esserlo, mentre i forti sono i greci, che sono disposti ad aspettare l'inaugurazione della teocrazia a Gerusalemme, da parte di Dio. La parola "Benvenuto" lega il passo (14,1; 15,7).

- A. I deboli e le loro usanze 14,1-6
- B. Esortazione ai forti 14,7-13
- A'. Ancora sui deboli e le loro usanze 14,14-23
- B'. I forti ed i loro atteggiamenti 15,1-7
- C. Ammonizione conclusiva 15,8-14

I deboli e le loro usanze 14,1-6. Paolo dice ai forti nella fede (gli israeliti greci) di mostrarsi ospitali nei riguardi dei deboli (israeliti giudei) che osservano le regole del cibo, i tabù del calendario, ed insistono sulla circoncisione (15,8). Il ragionamento decisivo di Paolo è che se essi sono nel gruppo di Gesù, "Dio li ha ricevuti" (v. 3), cioè, si è mostrato ospitale verso di loro in quanto Protettore.

Esortazione ai forti 14,7-13. Paolo ricorda ai suoi fratelli membri del gruppo di Gesù la natura collettiva e comune del loro gruppo di famiglia fittizia. Quindi, bisogna smettere di bloccare il comportamento moralmente motivato dei deboli. Lasciateli fare quello che stanno facendo.

I deboli e le loro usanze 14,14-23. I forti non dovrebbero contrariare i deboli con il loro comportamento. La futura teocrazia riguarda l'approvazione di Dio e la presenza dello Spirito di Dio che darà pace e gioia, e non riguarda il cibo e le bevande. I forti sono tali perché sono flessibili, accomodanti, capaci di dare spazio agli altri, di accettare il compromesso, e sono concilianti. I deboli non hanno alcuna di queste qualità, così cedete ai deboli. I deboli ancora credono nella Legge mosaica, e questo vuol dire che se dovessero deviare e agire come i forti, essi penserebbero di offendere Dio. Sosteneteli anche nella loro debolezza, poiché anch'essi sono membri del gruppo di Gesù.

I forti ed i loro atteggiamenti 15,1-7. I forti dovrebbero essere motivati dalla passione di Gesù – non come nei Sinottici o in Giovanni – ma nel significato del Salmo 69,10 «ricadono su di me gli oltraggi di chi ti insulta». Le Scritture ci insegnano ad avere pazienza, ci incoraggiano a continuare a sperare. La fonte di questa resistenza e di questo incoraggiamento è Dio (e non le Scritture).

Ammonizione conclusiva 15,8-14. Gesù è venuto a servire i circoncisi per due ragioni: primo, per confermare la veridicità di Dio, visto che la venuta di Gesù in Israele realizza le promesse di Dio fatte agli antenati di Israele, e secondo, per portare a compimento l'alleanza di Dio con Israele, dato che i non-israeliti, vedendo ciò che Dio ha fatto per Israele, renderanno onore a Dio stesso. Attraverso l'alleanza con Israele, Dio contrae un obbligo interpersonale con esso. I non-israeliti plaudono ciò che il Dio di Israele ha fatto per il suo popolo, non per essi, i non-israeliti. Paolo conclude dicendo che ha fiducia nella bontà, nella conoscenza, nelle abilità dei membri del gruppo romano di Gesù.

(A') XI. Rm 15,15-32: Conclusione e progetti di Viaggio

Il parallelo chiastico è Rm 1,11-17, che parla di progetti di viaggio. Paolo offre tre spiegazioni ai destinatari della lettera. (1) Una spiegazione del perché abbia scritto in quel modo, e di cosa abbia incluso ed escluso (vv. 15-22). (2) Una spiegazione del perché non abbia ancora visitato il gruppo di Gesù a Roma, dato che egli è l'apostolo di Dio agli israeliti che vivono tra i non-israeliti (vv. 23-29). (3) Una spiegazione del perché non possa venire direttamente a Roma ma prima debba andare a Gerusalemme (vv. 30-32).

Rm 15,15-22. Ha scritto "come promemoria" di cose che essi già conoscono. Usa l'immagine del sacerdote del tempio che offre a Dio quegli israeliti che hanno accettato la sua innovazione. Questo li renderebbe una proprietà esclusiva di Dio attraverso lo spirito di Dio. Inoltre, egli sente che il suo compito sia terminato. Egli ha predicato agli israeliti che risiedono tra i non-israeliti "da Gerusalemme fino all'Ilirico". Ovviamente, non ha raggiunto tutti i non-israeliti! Per lui era comunque importante «non costruire su un fondamento altrui», e per questa ragione non è venuto prima dai gruppi di Gesù di Roma.

Rm 15,23-29. "La Spagna" segna questa sezione (vv. 24.28). Ci sarebbero stati pochi preziosi israeliti là, in quel periodo, ma essi debbono ascoltare la preparazione del vangelo per la futura teocrazia. Innanzitutto, egli deve consegnare la colletta a Gerusalemme (reciprocità generalizzata).

Rm 15,30-32. Egli chiede preghiere perché si aspetta dei conflitti con i giudei a Gerusalemme (a causa della sua innovazione). Egli non sa neanche se essi accetteranno i contributi.

XII. Rm 15,33: Fine della lettera

XIII. Rm 16,1-27: Appendice. Lettera di raccomandazione per Febe e Dossologia.

Questo capitolo consiste di una lettera di raccomandazione (vv. 1-2), una serie di saluti a circa 26 persone (vv. 3-15), un'esortazione (vv. 17-21), una chiusura formale della lettera (vv. 20b), ed una serie di saluti da persone che erano con Paolo (vv. 21-24). Dossologia finale (vv. 25-27).

La lettera probabilmente fu apposta alla lettera ai Romani. Fu scritta ad Efeso e raccomandava Febe agli efesini in vista del viaggio di quest'ultima in quella città. Le persone nei versi 3-25 sarebbero i residenti di Efeso, conosciuti da Paolo durante la sua lunga permanenza là (1Cor 15,32; 1Cor 16,8). Per Paolo, indirizzare una raccomandazione per una persona ad un gruppo di persone che non conosceva, sarebbe stata una cosa imbarazzante e socialmente irresponsabile.

Una lettera informale segue questo schema: un inizio che consiste di un verbo di richiesta insieme al nome della persona raccomandata; le credenziali del raccomandato; ed una dichiarazione dell'azione desiderata (per le lettere di Paolo, vedi 1Ts 5,12-13; 1Cor 16,15-16.17-18; Fil 2,29-30; 4,2-3; Fm 8-9).

16,1-2. Febe era una diaconessa, cioè, un agente che lavorava per una persona di più alto grado, o un intermediario nelle transazioni commerciali, o un messaggero, o un diplomatico. Un diacono serviva un dirigente supervisore. Così, Febe potrebbe essere una persona che serviva il supervisore del gruppo di Gesù a Cencre (porto di Corinto), o del gruppo di Gesù in generale. Ella era anche una patrocinatrice (non una benefattrice). Febe patrocinò Paolo, e questo significava che Paolo aveva un debito di gratitudine nei suoi riguardi, che egli ricambia qui, e oltre a questo, le doveva un riconoscimento di onore.

16,3-15. Lo schema è dato da un verbo di saluto, il nome delle persone salutate, e le credenziali delle persone stesse. Esse sono raccomandate per il loro lavoro a favore di altri membri del gruppo di Gesù. Spesso schiavi si aggregavano con i loro padroni. Essi potrebbero essere stati "gli innovatori ed i primi adottanti".

16,16. I membri del gruppo si salutano baciandoli, soprattutto quando si tratta delle persone con cui si mangia.

16,17-20. Questi versi non hanno senso perché indirizzati ai membri del gruppo romano di Gesù che Paolo non conosceva. Alcuni, pare, erano polemici e sfidavano gli altri sulla base di alcuni insegnamenti. Essi erano "Satana", cioè mettevano alla prova la lealtà a Dio. Ciò che motivava il loro comportamento era che essi "servivano il loro ventre". *Koilia*, ventre, è l'etichetta concreta applicata alla cavità che partiva dalla gola e terminava nell'ano, e simboleggiava ciò che era nascosto, i recessi più profondi della persona, o ciò che noi chiamiamo cuore. Questo significa che essi servivano il loro proprio interesse, o la loro ambizione, cosa che disturbava la pace del gruppo di Gesù.

16,21-23. Un'altra lista di nomi. Terzo scrisse questa lettera, e potrebbe essere stato lui quello che ha organizzato il testo in chiave chiasmica. (v. 24 non è presente nei manoscritti migliori).

16,25-27. Dossologia. Questo non è il modo usuale di Paolo di terminare una lettera. Forse questo è un indizio del fatto che era utilizzata nel culto. Egli chiede al Dio di Israele, il Dio che solo è sapiente, di rinforzare i destinatari della lettera (quale?) secondo la sua proclamazione del vangelo della resurrezione di Gesù dai morti da parte di Dio, qui chiamata la rivelazione di un mistero taciuto per molto tempo.

Risorse

ESLER P. F., *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's Letter*, Fortress, Minneapolis (MN) 2003.

KEITH C., "'In My Own Hand': Grapho-Literacy and the Apostle Paul," *Biblica* 89 (2008) 39-58.

<<http://www.bsw.org/?l=71891&a=Comm03pdf.html>>.

MALINA B. J. e PILCH J. J., *Social Science Commentary on the Pauline Letters*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 2006.

PILCH J. J., "Romans." *The Collegetown Bible Commentary*, The Liturgical Press, Collegetown (MN) 1989, 1080-1099.

5. LA LETTERA DI PAOLO AI GALATI (MINORANZE ISRAELITE ACCULTURATE VITTIMIZZATE DAI GIUDAIZZANTI)

I. Gal 1,1-5: Inizio della lettera

II. Gal 1,6-9: Introduzione

III. Gal 1,10–2,21: Paolo difende il suo onore (Forma: Encomio, autotincensamento)

A. Apertura: 1,10-12

B. Lo stile di vita di Paolo: 1,13-17

C. Il comportamento di Paolo: 1,18–2,10

D. Paragone tra Paolo e gli altri: 2,11-21

Paolo e Cefa ad Antiochia: 2,11-14

Paragone tra Paolo ed i capi giudei del gruppo di Gesù: 2,15-20

Epilogo: 2,21

IV. Gal 3,1–6,10: Paolo difende il suo Vangelo
(Forma: Discussione politica)

Sezione Uno: Gal 3,1–4,31 Prove

Sezione Due: Gal 5,1–6,10 Esortazioni

V. Gal 6,11-18 Conclusione

Murphy-O'Connor: Lettera ai Galati, probabilmente Pessino (la moderna Balahissar, Turchia), che era la capitale dei Tolistobogii, la più occidentale delle tre tribù celtiche che componevano la realtà etnica della Galazia. (Emigrati dai Pirenei nel III sec. a.C.). Opinione comune: I galati sono grossi di stazza, dei sempliciotti imprevedibili, istintivamente generosi, feroci e molto pericolosi quando si arrabbiano, ma non hanno resistenza e sono facili da imbrogliare. Mai ellenizzati, quindi i romani imposero il loro sistema sulle loro strutture tribali. Parlavano celtico, mentre il greco era la seconda lingua nelle città.

Malina e Pilch: Paolo scrive agli israeliti greci (“civilizzati”) che vivevano in questa regione. Essi accettarono il vangelo di Dio di Paolo, ma furono poi attaccati dai “giudaizzanti” che credevano che gli israeliti dovessero osservare le usanze israelitiche praticate in Giudea, dove la teocrazia annunciata da Gesù sarebbe presto emersa. Il gruppo di Gesù stabilito da Paolo, come tutti i gruppi, possedeva una distinta identità sociale che aveva tre dimensioni: cognitiva (“noi” siamo diversi da “essi”), valutativa (“il nostro” modo è migliore del “loro”), ed emotiva (“noi” ci sosteniamo insieme nel nostro attaccamento al Signore Gesù, e “l’uno all’altro”).

I. Gal 1,1-5: INIZIO DELLA LETTERA

Dio è “Padre”, che significa “Protettore”. Gesù è l’intermediario per i credenti, i clienti. È il protettore che fornisce il favore (la grazia), e per Paolo questo favore è “la salvezza” (vedi v. 4).

II. Gal 1,6-9: INTRODUZIONE

Manca la solita benedizione, e a questo punto c’è un attacco all’onore collettivo dei galati. Infatti, egli solleva un’accusa contro di loro, quella di accettare un vangelo differente. I due vangeli in competizione sono la versione di Paolo, senza legami con la Torah, e la versione dei giudaizzanti, radicata nella Torah. Quest’ultima asserisce che gli israeliti greci membri del gruppo di Gesù vivano come i barbari, e quindi adottino le pratiche giudaiche per essere dei “veri israeliti”.

III. Gal 1,10–2,21: PAOLO DIFENDE IL SUO ONORE

(Forma: Encomio, autoincensamento)

A. Apertura: 1,10-12. A Paolo non importa alcunché delle opinioni degli altri. Il suo vangelo è passato attraverso la rivelazione (un’esperienza di stato alterato di coscienza). Egli dice qualcosa che prima non si sapeva riguardo al Dio di Israele ed al suo messia, il Signore Gesù.

B. Lo stile di vita di Paolo: 1,13-17. Originariamente, egli era totalmente osservante del comportamento e delle usanze tipiche del popolo giudaico (“giudaismo”). Il fatto che fosse cambiato avrebbe insospettito tutti, dato che tale cambiamento era visto negativamente ed era sospetto. Cicerone descrive il punto di vista stoico: «Il filosofo non suppone alcunché, non si pente di alcunché, non ha mai torto, e mai cambia la sua opinione» (vv. 13-14). Il cambiamento: Paolo descrive la sua nascita in termini di una chiamata profetica (vedi Ger 1,5; Is 49,1b.c; Is 6; Ez 1; Is 49,6; Ger 1,6). Così egli rivendica per sé un ruolo ed uno status unico all’interno della casa di Israele, grazie al Dio di Israele. Ma egli non si era comportato così quando era più giovane. Egli aveva accettato la violenza autorizzata nel nome dello status quo. Tale comportamento violento costituiva un “cambiamento” da ciò che Dio originariamente aveva avuto in mente per lui. Paolo ora non è deviante. Finalmente egli era sul sentiero che Dio aveva avuto in mente per lui, aveva cioè assunto il ruolo che gli era stato assegnato per volontà divina.

La rivelazione è importante poiché viene direttamente da Dio. Gli apostoli erano stati incaricati direttamente da Gesù.

Istruzione? Egli aveva studiato il fariseismo con Gamaliele (At 22,3), ma riguardo a Gesù egli non ebbe alcun maestro umano. Tutto gli fu insegnato da Dio (v. 16c; vedi 1Ts 4,9 “theodidáktos”).

C. La condotta di Paolo: 1,18–2,10. A Gerusalemme (vv. 18-20) con Cefa (aramaico, nome “barbaro”), Paolo non studia, ma piuttosto cerca di far riconoscere da Cefa e da Giacomo, il fratello di Gesù, la sua affermazione di essere stato “istruito da Dio”. In Siria ed in Cilicia (vv. 21-24), Paolo adempie al mandato di Dio. Come aveva fatto in Arabia ed a Damasco per tre anni, così per 14 anni in Siria ed in Cilicia predicò alle minoranze israelite che vivevano tra le maggioranze non-israelite. Il suo ritorno a Gerusalemme è un segno della sua lealtà al Dio di Israele il cui tempio era là. Di nuovo a Gerusalemme (2,1-10), Paolo viaggia perché è guidato in uno stato alterato di coscienza. Tito è un israelita greco, completamente immerso nella cultura ellenistica. I problemi di Paolo vengono dai “falsi fratelli”. Il v. 7 si riferisce ai circoncisi (Giudea e aree limitrofe, fin dal 150 a.C.), e agli incirconcisi (da tutte le altre parti). Presentandosi con persone famose, la reputazione e l’onore di Paolo aumentano.

Insulto: Paolo (v. 6 "reputato"), Giacomo, Cefa, Giovanni (v. 9 "reputato", il braccio destro della fratellanza = cessazione delle ostilità).

D. Paragone tra Paolo e gli altri: 2,11-21.

Paragone tra Paolo e Cefa ad Antiochia (v. 11-14). «Opporsi a qualcuno a viso aperto» è un atteggiamento da perdente. La precedente cessazione delle ostilità ora è stata ripresa; Paolo questa volta non ebbe successo con Pietro. Paolo inizialmente si mise sullo stesso piano di Pietro (2,1-10), ora esalta sé stesso al di sopra di Pietro (2,11-14).

Paragone tra Paolo e i capi dei gruppi di Gesù giudei: 2,15-20. Il contrasto è tra "giudei per natura" (un termine da estraneo) e "peccatori di origine non-israelita" (cioè, quelli ostili al Dio di Israele). Anche "giustificato" è un termine complesso, ma qui era considerato una caratteristica degli "israeliti per natura" (un termine da addetto ai lavori). Il miglior equivalente: "accettazione divina, accettabile al Dio di Israele". Scelto dal Dio di Israele. Come funziona? Rimanendo fedeli alla Torah. Paolo afferma che «l'accettazione giunge attraverso la fede», cioè mostrando fiducia e lealtà a Dio, che ha risuscitato Gesù dai morti. L'osservanza della Torah va bene, ma è insufficiente per conservare l'accettazione divina.

Epilogo: 2,21.

Se l'accettazione israelita di Dio deriva dalla Torah, allora la morte di Gesù non ha senso.

IV. Gal 3,1-6,10: PAOLO DIFENDE IL SUO VANGELO (Forma: Discussione politica)

Le Dieci Parole (Comandamenti, Es 20,1) furono pronunciate direttamente da Dio a Mosè. Il resto dei comandamenti della Legge mosaica giunsero da Dio a Mosè e ad Israele attraverso intermediari angelici (At 7,53; Gal 3,19-20), ed includevano comandamenti sia scritti che orali. Paolo escluse i Dieci dal suo riferimento alla Torah data attraverso Mosè. Questa parte della lettera ha due sezioni: 3,1-4,31 presenta le prove del punto di vista dell'interlocutore; 5,1-6,10 esorta gli ascoltatori a conformarsi alla verità del vangelo che ha appena dimostrato.

Sezione Uno: Gal 3,1–4,31. Prove

3,1-5 L'azione di "ammaliare" aveva causato la perdita di vista, da parte dei galati, di ciò che Dio aveva fatto quando aveva risuscitato Gesù dai morti.

3,6-9 Abramo, un non-israelita; (da tenere a mente Giacobbe = Israele, vedi Gen 35,10) era stato accettato da Dio per la fede, la fiducia, la lealtà. La Torah non esisteva ancora. Vv. 6-7, l'accettazione da parte del Dio di Israele dipende dalla fede nella resurrezione di Gesù dai morti da parte di Dio, e in tutto ciò che questo comporta, proprio come Abramo, il non-israelita, ebbe fede nel Dio di Israele. Ciò che conta, dunque, non è il legame di sangue o la genealogia, ma la fede che manca a tanti discendenti di Abramo. Questa è la prima affermazione di Paolo. V. 8, «Tutte le genti saranno benedette in te» deve intendere gli israeliti greci e gli israeliti giudei, visto che quella citazione da Gen 18,18 era stata scritta prima dell'esistenza di Israele. "Genti" (*ta ethne*) generalmente indica "genti che non sono Israele", ma in questo caso Israele ancora non esiste.

Il gruppo apparentemente casuale di citazioni in ebraico viene definito "haruzin", cioè "filo di perle". Il punto di Paolo: il Dio di Israele trova accettabili attraverso la loro fede tutti gli israeliti che sono benedetti con la fede del loro antenato Abramo.

3,10-14 Gesù ha ridato onore ad Israele. Paolo nota che nessuno in Israele osserva tutta la Legge (v. 10), quindi essi sono maledetti. La crocifissione di Gesù ridà l'onore a quelli che sono maledetti dalla Legge, visto che Gesù crocifisso è stato risuscitato dal Dio di Israele. Da notare come il "noi" viene riferito ai fratelli israeliti.

3,15-16 I veri eredi di Abramo. La promessa fu fatta al seme di Abramo (singolare: Sperma), non ai semi (plurale). Quell'unico e solo erede è il messia di Israele, rivelato da Dio nella persona di Gesù, che Dio ha risuscitato dai morti.

3,17-22 Relazione tra le promesse di Dio ad Abramo e la legge di Dio a Mosè. La promessa ad Abramo fu fatta secoli prima che la Legge fosse data a Mosè. Perché fu data la Legge? L'episodio di idolatria del vitello d'oro (Es 32,1-35) viene visto come un tentativo di controllare Dio. La Legge è valida a partire da Mosè fino alla venuta del Messia (v. 19).

3,23–4,11 Maggiori chiarimenti. Gli israeliti di qualsiasi strato sociale, sia giudei che greci, sia schiavi che liberi, senza distinzione di sesso, sono una cosa sola in Cristo Gesù. La verità è che appartenendo a Cristo, il solo erede di Abramo, le persone che compongono i gruppi di Gesù diventano la vera prole di Abramo, e quindi gli eredi della promessa di Dio ad Abramo. «Redimere quelli che erano sotto la Legge» significa restituire l'onore agli israeliti. L'adozione non era un'usanza israelitica. Tuttavia, era tipica dell'ellenismo; quindi questo avrebbe avuto senso per gli israeliti greci, gli ascoltatori di Paolo in Galazia. Il termine "Abba" (Padre, non Papà), indica protezione, un termine che "familiarizza" le relazioni tra patrono e cliente. Gli oggetti celesti erano esseri viventi. Ritornare ad essi è come insultare Dio. In quanto agente del cambiamento, Paolo teme che i suoi galati abbandonino l'innovazione che egli ha proclamato. Lui stesso rischia di perdere il suo onore.

4,12-20 Interludio di esortazione. Malocchio, ed ospitalità. L'ansia di Paolo per il suo gruppo di Gesù.

4,21-31 Sara e Agar. Paolo torna sul suo ragionamento principale secondo cui i membri del gruppo di Gesù esistono in una situazione in cui la Legge è un retaggio del passato. Egli offre un'interpretazione allegorica di Sara e Agar (Midrash) che applica ai gruppi di Gesù. Egli polemizza contro quelli che in Galazia hanno rifiutato il suo vangelo a favore della versione dei giudaizzanti, che era appoggiata da Cefa, Giovanni e Giacomo. Il contesto della sua allusione presume il fatto che i suoi ascoltatori conoscano i dettagli, e quindi si tratta di israeliti. La midrash presenta Agar come il patto del Sinai (montagna in Arabia, la Gerusalemme presente con i suoi costumi e le sue pratiche); Agar (Gerusalemme) è in schiavitù. Sara invece, rappresenta il patto celestiale, la Gerusalemme celestiale, che partorisce figli per la libertà. Ella è la vera madre israelita. I membri del gruppo di Gesù di Paolo sono infatti figli di una donna libera, e non di una schiava, quindi non soggetti al patto schiavizzante del Sinai, ma al patto liberatorio della Gerusalemme celeste. La schiava e suo figlio – i giudaizzanti – devono essere mandati via.

Sezione Due: Gal 5,1–6,10. Esortazioni

Qui ci sono due sezioni: una è incentrata sulla circoncisione, l'altra sui comportamenti e le loro cause: la carne e lo Spirito.

5,1-12 La circoncisione (la mutilazione genitale maschile). L'idea centrale di Paolo qui è la libertà. Avendo conquistato la libertà dall'Egitto, gli israeliti l'hanno consegnata al vitello d'oro. La circoncisione divenne il segno più importante dell'esclusività israelita intorno al 150 a.C., l'epoca dei Maccabei. Si trattava solo di un taglietto, ma esigeva la totale obbedienza a tutta la Legge di Mosè, un passo indietro verso la schiavitù, secondo Paolo. L'accettazione divina viene dalla fede. Anche questo taglietto "taglia fuori" da Gesù il messia. Tutto ciò che conta è la fede in Dio, che ha risuscitato Gesù dai morti, insieme ad un comportamento caratterizzato dall'amore, cioè, l'attaccamento al gruppo.

5,13-26 Carne e Spirito. La "libertà da" significa "libertà per", altrimenti il servizio dello schiavo è sempre presente: se non ad uno, allora all'altro. Le opere della carne sono i Dieci Comandamenti sotto mentite spoglie. Le opere dello Spirito rendono la Legge inutile. I principali ostacoli sembrano essere le qualità maschili mediterranee: l'arroganza, lo sfidare gli altri, e l'invidia (v. 26). Rigettate queste cose, e cercate l'integrità del gruppo.

6,1-10 Esortazioni generali. Miscuglio finale di esortazioni all'integrità ed al sostegno del gruppo. L'inganno è la nozione chiave qui.

V. Gal 6,11-18: CONCLUSIONE

Supplica appassionata per persuadere gli ascoltatori ad accettare il punto di vista di Paolo.

6,11 Paolo era parte dell'1-2% della popolazione che sapeva leggere e scrivere. Tre forme delle lettere di Paolo: scritta a mano da sé, dettata, o scritta da qualcun altro dalle note dategli da Paolo.

6,12-17 Osservazioni sommarie sull'onore. I vv. 12-13 sono una forte accusa contro Cefa, Giovanni, Giacomo ed i loro seguaci. Ad essi importa soprattutto di aumentare l'onore facendo adottare ai galati lo stile di vita del loro gruppo giudaico di Gesù. Paolo conclude dicendo che se qualcuno ha dei problemi con ciò che lui sta dicendo, dovrebbero prendersela con il suo padrone e lasciarlo in pace.

6,18 «Possa la grazia del nostro Signore Gesù il messia essere con il vostro spirito, fratelli. Amen».

Risorse

KEITH C., " 'In My Own Hand': Grapho-Literacy and the Apostle Paul," *Biblica* 89 (2008) 39-58.

<<http://www.bsw.org/?l=71891&a=Comm03pdf.html>>.

MALINA B. J. e PILCH J. J., *Social Science Commentary on the Pauline Letters*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 2006, 177-218.

GLOSSARIO

Agente del Cambiamento: colui che promuove il cambiamento. In Israele, nel I secolo d.C., è PAOLO.

Agenzia del Cambiamento: colui che autorizza il cambiamento. In Israele è DIO.

Cultura collettivistica: una cultura in cui l'individuo è radicato all'interno del gruppo, e lavora volontariamente per il beneficio del gruppo, piuttosto che per il suo. Questo individuo è definito dal gruppo ed è identificato dal gruppo stesso.

Destinatari: nel contesto del cambiamento, queste sono persone che hanno bisogno di un cambiamento, che lo conoscano o meno, o che sappiano o meno di averne bisogno.

Eterofilo: l'eterofilia è il grado di *diversità*, in alcuni campi, tra due individui che interagiscono: per esempio le credenze, l'istruzione, lo stato sociale e così via. La comunicazione eterofila si propaga *verticalmente* con un sistema, per esempio attraverso la conversione di un re, un principe o un governatore.

Evangelizzazione: il processo di comunicare l'innovazione fatta da Dio all'interno della tradizione israelitica, cioè, il fatto che il Dio di Israele abbia risuscitato Gesù dai morti e lo abbia eletto messia e Signore cosmico, che presto tornerà per inaugurare la teocrazia in Palestina.

Generazioni: catena di testimoni piuttosto che un dato numero di anni (per es., 20-30).

Giustificazione: divenire accetto a Dio per la morte e resurrezione di Gesù. A causa della morte redentrice di Gesù, Dio rinuncia al Suo diritto di vendicare il disonore arrecato da coloro che peccano, cioè da coloro che lo disonorano.

Giustizia: accettazione da parte di Dio. Radicata in Abramo che credette in ciò che Dio aveva fatto, e non nell'osservanza della Torah.

Giustizia: le relazioni interpersonali appropriate.

Gruppo di Gesù: quelli che sono diventati seguaci di Gesù dopo la sua morte e resurrezione. Essi si chiamavano i *seguaci della Dottrina* (At 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22). Il termine "Cristiano" ricorre solo tre volte nel Nuo-

vo Testamento (At 11,26; 26,28; 1Pt 4,16-17), ma viene usato dagli estranei con una connotazione negativa.

Innovatori: coloro i quali accettano e promuovono il cambiamento. Gli innovatori controllano un'adeguata quantità di materiale e risorse umane per assorbire il possibile fallimento dovuto ad un'innovazione finita male. Essi possono capire ed applicare delle conoscenze piuttosto complesse. Essi abbracciano il valore dell'avventura, cioè il desiderio di osare, dell'incertezza e di correre il rischio. Infine, gli innovatori sono cosmopoliti, cioè essi hanno contatto con gli estranei e spesso hanno delle relazioni sociali con essi.

La Legge (Torah) è un concetto fluido che può designare tutto l'Antico Testamento, le sezioni chiamate Leggi e Profeti (da Gen a 2Re), la Legge di Mosè, i Dieci Comandamenti. Tutta la legge scritta.

Movimento di Gesù: Gesù ed il gruppo dei suoi seguaci più stretti, le loro famiglie ed i loro amici.

Omofilo: l'omofilia è il grado di *condivisione* di stato tra due individui che interagiscono: le *stesse* credenze, istruzione, stato sociale e background. La comunicazione omofila si propaga orizzontalmente con un sistema.

Primi adottanti: quelli che appartengono ad una fascia più integrata del sistema sociale locale rispetto agli innovatori. Essi sono persone impegnate a livello locale, e spesso sono persone che influenzano le opinioni. Essi non sono molto avanti rispetto alla media, e servono da modelli per gli altri nell'adottare l'innovazione. Essi sono rispettati dai contemporanei e sono l'incarnazione del successo e dell'utilizzo discreto della nuova idea. Essi sanno che devono continuare a guadagnarsi la stima e la reputazione dei loro colleghi, se vogliono mantenere la loro posizione di persone che influenzano le opinioni all'interno del sistema sociale.

Redenzione: ripristino del proprio stato davanti a Dio. Viene compiuto dalla morte di Gesù.

Reinvenzione: è il comportamento che risulta dalla rifrazione dell'innovazione (per es. La formazione di conventicole a Corinto, la negazione della resurrezione, anch'essa a Corinto).

Rifrazione: cambiamento dell'innovazione basato sul testo. Questa è la rifrazione.

pilchj@georgetown.edu

<<http://www9.georgetown.edu/faculty/pilchj>>

IL PROTAGONISMO DELLE DONNE NEI GRUPPI PAOLINI *

Elisa Estévez López

Le lettere autentiche di Paolo (Romani, prima e seconda Corinti, Galati, Filippesi, prima Tessalonicesi e Filemone) ci rivelano la presenza di donne reali, che certamente, furono molto riconosciute nei loro gruppi locali ed esercitarono in essi una varietà di funzioni di autorità. Ci è rimasta la testimonianza della loro attiva collaborazione nella missione e nel consolidamento del movimento cristiano nell'antico Mediterraneo.¹ Il loro influsso significativo² è l'espressione della loro fede e si va forgiando tra circostanze esterne non facili e nella gestione delle difficoltà interne.

Il numero delle donne nominate nelle lettere è inferiore a quello degli uomini, come è inferiore la percentuale di donne leader in relazione agli uomini che svolgono le medesime funzioni. Tuttavia non si può dedurre esattamente che questa fosse la realtà storica. Come si rileva in altre testimonianze di società *androcentriche* e patriarcali, le donne sono praticamente ignorate e le loro esistenze sono appena deducibili dagli scritti maschili.

Richiama fortemente l'attenzione (data l'ossessione culturale di classificare le donne secondo la loro condizione sessuale), che solo di alcune di esse si dice che sono sposate (Prisca,³ Maria la madre di

* Traduzione di Rosaria Aimo, FSP.

¹ Ricevono i medesimi titoli di altri uomini dei gruppi paolini: "diaconessa", "sorella", "collaboratrice". È riconosciuto anche il loro compito missionario: "si stancarono" nel lavoro per il Vangelo, protessero Paolo e la comunità, offrirono ospitalità nella loro casa, ecc. Tutto questo è una conferma positiva della loro leadership nelle comunità paoline. Cf. MARGARET Y. MACDONALD, *Las comunidades paulina*, Sígueme, Salamanca 1994, 78.

² Come «potere di significare» intendiamo la capacità di creare situazioni liberanti, di generare relazioni di uguaglianza, di autocomprendersi come persone autonome e interdipendenti, di favorire nuove modalità di relazionarsi con Dio.

³ Anche se in realtà, il dato che è sposata solo appare in At 18,2.18.26, un dato che sarebbe da valutare criticamente, tenendo presente che Luca tende a sottolineare la rispettabilità delle donne cristiane. Anche se è facile intuire che esse come altri nominati nelle lettere «si considerassero o fossero considerati dagli altri dentro al movimento paolino come persone sposate. Come si è già detto, che i matrimoni fossero o no considerati leciti secondo le prospettive della legge romana probabilmente aveva scarsa ripercussione sulle idee relative al matrimonio all'interno dei gruppi ecclesiali». Cf. CAROLYN OSIEK - MARGARET MACDONALD - JANET H. TULLOCH, *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva*, Sígueme, Salamanca 2007, 52.

Giovanni Marco, la madre di Rufo⁴), ma questa constatazione non può condurci a concludere che le altre donne nominate fossero celibi. Piuttosto, come segnala Osiek, «le donne che svolgevano incarichi ministeriali nei primi secoli, pare fossero sposate o vedove, e non ascete o celibi, nonostante alcuni indizi che l'usanza del celibato consacrato si stava facendo strada».⁵

Paolo si riferisce a queste donne, che sono state amiche, collaboratrici e benefattrici, direttamente con il loro nome e senza indicare lo stato civile o familiare, anche se le usanze di rispettabilità del tempo fossero contrarie a questa pratica in pubblico. È vero però che le donne delle classi aristocratiche romane, per esempio, beneficiarono con le loro ricchezze alcune associazioni di volontariato e questi atti furono riconosciuti nelle iscrizioni e nelle statue in loro onore. Forse questo spiega perché la maggior parte dei nomi di donne delle lettere paoline, sia riportata nella lettera ai romani: «probabilmente era il luogo dove il cambio sociale avveniva più rapidamente».⁶

La brevità delle allusioni alle donne e la frammentazione delle notizie che le lettere paoline offrono su di esse, non impedisce che si possa ricostruire l'ordito in cui si andò intessendo la loro autorità e il loro protagonismo nelle comunità che Paolo e la sua équipe di missionari, uomini e donne, animavano. Il fatto che la missione paolina fosse concepita dall'inizio, come un lavoro collettivo⁷ favorì la incorporazione attiva, e almeno in certo senso ugualitaria delle donne nella creazione, animazione e direzione delle comunità in missione. Esse nacquero e si consolidarono nel Mediterraneo antico, con la coscienza di essere una fraternità universale, che si distingueva per la fede nel Messia Gesù. Alcuni dati che provengono in concreto dalla comunità di Corinto, ci permettono inoltre comprendere come si venne intessendo il protagonismo femminile nelle comunità paoline, e come in alcuni casi le donne scelsero il celibato

⁴ In Ignazio di Antiochia: la sposa di Epitropo (IGNAZIO, *Pol.* 8.2) e altre negli atti dei martiri, come Perpetua e Felicita, la sua compagna incinta (nella sua condizione di schiava non era legalmente sposata).

⁵ Cf. CAROLYN OSIEK - MARGARET MACDONALD - JANET H. TULLOCH, *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva*, Sígueme, Salamanca 2007, 22.

⁶ Ivi, 25.

⁷ Cf. GERD THEISSEN, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985, 221.

e si riconobbero nella loro identità di donne profetesse, con una posizione molto differente da quella dell'apostolo.

Non conviene dimenticare che siamo in un periodo dello sviluppo cristiano in cui la istituzionalizzazione è ancora un processo essenzialmente aperto, fatto che avrebbe contribuito in parte alla crescita della leadership femminile, anche se in alcuni casi (come vedremo in questo capitolo), avrebbe avallato ugualmente la restrizione della loro parola.⁸ Le testimonianze delle lettere autentiche accreditano l'affermazione che questi gruppi fondati da Paolo, ammisero e svilupparono una diversità di funzioni e compiti, realizzati da persone che avevano diversi tipi di autorità e che contribuivano ampiamente alla coesione comunitaria. Non ci troviamo perciò davanti a comunità in cui si riconosce esclusivamente un tipo di autorità carismatica.⁹ La realtà era un'altra.

Ci proponiamo in questa conferenza non solo di ricuperare semplicemente la presenza delle donne nelle comunità paoline, ma di introdurci nello "spazio delle spiegazioni", per capire quali furono i ruoli che esse svolsero nei gruppi cristiani, in quale quadro spazio-temporale, culturale e religioso si esplica la loro autorità, come gestirono le tensioni e i conflitti che il protagonismo femminile causò ad intra e ad extra delle frontiere comunitarie. In questo senso lo sviluppo che segue pretende slegarsi dagli essenzialismi e situare le identità di queste donne nel contesto socio-culturale del Mediterraneo antico, inserendole nell'intelaiatura diversa di relazioni sociali, economiche, familiari e religiose nelle quali si mossero.¹⁰

⁸ Qualcosa che è perfettamente percepibile, specialmente nelle Pastorali, molto diverso dalla evoluzione della tradizione paolina nelle comunità rappresentate negli Atti di Paolo e Tecla.

⁹ Così MARGARET Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas*, 84-96, contro HANS VON CAMPENHAUSEN, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, Hendrickson, Peabody 1977.

¹⁰ «Joan Scott scriveva in una recente introduzione a una collana di articoli pubblicati sotto il titolo "Feminismo e historia", la sfida che il movimento femminista oggi ha lanciato, cioè disfare la tela di ragno dell'essentialismo in cui si è caduti utilizzando la categoria "donne" per ricuperare il passato. Rendere visibile le donne era un impegno prioritario; tuttavia, procedendo nel cammino si impone la realizzazione di alcune "tappe riflessive" per non confondere visibilità con trasparenza». MARY NASH - M. JOSÉ DE LA PASCUA - GLORIA ESPIGADO, *Pautas históricas de la sociabilidad femenina. Rituales y modelos de representación*, Servicio de Publicaciones de Cádiz, Cádiz 1999, 11.

La concisione dei testi non impedisce che si intravedano donne di una enorme forza personale e con una grande capacità risolutiva. Alcune di esse ebbero un alto status socio-economico, che le favorì per aprirsi il passo e ottenere alcune libertà, sottraendosi così alle leggi del *genere* e del parentado. Desideriamo ricercare in questi documenti delle origini il punto di vista delle donne, le evidenze testuali che sono rimaste e che ci permettono ricostruire in modo plausibile la loro storia di protagonismo e di emarginazione, di presenza e di nascondimento, come influirono su di loro la fede e i valori condivisi, però anche come esse influirono nelle trasformazioni che si verificarono nella configurazione del cristianesimo primitivo.¹¹

In un secondo momento affronterò le posizioni delle Pastorali riguardo alla "figura" delle donne nella società e nella Chiesa. Come si scopre in questi documenti cristiani il protagonismo delle donne nel consolidamento delle comunità primitive e nella loro espansione missionaria divenne uno dei punti più controversi, che suscitò molti sospetti negli ambiti cittadini e anche in determinati settori ecclesiali. Queste tensioni che sono particolarmente acute nelle Pastorali, si trovano anche in diversi gruppi cristiani, sebbene sia necessario affermare che altri settori del movimento paolino, come le comunità degli *Atti di Paolo e Tecla*, scelsero di non impedire la parola e gli insegnamenti delle donne e di non restringere la loro autorità in nessun ambito.

Alcuni gruppi portavano come avvallo delle loro posizioni l'autorità dell'Apostolo. L'ambiguità di alcune affermazioni paoline sulla funzione delle donne nella *ekklesia* portò, nel passare del tempo, interpretazioni differenti e incompatibili tra loro.¹² A questo poté

¹¹ Cf. ELIZABETH SCHOSSER FIORENZA, "The ethic of biblical interpretation. Decent biblical scholarship", *Journal of biblical literature* 107 (1988) 3-17; BERNARDETTE BROOTEN, "Early christian women and their culturel context: Issues of Method in historical reconstruccion", in Adela Yabro Collins (ed), *Feminist Perspectives in Biblical Sclarship*, Scholars, Choco 1985, 65-91.

¹² Basti citare alcuni esempi: a) la formula battesimale di 1Cor 12,13 afferma esplicitamente che giudei e greci, schiavi o liberi sono stati battezzati con il medesimo Spirito, ed è scomparso il terzo binomio "uomo-donna" presente in Gal 3,28; b) insieme alla testimonianza di donne che operarono come ministri e anche apostoli (Rm 16) nelle comunità cristiane, lascia sorpresi che in 1Cor 11,3 si affermi che «il capo della donna è l'uomo»; c) a partire da 1Cor si potrebbe appoggiare e difendere la vita ascetica e celibataria (*Atti di Paolo e Tecla*), ma allo stesso tempo si poteva difendere il matrimonio e il generare figli come la condotta adatta per i cre-

contribuire anche la varietà delle forme in cui si sviluppò la leadership nelle comunità paoline.¹³

Come nel caso delle testimonianze paoline sulle donne, anche qui è necessario inoltrarsi nello spazio delle spiegazioni. È necessario analizzare le tensioni che si produssero nelle comunità dell'Asia Minore a causa dell'autorità femminile, ma anche i procedimenti impiegati per discriminare le donne nell'organizzazione ecclesiale e negare loro l'autorità di insegnare ed esercitare compiti di leadership. Questi fatti acquistano maggior significato, ricordando che in altre comunità della medesima zona si potenziò l'assunzione del potere delle donne, favorendo l'esistenza di ascete, libere di parlare, con la facoltà di curare, predicare, battezzare: donne che esercitarono una grande attrattiva soprattutto tra le donne facoltose in ricerca di maggior emancipazione e riconoscimento.

L'analisi della retorica della argomentazione di questi documenti, alla luce delle testimonianze del mondo greco-romano, rivelerà come si formano o deformano le realtà sociali e come si negozia il potere tra i diversi gruppi e attori sociali. Lascerà ugualmente vedere come si intentò soffocare i tentativi per ottenere l'uguaglianza già nelle origini del cristianesimo, ma che tuttavia queste aspirazioni non furono mai totalmente soffocate.

1. La donna al centro della ricerca: questioni metodologiche

Le lettere paoline contengono molta informazione codificata, difficile da identificare dagli interpreti attuali, perché sono frutto di un modo particolare e proprio, e allo stesso tempo coerente e integrale, di percepire, spiegare e costruire la realtà nel contesto globale della cultura mediterranea del 1° secolo. Attraverso le parole e la loro articolazione, gli autori biblici hanno obiettivato l'esistenza reale, come la sperimentavano e conoscevano e la descrivono in sintonia con i valori, credenze, comportamenti condivisi con i gruppi di riferimento. Ma i testi che hanno prodotto sono molto condensati, perché nel Mediterraneo antico il sistema di credenze e valori era alta-

denti in Cristo (Lettera a Timoteo). Di fronte allo sviluppo dell'autonomia delle donne nel movimento cristiano, e più ancora di fronte al promuovere o negare la loro autorità nella chiesa, queste norme non erano indifferenti.

¹³ M. Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas*, 84-95.

mente condiviso per cui non c'era bisogno di esplicitare tutti gli elementi. D'altra parte chi oggi legge e interpreta questi racconti, è condizionato dagli schemi di pensiero e comportamento nei quali è stato socializzato, molto differenti da quelli delle comunità cristiane delle origini. È chiaro che la situazione sociale dell'interprete e quella dell'udienza originale a cui sono diretti i vangeli, sono totalmente diverse;¹⁴ questo obbliga a salvare quella distanza culturale, se si vuole comprendere in modo adeguato tali racconti. In concreto, affrontare lo studio sui compiti delle donne nei gruppi paolini significa interrogarsi se non sono stati lasciati in penombra alcuni elementi preziosi che potrebbero essere stati presenti nella cosmovisione dei primi gruppi di credenti, come ad esempio, le reti di parentado, i compiti reali delle donne nella vita pubblica, la loro partecipazione nei sistemi di patronato ed *evergetismo*, la loro partecipazione nella dinamica dell'onore, ecc.

Agli apporti delle scienze sociali è necessario incorporare quelli dell'ermeneutica biblica femminista per analizzare criticamente le fonti e interrogarsi sulle *conseguenze etiche e le funzioni politiche* che le narrazioni ebbero nel contesto socio-culturale. Questo comporta approfondire se e come i testi e le interpretazioni sostengono valori e credenze socio-religiose oppressive, ma richiede anche di riscattare gli elementi che portano una visione più liberante ed enfatizzano il contributo storico dato dalle donne nelle origini cristiane.¹⁵ In questa ricostruzione, gli apporti delle scienze sociali, i contributi degli studi femministi sul cristianesimo antico e sulla vita delle donne mediterranee nel 1° secolo, si articolano per mettere le donne al centro della ricerca, non come oggetto ma come protagoniste dei processi che esse vissero. Anche se un'analisi in prospettiva del genere femminile ha un compito in più: esplorare gli effetti che i testi hanno avuto, ancora hanno e come lo fanno, nella vita di uomini e donne.

¹⁴ Elliot definisce «situazione sociale» la categoria che abbraccia tutti i fattori che influiscono su una persona o un gruppo; la loro socializzazione, esperienze, percezioni, i loro quadri razionali di riferimento, i loro punti di vista sulla realtà. Include anche altri fattori come il genere, l'età, le radici etniche, la classe sociale, i ruoli, lo status, l'educazione, il lavoro, la nazionalità, le affiliazioni politiche, sociali, religiose, le tradizioni, la lingua, ecc. JOHN ELLIOT, *Social-scientific Criticism of the New Testament*, London 1955, 37-38.

¹⁵ Cf. ELIZABETH SCHOSSER FIORENZA, "The ethic of biblical interpretation. Decente biblical scholarship", *Journal of biblical literature* 107 (1988) 10.

Le scienze sociali e l'antropologia hanno apportato strumenti teorici che hanno dimostrato la loro utilità per ricostruire gli *impliciti culturali* condivisi dall'autore e dai destinatari, ma è anche necessario evidenziare il rischio di una utilizzazione acritica dei medesimi. Alcune ricerche hanno presentato credenze, valori o norme del mondo mediterraneo antico in un modo eccessivamente rigido, uniforme, monolitico, senza tener conto sufficientemente delle particolarità associate alla zona, all'epoca, al gruppo etnico o sociale di cui si trattava. Nella maggior parte dei casi hanno ignorato le differenze esistenti tra uomini e donne, o le hanno analizzate secondo un modello di genere statico, come era l'immagine della società mediterranea antica che descrivevano, con la pretesa poi che riflettesse la realtà.¹⁶ Hanno elaborato teorie, concetti, o modelli in modo molto astratto, che, anche se è indiscutibile la loro efficacia, non hanno tenuto presente che la vita è molto più complessa, e che è necessario incorporare i punti di vista degli uomini e delle donne, schiavi e liberi, dei contadini e degli abitanti delle città, ecc., per rendere valido il modello concettuale scelto.

Per esempio, a volte si dà per scontato che l'onore sia stato il valore maschile che informava tutti gli atti che gli uomini realizzavano nell'ambito pubblico, e il pudore, un valore esclusivo delle donne, associato all'ambito domestico. Si è pensato all'onore e al pudore come se fossero una normativa che influiva sul comportamento di uomini e donne secondo la natura propria, invece di considerarli come un quadro di riferimento che serviva per liberarsi e negoziare nelle interazioni sociali.¹⁷

Queste polarizzazioni (pubblico-domestico, onore-pudore, uomo-donna) applicate rigidamente hanno semplificato la vita nelle società mediterranee antiche, impedendo l'interazione tra gli ambiti privato e pubblico. Hanno anche contribuito a incrementare la "miopia del genere";¹⁸ lavorando le fonti antiche, si è messa ancora

¹⁶ Cf. CAROLYN OSIEK, "Women in House Churches", in JULIAN V. HILLS ET AL. (eds.), *Common Life in the Early Church. Essays Honoring Graydon F. Snyder*, Harrisbourg 1998, 300-323; ID., "Mujeres, honor y contexto en la antigüedad mediterránea", in CARMEN BERNABÉ - CARLOS GIL (eds.), *Re-imaginando le origini del cristianesimo*, 353-371, centrato nel valore dell'onore.

¹⁷ Cf. HILL DUBISH, *In a Different Place: Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Islands Shrine*, Princeton 1995, 204.

¹⁸ Cf. ROSS S. KRAEMER, "Hellenistic Jewish Women: The Epigraphical Evidence", in *SeminarPaper SBI*, Atlanta 1986, 184.

di più sotto silenzio la storia delle donne, uniformando le loro vite, nascondendo la diversità di stili e forme, le difficoltà che esse dovettero superare secondo la zona, la classe sociale, o il modo peculiare di affrontare la vita.

In non pochi casi, l'utilizzo quasi esclusivo di testi letterari, vincolati alle élites sociali, ha contribuito a far credere che la pratica sociale corrispondesse a quelle idee; che in concreto la visione che offrivano delle donne riflettesse la loro esperienza e non l'immagine che avevano gli uomini che descrivevano le loro emozioni, capacità, malattie.¹⁹ Tuttavia in ogni documento o testimonianza narrato dal punto di vista di un maschio c'è un'altra versione della storia, diversa rispetto al punto di vista di una donna, che è stato lasciato in silenzio o è andato perso, a meno che non ci impegniamo in un rigoroso, sistematico, disciplinato lavoro di ricostruzione creativa. Che i testi letterari dell'antichità menzionino appena la presenza delle donne nella sfera pubblica, non significa che non ci fossero, come di fatto lo dimostra l'evidenza di donne che svolgevano ruoli nel commercio e in altre professioni.²⁰ Prendere in considerazione ciò che stiamo dicendo significa mettere le donne al centro dello studio e di conseguenza domandarsi come furono influenzate e come influenzarono gli ideali che inquadrarono la loro vita.

Ma non sono queste le uniche dicotomie da trascendere. È necessario superare l'opposizione tra volontarismo e determinismo, perciò è fondamentale riconoscere la dualità che è implicata in ogni atto di riproduzione sociale. Come afferma Giddens, le proprietà strutturali dei sistemi sociali sono a loro volta mezzo e risultato delle pratiche che costituiscono questi sistemi.²¹ Questo contributo è molto illuminante di fronte alla ricostruzione delle origini cristiane e in particolare per la ricostruzione del ruolo e delle funzioni delle donne nel movimento cristiano nelle origini, poiché richiede di abbandonare la visione di esseri umani "socialmente determinati",

¹⁹ Cf. HELEN KING, "Boud to Bleed: Artemis and Greek Women", in AVERIL CAMERON - AMELIE KUERT (eds.), *Images of Women in Antiquity*, London - Sidney, 1983 109-110.

²⁰ Si vedano molti riferimenti in ELISA ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente*, 133-135.

²¹ ANTONY GIDDENS, *Profiles and Critiques in Social Theory*, Basingstoke, Londres 1982, 15, lo ha denominato "dualità di struttura". Questo concetto lo ha sviluppato ampiamente in ID. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, 1995.

una conclusione a cui si potrebbe arrivare se si applicassero rigidamente alcuni modelli e teorie sociologiche e antropologiche.²² Assumere il principio che ogni azione sia un vero atto di “riproduzione”, con capacità di alterare importanti pilastri sociali,²³ suppone rintracciare la figura delle donne, nel loro protagonismo o nella emarginazione avuta nelle origini cristiane, e interrogarsi sulle loro scelte, decisioni, pensieri, ecc., cioè sulla loro implicazione attiva e significativa nel processo di diffusione e consolidamento del movimento cristiano. I loro pensieri e pratiche sociali si strutturano senza dubbio sulle loro credenze, valori, norme delle società in cui vissero, allo stesso tempo furono i mezzi attraverso i quali queste regole, ecc., si riprodussero, aprendo la possibilità reale e attuale di cambiamento della struttura sociale. Perciò, superando l’opposizione tra individualismo, soggettivismo e determinazione sociale si apre il cammino alla investigazione sul potere delle donne nel cristianesimo antico, meglio ancora sulla loro capacità di creare e ri-significare i simboli, le pratiche, i valori a partire dalla propria esperienza e dalla implicazione attiva nello sviluppo della vita comunitaria.

Inoltre è importante non dimenticare che i titoli in singolare/plurale non sempre si devono intendere come riferiti esclusivamente a uomini, tenendo presente gli usi della lingua come gli usi sociali. «In ogni campo, come dice Osiek, si considerava che le donne fossero incluse e sottintese tra gli uomini, come continuano ad esserlo in molte lingue e culture. Tuttavia le analisi letterarie non hanno abbandonato totalmente la supposizione che le allusioni maschili si riferissero esclusivamente a uomini, quando si trattava di posti direzionali, nonostante la diaconessa Febe (Rm 16,1), l’apostola Giunia (Rm 16,7), le “maestre” di donne come Grapte, e la maestra gnostica Marcellina, che a metà del 2° secolo insegnava in pubblico e che fu talmente efficace in Roma che secondo Ireneo “annientò molti” (Ireneo, *Contra herejias*, 1.25.6; cf. Epifanio, *Panarion* 27.6), e nonostante le molte donne conosciute come profetesse (tra cui Gezabele, Ap 2,20)».²⁴

²² Si vedano le critiche di DAVID G. HORRELL, *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence*, Edinburgh 1996, 9-59 (Introduzione su questioni di metodologia).

²³ Come afferma ANTHONY GIDDENS in *Central Problems in Social Theory*, London & Basingstoke 1979, 210: «La possibilità di cambiamento è riconosciuta come inerente ad ogni circostanza di riproduzione sociale».

²⁴ Cf. CAROLYN OSIEK - MARGARET MACDONALD - JANET H. TULLOCH, *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva*, Sígueme, Salamanca 2007, 22.

2. L'aspirazione femminile di avere una parola e una dimora propria

I documenti paolini riferiscono in termini generali l'attrazione che il cristianesimo esercitò sulle donne di classe più elevata.²⁵ Il fatto di vincolarsi a un nuovo parentado significava di fatto riformulare le frontiere dell'identità femminile, così come ricostruire il loro sistema di lealtà, la loro rete di relazioni e il loro sistema di credenze e di valori. Il rischio che esso comportava, in una società in cui i pilastri erano solidamente stabiliti e dove qualsiasi trasgressione si catalogava come una minaccia all'ordine stabilito, era senza dubbio molto forte.

I conflitti che una simile decisione poteva produrre, richiedono una spiegazione.

È necessario chiedersi chi erano queste donne e perché si unirono al movimento cristiano, sapendo che la nuova religione era stata catalogata come un comportamento ostile al proprio gruppo di riferimento e per di più una vergogna sociale. Le risposte si devono ricercare nelle stesse lettere di Paolo e in altre testimonianze antiche. È necessario tuttavia ammettere che non è possibile venir a conoscenza con totale certezza di quali furono i motivi reali e concreti²⁶ per formulare alcune ipotesi plausibili,²⁷ con le evidenze frammentarie esistenti, anche se analizzate criticamente, mettendo in rilievo gli interessi retorici e la quasi invisibilità di parole, sentimenti, e modi di vedere delle stesse donne.

In accordo con i testi paolini che stiamo analizzando, alcune delle donne nominate pare abbiano goduto di uno status economico elevato.²⁸ Gli indicatori esistenti presentano donne con beni fi-

²⁵ Un fenomeno simile si verificò in relazione al giudaismo: TAL ILAN, "The Attraction of Aristocratic Women to Pharisaism during the Second Temple Period", *Harvard Theological Review* 88, 1955, 1-33, JUDITH M. LIEU, "The 'Attraction of Women' into Early Judaism and Christianity: Gender and the Politics of Conversion", *Journal for Study of the New Testament* 72 (1998) 5-22.

²⁶ Così pensa MARGARET Y. MACDONALD, *Las mujeres y el cristianismo primitivo en la opinión pagana. El poder de la mujer histórica*, EVD, Estella 2004, 220.

²⁷ JUDITH M. LIEU, "The 'Attraction of Women'", 15.

²⁸ I dati concordano con altri riferimenti a donne ricche: come affermano gli Atti, alcune donne ricche si unirono al movimento cristiano in Tessalonica («non poche fra le donne influenti [πρώτων, *prōtōn*]», At 17,4) e in Berea («donne distinte [εὐδωχημόνων, *euschēmōnon*]», At 17,12). Lidia commerciante di porpora, un articolo di lusso, che possiede anche una casa nella quale può ricevere ospiti come anfitriona. Il suo nome d'altronde richiama l'indicazione della sua origine greca, che la

nanziari propri sufficienti per garantire una vita autonoma e avere possibilità di viaggiare, avere personale a loro servizio ed esercitare una influenza nei vari ambiti della vita sociale (Cloe: 1Cor 1,11). Inoltre il loro alto livello di ricchezza si riflette nella proprietà di case che mettono a disposizione della comunità locale e nell'offrire ospitalità ai missionari itineranti (Prisca e Aquila: Rm 16,3-5; 1Cor 16,19); e si manifesta nell'agire come benefattrici del gruppo dei credenti (Febe: Rm 16,1-2; la madre di Rufo: Rm 16,3²⁹). In alcuni casi i nomi offrono qualche indizio sulla classe sociale, come nel caso di Evodia e Sintiche, due donne con nome greco che potrebbero indicare dei legami con qualche gruppo di mercanti *metécos* in Filippi.³⁰ Questo fatto non indica che fossero necessariamente molto ricche, ma che avevano sufficienti beni e indipendenza per riconoscere ad esse il diritto di partecipare alla missione paolina.³¹

Come per gli uomini, il possedere case, ricchezze e influenza si collegherebbe nelle comunità paoline all'esercizio di un'autorità nel movimento cristiano.³² Il coinvolgimento di queste donne fu importante non soltanto per l'estensione e il consolidamento del cristianesimo, ma perché la loro conversione dava una testimonianza di rispettabilità e un argomento per coloro che si opponevano al cristianesimo – o al giudaismo – come religioni che minacciavano il buon funzionamento sociale.

Le ragioni che convinsero queste donne – che avevano beni e patrimonio, capacità di decisione e margini di autonomia abbastanza significativi – a legarsi a gruppi cristiani si potrebbero configurare in un fenomeno che alcuni studiosi hanno denominato "inconsi-

metterebbe in relazione con commercianti greci (At 16,14-15). Tra queste donne ricche vi sarebbe anche Ninfa, nella cui casa si riunisce la chiesa di Laodicea (Col 4,15), o la stessa Febe (Rm 16,1) e Cloe (1Cor 1,11).

²⁹ Anche se, come afferma Meeks, non è possibile confermare con certezza la posizione sociale di questa donna. La citazione paolina «anche mia madre» potrebbe indicare che si tratta di una donna di certo livello economico che ha beneficiato Paolo, che ha potuto viaggiare e risiederebbe nell'Oriente. Cf. WAYNE A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Sígueme, Salamanca 1988, 109.

³⁰ Gli autori propongono due possibilità: appartenevano alla popolazione locale della Macedonia o erano immigrati dell'Asia Minore. Cf. NILS A. DAHL, "Euodia and Syntyche and Paul's Letter to the Philipians", in L. Michael White - O. Larry Yarbrough, *The Social World of the First Christians. Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, Fortress, Minneapolis (MI) 1995, 4.

³¹ Cf. WAYNE A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos*, 102-103.

³² Cf. GERD THEISSEN, *Estudios de sociología*, 225-234.

stenza di *status*".³³ In queste donne hanno coinciso una serie di circostanze che spiegherebbero almeno da un punto di vista sociologico il loro interesse per aderire a un movimento, accusato dai contemporanei di rompere l'ordine stabilito e di destabilizzare la struttura sociale e cittadina, che inoltre faceva ricadere sulle stesse donne sospetti di immoralità, imprudenza, ozio e abbandono delle funzioni proprie di spose e madri. Non è certamente questa l'unica ragione, poiché queste donne accolsero l'attrattiva della fede in Gesù Cristo a loro annunciata, fede che diede fermezza alle loro convinzioni, consistenza alle loro parole e solidità alla realizzazione. Come battezzate in Cristo Gesù queste donne iniziarono il cammino del discepolato, riordinando le loro appartenenze e affermando la loro lealtà credente al di sopra di ogni altra cosa, compresa anche la propria famiglia.

Il coinvolgimento femminile al giudaismo, al cristianesimo, o ad altre religioni non ufficiali, è il segno di donne che usarono la religione come un mezzo per negoziare il proprio ruolo nella società.³⁴ I nuovi spazi che si aprivano non erano esenti da ambiguità, ma esse seppero utilizzarli come una cornice in cui esprimere il valore personale, legittimare il raggiungimento dell'autonomia, anche se è normale trovare indicazioni di difficoltà e opposizioni che incontrarono anche nei nuovi ambiti religiosi.³⁵

2.1. Uno sguardo al mondo mediterraneo

Alcuni riferimenti lasciano intravedere le insoddisfazioni che molte donne ricche sperimentavano, le limitazioni che subivano per il fatto di essere donne, i conflitti che vivevano in se stesse. Nel mondo antico lo status sociale era determinato dal luogo di nascita, dalla lingua, dalla condizione di libertà o schiavitù, dalla ricchezza, occupazione, età, sesso. L'incrocio di queste categorie poteva produrre inconsistenze o dissonanze nello status, cioè situazioni che provocavano conflitti in persone e gruppi. Per le donne romane o greche, libere e ricche, comprese quelle impegnate in compiti com-

³³ Cf. WAYNE A. MEEKS, *Los primeros cristianos*, 96-100.

³⁴ Cf. LILIAN PORTEFAIX, "Women and Mission in the New Testament: Some Remarks on the Perspective of Audience. A Research Report", *Studia Theologica* 43 (1989) 145.

³⁵ Cf. JUDITH M. LIEU, "The 'Attraction of Women'", 20-21.

merciali o imprenditoriali, il fatto di appartenere al sesso debole restringeva l'autonomia e i benefici di cui godevano i maschi in simili situazioni. Da una parte erano ricche, appartenevano a famiglie influenti, avevano potere ed erano colte, d'altra parte – e non era strano – la loro influenza socio-politica era ostacolata perché erano donne. È logico pensare che la percezione della propria situazione nella gerarchia sociale non si adattasse alle aspettative collettive: erano considerate cittadine a pieno titolo quando elargivano generosamente i loro beni, ma si negava loro la cittadinanza quando si trattava di assumere compiti politici. Esse avrebbero vissuto una incongruenza di status e da questo sarebbe nata la ricerca di gruppi di riferimento, dove fossero riconosciute le loro legittime aspirazioni di autonomia.³⁶ Questa inconsistenza di status spiegherebbe la loro adesione al movimento cristiano, accusato dai contemporanei di distruggere l'ordine stabilito, di destabilizzare la struttura sociale e cittadina, anche se questo legame creava per esse sospetti di immoralità, mancanza di discrezione, oziosità e abbandono dei compiti come madri e spose.

L'esame di questa inconsistenza di status si capisce meglio se si analizzano le informazioni che ci sono pervenute. Da una parte molti dati epigrafici, numismatici e archeologici testimoniano il protagonismo di alcune donne come benefattrici (*evergétas*), per cui ottennero influenza, onore e favori, come la controparte maschile.³⁷ In risposta alle loro donazioni e servizi a favore della collettività alcune hanno

³⁶ Cf. WAYNE A. MEEKS, *Los primeros cristianos*, 125-126.

³⁷ «Nel 2° secolo a.C. Euxenia, sacerdotessa di Afrodite in Megalópolis, città del Peloponneso, donò un alloggio e un muro attorno al tempio (IG 5.2.461). Tation, figlia di Stratone, figlio di Empedo, di Kyme, costruì o ricostruì a sue spese una sinagoga e il recinto circondante, per cui i giudei la onorarono con i due modi tradizionali per ringraziare un patrono: una corona d'oro e un posto d'onore (*proedria*). Dai termini dell'iscrizione ("I giudei la onorano") e dai suoi cognomi si deduce che non era ebrea (CII 2.738). [...] I programmi alimentari per bambini poveri erano modi popolari nei quali uomini e donne esercitavano un patronato civico. Oltre alla sovvenzione imperiale per questi progetti di beneficenza, come quelli compiuti in memoria alle due Faustine imperiali, altre donne benestanti scoprirono che questa era un'opportunità adatta per impegnare il loro denaro e un mezzo per rendere duratura la loro memoria. Crisipa Restituta, di Benevento, intraprese un progetto simile con le rendite della sua azienda nel 101 d.C. (ILS 6675). Celia Macrina creò un fondo per offrire un pasto mensile a 100 ragazze e 100 ragazzi a Terracina (ILS 6278 = CIL 10.6328). Fabia Agrippina, di Ostia, offrì la somma considerevole di un milione di sesterzi al programma per 100 bambine, in memoria di sua madre (CIL 14.4450). [...]».

goduto di distinzioni e di onori, aprendosi per esse la strada della leadership e dell'autorità.³⁸ Il loro status ottenne ad esse alcuni margini di indipendenza, di protagonismo nella sfera pubblica, di influenza nella vita socio-politica,³⁹ e religiosa (come le vestali in Roma o le leader nei culti di Iside, Vesta, Ceres e Fortuna),⁴⁰ e anche la possibilità di partecipare in affari e viaggiare.⁴¹ Nelle società agonistiche, come quelle del Mediterraneo antico, è ragionevole immaginare che le donne ricche gareggiassero, come i maschi, per acquistare onore e

³⁸ A partire dal 3° secolo a.C., periodo in cui l'*evergetismo* entra in una linea più filantropica, separata dalle responsabilità politiche, le donne con molto denaro agiscono anche come benefattrici (*evergétas*) nelle città greche, mettendo le loro risorse a servizio della comunità, che "riconosce" la loro pietà e il loro valore. Cf. P. GAUTHIER, *Les Cités grecques et leurs bienfaiteurs*, BCH Supp. XII, 1985, 74-75. R. VAN BREMEN, "Women and Wealth", in A. CAMERON - A. KUERT (eds.), *Images of Women in Antiquity*, Wayne State University, Detroit 1983, 223-242, arriva alla medesima conclusione a riguardo dell'ambito dell'Impero romano, anche se il numero delle donne è minimo. Vedi anche: B.W. WINTER, *Roman Wives, Roman Widows. The Appearance of New Women and the Pauline Communities*, Eerdmans Michigan-Cambridge, 2003, 173-211. In Asia Minore sono molteplici le testimonianze di ebreo ricche che fecero donativi alle sinagoghe, ottenendo onori e protagonismo nella vita della comunità, come Rufina, *Ioudaia, archesynagogos*. I suoi compiti avrebbero potuto essere amministrativi o esortativi; o Julia Severa o Tation, alle quali la sinagoga concede la corona d'oro e il privilegio di sedersi in un luogo d'onore per i loro donativi; altre iscrizioni provenienti dall'Italia parlano di "madri della sinagoga" il cui servizio fu forse amministrativo. Per una maggior informazione, consultare gli studi di: B.J. BROOTEN, *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*, Scholars, Chico 1982; M.S. COLLINS, "Money, Sex, and Power: An Examination of the Role of Women as Patrons of the Ancient Synagogue", in P.J. Haas (ed.), *Recovering the Role of Women. Power and Authority in Rabbinic Jewish Society*, Atlanta, 1992, 5-22; R.S. KRAEMER, "Hellenistic Jewish Women: The Epigraphical Evidence", in *Seminar Papers SBL* 1986, Scholars, Atlanta 1986, 183-200.

³⁹ Si sa che Menodora esercitò le funzioni di autorità civile come *gymnasiaarca*, *demiourgos* e *dekaprotos*, in Silyum e Estacia Marciana Taté, *estefaneforé* e *gymnasiaarca* in Heraclea. Cf. M. RABANAL, *La provincia romana de Asia según la epigrafía griega*, Publicaciones Universidad de Sevilla, Sevilla 1975, 22; R. VAN BREMEN, *Women and Wealth*, 223-224.

⁴⁰ Alcune esercitarono autorità nei culti di Iside, Vesta, Ceres e Fortuna. In Roma è significativo il ruolo delle vestali. Cf. J.C. SAQUETE, *Las vírgenes vestales. Un sacerdocio femenino en la religión pública romana*, Madrid, CSIC, 2000, 41-67.105-117. In Asia Minore emergono le sacerdotesse del culto imperiale (*archiereiai*). Cf. A. KEARSLEY, "Asiarchs, Archiereis, and the Archiereiai of Asia", *GRBS* 27 (1986) 183-192.

⁴¹ Le iscrizioni provenienti dall'Asia Minore contengono un'ampia informazione sull'attività pubblica di alcune ebreo ricche: assunsero funzioni legali e finanziarie, come Ammia di Akmonia, altre pagarono i monumenti funerari delle loro famiglie, o erano proprietarie di sepolture, anche se non si specifica se non avevano più i mariti. Cf. R.S. KRAEMER, *Hellenistic Jewish Women*, 194-195.

rilevanza nella vita pubblica. L'esempio di alcune donne ne avrebbe stimolato altre ad agire come *evergétas* e abbandonare gli spazi della *domus*.⁴² Al contrario di ciò che noi abitualmente pensiamo nella mentalità del Mediterraneo antico, chi offriva un servizio o un aiuto materiale era riconosciuto, ricevendo onore e autorità: la posizione subordinata era invece di chi riceveva l'aiuto.⁴³

I testi del mondo greco-romano hanno conservato memoria di donne con marito o senza che hanno amministrato le loro case (es. l'*Oeconomicus* di Senofonte). Nelle Pastorali si affida ad esse il compito di governare (οἰκοδεσποτεῖν, *oikodespoteîn*, 1Tm 5,14; οἰκουργούς ἀγαθούς, *oikourgoús agathás*, Tt 2,4-5).

Nello studio sul compito delle donne nei gruppi paolini, è più significativo guardare all'esistenza di donne, generalmente vedove, che amministrarono i loro casati senza i mariti, come Cornelia, madre dei Gracchi (Plutarco, *Vita di Tiberio Gracco* 1.4). Allo stesso modo Trifena, negli *Atti di Paolo e Tecla* è responsabile della sua casa. Sono donne capaci di gestire e amministrare i loro beni e le loro proprietà: dirigevano tutti gli atti pubblici delle loro famiglie, come i banchetti, con tutto quello che questo comportava.⁴⁴

È un fatto che alcune furono donne colte.⁴⁵ Ma è necessario situare queste informazioni nel riquadro delle società antiche.⁴⁶ Le

⁴² Cf. ANTHONY J. MARSHALL, "Roman Women and the Provinces", *Ancient Society* 6 (1975) 122-123.

⁴³ Cf. CAROLYN OSIEK, "Diakonos and prostatis: Women's Patronage in Early Christianity", *HTS* 61 (2005) 368.

⁴⁴ Un'altra testimonianza: «Valerio Massimo 2,6.8 racconta una storia di suicidio assistito, la cui protagonista è una nobildonna della città di Iulis, nell'isola di Kea. La donna, che aveva superato i 90 anni, riunì formalmente la sua famiglia, composta da due figlie e sette nipoti. Invitò Sesto Pompeo, figlio di Pompeo il Grande, che era in cammino verso l'Asia; fece un grande vanto della presenza di un uomo così illustre alla sua morte. Costui arrivò, fece un discorso invitandola a non togliersi la vita, ma dopo assistette alla sua morte. Dopo una libazione a Mercurio, essa bevve il veleno, circondata dalla sua famiglia; descrisse il progressivo irrigidimento delle sue membra in un modo che ricorda la morte di Socrate. Una delle figlie le chiuse gli occhi. Non si parla di nessun parente maschio e nemmeno Sesto Pompeo si considerò autorizzato a impedirle di realizzare il suo progetto». Cf. CAROLYN OSIEK - MARGARET MACDONALD - JANET H. TULLOCH, *El lugar de la mujer...*, 221-222.

⁴⁵ Cf. AURORA LÓPEZ, *No sólo hilaron lana. Escritoras romanas en prosa y verso*, Ediciones Clásicas, Madrid 1994. Su donne ebreo colte, si veda DANIEL BOYARIN, "Reading Adrocentrism against the Grain: Women, Sex and Torah Study", *Poetics Today* 12 (1991) 29-53.

⁴⁶ In questo senso, è necessario sfumare l'affermazione di Ben Witherington, *Women in the Earliest Churches*, Cambridge University, Cambridge 1988, 18, quan-

credenze mediterranee, in particolare lo stoicismo, affermano che ogni conoscenza dev'essere subordinata alla *utilitas*, il resto è catalogato come *luxuria*.⁴⁷ Come in altri aspetti le differenze di genere informano questa convinzione. La natura ha dotato i maschi di alcune qualità fisiche che li rendono atti a intervenire nella vita pubblica, che richiede conoscenze diverse da quelle delle donne preparate fisicamente per gestire le cose della casa (*domus/oikos*), a essere obbedienti e sottomesse al marito, a educare i figli e le figlie nell'ideale delle antiche consuetudini (*antiqui mores*).⁴⁸ Questo è il loro contributo al bene pubblico. Tutto il resto è *ad luxuriam*, in particolare osar insegnare ai maschi è una esibizione di cultura che non corrisponde al loro sesso.⁴⁹

La cultura delle donne aumenta certamente il loro valore, come afferma Plutarco riguardo a Cornelia, figlia di Metello Scipione e sposa di Pompeo: la loda perché esperta in letteratura, nella musica e in geometria, abituata ad ascoltare con profitto discorsi filosofici, ma non dice mai che essa esprimesse le sue riflessioni in pubblico.⁵⁰ A Ortensia si riconosce l'esercizio dell'oratoria, ma si afferma che aveva un'anima maschile e si attribuiscono i meriti al padre, e si di-

do dice che "Roman saw the education of women not as an extravagance, but as a way to enhance a woman", per non correre il rischio di dare un'impressione sbagliata.

⁴⁷ SENECA, *Ep.* 88.

⁴⁸ Secondo SENOFONTE, *Oec.* VII 20-28.30.35-36; IX 5, il corpo della donna, più delicato, era predisposto per i compiti all'interno della casa, mentre quello dell'uomo lo era per sopportare il freddo e il caldo, i viaggi e le guerre: una credenza che continuano a mantenere in seguito altri autori. PLUTARCO, *Coniug. praec.* 139D.142A-E. C; MUSONIO RUFO, *Dis.* IV 5-12: «È facile rendersi conto che non sono diverse le virtù dell'uomo da quelle della donna. Viene di conseguenza che se l'uomo dev'essere prudente, dev'esserlo anche la donna. Poiché quale beneficio ne verrebbe da un uomo e da una donna insensati? Inoltre devono vivere in modo giusto sia l'uno che l'altro: l'uomo non potrebbe essere un buon cittadino se è ingiusto, né la donna potrebbe governare bene la casa se lo fa in modo ingiusto. Se è ingiusta offenderà il proprio marito, come dicono che lo fece Enfila». FILONE, *Virt.* 19. Ma giustifica che il genere di vita di un uomo e una donna sono diversi perché sono diversi anche i corpi; ne viene che gli spazi pubblici (*ἀγοραί, agorái*) siano per gli uomini e i domestici (*οἰκουρία, oikouría*) per le donne: FILONE, *Spec.* III 169-175. Nel cristianesimo primitivo i codici domestici sono una espressione della condotta delle donne all'interno della casa: Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9.

⁴⁹ ROSA M. CID, "La educación de la niña romana: de *puella* a *matrona docta*", in Virginia Alfaro - Rosa Francia (coords.), *Bien enseñada: La formación femenina en Roma y el Occidente romanizado*, Universidad de Málaga, Málaga 2001, 37-39.

⁵⁰ Cf. PLUTARCO, *Pompeyo*, 55,1-2.

ce che i suoi fratelli avrebbero dovuto possedere le sue doti.⁵¹ Le donne colte sono criticate⁵² e si percepiscono le tensioni prodotte dalla loro formazione. La società imperiale, a Roma e nelle provincie, userà varie strategie per inibire alcuni modi di essere femminili e fomentare le virtù tradizionali come *uxor* e *mater*:⁵³ fedeltà, moderazione, silenzio, castità, sottomissione.⁵⁴

Ma né la ricchezza né una elevata educazione diedero loro – perché donne – il diritto di godere i diritti e i privilegi corrispondenti alle loro azioni di benefattrici delle comunità.⁵⁵

D'accordo con le leggi e la tradizione, la posizione delle donne emancipate come Plancia Magna, cittadina romana di Perge (Asia Minore),⁵⁶ era *ambigua*: doveva avere un uomo che agisse come testimone nelle transazioni legali ed economiche e come tutore testamentario.⁵⁷ La *tutela mulieris* contribuiva a difendere la tradizionale divisione degli spazi secondo il genere, minacciata dall'entrata delle donne nel mondo della *evergesia*. La percezione sociale

⁵¹ Cf. V. MASSIMO, VIII 3,2-3.

⁵² GIOVENALE, *Sat.* VI 434-456 critica aspramente le donne che studiano Omero e Virgilio, le accusa di mancanza di moderazione.

⁵³ Per TACITO, *Ann.* V 1, Livia, la sposa di Augusto, fu un modello di fedeltà e di obbedienza allo sposo, perché: «di fronte alle infedeltà dello sposo, dimostrò la sua fedeltà coniugale, si lasciò guidare dai consigli dello sposo riguardo alla austerità che doveva mostrare in pubblico, anche se raramente usciva di casa, se non per assistere a cerimonie religiose e in compagnia di altre matrone; ebbe cura di Giulia, la nipote di Augusto in esilio, finché essa morì».

⁵⁴ PLUTARCO *Coniug. praec.* 139C, 141, 142C-D definisce la sposa *ideale* dalle virtù che assicurano l'onore del marito: reclusione (οἰκουρία, *oikouria*), silenzio (σιωπή, *siōpē*, cf. ARISTOTELE, *Pol.* 1260a), dignità (σεμνότητος, *semmótētos*), buon comportamento (εὐταξία, *eutaxia*), modestia (αἰδώς, *aidōs*).

⁵⁵ Si conserva un'iscrizione (CIL 10243, del 153 d.C.) in cui si riconosce il patronato di una donna per una associazione professionale di uomini, ad essa però non era permesso partecipare ai banchetti che essa stessa pagava. Cf. RICHARD S. ASCOUGH, "Greco-Roman Philosophic, Religious, and Voluntary Associations", in Richard N. Longenecker (ed.), *Community Formation in the Early Church and the Church Today*, Hendrickson, Peabody 2002, 3-24.

⁵⁶ M. TALIAFERRO BOATWRIGHT, "Plancia Magna of Perge: Women's Roles and Status in Roman Asia Minor" in S.B. Pomeroy (ed.), *Women's History & Ancient History*, The University of Carolina, Chapel Hill-London 1991, 249-272.

⁵⁷ Cf. CICERONE, *Pro Flacco*, 71-72. Così appare in alcune iscrizioni. Vedere i riferimenti in: RIET VAN BREMEN, "Women and Wealth", 232. Secondo GAYO, *Inst.* I 150-154, le donne potevano scegliere il tutore (*tutoris optio*). Ma nelle regioni ellenizzate dalle conquiste macedoni emerge l'evoluzione dello *status* delle donne in Egitto (greche o native): era loro permesso agire legalmente senza tutori ed erano riconosciuti diritti e doveri morali ad ambedue i coniugi.

sulle donne ricche era, senza dubbio, equivoca: se con i loro beni potevano beneficiare le città o servire al marito per guadagnare reputazione, si interpretava però come disobbedienza e arroganza l'esercizio della loro autonomia.⁵⁸ Nel 169 a.C. si approvò la *lex Voconia* per evitare che molte ricchezze cadessero nelle mani delle donne, per la morte degli uomini nelle guerre; per impedire la crescente indipendenza femminile e la insubordinazione ai mariti.⁵⁹ Si negò alle donne il riconoscimento dei diritti civili (autorità), era vietato l'accesso al voto, agli uffici pubblici, se non attraverso i loro mariti o i figli.⁶⁰ È evidente però che le donne della élite ebbero influenza nei palazzi del potere e nei tribunali con l'esercizio del *patronato* e delle *amicitiae muliebres*.⁶¹ Si riconosce il loro potere indiretto, ma si cerca di denigrarlo, come fa Seneca, che accusa queste donne di essere ambiziose, malvagie, sprecone, e quindi non virtuose,⁶² o come fa Plutarco, quando propone come modello Aretàfila, che governò quando fu necessario, ma liberata la città, si ritirò da ogni attività indiscreta e passò tessendo il resto della sua vita".⁶³

In contrasto con queste affermazioni altre fonti letterarie, mediche e filosofiche del periodo ellenistico esaltano le virtù tipiche delle donne come buone spose e madri,⁶⁴ unite ai loro ruoli tradizionali,

⁵⁸ Cf. EVA CANTARELLA, *Pasado próximo. Mujeres romanas de Tácita a Sulpicia*, Cátedra, Valencia 1996, 127-130.

⁵⁹ MARZIALE, *Ep.* VIII, 12 afferma: «Io non voglio sposare una donna ricca. Mi chiedete: perché? Io voglio sposarmi, ma non voglio essere la sposa della mia sposa. Che la donna sposata, Prisco, sia sottomessa al marito. Solo così sono uguali marito e moglie». La percezione negativa della ricchezza femminile e il timore della sua autonomia si percepisce in AULO GELLIO, *Noct. Att.* XVII 6.

⁶⁰ Le spose e i familiari degli imperatori ebbero una influenza notevole nella vita pubblica, come anche le spose dei governatori. Un esempio di virtù è la zia di Seneca, che non ricevette nessuno a casa sua, non chiese nulla al marito governatore dell'Egitto, e non permise che nessuno glielo chiedesse (SENECA, *Helv. Con.* 19,9); cf. TACITO, *Ann.* II 58; III 33; GIOVENALE, *Sat.* VIII 128-131. Fulvia, la prima moglie di Antonio invece è famosa per i raggiri politici in favore di suo marito, contro Ottaviano (PLUTARCO, *Ant.* 10).

⁶¹ Cf. CAROLYN OSIEK - MARGARET MACDONALD - JANET H. TULLOCH, *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva*, 279.

⁶² SENECA, *Helv. Con.* 14, 2. Si veda in questo senso l'analisi illuminante sulla visione delle donne della *domus imperialis* in Tacito di ROSA CID, "Imágenes femeninas en Tácito", in *Corona Spicea. In memoriam Cristóbal Rodríguez Alonso*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1999, 63-77.

⁶³ Cf. PLUTARCO, *Mul. Virt.* 19.

⁶⁴ Così si esprime Augusto in un discorso raccolto da TACITO, *Roman History* LVI 3,3, che afferma che non vi è nulla di più bello che avere una sposa casta, dedita

ma allo steso tempo esprimono una certa indignazione di fronte al crescente protagonismo delle donne nella vita sociale. Cresce in questo momento la propaganda di donne reali o leggendarie prototipo dei valori tradizionali,⁶⁵ lontane dall'ozio che conduce al vizio.⁶⁶ Esiste un consenso praticamente generalizzato sul criterio che la sfera pubblica rende meno rispettabile una donna e ne rende sospetta la sua decenza.⁶⁷ La virtù sarebbe non farsi vedere in pubblico.⁶⁸ La ragione si trova nel timore che queste uscite esterne minaccino la divisione ufficiale del potere nella società e facciano oscillare la figura secondaria e dipendente delle donne: per questo si cerca di controllarle e contenerle il più possibile.

L'emancipazione femminile si catalogò come anarchia perché si frantumava il meccanismo di soggezione agli uomini per mezzo dell'obbedienza,⁶⁹ e si cercò di soffocare ogni aspirazione di uguaglianza sotto l'accusa di pretendere di dominare gli uomini.⁷⁰ I pensatori concentrano in larga misura la rilassatezza dei costumi (aumento di adulteri, divorzi, aborti) della società imperiale nella mancanza di pudore, il maggior male di quest'epoca, di cui sono causa la maggior parte delle donne.⁷¹

Per combattere la caduta della moralità si usò un altro metodo. Augusto fece delle leggi per favorire i matrimoni e incrementare il numero di figli.⁷² In compenso le donne, se erano della categoria di

alla famiglia, amministratrice della sua casa, che alleva i bambini, che ti rallegra quando godi di buona salute e ti cura nella malattia, che ti è compagna nella buona fortuna e consola nella disgrazia, frena la passione della giovinezza e modera la durezza della vecchiaia.

⁶⁵ Ad esempio, si chiede che le donne della famiglia imperiale si comportino come matrone ideali, anche se a volte non lo sono. Nelle monete appaiono incarnando le virtù più ammirate nelle donne romane. Cf. ROSA CID, "Imágenes femeninas", 66; D.E.E. KLEINER - S.B. MATHESON (eds.), *I Claudia. Women in Ancient Rome*, Yale University Art Gallery, New Haven 1996, 58-60.

⁶⁶ Cf. *mKet* 5,5.

⁶⁷ Augusto manda le sue truppe in Egitto per sottomettere Cleopatra, per impedire che una donna sia pari a un uomo (DIONE CASSIO, L 28,3). Filone nega il titolo di regina alle sovrane Tolomee, perché le considera il contrapposto della modestia, la virtù femminile per eccellenza. Cf. DOROTHY I. SLY, *Philo's Alexandria*, London-New York 1996, 53.

⁶⁸ SENECA, *Helv. Con.* 19,6 propone come modello di virtù la sua zia, della quale dice che non si fece mai vedere in pubblico (*numquam in publico conspecta est*).

⁶⁹ Cf. CICERONE, *De rep.* 1, 43.

⁷⁰ Cf. TITO LIVIO, *Hist.* XXXIV 3,2.

⁷¹ Cf. SENECA, *Helv. Con.* 16, 3-5.

⁷² Si veda: DIONE CASSIO, *Historia romana*, LVI 1-10. Questa legge fu rinforzata

ingenuae, ottenevano di liberarsi dalla tutela dei guardiani dopo avere dato alla luce tre figli; le liberte se avevano avuto quattro figli. Si stabilirono anche delle pene per coloro che trasgredivano, le donne dai 20 anni e gli uomini da 25.⁷³ Tuttavia la legislazione favoriva ancora gli uomini: se qualcuno si prometteva a una ragazza di 10 anni, acquisiva gli stessi diritti legali di un uomo sposato, ma questo non valeva per la ragazza. In realtà la legge non ebbe l'esito sperato; gli uomini e le donne si ribellarono alla determinazione sociale dei ruoli.

In sintesi la società imperiale, a Roma e nelle provincie, considerò l'emancipazione crescente delle donne contraria alla condizione femminile. Di conseguenza si pianificano strategie per correggere alcuni comportamenti e fomentarne altri: si condannano i comportamenti che superano le aspettative normali dei ruoli femminili, si fanno leggi per frenare l'accesso delle donne ai beni economici e per obbligarle ad assumere i loro compiti di spose e madri; si portano nella propaganda ufficiale gli esempi di donne che ostentano i valori tradizionali come *uxor et mater*:⁷⁴ fedeltà, moderazione, silenzio, castità, sottomissione.⁷⁵

2.2. Uno sguardo alle lettere paoline

La prima lettera ai Corinti manifesta l'insoddisfazione di alcune donne nel loro compito di madri e di spose oppure nella propria religione, la loro ricerca di margini più ampi di decisione nella vita e il desiderio di una maggior autonomia. In 1Cor 7,13 si dice che alcune

da Domiziano e rinacque durante il 2° e il 3° secolo. Censori come Metello Macedonio (131 d.C.) insistevano perché uomini e donne si sposassero e procreassero figli.

⁷³ È la legge *Lex Iulia de maritandis ordinibus* e la *Lex Papia Poppaea nuptialis*. Cf. SVETONIO, *Aug.* 34, 1; DIONE CASSIO, *Historia romana*, LIV 16.1; LVI 10.3; TACITO, *Ann.* III 25.

⁷⁴ Sono molto illuminanti le parole di TACITO, *Ann.* V 1, riguardo a Livia, sposa di Augusto, che fu un modello di fedeltà e di obbedienza allo sposo, perché: «di fronte alle infedeltà dello sposo, dimostrò la sua fedeltà coniugale, si lasciò guidare dai consigli dello sposo riguardo alla austerità che doveva mostrare in pubblico, anche se raramente usciva di casa, se non per assistere a cerimonie religiose e in compagnia di altre matrone; ebbe cura di Giulia, la nipote di Augusto in esilio, finché essa morì».

⁷⁵ PLUTARCO *Coniug. praec.* 139C, 141, 142C-D definisce la sposa *ideale* partendo dalle virtù che assicurano l'onore del marito: reclusione (οἰκουρία, *oikouria*), silenzio (σιωπή, *siōpē*, cf. ARISTOTELE, *Pol.* 1260a), dignità (σεμνότητος, *semmōtēros*), buon comportamento (εὐταξία, *eutaxia*), modestia (αἰδώς, *aidōs*).

mogli si convertirono al cristianesimo senza il consenso espresso dei mariti, e che conseguentemente vorrebbero divorziare o rimanere vedove, come si deduce dai consigli che vengono loro rivolti (1Cor 7,13.39-40).⁷⁶ Alcune altre dimostrarono una grande fermezza e decisione, scegliendo di rimanere con i mariti non credenti, nonostante le difficoltà e le tensioni che questa scelta comportava, perché convinte della fede che professavano (1Cor 7,12-16).⁷⁷ I dati parlano di donne profetesse che si alzavano nell'assemblea per pregare: sentivano la contraddizione di essere ricche e potenti e di veder ristretta la loro azione e limitata la loro parola nella società, perché i loro valori erano rinchiusi da una porta di silenzio e di passività.

Le tensioni intraecclesiali, i sospetti della società circostante, causati anche dai loro comportamenti (cf. 1Cor 14,33b-36, Col 3,18; Ef 5,22-24, ecc.) lasciano trasparire le insoddisfazioni femminili e i loro tentativi per ottenere una maggior emancipazione. Allo stesso tempo si percepisce che il gruppo ecclesiale nota l'inconsistenza nello status femminile, come lo sente la società. Nella medesima linea si orienta l'argomento di 1Tim 2,12: «Non permetto che la donna insegna né si arroghi autorità (*authentéîn*) sull'uomo»: le donne chiedevano il pieno riconoscimento del loro potere e autorità e l'autore della lettera nega quella pretesa come contraria all'ordine della creazione e della società (*secondo natura*).

Molte le donne ricche, come si osserva in vari documenti delle origini cristiane (es. nell'opera di Luca, gli *Atti apocrifi di Paolo e Tecla*) che accettarono il rischio di vincolarsi a un nuovo gruppo di parentela, che significava di fatto riformulare le frontiere della loro identità, ricostruire il loro sistema di lealtà, la rete di relazioni e la

⁷⁶ «La donna che abbia il marito non credente, se questi consente a rimanere con lei, non lo ripudi». «La donna sposata è obbligata dalla legge finché vive il marito, se il marito muore è libera di sposarsi con chi vuole, purché sia nel Signore. Certamente sarebbe più felice se rimanesse così, secondo il mio consiglio... penso di avere anch'io lo Spirito di Dio».

⁷⁷ «Agli altri, dico io, non il Signore, se un nostro fratello ha la moglie non credente e questa consente a rimanere con lui, non la ripudi. E se la moglie ha il marito non credente, se questi consente a rimanere con lei, non lo ripudi: perché il marito non credente viene reso santo dalla moglie credente e la moglie non credente viene resa santa dal marito credente; altrimenti i vostri figli sarebbero impuri, quando invece sono santi. Ma se il non credente vuole separarsi, si separi, in questi casi il fratello o la sorella non sono soggetti a servitù; Dio vi ha chiamati alla pace. E che sai tu, donna, se salverai il marito? E che sai tu, uomo, se salverai la moglie?».

somma delle credenze e dei valori. Questo legame, in molti casi difficile, lascia trasparire le loro convinzioni di fede di fondo, la sfida decisa e meditata di ottenere un maggior protagonismo nella vita socio-religiosa, un desiderio che la loro autorità fosse riconosciuta in tutti gli ambiti dell'esistenza. Questa decisione le collocava accanto alle donne che trasgredivano le leggi e supposeva il dover accettare accuse, burle, tensioni in famiglia, nella società e molto presto anche nelle stesse chiese.

Il cristianesimo tuttavia non fu l'unico sbocco per le donne che soffrivano e cercavano affannosamente di uscire dalla marginalità loro imposta. Numerose le testimonianze che narrano di incorporazione ad altre religioni e culti alternativi, come i culti misterici, dove si riconoscevano alle donne altre funzioni, in cui si identificavano con simboli e discorsi più liberanti (anche se non sempre tradotti in pratiche reali e con il tempo "addomesticati" dalla cultura dominante)⁷⁸ e dove specialmente, creavano una comunità di interessi con altre donne che condividevano le stesse ricerche e volevano raggiungere gli stessi fini.⁷⁹

3. Dal disonore sociale al riconoscimento pubblico dell'onore nel gruppo cristiano

Agli inizi del movimento cristiano le case private ebbero una funzione centrale come luoghi dove le comunità si riunivano, si formavano, si alimentavano nel compito missionario (Rm 16,5: «Saluta anche la chiesa che si riunisce nella sua casa (τὴν κατ'οἶκον ἐκκλησίαν, *tēn kat'oiḱon ekklēsiān*) [quella di Prisca e Aquila]»; 1Cor 16,19 (si riferisce anche alla chiesa che si riunisce in casa di Prisca

⁷⁸ Augusto, per esempio, eresse un tempio ad Apollo sul Palatino e portò lì i libri degli oracoli sibillini, subordinando così il culto di Apollo alla Sibilla. Cf. BEN WITHERINGTON, *Women in the Earliest Churches*, 20.

⁷⁹ Questo è il caso del culto di Despoina in Magalopolis, dove le donne avevano libero accesso al medesimo, mentre agli uomini veniva concesso solo una volta all'anno (PAUSANIA, *Descrizione de Grecia*, VIII 31.8; IV 62-3). Sull'influsso delle religioni dell'oriente in Roma, vedere: JÉRÔME CARCOPINO, *Daily Life in Ancient Rome. The People and the City at Height of the Empire*, Penguin Books, London 1991, 128. Riguardo al culto di Dioniso, si può vedere: ROSS S. KRAEMER, "Ecstasy and Possession. The Attraction Women to the Cult of Dionysus", *Harvard Theological Review* 72 (1979) 55-80; MARTIN NILSON, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, C.W.K. Gleerup, Lund 1957, 4.38.

e Aquila); Fm 2: «e alla chiesa della tua casa (τῆ κατ'οἶκόν σου ἐκκλησία, *tē kat'οἶκόν σου ekklēsia*) [quella di Filemone]». ⁸⁰ In esse si pregava, si rafforzavano i vincoli di fraternità tra i credenti, si rispondeva alle necessità (cura degli infermi, prigionieri, vedove...), ⁸¹ si praticava l'ospitalità, si insegnavano le basi della fede: erano il luogo dal quale si partiva e dove si arrivava nei viaggi missionari. Senz'altro questo tipo di organizzazione contribuì a rafforzare il protagonismo delle donne, i cui compiti direttivi si potevano considerare come una estensione delle attività nell'ambito della casa. In questo modo le donne poterono svolgere funzioni pubbliche senza sfidare apertamente la struttura sociale, mantenuta dalla divisione secondo il genere degli spazi pubblici e privati.

Questo legame all'ambito familiare contribuì di conseguenza: 1) all'apertura di nuove forme di incidenza sociale e religiosa per le donne, 2) a dare un nuovo senso alle credenze e ai valori associati alla casa, 3) a superare le funzioni sociali e i ruoli culturali imposti (procreazione, cura della famiglia, attenzione alle necessità basilari della casa). La casa era uno spazio definito e controllato nella società patriarcale del tempo e questo fu utile per influire in modo considerevole alla configurazione del cristianesimo delle origini. Tuttavia i testi paolini che ci parlano dei compiti delle donne nelle *ekklēsias* e i conflitti che si scatenarono per questo, ci dicono che l'interazione con questa istituzione basilare del mondo mediterraneo antico non fu una semplice assimilazione, ma che ci furono integrazioni reciproche.

Non era ragionevole che il movimento cristiano negasse completamente le regole che reggevano il funzionamento della casa, l'istituzione principale del Mediterraneo antico. Tuttavia è giusto affermare che le azioni degli uomini e delle donne cristiane furono "*actos de producción*", contribuirono cioè ad alterare i pilastri importanti sui quali si reggevano le società antiche. ⁸² Ad es. la leadership

⁸⁰ Cf. EKKEHARD W. STEGEMANN - WOLFGANG STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo*, EVD, Estella 2001, 376; JOHN H. ELLIOTT, "The Jesus Movement Was Not Egalitarian but Family-Oriented", *Interpretation* 11 (2003) 173-210; WAYNE A. MEEKS, *Los primeros cristianos*, 132.

⁸¹ Le funzioni sociali con il tempo passarono ai dirigenti ecclesiastici. Ad esempio, visitare gli infermi e i carcerati divenne di competenza dei diaconi, quando venne stabilito il loro compito (OSIEK, 33).

⁸² Cf. nota 23.

di uomini e donne nelle comunità paoline e alcuni principi che appoggiavano una maggior uguaglianza tra credenti (Gal 3,28; 1Cor 12,7), contribuirono a scalzare l'autorità indiscutibile del *pa-terfamilias*.⁸³

Nel nuovo quadro nato dalla interazione (casa/movimento cristiano) le azioni delle donne hanno contribuito a ridefinire alcuni valori culturali come l'onore e a riformulare la divisione dei ruoli tra uomini e donne. Il protagonismo e la leadership femminile nelle comunità paoline non è stato solo frutto di un momento ancora incipiente di istituzionalizzazione, ma bisogna ricordare (per la memoria collettiva) l'implicazione che le donne ebbero nella creazione e risignificazione dei simboli e dei valori a partire dalle proprie esperienze e il loro impegno attivo nello sviluppo della vita ecclesiale. Certamente in questo periodo delle origini cristiane ci sono state delle condizioni obiettive, che hanno favorito la crescita del protagonismo delle donne – specialmente di quelle ricche – nello sviluppo del movimento cristiano. Ugualmente è necessario segnalare e sottolineare che le donne cristiane sono state anch'esse agenti attive della trasformazione, che esse presero decisioni e fecero scelte le cui conseguenze si fecero sentire nelle loro esistenze e nella vita di altre donne cristiane, in altri momenti e altri contesti. Con questo vogliamo che il recupero della storia delle donne cristiane nelle comunità paoline eviti il pericolo del "determinismo sociale" e consideri il valore della soggettività femminile capace di incidere nel cammino di un collettivo e di ricreare i significati e le pratiche socio-religiose.⁸⁴ Da tener presente che la leadership femminile nei gruppi cristiani non fu unica, ma si raccorda con quella esercitata da altre donne, per es. nel giudaismo.⁸⁵

⁸³ Cf. WAYNE A. MEEKS, *Los primeros cristianos*, 134.

⁸⁴ Cf. DAVID G. HORRELL, *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence*, T&T Clark, Edinburgh 1996, 20: «Penso sia fondamentale trascendere l'opposizione tra volontarismo e determinismo, perché il concetto chiave è quello di *dualità di struttura*. Come afferma Giddens: "Il dualismo soggetto-oggetto deve fare posto a quella dualità che è implicata in ogni sorta di riproduzione sociale: la *dualità della struttura*. E per 'dualità della struttura' mi riferisco al carattere essenzialmente ricorsivo della vita sociale: le proprietà strutturali dei sistemi sociali sono al contempo *medium* e *risultato* delle pratiche che costituiscono i sistemi stessi"».

⁸⁵ Cf. ROSS S. KRAEMER, *Her Share of the Blessing: Women's Religions among Pagans, Jews and Christian in the Greco Roman World*, Oxford University Press, New York 1992, 191-198.

L'articolazione della vita cristiana ed ecclesiale negli ambiti domestici ha richiesto come conseguenza l'accettazione di nuovi campi d'azione per le donne, le quali hanno contribuito con la loro attiva implicazione alla costruzione della nuova comunità religiosa. Ma la partecipazione ugualitaria nel governo, nell'insegnamento, nell'animazione comunitaria, sconvolgeva i valori su cui si fondavano le basi della società mediterranea antica. Nel 2° secolo, già Celso avvertiva le terribili conseguenze di aver introdotto la religione (ambito pubblico) nello spazio domestico, riservato alle donne: si produceva uno scambio di ruoli e funzioni, una spaccatura nell'autorità del *paterfamilias*, l'oscillazione delle dottrine tradizionali e la disintegrazione sociale. Per questo si disprezzava il cristianesimo, etichettando i membri di essere "congiurati o cospiratori empì" (*Octavius* 8), e accusandoli che «non sono capaci e non vogliono convincere altri che gli ignoranti, i plebei e gli stupidi, gli schiavi, le donne e i ragazzi» (*C. Cels.* III 44).⁸⁶ Peggio ancora: si denuncia il movimento cristiano perché concede un protagonismo sospettoso alle donne, fa della abitazione delle donne (*γυναικωνίτις*, *gynaikōnītis*) un luogo di insegnamento (*C. Cels.* III 50.55), favorisce la partecipazione femminile a banchetti pubblici (*Octavius* 9), introduce pericolosamente gli uomini nella sfera domestica, rompendo gli spazi tradizionali secondo il genere. Inoltre si costituisce un collettivo pericoloso perché «arrivano all'estremo di chiamarsi indistintamente fratelli e sorelle, per cui convertono la fornicazione normale in un incesto» (*Octavius* 9).⁸⁷

Le comunità primitive hanno sofferto queste critiche, dovettero rispondere ad esse imparando a sopravvivere in un mondo avverso, alcune volte adattandosi alle esigenze che erano loro imposte, altre volte avventurandosi in sentieri più rischiosi ma più liberanti, per le donne e in ultima analisi per le comunità concrete.

⁸⁶ I cristiani «non possono e non sono capaci di convincere altri che gli idioti, plebei e stupidi, gli schiavi, le donne e i bambini» (*C. Cels.* III 44). Origene risponderà a quest'accusa: «È menzogna anche che chi predica la parola di Dio voglia persuadere solo "gli idioti, plebei e stupidi, gli schiavi, le donnuciole e i bambini". È vero che la nostra religione si rivolge a questi per migliorarli, ma si rivolge anche ad altri, molto differenti da essi» (*C. Cels.* III 46). Una critica simile nell'apologeta cristiano MINUCIO FELICE, *Octavius* 8-9.

⁸⁷ Cf. MARGARET Y. MACDONALD, *Las mujeres en el cristianismo primitivo*, 65-153; IDEM, "Was Celsus Right? The Role of Women in the Expansion of Early Christianity", in: DAVID L. BALCH - CAROLYN OSIEK (eds.), *Early Christian Families in Context. An Interdisciplinary Dialogue*, Eerdmans, Michigan 2003, 157-184; JEROME H. NEYREY, "What's Wrong With This Picture? John 4, Cultural Stereotypes of Women, and Public and Private Space", *Biblical Theology Bulletin* 24 (1994) 79-80.

I titoli dati ad alcune donne nelle lettere autentiche di Paolo sono un riconoscimento di onore pubblico, una dimostrazione eloquente di gruppi che non hanno avuto timore di andare avanti per vie di discepolato contro-culturali, anche se i conflitti interni ed esterni hanno obbligato Paolo a ridurre in cornici più naturali alcuni comportamenti femminili.

I titoli di ministra, benefattrice, apostola, collaboratrice, sorella confermarono e accrebbero l'implicazione attiva e significativa delle donne nel cristianesimo e offrirono l'ambito di rispettabilità necessaria per vivere in società che si strutturavano e articolavano attorno all'onore (prestigio, riconoscimento, stima pubblica). Quelle credenze, valori, modi di vivere che la società catalogava come offensivi o disonorevoli, i gruppi paolini invece li lodavano e stimavano. Le critiche sociali si trasformavano in congratulazioni per quelle donne che con la loro intelligenza, la capacità di condividere i beni, il tempo, le qualità contribuivano alla crescita del movimento cristiano.

I titoli rappresentano così una parola visibile di autenticazione e accreditamento di queste donne che con le loro opere si sono guadagnate il diritto di essere socialmente considerate nel proprio gruppo.⁸⁸ Inoltre siccome sono utilizzati dall'apostolo, sanzionano e danno legittimità all'autorità femminile. Di fatto è una idea fermamente radicata nel mondo antico che l'approvazione e la lode data da qualcuno che possiede un alto status o gode di un grande prestigio accresce l'onore di chi è elogiato, la collocazione e il riconoscimento delle sue azioni. Le donne ricevono questi titoli dallo stesso apostolo. D'altronde, il fatto che sono conosciute da altre comunità, oltre a quelle a cui sono legate all'inizio (sia perché si muovevano tra le varie comunità, oppure erano mandate con lettere di Paolo, o nelle stesse lettere di Paolo che circolavano da un posto all'altro) è segno che il loro prestigio è molto grande, poiché l'onore cresce nella misura in cui più persone lo riconoscono.

Il riconoscimento che ottengono trasforma anche la gerarchia di valori nella società mediterranea antica. Le accuse di stupidità e corruzione (Celso), di essere credulone, di lasciarsi trasportare dalla fragilità del sesso (opinione di Marco Cornelio Frontone, precettore di Marco Aurelio), che continuano a enfatizzare gli stereotipi e i

⁸⁸ Cf. BRUCE J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, EVD, Estella 1995, 48.

pregiudizi del mondo antico riguardo al sesso femminile,⁸⁹ sono contrastate mettendo in evidenza le virtù, l'onorabilità, il comportamento che supera la cultura del tempo.

Vengono lodate perché servono la comunità con i loro insegnamenti come Prisca (Atti 18,26), perché offrono le loro case per le riunioni comunitarie e per offrire ospitalità ai missionari itineranti e ad altri cristiani, come Febe (Rm 16,2). Lontane dall'essere stupide e fragili, le donne sono riconosciute nelle comunità paoline persino come apostoli. Come nel caso di Giunia (Rm 16,7), una giudeocristiana ellenista, della quale si afferma che ha avuto un incontro personale con il Risorto e ha ricevuto la missione (cf. Gal 1,1;⁹⁰ 1Cor 9,2;⁹¹ 15,5-9⁹²) diventando così una colonna per la comunità che scopre in lei la gloria di Cristo (cf. 2Cor 8,23: «come gli altri apostoli delle chiese (ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν, *apostoloi ekklesiōn*): la gloria di Cristo»).

Si accusano di non compiere i ruoli tradizionali di spose e madri, ma si sottolinea il loro contributo per la crescita della loro famiglia *fittizia*, lodando la loro collaborazione per il vangelo e il loro impegno per predicare ed estendere la Buona Novella, come Maria o Evodia e Sintiche. Di fronte allo scandalo che i cristiani «si chiamino indiscriminatamente fratelli e sorelle» (Frontone), le comunità paoline confermano l'uso del termine "sorella" per presentare non solo la loro partecipazione come membri della comunità, ma anche l'autorevolezza della persona per svolgere ruoli di animazione e direzione, come Febe o Apfia.

I gruppi paolini uomini e donne confermano, rafforzano la loro identità e fanno crescere le strutture ugualitarie di partecipazione nella vita ecclesiale, perché così nasce la sequela del Risorto, e come lo richiede l'annuncio del vangelo e il consolidamento del movi-

⁸⁹ Queste etichette sono solo espressioni delle credenze mediterranee più profonde, riflesse nella natura "selvaggia" delle donne. Per maggior informazione, vedere: ELISA ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente*, EVD, Estella 2003, 177-201.

⁹⁰ «Paolo, apostolo non da parte di uomini, né per mezzo di uomo, ma per mezzo di Gesù Cristo e di Dio Padre».

⁹¹ «Anche se per altri non sono apostolo, per voi almeno lo sono; voi siete il sigillo del mio apostolato nel Signore».

⁹² «...che apparve a Cefa e quindi ai Dodici. In seguito apparve a più di cinquecento fratelli in una sola volta: la maggior parte di essi vive ancora, altri sono morti. Inoltre apparve a Giacomo e quindi a tutti gli apostoli. Ultimo tra tutti apparve anche a me come a un aborto. Io infatti sono l'infimo degli apostoli, e non sono degno nemmeno di essere chiamato apostolo, perché ho perseguitato la chiesa di Dio».

mento cristiano. Sono considerati come gruppi deviati, ma stravolgono i giudizi dei poteri stabiliti, offrendosi agli sguardi altrui come gruppi bene articolati, presentando le loro donne in autorità come modelli di rettitudine, intelligenza, dedicazione al servizio della comunità, prototipi di generosità e magnanimità, ben oltre ai valori consolidati. Certamente Paolo fece concessioni allo *status quo* probabilmente per pressioni interne o esterne.

4. *Materfamilias* che offrono ospitalità e animano la vita comunitaria nelle loro case

Il cristianesimo si impiantò e si radicò poco a poco nel mondo greco-romano attorno alle famiglie, che si convertivano e offrivano le case private come luoghi per le riunioni comunitarie. La casa costituiva l'unità socio-economica basilare della società mediterranea antica, attorno alla quale si articolavano le relazioni di amicizia e ogni tipo di interazione sociale ed economica.⁹³ Da qui deriva la sua importanza per il consolidamento del movimento cristiano, non solo come nucleo generatore delle "chiese domestiche", ma anche come ambito da cui l'apostolo Paolo colse dei termini per riferirsi alla identità dei membri della *ekklesia* (fratelli, sorelle, figli e figlie) e anche per descrivere diverse funzioni e ministeri comunitari (i missionari sono servi e amministratori della casa). L'organizzazione sociale del cristianesimo ebbe di conseguenza una chiara matrice familiare e l'identità collettiva si andò consolidando attorno a un modello familiare *patrilineare*, che rielaborò e riconvertì, almeno in alcuni aspetti essenziali, i compiti delle donne nella nuova famiglia.

Coloro che offrivano le loro case come luoghi di riferimento per le comunità cristiane, sarebbero stati – almeno in alcuni casi – considerati come maestri; si riconosceva loro l'autorità e il compito di direzione, come si può dedurre dalle informazioni che possono estrarsi dalle lettere di Paolo. Inoltre è chiaro, in concordanza con il sistema dei concetti mediterranei sui clienti, i cristiani che si riunivano nelle case di questi benefattori uomini e donne, speravano di ricevere dei benefici in cambio del rispetto e della sottomissione.

⁹³ Cf. SANTIAGO GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1988, 51-159.

Il testo più chiaro al riguardo potrebbe essere 1Cor 16,15-18,⁹⁴ dove Paolo chiede ai corinti che, come buoni clienti, apprezzino (v. 18) e riconoscano l'autorità di Stefanòs, nella cui casa si riuniscono, che ha anche ospitato Paolo e tutti coloro che lavorano per il vangelo (v. 16).

Tra questi leaders vi sono varie donne: Prisca in Efeso (1Cor 16,19)⁹⁵ e in Roma (Rm 16,3-5),⁹⁶ forse anche nuovamente ad Efeso (At 19,2-3; 18,18-19,1);⁹⁷ la stessa Febe in Cencre (Rm 16,1-2),⁹⁸ e probabilmente Cloe in Corinto (1Cor 1,11).⁹⁹ Tra esse si può includere Ninfa in Laodicea (Col 4,15),¹⁰⁰ Maria, la madre di Giovanni Marco a Gerusalemme (At 12,12)¹⁰¹ e Lidia a Filippi (At 16,14-15.40).¹⁰² D'altra parte, se Evodia e Sintiche sono dirigenti della comunità di Filippi, potrebbe essere che fossero *anfitrione* di chiese domestiche nelle loro rispettive case (Fil 4,2-3). Così anche, come dice Osiek, «le vedove di 1Tm 5,9-10, che devono avere certi requisiti per essere riconosciute come tali», quelle di altri testi – nei quali viene loro consigliato di

⁹⁴ «Una raccomandazione ancora, o fratelli: conoscete la famiglia di Stefanòs, che è primizia dell'Acaia; hanno dedicato se stessi a servizio (διακονίαν, *diakonían*) dei fedeli; siate anche voi deferenti verso di loro (ὑποτάσθητε, *upotássēthe*) e verso quanti collaborano (συνεργοῦντι, *synergoúnti*) e si affaticano (κοπιῶντι, *kopiōnti*) con loro». Il testo conferma l'idea che l'organizzazione di Paolo con l'équipe di collaboratori, si configura allo stesso modo nelle comunità locali.

⁹⁵ «Le comunità dell'Asia vi salutano. Vi salutano molto nel Signore Àquila e Prisca, con la comunità che si riunisce nella loro casa».

⁹⁶ «Salutate Prisca e Aquila, miei collaboratori in Cristo Gesù; per salvarmi la vita essi hanno rischiato la loro testa, e ad essi non io soltanto, ma tutte le chiese dei gentili sono grate; salutate anche la comunità che si riunisce nella loro casa».

⁹⁷ L'indicazione che offrirono ospitalità a Paolo in Corinto, come si deduce da questo testo degli Atti, fa supporre che probabilmente avevano una casa anche a Corinto, che servi per ospitare Paolo e la chiesa domestica.

⁹⁸ «Vi raccomando Febe, nostra sorella, diaconessa della chiesa di Cencre; ricevetela nel Signore, come si conviene ai credenti, e assistetela in qualunque cosa abbia bisogno; essa infatti ha protetto molti e anche me stesso».

⁹⁹ «...mi è stato segnalato infatti a vostro riguardo, dalla gente di Cloe (ὑπὸ τῶν Χλόης, *ypò tōn Chlōēs*), che vi sono discordie tra voi».

¹⁰⁰ «Salutate i fratelli di Laodicea, e Ninfa con la comunità che si raduna nella sua casa».

¹⁰¹ «Quando si rese conto, arrivò alla casa di Maria, la madre di Giovanni che aveva per soprannome Marco. Molti erano lì riuniti, pregando».

¹⁰² «Una di esse si chiamava Lidia, era commerciante di porpora, e veniva dalla città di Tiatira; essa credeva in Dio e stava ad ascoltare. Il Signore la aiutò a capire perché credesse alle parole di Paolo. Allora si fece battezzare, lei e tutta la sua famiglia. Poi ci invitò a casa sua, dicendo: Se siete convinti che ho accolto sinceramente il Signore, siate miei ospiti. E ci costrinse ad accettare».

non risposarsi –, potrebbero essere rimaste in casa di un figlio o di un altro parente maschio; ma se così non fosse stato, esse amministravano certamente le loro case, cosa più probabile se toccava loro il compito di offrire ospitalità ai cristiani che venivano in visita, e realizzare opere di carità (1Tm 5,10).¹⁰³

Queste donne agirono come *materfamilias* e benefattrici che favorivano la vita dei membri del gruppo dei credenti, davano informazioni a chi arrivava, favorivano contatti e operavano anche in modo benefico in relazione a dirigenti individuali, come Paolo o Ignazio di Antiochia (Tavia, Alke). È opinabile che il modo di conduzione delle comunità che si riunivano in queste case, come segnala C. Osiek, fosse il medesimo di quello che esisteva nel caso di uomini. A esse, come anfitrione e benefattrici, si offriva, rispetto, deferenza e sottomissione come autorità in questi gruppi.¹⁰⁴ Queste donne, che offrivano le case come gli anfitrioni maschi, potrebbero aver diretto i banchetti rituali, poiché da quanto sembra, agli inizi del cristianesimo (1° secolo), pareva «non esistesse nessuna preoccupazione particolare sui requisiti dei dirigenti dei banchetti», cosa che sembra non fu lo stesso per i requisiti che dovevano avere i maestri. «La tradizione vigente nei banchetti, che era di chiedere ad altri (ad es. ai filosofi) di parlare al termine del pasto, offriva in forma molto naturale a una persona diversa dall'anfitrione, di dirigere la seconda parte nel programma dell'assemblea, cioè la lettura e riflessione sui testi scritti». Tuttavia è certo che alcune donne come Prisca, svolsero compiti di insegnamento: così si ricordano, come la profetessa dell'Apocalisse (Ap 2,20-23), le altre appartenenti a gruppi eretici, come Marcellina, e le montaniste Maximilla, Priscilla e Quintilla.¹⁰⁵

Le aspettative sociali volevano che le donne fossero buone spose e generassero figli legittimi al mondo: le comunità paoline andarono oltre e riconobbero la esistenza di alcune donne la cui funzione principale, come dirigenti nella *famiglia fittizia* (la comunità), era assicurare la solidarietà intra-gruppale e la lealtà al gruppo. Si rielabo-

¹⁰³ Cf. CAROLYN OSIEK - MARGARET MACDONALD - JANET H. TULLOCH, *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva*, 226.

¹⁰⁴ Cf. CAROLYN OSIEK, "Diakonos and prostatis: Women's Patronage in Early Christianity", HTS 61 (2005) 363.

¹⁰⁵ Cf. CAROLYN OSIEK - MARGARET MACDONALD - JANET H. TULLOCH, *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva*, 230-231.

rò un valore familiare essenziale nelle società mediterranee antiche, e si riformulò la caratteristica femminile di dare e sostenere la vita.

Il potere di generare vita non rimane circoscritto all'utero femminile. Le donne servono alla vita con la loro intelligenza, con i beni, operando come anfitrione, favorendo l'insegnamento, in qualche caso realizzando impegni di organizzazione della vita comunitaria. Nelle loro case l'assemblea cristiana pregava, celebrava l'eucaristia, si predicava la parola e si accoglievano i cristiani e i missionari provenienti da altri luoghi. Presentandola in questo modo, i testi paolini ci offrono una informazione essenziale: nella nuova famiglia cristiana la lealtà intra-gruppale, il mantenimento delle relazioni fraterne stanno al di sopra di altre fedeltà (famiglia, cultura), e superano le differenze tra individui secondo la condizione socio-economica.

Le testimonianze parlano di donne che si mostrano attive, consacrate alla missione, dotate di parola, con fiducia nel loro potere, cioè nella loro capacità significativa. Nella loro vita rielaborano il valore dell'aver cura, che è una qualità inerente al loro sesso. Non si identificano per i loro ruoli familiari (spose, madri, figlie), ma per la loro partecipazione nel movimento cristiano come dirigenti, benefattrici, e missionarie.¹⁰⁶

Esse avranno cura delle loro comunità, la nuova famiglia fittizia a cui si sono legate, ma introdurranno nuove categorie di comprensione, si eserciteranno nella predicazione come le loro controparti maschili, accompagneranno la crescita e il consolidamento dei gruppi cristiani e in qualche caso, come vedremo, viaggeranno e soffriranno persecuzione.

Dove vissero Prisca e suo marito Aquila, la chiesa domestica del luogo trovò un ambito dove riunirsi (c'è la conferma di questa in Efeso: 1Cor 16,19: «Vi mandano molti saluti Aquila e Prisca nel Signore, insieme con la Chiesa che si riunisce nella loro casa»; e in Roma: Rm 16,5: «Salutate anche la chiesa che si riunisce nella loro casa»). Il nome della donna in due occasioni precede quello di Aquila, Rm 16,3 (cf. 2Tim 4,19) e At 18,18, contravvenendo ai canoni sociali in uso. Inoltre Paolo in nessun momento si riferisce a lei co-

¹⁰⁶ Con l'eccezione della «madre di Rufo» (Rm 16,13) e di «Nereo e sua sorella» (Rm 16,15), dove, tuttavia, si riferirebbe alla sua condizione di «compagna nella missione». Cf. MARY ROSE D'ANGELO, "Women Partners in the New Testament", *Journal of Feminist Studies in Religion* 6 (1990) 73-74.77-81.

me sposa (eccetto in Atti), ma sottolinea l'impegno pieno di questa donna nel lavoro missionario in piano di uguaglianza e interdipendenza con lo sposo.

La preoccupazione per la sopravvivenza della nuova famiglia appare nell'agire di Cloe che informa Paolo dei conflitti che ci sono in Corinto («sono informato di voi da quelli di Cloe», 1Cor 1,11) e chiede a lui una parola per superare le divisioni esistenti.

Chi è questa donna? Forse una vedova con degli schiavi incaricati di gestire i suoi affari fuori città, o può essere forse una persona il cui padre o marito non erano credenti, o che non avrebbe voluto mandare emissari a Paolo.¹⁰⁷ Se Cloe è credente,¹⁰⁸ cosa che non possiamo assicurare con certezza totale poiché non abbiamo dati sufficienti, si tratterebbe di una donna che ha preso l'iniziativa di inviare emissari a Paolo. Contro la sua abitudine, Paolo cita la fonte (1Cor 5,1; 11,18; 15,12.35). Questo dato sottolinea il fatto che essa avrebbe avuto una importante funzione nella chiesa di Corinto, l'apostolo dà credito alle sue parole e anzi si appoggia ad esse per rispondere alla comunità. Più ancora la visione che Cloe fa arrivare della comunità di Corinto è condivisa da Paolo, secondo il discorso che Paolo fa a continuazione. Questo indicherebbe che Cloe e Paolo sono d'accordo sulla risposta alle divisioni che esistono in Corinto.¹⁰⁹ Se non è credente, sembra allora che nella sua famiglia/casa ci fossero molti cristiani, che sarebbero stati sotto il suo *patronato*.¹¹⁰

Le donne che offrono le loro case e dirigono le comunità che in esse si riuniscono, avrebbero agito da anfitrione anche per i missio-

¹⁰⁷ Il fatto di indicare gli emissari come «quelli di Cloe» indicherebbe che essa era una donna facoltosa e che essi erano schiavi. Se fossero stati familiari, la pratica usuale nel mondo mediterraneo antico era di riferirsi ad essi indicando il nome del capofamiglia maschio. Cf. MARGARET Y. MACDONALD, "Reading Real Women through the Undisputed Letters of Paul", in ROSS S. KRAEMER - MARY ROSE D'ANGELO (eds.), *Women and Christian Origins*, 200.

¹⁰⁸ Il dubbio è ragionevole poiché i testi neotestamentari ci informano che alcuni schiavi si unirono al movimento cristiano senza il consenso dei loro padroni (cf. nota 11).

¹⁰⁹ ANTOINETTE CLARK WIRE, *The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric*, Fortress, Minneapolis 1990, 41. Da parte sua, GERD THEISSEN, *Estudios de sociología*, 185, anche se opta per identificare gli emissari come procedenti dalle classi sociali più basse, o almeno fra coloro che vedono le cose "dal basso", afferma che in cambio la notizia di 1Cor 1,11, alla luce della discussione che Paolo mantiene con i corinti, è stata per lui degna di fiducia e non solo, ma che «egli si mette decisamente dalla parte dei membri di gruppi inferiori».

¹¹⁰ Cf. CAROLYN OSIEK, "Diakonos and prostatis", 366.

nari e i cristiani di altri gruppi. Alle loro case sarebbero arrivati credenti di chiese giudeo-cristiane o procedenti dalla gentilità. Accogliendoli in nome della comunità esprimevano con il loro gesto il superamento delle differenze, che provocano timore e inimicizia o generano allontanamento e distanza.¹¹¹ La loro prassi poneva interrogativi al rafforzamento dell'identità, alzare barriere difensive è impedire l'accesso all'altro. Con il loro gesto si manifestava il «Dio accogliente e ospitale davanti al quale nessuno è straniero o forestiero» (Ef 2,11-22).

Come per gli uomini esse saranno anfitrione di gente di variegata provenienza sociale, economica, culturale, creando con la loro prassi una nuova ermeneutica dell'estraneo nelle società mediterranee antiche. Con la loro prassi integrano in un piano di uguaglianza il diverso, il servo, l'inferiore, superando la differenza e affermando la cura e l'accoglienza universale come un valore cristiano. L'ospitalità fu un'immagine eloquente di come il cristianesimo, non solo cambiò le frontiere tra lo spazio pubblico o politico e l'ambito personale individuale o familiare, ma fece sì che oscillassero le barriere politiche, culturali e religiose.

Paolo può aver goduto dell'ospitalità di Febe come si deduce dall'apprezzamento che ne fa «è stata benefattrice (*prostátis*) di molti e di me stesso» (Rm 16,1-2).

Con questo titolo, l'apostolo sembra indicare che si tratta di una donna ricca che avrebbe agito in accordo con i sistemi di patronato ed *evergetismo* dell'antichità. Socialmente si attendeva che i patrones/as e benefattori e benefattrici impiegassero i loro beni per aiutare individui o collettività. La figura di Febe sarebbe molto simile a quella di Giunia Teodora, originaria della Licia che sarebbe vissuta a Corinto. Nella sua casa ospitava i lici che passavano da Corinto per motivo di affari, inoltre otteneva per loro l'amicizia delle autorità romane, favorendo così l'accesso agli ambiti politici. Uno dei molti decreti onorari (della città licia di Telmesso) parla della *prostasia*

¹¹¹ Sulla pratica dell'ospitalità nelle comunità neotestamentarie: RAFAEL AGUIRRE, "El extranjero en el cristianismo primitivo", in AA.VV., *El extranjero en la cultura europea*, Universidad de Deusto, Bilbao 1997, 463-483; CARMEN BERNABÉ, *Del Dios desconocido al Dios universal: los extranjeros, la ciudad y los inicios del cristianismo*, in AA.VV., *El extranjero en la cultura europea*, 485-509; ELISA ESTÉVEZ, "De la extrañeza a la familiaridad inclusiva y universal: la hospitalidad en el Nuevo Testamento", in Nurya Martínez-Gayol (ed.), *Un espacio para la ternura. Miradas desde la teología*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2006, 109-158.

(patronato) di questa donna nel contesto dell'ospitalità e della mediazione.¹¹²

Alla luce di queste e di altre testimonianze, Febe, come *prostátis*, benefattrice, avrà accolto Paolo e altri missionari nella sua casa di Cencre, e probabilmente avrà facilitato l'incontro con persone influenti della città portuale o di altri luoghi.¹¹³ Anche se l'attribuzione dell'appellativo "*prostátis*" pare non abbia tanto la connotazione di presidente di un'assemblea liturgica – anche se la cosa non si può escludere – il compito privilegiato del *patrono* nell'assemblea e nelle buone opere patronali, gli concede il prestigio e l'autorità derivate da questa posizione.

Secondo At 18,2-3, Paolo sarebbe stato ospite anche nella casa di Prisca e Aquila in Corinto. Apollo è accolto ad Efeso e da quella città è mandato con una lettera di raccomandazione ai cristiani di Corinto (At 18,26), un dato che ratifica l'autorità che avevano. Agiscono come fa Paolo stesso con Febe (Rm 16,1).

Questi gesti di ospitalità, frequenti nel cristianesimo nascente, e che oggi identifichiamo come una prassi di cui le protagoniste sono le donne, ci dicono il contributo femminile nel fare della chiesa dei primi secoli una comunità di comunità, in cui le donne si possono vantare di praticare una "cura" differente da quella che la società avrebbe voluto da loro: sono indipendenti e contribuiscono in modo attivo ed efficace nelle varie *ekklésias*, a un interscambio reciproco e gratuito, caratteristico delle relazioni familiari. Il loro apporto va oltre la sfera comunitaria, facilitando nelle società mediterranee, con la loro prassi, vie nuove di umanizzazione.

¹¹² Cf. CAROLYN OSIEK - MARGARET MACDONALD - JANET H. TULLOCH, *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva*, 287-288.

¹¹³ A conferma della sua funzione di anfitriona in casa sua, esisterebbe un'iscrizione trovata in una tomba di Solómos (Corinto) del 4° secolo d.C. (ma i cui editti proverrebbero dal 1° secolo d.C.), dove si parla di Giunia Teodora, una donna commerciante che offrì la sua casa in ospitalità generosa a molti lici per diversi motivi (affari, esilio). Nella suddetta iscrizione appare il termine *προστασία*, *prostásian*, che potrebbe tradursi, secondo il contesto, in «dare ospitalità». Non mi pare convincente l'opinione di M. Zappella, che dare ospitalità non fosse compito degli *evergétas*, poiché le iscrizioni non lo registrano. Mi pare che il sistema di credenze ampiamente condiviso nel Mediterraneo antico dimostra che non è necessario che siano esplicitati assolutamente tutti i dati e non si esclude che un *πρόξενος*, *próxe-nos*, non si possa identificare con un *προστάτης*, *prostátis*, o *προστάτης*, *prostátēs*. Cf. MARCO ZAPPELLA, "A proposito di Febe ΠΡΟΣΤΑΤΙΣ (Rm 16,2)", *Rivista Biblica Italiana* 37 (1989) 167-171.

5. Sorelle e collaboratrici infaticabili nella missione

Le memorie di donne come collaboratrici della missione paolina si intrecciano con quelle di altri uomini importanti. Il richiamo dei loro nomi, insieme a quanto hanno fatto a favore del consolidamento ed estensione del movimento cristiano nelle sue origini, è l'espressione delle difficoltà sofferte insieme da uomini e donne, del loro coraggio nell'annuncio del vangelo e nella costruzione della fraternità, e sono espressione dell'alta stima in Cristo che Paolo, esse ed essi si offrivano reciprocamente.¹¹⁴

Le comunità paoline non hanno strutture uniformi di leadership. In esse vi sono molti collaboratori nella missione, che svolgono compiti differenti. Visitano le comunità per verificarne la crescita della fede e animarle nelle difficoltà (1Ts 3,2,6), portano messaggi e lettere dell'apostolo (Rm 16,1; 1Cor 4,7; 16,10), informano Paolo dei problemi comunitari (1Cor 1,11), fanno la supervisione delle chiese locali, istruiscono ed evangelizzano (cf. Rm 16; 1Cor 16,10). Alcuni di questi uomini e donne rimasero come leaders locali, altri furono itineranti. Non è possibile tuttavia distinguere bene gli uni dagli altri, vi è una certa ambiguità.¹¹⁵

L'autorità femminile si iscrive in questo riquadro, nel quale la leadership delle donne si deduce dai titoli che ricevono, come per gli uomini, ed attestano la loro inclusione nei vari gruppi missionari per favorire il radicamento e l'inculturazione del vangelo nelle culture mediterranee e animare la vita dei gruppi cristiani. Nel confronto dei dati sulle donne in questi gruppi missionari (abbiamo la fortuna che Paolo ce li ha lasciati) con le notizie che descrivono l'attività dei collaboratori maschili, si scopre che svolsero un'intensa attività missionaria nelle loro comunità locali e nei viaggi, fatti per motivi commerciali o per altri compiti, nonostante le molte difficoltà e pericoli.

Uno dei titoli con cui Paolo rinforza l'autorità della leadership locale è quello di "sorella". Rivolgendosi a Febe (Rm 16,1) e a Apfia (Fm 2) con questo titolo ufficiale conferma e avvala la loro autorità

¹¹⁴ Così lo evidenzia nel commentare Rom 16,1-16, KARL BARTH, *Carta a los romanos*, BAC, Madrid 1998, 609.

¹¹⁵ Non è chiaro, per esempio, se Epafra di Colossi, fosse solo missionario nella sua chiesa locale (Col 1,7ss; 4,12ss.), perché secondo Fil 2,25-29; 4,18, fu anche itinerante. Cf. BEN WITHERINGTON III, *Women in the Earliest Churches*, 109-110.

comunitaria e la loro collaborazione nella missione. L'importanza di Febe resta ampiamente testimoniata perché riceve anche gli altri titoli di ministra e benefattrice. Apfia è nominata con Filemone, "collaboratore" (*synergós*) e Arquito "compagno" (*sustratiôtēs*) e, come loro, riceve onore con il titolo che le dà, di "sorella" (*adelphē*), probabilmente come benefattrice della comunità.¹¹⁶

Alla luce di altri testi paolini, sono due le dimensioni della vita cristiana che si sottolineano: da un lato, quando il titolo si dà a persone singole, si conferma il loro contributo nell'annuncio del vangelo e il loro compito di direzione (cf. Fil 4,21: «vi salutano i fratelli che sono con me»),¹¹⁷ come si fa con Timoteo (Fm 1; 2Cor 1,1; 1Ts 3,2). Così si può fare il confronto dei due testi: Rm 16,15 («salutate... Nereo e sua sorella») e 1Cor 9,5 («Non abbiamo forse diritto a portare con noi una donna sorella come fanno gli altri apostoli e i fratelli del Signore e Pietro?»).¹¹⁸

Nel caso concreto di Apfia, siamo di fronte a una donna che, come Filemone e Arquito, sarebbe una persona importante nella comunità. Non è presentata come sposa ma in funzione della sua significatività per la comunità e con un titolo proprio, come quello di Timoteo.¹¹⁹ Per questo, Paolo vuole che non solo sia testimone singolare della commissione che va a portare a Filemone, ma che assuma come propria la responsabilità di vegliare perché l'incarico sia compiuto.

Dall'altro lato, questo termine, centrale nella concezione paolina della comunità, si usa per rinforzare i legami di solidarietà intra-gruppale (1Cor 6,1-11; 2Cor 8-9; Gal 4,15), specialmente quando la comunità vive situazioni di conflitto (Rm 14). Il fatto che una donna sia chiamata esplicitamente "sorella" direbbe di per sé della sua

¹¹⁶ Cf. PHEME PERKINS, "Philemon", in CAROL A. NEWSOM - SHARON H. RINGE (eds.), *The Women's Bible Commentary*, John Knox, Westminster 1992, 362.

¹¹⁷ In questo testo si distingue «fratelli» da «santi», riferendosi questi ultimi ai membri della comunità.

¹¹⁸ ELIZABETH SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, DDB, Bilbao 1989, 221, giustifica l'interpretazione di «sorella» come collaboratrice nella missione, in base al doppio accusativo («sorella» e «donna») di 1Cor 9,5.

¹¹⁹ Cf. WENDY COTTER, "Women's Authority Roles in Paul's Churches: Countercultural or Conventional?", *Novum Testamentum* 36 (1994) 351; ELIZABETH SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, 230. Contro: EDUARD LOHSE, *Colossians and Philemon*, Fortress, Philadelphia 1971, 190; FRANZ MUSSNER, *Carta a los Colosenses. Carta a Filemón*, Herder, Barcelona 1970, 124, che la identificano come sposa di Filemone.

funzione nell'animazione comunitaria e del suo lavoro per consolidare i legami di lealtà interni. Questi compiti sono fondamentali nelle comunità in missione che hanno bisogno di essere fortemente unite tra sé e con il loro centro, Dio stesso, per andare sulle strade proclamando con la parola e la vita l'amore divino.¹²⁰

Febe porta una lettera di Paolo a Roma o Efeso – secondo i pareri degli autori – e se Robert Jewett avesse ragione, il suo incarico sarebbe stato anche di preparare a Roma l'arrivo di Paolo e la sua missione in Spagna.¹²¹ Essa riceve il titolo di "ministro" o "diákonos",¹²² e questo ci porterebbe a pensare alla funzione che le sarebbe stata attribuita. Penso che sono due gli aspetti da far risaltare:

1º) Secondo la citazione di Rm 16,1-2, Febe, ministra di Cenchreae, avrebbe avuto l'incarico di presentare una chiesa all'altra, compito che fa parte del concetto di *diakonía*. «Forse si può trovare un parallelo in due passaggi di Ignazio. Nella *Carta a los filadelfos* 10.1, invita la chiesa a nominare (*cheirotoneúōsai*, termine che più tardi diverrà abituale per denotare l'ordinazione clericale) un *diákonos* come rappresentante (*eis to presbéusai*) davanti alla chiesa della Siria. In *Esmirna*. 10.1, due uomini chiamati Filone e Reo Agatopodo, che accompagnano Ignazio (*Carta a los filadelfos* 11.19), furono ricevuti dai cristiani di Smirne come rappresentanti di Dio (*hos diákonous theou*) quando arrivarono a Filadelfia. Margaret Mitchell ha dimostrato che nel contesto delle convenzioni epistolari, l'inviato designato ufficialmente doveva essere ricevuto allo stesso modo del mittente ed è rappresentante autorizzato di chi lo manda. Febe svolge questa funzione riguardo a Paolo, come in altre occasioni fanno Timoteo e Tito».¹²³

¹²⁰ Cf. JOSEPH H. HELLERMAN, *The Ancient Church as Family*, Fortress, Minneapolis 1989, 92-126.

¹²¹ Cf. ROBERT JEWETT, "Paul, Phoebe, and the Spanish Mission", in Jacob Neusner et al. (ed), *The Social World of Early Christianity. Festschrift H.C. Kee*, Fortress, Philadelphia 1990, 142-161.

¹²² Il titolo che riceve è al maschile con l'articolo al femminile (*hē diákonos*). Non abbiamo prova dell'uso del termine al femminile, cioè diaconessa, fino al Concilio di Nicea (can. 19). Appare anche in altri testi tardivi: nella traduzione latina della Didascalia, ma sia la data dell'edizione come l'originale greco sono sconosciuti; e anche in *Constituciones Apostólicas* (s. IV). Vedere KEVIN MADIGAN Y CAROLYN OSIEK (eds.), *Mujeres ordenadas en la Iglesia primitiva. Una historia documentada*, EVD, Estella 2006, 28-29.

¹²³ Cf. CAROLYN OSIEK - MARGARET MACDONALD - JANET H. TULLOCH, *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva*, 299.

2^o) Con questo si indicherebbe anche che l'annuncio del vangelo è centrale nella sua vita, come per Paolo, che identifica se stesso come "ministro di Dio" (2Cor 3,6; 11,23; cf. Rm 11,13; 1Cor 16,15; 2Cor 5,18; 6,13). Essere diaconessa o ministra suppone aver ricevuto la chiamata di Dio per annunciare il vangelo (1Cor 3,5.9), e implicherebbe l'insegnamento e l'evangelizzazione tra le comunità (1Ts 3,2). Perciò si tratterebbe di una donna missionaria, predicatrice e maestra.¹²⁴ Questi compiti non poterono essere esenti da tribolazioni, necessità, fatiche, sofferenze di vario tipo, come succedeva all'apostolo e ad altri suoi collaboratori. (2Cor 6,1-10).

Sembra che questi compiti fossero assegnati ugualmente ai *synergós* o collaboratori, questo era il titolo più frequente riferito ai collaboratori di Paolo,¹²⁵ e non si usa invece parlando dei credenti in generale (cf. 1Cor 3,9; 1Ts 3,2; Rm 16,3.9; 1Ts 3,2; Rm 16,21; Fil 2,25; Fm 24; 2Cor 8,23; 1,24). Tra i collaboratori che ricevono il titolo *synergós*, vi sono alcuni leaders molto importanti come Timoteo (Rm 16,21;¹²⁶ 1Ts 3,2), Apollo (1Cor 3,9), Tito (2Cor 8,23), Epafrodito (Fil 2,25), Clemente (Fil 4,3) e Filemone (Fm 1). Tra le donne ricevono questo titolo Prisca (Rm 16,2), Evodia e Sintiche (Fil 4,3). Alcuni di essi potevano essere itineranti, come Prisca (e Aquila), poiché li incontriamo in varie città (in questo caso il modello missionario unisce l'itineranza alla vita sedentaria); in altri casi può trattarsi di dirigenti locali (Evodia e Sintiche, ad esempio).

Evodia e Sintiche esercitarono una leadership indiscutibile nella comunità di Filippi e in generale, nel movimento paolino alla luce dei dati di Filippesi. Ambedue lottarono con Paolo a favore del vangelo, e sono dirigenti nella loro comunità (cf. 1Cor 16,16.18; 1Ts 5,12). È molto interessante la valutazione di C. Osiek: «Solo con Ignazio (inizio del II secolo) sorge espressamente la domanda di quando e come si celebra una vera eucaristia. Il modello di presidenza ecclesiale di Ignazio richiede la conoscenza e il consenso

¹²⁴ Cf. ELIZABETH SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, 219.

¹²⁵ Delle 13 volte che appare nel NT, tutte, eccetto una (3Jn 8) si trovano in Paolo. Come dice ULRIC WILCKENS, *La carta a los Romanos. Rom 6-16*, Salamanca, Sígueme, 1992, 483, il significato di *synergós* è quello di «mandatario di Dio che lavora con Paolo nell'opera comune dell'evangelizzazione».

¹²⁶ In 1Ts 3,2, tuttavia, Paolo chiama Timoteo: «collaboratore di Dio», forse tenendo che i cristiani potessero dubitare dell'autorità di Timoteo per risolvere i problemi in Tessalonica. Cf. CARLOS GIL ARBIOL, *Primera y segunda cartas a los Tesalonicenses*, EVD, Estella 2004, 73.

dell'*epískopos* – anche se non necessariamente la sua presenza – (*Esmirn.* 8.1). In questo momento risulta improbabile che l'*epískopos* sia una donna, anche se *epískopoi* anteriori di Filippi (Fil 1,1) potrebbero essere state donne dirigenti di chiese domestiche, in modo speciale Evodia e Sintiche (Fil 4,2)». ¹²⁷

Perciò l'apostolo è preoccupato per il loro disaccordo: il loro conflitto non è indifferente per la vita comunitaria e per la testimonianza esterna. Non si tratta di problemi interpersonali, perché i dati della lettera riguardano un conflitto in relazione alla loro missione evangelizzatrice e alle difficoltà che essa comporta: siccome Clemente ed altri sono collaboratori (*synergói*), è plausibile che appartengano al medesimo gruppo missionario. ¹²⁸ Forse nessuno di loro è itinerante, ma sono persone che hanno collaborato attivamente con Paolo nell'inizio della missione di Filippi, una importante colonia romana, e dopo la sua partenza forse hanno continuato animando la vita di quel collettivo cristiano. Il ringraziamento iniziale della lettera potrebbe essere rivolto a loro (Fil 1,3-6). ¹²⁹ Ambedue le donne sono paragonate ad atlete che hanno lavorato duramente e hanno anche sofferto per causa del vangelo, come Paolo. ¹³⁰

La preoccupazione dell'apostolo lo porta ad esortare ognuna ¹³¹ ad avere lo stesso sentire e a pensare al Signore (Fil 2,2; Rm 12,16; 15,5), cosa particolarmente importante in questa lettera. ¹³² Il riferimento a Fil 2,2-4 illumina l'invito rivolto alle due donne: avere gli stessi sentimenti di Cristo Gesù è rinunciare alla ricerca di vanagloria e allo spirito di rivalità, e coltivare l'umiltà, la preoccupazione per gli altri e la convinzione che ogni persona è superiore a se stessi. Per questo chiede l'aiuto di altri membri della comunità. Le invita a orientare tutte le loro energie, a superare tutte le difficoltà, unendosi all'amore di Cristo, unica norma della comunità.

¹²⁷ Cf. CAROLYN OSIEK - MARGARET MACDONALD - JANET H. TULLOCH, *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva*, 229.

¹²⁸ Cf. WENDY COTTER, "Women's Authority", 353.

¹²⁹ L. MICHAEL WHITE - O. LARRY YARBROUGH, *The Social World of the First Christians. Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, Fortress, 1995, 6-7.

¹³⁰ È da notare il parallelo di *συνήθλησάν μου*, *synēthlēsán mou*, con *συνεργῶν μου*, *synergōn mou*, che permette pensare ad ambedue le donne come collaboratrici e, inoltre, è un indizio delle sofferenze che affrontavano le équipes missionarie.

¹³¹ Con ogni nome si ripete il «vi esorto» (Fil 4,2).

¹³² Il verbo *φρονεῖν*, *phroneîn*, appare con maggior frequenza in Filippesi che in altre lettere paoline.

Di numerose donne Paolo afferma che hanno lavorato molto nel Signore: Maria (Rm 16,6), Trifena, Trifosa, e Perside (Rm 16,12). Si utilizza il verbo *kopiáō*, “affannarsi”, “stancarsi”, che in Paolo arriva ad avere un significato quasi tecnico: il lavoro missionario (1Cor 3,8; 2Cor 10,15; 1Ts 3,5) e in qualche caso il lavoro fatto per amore in favore della comunità (1Cor 15,58; 1Ts 1,3). Paolo si riferisce al suo lavoro apostolico personale (1Cor 15,10; Fil 2,16), e a quello dei dirigenti comunitari (1Cor 16,16; 1Ts 5,12) con quel medesimo verbo.¹³³

I riferimenti a *synergós* e *kópos* (collaboratore e lavoro/fatica) nelle lettere fa pensare che si tratti di termini probabilmente equivalenti, che indicano un gruppo di collaboratori nella missione,¹³⁴ ai quali si riconosce qualche tipo di autorità.

Alcuni testi sono illuminanti in questo senso. In concreto, 1Cor 16,16.18 insiste affinché i corinti riconoscano la direzione di chi “collabora (*synergoúnti*) e lavora (*kopiōnti*)”, con una parola che non ammette dubbio (“sottomettersi”, *hypotássēsthe*).

Più ancora in 1Ts 5,12, Paolo prega i tessalonicesi a riconoscere l'autorità di quelli che si affannano (*kopiōntas*) tra essi, e li identifica ugualmente come coloro che «vi presiedono (*proistámenos*) nel Signore e vi ammoniscono (*nouthetoúntas*)». L'unione di questi due ultimi termini implicherebbe che la loro leadership è vincolata ad alcun tipo di parola autoritativa, come hanno i genitori nella famiglia.¹³⁵

Il verbo *nouthetēō* significa fundamentalmente “istruire”,¹³⁶ ravvivare la memoria, facendo delle osservazioni o dando degli avvertimenti. Perciò è compito di questi leaders comunitari educare le loro comunità con l'insegnamento e/o la predicazione. Il riconoscimento specifico che alcune donne si sono affannate per il vangelo (Maria, Trifosa, Trifena e Perside) suppone l'affermazione della loro autorità. Presiedendo le loro comunità hanno dato nuovo significato alla caratteristica di chi si prende cura, poiché il verbo *proístēmi* significa dirigere, ma anche proteggere, avere cura, le due accezioni sono unite nelle lettere paoline.¹³⁷ Cioè, queste donne esercitano la loro

¹³³ HORST BALZ - GERHARD SCHENEIDER, *DENT I*, Sígueme, Salamanca 1996, 2373-2374.

¹³⁴ E. E. ELLIS, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids 1978, 7.

¹³⁵ Cf. Ef 6,4; FILONE, *Spec. Laws* 2.232; FLAVIO GIUSEPPE, *Ant.* 4.260.

¹³⁶ È un termine composto di *noús* e *tithēmi*.

¹³⁷ HORST BALZ - GERHARD SCHENEIDER, *DENT II*, Sígueme, Salamanca 1998, 1145-1146. BO REICKE, “προιστημι”, *proístēmi*, in Gerhard Friedrich (ed.), *Theological*

leadership incoraggiando il cammino comunitario con esortazioni adeguate al momento che vivono, anche correggendo se è necessario. D'altronde il fatto che il medesimo termine si applichi a uomini che svolgono i medesimi compiti è indice del modo in cui si ridefinisce l'autorità maschile nella chiesa, introducendo l'aver cura come una qualità imprescindibile. Inoltre, come abbiamo già visto precedentemente con il termine *diákonos*, anche qui coloro che si affannano nel lavoro per il vangelo, si dice che hanno sopportato molte fatiche per questo (2Cor 6,5; 11,23.27).

6. Con autorità per insegnare ed evangelizzare

Andare per le strade ad annunciare il vangelo e insegnare sono state le due funzioni essenziali per il radicamento del movimento cristiano nelle sue origini. Coloro che esercitavano questi compiti avevano una grande autorità, riconosciuta da Paolo e dalle proprie comunità. Nei gruppi paolini questa autorità non generava e non si nutriva della disuguaglianza, ma stabiliva una serie di legami tra persone, con diversità di carismi, con il fine di rivestirsi di Cristo e inaugurare la nuova creazione che speravano ardentemente.

Gli apostoli sono tra le persone che hanno autorità riguardo alla missione. Per Paolo questi non sono circoscritti ai Dodici, egli stesso rivendica per sé quel titolo, dando le ragioni: ha avuto un incontro personale con il Risorto, ha ricevuto una missione (1Cor 15,5-9; cf. 1Cor 9,2; Gal 1,1), porta la colletta a Gerusalemme (2Cor 8,3). Lì radica la sua autorità, anche se non si può parlare di incarichi stabiliti.¹³⁸

Per Paolo il termine "apostolo" può avere molti significati, ad es. essere un semplice messaggero, un emissario (per es. 2Cor 8,23), ma con frequenza designa i missionari itineranti che predicano il vangelo (2Cor 11,4-6.13; 12,11-12). Il contesto di Rm 16 fa pensare che, con discreta probabilità, Giunia e Andronico siano una coppia missionaria dedicata alla diffusione del vangelo.

Da notare che Paolo chiama "apostolo" solo una donna, Giunia (Rm 16,7). È nominata con Andronico, ma non specifica se è o no sua sposa. Sono ambedue giudeocristiani ellenisti, convertiti prima

Dictionary of the New Testament, Eerdmans, Gran Rapids 1969, 700-703. La relazione tra direzione e cura appare espressamente formulata in 1Tm 3,4, dove appare il termine *proístēmi* e *epimelēō*.

¹³⁸ Cf. WAYNE A. MEEKS, *Los primeros cristianos*, 218.

di Paolo, che avevano un'autorità straordinaria. Che abbiano collaborato attivamente con Paolo è un onore per lui e una credenziale che presenta, per domandare ospitalità alla comunità di Roma.¹³⁹

La singolarità del dato che presenta Rm 16,7, parlando di una donna come apostolo si nota nella discussione – moderna – se Giunia è nome femminile o maschile e sul significato del termine “*epísēmos*”, “notabile” o “conosciuto”.

Sia le tradizioni antiche (Vulgata, Sahídico, copto e le versioni siriane) come i commentatori patristici sono stati unanimi nel leggere il nome “Giunia” come femminile,¹⁴⁰ un dato che concorda con il fatto che Giunia è un nome comune romano di donne di una famiglia aristocratica o di schiave liberate della medesima famiglia.¹⁴¹

Il problema si pone con “*epísēmos*”, se si ammette che Giunia sia donna in questo caso si traduce come “stimata” o “conosciuta”, se invece si considera che è nome maschile la traduzione cambia in “notabile”.¹⁴²

Per avvicinarci a questa donna è molto illustrativo il commento che fa di lei S. Giovanni Crisostomo.¹⁴³ Per lui non vi è dubbio che questa donna non sia solo apostolo, ma che abbia un luogo preminente tra essi: è degna di grande onore perché ha sofferto la prigionia come l’apostolo Paolo. Il commento seguente di Crisostomo coincide fondamentalmente con le caratteristiche del vero apostolato, così come lo descrivono alcuni testi paolini (1Cor 4,9-15 e 2Cor 10-12). Gli apostoli sono come dei “condannati a morte”, “spettacolo

¹³⁹ ULRICO WILCKENS, *La carta a los Romanos. Rom 6-16*, Sígueme, Salamanca 1992, 481-482.485.

¹⁴⁰ Si veda l’eccellente studio di ELDON JAY EPP, “Text-critical, exegetical, and socio-cultural factors affecting the Junia/Junias variation in Romans 16,7”, in Adelbert Denaux (ed.), *New Testament textual criticism and exegesis*, Leuven University Press – Uitgeverij Peeters, Leuven–Paris–Sterling 2002, 227-291, al riguardo, dove dimostra con un’analisi esauriente e dettagliata che Giunia (Rm 16,7) è nome di donna. Nel medesimo senso: JOHN THORLEY, “Junia, a Woman Apostle”, *Novum Testamentum* 38 (1996) 18-29.

¹⁴¹ Soltanto in Roma si sono trovate più di 250 iscrizioni in greco e in latino con questo nome. Cf. BRUCE M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies, Stuttgart 1994², 475, n. 39. Ver igualmente PETER LAMPE, “Junias”, in *ABD* 3.1127.

¹⁴² MICHAEL H. BURER - DANIEL B. WALLACE, “Was Junia Really an Apostle? A Re-examination of Rom 16.7”, *New Testament Studies* 47 (2001) 76-91, si orientano per tradurre «conosciuti agli apostoli», su un’analisi non consistente, come dimostra: ELDON JAY EPP, “Text-critical, exegetical”, 288-289.

¹⁴³ *In ep. ad Romanos* 31.2 (PG 60.669-670).

per il mondo”, sono disonorati, oltraggiati, perseguitati, soffrono la fame, la sete, la nudità, i naufragi, i pericoli nei viaggi e da parte di tutti.

Per S. Giovanni Crisostomo non vi è dubbio che Andronico e Giunia, compagni di carcere di Paolo, hanno condiviso con lui molti di questi pericoli, per questo li chiama “apostoli”. Ora sono a Roma, ma come è detto in Rm 16,7, prima avrebbero condiviso la missione con Paolo, fatto che conferma la loro itineranza, almeno per qualche periodo.

Ma il loro panegirico continua perché Paolo dice che sono “insigni”. Riferendosi a Giunia, S. Giovanni Crisostomo trova la ragione di questo titolo nella sua grande sapienza (*philosophía*), che in accordo con il significato della parola, in questo padre antiocheno, deve impregnare tutta la vita quotidiana. Per S. Giovanni Crisostomo la filosofia cristiana, come ha dimostrato uno studio di Anne-Marie Malingrey, dev’essere informata dall’amore di Cristo ed è propria non solo della vita monastica, ma di tutti gli stati di vita. La filosofia è l’incarnazione della fede cristiana, ne assume le esigenze e la pratica delle virtù, e secondo l’uso del verbo *philosophheîn*, si può dire che include anche l’insegnamento e la trasmissione della fede.¹⁴⁴ La riflessione del Crisostomo ci situa di conseguenza davanti a una donna apostolo, probabilmente sposata, che ha contribuito con il suo insegnamento e la sua vita cristiana alla diffusione e al consolidamento del vangelo.

Anche se non le si attribuisce la funzione di maestra, Prisca (come Aquila) esercita funzioni di insegnamento. Osa correggere le conoscenze insufficienti del giudeo alessandrino Apollo, che nel testo si dice che era “eloquente” e inoltre “era informato sulle Scritture” (Atti 18,24).¹⁴⁵ È facile che Prisca si appoggiasse su tradizioni orali, come molti dei primi seguaci del movimento di Gesù. L’importanza di queste tradizioni nei tempi iniziali avrebbe dato una uguale partecipazione a uomini e donne nella formazione delle tradizioni cristiane emergenti. In cambio, il passaggio alle tradizioni scritte avrebbe avuto conseguenze negative per le donne, che sa-

¹⁴⁴ ANNE-MARIE MALINGREY, “*Philosophia*”. *Étude d’un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, Librairie C. Klincksieck, Paris 1961, 277-288.

¹⁴⁵ Cf. ANTOINETTE WIRE, *The Corinthian Women Prophets*, 50-51; ROSS S. KRAEMER - MARY ROSE D’ANGELO (eds.), *Women and Christian Origins*, 145.

rebbero state escluse dalle funzioni di insegnamento perché non avevano imparato a leggere e a scrivere.¹⁴⁶

È facile pensare che questo ministero di insegnamento fosse espletato anche da altre donne, ma le testimonianze che sono rimaste sono talmente frammentarie, che esplicitamente e direttamente non si ricorda nessun'altra donna nelle lettere autentiche di Paolo.

Quello che conosciamo bene dalle Pastoralis è che la resistenza al fatto che le donne insegnassero nelle assemblee cristiane, fu molto grande. Si pretese che esse si rinchiudessero di nuovo in casa, che sparissero dagli ambiti pubblici, anche della *ekklesia*. Può darsi che la funzione di presiedere l'assemblea e di insegnare fossero due funzioni distinte, fino a qualche periodo del 2° secolo, quando si sviluppò il modello del vescovo-presbitero che insegna.¹⁴⁷

Il fatto che il contributo di Prisca come maestra e missionaria si ricordi negli Atti è molto significativo, perché, data la tendenza dell'autore di quest'opera a diminuire il ruolo protagonista delle donne, era normale togliere ugualmente protagonismo anche a questa donna. Tuttavia la sua importanza dovette essere tale nel cristianesimo delle origini, che non poté lasciarla al margine del suo racconto. Come dice Osiek, «di fatto, l'importanza del legato si conservava così fortemente nel ricordo, che quando spuntava già l'epoca patristica, appare di nuovo, per l'ultima volta nei saluti che si trovano alla fine di 2Tm 4,19».¹⁴⁸

7. L'autorità delle donne profetesse a Corinto

La comunità di Corinto ci offre la testimonianza di donne credenti e forti, ossia di donne che credettero nel Dio della vita, e anche nel loro potere significativo. Facendoci eco di alcune riflessioni di Cristina de Pizán, possiamo affermare che queste donne di Corinto, di cui non si sono conservati i nomi, si sono fidate meno del giudizio altrui che di quello che esse sentivano e sapevano nella lo-

¹⁴⁶ FERNANDO RIVAS, "Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo. Asia Menor (siglos I-II)", in: XAVIER QUINZÁ LLEÓ, GABINO URIBARRI BILBAO (eds.), *Responsabilidad y diálogo. Homenaje a José Joaquín Alemany Briz, S.J. (1937-2001)*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2002, 385-413.

¹⁴⁷ Cf. CAROLYN OSIEK - MARGARET MACDONALD - JANET H. TULLOCH, *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva*, 231.

¹⁴⁸ Ivi, 56.

ro realtà di donne, che avevano ricevuto il dono dello Spirito. Esse non rifiutarono ciò che sapevano con certezza, per adottare una opinione nella quale non credevano, e nella quale non si riconoscevano, perché esprimeva più i pregiudizi di altri, che l'opera che Dio stava costruendo nelle loro vite.¹⁴⁹ Esse dovettero affrontare molte difficoltà: i pettegolezzi e i commenti del contorno che minacciavano la stabilità e la credibilità della chiesa, le tensioni all'interno del loro stesso gruppo cristiano, la discussione con Paolo, davanti al quale dovettero difendere i loro punti di vista, le convinzioni più profonde.

La corrispondenza di Paolo con Corinto ci fa conoscere donne che credettero nella loro capacità di profezia e difesero la loro libertà di scegliere l'ascetismo, sfidando le convenzioni sociali. Però allo stesso tempo ci rivela che l'apostolo cercò di «controllare le vite delle donne e utilizzare l'identità femminile come un mezzo per delimitare frontiere e formulare norme comunitarie».¹⁵⁰

Nella comunità di Corinto era sorto un tipo di profezia che, a giudicare dalla testimonianza che si conserva in 1Cor è diverso da quello che Paolo intendeva.¹⁵¹ Era una forma di profezia associata con le tradizioni della sapienza e con le esperienze estatiche della trascendenza,¹⁵² alla quale aderirono principalmente le donne (1Cor 11,5; 14,1-25.26-40), come ha dimostrato Antoinette Clark Wire.¹⁵³

L'esistenza di donne profetesse in Corinto è descritta con chiarezza in 1Cor 11,5: «Ogni donna che prega o profetizza senza velo sul capo, manca di riguardo al proprio capo, è come se fosse rapata». Il contesto afferma che esse pregano e profetizzano, ma non portano nel loro vestire dei segni che indichino subordinazione. I riferimenti di 1Cor riconoscono perciò, l'attività profetica femmini-

¹⁴⁹ Queste espressioni trovate da CRISTINA DE PIZÁN, *La ciudad de las damas*, Si-ruela, Madrid 2000, 65.68, mi paiono eloquenti per capire perché le donne corinzie difesero la loro autorità, persino discutendo con lo stesso Paolo.

¹⁵⁰ Cf. CAROLYN OSIEK - MARGARET MACDONALD - JANET H. TULLOCH, *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva*, 317.

¹⁵¹ Probabilmente connessa con le tradizioni alessandrine portate a Corinto da Apollo. Cf. BÁRBARA R. ROSSING, "Prophets, Prophetic Movements and the Voices of Women", in Richard A. Horsley (ed.), *Christian Origins*, Fortress, Minneapolis 2005, 272; ANTOINETTE CLARK WIRE, *The Corinthian Women Prophets*, 129.153.

¹⁵² BÁRBARA R. ROSSING, "Prophets, Prophetic Movements and the Voices of Women", in Richard A. Horsley (ed.), *Christian Origins*, Fortress, Minneapolis 2005, 270.

¹⁵³ ANTOINETTE CLARK WIRE, *The Corinthian Women Prophets*.

le, fatto d'altra parte normale nel corso della storia, anche se, come vedremo, si cerchi di controllare e contenere in limiti ben precisi.¹⁵⁴

La loro attività profetica le mette in relazione con altre donne cristiane:¹⁵⁵ le figlie di Filippo (At 21,9), Amias di Filadelfia (Eusebio di Cesarea, *Historia Ecclesiastica* V 17,3-4); Maximila, Priscilla e Quintilla, profetesse del movimento montanista (*Historia Ecclesiastica* V 16,9), e Gezabele (Ap 2,21ss.), che l'autore dell'Apocalisse giudica molto negativamente. Ma le loro voci non si estinsero: più avanti in Corinto, si ricorda l'esistenza di altre due profetesse: Teonoe e Mirte.¹⁵⁶ Secondo la testimonianza degli *Atti di Paolo* la profezia delle due donne ha delle caratteristiche, da un lato, quelle della profezia oracolare, tipica della tradizione palestinese israelita, ma dall'altro presenta aspetti di esperienze estatiche secondo lo stile delle profetesse di Corinto: «come è stato rivelato a Teonoe»; «quando si calmò lo Spirito che era venuto su Mirte».

Come molto bene ha dimostrato A. Clark Wire, le donne profetesse di Corinto credettero nella loro autorità, perché riconobbero in se stesse una ispirazione divina che fu accettata, riconosciuta e valorizzata nelle loro comunità, anche se vi furono alcuni che la misero in discussione.

Esse perciò si distinsero come voce di Dio per le comunità nel loro cammino di credenti,¹⁵⁷ in mezzo a una storia circostante difficile

¹⁵⁴ Non si potrebbe affermare la stessa cosa della predicazione normalmente posta a tacere o delegittimata. K. KIENZLE-PAMELA J. WALKER (eds.), *Women Preachers and Prophets through Two Millennia of Christianity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1998, xiv; Cf. JORUNN ØKLAND, *Women in their Place*, T&T Clark, Sheffield 2004, 204.

¹⁵⁵ Esse si inseriscono in un elenco di donne profetesse, alcune di esse nominate nell'AT: Miriam (Es 15,20); Debora (Gdc 4,4), Hulda (2Re 22,14; 2Cr 34,22), la moglie di Isaia (Is 8,3), e Noadia (Ne 6,14).

¹⁵⁶ *AtPl* 10, 2 [3Cor 2 (Pap. Bodmer 1, 7-8)]: «vieni a noi, poiché crediamo come difatti è stato rivelato (ἀπεκαλύφθη, *apekalýphthē*) a Teonoe, che il Signore ti ha strappato dalle mani dell'empio, o scrivici...». *AtPl* 11, 7,2ss: «e mentre si interrogavano che cosa potesse significare (quel segno) [venne lo Spirito su Mirte] che parlò così: – Fratelli, perché [vi sentite terrorizzati] vedendo [questo segno]? Paolo, il servo di Dio, salverà molti con la parola: appena si potrà contare il loro numero. La presenza di Paolo diverrà più manifesta di quella di tutti i credenti e la gloria [del Signore Gesù] scenderà su di lui con grande generosità, per cui ci sarà grazia abbondante in Roma. Poi, quando si calmò (κατασταλέντος, *katastaléntos*) lo Spirito che era sceso su Mirte, ognuno prese del pane e celebrarono la cena secondo l'abitudine [...] intonando i salmi di Davide e altri inni. Paolo si consolò. Il giorno seguente, dopo aver passato la notte (occupati) nella volontà di Dio ...».

¹⁵⁷ Si considerano mediatrici di Dio («parlare la lingua degli angeli», 1Cor 13,1).

e spesso piena di conflitti.¹⁵⁸ Ma esse erano certe di essere mediatrici di doni diversi per altri e altre (1Cor 12,8-11.28-30). Paolo cerca di contenere una profezia di tipo estatico che sembra scatenarsi in contesti di preghiera (1Cor 11,5), che i corinti (donne e uomini), valorizzano perché arricchisce la loro vita comunitaria e li stimola ad accogliere i regali di Dio, senza fermarsi ad analizzare le differenze dei doni, come fa Paolo (1Cor 12,2-13).¹⁵⁹

Al centro della comunicazione di Paolo vi sono queste donne, come si deduce dal regolamento finale di 1Cor 14,34-40. In realtà il discorso paolino svela la forte autorità delle donne profetesse a Corinto, posta allo stesso livello di quella dell'apostolo, che perciò può sembrare diminuita (1Cor 1-4). Perciò cerca di ridurle al silenzio, facendo uso di una acuta retorica (v. 36), ribatte le affermazioni delle donne con argomenti spirituali («se qualcuno si crede profeta o ispirato dallo Spirito, riconosca in quello che scrivo un mandato del Signore», v. 37),¹⁶⁰ e mette in gioco la sua autorità. Però questi versetti confermano che ci troviamo davanti a donne pienamente convinte della loro esperienza spirituale, che hanno una grande fiducia in se stesse, hanno fatto crescere reciproche relazioni e sono rispettate nel gruppo.

Con il suo ragionamento Paolo pretende di farle tacere, ricordando la loro subordinazione nell'ambito domestico, il posto che in esso hanno gli uomini, usando argomenti in relazione alla natura, alle pratiche abituali nelle chiese, alla tradizione scritta e ad altre considerazioni che confermano la subordinazione sessuale e il valore del pudore.¹⁶¹

Si è insistito in etichettare molto negativamente la loro esperienza, affermando che cerca solo l'edificazione personale e non comunitaria, che si associa con elementi estranei, con l'immaturità, la sterilità, la pazzia o anche con elementi che si trovano nelle processioni reli-

¹⁵⁸ MARGARET Y. MACDONALD, "Reading Real Women", 215.

¹⁵⁹ Si veda lo studio circostanziato e chiarificatore di ANTOINETTE CLARK WIRE, *The Corinthian Women*, 135-158.

¹⁶⁰ Anche se nascoste dall'uso della terza persona singolare, è chiaro che si rivolge a loro, come si può dedurre dall'uso precedente della medesima persona in domande dirette in 1Cor 14,23.28-31, dove senza dubbio si sta rivolgendo a ogni donna o uomo che profetizza o parla in lingue (cf. 1Cor 11,4-5).

¹⁶¹ «Paul's forcing a spiritual vote of confidence at exactly this point shows that the women's silencing is not a parenthetical matter but the turning point in his argument concerning the spiritual». ANTOINETTE CLARK WIRE, *The Corinthian Women*, 155.

giose pagane (1Cor 14,4.11.14.20.23.7; 13,1). Dietro a questo biasimo è possibile riconoscere la voce delle donne corinzie profetesse, che invece si vedevano come un aiuto alla comunità con la loro maturità, sapienza, e con la facoltà di rivelare il mistero di Dio in Cristo.

Come afferma Wire, esse difendono un tipo di comunicazione differente da quella che Paolo considera valida. Per esse parlare in lingue è un modo di costruire la comunità, dando più enfasi alla parola che all'ascolto. Non credono che si impari o si riceva maggior beneficio quando una persona parla e cerca di persuadere il suo uditorio, ma quando, sentendosi ispirate, intervengono quando ascoltano chi parla, oppure unendosi in un altro momento a ciò che si sta dicendo, o superando la comunicazione con un altro tono o messaggio. Secondo la loro prassi profetica queste donne difendono una razionalità differente, un diverso modo di ascolto, danno la priorità al discorso estatico, e affermano la centralità dello Spirito nella costruzione della chiesa. La loro preghiera estatica, fatta in lingue, è la risposta alla profezia che il Signore ispira ad esse ed è espressione della loro identità comune in Cristo. In esse non sono dissociati gli oracoli che ricevono, dalla risposta ispirata da Dio, cosa che invece Paolo pretende.

La differenziazione paolina tra i doni e il dono delle lingue non sembra perciò esistere per queste donne. Paolo vuole controllare ugualmente l'attività profetica delle donne; limita il numero di coloro che partecipano nell'assemblea, stabilisce dei turni e introduce l'interpretazione come mezzo per rendere utile a tutti la profezia e il dono di parlare in lingue (1Cor 12,10.30; 14,5.13.27-28.39-40). La edificazione della comunità si concentra, nella visione paolina, in una esperienza di riflessione e non, come difendevano le profetesse di Corinto, nella parola che sgorga dalla ispirazione dello Spirito.

Ma facendo un passo più avanti nel suo discorso in 1Cor 14,34-35, Paolo pretende far tacere le donne, sia perché pensa che esse non sono capaci di imporsi dei limiti, o anche perché è convinto che la profezia femminile è così forte da annullare la sua prospettiva sul dono profetico. Che le profetesse non fossero facili da convincere sembra si possa dedurre dalla lode che Paolo fa alla fedeltà alle tradizioni (1Cor 11,2.16).¹⁶²

¹⁶² D'altra parte da 1Cor 11,16 pare si possa dedurre che queste donne sono abituate a superare conflitti e potrebbero vedere in questi una sfida in più.

Paolo ha sfidato prima le donne corinzie a profetizzare con la testa rapata (1Cor 11,6), richiamando l'onore, un valore centrale nelle culture mediterranee.¹⁶³ Le sfida a fare qualcosa che egli sa che non accetteranno, questo ci rivela qualcosa di molto importante di queste donne: esse si sentono rispettabili e rispettate dal loro gruppo, però vogliono anche essere riconosciute in quello che fanno e come lo fanno.

Alla luce del ragionamento teologico di Paolo, reinterpretando Genesi 1, si scoprono le convinzioni profonde di queste donne: sono una nuova creazione in Cristo e immagine di Dio nella «nudità del suo volto»¹⁶⁴ (Gal 3,27-28; 1Cor 12,13; Col 3,10-11; cf. Gen 1,26-27; 5,1b-2), e così lo esprimono nella preghiera e nella profezia, senza farsi eco delle distinzioni stabilite del genere.

Essere immagini del Dio creatore le porta a rifiutare ogni gerarchizzazione, che favorisca più gli uomini che le donne, a riformulare il valore dell'onore, considerando che tutto quello che nasconda la loro identità ricreata in Cristo, in cui già non esiste maschio o femmina, è in se stesso un disonore. In molti casi rifiutano le relazioni sessuali («consacrate in corpo e spirito», 1Cor 7,34),¹⁶⁵ espressione del potere maschile, per dedicarsi alla preghiera e alla profezia (1Cor 7,1-40).¹⁶⁶ Con le loro manifestazioni concrete (celibato, profezia...), queste donne stanno sfidando l'ordine stabilito, le prerogative maschili, la struttura della casa patriarcale: questa è la preoccupazione che si percepisce in alcuni spazi dell'argomentazione paolina (cf. «non diranno che siete pazzi?», 1Cor 14,23), che vive la tensione di mantenere la sua identità e dialogare con la società circostante.¹⁶⁷

¹⁶³ Per questo argomento, si veda il commento di ANTOINETTE CLARK WIRE, *The Corinthian Women* (cap. 6).

¹⁶⁴ Espressione presa da Levinas, per indicare che queste donne sanno di essere immagine di Dio per se stesse, non per essere né soggette né subordinate a nessun uomo. «La dignità, dice Levinas, non procede da questa o da quella etichetta istituzionale di prestigio, ma dalla nudità del proprio volto. Un volto che riceve il senso da se stesso. Un volto che mi parla e mi chiede una risposta». E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, Paris², Presses Universitaires de France, 1985, 83.

¹⁶⁵ Cf. MARGARET Y. MACDONALD, "Women Holy in Body and Spirit: The Social Setting of 1 Corinthians 7", *New Testament Studies* 36 (1990) 161-181.

¹⁶⁶ Paolo si oppone a una «escatologia realizzata», che la comunità di Corinto pare difenda e che molti, specialmente donne, avrebbero voluto esprimere con una vita spirituale e celibe.

¹⁶⁷ «In 1Cor 14 si sta supponendo che i rituali di riunione della comunità erano pubblicamente visibili, che erano sottoposti senza dubbio alle critiche dei vicini cu-

La nuova creazione in Cristo, essere immagine di Dio annullando ogni differenza, sentirsi piene di Spirito divino, essere canali per altri del medesimo Spirito, sono le forti convinzioni che danno fondamento e incoraggiano l'autorità delle profetesse e così lo manifestano. Esse hanno fondato la loro autorità in riflessioni e interpretazioni differenti da quelle che ora Paolo sostiene, per cui non rifiutano la tradizione né agiscono senza argomenti validi, con i quali Paolo necessariamente deve dialogare, anche se ne è in disaccordo.

Conclusione

Le chiese paoline riconobbero al loro interno l'autorità delle donne nella propagazione del vangelo (anche come missionarie itineranti) e nell'animazione delle comunità in missione.

Molte donne erano ricche ed aprirono le loro case perché la comunità si riunisse, pregasse, celebrasse l'Eucarestia, centro della vita e dell'operare cristiano. Questo le favorì perché venissero riconosciute come dirigenti, articolandosi così una dinamica di funzionamento che potenziava la partecipazione ugualitaria e inclusiva. La loro parola ascoltata, e il loro modo di agire ottennero il loro riconoscimento come espressione dell'amore di Dio e del Regno che attendevano e per il quale si impegnavano. La loro partecipazione e implicazione attiva e coraggiosa per la propagazione e il consolidamento del movimento cristiano è innegabile, se si leggono le lettere paoline.

Febe, Prisca, Evodia, Sintiche, Apfia, Giunia e altre molte sono iscritte nel lungo elenco di donne che con la loro parola, le azioni, gli insegnamenti, la leadership, aprirono spazi di umanizzazione nelle società mediterranee del 1° secolo.

Ma allo stesso tempo la loro prassi sfidò alcuni valori imperanti ed è espressione delle tensioni intraecclesiali e sociali che uomini e donne dovettero gestire.

È importante notare che le lettere paoline presentano varie donne reali con tutto il loro protagonismo, appartenenti allo stesso tempo alle équipes missionarie che collaboravano insieme per por-

riosi, per cui quello che in essi avveniva, si divulgava attraverso una circolazione di rumori o mormorazioni». Cf. MARGARET Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas*, 176 (cf. 173).

tare la Buona Notizia del Regno nelle città e nei villaggi del Mediterraneo antico. Esse, come gli uomini, sono missionarie, predicatrici, maestre, come è rimasto nei titoli che ad esse sono attribuiti: "sorella", "apostola", "collaboratrice", "ministra".

I dati sulle donne che integravano le équipes missionarie sono più frammentari di quelli riferiti ai principali collaboratori maschili di Paolo. Per questo la ricostruzione dei compiti che svolsero queste donne nel radicare e inculturare il vangelo richiede l'approfondimento di altri riferimenti dove l'apostolo parla delle funzioni disimpegnate dai suoi principali collaboratori maschili e riconosciuti leaders comunitari.

Alcune donne difendono la loro autorità per profetizzare, per comunicare le loro esperienze spirituali nell'assemblea liturgica con un discorso differente.

Le donne corinzie si riconobbero mediatrici dei doni divini per la comunità e difesero di fronte a Paolo un tipo di razionalità differente, che non fu annullata, se ascoltiamo le testimonianze degli Atti apocriefi di Paolo, dove sono menzionate le due donne profetesse di Corinto, Teonoe e Mirte.

Fermando l'attenzione su queste donne, più che sull'atteggiamento di Paolo, esse emergono con tutta la loro forza significativa. Sono donne che hanno creduto in se stesse, che hanno ricreato alcune pratiche sociali e religiose, impegnandosi attivamente nella missione e nell'animazione comunitaria, che hanno saputo collaborare tra loro e con gli uomini, che conobbero difficoltà e tensioni. Riconoscendo la propria capacità di contribuire a creare interazioni e situazioni più inclusive favorirono una nuova creazione di gruppi sociali e religiosi.

La storia delle donne delle chiese paoline, il ricupero della loro voce, il riconoscimento dei loro apporti nella costruzione delle comunità e nella espansione del cristianesimo, è fonte di creatività, impegno e resistenza anche per oggi.

La loro memoria, riletta, narrata e celebrata possiede un potenziale immenso per risvegliare e incoraggiare cammini di uguaglianza e interdipendenza nella società e nella Chiesa.

IL VANGELO PAOLINO FRA TRADIZIONE GIUDAICA E APERTURA AI GENTILI

Romano Penna

Almeno un paio di volte nelle lettere di Paolo constatiamo che egli parla di un suo proprio vangelo (cf. 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; 1Ts 1,5), per non dire dei passi dove l’Apostolo offre addirittura una definizione formale del vangelo stesso (cf. Rm 1,16-17; 1Cor 1,18-25) o lo presenta come una necessità a cui non può sottrarsi (cf. 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 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

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’accento veloce che se ne fa in Rm 1,3b è di timbro tradizionale (cf. i commenti).

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 (cf. 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 (cf. 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 (cf. la confessione cristologica di Rm 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 formulazione 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

² A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Mohr, Tubingen 1930, 365-366.

³ S. 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.

predicazione (almeno secondo il racconto di Luca in At 6-7, visto che Paolo nelle sue lettere non ne parla mai), la cui critica al Tempio e alla Legge mosaica 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 (cf. uomini come Barnaba, Timoteo, Tito, Epafrà, Epafrodito, Tichico, Clemente, Aquila; e donne come Lidia, Priscilla, Febe, Maria, Giunia, Trifena, Trifosa, Pèside, 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» (Rm 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» (Rm 9,4-5). Paolo condivide le stesse «sacre Scritture» (Rm 1,2), la stessa fede monoteistica dello Shemà (cf. 1Cor 8,6), la stessa attesa del futuro «giorno del Signore» (1Cor 5,5; 1Ts 5,2; ecc.), la stessa concezione di fondo su Israele come popolo scelto e amato da Dio, che lo ha chiamato «senza pentirsene» (Rm 11,29). Egli perciò avrebbe sicu-

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. RAISANEN, "The 'Hellenists' - A Bridge between Jesus and Paul?", in *ID.*, *The Torah and Christ*, Raamattutalo, Helsinki 1986, 242-306, egli invece si connetterebbe più a Gesù che a Paolo. Da parte sua S. LÉGASSE, *Stephanos*, LD 147, Cerf, 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*, Claudiana, Torino 2001, 47-52. Più possibilista dal punto di vista storico si dimostra invece E. J. SCHNABEL, *Urchristliche Mission*, Brockhaus, Wuppertal 2002, 643-653.

ramente 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; cf. anche 1Ts 1,14-16) e in vari luoghi fu variamente oggetto di violenza (cf. 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, che per aver aderito a Gesù Cristo condividevano la stessa fede cristiana, sostenendo però un'altra ermeneutica dell'evangelo. Egli li chiama ironicamente "super-apostoli" (cf. 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; cf. anche Gal 2,11-15; 4,29; 5,11; Fil 3,2-3; Rm 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.

⁶ A questo proposito, cf. C. Gianotto, "Il movimento di Gesù tra la Pasqua e la missione di Paolo", in R. PENNA (ed.), *Le origini del cristianesimo. Una guida*, Carocci, Roma 2004, 2006², 95-127. Accogliendo la distinzione proposta alcuni anni fa da R.E. BROWN e J.P. MEIER, *Antiochia e Roma, chiese-madri della cattolicità antica*, Cittadella, 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 (cf. At 11,2; 15,5; Gal 2,4); (2) coloro che non insistevano sulla circoncisione ma richiedevano dai pagani l'osservanza di alcuni precetti giudaici (cf. At 15; Gal 2,11-14; Ap 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).

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. Kasemann, 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 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

⁷ Ultimamente la questione è stata riproposta fortemente da D.A. CAMPBELL, *The Quest for Paul's Gospel. A Suggested Strategy*, T&T Clark, London-New York 2005, che peraltro sposa apertamente la posizione di E.P. Sanders. In second'ordine, cf. pure le ricerche di J. PLEVNIK, "The Center of Pauline Theology", *CBQ* 51 (1989) 461-478; V.P. FURNISH, "On Putting Paul in His Place", *JBL* 113 (1994) 3-17.

⁸ Ora cf. 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 *mizwòt* 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. Co-

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 continuato 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

lui 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 (edd.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge 1987. Cf. anche J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, Doubleday, New York-London 1995; G.S. OEGEMA, *The Anointed and his People. Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba*, Academic Press, Sheffield 1998.

¹² Cf. 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, aspettate, 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

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 dirimpante 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.

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 confesato 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 Redentore¹⁶ né come Salvatore,¹⁷ men-

verrebbe il figlio di Davide; se Israele osservasse a dovere un solo Shabbat, immediatamente verrebbe il figlio di Davide» (*Taanit* 64a).

¹⁴ Cf. C. DIETZFELBINGER, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie*, WMANT 58, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1985; S. KIM, *The Origin of Paul's Gospel*, WUNT 2.4, Mohr, Tübingen 1981; ID., *Paul and the New Perspective. Second Thoughts in the Origin of Paul's Gospel*, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2002.

¹⁵ Cf. 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, Cerf, Paris 1977, 299-335; U. SCHNELLE, *Wandlungen im paulinischen Denken*, SBB 137, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1989.

¹⁶ Certo Paolo impiega il sostantivo astratto "redenzione" (*apolytrosis*), ma molto raramente (solo in Rm 3,24; 8,23; 1Cor 1,30), e in più sapendo bene che esso non è di origine culturale 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 ve-

tre la formulazione astratta e d'impronta culturale 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» (cf. rispettivamente 2Cor 5,14s; 1Cor 11,24; 1Ts 5,10; Gal 2,20; Rm 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: *diò*), 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» (Rm 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 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

nuta escatologica, come a dire che solo alla fine dei tempi egli si manifesterà come salvatore! Cf. F. JUNG, *SOTER. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament*, NA 39, Aschendorff, 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, cf. 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, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 680-704.

²⁰ Cf. 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*, Paideia, Brescia 2000, 322-335.

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 (cf. 1Cor 15,21-22.45-47; Rm 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 (cf. Gal 3,16), poiché è precisamente il popolo israelitico ad avere prodotto «il Cristo secondo la carne» (Rm 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» (Rm 11,13-14). In quest'ultima frase sarebbe fuori luogo leggere anche solo un'ombra di antiggiudaismo, 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 (Rm 11,16-24).²² In queste dichiarazioni non si

²¹ Cf. G.D. FEE, *Pauline Christology*, 512-529.

²² Cf. maggiori approfondimenti nella monografia di T.L. DONALDSON, *Paul and the Gentiles. Remapping the Apostle's Convictional World*, Fortress Press, 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, Ed. Dehoniane, Bologna 2006, 2007², 356-370.

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 (cf. 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» (Rm 12,16-18), a «sperimentare ogni cosa e tenere ciò che è buono» (1Ts 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 principio ispiratore del suo impegno non era più

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 I-zate re dell'Adiabene (cf. 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*, Westminster J.K. Press, Louisville-London 2003, IX). Di fatto, Paolo è l'ebreo che ha precisato come anche noi pagani possiamo considerarci figli di Dio, legittimandoci a dirlo (cf. K. STENDAHL, *Paolo tra ebrei e pagani*, Claudiana, Torino 1995, 147s).

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 (cf. 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.

²⁵ Sull’argomento, cf. la voce “Proselyte” di P.F. STUHRENBURG, in *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 5, Doubleday, 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, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002.

²⁶ Cf. 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 (edd.), «*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 Cf. approfondimenti di questo aspetto in E.P. SANDERS, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione, Paideia*, Brescia 1986, 133-136 (sul rabbinismo), 382ss (su Qumran).

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

²⁸ E dire che la tradizione proto-cristiana ha conservato molte parole di invio in missione, attribuite a Gesù: cf. 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: cf. 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 (cf. S. MCKNIGHT, *A Light Among the Gentiles. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Fortress Press, Minneapolis 1991; E. WILL & C. ORRIEUX, "Prosélytisme juif?". *Histoire d'une erreur*, Les Belles Lettres, Paris 1992; M. GOODMAN, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Clarendon Press, Oxford 1994; E.J. SCHNABEL, *Urchristliche Mission*, cit., 94-175), altri invece sostengono posizioni più sfumate (cf. L.H. FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, University Press, Princeton 1993, soprattutto pp. 288-341; R. GOLDENBERG, *The Nations that Know Thee Not. Ancient Jewish Attitudes toward Other Religions*, Academic Press, Sheffield 1997; W. LIEBESCHUETZ, "L'influenza del giudaismo sui non-ebrei nel periodo imperiale", in A. LEWIN, a cura, *Gli ebrei nell'impero romano*, Giuntina, Firenze 2001, 143-159).

³¹ In merito, cf. le interessanti conclusioni di J.P. DICKSON, *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities*, WUNT 2.159, Mohr, 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 mésēs agorás*)!

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-idolatrca propria del giudaismo del tempo ellenistico-imperiale e in specie di quello della diaspora egiziano-alessandrina (cf. Rm 1,18-32; 1Ts 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 nutrive 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 (cf. At 21,20: «Vedi, o fratello,

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 Cf. M.A. SEIFRID, *Justification by Faith: The Origin and Development of a Central Pauline Theme*, NT Suppl. 68, Brill, Leiden 1992, soprattutto 78-135; D.A. CARSON-P.T. O'BRIEN-M.A. SEIFRID (edd.), *Justification and Variegated Nomism I. The Complexities of Second Temple Judaism*, WUNT 2.140, Mohr, 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 balaustia 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)!

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 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» (Rm 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 (cf. Gal 1,8: «Se anche noi stessi oppure un angelo dal cielo vi annunciassero un vangelo diverso da quello che vi abbiamo annunciato, sia anatema!»), 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 peggior moralistico.³⁸

³⁶ Cf. T.L. DONALDSON, *Paul and the Gentiles*, cit., 290-292; e S.K. DAVIS, *The Antithesis of the Ages. Paul's Reconfiguration of Torah*, CBQ MS 33, The Catholic Biblical Association of America, Washington 2002.

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

³⁸ Cf. J.D.G. DUNN, *The Cambridge Companion to St Paul*, University Press, Cambridge 2003, 1-15. Ricordiamo qui che Dunn è stato anche l'iniziatore di una cosiddetta *New Perspective* su Paolo (cf. "The New Perspective on Paul", *BJRL*, 65 [1983] 103-118), secondo cui l'Apostolo si sarebbe interessato più di annunciare l'evangelo

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, 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" (cf. 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

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. RAISANEN, «Paul's Conversion and the Development of His View of the Law», *NTS* 33 (1987), 404-419; e K.L. YINGER, *Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds*, SNTS MS 105, 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 (avec un complément de 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; cf. in merito S. WESTERHOLM, *Perspectives Old and New on Paul. The "Lutheran" Paul and His Critics*, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2005; e M. BACHMANN, Hg, *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion*, WUNT 182, Tübingen 2005.

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

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 (cf. Rm 3,21-31). È solo su questa base che si comprendono le esortazioni anche insistenti alla santità (cf. 1Cor 6,9-10; Fil 2,14-15; 1Ts 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 irrepreensibilità 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; cf. Rm 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 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» (2Cor 6,16 con citazione di Lv 26,11).⁴² Ancor più origi-

⁴⁰ Cf. 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 culturale 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' 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 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, cf. J.-N. ALETTI, “Le statut de

nale è la definizione, soltanto paolina, della chiesa come “corpo di Cristo” (cf. 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 *parusia* di Cristo). È pur vero che essa unisce tutte le lettere autentiche di Paolo, dalla prima (cf. 1Ts 4,15: «Noi i viventi, i superstiti per la venuta del Signore») fino all'ultima (cf. Rm 13,11: «Ora la nostra salvezza è più vicina di quando venimmo alla fede»)⁴⁵ D'altra parte, al contrario dell'escatologia giudaica 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 (cf. Mc 1,15: «Il tempo è compiuto») e doveva pure appartenere ai capisaldi della fede della chiesa postpasquale (cf. 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

l'Eglise dans les lettres pauliniennes. Réflexions sur quelques paradoxes”, *Biblica* 83 (2002) 153-174.

⁴³ Per questa interpretazione, cf. R. PENNA, “La chiesa come corpo di Cristo secondo S. Paolo: metafora sociale-comunitaria o individuale-cristologica?”, *Lateranum* 68 (2002) 243-257.

⁴⁴ Cf. R. PENNA, “Divenire e natura della Chiesa. Da Paolo alla Tradizione paolina”, *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.

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 S. 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 2Ts 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 prevalente riguarda l’attuale Signoria 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

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 Cf. 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, De Gruyter, Berlin-New York 1997, 281, nota 64.

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

sufficiente sicurezza. È invece chiaro che in Paolo i due momenti dell'“essere con Cristo”, sia subito dopo la morte (cf. Fil 1,21) sia alla fine dei tempi (cf. 1Ts 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 Rm 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 apocriefe cristiane (di Paolo, di Pietro, per non dire del Pastore di Erma); persino la post-paolina Lettera di Giacomo sa che «la *parusia* 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, cf. R. PENNA, “Aspetti originali dell'escatologia paolina: tradizione e novità”, in ID., *Vangelo e inculturazione*, 581-611; ID., “Pienezza del tempo e teologia della storia”, in *Ibid.*, 729-745.

PAOLO TRA GERUSALEMME E ROMA. UN'INTERPRETAZIONE POLITICA DEL SUO APOSTOLATO *

Neil Elliott

Sono molto grato alla Società San Paolo per avermi onorato con l'invito a partecipare a questo seminario, e soprattutto per il suo generoso aiuto che ha reso possibile la mia partecipazione.

È un onore paradossale riunirsi nella città dove Paolo è morto. Non a Gerusalemme, dove sperava che la sua visione messianica di un Israele e delle nazioni unite nel culto sarebbe divenuta realtà, ma nella capitale di un grande impero che lo ha giustiziato dopo il fallimento della sua visione a Gerusalemme, circondato ora dai monumenti di quell'impero. È una città dove le ossa dell'apostolo sono state custodite dalla Chiesa attraverso i secoli, e recentemente sono state riportate alla luce. Ma, naturalmente, il contributo dell'apostolo si estende oltre i confini di Roma, come dimostra questo incontro marcatamente internazionale. Io sono sacerdote in una chiesa che porta il nome dell'apostolo, in una città che porta il suo nome, in una diocesi fondata come diocesi missionaria, quando il Minnesota era un territorio di frontiera degli Stati Uniti. Parte del mio lavoro presso la Chiesa Episcopale di San Paolo è stato quello di chiedere insistentemente alla congregazione di considerare il possibile significato della fondazione di una chiesa intitolata a San Paolo.

«Partimmo quindi alla volta di Roma».¹ Confesso che sono stato ansioso di visitare la Basilica di San Paolo quanto un qualsiasi pellegrino, ma il vostro invito mi ha attirato non tanto perché ci riuniamo vicino alle ossa dell'apostolo, quanto per il fatto che il suo spirito, la sua mente, il suo apostolato, che sono così importanti per il carisma di questa Società, sono stati importanti per la mia formazione anche in quanto membro della chiesa. Se dei filosofi contemporanei possono dichiararsi paolini anche se non sono cristiani,² dichiarato che io *sono* un cristiano *perché* di Paolo ed in quanto paolino.

* Traduzione di Valeria Pugiotto.

¹ At 28,14.

² Vedi ALAIN BADIOU, *Saint Paul: The Foundation of Universalism* (Trad. Ray Brassier), Stanford University Press, Stanford 2003; JACOB TAUBES, *The Political Theology of Paul* (trad. Dana Hollander), Stanford University Press, Stanford 2004 [originale in tedesco 1993, basato sulle letture tenute nel 1987]; SLAVOJ ŽIŽEK, *The Fragile Absolute: Or,*

Sono anche stato formato come studioso da una comunità contemporanea di studiosi, i quali impiegano diversi metodi – storico-critico, socio-scientifico, post-coloniale, ed altri – per esplorare il pensiero dell’apostolo, la sua storia, la sua esperienza, le comunità intorno a lui, e – direi, cosa più importante – la sua immaginazione. Un risultato di questa formazione è il riconoscimento che mentre Paolo può essere importante per il nostro cristianesimo, il cristianesimo per come lo conosciamo noi non era importante per Paolo, anzi non esisteva proprio. Il gruppo degli interpreti accademici di Paolo ora include vari studiosi ebrei famosi a livello mondiale, e molte delle loro idee riguardo a Paolo in quanto ebreo sono irrefutabili. Il peso di queste idee prova il fatto che è anacronistico vedere Paolo come un teologo cristiano.³ Piuttosto, Paolo ci mostra uno dei vari aspetti della vita e del pensiero ebraico del I sec. d.C., e più specificatamente, io ritengo, un’espressione delle varie risposte ebraiche all’impero romano.⁴ Non intendo escludere l’interesse teologico in Paolo, e, in quanto cristiano, lo condivido e lo considero di importanza vitale. Ma, in quanto storico, io credo che solo dopo aver compreso Paolo in quanto ebreo, situato “tra Gerusalemme e Roma”, dovremmo chiederci quale potrebbe essere il suo significato teologico per il nostro tempo così diverso. Questo è il tema principale di questa presentazione.

Why Is the Christian Legacy worth Fighting for?, Verso, New York 2000; GIORGIO AGAMBEN, *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans* (Trans. Patricia Dailey), Stanford University Press, Stanford 2005; e il teologo cristiano THEODORE JENNINGS, JR., *Reading Derrida/Thinking Paul: On Justice*, Stanford University Press, Stanford, 2006; e le mie riflessioni in “Ideological Constraint and the Christ Event: A Marxist Response to Alain Badiou’s Paul,” in *Paul’s Journeys among the Philosophers* (ed. Douglas Harink [Eugene, Oregon: Cascade], in fase di stampa).

³ Vari lavori devono essere menzionati: ALAN F. SEGAL, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, Yale University Press, New Haven 1990; DANIEL BOYARIN, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, University of California Press, Berkeley 1994; MARK D. NANOS, *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul’s Letter*, Fortress, Minneapolis 1996; PAULA FREDRIKSEN, *From Jesus to Christ: The Origins of New Testament Images of Jesus*, Yale University Press, New Haven 2002; PAMELA EISENBAUM, “Paul, Polemics, and the Problem of Essentialism,” *Biblical Interpretation* 13:3 (2005) 224-38, e *Reading Paul as a Jew*, HarperSanFrancisco, San Francisco, in fase di stampa; and AMY-JILL LEVINE, *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*, HarperSanFrancisco, San Francisco 2006.

⁴ Qui uso il termine “Giudeo” piuttosto che “Ebreo” per includere le connotazioni etniche e nazionali *Ioudaios* implicate insieme alle connotazioni religiose che noi associamo alla parola inglese “Jew”, vedi la mia analisi in *The Arrogance of Nations: Reading Romans in the Shadow of Empire*, Fortress Press, Minneapolis 2008, 16.

È anche importante per noi essere pronti a cogliere le ripercussioni di Paolo oltre i confini della chiesa e della cultura accademica. Chi è “San Paolo” *nel mondo*? Perché questa sicuramente è stata la *sua* presa di posizione; non stando comodamente all'interno del tempio di Gerusalemme, o nella sinagoga di Antiochia, o tra colleghi filosofi sull'Areopago, ma prendendo il suo posto *nel mondo*. Effettivamente, date le metafore che riempiono le sue lettere, potremmo immaginare che si trovasse a suo agio sia tra i militari di leva, che tra gli atleti, e i manovali, oltre che tra i “religiosi”. Tornerò sul tema di “San Paolo nel mondo” in una seconda presentazione.

Andare oltre la lettura di Paolo in termini di etnicità

Io accetto questo invito a parlare di “Paolo tra Gerusalemme e Roma” in senso letterale. Situare Paolo tra queste due città – che potremmo chiamare le capitali di due imperi: una era la realtà politica suprema nel mondo di Paolo, l'altra la *basileia* che era il centro delle speranze dell'antico Israele e, per Paolo, il posto dove il Messia d'Israele ed il vero *Kyrios* del mondo, Gesù, sarebbe stato onorato da tutte le nazioni della terra⁵ – è un modo importante di formulare la nostra comprensione di Paolo. È diverso dal chiedere dove fosse Paolo in relazione agli “Ebrei” e ai “Gentili” (o *pagani*). Quest'ultimo è certamente il modo principale con cui abbiamo imparato a parlare di Paolo: capire il suo vangelo in quanto proclamazione dell'accesso universale a Dio, aperto a tutti senza distinzioni di etnia, e contrapporre questo vangelo a ciò che in queste letture noi dobbiamo immaginare fosse l'“esclusivismo” praticato dalle comunità ebraiche ai tempi di Paolo. Nella metà del XX secolo, uno dei libri di testo prevalenti sull'apostolo, “*Paul*” di Gunther Bornkamm, dichiarava che in Romani, «il nemico di Paolo non era questa o quella sezione in una chiesa particolare, ma gli ebrei e la loro interpretazione della salvezza», e con questo intendeva «la loro rivendicazione di possedere in modo esclusivo [la salvezza]». ⁶

Ma ci sono ragioni importanti per domandarsi se questo approccio sia adeguato o accurato per comprendere Paolo, e ragioni importanti per andare al di là di questo approccio per porre delle do-

⁵ Rom 15, 1-13, 18-19, 25-27.

⁶ GÜNTHER BORNKAMM, *Paul*, Harper, New York 1971, 94-5.

mande anche sugli aspetti sociali, culturali e politici dell'ambiente di Paolo, e del suo vangelo. Io considero l'espressione "tra Gerusalemme e Roma" come un modo per indirizzarci verso queste più grandi realtà politiche.

La caratteristica della cosiddetta "nuova prospettiva" su Paolo, è il riconoscimento che non possiamo semplicemente mettere la teologia di Paolo al di sopra, contro il giudaismo, la sua controparte principale. Gli studiosi ebrei a lungo si sono opposti contro l'abitudine di mettere Paolo in contrasto con il ritratto stereotipato dell'ebraismo in quanto religione della "virtù delle azioni" e, più recentemente, di esclusivismo etnico. Ma, soprattutto negli anni dopo l'Olocausto, la cultura cristiana è diventata consapevole dei pericoli delle assunzioni antisemitiche, e dei temi anti-ebraici nell'interpretazione del Nuovo Testamento. Il lavoro di E.P. Sanders ha prodotto un "mutamento del paradigma", dimostrando che il concetto di "virtù delle azioni", che la teologia cristiana e gli studi sul Nuovo Testamento hanno a lungo attribuito agli ebrei contemporanei di Paolo, era una drammatica eccezione, al punto che non esisteva affatto. James D.G. Dunn ha fatto emergere una "nuova prospettiva" su Paolo insistendo sul fatto che Paolo fosse rimasto un fedele ebreo anche quando era divenuto un apostolo di Gesù Cristo, e che noi non dobbiamo apprezzare l'apostolo a spese delle caricature degli ebrei e dell'ebraismo.⁷

Altri studiosi, inclusi Lloyd Gaston, William Campbell e Stanley Stowers, ci hanno insegnato ad accettare il fatto che Paolo abbia scritto le sue lettere ai *non-ebrei*, piuttosto che agli ebrei, e ad essere molto più cauti nel trarre delle conclusioni riguardo alla "visione della Legge" di Paolo o "la visione del giudaismo" di Paolo. È chiaro che Paolo non voleva che i non-ebrei accettassero la circoncisione nelle chiese, ma è anche chiaro che voleva che essi rispettassero sia la Torah, che era "santa, e giusta, e buona" (Rm 7,12.13.14), e Israele, la cui chiamata da parte di Dio era "irrevocabile" (Rm 9,1-4; 11,29). Invece di chiedere: «Secondo Paolo, cosa non andava nell'ebraismo?», questi studiosi ci invitano a fare delle domande più precise riguardo alle lettere di Paolo: «Secondo Paolo, cosa non andava nel

⁷ E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Fortress, Philadelphia 1977; JAMES D. G. DUNN, "The New Perspective on Paul." *Bulletin of the John Rylands Library* 65 (1983); *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans, Grand Rapids 1998.

modo di considerare gli ebrei, l'ebraismo e la Torah da parte dei non-ebrei nelle assemblee cristiane?».⁸

Le risposte che emergono quando formuliamo questa domanda sono molto diverse. Nella lettera ai Galati, il programma a cui Paolo si oppone non è un programma principalmente "ebraico". È piuttosto il desiderio dei non-ebrei nelle chiese della Galazia di adottare alcune pratiche evidentemente ebraiche come una sorta di mimetizzazione religiosa, sperando di evitare i sospetti e le persecuzioni dei loro vicini pagani.⁹ Nella lettera ai Romani, la preoccupazione di Paolo non è il timore che i suoi ascoltatori non-ebrei "cadano" nelle usanze ebraiche o siano sedotti dalla propaganda della sinagoga, ma (piuttosto il contrario) che il loro aperto disprezzo degli ebrei attorno a sé metta a repentaglio il suo progetto di riunire le "offerte delle nazioni"¹⁰ prima che abbia una possibilità di successo. Questi non sono problemi "ebraici" contro cui lotta un apostolo cristiano; queste sono incomprensioni o false direzioni prese da non-ebrei nelle assemblee cristiane a cui Paolo si oppone in quanto apostolo *ebreo*.

Le sfide al modo tradizionale di porre Paolo in contrapposizione all'ebraismo non sono soltanto sfide storiche. Noi siamo consci più che mai dell'anti-ebraismo che è stato parte di tanta interpretazione cristiana, anche quando un aperto anti-ebraismo non era la sua spinta primaria. Martin Lutero condivideva il pregiudizio anti-ebraico dei suoi tempi, ma ha anche sviluppato una interpretazione di Paolo che è stata utile alla sua polemica contro la Chiesa Cattolica

⁸ LLOYD GASTON, *Paul and the Torah*, University of British Columbia Press, Vancouver 1987; WILLIAM S. CAMPBELL, *Paul's Gospel in an Intercultural Context*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1991; STANLEY K. STOWERS, *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*, Yale University Press, New Haven 1994.

⁹ In diversi saggi Lloyd Gaston ha proposto diverse letture della critica di Paolo delle «opere della Legge» come alternative alla lettura luterana: che ha rappresentato un ansioso legalismo gentile, o che ha rappresentato "l'opera" velenosa (l'effetto) della Legge riguardo ai Gentili in particolare (*Paul and the Torah*, 57-58, 69-72, e 100-6). Ho studiato temi simili in *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle*, Orbis, Maryknoll 1994, 134-38; 197-98; ed. italiana: *Liberare Paolo*, Emi, Bologna 2005. Vedi ora l'importante dibattito tra BRIGITTE KAHL, *Galatians Reimagined*, Fortress, Minneapolis 2009 e MAGNUS ZETTERHOLM, *Approaches to Paul*, Fortress, Minneapolis 2009.

¹⁰ Questo riassume il mio approccio alla lettera ai Romani in *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism*, Academic Press, Sheffield 1990; in *Liberare Paolo*, Emi, Bologna 2005; e in *The Arrogance of Nations*.

Romana. Egli ha posto Paolo contro “la virtù dell’azione” ebraica dei suoi contemporanei, persino contro quella di altri apostoli (ebrei), come un modo per creare una spaccatura tra la *sua* interpretazione del cristianesimo “paolino” e l’autorità rivendicata da Roma in quanto sede di Pietro.

Nel periodo moderno, alcune teologie femministe e liberazioniste spesso hanno messo sullo stesso piano l’ebraismo e la legge ebraica con il patriarcato e l’oppressione, nel tentativo di ritrarre Gesù o Paolo come campioni della liberazione. Le comunità delle minoranze etniche degli Stati Uniti hanno adottato il vangelo dell’“universalismo” di Paolo come un’alternativa alla dominanza della maggioranza anglo-sassone, proprio come Alain Baidiou ha adottato Paolo come “fondazione dell’universalismo” per opporsi al nazionalismo francese di tipo gallico. Ma spesso questo ha fatto sì che si mettessero sullo stesso piano l’“ebraismo” con il pregiudizio razziale. Sembrerebbe che quando gli uomini e le donne di oggi «usano Paolo per pensare», siano tentati di utilizzare anche una rappresentazione – o una distorsione – dell’ebraismo.¹¹

Il risultato non è solo il fatto che venga perpetuato uno stereotipo peggiorativo dell’ebraismo, ma anche che la *differenza etnica* sia fatta diventare la categoria problematica centrale nel pensiero di Paolo. Questo non è solo un problema storico, come discuterò più sotto. Questo solleva anche delle questioni riguardo alla politica legata all’interpretazione contemporanea. Alcuni interpreti post-coloniali hanno protestato dicendo che proprio questa concentrazione sulla etnicità minimizzi il significato di altre, profonde dinamiche, soprattutto la continua dominazione sociale e politica del capitalismo globale (e la sua ombra militare), anche nel periodo “post-coloniale”. La teoria “post-coloniale” oggi è il campo di battaglia tra i teorici che enfatizzano le complesse ed ambigue dimensioni della cultura, dell’etnicità, e dell’identità nella situazione coloniale e “post-coloniale”, e quelli che insistono che le relazioni di

¹¹ Qui importanti critiche sono state sollevate, soprattutto da ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA: vedi *In Memory of Her: A Feminist Critical Reconstruction of Christian Origins*, Crossroads, New York 1983, e più recentemente, *The Power of the Word: Scripture and the Rhetoric of Empire*, Fortress Press, Minneapolis 2007. Vedi anche TAT-SIONG BENNY LIEW, “Margins and (Cutting-) Edges: On the (Il)legitimacy and Intersections of Race, Ethnicity, and (Post)Colonialism,” in *Postcolonial Biblical Criticism: Interdisciplinary Intersections* (ed. Stephen D. Moore and Fernando F. Segovia), T. & T. Clark, London and New York 2005, 114-65.

potere, incluse le disparità forzate a livello economico, debbano essere il centro principale dell'analisi.¹²

In effetti, l'accento sull'etnicità può essere visto come un tropo dell'ideologia imperiale: il fatto di mettere in risalto la differenza etnica come la più importante problematica nelle relazioni umane, implica che gli *altri* aspetti di un ordine imperiale siano stabili e soddisfacenti, se solo i "nativi" non ancora civilizzati imparassero ad andare d'accordo tra loro. La cultura americana contemporanea offre molti esempi del tropo, come quando parliamo del conflitto israeliano-palestinese in termini di ultimo stadio di un conflitto etnico primordiale, senza riferimento alla storia dopo la Seconda Guerra Mondiale, o al ruolo dei poteri imperiali nel creare ed aggravare il conflitto: «quella gente non è mai andata d'accordo in quel paese, per migliaia di anni». O quando i nordamericani celebrano un'"era post-razziale" con l'elezione di un presidente che ha un padre africano, dimenticandosi delle tremende disparità che continuano a separare gli afro-americani dagli altri americani in termini di stipendio, aspettativa di vita, livelli di incarcerazione, ed altri indici. O quando guardiamo ai conflitti nella ex Jugoslavia, o nel Darfur in termini principalmente "etnici", senza riconoscere il ruolo che la politica della Guerra Fredda e la strategia geopolitica contemporanea delle potenze esterne, ha avuto nell'incanalare sia risorse che armi a gruppi rivali.¹³ È come dire che negli Stati Uniti

¹² CHANDRA TALPADE MOHANTE parla in questo contesto di un «pluralismo armonioso e vuoto» che «scavalca il potere e la storia» nella sua analisi (*Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, Durham-N.C 2003, 193); LEELA GANDHI, sulla tendenza di alcuni discorsi post-coloniali ad ignorare i problemi del neocolonialismo contenuti dalle corporazioni transnazionali e dalla divisione internazionale del lavoro (*Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, Columbia University Press, New York 1998, cap. 9, "The Limits of Postcolonial Theory," 175. MAHMOOD MAMDANI continua a documentare gli aspetti quasi etnici del discorso occidentale riguardo ai musulmani che cancellano le condizioni politiche che hanno generato i gruppi islamici radicali, *Good Muslim, Bad Muslim Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*, New York, Pantheon, 2004). AIJAZ AHMAD chiede ai teoristi di cominciare dal riconoscimento delle «distorsioni strutturali» dell'odierna «egemonia globale» del capitale globale (*In Theory, Classes, Nations, Literatures*, Verso, London and New York 1992, cap. 8).

¹³ MAHMOOD MAMDANI offre l'esempio di un caso nella storia della crisi del Darfur: *Saviors and Survivors: Darfur, Politics, and the War on Terror*, Pantheon, New York 2009. Io tratto la tendenza occidentale ad ignorare le realtà politiche e concentrarsi sulla "etnicità" in quanto radice di conflitti, ed offro ulteriori esempi in *The Arrogance of Nations*, 47-50.

Martin Luther King sia ufficialmente ricordato come un campione di armonia razziale; la sua critica del capitalismo e dell'imperialismo statunitense durante la guerra del Vietnam, espresso con sempre più veemenza l'anno prima che fosse assassinato, sono scarsamente menzionati all'interno della buona società.

Si può dire la stessa cosa riguardo allo studio di Paolo. Concentrando la nostra interpretazione di Paolo sulle categorie di inclusione ed esclusione etnica, si restringe l'orizzonte della nostra immaginazione e ci viene impedito il riconoscimento delle dimensioni politiche dell'ambiente di Paolo, e così anche del suo pensiero ed azione. E questo serve ad isolare l'interpretazione paolina dalla significativa interazione con temi più ampi e preoccupazioni che sono vitali per la sopravvivenza della maggioranza della gente del mondo all'interno dell'ordine globale contemporaneo.

Gli ebrei sotto il dominio romano

Nel suo libro recente *"Rome and Jerusalem: A Clash of Civilizations"*, lo storico Martin Goodman si è occupato precisamente della situazione degli ebrei all'interno dell'impero romano. Il suo interesse, ed il mio, è nella mutevolezza degli schemi della politica romana, e nei loro effetti sulla popolazione ebraica (distinta dalle politiche *dichiarate* dei diversi imperatori). Il suo lavoro, come il lavoro di altri (Seth Schwartz, Erich Gruen, John Barclay), si concentra sulla complessità delle interazioni tra gli ebrei e l'ordine imperiale romano in posti e tempi diversi, e necessariamente va al di là di una singola, essenziale comprensione dell'ebraismo come una delle molte religioni dell'impero romano.¹⁴

La mia tesi in *"The Arrogance of Nations"* è che ciò che Paolo dice riguardo agli ebrei, a Israele e alla legge nella lettera ai Romani, deve essere letto in un contesto retorico più ampio degli altri temi, soprattutto l'ideologia e la propaganda imperiale romana, concernenti gli stessi soggetti. Paolo, nella sua lettera, non offriva delle genera-

¹⁴ JOHN M. G. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 B.C.E.–117 C.E.)*, T. & T. Clark, Edinburgh 1996; ERICH GRUEN, *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*, Harvard University Press, Cambridge, (Mass) 2002; MARTIN GOODMAN, *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*, Vintage, New York 2007; SETH SCHWARTZ, *Imperialism and Jewish Society 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton University Press, Princeton 2004.

lità teologiche o un "riassunto" del suo vangelo. Lui stava rispondendo alle tensioni tra gli ebrei ed i non-ebrei all'interno delle (e probabilmente intorno alle) "congregazioni" romane. Ma queste tensioni non erano semplicemente l'inevitabile e quasi "naturale" risultato di formazioni etniche. Esse sono scaturite da una storia specifica dai contorni sociali e politici. La lettera ai Romani può essere letta – o meglio: la lettera ai Romani *dovrebbe* essere letta – come la risposta di Paolo, in quanto apostolo ebreo di Gesù Cristo, alle rappresentazioni di Israele e degli ebrei che erano presenti nell'ideologia imperiale romana.

Come ha mostrato John G. Gager nel suo studio *"The Origins of Anti-Semitism"*, dopo la vittoria di Ottaviano su Antonio nel 31 a.C., «il potere romano era la realtà di base per tutti gli abitanti del bacino del Mediterraneo», e fu il potere romano che «creò le condizioni» in cui «l'antisemitismo, esemplificato dalla crisi ad Alessandria, venne alla luce».¹⁵

A partire dall'epoca della conquista di Gerusalemme di Pompeo nel 63 a.C., l'aristocrazia romana aveva considerato gli ebrei una nazione sconfitta. Cicerone li aveva derisi chiamandoli gente "nata per la schiavitù" (una cosa naturale visto che molti degli ebrei intorno a lui erano i figli dei prigionieri che Pompeo aveva deportato da Gerusalemme come schiavi). Cicerone parlava dei loro contributi al tempio di Gerusalemme come un segno della loro misantropia; essi privavano le economie locali dei fondi che essi mandavano ad una potenza straniera. Giulio Cesare sosteneva la popolazione ebraica per guadagnarsi il loro sostegno nella sua lotta contro Cicerone ed altri, ed Augusto continuò questa politica di favore verso gli ebrei, ma solo dopo che Erode si sottomise dopo aver a sua volta sostenuto Antonio contro di lui.

Nel 19 d.C., l'imperatore Tiberio deportò 4000 ebrei in Sardegna per combattere i pirati ed espulse il resto della comunità ebraica di Roma. Filone considerava l'imperatore una pedina del suo consigliere Sejano, che era violentemente anti-ebraico (e che probabilmente rappresentava una tendenza ben radicata all'interno dell'aristocrazia romana); Giuseppe considerava l'azione di Tiberio una reazione esagerata ad uno scandalo locale in cui alcuni truffatori

¹⁵ JOHN G. GAGER, *The Origins of Anti-Semitism*, Oxford University Press, New York 1983, 43. Per ciò che segue, vedi anche *The Arrogance of Nations*, cap. 3.

ebrei avevano derubato tutte le sostanze della moglie di un senatore. L'espulsione potrebbe anche essere stata una reazione imperiale di routine contro il malcontento: Leonard Rutgers nota che c'erano delle rivolte a Roma per protestare contro la carenza di grano, e Tiberio potrebbe semplicemente aver colpito un bersaglio conveniente, una popolazione di minoranza, sia cospicua che vulnerabile, per infliggere loro una punizione esemplare e così restaurare la legge e l'ordine nelle strade.¹⁶

Lo scontento popolare per le tasse in Egitto, fece scoppiare il disastro di Alessandria, nel 38 d.C.

Alcuni ebrei avevano chiesto al governatore di concedere loro la cittadinanza in modo da essere esenti dalle imposte. Appena Gaio ("Caligola") salì al potere, gli aristocratici greci di Alessandria, che sapevano che il governatore romano, Flacco, si era opposto a Gaio, ricattarono quest'ultimo al fine di fargli promulgare delle leggi anti-ebraiche. Queste includevano la confisca della proprietà della sinagoga, un decreto secondo cui gli ebrei venivano dichiarati "stranieri ed estranei" nella città, e il forzato trasferimento degli ebrei in quello che è conosciuto come il primo "ghetto" del mondo. Flacco, allora, permise gli arresti, le umiliazioni e le flagellazioni degli anziani della comunità ebraica, che degenerarono in un pogrom generale che durò per settimane. L'imperatore Gaio usò la forza per sopprimere i disordini e rimosse velocemente Flacco (che condannò a morte). Filone ci dice cosa accadde dopo: gli aristocratici greci, e la dirigenza ebraica mandarono ambasciate rivali a Roma per appellarsi a Gaio. L'imperatore trattò l'ambasciata ebraica con evidente disprezzo, e rivelò che aveva ordinato una statua di sé medesimo da erigere sul tempio di Gerusalemme. Solo il suo assassinio da parte dei suoi ufficiali – e l'astuto ritardo del suo governatore in Siria, Petronio – impedirono la catastrofe che sarebbe seguita.¹⁷

¹⁶ LEONARD V. RUTGERS, "Roman Policy toward the Jews: Expulsions from the City of Rome during the First Century C.E.," in *Judaism and Christianity in First-Century Rome* (ed. Karl P. Donfried and Peter Richardson), Eerdmans, Grand Rapids 1998, 93-116. Parlo degli stessi eventi in *The Arrogance of Nations*, 91-100. Le fonti principali sono F. GIUSEPPE, *Ant.* 18.3.5, e FILONE, *De Legatione*, 159-61.

¹⁷ La nostra fonte principale è FILONE: *In Flaccus*; vedi JOHN G. GAGER, *The Origins of Anti-Semitism*, Oxford University Press, New York 1983, 43-54, e PETER SCHÄFER, *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Harvard University Press Cambridge, 1997.

Una volta asceso al trono nel 41, l'imperatore Claudio si mosse velocemente per far cessare la violenza ad Alessandria, condannando due degli istigatori greci a morte. Ma usò il linguaggio più duro contro la popolazione ebraica, incolpandoli dei fatti di violenza più recenti, negando loro qualsiasi diritto di cittadinanza, e bloccando l'immigrazione dalla Giudea e dalla Siria, e disse che qualsiasi problema sarebbe stato risolto trattando gli ebrei come la causa di una "pestilenza" che aveva contaminato l'Egitto romano.¹⁸

A quel punto, la politica romana stava cominciando a cristallizzarsi in una vera e propria ostilità contro la causa e le popolazioni ebraiche. Caricature peggiorative degli ebrei erano prese sul serio a Roma. La promessa della legge e dell'ordine romano era che il popolo nelle province potesse aspirare a "diventare romano" mentre "restava greco" – o ebreo – attraverso due canali: in primo luogo, l'atto di devozione cittadina (nella Giudea questo significava fare sacrifici giornalieri al tempio a nome dell'imperatore); e in secondo luogo, l'evergetismo, il fare delle "buone azioni", a nome della città (e così emulando Augusto stesso, le cui "buone azioni" erano al centro dell'ideologia romana, non meno che nelle *Res Gestae*).¹⁹ Ad Alessandria, questa fragile promessa era crollata, e Filone ci permette di immaginare che questo crollo portò ad una crisi acuta per gli ebrei in tutto l'impero romano.

Gli altri episodi accaddero a Roma stessa. Nel 49, Claudio espulse almeno alcuni ebrei dalla capitale. Gli interpreti generalmente hanno supposto che le sue ragioni avessero a che fare principalmente con la cattiva condotta degli ebrei, ed una interpretazione distintamente "cristiana" ha supposto che la loro cattiva condotta fosse dovuta ad un violento rifiuto da parte loro degli evangelisti cristiani a Roma. Una spiegazione più probabile è che Claudio, spinto da un consigliere anti-ebraico come lo era stato Sejano al tempo di Tiberio, "catturò i soliti sospetti" – la vulnerabile popolazione giudaica – per placare un più ampio malcontento in città. «Roma inter-

¹⁸ P. SCHÄFER, *Judeophobia*, 137-38; F. GIUSEPPE, *Ant.* 19.278; una versione alternativa dell'editto di Claudio è stata scoperta nel XX secolo: A. FUKS, V. TCHERIKOVER and M. STERN, eds., *Corpus Papyrorum Judaicarum*, Harvard University Press, Cambridge 1964, 2:36-55.

¹⁹ GREG WOOLF, "Becoming Roman, Staying Greek: Culture, Identity, and the Civilizing Process in the Roman East," *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 40 (1994) 116-43; e "Beyond Romans and Natives," *World Archaeology* 28:3 (1995) 339-50.

venne», dice Leonard Rutgers, «perché c'erano tumulti» in città, ed alcuni ebrei potrebbero aver preso parte ad essi; gli ebrei potrebbero essere stati «solo un gruppo conveniente la cui espulsione avrebbe potuto servire da esempio per ristabilire la pace e la tranquillità tra la popolazione cittadina».²⁰

Il rescritto di Nerone e l'occasione della lettera ai Romani

Ora, praticamente tutti gli interpreti sono d'accordo sul fatto che la lettera ai Romani sia stata scritta come reazione alle conseguenze di quell'espulsione.²¹ Claudio morì nel 54 d.C. – avvelenato da sua moglie e dal suo figliastro, come credevano in molti per le strade – e fu velocemente divinizzato con un atto del senato, suggerito dal suo successore, Nerone. Il giovane imperatore fabbricò velocemente una nuova persona enfatizzando la sua misericordia, la *clementia*, che sorpassava persino la benevolenza del grande Augusto. È solo un'ipotesi, ma accettata da molti come la pietra angolare dell'odierna interpretazione, il fatto che uno degli atti di clemenza di Nerone fu di cancellare l'editto di espulsione di Claudio e permettere agli ebrei un tempo residenti di tornare a Roma. Questi ebrei – che siano stati o meno la maggioranza della popolazione ebraica della città – sarebbero tornati in circostanze non favorevoli. Le loro case ed uffici sarebbero stati confiscati; le loro istituzioni sociali, inclusi gli spazi sociali per riunirsi, per una qualche misura di auto-governo, e per assicurarsi i loro cibi, sarebbero risultate a dir poco indebolite. Da questo punto in poi leggiamo gli scrittori satirici romani che usano i “deboli” ebrei come personaggi stereotipati nelle loro satire: mendicanti che sporcano i parchi cittadini, poveri ebrei che hanno l'odore dei vegetali inferiori che usano per le loro minestre.²²

²⁰ Vedi N. ELLIOTT, *Arrogance of Nations*, 96-99; H. DIXON SLINGERLAND, *Claudian Policymaking and the Early Imperial Repression of Judaism at Rome*, Scholars, Atlanta 1997.

²¹ Vedi, per esempio i saggi in *Romans*, Pauline Theology, vol. 3 (ed. David M. Hay and E. Elizabeth Johnson), Fortress, Minneapolis 1993. Un'eccezione è PHILIP F. ESLERCHE cerca di minimizzare l'importanza dell'espulsione di Claudio per spiegare i conflitti a Roma sulla base di una teoria del conflitto etnico, *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's Letter*, Fortress, Minneapolis, 2003.

²² WOLFGANG WIEFEL per primo menziona questo argomento su “The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity” (original es-

Wolfgang Wiefel ha riunito molti di questi temi nella sua tesi secondo cui Paolo scrisse ad un'assemblea cristiana in cui i non-ebrei guardavano con disprezzo agli ebrei che stavano tornando, e Paolo specificatamente scrisse per opporsi a questo atteggiamento (come fa con l'avvertimento profetico in Rm 11,13-24). Gli interpreti cristiani hanno avuto la tendenza ad accettare la tesi di Wiefel a metà – cioè tendono ad accettare il fatto che Paolo abbia scritto per ammonire i non-ebrei a non mostrarsi arroganti verso il decaduto Israele. Ma mentre Wiefel offre ampie testimonianze dell'atteggiamento antiebraico *nel più ampio contesto di Roma*, molti interpreti cristiani hanno dato alla sua tesi un'angolazione particolarmente teologica. Essi hanno sostenuto – o, più spesso, presunto – che la ragione dell'arroganza, mostrata dai credenti in Cristo non-ebrei, fosse da individuare nel fatto che gli ebrei avevano rifiutato il vangelo cristiano. Da questo punto di vista, era un "fallimento della missione cristiana" che aveva messo gli ebrei sotto una cattiva luce e che aveva spinto Paolo a rispondere con questa lettera straziante.

Io non sono d'accordo con questa tendenza per varie ragioni. Prima di tutto, non è necessario spiegare la lettera ai Romani: la dimostrazione di Wiefel di una generale animosità dei romani verso gli ebrei giustifica l'occasione della lettera in sé stessa. In secondo luogo, non aiuta a capire parti della lettera di Paolo che i cristiani spesso hanno avuto difficoltà ad assimilare, come per esempio quelle parti in cui Paolo insiste che sebbene Israele avesse "inciampato", essi *non* hanno "inciampato così da cadere" (11,11), Dio *non* li ha rifiutati (11,1). Alcuni interpreti leggono la lettera ai Romani come se queste fossero le conseguenze inevitabili della teologia di Paolo, come se Paolo non riuscisse a delinearle solo per il fatto che la sua profonda simpatia per la sua gente gli impedisse di vedere

say 1971, reprinted in *The Romans Debate*, rev. and exp. ed. by Karl P. Donfried, Hendrickson, Peabody 1991, 85-101). Riguardo ai mendicanti ebrei in pubblico, MARZIALE, *Epigrammi* 10.57.13; GIOVENALE, *Sat.* 2.11; 6.541-44. Riguardo alla dieta, Giovenale ridicolizza la figura di un mendicante ebreo che sopravvive mangiando fagioli, porri, aceto e cuoio bollito (*Sat.* 3). F. GIUSEPPE descrive dei sacerdoti che potevano mantenere una dieta kasher mangiando solo fichi e noci (*Autobiografia* 3). HANS-WERNER BARTSCH attribuisce il conflitto tra "debole" e "forte" (Rm 14-15) proprio a queste circostanze ("Die antisemitischen Gegner des Paulus im Römerbrief," in *Antijudaismus im Neuen Testament?* [ed. W. Eckert et al.], Kaiser, Munich 1967, 27-43 e "Die historische Situation des Römerbriefes" *Studia Evangelica* 4 (1968) 282-91); le sue tesi sono sviluppate appieno da MARK REASONER, "Weak" and "Strong" in *Romans 14:1-15:13*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

tutto questo. Io non sono d'accordo. Non sembra possibile che Paolo si sforzasse così tanto a negare una percezione che lui stesso condivideva, cioè, il fatto che Israele fosse davvero "caduto". Noi possiamo leggere la straziante retorica nei capitoli 9-11, come se fosse stata suggerita dalla situazione storica degli ebrei a Roma senza presumere che la loro reazione *al vangelo cristiano* fosse un fattore determinante.²³

Lo scopo della lettera ai Romani

Il mio disaccordo con questo punto di vista ampiamente accettato, è parte di una visuale più ampia riguardo allo scopo della lettera ai Romani. Molta dell'interpretazione cristiana, ha letto la lettera come una disputa con l'ebraismo o una critica dell'ebraismo, che prende lo spunto dal dialogo immaginario che inizia in 2,17: «Così tu ti definisci un ebreo?».

A volte questa lettura si è concentrata sulla presunta critica della virtuosità dell'agire tipicamente ebraica; a volte, più recentemente, ha considerato la lettera ai Romani come lo sforzo di Paolo di legittimare la "Chiesa Gentile" contro le obiezioni di un'ala pregiudizievole ebraico-cristiana della chiesa, che includeva gli altri apostoli.

In vari libri, ho discusso il fatto che una lettura attenta della retorica della lettera ai Romani porta a conclusioni differenti. Paolo si rivolge lungo tutto il testo ai non-ebrei, alle "nazioni" (*ethnesim*, «tra queste siete anche voi», 1,6.13-14). Questa lettera è uno sforzo per allargare la missione apostolica di Paolo, che si riassume nel raggiungimento della "(fedele) obbedienza delle nazioni" (1,5; 15,18). Un'espressione di questa missione è la raccolta di denaro, fatta in Macedonia ed in Acaia, che Paolo è pronto a portare a Gerusalemme (15,25-27). Egli non ha avuto tempo di raccogliere contributi finanziari dai romani, sebbene faccia capire che avrebbe voluto farlo, e vorrebbe farlo nel futuro (15,22-32). Nel frattempo, tuttavia, egli scrive questa lettera di esortazione per ottenere una qualche forma di obbedienza tra le nazioni *a Roma*, cosa che garantirà la santità delle offerte delle nazioni che lui porta a Gerusalemme (15,14-16). Tenete conto che Paolo pensa in termini sacerdotali (1,9; 15,16): il suo primo motivo è di assicurare che le offerte che fa a Dio siano

²³ Discuto questa questione in *The Arrogance of Nations*, 107-11.

sante. Per questo bisogna che i credenti romani presentino *se stessi* come un santo “sacrificio vivente”, e per questo, a sua volta, bisogna che essi si impongano di non conformarsi alla “mente” di questo mondo (12,1-2): una resistenza che prepara lo scenario per le esortazioni che seguono nei capitoli 12-15.

Tutto ciò che viene prima di questa esortazione porta necessariamente ad essa, ne costruisce le basi. Insieme ad un crescente numero di studiosi, considero i capitoli 9-11 – i capitoli che trattano di Israele e che ammoniscono i non-ebrei contro l'arroganza e le vanterie – il punto saliente della lettera. Ma questo significa che questi capitoli non sono una digressione, né sono il risultato di una nostalgica illusione da parte di Paolo. *Essi esprimono lo scopo della lettera*. I capitoli precedenti sono da considerare come un modo di preparare gli ascoltatori all'appello che Paolo fa riguardo ad Israele.

Io penso che questo abbia senso se noi riconosciamo in questa lettera diversi tipi di *ragionamenti dissociativi*, ragionamenti che distinguono ciò che *sembra* essere il caso da ciò che è davvero realtà.²⁴

- Paolo all'inizio potrebbe stabilire un contrasto implicito tra il potere di Dio, che ha resuscitato il Figlio di Dio dalla morte secondo lo spirito di santificazione, dalle rivendicazioni fraudolente di un ordine romano che assegna gli imperatori all'Empireo e identifica i “figli di Dio” per mezzo di decreti del senato (1,1-4); rivendicazioni imperiali che erano oggetto di ridicolo all'interno dell'élite romana proprio nello stesso periodo in cui Paolo scriveva la sua lettera.²⁵
- Quindi, egli dissocia la falsa rivendicazione di giustizia, fatta da esseri umani che nella loro ingiustizia sopprimono la verità, dalla vera giustizia di Dio, che si manifesta nella punizione dei malfattori (1,15-32).
- Questo significa che non c'è alcunché su cui si possa basare la supposizione secondo cui la misericordia di Dio sollevi la persona da ogni responsabilità: non c'è “impunità” davanti a Dio, tutti siamo soggetti al requisito assoluto di obbedienza a Dio (2,1-16);

²⁴ Ho concepito la categoria del “ragionamento dissociativo” su cui mi baso in *The Arrogance of Nations*, da CHAIM PERELMAN e L. OLBRECHTS-TYTECA, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation* (trad. John Wilkinson and Purcell Weaver), University of Notre Dame Press, Notre Dame 1965.

²⁵ *The Arrogance of Nations*, 59-72.

- Un dialogo immaginario con “l’ebreo” mostra che l’ebreo è d’accordo con tutto questo: gli ebrei, qualunque sia la loro colpa (durante i recenti disordini cittadini, forse, a Roma, o ad Alessandria?) non rivendicano alcuna presunzione riguardo alla misericordia di Dio; piuttosto essi riconoscono il fatto che il giudizio di Dio sia assoluto e giusto (2,17-3,20).
- La conseguenza di tutto questo è che quelli che sono in Cristo non hanno basi per fare delle congetture riguardo alla misericordia di Dio; anche essi devono presentarsi nella loro corporeità come strumenti di giustizia; il fatto di essere “in Cristo” non significa che si sia autorizzati a peccare (3,21-31; 6,1-23). (In questo modo gli ascoltatori vengono preparati alle esortazioni contenute in 12,1-2 e seguenti).
- I capitoli successivi sono specificatamente indirizzati ai non-ebrei per controbattere le possibili incomprensioni del vangelo di Paolo. Sì, essi potrebbero essere diventati i figli di Dio, ma questo non significa che essi abbiano soppiantato gli ebrei, perché essere figlio di Dio è stata sempre una questione di fedele obbedienza, non di stirpe etnica (Romani 4). (Io credo che altri ebrei sarebbero stati d’accordo con Paolo su questo punto, anche se molti interpreti cristiani non la pensano così). E sì, essi forse godono del perdono dei peccati passati attraverso la morte di Cristo, ma Paolo si sforza di enfatizzare il fatto che Cristo non è venuto per dare un “salvataggio” infinito e sempre rinnovabile al continuo indebitamento del peccato umano, ma per rendere possibile l’obbedienza a Dio nel regno della vita, piuttosto che la schiavitù del peccato nel regno della morte (Romani 5).²⁶
- Soprattutto, nei capitoli 9-11, Paolo cerca di dissociare gli apparenti risultati della storia – il fatto che Israele *sembra* aver inciampato ed essere caduto, “spezzato” come un ramo, in modo da permettere che altri prendessero il suo posto – dalla realtà: Israele *non* è caduto; la chiamata di Israele è “irrevocabile”; Dio può trapiantare di nuovo rami morti o spezzati sull’albero vivente. Nel momento in cui noi leggiamo questi capitoli come ragionamenti dissociativi, vediamo che in essi qualsiasi “tipologia” tra gli eletti ed i dannati, i prescelti e i perduti, è completamente assente.²⁷

²⁶ Ho elaborato questo tema in *The Rhetoric of Romans*.

²⁷ *The Arrogance of Nations*, cap. 3.

Un paragone potrebbe evidenziare la specificità di questa lettura della lettera ai Romani. Una lettura teologica convenzionale trova nel capitolo 8 della lettera ai Romani una serie di rassicurazioni al cristiano riguardo al fatto che niente «potrà separarci dall'amore di Dio in Cristo Gesù, nostro Signore» (8,39). Queste rassicurazioni sono in profondo contrasto con il pathos che Paolo esprime con le parole che seguono: «Ho nel cuore un grande dolore e una sofferenza continua, perché vorrei esser io stesso anatema, separato da Cristo a vantaggio dei miei fratelli» (9,3). I lettori cristiani sono stati naturalmente attratti da queste rassicurazioni, che sono considerate delle semplici dichiarazioni di fatto, e si sono chiesti come considerare questa espressione di pathos – al di là del fatto di dire “povero Paolo” –.

Ma una lettura sul piano retorico nota gli echi, le connessioni, contro il confine artificiale che uno scriba cristiano posteriore ha inserito tra il capitolo 8 ed il capitolo 9. È lo Spirito colui che assicura coloro che sono in Cristo che essi sono i figli di Dio (8,16), ma è lo stesso Spirito che testimonia il dolore di Paolo, ed in nome del quale egli fa un giuramento (9,1-2). Tutto ciò che viene detto riguardo alla “preveggenza” di Dio nella predestinazione dei figli di Dio (8,29-30), viene superato nei privilegi concessi ad Israele (9,4-5). E la solenne rassicurazione che *niente* “in tutta la creazione” può separare coloro che sono “in Cristo” dall'amore di Dio, trova il suo drammatico contrappunto nel fervido desiderio di Paolo di essere separato da Dio per amore dei suoi fratelli israeliti (9,2). I contrasti servono ad evocare una risposta emotiva che rinforzi l'appello polemico in 9,1-5.

In altre parole, le rassicurazioni nella lettera ai Romani 8 hanno la funzione di intensificare l'evocazione emotiva di Rm 9. Paolo vuole commuovere i suoi ascoltatori non-ebrei, non soltanto per farli ascoltare, ma per *condividere* la sua preoccupazione per la sua gente.²⁸

Ma questo non è abbastanza per Paolo (e questa è la ragione per cui la lettera non finisce a 9,5). Egli non parla ai non-ebrei nella chiesa romana come a persone che sicure delle loro posizioni, possono guardare dall'alto in basso i poveri, derelitti ebrei. L'avvertimento a cui Paolo viene spinto in 11,13-25 rende evidente il fatto che essi *non* possono contare sulla loro posizione; anzi essa può essere persa, *essi* si possono perdere, possono essere “tagliati fuori” se continuano con il loro atteggiamento di disprezzo arrogante nei ri-

²⁸ Ho esplorato queste connessioni innanzitutto in *Rhetoric of Romans*, 261-64.

guardi di Israele (11,22). Paolo dichiara che i rami “spezzati” di Israele possono essere trapiantati «perché Dio ha il potere» di farlo (11,23), ma non offre una assicurazione simile ai non-ebrei all’interno della chiesa romana. *La loro* situazione è molto più precaria.

Le generazioni passate di cristiani hanno considerato questa lettera come uno statuto del privilegio cristiano: «niente può separarci dall’amore di Dio». E noi abbiamo persino immaginato che questo sia un privilegio non più condiviso da Israele. Ma lo scopo di Paolo è piuttosto l’opposto. Persino la condizione di essere “in Cristo” non sarà di vantaggio per coloro che persistono nel loro atteggiamento di disprezzo verso Israele; essi possono ancora essere “tagliati fuori” da Dio a causa della loro cecità, della loro incapacità di alzare gli occhi dalle circostanze attuali e riconoscere il fine eterno di Dio. Non è Israele che è compromesso nella visione di Paolo, lo è la chiesa nascente.

Paolo e l’ideologia dell’Imperialismo

Per favore, perdonatemi l’indulgenza verso me stesso nel citare temi del mio ultimo libro.²⁹ Il mio scopo è quello di enfatizzare gli aspetti distintivi di una lettura della lettera ai Romani che prenda sul serio sia le dinamiche retoriche della lettera stessa, che i suoi possibili effetti su ascoltatori già formati non solo dalla loro precedente esposizione al vangelo su Cristo, ma anche dalla loro indubbia esposizione – cosa che dobbiamo presupporre abbia determinato la loro *saturazione* – ad un vangelo sulla salvezza disponibile all’interno dell’ordine romano.

Ciò che comprometteva le “congregazioni” romane, ciò che avrebbe potuto metterle nella posizione di coloro i quali si erano ribellati a Dio (1,18-32) – cioè, di quelli per cui Paolo non aveva speranze – è il loro soccombere ai temi dominanti dell’ideologia imperiale romana. Da Cicerone e Virgilio, fino alle *Res Gestae* e ai poeti dell’epoca neroniana – i contemporanei di Paolo, che diventarono loquaci riguardo alla gloriosa salvezza resa più vicina dall’ascesa al trono di Nerone –, Roma proclamò un vangelo chiaro, consistente e inevitabile. Devozione e “opere” andavano di pari passo: così proclamavano le statue del pio Augusto in tutte le città romane. La legge romana assicurava giustizia per tutti quelli che erano fedeli. La

²⁹ *The Arrogance of Nations* [NdE].

clemenza dell'imperatore poteva essere estesa a coloro i quali si erano opposti a Roma nel passato, ma ora si erano arresi all'obbedienza. L'ordine presente era l'espressione del coronamento della storia umana, il compimento delle antiche promesse fatte dagli dei degli antenati dell'imperatore ed ora estese, attraverso la sua beneficenza, ai romani e a tutti quelli che credevano in essi.³⁰

Le inevitabili implicazioni erano abbastanza chiare. Quelli che *non* avevano la fortuna di avere un buon rapporto con Roma erano i testardi oppositori di un ordine divino, i nemici del paradiso. Tra questi ovviamente – visibilmente – vi erano gli ebrei che affollavano i vicoli di Roma stessa.

Dato questo contesto, le proteste di Paolo *in questa lettera* devono essere sembrate contrarie all'evidenza, improbabili, persino impossibili. Questa è la ragione per cui Paolo non può contare su ciò che qualsiasi persona ragionevole potrebbe osservare, egli deve ricorrere a giuramenti solenni davanti a Dio (9,1), la testimonianza della Scrittura (lungo tutto il testo della lettera), e le dichiarazioni di "misteri" (11,25). La storia *non* è quello che appare in modo così evidente. È solo il preludio fuorviante alla rivelazione definitiva ed inevitabile del disegno di Dio.³¹

Ascoltare Paolo ai nostri giorni

Per favore, perdonate ancora l'indulgenza verso me stesso nel presentare una così larga parte del mio lavoro presente nel mio ultimo libro. Poco fa ho affermato che io credo che noi dovremmo cercare di comprendere l'apostolo in termini teologici solo dopo aver dato un senso alla sua figura all'interno del suo contesto storico. Io ho considerato la lettera ai Romani non come un trattato teologico cristiano, ma come un'articolata protesta *ebraica*, fatta da un apostolo ebreo di Gesù il Messia, contro le rappresentazioni – proprie dell'ideologia imperiale romana – di Israele in quanto popolo sconfitto. La lettera ai Romani caratterizza un momento di tremen-

³⁰ Qui poeti come Calpurnio Pisone e Calpurnio Siculo, e l'autore anonimo dell'"Ecloga" Einsiedeln sono testimonianze di inestimabile valore delle correnti ideologiche contemporanee alla lettera ai Romani. In *The Rethoric of Romans* affermo che tali testi, insieme alle Scritture ebraiche, dovrebbero essere oggetto di ricerche di "intertestualità" in connessione con le lettere di Paolo (27-43).

³¹ Questo aspetto del "ragionamento dissociativo" è il tema dei capitoli 3 e 5 in *The Arrogance of Nations*.

do stress, di crisi, nella lotta “tra Gerusalemme e Roma” del I secolo. Per quanto ne sappiamo, è l’ultimo testo del I secolo che esprimeva la speranza che le antiche aspirazioni di Israele sarebbero sopravvissute al potere di Roma. (Altri, sappiamo, portarono avanti tali aspirazioni durante i dieci anni che seguirono la morte di Paolo, ma non lasciarono testi; mentre i testi nel nostro Nuovo Testamento, che seguono le lettere di Paolo, vengono tutti dal terribile periodo dopo la distruzione di Gerusalemme da parte di Roma, e sono in parte una reazione ad essa).³²

Che cosa dobbiamo pensare di tutto questo in termini teologici? Non pretendo di parlare con una qualche autorità. Voglio esprimere soltanto la mia opinione. *Ogni* interpretazione del passato si basa sull’analogia, e noi dobbiamo assumerci la nostra responsabilità per i termini dell’analogia che scegliamo di utilizzare.³³

Considero evidente il fatto che non abbiamo compreso Paolo per molti versi quando lo abbiamo letto attraverso l’ultima epistola agli Efesini, e abbiamo presentato il suo vangelo come una mera questione di unità etnica in Cristo. Nella lettera agli Efesini, la chiesa stessa è diventata un “mistero” rivelato a Paolo. Questo è già una dimostrazione del fatto che l’orizzonte della visione di Paolo era crollato (paragona Ef 1,9; 3,3-6 con Rm 11,25-26). Forse questo era inevitabile: la visione di Paolo era stata molto chiaramente confutata dalla storia. L’“offerta delle nazioni” *non* aveva risvegliato il “regno” a Gerusalemme all’alba di una nuova era messianica, come Paolo si era aspettato. Al contrario, il suo gesto veniva percepito come una provocazione inopportuna ed intollerabile, e fu immediatamente soppresso (secondo Atti 21,17-26). E questo, come dichiara l’autore degli Atti, è come, alla fine «giungemmo a Roma», e (sebbene Atti esiti a continuare la storia) alla morte di Paolo. Ma il fallimento di questa visione del I secolo, ed il fallimento (o almeno il rinvio) dei progetti di liberazione del nostro tempo, significano che Paolo è davvero un nostro contemporaneo.

Inoltre, mentre è estremamente importante riconoscere e opporsi a secoli di anti-ebraismo cristiano, voci importanti – dall’interno della comunità ebraica come anche voci cristiane individuali – ci ri-

³² Questa è soprattutto la tesi di FREDRIKSEN, *From Jesus to Christ*.

³³ FREDERIC JAMESON, *The Political Unconscious*, Cornell University Press, Ithaca, (N.Y.) 1981, cap. 1 (sull’interpretazione).

cordano oggi che non possiamo semplicemente interpretare erroneamente "Israele" nelle lettere di Paolo mettendolo sullo stesso piano con gli ebrei di oggi, cosa che in qualche modo creerebbe un tacito consenso cristiano riguardo alle politiche del moderno stato d'Israele, inclusa la violenza esercitata nei territori occupati.³⁴

Una tale corrispondenza nasconde la vera diseguaglianza tra la vulnerabilità politica degli ebrei nelle città romane – che, come ho discusso, è un fattore importante nel contesto della lettera ai Romani – e la forza militare e l'impunità politica goduta dal moderno stato di Israele per i continui interventi della superpotenza che agisce da suo protettore, che lo protegge da ogni responsabilità di fronte alla legge internazionale.

È chiaro il fatto che per Paolo, gli ebrei erano tra i "poveri" (a Gerusalemme: Rm 15,26-27) ed "i deboli" (Rm 14,1-2; 15,1); la sua esortazione ai non-ebrei viene formulata nell'ordine «prendi il tuo posto tra gli oppressi» (Rm 12,16). Questa non era una percezione molto romantica della propria gente! Era un punto di vista condiviso, ed incoraggiato, dai romani che sostenevano la propaganda imperiale, da Cicerone a Seneca, che consideravano gli ebrei un popolo sconfitto, incapace ed indegno di condividere appieno la civiltà romana. Una volta per tutte, è proprio questa rappresentazione *imperiale* che ritengo sia l'oggetto delle polemiche di Paolo in questa lettera.

Quindi, non è inappropriata l'analogia che ci fa riflettere sull'eredità di Paolo al giorno d'oggi, e ci spinge a fare delle domande precise riguardo al nostro tempo ed al presente ordine mondiale:

- L'élite di oggi in quali miti della "fine della storia" crede?³⁵
- Quali stereotipi prevalgono nelle nostre società riguardo ai poveri, e soprattutto agli stranieri, in quanto genti inferiori che non

³⁴ Qui, sfortunatamente, le proteste di MARC ELLIS (*Unholy Alliance: Religion and Atrocity in Our Time*, Fortress, Minneapolis, 1997 e altri testi) e ROSEMARY RADFORD RUETHER (*The Wrath of Jonah: The Crisis of Religious Nationalism in the Israeli-Palestinian Conflict*, Fortress, Minneapolis 2002) e, più recentemente, MARK BRAVERMAN (un progetto in fase di realizzazione riguardo al tacito consenso da parte, dei cristiani, del Sionismo) sono piuttosto rare, e sono definite "profetiche", un eufemismo per dire "marginalizzate".

³⁵ Il riferimento più ovvio è al libro di FRANCIS FUKUYAMA *The End of History and the Last Man*, Penguin, New York 1992. La celebrazione della "fine della storia" è stata interrotta, almeno negli USA, dagli attacchi dell'11 settembre 2001, che hanno rappresentato, nella retorica ufficiale americana, i segnali della lotta cosmica finale tra il bene ed il male, uno "scontro di civiltà". Vedi *The Arrogance of Nations*, cap. 5.

meritano i benefici goduti dai ricchi (anche quando rendono possibili gli agi dei ricchi stessi)?

- Quali miti ci circondano riguardo all'inevitabilità del presente ordine capitalistico e alla necessità di adattare le nostre economie in modo da salvaguardare le sostanze dei ricchi?³⁶
- Quali rappresentazioni dell'innocenza delle nazioni potenti alimentano le campagne di dominio e di conquista di oggi?³⁷
- E, cosa ancora più importante per la teologia cristiana: quali pressioni sociali, politiche, e culturali sono esercitate sulle chiese per ottenere l'approvazione, o almeno l'acquiescenza, di questi modelli di comportamento?³⁸

Queste domande non sono estranee alla teologia cristiana, almeno a quella teologia praticata dai teologi della liberazione. Non è sorprendente il fatto che essi a volte hanno trovato Paolo non solo una risorsa, ma una base per articolare un tipo di discriminazione teologica tra i poveri, una "civiltà della povertà" e la solidarietà, contro una civiltà di ricchezza e sfruttamento.³⁹

Il più grande pericolo che le chiese devono affrontare potrebbe essere la tentazione di evitare tali domande e ritirarsi in una lettura angustamente "teologica" dell'apostolo.

³⁶ Ovviamente questi sono i temi del recente dibattito nazionale negli USA – anche a livello locale –, dove il portavoce della causa dei "conservatori" ha ripetuto insistenti avvertimenti in lettere ai giornali riguardo al fatto che i ricchi «prenderanno i loro soldi e se ne andranno» se saranno minacciati dall'abrogazione dei tagli alle tasse.

³⁷ I critici, negli USA, hanno osservato che le ragioni per un aumento delle truppe in Afghanistan dichiarato da Obama sono praticamente identiche a quelle dichiarate da Bush durante la guerra in Iraq. «...Gli Stati Uniti d'America sono per la pace e la sicurezza, la giustizia e l'opportunità. Questo è ciò che siamo, e questo è quello che la storia richiede da noi ancora una volta» (27 Marzo). Le famiglie dei numerosi civili uccisi («danno collaterale»), dagli attacchi aerei americani potrebbero avere un punto di vista diverso riguardo a ciò che gli USA rappresentano.

³⁸ Mi sono dedicato a queste domande all'interno del contesto delle chiese statunitensi in "A Famine of the Word: A Stringfellowian Reflection on the Situation of U.S. Churches," *The Bible in the Public Square: Reading the Signs of the Times*, (ed. Ellen B. Aitken, Jonathan Draper, e Cynthia Briggs Kittredge), Fortress, Minneapolis, 2008.

³⁹ Considero l'ultimo lavoro di JON SOBRINO, *No Salvation Outside the Poor: Prophetic-Utopian Essays*, Orbis, Maryknoll 2008, l'articolazione più chiara di questi temi ed un potente manifesto per il futuro della chiesa.

LA TEOLOGIA DI PAOLO *

James Dunn

1. PAOLO CHI CREDEVA DI ESSERE?

1.1 Il secondo fondatore del Cristianesimo?

Ci sono state tre figure assolutamente cruciali nella prima generazione del cristianesimo: Pietro, Paolo e Giacomo, il fratello di Gesù. Di queste, Paolo probabilmente ha giocato il ruolo più significativo nel modellare il cristianesimo. Prima di Paolo ciò che noi ora chiamiamo "cristianesimo" non era che una setta messianica all'interno del giudaismo del I sec., o meglio, all'interno del giudaismo del secondo tempio, "la setta dei nazareni" (At 24,5), i seguaci della "Via" (cioè, presumibilmente, la via mostrata da Gesù).¹ Senza Paolo questa setta messianica sarebbe potuta rimanere un movimento di rinnovamento all'interno del giudaismo del secondo tempio, e non sarebbe mai divenuta niente di più di questo. Quasi certamente questo è come Giacomo avrebbe preferito che rimanesse questo nuovo movimento. Pietro potrebbe essere stato più ambivalente, in una posizione intermedia tra Giacomo e Paolo, forse una figura con un ruolo di ponte tra i due, un vero e proprio *pontifex*. Ma è stato Paolo che ha trasformato questa nuova setta ebraica, che credeva che Gesù fosse il messia, in qualcosa di più. La missione di Paolo è risultata il più importante sviluppo nella prima decade della storia del cristianesimo. La missione di Paolo e l'insegnamento trasmesso attraverso le sue lettere hanno fatto più di qualsiasi altra cosa per trasformare la cristianità in embrione da una setta messianica, piuttosto integrata all'interno del giudaismo del secondo tempio, in una religione favorevole ai greci, sempre più composta di "gentili", e sempre meno favorevole al tipo di giudaismo che doveva sopravvivere al rovinoso fallimento delle due rivolte ebraiche contro Roma (66-73, 132-135 d.C.).

L'impatto cruciale del lavoro di Paolo avvenne durante la sua missione nell'Egeo, raccontata in Atti, capitoli 16-20. Innanzitutto segnò uno spostamento decisivo verso *occidente*. Questo sviluppo da solo fu sufficiente a spostare il centro di gravità del primo cri-

* Traduzione di Valeria Pugiotto.

¹ At 9,2; 19,9.23; 24,14.22.

stianesimo da Gerusalemme e dalle coste orientali del Mediterraneo, verso i centri metropolitani dell'Asia Minore, la Grecia e poi Roma. In secondo luogo, le chiese fondate da Paolo furono sempre più "gentili", cioè non-ebraiche, in termini di persone convertite. Questi due fattori soltanto potrebbero essere stati sufficienti ad assicurare la trasformazione di una setta ebraica in una religione prevalentemente "gentile". Ma nel lungo termine, la terza ragione fu ancora più decisiva. Poiché *fu durante la sua missione nell'Egeo che Paolo scrisse la maggior parte delle sue lettere*: quasi certamente le sue lettere più importanti, ma probabilmente *tutte* le lettere che possono essere attribuite a Paolo stesso.² Le lettere di Paolo sono i soli scritti cristiani che possono sicuramente essere datati alla prima generazione (35 anni) del cristianesimo. E sono proprio queste lettere che hanno fatto in modo che l'eredità di Paolo continuasse ad influenzare e, in realtà, a dare al cristianesimo gran parte di ciò che costituisce il suo aspetto definitivo. In altre parole, gli otto anni – più o meno – della missione di Paolo nell'Egeo sono sullo stesso piano dei tre anni della missione di Gesù, i primi due o tre anni dell'esistenza della chiesa di Gerusalemme e l'inizio dell'espansione della nuova setta guidata dai greci.³ Come questi periodi precedenti, il periodo della missione di Paolo fu assolutamente cruciale per l'esistenza ed il carattere di stabilità del cristianesimo. Ed è proprio la missione di Paolo nell'Egeo ed il suo risultato di permanenza, in termini sia di chiese stabilite che di lettere composte e diffuse, che rende appropriato il titolo, accordato a Paolo, di "secondo fondatore del cristianesimo". Questo titolo fu dato a Paolo per la prima volta all'inizio del XX secolo, inizialmente con una connotazione leggermente dispregiativa: "il secondo fondatore del cristianesimo" che ha «esercitato al di là di ogni dubbio, l'influenza più forte, e non la migliore», rispetto al primo (Gesù).⁴ Ma è stato recentemente riutilizzato come un modo per dare il giusto riconoscimento del debito che il cristianesimo ha con Paolo.⁵ E come titolo è meritato, non perché Paolo fu il primo a predicare il vangelo ai gentili, o il primo a

² Certamente 1 e 2Cor, Rm, 1 (e 2) Ts, probabilmente Gal e forse Fil, Col e Fm devono essere tutte datate al periodo della missione di Paolo nell'Egeo.

³ At 6-8; 11,19-26.

⁴ W. WREDE, *Paul*, Philip Green, London 1907, 180.

⁵ M. HENGEL - A. M. SCHWEMER, *Paul Between Damascus and Antioch*, SCM, London 1997, 309.

predicare Cristo a Roma, o il primo a rompere con il giudaismo del secondo tempio; ma perché è stata la missione di Paolo a rendere impossibile ai fedeli gentili di rimanere all'interno delle forme tradizionali del giudaismo, e perché i suoi scritti divennero le reinterpretazioni più influenti delle tradizioni originali e le forme del nuovo movimento.

Proprio perché Paolo è al centro, o al momento di passaggio in cui una setta messianica ebraica cominciò a diventare qualcosa di più, egli è una figura controversa. Per la maggior parte degli ebrei interessati alle origini del cristianesimo, Paolo è colui il quale ha abbandonato il suo passato, e ha venduto il suo diritto di nascita. Egli è il traditore della sua gente, un apostata di Israele, ora un cristiano e non più un ebreo. Così iniziamo a domandarci: *Paolo* chi credeva di essere? Come vedeva il suo ruolo? In quali termini Paolo avrebbe pensato di sé? Come si sarebbe presentato Paolo ad uno straniero?

In vari passi nelle sue lettere, Paolo parla esplicitamente in termini autobiografici. A parte l'auto-introduzione delle sue lettere, dove egli si descrive più spesso come "Paolo, un apostolo di Gesù Cristo", i più rilevanti sono:

- Rm 11,1 – «Io sono un israelita, del seme di Abramo, della tribù di Beniamino»;
- Rm 11,13 – «Io sono l'apostolo dei gentili»;
- Rm 15,16 – «Un ministro di Cristo Gesù per i gentili, che serve il vangelo di Cristo come sacerdote»;
- 1Cor 9,1-2 – «Non sono un apostolo? Non ho veduto il nostro Signore? ... Se per altri non sono un apostolo, per voi almeno lo sono»;
- 1Cor 9,20-21 – «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, pur non essendo sotto la legge, allo scopo di guadagnare coloro che sono sotto la legge. Con coloro che non hanno legge sono diventato come uno che è senza legge, pur non essendo senza la legge di Dio, anzi essendo nella legge di Cristo, per guadagnare coloro che sono senza legge»;
- 1Cor 15,9-10 – «Io infatti sono l'infimo degli apostoli, e non sono degno neppure di essere chiamato apostolo ... Per grazia di Dio però, sono quello che sono»;
- 2Cor 11,22-23 – «Sono ebrei? Anch'io! Sono israeliti? Anch'io! Sono stirpe di Abramo? Anch'io! Sono ministri di Cristo? ... io lo sono più di loro!»;

- Gal 1,13-14 – «Voi avete certamente sentito parlare della mia condotta di un tempo nel giudaismo, come io perseguitassi fieramente la Chiesa di Dio e la devastassi, superando nel giudaismo la maggior parte dei miei coetanei e connazionali, accanito com'ero nel sostenere le tradizioni dei padri»;
- Gal 2,19-20 – «In realtà mediante la legge io sono morto alla legge ... non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me»;
- Fil 3,5-8 – «Circonciso l'ottavo giorno, della stirpe di Israele, della tribù di Beniamino, ebreo da ebrei, fariseo quanto alla legge; quanto a zelo persecutore della Chiesa; irreprensibile quanto alla giustizia che deriva dall'osservanza della legge. Ma quello che poteva essere per me un guadagno, l'ho considerato una perdita a motivo di Cristo. Anzi, tutto ormai io reputo una perdita di fronte alla sublimità della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore...».

Quattro sono gli impressionanti aspetti dell'auto-identificazione di Paolo che vengono espressi in maniera nitida in questi passaggi.

1.2 Non più “nel giudaismo”

Gal 1,13-14 – «Voi avete certamente sentito parlare della mia condotta di un tempo nel giudaismo, come io perseguitassi fieramente la Chiesa di Dio e la devastassi, superando nel giudaismo la maggior parte dei miei coetanei e connazionali, accanito com'ero nel sostenere le tradizioni dei padri».

È chiaro da Gal 1,13-14 che Paolo considerava la sua “condotta nel giudaismo” come qualcosa che apparteneva al passato. In quanto cristiano, non si sarebbe più descritto come “nel giudaismo”. Tuttavia, è importante rendersi conto del fatto che il “giudaismo” a cui ci si riferisce in Gal 1,13-14 non deve essere confuso con ciò che oggi noi indichiamo con il termine “giudaismo”, o descriviamo come “giudaismo del secondo tempo”. Il termine storico (“giudaismo”) è stato coniato nel II sec. a.C. per descrivere la coraggiosa resistenza religiosa-nazionalistica dei giudei contro i loro governanti siriani.⁶ Si ricorderà che la superpotenza regionale siriana stava cercando di imporre una omogeneità, in tutto l'impero, di religione,

⁶ 2Mac 2,21; 8,1; 14,38.

sopprimendo le caratteristiche della religione d'Israele, particolarmente la Torah, la circoncisione, e le leggi di purità ed impurità. La rivolta dei Maccabei resistette a questo fino alla morte. È "giudaismo" fu il termine che emerse per designare questa resistenza. Quindi, 2Mac 2,21 descrive i ribelli maccabei come «quelli che combatterono valorosamente per il *giudaismo*». 8,1 descrive i loro sostenitori come «quelli che erano rimasti fedeli al *giudaismo*». E 14,38 descrive il martire Razys come un uomo che era stato precedentemente accusato di *giudaismo* e che aveva rischiato con ardore corpo e vita "per il *giudaismo*". 4Mac 4,26, riflettendo le stesse tradizioni, descrive il tentativo da parte del sovrano siriano Antioco IV Epiphanes «di costringere ogni membro della nazione a mangiare cibi proibiti e a rinunciare al *giudaismo*». Così *Ioudaismos* era il termine coniato nel periodo dei Maccabei per indicare la ferrea resistenza che gli stessi Maccabei opposero contro l'*hellenismos* e l'*allophylismos* ("tutto ciò che è straniero").⁷

Gal 1,13-14 conferma il fatto che Paolo usò il termine "giudaismo" con lo stesso significato: la "condotta" che egli ha descritto con l'espressione "nel giudaismo" era la sua vita da fariseo zelante; la "condotta" era caratterizzata dal suo essere pronto a perseguitare, persino a distruggere anche fratelli nella religione che (come vedremo) erano considerati una minaccia alla santità ed alla particolarità di questo "giudaismo". Lo stesso punto emerge dall'altro sguardo all'indietro di Paolo in Fil 3,5-6.

Fil 3,5-8 – «Circonciso l'ottavo giorno, della stirpe di Israele, della tribù di Beniamino, ebreo da ebrei, fariseo quanto alla legge; quanto a zelo persecutore della Chiesa; irreprensibile quanto alla giustizia che deriva dall'osservanza della legge. Ma quello che poteva essere per me un guadagno, l'ho considerato una perdita a motivo di Cristo. Anzi, tutto ormai io reputo una perdita di fronte alla sublimità della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore...».

Anche qui è chiaro che ciò che Paolo si era lasciato alle spalle, ed ora considerava "immondizia" (*ta skubala*), era precisamente lo stesso zelo e virtù farisaica.⁸

⁷ 2Mac 4,13; 6,24.

⁸ *Ta skubala* può indicare "escremento" (BDAG 932).

Così, il “giudaismo” da cui Paolo si è convertito era il suo zelo farisaico. Precedentemente, egli era stato “zelante” quanto Phinehas in Numeri 25 e quanto i Maccabei. Cioè, egli si era dedicato alla difesa della santità di Israele. Come loro, egli era disposto ad usare la violenza (la persecuzione) contro quelli che minacciavano la distinzione di Israele in rapporto a Dio. Tratteremo questo argomento più in dettaglio nella terza presentazione.

Era proprio questo “zelo”, quindi, ciò da cui Paolo si era convertito, ciò che si era lasciato alle spalle tramite il suo incontro con il Cristo risorto sulla strada di Damasco. Quindi possiamo certamente dire che il risultato della sua conversione e del suo incarico di servire in qualità di “apostolo di Cristo Gesù”, e di “apostolo dei gentili”, fu che Paolo non si considerava più un appartenente al “giudaismo”. Ma dicendo questo, Paolo si riferiva al giudaismo farisaico, cioè, alla comprensione farisaica dell’eredità di Israele, o, in particolare, alla fazione zelota di ciò che noi oggi chiamiamo “giudaismo del secondo tempio”.

Ma possiamo o dovremmo dire di più? Per esempio, Paolo ha mai smesso di ritenersi un ebreo?

1.3 Paolo l’ebreo?

Se Paolo non riteneva più di essere “nel giudaismo”, vuol forse dire che egli non si ritenesse più neanche un ebreo? Infatti è difficile non dare al termine “ebreo” (*Yehudi*, *Ioudaios*) un significato etnico. Dopotutto, il termine deriva dalla regione, o territorio, conosciuta come “Giudea” (*Yehudah*, *Ioudaia*). E Paolo rimase in senso etnico un giudeo vero e proprio, anche se egli inizialmente era stato educato come un giudeo che viveva nella diaspora. È vero che per più di un secolo il termine *Ioudaios* aveva acquisito una connotazione più religiosa (che non dipendeva dall’etnia), meglio tradotto come “ebreo”, piuttosto che “giudeo”.⁹ Ma recenti dibattiti hanno

⁹ S. J. D. COHEN, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley, University of California, 1999, conclude che prima del periodo Asmoneo, *Ioudaios* dovrebbe sempre essere tradotto “giudeo”, e mai “ebreo” (70-1, 82-106). Il passaggio da un termine puramente etno-geografico ad uno con un significato religioso è evidente in 2Mac 6,6 e 9,17, dove, per la prima volta *Ioudaios* può essere giustamente tradotto come “ebreo”, e negli scrittori greco-romani, il primo uso di *Ioudaios* come termine religioso, compare alla fine del I secolo d.C. (90-6, 127, 133-6).

concluso che il carattere etnico è rimasto il nocciolo dell'identità ebraica.¹⁰ Quindi la domanda è: come avrebbe potuto, Paolo, lasciarsi alle spalle il "giudaismo" senza lasciarsi alle spalle anche la sua identità religiosa (o etnica, o culturale) di "ebreo"? Una traccia del carattere ambiguo dell'identità di Paolo la si coglie in due passaggi nelle sue lettere. Nella lettera ai Romani, 2, Paolo si rivolge al suo interlocutore come ad uno che si definisce un "giudeo": «...ti vanti di portare il nome di giudeo e ti riposi sicuro sulla legge, e ti glori di Dio» (2,17). Ma Paolo poi continua indicando la sua disapprovazione degli atteggiamenti e del comportamento che egli attribuisce all'interlocutore: «Se tu ti vanti di portare il nome di giudeo... (perché) offendi Dio trasgredendo la legge?» (2,17-24). Qui egli sembra distanziarsi dal "giudeo". Eppure in Galati, 2, Paolo rappresenta il suo rimprovero a Pietro: «Noi (due, tu ed io) siamo giudei di natura e non peccatori gentili» (2,15). In questo caso l'identità permanente di Paolo in quanto "giudeo" costituisce proprio la base della sua esortazione a Pietro. Più impressionante è il fatto che poche righe più giù, nella lettera ai Romani, 2, Paolo offre una definizione di "giudeo" che elimina il fattore che definisce l'essenza dell'essere giudeo da ciò che è esterno e visibile nella carne (presumibilmente anche le caratteristiche etniche, oltre che la circoncisione). Questo è ciò che dice: «Infatti giudeo (potremmo tradurre "il vero giudeo" o "giudeo per l'esattezza") non è chi appare tale all'esterno, e la circoncisione non è quella visibile nella carne; ma giudeo è colui che lo è interiormente e la circoncisione è quella del cuore, nello Spirito, e non nella lettera;¹¹ la sua gloria non viene dagli uomini ma da Dio» (2,28-29).¹² Quindi non dobbiamo conclu-

¹⁰ J. M. G. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE - 117 CE)*, T & T Clark, Edinburgh 1996, 404. P. M. CASEY, *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origin and Development of New Testament Christology*, James Clarke, Cambridge 1991, conclude in modo simile la sua discussione sui "fattori d'identità", dicendo che l'etnicità è più importante di tutto il resto (soprattutto 14). Da notare anche l'osservazione di L. H. SCHIFFMAN, *Who was a Jew?*, Ktav, Hoboken 1985, che dice che il «giudaismo è incentrato sul popolo ebreo, un gruppo la cui appartenenza si basa fondamentalmente sull'eredità», e asserisce che persino gli eretici non perdevano il loro status di "ebrei" (38, 49, 61).

¹¹ Per i dettagli, vedi il mio libro *Romans*, WBC 34^o, Word, Dallas 1988, 123-4. Il veggente dell'Apocalisse usa un linguaggio simile: Ap 2,9 e 3,9.

¹² Da notare il fatto che Paolo conserva il gioco di parole di Gen 29,35 e 49,8: in ebraico "giudeo" = *Yehudi*, e "lode" = *hodah*. «Nell'etimologia popolare [il nome patriarcale Judah (*Yehudah*)] era spesso spiegato come il passivo di *hodah* "(qualcuno)

dere che Paolo abbia rinnegato la sua identità giudaica. Perché, infatti, egli usava il termine “giudeo” in modo positivo. In effetti, egli continuava affermando “la superiorità” del “giudeo” nella frase immediatamente successiva: «qual è dunque la superiorità del giudeo?... grande, sotto ogni aspetto...» (3,1-2). Inoltre, il contrasto tra l'apparenza esteriore e la realtà interiore è una caratteristica di sempre della religione di Israele,¹³ e più in generale di tutti.¹⁴ Tuttavia, nello stesso tempo, spostando l'enfasi dall'esteriore e visibile, Paolo in effetti stava minimizzando il ruolo del termine “giudeo” nel suo significato di identificatore etnico. “Giudeo” nella sua qualità di termine che indicava la distinzione dalle (altre) nazioni, non era più rilevante. Al contrario, il segno positivo del “giudeo” non era qualcosa che poteva essere osservata dagli altri, ma era determinata innanzitutto dalla sua relazione con Dio.¹⁵ Così, un grado di ambiguità rimane sempre.

Ancora più straordinario è 1Cor 9,21-22, già citato in precedenza.

«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, pur non essendo sotto la legge, allo scopo di guadagnare coloro che sono sotto la legge. Con coloro che non hanno legge sono diventato come uno che è senza legge, pur non essendo senza la legge di Dio, anzi essendo nella legge di Cristo, per guadagnare coloro che sono senza legge».

L'aspetto straordinario in questo caso è che Paolo, anche se egli era un giudeo in termini etnici, poteva parlare di farsi “giudeo”. Qui “diventare un giudeo” significa, ovviamente, seguire gli schemi di comportamento propri dei giudei, “giudaizzarsi”.¹⁶ In altre paro-

lodato”» (J. A. FITZMYER, *Romans*, AB 33, Doubleday, New York 1993, 323). Il gioco di parole, ovviamente, non sarebbe risultato tale agli ascoltatori di Paolo che parlavano greco.

¹³ Particolarmente Ger 9,25-26.

¹⁴ Vedi, soprattutto, A. FRIDRICHSEN, “Der wahre Jude und sein Loeb: Röm. 2.28f.”, *Symbolae Arctoeae* 1 (1927) 39-49.

¹⁵ Da notare il simile ragionamento sulla circoncisione in Fil 3,3: La circoncisione è riaffermata, ma è ridefinita nel senso di opera dello Spirito nel cuore, vedi il mio “Philippians 3.2-14 and the New Perspective on Paul”, in *The New Perspective on Paul*, WUNT 185, Mohr Siebeck, Tübingen 2005; revised: Eerdmans, Grand Rapids 2007, c. 22, 465-7.

¹⁶ Il significato di “giudaizzarsi” non deve essere confuso con l'uso del termine “giudaizzante”, proprio del XIX e XX secolo, per riferirsi ai nemici giudei di Paolo,

le, Paolo qui parla come una persona che non riconosceva l'essere "giudeo" come la sua identità, o come un'identità inalienabile dalla sua persona in quanto giudeo in senso etnico. Invece, egli trattava il termine "giudeo" quasi come un *ruolo* che egli poteva acquisire o rifiutare. Il termine indica non tanto una vera e propria identità, un'identità integrante di sé come persona, ma piuttosto un'identità che poteva essere assunta o dimessa a seconda delle necessità o delle circostanze.¹⁷ Quindi, qui di nuovo è chiaro che Paolo voleva districare il termine "giudeo" dalle limitate costrizioni dell'etnicità, e voleva trattarlo più come un termine indicante un codice di comportamento o un modo di vivere.¹⁸ In breve, sebbene Paolo sembri essere disposto a considerare il tempo da lui trascorso "nel giudaismo" come una cosa passata, in realtà non era disposto ad abbandonare il termine "giudeo" nel riferirsi a sé stesso. Nella sua qualità di termine che distingueva il "giudeo" dal "gentile" in senso etnico o culturale (giudeo/greco), esso aveva ancora un ruolo funzionale.¹⁹ In quanto termine che indica una realtà interiore e una relazione con Dio di cui i non-giudei non possono partecipare, aveva ancora un significato che poteva essere apprezzato. Ma, in quanto termine che dava alla distinzione tra il giudeo ed il non-giudeo una costante validità religiosa, o in quanto termine che significava una parzialità divina verso il "giudeo", ormai non aveva più alcun senso.²⁰

1.4 «Io sono un israelita»

Paolo non si è mai definito "un giudeo", eccetto che in Gal 2,15; e anche qui egli usa il termine solo per affermare l'elemento che l'accomunava a Pietro.²¹ Paolo mostra una simile ambivalenza ri-

ciò giudei che volevano che i gentili convertiti diventassero dei proseliti giudei. Il termine fu usato al tempo di Paolo per indicare l'azione dei non-giudei che vivevano come giudei. Vedi il mio *Beginning from Jerusalem*, Eerdamsn, Grand Rapids 2009, § 27, n. 255.

¹⁷ C. K. BARRETT, *1 Corinthians*, BNTC, A. & C. Black, London 1968, 211.

¹⁸ Dione Cassio commenta sulla parola "giudeo": «Non so come questo titolo fu dato ad essi, ma si può applicare a tutto il resto del genere umano, anche se di razza straniera, che segue (meglio "emula" – *zēlousi*) i loro costumi» (37.17.1 – *GLAJJ* § 406 = 2.349, 351).

¹⁹ Da qui l'utilizzo frequente, da parte di Paolo, dei termini Giudeo/Greco, Giudei/Gentili – Rm 1,16; 2,9-10; 3,9.29; 9,24; 1Cor 1,22-24; 10,32; 12,13; Gal 2,15.

²⁰ Rm 2,6-11; Gal 3,28.

²¹ Solo negli Atti Paolo dichiara: «Io sono un giudeo» (Atti 21,39; 22,3).

spetto ad altri termini generalmente interpretati come indicanti identità nazionale o culturale. In Fil 3,5 “Ebreo” è uno status che egli sembra relegare al secchio dell'immondizia: «un ebreo da ebrei... ma quello che poteva essere per me un guadagno, l'ho considerato una perdita a motivo di Cristo» (3,7-8). Eppure in 2Cor 11, Paolo afferma la sua continua identità di “ebreo” nella vigorosa replica a quelli che stavano agendo in opposizione a lui a Corinto: «Sono forse ebrei?», chiede; e subito afferma: «Lo sono anch'io» (11,22). Evidentemente, c'era qualcosa di sé e della sua missione che era importante e che poteva ancora essere espresso dal termine “ebreo”, tuttavia egli riteneva sciocco continuare a dargli troppo peso (11,21).

L'appartenenza alla “tribù di Beniamino” e la discendenza da Abramo possiedono lo stesso carattere di ambivalenza. Il primo elemento sembra anche essere un qualcosa che un tempo doveva aver rivestito una certa importanza, ma ora non più. Essere della tribù di Beniamino, un tempo era considerato un “premio”, ma ora è considerato «una perdita a motivo di Cristo» (Fil 3,5). Eppure nella lettera ai Romani, 11, lo status è affermato senza una smentita: «Io sono un israelita della stirpe di Abramo, della tribù di Beniamino» (11,1). E *discendente di Abramo* (“della stirpe di Abramo”), cosa che è di nuovo affermata con decisione, sebbene polemicamente, in 2Cor 11,22, e similmente, senza qualificazione, in Rm 11,1. Nello stesso contesto polemico dell'identità di Paolo come “Israelita”, è anche asserito il suo essere un “ebreo” e “della stirpe di Abramo” (2Cor 11,22). Il fatto di appartenere alla razza di Israele è parte dell'eredità scartata in Fil 3,5-7. Ma «Io sono un israelita» è affermato di nuovo come auto-identificazione *ex anima*, e senza una qualificazione, in Rm 11,1.²² Ciò che colpisce riguardo ai riferimenti in Rm 11,1 è il fatto che il versetto venga dopo che Paolo ha cercato di ridefinire sia chi possa essere considerato della “stirpe di Abramo” (cap. 4; ed anche Gal 3), sia cosa renda Israele, Israele stesso (Rm 9). L'identità di Israele non è definita o determinata da una discendenza “fisica”. Poiché la promessa passò attraverso Isacco soltanto, e non attraverso Ismaele, anche se pure Ismaele era figlio di Abramo (9,7-9). Né è definita o determinata dal fare ciò che la legge richiede, cioè vivere

²² Da notare anche Rm 9,4: la famiglia di Paolo secondo la carne «sono [ancora] gli israeliti»; «sono», non «erano», le benedizioni del patto (9,4-5); ora le benedizioni di Israele sono godute dai fedeli gentili.

come un giudeo. Poiché fu Giacobbe quello che fu chiamato, e non Esaù (Rm 9,10-13). No, *l'identità di Israele è definita e determinata solo ed unicamente dalla chiamata di Dio*; «lo scopo di Dio nell'eleggere, non è legato all'obbedienza della legge, ma al fatto che è Lui che chiama» (9,12). E questa chiamata include sia i gentili che i giudei, tutti «quelli che Dio chiama» (9,24-26).²³ Ragionando così, dovremmo riconoscere che Paolo stava tentando una ridefinizione della “stirpe di Abramo”, e di “Israele” che trascendesse (o, dovremmo dire, che assorbisse) la distinzione etno-religiosa indicata dal contrasto giudeo/gentile.²⁴ Il significato della confessione di auto identificazione di Paolo, «Io sono un israelita» (Rm 11,1), quindi, diventa chiaro. Il fatto che includa una identificazione di tipo etnico non dovrebbe essere discussa. Nel contesto dell'esposizione di Paolo nella lettera ai Romani 9-11, il punto è difficilmente negabile. Poiché egli insiste che alla fine «tutto *Israele* sarà salvato» (11,26), dove “Israele” deve essere lo stesso Israele, i giudei in senso etnico, la grande maggioranza dei quali stavano rifiutando il vangelo di Gesù il messia (11,7-12,25). Quell'Israele in senso etnico continua ad essere “amato”; «i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili» (11,28-29).

Così, quando Paolo confessa «Io sono un israelita», egli sta confessando una identità innanzitutto e precisamente *determinata da Dio*. È un tipo di identità diversa dal termine “giudeo”, dove l'identità viene espressa sottolineando la distinzione dalle altre nazioni: giudeo e non gentile. Ed è un tipo diverso di identità da quello determinato dalla conformità ai principi della *halakha*, su cui si incentrerà in seguito il giudaismo rabbinico.²⁵ Piuttosto, la preoccupazione di Paolo era di asserire di nuovo l'identità di Israele in quanto determinata innanzitutto da Dio ed in relazione a Dio, così da porla al di là delle distinzioni etniche e sociali, e da renderla aperta all'assorbimento di ogni diversità etnica e sociale.

²³ Vedi il mio *Romans*, 537; e anche *The Theology of Paul the Apostle*, T & T Clark, Edinburgh – Grand Rapids, Eerdmans 1998, 510-1.

²⁴ Da notare il fatto che al centro del suo ragionamento nella Lettera ai Romani (Rm 9-11), Paolo passa dall'uso predominante di giudeo/greco, giudeo/gentile (“Giudeo” appare 9 volte in Rm 1-3) al tema predominante di “Israele” (in Rm 9-11, “Israele” 11; “Giudeo” 2); e che in Rm 9-11 il tema principale non è “Israele e la Chiesa”, come è stato asserito spesso, ma unicamente “Israele”, cioè la sua gente vista dal punto di vista di Dio (vedi il mio *Romans*, 520; *Theology of Paul*, 507-8).

²⁵ Vedi C. T. R. HAYWARD, *Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and some Early Christian Writings*, Oxford University 2005, 355.

1.5 «In Cristo»

Tuttavia, probabilmente, noi dovremmo far in modo che il nostro apprezzamento di come Paolo si considerasse, sia determinato innanzitutto dalla *frequenza dell'utilizzo*, piuttosto che dai pochi, espliciti auto-riferimenti che abbiamo analizzato fin qui. Questo ci porta subito all'uso pervasivo di Paolo delle frasi "in Cristo" e "nel Signore" che troviamo nelle sue lettere. La frase identifica per auto-locazione, cioè indica dove una persona si pone, il luogo a cui appartiene. Come tale, è il principale punto di riferimento di Paolo per capire sé stesso ed i suoi convertiti. La frase "in Cristo" compare 83 volte nel corpus paolino (61, se escludiamo la lettera agli Efesini e le lettere pastorali). Nello stesso modo, "nel Signore" viene utilizzato 47 volte nel corpus paolino (39, se escludiamo la lettera agli Efesini). E non dovremmo dimenticare le molte frasi con "in lui/chi" con lo stesso referente.²⁶ Il termine "cristiano" è stato inventato recentemente, è una parola nuova, un neologismo che indica quelli che si consideravano i seguaci di colui che era conosciuto come "il Cristo" (At 11,26). Paolo non usa mai questo termine. Ma la frase "in Cristo" a volte viene utilizzata al suo posto, e spesso viene tradotta "cristiano" nelle traduzioni moderne.²⁷ Il suo co-referente in termini collettivi è il meno usato, ma ovviamente importante, discorso del "corpo di Cristo" (particolarmente Rm 12,4-8 e 1Cor 12).²⁸

L'importanza della comprensione della propria identità così incapsulata, è indicata da due dei passi citati in precedenza:

Gal 2,19-20 – «In realtà mediante la legge io sono morto alla legge ... non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me»;

Fil 3,5-8 – «Circonciso l'ottavo giorno, della stirpe di Israele, della tribù di Beniamino, ebreo da ebrei, fariseo quanto alla legge; quanto a zelo persecutore della Chiesa; irreprensibile quanto alla giustizia che deriva dall'osservanza della legge. Ma quello che poteva essere per me un guadagno, l'ho considerato una perdita a motivo di Cri-

²⁶ Tutti i dettagli sono nel mio libro *Theology of Paul* § 15.2 (con bibliografia). Vedi anche C. J. HODGE, "Apostle to the Gentiles: Constructions of Paul's Identity", *BibInt* 13 (2005) 270-88.

²⁷ Vedi, per es. BDAG 327-8 offre vari esempi di come delle frasi possano essere considerate delle perifrasi per "cristiano" (328); Vedi, inoltre, *Theology of Paul*, 399 n. 48.

²⁸ *Theology of Paul*, 405-6, ma c'è da notare le variazioni negli usi (n. 76). Vedi più giù § 4.

sto. Anzi, tutto ormai io reputo una perdita di fronte alla sublimità della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore...».

In entrambi i casi, vediamo un cambiamento del concetto di identità, o in ciò che costituisce l'auto identità di Paolo. Egli «è morto alla legge» (Gal 2,19), una frase che incarna la conversione di Paolo. Il risultato della sua conversione è che egli ha abbandonato ciò che prima riteneva importante in sé e per sé (Fil 3,4-6): la sua identità etnica, la sua virtù farisaica, la sua zelante difesa delle prerogative del patto di Israele, la sua fedele osservanza della Legge. La conseguenza del suo incontro con Cristo, è che ora considera tutto questo una "perdita" (3,8) a paragone con ciò che ora è davvero importante per lui.²⁹ E ciò che veramente gli importava in quel momento era di «guadagnare Cristo», di «essere trovato in Cristo» (3,8-9), di «conoscere Cristo» (3,8.10), di diventare come Cristo nella morte e nella resurrezione (3,10-11). In altre parole, "Cristo in lui" era ora il carattere che determinava e definiva la sua vita (Gal 2,20). Allo stesso modo, in Rm 8,9-11, Paolo arriva più vicino che mai a dare una definizione di un cristiano, di ciò che determina o meno l'appartenenza di una persona a Cristo: «Se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, questa persona non appartiene a Lui» (8,9). Ciò che determina lo stato di cristiano è lo Spirito insito, o alternativamente, «Cristo in te» (8,10).³⁰ Questo era ciò che ora determinava Paolo come persona, i suoi valori, i suoi obiettivi, e la sua identità. Gli altri elementi di identificazione non avevano bisogno, né dovevano essere interamente scartati o svalutati. Ma a confronto con l'essere "in Cristo" niente altro contava veramente.

Una indicazione del cambiamento nell'auto-comprensione di Paolo è data dalla transizione da capitolo 11 al capitolo 12 della lettera ai Romani. In Rm 9-11, come è stato già fatto notare, la preoccupazione era esclusivamente con Israele, incluse le sue speranze

²⁹ Vedi il mio "Philippians 3.2-14 and the New Perspective on Paul": «La finezza del contrasto non è nel denigrare ciò che prima considerava un guadagno, quanto di aumentare ai livelli più alti il valore che ora egli attribuisce a Cristo, alla conoscenza di Cristo, e alla prospettiva di guadagnare Cristo» (*New Perspective on Paul*, 475).

³⁰ Vedi anche A. DU TOIT, " 'In Christ', 'in the Spirit' and Related Prepositional Phrases: Their Relevance for a Discussion on Pauline Mysticism", *Focusing on Paul: Persuasion and Theological Design in Romans and Galatians*, BZBW 151, De Gruyter, Berlin 2007, 129-45.

per Israele in senso etnico. Ma in Rm 12, il primo contesto sociale in cui Paolo voleva che i suoi lettori/ascoltatori si riconoscessero e si affermassero era il *corpo di Cristo* (12,3-8).³¹ Noi ritorneremo a questo nell'articolo n. 4. Qui abbiamo semplicemente bisogno di notare il fatto che per Paolo la comunità chiamata e costituita da Cristo fosse il riferimento principale attraverso cui fossero determinati l'identità ed il modo di vivere cristiano. Paolo avrebbe pensato a sé in un altro modo, come il suo linguaggio "in Cristo/Signore" indica chiaramente.

1.6 Una identità mutevole

"Identità" è un termine molto usato oggi, nel tentativo di acquisire un'auto-definizione soddisfacente. Tuttavia è un termine molto più ambiguo di quello che vogliamo ammettere. L'identità di una persona è definita o determinata dai suoi genitori? Dal suo aspetto fisico? Dal luogo di nascita e dalla sua educazione? Dal DNA? Dai ricordi? Dall'istruzione? Dalla carriera? Da ciò che può o non può piacere? Dagli amici, o dalla famiglia? La stessa persona avrà molte identità: un figlio o una figlia, un fratello o una sorella, i cugini, un padre o una madre, un collega, un amico e così via. Quindi, quando parliamo dell'identità di Paolo, possiamo parlare della sua identità multipla: un giudeo, un israelita, un credente in Gesù il messia e molte altre. Forse l'una esclude l'altra, la rende meno vera?

Ciò di cui noi possiamo parlare è l'identità *mutevole* di Paolo. Egli non pensava più a sé stesso "nel giudaismo". Egli ora era "in Cristo". La sua auto-comprensione di ebreo, della tribù di Beniamino, di giudeo, era più ambivalente, non valutata come prima. La sua identità in quanto persona appartenente alla stirpe di Abramo, e in quanto israelita, era ancora considerata molto, ma era stata ridefinita. E quando chiediamo «Paolo chi credeva di essere?», la risposta più semplice è la frase che egli utilizza evidentemente per definire sé stesso in 2Cor 12,2: «una persona in Cristo». ³² Egli non aveva smesso di essere un giudeo in senso etnico, ma non considerava più questo fatto come un qualcosa che definisse la sua relazione con Dio, e quindi non definiva più neanche la sua identità. Il fattore

³¹ Vedi il mio *Romans*, 703; *Theology of Paul*, 534-5; 548.

³² Il fatto che Paolo intendesse questa definizione per sé è quasi universalmente accettato dai commentatori.

chiave per Paolo stesso, era che la sua identità era determinata innanzitutto dal suo rapporto con Cristo, anche se questo non significava negare il valore delle sue altre identità (particolarmente in quanto giudeo circonciso). Gal 3,28 riassume chiaramente la posizione di Paolo: «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché voi siete uno in Cristo Gesù».

Tutto questo è di una rilevanza costante, non solo per la nostra comprensione di Paolo, ma anche per la nostra comprensione dell'identità cristiana. Poiché Paolo ha definito l'identità del *Cristianesimo* più di qualsiasi altra persona che abbia contribuito al Nuovo Testamento. In effetti, Paolo stesso incarna ed esprime l'identità cristiana come non fa nessun altro. Poiché il cristianesimo e i cristiani generalmente non devono mai dimenticare che

- il cristianesimo è nato dalla religione di Israele; e quindi che nelle intenzioni di Dio i cristiani appartengono ad Israele;
- Gesù è Gesù Cristo solo in quanto Messia di Israele;
- tutti i primi cristiani erano giudei;
- due terzi o tre quarti della Bibbia cristiana sono le Scritture di Israele;
- la promessa di salvezza di Dio mantenuta in e attraverso Cristo è la promessa che Dio ha fatto ad Abramo.

Quindi, noi cristiani possiamo solo comprendere noi stessi nei termini datici dalla Bibbia ebraica, dalle Scritture giudaiche, cioè in termini giudei. *Il carattere giudaico del cristianesimo è parte integrante del cristianesimo.* Ed è Paolo che lotta con più efficacia contro le tensioni e le domande che il carattere giudaico del cristianesimo continua a sollevare per noi. Come Paolo lottava con ciò che significava essere un giudeo che credeva in Gesù il messia, così noi dobbiamo lottare con ciò che significa essere un gentile che crede nel messia di Israele. Paolo lottava con la questione riguardo a ciò che era centrale nell'eredità di Israele e ciò che continuava ad essere la Parola di Dio per lui, e così dobbiamo fare anche noi. E come Paolo ha risolto queste questioni – per quanto le abbia risolte – rendendo il fattore di definizione l'intenzione di Dio e il rapporto con Cristo, così noi possiamo imparare a risolvere le questioni che ci tormentano con le stesse priorità. La tradizione, la Chiesa, e persino le Scritture non sono le prove principali dell'identità cristiana, dell'appartenenza a Cristo, ma solo l'essere "in Cristo".

2. APOSTOLO O APOSTATA?

2.1 Paolo l'Apostolo

Nel 1990, Alan Segal, un importante studioso ebreo del primo cristianesimo e della letteratura ebraica, ha scritto un libro intitolato *"Paul the Convert: the Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee"*.³³ Il titolo sintetizzava bene l'ambiguità ed il carattere contestato dell'identità di Paolo e il suo significato permanente: apostolo e apostata? apostolo o apostata? Gli ebrei che prendono nota di Paolo hanno pochi dubbi sul fatto che fosse un apostata, un traditore della Torah, un apostata da Israele. E i cristiani, allo stesso modo, hanno pochi dubbi sul fatto che fosse un apostolo, anche se non uno dei Dodici. Ma entrambi ci ricordano l'identità mutevole di Paolo, ed entrambi i titoli sottintendono problemi maggiori, e hanno un peso di implicazioni maggiore a quello che la maggior parte di ebrei e di cristiani pensano.

Il punto di partenza è, ancora una volta, la concezione di Paolo di chi e cosa era. Nel nostro precedente studio delle affermazioni autobiografiche di Paolo, ne abbiamo omessa una che era di primaria importanza per Paolo stesso: il titolo, rivendicato per sé e da sé medesimo, di "apostolo". È chiaro dal modo in cui egli si presenta nella maggior parte delle lettere, che questo era il modo in cui Paolo voleva essere ascoltato e conosciuto:

Rm 1,1.5 – «Paolo, servo di Gesù Cristo, apostolo per vocazione, prescelto per annunciare il vangelo di Dio ... Gesù Cristo nostro Signore, per mezzo di cui abbiamo ricevuto la grazia dell'apostolato per ottenere l'obbedienza alla fede da parte di tutte le genti, a gloria del Suo nome»;

1Cor 1,1 – «Paolo, chiamato ad essere apostolo di Gesù Cristo per volontà di Dio»;

2Cor 1,1 – «Paolo, apostolo di Gesù Cristo per volontà di Dio»;

Gal 1,1 – «Paolo, apostolo non da parte di uomini, né per mezzo di un uomo, ma per mezzo di Gesù Cristo e di Dio Padre»;

Col 1,1 – «Paolo, apostolo di Gesù Cristo per volontà di Dio».³⁴

³³ Yale University, New Haven 1990.

³⁴ In modo simile Ef 1,1; 1Tm 1,1; 2Tm 1,1; Tt 1,1; se queste lettere sono post-paoline, gli inizi indicano quanto fosse divenuto normale l'uso e lo stato dato da questo titolo.

Per comodità, ripeto le rilevanti citazioni dal primo articolo:

Rm 11,13 – «Io sono l’apostolo dei Gentili»;

Rm 15,16 – «Un ministro di Gesù Cristo tra i pagani, esercitando l’ufficio sacro del vangelo di Dio»;

1Cor 9,1-2 – «Non sono forse un apostolo? Non ho veduto Gesù, Signore nostro? ... Anche se per altri non sono apostolo, per voi almeno lo sono»;

1Cor 15,8-10 – «Io infatti sono l’ultimo degli apostoli, e non sono degno neppure di essere chiamato apostolo ... Per grazia di Dio, però, sono quello che sono».

Qui dobbiamo rispondere alla domanda precedente: «Come si sarebbe presentato Paolo?». “Apostolo del messia Gesù/Gesù Cristo”, era la sua auto designazione preferita, quello che avrebbe fatto stampare sul suo “biglietto da visita”, e il modo in cui, infatti, si presenta nelle sue lettere.

Ci sono due importanti implicazioni di almeno molte di queste citazioni. Una è che Paolo pensava che fosse necessario rivendicare questo titolo (“apostolo”), e l’altra è che la sua rivendicazione a questo titolo era contestata da alcuni, anzi da un gruppo significativo di persone all’interno del primissimo cristianesimo. L’inizio inusuale della lettera ai Galati è in sé rimarchevole. Paolo nemmeno inizia la lettera con le solite (e le sue) parole di cortesia proprie di una lettera del genere: ricordo dei ringraziamenti ricevuti e preghiere per loro.³⁵ Invece, egli passa subito, bruscamente ed in modo scortese ad una sequenza di negazione/affermazioni: «Paolo, apostolo non da parte di uomini, né per mezzo di un uomo, ma per mezzo di Gesù Cristo e di Dio Padre» (Gal 1,1). E nei primi due capitoli è chiaro che Paolo fosse molto cosciente del fatto che il suo stato di apostolo, indipendente da Gerusalemme, fosse messo in discussione, almeno da parte di quelli che «causano guai» in Galazia (Gal 5,12). Egli chiede: «è forse il favore degli uomini che cerco di guadagnarvi?» (Gal 1,10). Insiste: «il vangelo da me annunciato non è modellato sull’uomo; infatti io non l’ho ricevuto né l’ho imparato da uomini...» (Gal 1,11-12). Egli obietta che dopo la sua conversione «non ho consultato nessun uomo, né sono andato a Gerusalemme da coloro che erano apostoli prima di me»

³⁵ Rm 1,8-10; 1Cor 1,4; Fil 1,3-5; Col 1,3-10; 1Ts 1,2-3; 2Ts 1,3.11; Fm 4-6.

(Gal 1,16-17). Chiaramente c'erano quelli che affermavano che lo stato di apostolo appartenesse alla leadership di Gerusalemme, e che solo se Paolo fosse andato a Gerusalemme e fosse stato investito là, avrebbe potuto rivendicare l'autorità apostolica per il vangelo che predicava. Così egli protesta con un giuramento, «degli apostoli non vidi nessun altro, se non Giacomo... In ciò che vi scrivo, io attesto davanti a Dio che non mentisco!» (Gal 1,19-20). Chiaramente l'autorità apostolica dietro la predicazione di Paolo ai non-giudei era seriamente in discussione da parte dei fedeli giudei più tradizionalisti. Questa senza dubbio è la ragione per cui Paolo fu così sollevato dal fatto che al concilio di Gerusalemme la sua nomina ed il conferimento della grazia per quella missione presso gli incirconcisi fossero riconosciute ed affermate dai capi di Gerusalemme, gli apostoli "colonne" (2,1-10).

In connessione con questo, dovremmo anche tener presente il fatto che Paolo non aveva i requisiti per il riconoscimento/elezione di un "apostolo" come erano stati indicati da Luca. Si dovrebbe ricordare il fatto che, secondo At 1,21-22, quando il posto di apostolo lasciato vacante da Giuda, uno dei Dodici, fu ricoperto, le qualifiche per l'apostolato erano chiaramente definite. I candidati per questo posto lasciato vacante da Giuda sarebbero dovuti essere stati con Gesù dal momento del suo battesimo da parte di Giovanni, fino alla sua ascensione; ed essi avrebbero dovuto testimoniare la resurrezione di Gesù, cioè, secondo Luca, essere testimoni delle apparizioni della resurrezione che durarono 40 giorni prima dell'ascensione di Gesù (At 1,3). Paolo, naturalmente, non aveva le qualifiche per essere un "apostolo" se si teneva conto di tali criteri. Questo probabilmente significa che la descrizione più tarda, da parte di Luca, di Paolo e Barnaba come "apostoli" (At 14,4.14) era intesa, da parte dello stesso Luca, come un modo di indicare la loro funzione di «apostoli o rappresentanti della chiesa di Antiochia», missionari mandati dalla chiesa di Antiochia. Paolo conosceva anche questo tipo di "apostolato" minore (come lo si potrebbe definire): «apostoli o delegati delle chiese» (2Cor 8,23); Epafrodita, l'apostolo o messaggero dalla chiesa di Filippi (Fil 2,25). Ma la sua costante insistenza sul fatto che era un apostolo nominato da Dio indica l'intransigente rifiuto da parte di Paolo di essere considerato un "apostolo" di grado più basso rispetto a «quelli che erano apostoli prima di me» (Gal 1,17).

Allora, che cosa significava per Paolo la sua rivendicazione all'apostolato ed il titolo di "apostolo"?³⁶

2.2 Apostolo di Cristo

Il significato di base della parola "apostolo (*apostolos*)" era «colui che viene mandato fuori», quindi «delegato, inviato, messaggero, emissario autorizzato».³⁷ Ciò che gli ha dato il peso che Paolo ovviamente aveva visto in esso, e aveva rivendicato usandolo riferendosi a sé, era il fatto che l'autorità che lo aveva incaricato era *Cristo*, «per volere di Dio». Paolo era un apostolo in qualità di emissario di Cristo, in linea con la volontà di Dio, e come tale la sua nomina aveva il peso di quell'autorità che c'era dietro. Questo era ciò su cui egli insisteva con così tanta enfasi all'inizio della lettera ai Galati.

L'atto di autorizzare la nomina era ancora più ristretto. Paolo non era solo stato nominato da Cristo (uno stato ed un ruolo che avrebbe potuto essere rivendicato legittimamente per molti evangelisti pionieristici nei secoli a venire). Egli era stato *nominato dal Cristo risorto nel corso delle sue apparizioni della resurrezione*. Questa è l'affermazione che Paolo fa esplicitamente due volte in 1Cor: «Non sono forse un apostolo? Non ho veduto Gesù, Signore nostro?» (1Cor 9,1); «Ultimo fra tutti apparve anche a me come a un aborto» (15,8). Nell'ultimo versetto, Paolo fa una triplice affermazione ed implicazione:

- l'apparizione a sé stesso era dello stesso tipo e significato delle apparizioni a Pietro, ai Dodici... e «a tutti gli apostoli» (15,5-7);³⁸

³⁶ La bibliografia su "apostolo" è vasta, vedi, per esempio H. D. BETZ, "Apostle", *ABD* 1.309-11; J. A. BÜHNER, "apostolos", *EDNT* 1.142-6; P. W. BARNETT, "Apostle", *DPL* 1.45-51.

³⁷ BDAG 122.

³⁸ «Tutti gli apostoli» sembra aver incluso Barnaba (Gal 2,9; 1Cor 9,5-6), e Andronico e Junia (Rm 16,7); vedi anche W. REINBOLD, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum: Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche*, Vandenoek & Ruprecht, Göttingen 2000, 37-9 e 40-1. È il plurale in 1Ts 2.1-12 «così personale a Paolo che Silas e Timoteo potrebbero non essere inclusi» in 2.6-7 (un "plurale epistolare"), come A. J. MALHERBE, *The Letters to the Thessalonians*, AB 32B, Doubleday, New York 2000 144, discute (nello stesso modo Reinbold 39-40)? E data la relativamente tarda apparizione di Apollos sulla scena, è meno probabile che lui sarebbe stato contato tra "gli apostoli" a cui si riferisce in 1Cor 15,7, sebbene egli potrebbe essere incluso tra gli "apostoli" di 1Cor 4,9.

- l'apparizione a sé stesso era "l'ultima", quasi sottintendendo il fatto che dopo Paolo a nessuno era stata concessa un'apparizione del Cristo risorto;
- la sua descrizione della sua conversione in termini di "aborto" è ugualmente significativa. Un aborto è una nascita innaturalmente precoce. Quindi l'implicazione dello scherno è che la nascita di Paolo (come credente), dovette essere innaturalmente affrettata per assicurare la sua inclusione all'interno del circolo degli apostoli prima che quel circolo si chiudesse definitivamente.³⁹

Sui primi due punti, come si nota, Paolo concordava con Luca. Infatti anche per Luca, la qualifica per essere un apostolo era l'apparizione della resurrezione (At 1,22). E le apparizioni della resurrezione come tali continuarono solo per un limitato periodo di tempo (1,1-3); di conseguenza, dopo la fine delle apparizioni, non ci sarebbero state le premesse per la nomina di altri testimoni apostolici.

Quindi, la rivendicazione di Paolo era di uno stato ed un'autorità unici. Questa, senza dubbio, era una delle ragioni per cui la rivendicazione dello stato di Paolo era messa in discussione da alcuni, anche se abbiamo già notato che la sua rivendicazione fosse, in effetti, riconosciuta dalla leadership di Gerusalemme, sebbene forse con qualifiche.⁴⁰ Ma, probabilmente, il grande punto interrogativo riguardava la *comprensione* di Paolo della sua nomina apostolica.

2.3 Servo del Vangelo

Ugualmente degno di nota è il grado di comprensione di Paolo dei termini "apostolo" e "vangelo", come in una relazione simbiotica reciprocamente rinforzante:

³⁹ Sull'"aborto" vedi il mio *Theology of Paul*, 331 n. 87.

⁴⁰ In Gal 2,7-9 una qualche esitazione da parte della gerarchia di Gerusalemme potrebbe essere indicata dal fatto che dove la missione di Pietro viene designata come "l'apostolato (*apostolên*) della circoncisione", quella di Paolo è descritta solo "per i gentili" (*apostolên* non viene ripetuto) (2.8). «L'accordo deve aver riconosciuto l'apostolato di Pietro, ma aveva lasciato Paolo senza un titolo specifico», H. D. BETZ, *Galatians*, Fortress. Hermeneia, Philadelphia 1979, 82, 98, «...mancando infallibilmente di designare come apostolato formale le fatiche di Paolo», J. L. MARTYN, *Galatians*, AB 33A, Doubleday, New York 1997, 203.

- In Rm 1,1 le due frasi di introduzione personale «chiamato ad essere un apostolo» e «prescelto per il vangelo di Dio» sono contigue;
- In quanto «ministro di Cristo Gesù» la sua funzione era di «servire il vangelo di Cristo come un sacerdote» (Rm 15,16);
- In quanto apostolo, il suo ruolo era quello di proclamare il vangelo (1Cor 15,11);
- L'insistenza di Paolo che egli era un apostolo, «non da parte di uomini, né per mezzo di un uomo, ma per mezzo di Gesù Cristo e di Dio Padre» (Gal 1,1) viene rispecchiata nella sua insistenza ugualmente veemente fatta poche frasi dopo, dove afferma che il suo vangelo non «è modellato sull'uomo; infatti io non l'ho ricevuto né l'ho imparato da uomini, ma per rivelazione di Gesù Cristo» (1,11-12).

Com'è stato fatto notare da altri, l'agitazione di Paolo in Gal 1-2 non era tanto per un'autodifesa, quanto per una difesa del suo *vangelo*, perché temeva che «la verità del vangelo» (2,5.14) fosse messa in pericolo dagli attacchi al suo successo come evangelista come se non fosse sufficiente rispetto alle aspettative di Dio.⁴¹ L'autorità che Paolo rivendicava in quanto *apostolo*, quindi, era l'autorità del *vangelo*. Infatti, «la verità del vangelo» era la sua *prima* preoccupazione; il suo stato apostolico era secondario e al servizio del vangelo. Cosa che spiega

- perché Paolo era disposto a riconoscere il precedente stato ed autorità di «coloro che erano apostoli prima di me» (Gal 1,17),
- perché il pensiero che gli apostoli di Gerusalemme avrebbero potuto non approvare il suo vangelo gli aveva causato una tale ansia,
- e perché divulgando l'accordo raggiunto a Gerusalemme, Paolo in effetti riconobbe il diritto degli apostoli pilastri di approvare la sua predicazione (2,2).

Era più importante che lo *stesso* messaggio fosse predicato da *tutti* gli apostoli. Così, Paolo termina la sua citazione del vangelo attra-

⁴¹ «L'autorità apostolica dipendeva dal vangelo ed era soggetta alla norma del vangelo» (*Theology of Paul*, 572; con la bibliografia nel n. 35); «l'apostolato ed il vangelo erano inseparabili per Paolo» - P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 2 vols., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992 - 1999, 1.249.

verso cui i Corinzi venivano salvati (1Cor 15,2) con la gioiosa affermazione, «sia *io che loro*, così predichiamo e così avete creduto» (15,11). Come più tardi, durante la prigionia, era più importante che Cristo fosse proclamato, anche se parte della proclamazione era intesa ad aumentare le sofferenze di Paolo in prigione (Fil 1,17-18).

In breve, per Paolo era più importante che la sua predicazione del vangelo fosse affermata dagli apostoli di Gerusalemme (Gal 2,6-9), piuttosto che questo suo apostolato fosse formalmente riconosciuto. Poiché l'apostolo era sempre subordinato alla «verità del vangelo». Cosa che ci porta alla questione davvero spinosa.

2.4 Apostolo dei gentili

Sembrerebbe che Paolo vedesse la sua nomina, apparentemente sin dall'inizio, come un incarico a portare il vangelo ai gentili. Non potremo mai essere sicuri di quando Paolo abbia compreso appieno il significato della sua conversione. Ma, tenendo conto dell'evidenza che abbiamo, Paolo non si è mai considerato semplicemente un "apostolo" con un incarico itinerante. Egli era stato specificatamente incaricato di predicare il vangelo *tra le nazioni*:⁴²

- egli aveva «ricevuto la grazia dell'apostolato per ottenere l'obbedienza alla fede da parte di tutte le genti, a gloria del suo nome» (Rm 1,5);
- nel suo importante discorso su "Israele", egli non esita ad asserire semplicemente, «Io sono l'apostolo dei gentili» (Rm 11,13);
- egli era «un ministro di Cristo Gesù per i gentili» (Rm 15,16);
- Dio ha scelto di rivelare suo Figlio in Paolo, perché Paolo potesse predicare suo Figlio «tra i gentili» (Gal 1,16);
- la lettera più tarda agli efesini enfatizza il fatto che «il mistero di Cristo» sia stato appositamente rivelato a Paolo, e che egli era stato specificatamente incaricato di promulgare il mistero. Questo mistero era che «i gentili ... sono chiamati ... a partecipare alla stessa eredità, a formare lo stesso corpo, e ad essere partecipi della promessa per mezzo del vangelo» (Ef 3,2-6).

⁴² Il greco *ethnē* può essere tradotto sia "nazioni" che "gentili", "gentili" era un modo per descrivere tutte (le altre) nazioni (diverse da Israele). Vedi anche D. J.-S. CHAE, *Paul as Apostle to the Gentiles*, Paternoster, Carlisle 1997; REINBOLD, *Propaganda*, 164-81.

È sufficientemente chiaro da Gal 1-2 che questo è il punto su cui Paolo aveva dei problemi, e cioè il momento in cui il suo ruolo di apostolo e servo del vangelo cominciarono ad essere giudicati da altri. Il punto è troppo importante per la nostra comprensione sia della concezione che Paolo aveva di sé, che del modo con cui eseguiva il suo incarico, per poterlo tralasciare. Era precisamente questo incarico che Paolo affermava di aver ricevuto, cioè di portare la buona notizia di Gesù ai non-giudei, l'elemento che si dimostrò così controverso all'inizio del cristianesimo. Ed era proprio così controverso che causò uno scisma nel movimento di Gesù, uno scisma che si protrasse per i seguenti tre secoli nelle relazioni ostili tra ciò che divenne la corrente principale del cristianesimo e le cosiddette sette eretiche giudaico-cristiane. E, dall'altra parte, fu precisamente questo incarico che fece formulare a Paolo «la verità del vangelo» – in modo così chiaro e definitivo – come un'offerta dell'accettazione di Dio a *tutti* quelli che credevano, senza ulteriori qualifiche, di essere «giustificati attraverso la fede in Gesù Cristo e non dalle opere della Legge» (Gal 2,16). In queste parole Paolo ha cristallizzato il cuore del vangelo cristiano per sempre. Torneremo su questo tema così importante per l'apostolato di Paolo nella terza presentazione.

Questa comprensione del suo incarico – apostolo = missionario = evangelista – ha dato al concetto cristiano di “apostolo” il suo significato caratteristico. E non solo il significato caratteristico, ma innovatore. Poiché mentre il concetto di “apostolo = messaggero, emissario” era evidente (*apostolos* da *apostello*, “mandare”), e *apostolos* era usato in questo senso, il significato di “apostolo” in quanto colui che è stato incaricato di fare proseliti per la fede, di convertire altri, era nuovo. Noi conosciamo apologeti ebraici, preoccupati di aiutare i loro fratelli ebrei ad essere orgogliosi della loro religione e a spiegare le sue peculiarità agli altri. Conosciamo i filosofi erranti che cercavano di persuadere gli altri della saggezza delle loro idee. Certo, il modello fornito da Gesù, di una chiamata ad una fiducia radicale in Dio in vista del regno futuro, aveva già rotto vecchi stampi, e fu ripreso dai primi credenti nel Gesù risorto per la loro predicazione iniziale a Gerusalemme e in Giudea. Ma era questo significato di incarico a convertire gli altri, a conquistare nuovi seguaci per il nuovo movimento da ambienti ben al di là dei confini del giudaismo del secondo tempio chiamandoli alla fede nel Cristo di Israele, che dette il suo carattere distintivo alla comprensione cri-

stiana del termine "apostolo".⁴³ Qui dovremmo ricordare che il giudaismo non era una religione missionaria.⁴⁴ I farisei e gli esseni erano naturalmente più preoccupati di fare presa sui loro fratelli giudei per portarli ad una devozione più stretta, agli obblighi della loro alleanza,⁴⁵ ma essi non erano coinvolti nell'affare di convertire i non-giudei ad adottare le loro pratiche.⁴⁶ Il giudaismo era, dopotutto, la religione nazionale dei giudei; non era una questione di andare fuori a convertire i non-ebrei ad una religione non-etnica. Israele dava il benvenuto ai timorati di Dio ed ai proseliti, e cercava un afflusso delle nazioni verso Sion come parte del ritorno escatologico dalla diaspora; ma una partenza per persuadere i gentili ad entrare non era parte del copione. Così, quello che Paolo credeva di essere chiamato a fare era eccezionale e sconvolgente, e stabilì il carattere del cristianesimo come religione missionaria.

2.5 Apostolo di Israele

Meno esplicita, ma, possiamo dire, ugualmente importante per Paolo, fu la convinzione che il suo incarico come "apostolo dei gentili" fosse non solo in linea con il volere di Dio, ma fosse anche *un'estensione dell'incarico di Israele da parte di Dio*. Questa deduzione è, ancora una volta, chiarissima nella lettera ai Galati.

La descrizione che Paolo fa della sua conversione/chiamata in Gal 1,15-16 contiene chiari echi di Ger 1,5 e Is 49,1-6:

⁴³ Per esempio E. J. SCHNABEL, *Early Christian Mission: Vol. 1. Jesus and the Twelve; Vol. 2. Paul and the Early Church*,: InterVarsity, Downers Grove (IL) 2004, 536-45; C. ROETZEL, *Paul: The Man and the Myth*, T & T Clark, Edinburgh 1999 c. 2.

⁴⁴ Vedi in particolare S. MCKNIGHT, *A Light among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Fortress, Minneapolis 1991; M. GOODMAN, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Clarendon, Oxford 1994; R. RIESNER, "A Pre-Christian Jewish Mission?", in J. ADNA and H. KVALBEIN, eds., *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, WUNT 127, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, 211-50; L. J. L. PEERBOLTE, *Paul the Missionary*, Peeters, Leuven 2003, ch. 1; Schnabel, *Mission* c. 6.

⁴⁵ Questo probabilmente il punto in cui entra in gioco Mt 23,15. La prontezza degli "scribi e dei farisei" ad «attraversare il mare e la terra per fare un singolo proselita» probabilmente si riferisce allo zelo di Eleazar per assicurarsi che quelli che volevano convertirsi al giudaismo, come Izates, lo fossero completamente (F. GIUSEPPE, *Ant.* 20.38-46).

⁴⁶ 4QMMT può ora essere considerato un esempio classico, scritto con la speranza esplicita di persuadere fratelli giudei ad accettare e seguire le regole elencate nella lettera (C26-32).

- Gal 1,15-16 – «...Colui che mi scelse (*aphorisas*) fin dal seno di mia madre, e mi chiamò con la sua grazia... perché lo annunziassi in mezzo ai gentili...»
- Ger 1,5 LXX – Geremia esprime il significato della sua chiamata: «Prima che ti formassi nel grembo ti conoscevo, e prima che tu nascessi ti ho consacrato: io ti ho nominato profeta alle nazioni».
- Is 49,1-6 LXX – Il servo di YHWH = Israele (49,3) parla: «Dal grembo di mia madre Egli chiamò il mio nome... Ecco, io ti ho stabilito come patto della gente, per essere una luce per le nazioni/gentili, per la salvezza alla fine della terra».

Quindi, non ci sono dubbi del fatto che Paolo vedesse la sua conversione come un incarico profetico, un incarico profetico come quello di Geremia in Ger 1,5 («incaricato profeta alle nazioni»);⁴⁷ e più specificatamente in termini utilizzati per Israele, il servo del secondo Isaia (essere dato «come una luce alle nazioni», Is 49,6). Questa continuità tra la sua vocazione e quella di Israele (il servo di YHWH, Is 49,3), era evidentemente una parte importante della comprensione di sé di Paolo. Ciò che avvenne sulla strada di Damasco fu una conversione, una conversione dalla precedente comprensione di Saulo di come il volere di Dio e lo scopo di Israele dovessero essere realizzati. Ma Paolo lo vedeva come una conversione ad un qualcosa di migliore, la corretta comprensione di quel volere e scopo di Israele. Apostolo dei gentili, sì; ma non così un apostata da Israele; piuttosto un apostolo di Israele, incaricato di realizzare il destino di Israele come «luce per tutte le nazioni».⁴⁸

Ugualmente straordinario è il trattamento, da parte di Paolo, della promessa originale fatta ad Abramo in Gn 12,2-3 e ripetuta regolarmente ad Abramo ed ai patriarchi. I due aspetti più importanti della promessa erano la promessa di una stirpe ad Abramo, discendenti di Abramo;⁴⁹ e la promessa di una terra, la terra promessa, di nuovo così importante nella politica del moderno

⁴⁷ Vedi oltre K. O. SANDNES, *Paul – One of the Prophets?* (WUNT 2.43, Mohr Siebeck, Tübingen 1991) cap. 5 (ma egli non riesce a far emergere la dimensione delle parole «alle nazioni» che è parte integrante della chiamata). L'*aphorisas* («scelse») di Gal 1,15, potrebbe anche essere un deliberato gioco di parole che dette ai farisei il loro soprannome (= 'i separati'): Il suo "separatismo" in quanto fariseo al servizio della legge fu rimpiazzato dalla sua "separazione" per essere un apostolo al servizio del vangelo.

⁴⁸ Vedi il mio "Paul: Apostate or Apostle of Israel?", ZNW 89 (1998) 256-271.

⁴⁹ Gn 13,16; 15,5; 17,2-4, 19; 18,18; 22,17; 26,4.

Israele.⁵⁰ Paolo riprende entrambi gli aspetti, nel ragionamento, leggermente curioso, di Galati 3 dove dice che la promessa della “stirpe” è stata realizzata in e attraverso Cristo (Gal 3,16), e nel ragionamento parallelo di Rm 4, dove anche la promessa della terra viene allargata alla promessa che Abramo «avrebbe ereditato il mondo» (Rm 4,13).⁵¹ Ma qui a noi interessa particolarmente il modo in cui Paolo riprende il *terzo* aspetto della promessa ad Abramo, il patto promessa che «in te tutte le nazioni saranno benedette». ⁵² Questo terzo aspetto non è un aspetto delle Scritture di Israele su cui si medita molto, sebbene sia implicato negli incarichi affidati a Geremia ed al Servo di andare incontro alle nazioni, e nella storia del profeta Giona.⁵³ Ma Paolo va ben oltre. Infatti, egli descrive la promessa che i gentili saranno benedetti in Abramo come «il vangelo aveva preannunziato» (Gal 3,8). Qui è chiaro il fatto che Paolo identificava il *vangelo* con la buona novella della grazia dell'alleanza di Dio *che si estendeva ai gentili*. Questo *estendersi ai gentili*, senza dubbio, veniva considerato da Paolo una parte integrante dell'incarico di Israele. E, da ciò che Paolo dice in Gal 3, si deduce il fatto che egli chiaramente credeva che il suo ruolo fosse quello di portare avanti precisamente quel programma, il programma di Dio per *Israele*, il vangelo per i gentili come per i giudei.

La stessa deduzione si evince da ciò che Paolo dice riguardo al suo ruolo in quanto “apostolo dei gentili” nella lettera ai Romani 9-11. Egli è convinto che il suo ruolo di fronte alle nazioni/i gentili è parte del grande disegno di Dio – “il mistero” dell'intenzione divina – di estendere la misericordia a *tutti*, non ultimo, ed incluso Israele (11,13-15.25-32).⁵⁴

In breve, Paolo avrebbe fortemente respinto l'accusa che il giudaismo storico gli avrebbe mosso, che era un “*apostata da Israele*”.

⁵⁰ Gn 12,7; 13,14-17; 15,18-21; 17,8; 26,3.

⁵¹ Per es. Sir 44,21; 2Bar 14,13; 51,3; vedi il mio *Romans*, 213.

⁵² Gn 12,3; 18,18; 22,18; 26,4. Il testo della Genesi può essere interpretato in molti modi (vedi per es. G. J. WENHAM, *Genesis*, WBC 1, Word, Waco 1987, 277-8), ma l'interpretazione di Paolo è chiara.

⁵³ Vedi J. R. WISDOM, *Blessing for the Nations and the Curse of the Law: Paul's citation of Genesis and Deuteronomy in Gal. 2.8-10*, WUNT 2.133, Mohr Siebeck, Tübingen 2001, 36-42.

⁵⁴ Vedi anche A. J. HULTGREN, “The Scriptural Foundations for Paul's Mission to the Gentiles”, in S. E. PORTER (ed.), *Paul and His Theology*, Brill, Leiden 2006, 21-44.

Al contrario, l'affermazione di Paolo è che in effetti egli non era solo un apostolo di Gesù Cristo, ma anche un "apostolo di Israele".⁵⁵ È triste constatare come, questa autoaffermazione, e la rivendicazione del suo apostolato e vangelo, non sia stata adeguatamente apprezzata all'interno del cristianesimo storico, e sia stata ignorata all'interno del giudaismo storico. Su questo punto, non ultimo, Paolo ha bisogno di essere di nuovo ascoltato, e dal suo punto di vista.⁵⁶

2.6 L'apostolo escatologico

Se dobbiamo capire adeguatamente la prima generazione del cristianesimo, è di cruciale importanza il fatto di tenere presente il clima escatologico e la prospettiva dei primi credenti. Poiché essi credevano che in Gesù messia era nata una nuova era; e non solo una nuova era, ma quella finale, la *eschaton* (= "l'ultima") in cui le promesse finali di Dio e le speranze di Israele sarebbero state realizzate. Questa convinzione si concentrava su due aspetti:

- la resurrezione di Gesù in quanto inizio della resurrezione generale/finale;⁵⁷
- ed il prossimo ritorno di Gesù nel suo ruolo di messia manifestato e Signore (At 3,19-21).

Luca non sa dire molto riguardo a questa enfasi, presumibilmente perché Luca scelse di non mettere in evidenza la motivazione escatologica, che possiamo pensare fosse stata un fattore in quella espansione, al di là degli echi nelle vecchie forme tradizionali che egli adottò (At 2,17; 3,19-21).

Tuttavia, con Paolo possiamo vedere come questa prospettiva escatologica formò la sua comprensione della sua chiamata come apostolo (di nuovo, non da ciò che Luca ci dice di Paolo, ma dalle sue lettere):

⁵⁵ Si era insistito su questo in precedenza, particolarmente da parte di J. MUNCK, *Paul and the Salvation of Mankind*, London: SCM, 1959, e J. JERVELL, *The Unknown Paul: Essays on Luke-Acts and Early Christian History* (Minneapolis: Augsburg, 1984) chs. 3-4.

⁵⁶ Vedi il mio *Paul: Apostate or Apostle of Israel?* e anche *The Jew Paul and his Meaning for Israel* (U. Schnelle & T. Söding, eds.), H. HÜBNER FS, *Paulinische Christologie: Exegetische Beiträge*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, 32-46; ristampato in T. LINAFFELT, ed., *A Shadow of Glory: Reading the New Testament after the Holocaust*, Routledge, New York 2002, 201-15.

⁵⁷ Rm 1,4; 1Cor 15,20.23.

- Egli ricorda, riguardo ai tessalonicesi, come si erano convertiti a Dio, allontanandosi dagli idoli, «per servire al Dio vivo e vero e attendere dai cieli il suo Figlio» (1Ts 1,9-10; come in At 3,19-21).
- Egli sembra aver creduto che sarebbe stato ancora vivo quando Gesù sarebbe venuto: «noi che viviamo e saremo ancora in vita per la venuta (*parousia*) del Signore...» (1Ts 4,15); in modo simile, 1Cor 15,51: «non tutti, certo, moriremo, ma tutti saremo trasformati».
- La resurrezione di Cristo era «primizia di coloro che sono morti», cioè, l'inizio della (generale/finale) resurrezione (1Cor 15,20.23);
- Egli incoraggiava i suoi convertiti in Corinto ad astenersi dallo sposarsi, perché «il tempo è breve», «passa la scena di questo mondo» (1Cor 7,29.31);
- Egli credeva che «la notte è avanzata, il giorno (della salvezza completa) è vicino» (Rm 13,12).

Che questa prospettiva abbia modellato la comprensione di Paolo del suo apostolato⁵⁸ è più chiaro da tre passi in particolare:

(1) 1Cor 4,9

Ritengo infatti che Dio abbia messo noi, gli apostoli, come gran finale (*eschatous apedeixen*), come condannati a morte (*epithanatiou*), poiché siamo diventati spettacolo (*theatron*) al mondo, agli angeli, e agli uomini (Thiselton)

Qui Paolo utilizza «la metafora di una grande ricostruzione storica, in cui criminali, prigionieri o gladiatori professionisti procedono verso il ring dei gladiatori, con gli apostoli che formano la retroguardia come coloro che devono combattere fino alla morte».⁵⁹ In altre parole, egli crede che la storia, o il programma di Dio per il mondo, trovi il suo punto più alto negli atti degli apostoli. Gli apostoli costituiscono l'ultimo atto sul palcoscenico della storia cosmica (visto anche dagli angeli). Le immagini sono piuttosto eccessive, sebbene le

⁵⁸ Il mio interesse in questo aspetto dell'auto comprensione di Paolo risale a A. FRIDRICHSEN, *The Apostle and his Message*, Uppsala 1947: «questa idea che un apostolato debba essere al centro dello sviluppo escatologico tra la resurrezione ed il ritorno del messia» (4); O. CULLMANN, *Christ and Time*, SCM, London 1962³, 157-66; e MUNCK, *Paul* 36-55, sebbene la loro interpretazione sia troppo dipendente da una interpretazione molto opinabile di Ts 2,6-7.

⁵⁹ A. C. THISELTON, *1 Corinthians*, NIGTC, Eerdmans, Grand Rapids 2000, 359 vedi anche W. SCHRAGE, *1 Korinther*, EKK VII/4, Benziger, Düsseldorf 2001, 1.340-2.

immagini siano difficilmente quelle di un «trionfo da palcoscenico». Nei termini della metafora essi sono stati «condannati a morte» (*epithanatos*) agli occhi del mondo che guarda; la loro esecuzione pubblica «farà scendere il sipario» sullo spettacolo della storia.

(2) *Rom 11,13-15*

«Pertanto, 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. Se infatti il loro rifiuto ha segnato la riconciliazione del mondo, quale potrà mai essere la loro riammissione, se non una risurrezione dai morti?»

La cosa da notare qui è la speranza e l'aspettativa di Paolo per il suo ministero apostolico. Egli spinge per la sua missione verso i gentili, non perché credeva che la sua gente fosse stata tagliata fuori da Dio, e quindi si fosse rivolto ai gentili nella sua disperazione per la sua gente. Piuttosto, la sua speranza era quella che il suo successo come apostolo dei gentili avrebbe «suscitato la gelosia» della sua gente e questo gli avrebbe permesso di portarla alla fede che lui predicava. Nella prospettiva di Paolo questa "accettazione" della sua gente e da parte della sua gente significava non meno «che la risurrezione dai morti», cioè, la risurrezione finale alla fine della storia.⁶⁰ In altre parole, Paolo sperava che la sua missione avrebbe innescato gli eventi finali, inclusa la venuta del liberatore da Sion (11,26). Questa è la ragione per cui la sua missione aveva una tale schiacciante priorità per lui.

(3) *Col 1,24*

«Perciò sono lieto delle sofferenze che sopporto per voi e completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo che è la Chiesa».

⁶⁰ La forza escatologica qui è posta al di là di ogni dubbio da *ek nekron*, che in altri passi indica sempre la risurrezione. [E] la struttura retorica richiede che la frase finale descriva qualcosa che superi ciò che viene prima...; qui «la risurrezione dai morti» viene presentata come un qualcosa di più meraviglioso della «riconciliazione del mondo» (DUNN, *Romans*, 658; dove io evidenzio che la maggior parte dei commentatori concordano sul fatto che qui si tratta della risurrezione finale); vedi anche D. J. MOO, *The Epistle to the Romans*, Eerdmans, Grand Rapids 1996, 694-6; B. WITHERINGTON, *Paul's Letter to the Romans*, Eerdmans, Grand Rapids 2004, 269.

Qui Paolo, o il suo scrivano, probabilmente riprende le immagini delle sofferenze e della morte di Cristo nel senso della tribolazione escatologica (a cui ci si riferisce sempre con l'espressione «i dolori messianici») che ci si aspetta come antecedente cruciale ai tempi futuri.⁶¹ Paolo stesso non si faceva degli scrupoli al pensiero di condividere le sofferenze di Cristo,⁶² o di ricoprire lui stesso il ruolo di servo di YHWH. La logica di una sofferenza ancora condivisa, naturalmente, è la logica di una sofferenza che non è ancora terminata, una sofferenza incompleta. Tuttavia, lo scrittore della lettera ai Colossesi è coraggioso abbastanza da considerare le sofferenze apostoliche di Paolo vicine alla fine, cioè vicine a "riempire" questo *hysterema* ("mancanza o deficienza"), con il corollario che l'opera di redenzione/salvezza risulterebbe completata.⁶³ Qui, di nuovo, l'affermazione sa di esaltazione arrogante del ruolo di Paolo.⁶⁴ Ma è semplicemente l'espressione più sorprendente della convinzione di Paolo riguardo all'importanza della sua missione apostolica. Sarebbe stato questo ultimo atto apostolico sul palcoscenico della storia cosmica quello che avrebbe completato il disegno di Dio nella storia ed avrebbe innescato «la realizzazione di tutte le cose».

È difficile per noi che leggiamo un tale linguaggio quasi 20 secoli più tardi – soprattutto quando né la fine della storia, né la venuta di Cristo sono avvenute – è difficile per noi capire a fondo una tale concezione del ruolo apostolico di Paolo. Ma dobbiamo tentare, visto che presumibilmente ha dato le motivazioni e l'energia che hanno portato a tali grandi risultati e a tali effetti duraturi. L'escatologia di Paolo era parte integrante della sua concezione della missione apostolica. Nello stesso tempo, ci si dovrebbe sempre ricordare del fatto che la considerazione escatologica decisiva per Paolo non era ciò che stava per accadere, ma ciò che Dio aveva già fatto in

⁶¹ Per i dettagli, vedi il mio *Jesus Remembered*, Eerdmans, Grand Rapids 2003, § 11.4c e 395.

⁶² Particolarmente Rm 8,17; 2Cor 4,10-12; Fil 3,10-12; vedi il mio *Theology of Paul* § 18.5.

⁶³ Vedi il mio *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, NIGTC, Eerdmans, Grand Rapids 1996, 114-6; H. STETTLER, "An Interpretation of Colossians 1:24 in the Framework of Paul's Mission Theology", in ÅDNA - KVALBEIN (ed.), *Mission of the Early Church*, 185-208; J. L. SUMNEY, "I Fill Up What is Lacking in the Afflictions of Christ: Paul's Vicarious Suffering in Colossians", *CBQ* 68 (2006) 664-80.

⁶⁴ «Una glorificazione teologicamente indifendibile dell'apostolo da parte di uno dei suoi seguaci», H. HÜBNER, *EDNT* 3.110; altre nel mio *Colossians*, 116.

e attraverso Cristo, particolarmente nel farlo risorgere dai morti. Questo era l'atto escatologico che aveva determinato tutto il resto. «Il vangelo di Paolo era escatologico non per quello che lui ancora sperava che accadesse, ma per quello che lui credeva che fosse già accaduto».⁶⁵

2.7 Apostata o apostolo?

Quindi alla nostra domanda riguardo allo status di Paolo, "apostata o apostolo?" si può rispondere tenendo presente la relazione di Paolo (e del cristianesimo) con il giudaismo (o giudaismo del secondo tempo). Data la concezione che Paolo aveva della sua missione, egli non era un apostata da Israele. Al contrario, egli era impegnato a cercare di realizzare la missione apostolica di Israele: essere una luce per le nazioni, proclamare la buona novella del patto di amore di Dio e, come vedremo, della bontà salvatrice di Dio verso i gentili, come verso i giudei. In quanto tale, egli è una vera voce giudea, che traeva ispirazione e motivazione in gran parte dalle Scritture di Israele. Egli è un collaboratore giudeo ad un dibattito giudeo, riguardo a come Israele rimane fedele ai suoi doni ed alla sua chiamata. La sua voce è stata quasi completamente ignorata all'interno di quel dibattito. Egli è ancora considerato, nella maggior parte dei casi, un apostata da Israele. Ma, in effetti, egli è una delle numerose altre voci del giudaismo del secondo tempo, anche in quel dibattito, anche se discutono tra di loro e l'un con l'altro. Paolo merita di essere riportato in quel dibattito e la sua voce merita di essere ascoltata; egli merita di discutere, ma non di essere ignorato.

Ma la domanda "apostata o apostolo" deve anche essere fatta e bisogna anche rispondere ad essa all'interno del cristianesimo. Perché Paolo sembra andato ben al di là del messaggio di Gesù. Egli era una voce scomoda all'interno del primo cristianesimo, che metteva in discussione la comprensione del vangelo da parte della madre chiesa. Aprendo la porta al mondo intero egli cominciò il processo di trasformazione di una setta messianica escatologica in una religione prevalentemente non giudea. Egli non era uno del ristretto circolo dei discepoli di Gesù, ed il suo stato di apostolo era

⁶⁵ DUNN, *Theology of Paul*, 465.

messo in discussione all'interno dell'appena nato cristianesimo. La sua rivendicazione dell'apostolato direttamente da Cristo e indipendente dalla madre chiesa della cristianità creò un precedente scomodo per rivendicazioni simili fatte più tardi. In effetti, si potrebbe sostenere che Paolo fu tenuto solo all'interno del Nuovo Testamento perché è il più moderato, il più pacifico Paolo degli Atti e delle lettere pastorali quello che fu canonizzato, mentre il Paolo delle lettere iniziali era troppo controverso, troppo esigente per la pace della chiesa. A dir la verità, Paolo è un membro scomodo e piuttosto imbarazzante del canone del Nuovo Testamento. Non ci si deve meravigliare per il fatto che molte tradizioni cristiane in realtà lo ignorano. I vangeli offrono tutto il materiale per le nostre omelie, più di quanto ce ne occorra. Un'omelia su di una delle prime lettere di Paolo è troppo ardua da contemplare.

Eppure, che cosa ci perdiamo così? Che cosa ci perdiamo leggendo Paolo solo nel canone, un Paolo ecclesiastico, cioè che ammorbidisce la sua scomodità leggendolo solo attraverso gli Atti e le lettere pastorali? Io affermo che Israele, scartando Paolo come un apostata, potrebbe aver perso quel carattere enfatico delle proprie Scritture e tradizioni che hanno ispirato Paolo. Così oggi, in modo simile, ignorando largamente Paolo, potremmo ignorare la voce dello Spirito che aveva ispirato Paolo. La diversità e le tensioni all'interno del canone del Nuovo Testamento sono ciò che ci impediscono dall'addormentarci e dal rimanere contenti dei modi antichi, anche quando esse non stanno evidentemente riuscendo a dare una voce efficace al vangelo, e anche quando esse non esprimono più la vitalità della missione.

Proprio qui abbiamo bisogno di ascoltare di nuovo Paolo con nuove orecchie, e chiederci perché il vangelo sia così efficace, la sua missione così vitale, e se il suo vangelo e la sua missione possano indicare la strada per noi e per la chiesa del XXI secolo.

3. IL VANGELO – PER TUTTI QUELLI CHE CREDONO

3.1 Che cosa fece la differenza?

Alla luce di ciò che abbiamo visto fino ad ora, possiamo e dobbiamo dire che Paolo è cambiato. Dal giudeo tradizionalista che era,

è cambiato, ed è diventato un giudeo "in Cristo". Da fariseo, è diventato, almeno ai suoi occhi, un apostolo, anzi, l'apostolo dei gentili. Che cosa fece la differenza? Per rispondere a questa domanda dobbiamo innanzitutto considerare il cambiamento che avvenne in Paolo, cioè, ciò che viene chiamato dal consenso generale la *conversione* di Paolo. Quindi, la nostra domanda «Che cosa fece la differenza?» diventa una domanda duplice: *Da* cosa si è convertito? *E a* cosa si è convertito? Abbiamo già considerato gran parte della risposta alla seconda domanda. Egli si è convertito per diventare un apostolo per i gentili. Ma dobbiamo ancora analizzare a fondo la domanda. Ora dobbiamo esplorare il modo in cui le due domande sono legate tra di loro, il modo in cui la risposta alla domanda «Paolo a cosa si è convertito?», dipende dalla risposta alla domanda precedente «Da cosa si è convertito?».

3.2 La convinzione precedente di Paolo

L'aspetto più straordinario del passato pre-cristiano di Paolo, come ricordava lui stesso, era il suo ruolo di *persecutore* della chiesa, cioè, persecutore dei suoi fratelli giudei che credevano che Gesù fosse il messia. Egli cita questo passato pre-cristiano molte volte: «Ho perseguitato la chiesa di Dio» (1Cor 15,9); «Io ho perseguitato eccessivamente la chiesa di Dio e ho cercato di distruggerla» (Gal 1,13); «quanto a zelo, persecutore della chiesa» (Fil 3,6). In Gal 1,23 egli ricorda che era comunemente conosciuto tra le chiese giudee come "quello che ci perseguita", "il persecutore".

Perché Paolo assunse il ruolo di persecutore? La risposta che lui stesso dà, è stata appena menzionata: lo faceva come un'espressione del suo "zelo": «in quanto a zelo, un persecutore della chiesa» (Fil 3,6). Il racconto di Paolo negli Atti concorda. Secondo gli Atti, Paolo testimoniò che egli era stato educato per diventare un fariseo «formato alla scuola di Gamaliele nelle più rigide norme della Legge paterna, pieno di zelo per Dio, come oggi siete tutti voi. Io perseguitai a morte questa nuova dottrina» (At 22,3-4). Perché l'essere «pieno di zelo per Dio» ha spinto Paolo a perseguitare i seguaci della dottrina, la setta del Nazareno? Perché lo zelo lo ha spinto a perseguitare quelli che egli successivamente ha identificato come «la chiesa di Dio»? Piuttosto sorprendentemente, questa risposta alla nostra domanda «perché Paolo perseguitava i suoi fratelli giu-

dei?» non ha ricevuto l'attenzione che meriterebbe, anche se è, in realtà, la risposta di Paolo stesso alla domanda.

a) La risposta è basata in parte sull'educazione di Paolo per diventare *fariseo*; egli era infatti un fariseo progredito all'interno del giudaismo al di là dei suoi contemporanei, tra la sua gente, essendo così eccezionalmente zelante per le sue tradizioni ancestrali (Gal 1,14). Ora sappiamo che il nome "fariseo" era probabilmente un soprannome: *the perushim*, i "separati" (dall'ebraico *parash*, "separare").⁶⁶ Questo indica la convinzione dei farisei che per mantenere il loro livello di purezza o santità, essi dovevano mantenere un alto grado di separazione dalle fonti di impurità e contaminazione. Dato che per i farisei, queste fonti erano le altre persone, altri giudei, che non mantenevano un tale livello di stretta osservanza della Legge, questo significava la separazione dagli altri giudei. Così i farisei erano noti per la loro pratica di consumare i loro pasti tra loro, separati dagli altri giudei, probabilmente mantenendo il livello di purezza richiesto per i sacerdoti in servizio.⁶⁷ Vediamo indicazioni di questo nella critica rivolta alla compagnia di Gesù a tavola, insieme a esattori delle tasse e peccatori, che i vangeli attribuiscono ai farisei.⁶⁸ I "peccatori" erano quelli che avevano infranto la Legge. Così, per i farisei, che interpretavano la Legge con scrupolosa accuratezza ed esattezza (*akribeia*)⁶⁹ per osservarla più fedelmente, gli altri giudei che non condividevano o seguivano l'interpretazione dei farisei e le loro *halakhot*, erano coloro che infrangevano la Legge,

⁶⁶ Vedi SCHÜRER, *History* 2.396-7; S. J. D. COHEN, *From the Maccabees to the Mishnah*, Westminster, Philadelphia 1987, 162; A. J. SALDARINI, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, Edinburgh, T. & T. Clark 1988, 220-5.

⁶⁷ Vedi per esempio: SALDARINI, *Pharisees* 212-6, 233-4, 285-7, 290-1; M. HENGEL & R. DEINES, "E. P. Sanders' 'Common Judaism', Jesus, and the Pharisees", *JTS* 46 (1995) 1-70 (qui 41-51); H. K. HARRINGTON, "Did the Pharisees Eat Ordinary Food in a State of Ritual Purity?", *JSJ* 26 [1995] 42-54; J. SCHAPER, "Pharisees", in W. HORBURY ET AL. (eds.), *Judaism. Vol. 3: The Early Roman Period*, Cambridge University, Cambridge 1999, 402-27 (qui 420-1). La vecchia concezione secondo cui i farisei cercavano di estendere la santità del Tempio attraverso il paese, sulla base di Esodo 19,5-6, è, probabilmente, ancora giustificata (SCHÜRER, *History* 2.396-400; A. F. SEGAL, *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World*, Harvard University, Cambridge (MA) 1986, 124-8).

⁶⁸ Mt 11,19; Lc 7,34; Mc 2,16-17; Lc 15,2.

⁶⁹ F. GIUSEPPE, *Guerra I* 1.110; 2.162; *Ant.* 17.41; *Autobiografia* 191; *Atti* 22,3; 26,5; vedi in particolare A. I. BAUMGARTEN, "The Name of the Pharisees", *JBL* 102 (1983) 413-7.

i "peccatori". Dato che Paolo era un fariseo così zelante, possiamo ritenere che lo stesso ragionamento determinasse la sua condotta. Nel suo stato pre-cristiano egli si sarebbe comportato come uno che vedeva come priorità quella di osservare le tradizioni patriarcali. Egli, quasi certamente, avrebbe condannato e disprezzato gli altri giudei che non condividevano questa priorità. Questo era ciò che richiedeva il detto «la giustizia che è nella Legge», e Paolo poteva affermare che riguardo a questa giustizia egli era stato "irreprensibile" (Fil 3,6). Questo voleva dire non che egli non avesse mai peccato, ma che egli aveva vissuto completamente entro la Legge, cosa che includeva la fedeltà ai suoi obblighi, e l'espiazione per i suoi fallimenti. Ma c'è di più. Il termine "zelo" ci porta ad un livello ancora più profondo.

- b) *La teologia dello zelo* all'interno della religione e delle tradizioni di Israele non è difficile da tracciare. Parte integrante del concetto di "zelo" o "gelosia" (in ebraico è la stessa parola, *qn'*), era la convinzione fondamentale che YHWH fosse un Dio geloso/zelante. Lo zelo di YHWH era espresso nella sua insistenza che Israele non adorasse alcun altro dio, ma rimanesse fedele a lui solo. «Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai. Perché io, il Signore sono il tuo Dio, sono un Dio geloso...» (Es 20,5).⁷⁰ E. Reuter nota che la relazione tra YHWH e i suoi adoratori «è caratterizzata da una intollerante pretesa di esclusività: è il volere di YHWH essere il solo Dio di Israele, e... Egli non è disposto a condividere la sua richiesta di adorazione e amore con alcun altro potere divino».⁷¹ Nella LXX Dio stesso viene descritto come uno "zelota".⁷² Questo "zelo" di YHWH era visto come ciò che esigeva e forniva lo schema per lo "zelo" di Israele: uno "zelo" per essere santi, come YHWH era santo (Lv 19,2). La santità qui era intesa nel senso di distinzione, solo per Dio. Ma era dato per scontato il fatto che essere distinto *per* Dio, inevitabilmente significava anche essere distinto *dalle* altre nazioni. Di conseguenza, lo "zelo" era una forte ansia di mantenere l'identità di Israele

⁷⁰ Anche Es 34,14; Dt 4,23-24; 5,9; 6,14-15; 32,21; 11Eccl. 2,12-13.

⁷¹ E. REUTER, *qn'*, TDOT 13.54, che cita G. VON RAD, *Old Testament Theology*, 2 vol., Oliver & Boyd, Edinburgh 1962, 1.208. L'appello di Paolo ai Corinti «Io provo per voi una specie di gelosia divina» (2Cor 11,2), è un'eco diretta di questo zelo/gelosia divina.

⁷² Es 20,5; 34,14; Dt 4,24; 5,9; 6,15.

in quanto popolo distinto per Dio, un'appassionata preoccupazione di proteggere la santità di Israele contro le altre nazioni. Questo ci dà un indizio sul perché lo zelo di Paolo lo avesse spinto a perseguire i suoi fratelli giudei. Il più famoso degli "eroi dello zelo" di Israele era Phinehas, che, quando un israelita aveva portato una donna madianita nella sua tenda (nella congregazione di YHWH), immediatamente li aveva uccisi entrambi, «perché egli era zelante per Dio» (Nm 25,6-13). In Nm 25,11, lo zelo di Phinehas viene inteso come un riflesso diretto dello zelo di YHWH.⁷³ Per questo singolo atto egli era ricordato spesso, ed il suo zelo veniva lodato,⁷⁴ ed egli divenne il modello e l'ispirazione per gli zeloti che più tardi condussero la rivolta di Israele contro Roma.⁷⁵ Altri esempi nella lista degli eroi dello zelo di Israele sono facilmente catalogati:

1. Simeone e Levi che «bruciavano di zelo» e vendicarono la seduzione della loro sorella Dinah, «la corruzione del loro sangue» (Gdt 9,2-4) massacrando gli abitanti del villaggio dove ella era stata sedotta (Gn 34).
2. La rivolta maccabea contro i loro signori siriani fu scatenata da Mattatia di Modein, quando, «bruciando di zelo», «con lo zelo per la Legge, proprio come quello di Phinehas», egli giustiziò l'ufficiale siriano ed il fratello giudeo che aveva fatto diventare un apostata offrendo un sacrificio proibito (1Mac 2,23-26). Mattatia incitò alla ribellione urlando: «Chiunque ha zelo per la Legge e vuol difendere l'alleanza mi segua!» (2,27; Josephus, Ant. 12.271), e la sua testimonianza sul letto di morte è un peana a lode dello zelo dimostrato dagli eroi di Israele (1Mac 2,51-60).

⁷³ Come lo zelo di Giosuè in nome di Mosè (Nm 11,29), lo zelo di Pincas in nome di YHWH realizza la gelosia di YHWH stesso... «che altrimenti avrebbe consumato tutto Israele» (REUTER, *qn'*, TDOT 13.56). Come ha osservato A. STUMPF (TDNT 2.879), il termine ("zelo") è legato a "rabbia" (Dt 29,20) e "ira" (Nm 25,11; Ez 16,38.42; 36,6; 38,19); vedi anche 1QH 17[= 9].3; 4Q400 1.1.18; 4Q504 fram. 1-2 3.10-11; 5.5; allo stesso modo M. HENGEL, *The Zealots*, 1961-1976², T. & T. Clark, ET Edinburgh 1989, 146-7.

⁷⁴ Sal 106,28-31 (l'atto «gli fu computato a giustizia»); Sir 45,23-24 («terzo nella gloria per essere zelante nel timore del Signore»); 1Mac 2,26,54 («Phinehas nostro antenato poiché era profondamente zelante, ricevette l'alleanza dell'eterno sacerdozio»); 4Mac 18,12.

⁷⁵ HENGEL, *Zealots* cap. IV.

3. Filone testimonia lo stesso atteggiamento quando – scrivendo forse una decina di anni prima che Paolo assumesse il ruolo di persecutore – egli avvertiva che «ci sono migliaia... che sono zelanti per la legge, i guardiani più severi delle antiche usanze, senza pietà verso quelli che agiscono per sovvertirle» (Leg. Spec. 2.253).
4. E nello stesso spirito sono i decreti conservati nella Mishnah: «Se un uomo ... ha reso una donna aramea la sua amante, gli zeloti possono attaccarlo. Se un sacerdote ha servito (all'altare) in uno stato di impurità i suoi fratelli, e i sacerdoti non lo hanno portato in tribunale, allora i giovani tra i sacerdoti lo prendano e lo portino fuori dal cortile del Tempio e gli spacchino la testa con delle mazze» (M. Sanh. 9.6).

Alla luce di questa evidenza, possiamo vedere che la tradizione di “zelo per il Signore/la Torah” era contrassegnata da tre aspetti in particolare: 1) lo zelo era innescato dalla vista di fratelli giudei che non rispettavano la Legge, particolarmente quando questo significava che *la distinzione di Israele per Dio e dalla profanazione delle altre nazioni e dei loro dei era minacciata o compromessa*; 2) poteva essere diretto contro *fratelli giudei (che accettavano il compromesso)* e anche contro “altri” stranieri il cui coinvolgimento segnava una violazione dei confini di Israele;⁷⁶ 3) ciò implicava regolarmente violenza e spargimento di sangue, reso necessario (a detta degli zeloti) dalla severità del pericolo per la distinzione esclusiva di Israele e per la santità davanti a Dio.

Tutto questo, naturalmente, spiega la causa per cui “zeloti” fosse il nome usato per quelli che avevano guidato la rivolta contro Roma degli anni 60. La loro rivolta fu l'ultimo tentativo del giudaismo del secondo tempio di mantenere la sua lealtà solo verso Dio, e di conservare la sua distinzione per Dio e dalle altre nazioni.

Ciò che ci appare straordinario, naturalmente, è il fatto che i tre aspetti offrono una descrizione rimarchevolmente accurata della persecuzione, da parte di Paolo, dei giudei che credevano

⁷⁶ «Peccatori e uomini senza legge» in 1Mac 1,34 e 2,44.48 certamente includevano quelli che i Maccabei consideravano dei giudei apostati, israeliti che avevano abbandonato la Legge, vedi il mio “Pharisees, Sinners and Jesus”, *Jesus, Paul and the Law*, SPCK London – Westminster John Knox, Louisville 1990, 61-86 (qui 74).

nel messia Gesù. Perché la persecuzione di Paolo era diretta contro fratelli giudei (gli ellenisti) ed era evidentemente feroce, secondo quanto ci viene documentato nella tradizione zelota: «Ho perseguitato la chiesa di Dio eccessivamente ed ho cercato di distruggerla» (Gal 1,13). Dato che le ultime due delle tre caratteristiche della tradizione di zelo di Israele corrispondono allo zelo nel perseguire proprio di Paolo (violenza diretta contro fratelli giudei), se ne deduce che anche la prima caratteristica fosse ascrivibile allo zelo di Paolo. Cioè, Paolo probabilmente perseguitò i primi cristiani perché egli considerava gli ellenisti, quelli che identificava con il punto di vista di Stefano, *una minaccia per la distinzione di Israele per Dio*. Per ragioni che non possiamo spiegare appieno, Paolo sembra aver considerato gli atteggiamenti e le azioni di alcuni ellenisti (rappresentativi), come una minaccia alla santità e alla separazione di Israele. Presumibilmente Paolo vide la minaccia posta dagli ellenisti come un qualcosa che potenzialmente violava i confini protettivi rappresentati dalla Legge, e mantenuti rispettando la Legge. Questo potrebbe anche essere descritto come “zelo per la Legge”; ma in questo caso si trattava della Legge nel suo ruolo di bastione contro le corruzioni e le profanazioni delle altre nazioni. Questa comprensione del ruolo della Legge è espresso in modo classico nella Lettera di Aristeo 139-142:

«Nella sua saggezza, il legislatore (cioè Mosè) ... ci ha circondato con palizzate ininterrotte e mura di ferro per impedirci di mischiarci a qualsiasi altro popolo per qualsiasi cosa, essendo in questo modo mantenuti puri nel corpo e nell'anima... Per impedirci di essere pervertiti attraverso il contatto con gli altri o di mescolarci con influenze negative, egli ci ha circondati con una siepe da tutti i lati con delle severe usanze legate alla carne e alle bevande, e al tatto, all'udito e alla vista, alla maniera della Legge» (Charlesworth).

Se questa funzione della Legge, se la preoccupazione di Paolo di rifugiarsi dietro il confine protettivo della Legge, ed il suo zelo di preservare la santità di Israele nella separazione dai gentili spiega da cosa Paolo si è convertito, allora, a che cosa si è convertito?

3.3 A cosa si è convertito Paolo?

- a) Una risposta deve essere che Paolo giunse alla conclusione che Gesù fosse veramente il messia di Dio. Infatti, questa fede in Gesù il Messia non sembra aver motivato lo zelo nel prolungare le persecuzioni contro i giudei di Gerusalemme. Ma certamente Paolo "il persecutore" sarebbe stato convinto che Gesù *non* era il messia di Israele. In quanto criminale crocefisso, egli era sotto la maledizione di Dio (Gal 3,13). Un messia crocefisso non aveva senso, un vero ostacolo per gli ebrei in generale (1Cor 1,23). Ma sulla via di Damasco Paolo incontrò Cristo, vide Cristo vivo e asceso in Paradiso (1Cor 9,1; 15,8). In Gal 1,15-16 egli descrive la sua conversione dicendo che Dio ha rivelato suo Figlio "in me". Ed in Fil 3,7-11 è chiaro che era la meraviglia di conquistare Cristo, e la speranza di essere trovato in Lui e di partecipare pienamente alla sua morte e resurrezione, ciò che aveva trasformato tutto quello su cui egli aveva precedentemente contato in mera spazzatura. Secondo gli Atti, il Cristo celeste affrontò Paolo, scaraventato a terra sulla via di Damasco, «Saul, Saul, perché mi perseguiti? ... Io sono Gesù che stai perseguitando».⁷⁷ Qualsiasi siano i dettagli dell'evento stesso, deve essere stato un colpo devastante per Paolo, e deve averlo convinto che aveva avuto completamente torto riguardo a Gesù. Egli fu convertito a ciò che precedentemente aveva negato.
- b) Insieme a questo, ci sarebbe l'intuizione rivelatoria che quelli che egli aveva perseguitato avevano ragione, dopo tutto. Egli li aveva perseguitati per la loro disponibilità a mettere da parte la politica precedente di Israele di mantenere la separazione dai gentili, per la minaccia del loro essere più aperti verso i gentili di quanto la Legge permettesse. Quindi, presumibilmente, la conversione di Paolo incluse anche una conversione ad una tale apertura. Questo, in effetti, ciò che Paolo afferma espressamente in Gal 1,15-16, che Dio ha rivelato suo Figlio a lui «perché lo annunciassi in mezzo ai gentili». Ecco perché molti studiosi hanno affermato che ciò che accadde sulla via di Damasco fu più un incarico che una conversione. Non c'è bisogno di considerare i due aspetti incompatibili. Noi abbiamo visto abbastanza chiaramente

⁷⁷ At 9,4-5; 22,7-8; 26,14-15.

che la conversione di Paolo fu in realtà un abbandono. Ma è molto impressionante il fatto che Paolo abbia enfatizzato con tanta veemenza il carattere di incarico della sua conversione. Per Paolo questo era ciò che era in gioco quando insisteva sul fatto che era un apostolo (Gal 1,1.11-12). Egli era un apostolo perché aveva visto il Signore (1Cor 9,1). Il suo apostolato era – in quanto “apostolo dei gentili” (Rm 11,13) – un incarico che gli apostoli di spicco a Gerusalemme avevano concesso subito quando si erano riuniti a Gerusalemme (Gal 2,7-9). E vale la pena notare che anche qui gli Atti concordano con le lettere paoline. Ognuno dei tre racconti della conversione di Paolo negli Atti include l’elemento dell’incarico di Paolo di portare il vangelo alle nazioni.⁷⁸ In altre parole, fu Paolo il convertito che adottò le tendenze che egli stesso aveva ostacolato violentemente in precedenza, e le trasformò in una missione attiva; l’apertura dei greci ai gentili divenne la missione gentile di Paolo l’apostolo.

- c) Come abbiamo visto (§ 2.5), Paolo considerava questo non come un tradimento del suo retaggio giudaico. Al contrario, in quanto apostolo di Gesù Cristo, egli era anche un apostolo di Israele, non un apostata da Israele. Il suo incarico contribuiva alla realizzazione dell’incarico di Israele di essere una luce per i gentili. La sua rivendicazione è rinforzata in altri passi dalla sua esposizione del credo fondamentale di Israele per fare questa considerazione. Così in Rm 3,29-30 insiste su questo punto: se infatti Dio è uno, come è (Dt 6,4), allora egli non è semplicemente il Dio dei giudei, ma anche il Dio dei gentili. E come tale egli giustificherà gli incircoscisi attraverso la fede, proprio come giustifica i circoscisi attraverso la fede.

La stessa logica di base del vangelo di Paolo è indicata nel suo utilizzo del motivo chiave della “giustizia di Dio”. Ricordiamo che c’è questa frase al centro dell’affermazione tematica dello scritto teologico principale di Paolo, la sua lettera a Roma: «Io infatti non mi vergogno del vangelo, poiché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del giudeo prima e poi del greco. È in esso che si rivela la giustizia di Dio di fede in fede, come sta scritto: il giusto vivrà mediante la fede» (Rom 1,16-17).

⁷⁸ At 9,15; 22,15.21; 26,16-18.

Nessuno che conosca le Scritture di Israele potrebbe non riconoscere qui uno dei temi maggiori della teologia di Israele, e la comprensione di come Dio gestisce i suoi rapporti con la sua creazione e il suo popolo eletto (Israele). Poiché “giustizia” nel pensiero ebraico si riferisce all’adempimento degli obblighi che derivano da una relazione. Così la frase, “la giustizia di Dio” si riferisce alla promulgazione, da parte di Dio, dell’obbligo che egli ha accettato quando ha creato il mondo e ha scelto Israele come suo popolo eletto.⁷⁹ La sua giustizia era l’obbligo che egli si era assunto di sostenere e salvare sia la creazione che il popolo. Per i giudei la frase aveva una connotazione di alleanza: designava la giustizia salvifica di Dio, ragione per cui il termine ebraico *tsedhaqah* (“giustizia”) è spesso tradotto meglio come “liberazione” o “difesa” come vediamo nelle traduzioni moderne.⁸⁰ Dato che la giustizia di Dio fu rivelata dal vangelo, “il potere di Dio per la salvezza”, Paolo ha sicuramente fatto abbastanza per fare in modo che i riceventi della sua lettera capissero che questa “giustizia” era una giustizia *salvifica*. Fu l’intuizione di Martin Lutero che questo è ciò che Paolo aveva in mente – “la giustizia di Dio” in quanto giustizia salvifica («la giustizia per cui attraverso la grazia e la pura misericordia Dio ci giustifica attraverso la fede»), e non la giustizia di Dio in quanto la sua “giustizia” («quella giustizia per cui Dio è giusto e si occupa giustamente di punire l’ingusto»)⁸¹ – e che ha creato la Riforma e la dottrina chiave della riforma: “giustificazione per la fede”. Naturalmente per Paolo il punto chiave era che questo vangelo è «per tutti quelli che credono, i giudei innanzitutto, ma anche i gentili». Questa non è una semplice affermazione di (ingenuo) universalismo («per tutti

⁷⁹ Poiché “giustizia” in quanto termine relazionale che denota ciò che onora gli obblighi imposti ad un individuo dalla relazione di cui egli/ella è parte, vedi il mio *Theology of Paul* 341-4 e la bibliografia là. Noto anche che il carattere relazionale della giustizia sminuisce i dibattiti tradizionali della teologia della controriforma riguardo alla possibilità o meno che “la giustizia di Dio” sia un genitivo soggettivo o oggettivo, “un’attività di Dio” o “un dono dato da Dio”: un caso non necessario né giustificato di esegesi dilemma (344).

⁸⁰ Es. Sal 51,14; 65,5; 71,15; Is 46,13; 51,5-8; 62,1-2; Mic 6,5; 7,9.

⁸¹ *Luther’s Works* (ed. J. PELIKAN), Concordia, St Louis 1960, 34.336-7, citato da R. BAINTON, *Here I Stand*, Hodder & Stoughton, London 1951 65; citazione intera nel mio *New Perspective on Paul*, 187. Vedi anche E. LOHSE, “Martin Luther und die Römerbrief des Apostels Paulus – Biblische Entdeckungen”, *KD* 52 (2006) 106-25.

quelli che credono»). I “tutti” a cui Paolo pensava, qui come altrove nella lettera ai Romani,⁸² erano i “tutti” che trascendono e abbattano la barriera tra giudeo e greco,⁸³ tra giudei e gentili.⁸⁴ Dunque, per Paolo, il vangelo che egli è stato incaricato di proclamare era precisamente la buona novella della giustizia salvifica di Dio, della grazia dell’alleanza di Dio, che ora veniva estesa al di là dei giudei per abbracciare anche i gentili. Questo è ciò di cui Paolo si era convinto dopo la sua conversione sulla via di Damasco. Questo era ciò che era al centro del vangelo di Paolo: la buona novella di Israele per il giudeo ed il greco, per il gentile come per il giudeo.

3.4 La conferma dello Spirito/Grazia di Dio

Senza sminuire in alcun modo l’importanza della conversione di Paolo nel trasformare la sua comprensione dello scopo salvifico di Dio nei riguardi del genere umano, c’è anche un altro fattore che deve essere notato. Cioè il fatto che la presa di coscienza di Paolo, riguardo all’apertura verso i gentili della grazia salvifica di Dio, fu confermata dalla realtà di quella stessa grazia concessa ai gentili. Questo include il fatto che quella stessa grazia fu concessa ai gentili unicamente sulla base della loro fede nel vangelo di Gesù Cristo, e senza che loro si circoncidessero. La questione fu chiarita con decisione in due momenti precisi durante la prima missione cristiana.

a) Atti 10-11. Il primo, secondo gli Atti, fu la missione di Pietro presso il centurione romano Cornelio, che viveva a Cesarea (At 10-11). Uno degli aspetti più sorprendenti di questo racconto è che prima che Cornelio potesse essere convertito, *Pietro stesso doveva essere convertito*, cioè, cambiare le sue idee riguardo al-

⁸² «In tutte le nazioni» (1,5); «a tutti quelli che credono» (1,16); «a tutti quelli che credono» (3,22); «padre di tutti quelli che credono» (4,11); «a tutte le stirpi» (4,16); «a tutti» (5,18); «dette Suo figlio per tutti noi» (8,32); «a tutti quelli che credono» (10,4); «tutti quelli che credono» (10,11); «egli è il Dio di tutti, ricco verso tutti quelli che lo invocano» (10,12); «tutti quelli che invocano il nome del Signore» (10,12); «Dio infatti ha rinchiuso tutti nella disobbedienza, per usare a tutti misericordia!» (11,32); «tutte le nazioni, tutte le genti» (15,11); riecheggia i «tutti» di 1,18.29; 2,1.9.10; 3,9.12.19.20.23; 5,12.

⁸³ Rm 1,16; 2,9-10; 3,9; 10,12.

⁸⁴ Rm 3,29; 9,24.

l'accettazione dei gentili. L'episodio viene riferito in modo vivido, e Luca si riferisce ad esso non meno di tre volte, dato che evidentemente era stato così importante nel determinare lo sviluppo e la trasformazione del primo cristianesimo. La conversione di Pietro fu sulla questione dell'impurità insita dei gentili. Era questa convinzione riguardo all'impurità dei gentili ciò che era dietro al bisogno di Israele di mantenere le distanze dalle altre nazioni, e che era alla base dello zelo persecutorio di Paolo. Ciò che è meno capito è il fatto che le leggi della Torah sui cibi puri ed impuri fossero una espressione della *stessa* convinzione. Le leggi di purità ed impurità erano basate sulla premessa della impurità dei gentili, e rinforzavano la separazione imposta a Israele. Questo è lampante in Lv 20,23-26: «Non seguirete le usanze delle nazioni che io sto per scacciare dinanzi a voi. Esse hanno fatto tutte quelle cose, perciò le ho in abominio... Io, il Signore vostro Dio, vi ho separati dagli altri popoli. Farete dunque distinzione tra animali mondi ed immondi, fra uccelli immondi e mondi e non vi renderete abominevoli mangiando animali, uccelli o esseri che strisciano sulla terra e che io vi ho fatto distinguere come immondi. Sarete santi per me, poiché io, il Signore, sono santo, e vi ho separati dagli altri popoli, perché siate miei». In altre parole, le leggi di purità e di impurità erano importanti perché esse indicavano l'importanza della separazione di Israele dall'impurità delle altre nazioni. Riconoscere questo ci aiuta a capire la reazione di Pietro quando, sul tetto di Giaffa, gli fu data una visione. La visione mostrava un grande lenzuolo sceso dal cielo e popolato di animali puri ed impuri. Quando la voce celeste disse a Pietro di «uccidere e mangiare», la reazione immediata di Pietro fu quella di rifiutare: «No davvero, Signore, poiché io non ho mai mangiato nulla di profano e di immondo» (At 10,13-14). Pietro viene presentato come un leale tradizionalista giudeo, che non aveva mai trasgredito le leggi di purità ed impurità. Ma la voce celeste rimprovera immediatamente questo atteggiamento: «Ciò che Dio ha purificato, tu non chiamarlo più profano» (10,15). Questo accadde tre volte, dice Luca. E che cosa apprese Pietro da questa visione? Quando i messaggeri di Cornelio lo invitano ad andare da Cornelio, egli va con loro, senza fare domande, a casa di questo gentile. E quando arriva, qual è la prima cosa che dice?

Non che Dio gli ha mostrato che andava bene per lui mangiare cibo impuro, e condividere la compagnia a tavola con il suo ospite gentile. No, quello che dice è: «Dio mi ha mostrato che non si deve chiamare profano o immondo nessun uomo» (10,28). Questo, potremmo dire, era l'equivalente perfetto della conversione di Paolo. Come Paolo non era più uno che considerava l'apertura verso i gentili una minaccia per la santità di Israele, così Pietro non era più uno che considerava i gentili impuri ed una minaccia per la purezza di Israele. Ma la storia non è completa. Perché come essa è iniziata con la conversione di Pietro, così raggiunge il suo punto più alto con la conversione di Cornelio. Dopo essere stato salutato da parte di Cornelio, Pietro predicò il vangelo a Cornelio stesso e ai suoi amici. Egli aveva appena iniziato a parlare, così narrano gli Atti (11,5), quando lo Spirito si posò sui suoi ascoltatori in un modo visibile ed inconfutabile (10,44; 11,15). Ciò che accadde a Cornelio fu così simile a ciò che era accaduto a Pietro e ai primi discepoli durante la Pentecoste, che essi semplicemente non poterono non riconoscere che Dio aveva accettato Cornelio ed i suoi amici; e lo aveva fatto senza alcuna aspettativa legata al fatto che essi si fossero circumcisi prima o lo avessero fatto dopo.⁸⁵ *Questo era un caso in cui lo Spirito di Dio aveva agito senza tenere conto delle sacre tradizioni che fino ad allora avevano governato la fede e le pratiche giudaiche.* Lo Spirito aveva reso nulla una delle Scritture più determinanti. Tanto che persino i fedeli giudei più tradizionali, sia quelli che avevano accompagnato Pietro che quelli a cui egli aveva fatto rapporto a Gerusalemme, non avevano potuto contraddire quello che era successo, né il suo significato.⁸⁶

- b) Gal 2,6-9. Nel racconto degli Atti è questo l'episodio che si rivela determinante quando i primi cristiani si riunirono a concilio a Gerusalemme, per decidere se si dovesse richiedere la circoncisione da parte dei credenti gentili o no (At 15,5-29). La decisione cruciale equivalente è ricordata in modo leggermente diverso da Paolo. In Gal 2,1-10 egli racconta come, in quello che probabilmente era lo stesso incontro di Gerusalemme, alcuni "falsi fratelli" avevano cercato di insistere che Tito, il credente

⁸⁵ Atti 10,47; 11,15-17; 15,8-9.

⁸⁶ Atti 10,45-48; 11,18; 15,14.

gentile che accompagnava Paolo e Barnaba, dovesse essere circonciso. Paolo ricorda come egli si fosse veementemente opposto a questo. La questione era essenzialmente la stessa di quella del racconto degli Atti: se i gentili che avevano creduto nel vangelo dovessero essere circoncisi prima di poter essere considerati dei membri a pieno titolo della setta giudaica dei messianici di Gesù. Ed il risultato fu essenzialmente lo stesso. Siccome i cristiani riuniti, dice Paolo, furono colpiti dal racconto di Paolo del successo della missione di Paolo e Barnaba essi non ebbero altra scelta che quella di accettare le conclusioni che Paolo aveva tratto. *Essi riconobbero la grazia* che era stata data in modo così evidente a – e attraverso – Paolo e Barnaba. Essi riconobbero che Dio stava evidentemente operando attraverso la missione tra gli incirconcisi, esattamente come egli stava operando attraverso la missione di Pietro tra i circoncisi (Gal 2,7-9). Dato che Paolo vedeva “grazia” e “Spirito” come due termini che si sovrapponevano, presumibilmente egli stava pensando alla grazia di Dio manifestata ai suoi convertiti nei termini che utilizza pochi versetti dopo, quando ricorda ai Galati che hanno ricevuto lo Spirito (3,2-5). Questo è un punto importante da tenere a mente: *lo sviluppo del cristianesimo fu spostato su di un nuovo binario dall'opera manifesta dello Spirito*. Il cristianesimo potrebbe essere rimasto una setta giudaica se non fosse stato per l'iniziativa dello Spirito, inaspettata, al di fuori dei canoni delle Scritture e della tradizione. Lo Spirito aprì un nuovo orizzonte per i primi cristiani, ed essi furono coraggiosi abbastanza da seguire la strada mostrata dallo Spirito. Per apprezzare appieno Paolo l'apostolo, Paolo il teologo, Paolo il fondatore della chiesa, dobbiamo prendere in piena considerazione questo aspetto vitale del suo vangelo. Essendo stato convertito dal Cristo a riconoscere che la giustizia salvifica di Dio era arrivata ad accogliere il gentile oltre che il giudeo, Paolo fu anche veloce a riconoscere che lo Spirito di Dio stava allontanandosi dai vecchi schemi stabiliti dalla Scrittura e santificati dalla tradizione. Questa è la ragione per cui abbiamo bisogno di riscoprire Paolo, di permettergli di lanciare una nuova sfida alle nostre tradizioni, dove esse non esprimono più la vita dello Spirito, e di darci una nuova visione di come l'iniziativa dello Spirito possa di nuovo portarci verso direzioni inaspettate.

3.5 La doppia dimensione della giustificazione

Uno dei corollari che deriva necessariamente da tutto questo è il fatto che c'è una dimensione sociale nel vangelo, che è parte integrante e fondamentale dello stesso.

- a) Come sappiamo tutti, la dottrina della giustificazione attraverso la fede di Paolo fu al centro della Riforma occidentale. Ma, come al solito, all'interno della teologia riformata, la dottrina della giustificazione è stata compresa in termini molto individualistici: come l'individuo viene accettato da Dio; come l'individuo può trovare pace in Dio. Come parte di questa, lo slogan di Paolo «l'uomo non è giustificato dalle opere della Legge, ma soltanto per mezzo della fede in Gesù Cristo» (Gal 2,16), è stato tradizionalmente inteso in termini di antitesi tra fede e opere buone. L'individuo non può guadagnarsi il paradiso facendo opere buone; la giustificazione davanti a Dio non può essere ottenuta per mezzo di meriti o successi personali. Questo è tutto vero, e Paolo afferma chiaramente che Dio «giustifica l'empio» (Rm 4,5), e che Dio opera attraverso la grazia (11,6). Ma l'esposizione della giustificazione tipica della Riforma ha lasciato da parte un'importante dimensione dell'insegnamento di Paolo sulla giustificazione, una dimensione che era, in realtà, al centro del vangelo e dell'insegnamento di Paolo.⁸⁷ Poiché quando Paolo parla delle "opere della Legge", egli non pensava innanzitutto alle "opere buone" bensì di fare ciò che la Legge esigeva. Per "opere della legge" egli intendeva innanzitutto agli obblighi che i giudei si erano assunti. Questa è la ragione per cui la questione per Paolo era se ci si dovesse aspettare o meno che i gentili osservassero le opere della legge. Questa è la ragione per cui la sua grande affermazione in Gal 2,16 è il punto più alto del suo rifiuto del tentativo di Pietro ad Antiochia, di forzare i credenti gentili a "giudaizzarsi", cioè a vivere come i giudei (2,15). "Fare le opere della Legge" significa giudaizzarsi, cioè vivere come un giudeo. Questa è la ragione per cui la questione si era presentata dopo i due episodi ricordati in Galati 2: il tentativo, a Gerusalemme, di esigere che i credenti gentili fossero circoncisi; ed il tentativo, ad

⁸⁷ Per la mia comprensione della teologia della giustificazione di Paolo, vedi il mio *Theology of Paul* § 14.

Antiochia, di esigere che i credenti gentili osservassero le leggi di purità ed impurità. Queste erano le opere della Legge che i falsi fratelli e Pietro avevano cercato di imporre sui credenti gentili. E Paolo resistette con grande forza a questi tentativi di compromettere e di soffocare il vangelo.⁸⁸ Il punto di Paolo, quindi, era, come abbiamo visto, che il vangelo di Gesù Cristo è la buona notizia per *tutti* quelli che credono, per il gentile come per il giudeo. Espresso in altro modo, il vangelo è la realizzazione del disegno di Dio di portare il giudeo ed il gentile ad adorare insieme Dio. La considerazione viene fatta esplicitamente in altri due passi nel corpus paolino.

- b) Nella conclusione della sua grande lettera a Roma (Rm 15,7-12), Paolo riassume e completa il tema trattato in questa lettera, e ciò che egli considerava la passione centrale della sua vita e della sua missione. Cristo, egli ricorda ai suoi ascoltatori romani, «si è fatto servitore dei circoncesi» (15,8). Perché? «In favore della veridicità di Dio», cioè per l'attendibilità e l'integrità di Dio e della fermezza del suo disegno. Questo disegno di Dio è – e Paolo direbbe, è sempre stato – duplice (15,8-9). Una parte era quella di confermare le promesse dei padri: infatti in 11,29 Paolo riafferma la natura irrevocabile della chiamata di Israele da parte di Dio. E la seconda parte era che «i gentili glorificano Dio per la sua misericordia» (“*misericordia*”, questo è un termine chiave sia nella comprensione del disegno divino da parte di Israele che in quella da parte di Paolo).⁸⁹ Qui, non di meno, c'è una conferma, se ce ne fosse stato bisogno, che *il punto centrale del vangelo di Paolo e la motivazione principale del suo apostolato e della sua missione era precisamente la realizzazione di quella visione: la realizzazione delle promesse fatte da Dio a Israele, ed il fatto che i gentili glorificassero Dio per la sua misericordia*. Qui – il punto più alto di questa lettera, in cui egli ha esposto con molta cura e in modo completo la sua comprensione del vangelo e della giustizia salvifica di Dio, – Paolo riassume la sua speranza e la sua preghiera con passaggi delle Scritture presi da tutte le sezioni della Tanak, dalla Legge

⁸⁸ Discuto di tutte queste questioni implicate in questa esegesi nel mio *The New Perspective on Paul*.

⁸⁹ Esodo 34,6-7, un'intuizione teologica e un'asserzione riecheggiata frequentemente nelle Scritture di Israele. Il tema è preminente in Rm 9-11: Rm 9,15,18; 11,30-32 (*eleeō*); 9,23; 11,31; 15,9 (*eleos*).

(Dt 32,43), dai profeti (Is 11,10), e dai salmi (Sal 18,49; 117,1). Il fine supremo di Paolo, e la sua speranza sublime erano che i giudei ed i gentili avessero gioito insieme e insieme avessero lodato Dio (15,9-11); e che la visione di Isaia del dominio del messia che avrebbe abbracciato le nazioni (i gentili), e quella dei gentili che avrebbero trovato la loro speranza in lui (Is 11,10) ora, finalmente, si fossero realizzate (15,12).

- c) L'altro passo è il chiarimento che la lettera agli efesini porta alla missione ed alla teologia di Paolo. Poiché esso insiste sul fatto che la missione salvifica di Cristo era incentrata sulla chiamata dei gentili. Essi erano stati «senza Cristo, esclusi dalla cittadinanza di Israele, estranei ai patti della promessa, senza speranza e senza Dio in questo mondo. Ora invece, in Cristo Gesù, voi che un tempo eravate i lontani siete diventati i vicini grazie al sangue di Cristo» (Ef 2,12-13). Nella sua carne Cristo aveva unificato entrambi i gruppi in un solo gruppo, e aveva abbattuto il muro di ostilità che divideva il giudeo ed il gentile, la partizione che nel tempio di Gerusalemme impediva ai gentili di avvicinarsi alla presenza divina (2,14). Cristo aveva abolito la Legge. Quella Legge che esigeva e manteneva la separazione tra il giudeo ed il gentile, «per creare in sé stesso, dei due, un solo uomo nuovo, facendo la pace, e per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo, per mezzo della croce, distruggendo in sé stesso l'inimicizia» (Ef 2,15-16). Di conseguenza, i credenti gentili non erano «più stranieri, né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio», che stanno diventando «un tempio santo nel Signore», e «insieme con gli altri venite edificati per diventare dimore di Dio per mezzo dello Spirito» (2,19-22). Nel capitolo seguente, viene sottolineato il ruolo di Paolo in questa grande impresa. Il mistero del disegno di Dio di includere i gentili nel suo popolo è stato rivelato espressamente a Paolo, ed egli è stato incaricato appositamente di portare questo vangelo delle ricchezze di Dio in Cristo ai gentili (Ef 3,1-10).

3.6 Le implicazioni per le dimensioni sociali ed ecumeniche della missione

Per concludere, vale la pena riflettere su questa dimensione della missione di Paolo. E non vale soltanto la pena farlo, ma è essenziale

che si traggano le giuste conclusioni dal nostro riconoscimento di questa dimensione della missione di Paolo.

- a) *La dimensione sociale.* Questa enfasi sull'apostolato di Paolo presso i gentili non è soltanto un accessorio secondario rispetto a ciò che si può aggiungere riguardo al suo apostolato. Non si tratta di descrivere il ruolo e lo stato di Paolo come apostolo, e poi aggiungere: «Oh sì, ed egli era anche un apostolo dei gentili». No, questo era il punto centrale dell'apostolato di Paolo. L'apostolato di Paolo era proprio questo. Questa è la ragione per cui egli era pronto ad allargare la spaccatura con Giacomo, il fratello di Gesù. Questa è la ragione per cui egli era pronto a rimproverare Pietro in pubblico. Nella realizzazione di questo egli concentrò tutte le sue energie e tutta la sua vita. In altre parole, non dovremmo accontentarci di dire che per Paolo il vangelo tratta di come gli individui vengono accettati da Dio, cioè per la fede. Ma dovremmo anche aggiungere: «Oh, sì, e questo significa che il giudeo ed il gentile possono andare insieme nella stessa comunità, possono mangiare insieme, ed essere pienamente accettati l'uno dall'altro». Poiché questo era al centro del vangelo, per Paolo. Non era vangelo a meno che non intendesse che il giudeo ed il gentile potessero adorare insieme, potessero sedersi allo stesso tavolo, ed insieme potessero formare un unico corpo, una unica congregazione di adoranti. Un altro modo di esprimerlo è che per Paolo il vangelo aveva sia una dimensione verticale che sociale. Non poteva funzionare in una dimensione, a meno che non funzionasse anche nell'altra. Paolo non faceva una distinzione superficiale tra il vangelo in quanto fenomeno puramente spirituale, che apriva le persone alla grazia di Dio e portava loro la grazia di Dio, e i corollari sociali di quel vangelo intesi come qualcosa di diverso. Per troppo tempo gli evangelici, il cui nome ci ricorda che la loro posizione è determinata dal vangelo, hanno fatto una distinzione tra il vangelo ed il vangelo sociale: la supposizione è che il vangelo sociale costituisca un allontanamento dal – ed una corruzione del – vero vangelo. Ma Paolo non sarebbe mai stato d'accordo su questo. Per Paolo, se il vangelo non avesse avuto un effetto a livello sociale, cioè un abbattimento dell'antagonismo e della disarmonia razziale e nazionale, non sarebbe stato vangelo. Se il vangelo non avesse riunito razze, na-

zioni e classi diverse in un unico culto, attorno ad un tavolo solo, allora non sarebbe stato vangelo. Se non avesse invitato i credenti ad amare il prossimo come sé stessi, non sarebbe stato vangelo. È semplicemente impossibile per me essere accettato da Dio se io non accetto quelli che sono stati accettati da Dio a loro volta. In una parola, Paolo ci insegna che se dimentichiamo la dimensione orizzontale del vangelo, noi perdiamo il vangelo per cui lui ha dato la sua vita.

- b) *La dimensione ecumenica.* Quale peso permanente diamo ad una delle affermazione più fondamentali di Paolo: e cioè che «l'uomo non è giustificato dalle opere della Legge, ma soltanto per mezzo della fede in Gesù Cristo» (Gal 2,16)? Sembra abbastanza chiaro: che la fede in Cristo è l'unica cosa che conti veramente, anzi, è l'unica cosa che conti per Dio; che esigere qualcosa di più della fede, come obblighi legali o rituali, vuol dire sminuire il vangelo, distruggere ciò che Paolo chiama "la verità del vangelo". La questione si è manifestata a Paolo in tutta la sua sensibilità e nitidezza nell'incidente di Antiochia. Là, Pietro e gli altri giudeo-cristiani si erano isolati dalla compagnia a tavola e, senza dubbio, anche dalla partecipazione all'eucarestia con i gentili cristiani. In effetti, Paolo dice, essi stavano cercando di spingere i credenti gentili a vivere come i giudei, a osservare le sacre leggi di Israele della purità e dell'impurità. In effetti, essi stavano cercando di aggiungere opere della Legge all'invito alla sola fede del vangelo. Paolo, oggi, come parla al nostro mondo ecumenico? Poiché siamo tutti in un modo o nell'altro in una posizione simile a quella di Pietro e degli altri giudeo-cristiani. Noi diciamo ai fratelli credenti che non possiamo sederci al loro stesso tavolo, che ci sono certe cose che non possiamo fare con essi, perché essi non riconoscono le tradizioni ed i riti che noi consideriamo centrali per quanto riguarda la nostra identità di cristiani. Ed in effetti noi rendiamo le nostre tradizioni e le nostre convinzioni importanti quanto il vangelo stesso, importanti quanto la fede in Cristo, importanti quanto l'essere in Cristo. Noi neghiamo Paolo apertamente: noi affermiamo con le nostre azioni che una persona *non* è giustificata solo dalla fede, ma dobbiamo osservare certe opere della tradizione. Noi ci mettiamo dalla parte di Pietro, e come Pietro abusiamo della verità del vangelo e rinunciamo ad essa. Pensiamo forse che Paolo ci loderebbe per la nostra riluttanza a sederci allo stesso tavolo dei nostri fratelli

cristiani, al *suo* tavolo? Io penso di no. Piuttosto, io penso che egli parlerebbe come John Wesley: «Se il tuo cuore batte insieme al mio nell'amore per il nostro comune Signore, allora dammi la mano», e sediamoci e mangiamo insieme, alziamoci e adoriamo insieme, andiamo avanti insieme e annunciamo la buona novella di Gesù Cristo.

4. LA CHIESA – L'ECCLESIOLOGIA TRINITARIA DI PAOLO

Quando ci concentriamo sull'interpretazione della chiesa da parte di Paolo, molto di ciò che abbiamo già esaminato diventa ancora più rilevante. E, cosa di non minore importanza, ciò che abbiamo già visto ci prepara per ciò che può essere chiamato il carattere trinitario dell'interpretazione della chiesa di Paolo. Quindi, esaminiamo innanzitutto il concetto stesso di "chiesa" in quanto "chiesa di Dio". Questo includerà una parentesi su ciò che possiamo dire dell'attualità storica delle chiese paoline nel primo secolo. Poi ci concentreremo sull'altro modo principale di parlare della chiesa in quanto "corpo di Cristo". Questo includerà un tentativo di chiarire in Paolo il concetto degli "apostoli" in quanto fondatori della chiesa. Infine, ci concentreremo sulla chiesa in quanto "comunione dello Spirito", o esperienza condivisa dello Spirito. Questo, inevitabilmente, includerà un ulteriore chiarimento del concetto paolino del corpo di Cristo, in quanto comunità carismatica.

4.1 La chiesa di Dio

Se c'è un unico termine negli scritti del Nuovo Testamento, che denota l'esistenza ed il carattere del movimento cristiano in embrione nei vari centri dove si stabilì, quel termine è *ekklesia*, "chiesa". La parola ricorre 114 volte nel Nuovo Testamento; 23 volte negli Atti; 62 volte nel corpus paolino; e 20 volte nell'Apocalisse.⁹⁰ La scelta del termine *ekklesia* è interessante in sé stessa. Nell'uso comune, indicava semplicemente una "assemblea" o un "raduno" di persone per qualche scopo condiviso. In questo senso ricorre due volte nel racconto di Luca dell'assemblea cittadina ad Efeso (At 19,32.40). È stato anche trovato occasionalmente in riferimento ad alcune as-

⁹⁰ Per es., Mt 18,17; At 5,11; 8,1.3; ecc.; Rm 16,1.4-5.16.23; 1Cor 1,2; 4,17; ecc. Gc 5,14; Ap 2-3; 1 Clem. inscr.; Ign. Eph. iscr.; Did. 4.14; Herm. Vis. 2.4.3.

sociazioni o incontri di affari di alcune società (*collegia*).⁹¹ Ma il suo uso predominante doveva essere quello di un corpo di cittadini regolarmente chiamati nell'assemblea legislativa.⁹² Quindi, il primo uso cristiano potrebbe essere stato semplicemente quello di indicare l'"incontro" che costituiva il loro riunirsi. Il termine alternativo, *synagoge*, era ugualmente atto a significare un "incontro o riunione", ma, probabilmente, era già diventato troppo legato al significato di "assemblea di giudei, la sinagoga".⁹³ Tuttavia, non sembra possibile che il termine usato da Paolo implicasse il fatto che i cristiani di una città mediterranea si considerassero un'alternativa a – o in competizione con – l'assemblea dei cittadini. Il fatto che Paolo possa parlare sia di *ekklesiai* (plurale) in una regione,⁹⁴ e delle *ekklesiai* individuali (chiese-case, probabilmente più di una) che si incontravano nella stessa città⁹⁵ suggerisce che il significato comune di "riunione, incontro" fosse quello inteso, e fosse compreso in questo modo dagli altri che lo sentivano utilizzato. Il fattore determinante per l'utilizzo di Paolo del termine *ekklesia*, tuttavia, era quasi certamente l'utilizzo che ne fa la LXX per tradurre "assemblea di YHWH/Israele" (*qahal YHWH/Israel*). Questo viene indicato dalle frequenti allusioni di Paolo alla "chiesa di Dio" o "le chiese di Dio".⁹⁶ Da notare il fatto che questo uso indica anche un background nelle congregazioni di lingua aramaica, e che *ekklesia* probabilmente emerse come traduzione di *qahal*, sempre preferibilmente a *synagoge*.⁹⁷ Il punto è, naturalmente, che l'ispirazione per l'utilizzo del termine *ekklesia* fu certa-

⁹¹ Esempi di *ekklēsia* utilizzati per associazioni volontarie e il loro incontri sono dati da J. S. KLOPPENBORG, "Edwin Hatch, Churches and Collegia", in B. H. MCLEAN, ed., *Origins and Method*, J. C. HURD FS, JSNTS 86; JSOT, Sheffield 1993, 212-38 (qui 215-6 n. 13, 231 n. 65).

⁹² LSJ 509; K. L. SCHMIDT, TDNT 3.513-4.

⁹³ Per es. LSJ 1692 con BDAG 963; vedi, inoltre, E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, nuova edizione G. VERMES e F. MILLAR, 4 vol., T & T Clark, Edinburgh 1973-87; 3.90-1; 95-8.

⁹⁴ 1Cor 16,1 (le chiese della Galazia); 16,19 (le chiese dell'Asia); 2Cor 8,1 (le chiese della Macedonia); Gal 1,22 (le chiese della Giudea).

⁹⁵ Rm 16,5; 1Cor 16,19; Col 4,15; Fm 2. C'è un ampio consenso sul fatto che i saluti di Rm 16,14-15 si riferiscano ad altre chiese-case oltre agli incontri nella casa di Prisca e Aquila (16,5).

⁹⁶ «La chiesa di Dio»: 1Cor 1,1; 10,32; 11,22; 15,9; 2Cor 1,1; Gal 1,13. «Le chiese di Dio»: 1Cor 11,16; 1Ts 2,14; 2Ts 1,4.

⁹⁷ Nella LXX *qahal* viene tradotto *ekklēsia* 68 volte, e *synagoge* 36 volte, vedi H.-J. FABRY, TDOT 12.546-61 (qui 561); dettagli in HATCH & REDPATH 433 e 1309-10. Nota ancora negli Atti 7,38.

mente più di natura teologica che politica.⁹⁸ L'utilizzo di Paolo non era una cosa tipica riferita a lui e alla sua missione, come implica anche la sua allusione alle "chiese della Giudea" (Gal 1,22). Esso incarnava non tanto una rivendicazione ad essere una nuova entità politica, quanto una rivendicazione a essere in diretta continuità con Israele, l'Israele che Dio aveva chiamato (*ek-kalein*) ad essere il suo popolo nel mondo. Essere "la chiesa di Dio" significava essere in linea con il disegno di Dio per il suo popolo dal momento in cui Egli lo aveva chiamato ad essere il suo popolo. Qui, di nuovo, vale la pena notare la regolarità dell'utilizzo di Paolo del plurale ("chiese"): Paolo evidentemente pensava a incontri separati, in case o città, vari in una città o una regione, come delle "chiese" individuali. Il pensiero della "chiesa" in quanto una entità nazionale o universale non era ancora stato espresso.⁹⁹ Ovunque un gruppo di credenti di Gesù il Signore si incontrasse (*syn-agomai*), là era "la chiesa di Dio".

Non dovremmo certo ignorare anche la visione più ricca della chiesa universale che troviamo nelle lettere paoline più tarde. Particolarmente sorprendente è il modo in cui le lettere ai Colossesi e agli Efesini immaginavano la chiesa come luogo di riconciliazione, dove avveniva la riconciliazione tra le diverse nazioni e le fazioni in guerra (Ef 2,13-22; Col 1,18-20). Ma qui vorrei concentrarmi di più sulle chiese-case, così tipiche della missione di Paolo, dato che dobbiamo renderci conto delle realtà storiche che Paolo aveva in mente quando parlava della chiesa e del suo funzionamento e organizzazione.

4.2 Le Chiese-Case

Probabilmente non è necessario far notare che quando Paolo parla dei credenti corinti che «si radunano in assemblea» (1Cor 11,18), non pensava alla "chiesa" in quanto luogo ("in un edificio"). Piuttosto si trattava degli individui stessi che si radunavano per *essere* chiesa, *in quanto* chiesa. "Chiesa" indicava le persone, non il posto. Date le più tarde connotazioni che sono state attribuite al termine "chiesa" (= "edificio"), potrebbe essere meno disorientante usare termini come "congregazione", "raduno", "incontro", "assemblea". Detto que-

⁹⁸ Vedi anche J. ROLOFF, *ekklēsia*, EDNT 1.412.

⁹⁹ Vedi il mio *Theology of Paul*, 537-40.

sto, naturalmente, una domanda importante è: Dove si riunivano i primi credenti nelle città della missione egea? Che tipo di sistemazione utilizzarono per le loro riunioni? Questo comporta una parentesi, ma una parentesi che spero valga la pena di fare.

a) *L'evidenza archeologica*. Dato che la missione paolina iniziava di solito in alcune sinagoghe nella città in cui si entrava,¹⁰⁰ è utile cominciare con il notare ciò che sappiamo delle sinagoghe del primo secolo nella diaspora occidentale. L'archeologia ha scoperto varie sinagoghe che quasi certamente erano già state costruite nel I secolo, in Italia, Grecia e Asia Minore, per esempio, a Ostia, il porto di Roma, a Stobi, in Macedonia, sull'isola dell'Egeo Delo, e a Priene, tra Efeso e Mileto.¹⁰¹ Tuttavia, in molti casi, probabilmente nella maggior parte, la comunità giudaica dovette utilizzare delle case private come sinagoghe, ovunque vi fosse una comunità giudaica significativa.¹⁰²

Allora, che tipo di luoghi di raduno erano quelli dei primi credenti, quando questi ultimi uscirono dal contesto immediato della sinagoga? L'archeologia non ha scoperto strutture che possano essere identificate come "chiesa", e datate prima di un secolo o più dopo Paolo. Dunque dobbiamo supporre che questi incontri avvenivano o in case private, o in strutture più grandi affittate per l'occasione. Nelle fonti niente indica che la seconda possibilità fosse realistica nella grande maggioranza dei casi. Il costo di prenotazioni regolari probabilmente sarebbe stato troppo alto per i mezzi dei primi piccoli gruppi, e, in ogni caso, le locali associazioni difficilmente avrebbero accolto delle altre società nelle loro strutture. E la proprietà del tempio difficilmente sarebbe stata utilizzabile per un raduno cristiano. La sola conclusione

¹⁰⁰ At 3,14; 14,1; 16,13; 17,1.10.17; 18,4.19; 19,8; 28,17.23. Vedi il mio *Beginning from Jerusalem* § 29.5b.

¹⁰¹ Dettagli in C. CLAUSSEN, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge: das hellenistisch-jüdisch Umfeld der frühchristlichen Gemeinden*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, 191-206.

¹⁰² L. M. WHITE, "Synagogue and Society in Imperial Ostia: Archaeological and Epigraphic Evidence", in K. P. DONFRIED & P. RICHARDSON (eds.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome* 30-68: «L'evidenza indica che la maggior parte, se non tutte, le prime sinagoghe furono restaurate da edifici esistenti, generalmente case», 34; vedi il suo *The Social Origins of Christian Architecture*, 2 vols., Harvard Theological Studies 42; Trinity Press International, Harrisburg 1996-97, 1.60-101. Gli edifici delle sinagoghe a Priene, Stobi e Dura Europos erano originariamente delle case private (SCHÜRER, *History*, 3.24; 67; CLAUSSEN, *Versammlung*, 208).

ovvia è che i primi credenti si incontrassero come “chiesa” nelle loro case, con il membro più ricco e la casa più grande che fornivano una sede regolare per “tutta la chiesa”, in centri diversi. Questa deduzione è rinforzata dalle varie allusioni alle chiese-case nelle lettere di Paolo, e dal riferimento di Paolo a Gaio, «ospite di tutta la chiesa», alla fine della sua lettera a Roma (Rm 16,23), che fu scritta da Corinto. Paolo, allo stesso modo, parla di “tutta la chiesa” a Corinto che si riuniva per l’adorazione (1Cor 14,23), così, presumibilmente, in entrambi i casi egli stava pensando a quelle occasioni in cui tutti i credenti locali potevano incontrarsi, una cosa diversa dai molti e più frequenti (?) piccoli raduni che avvenivano in case più piccole.

Allora, che cosa ci dice l’archeologia riguardo a queste case nelle città più grandi che contornavano l’Egeo? Alcuni siti non ci aiutano. Per esempio, Tessalonica, in Macedonia, e Smirne, in Asia Minore, ed anche Roma, sono state ricostruite a tal punto che poco è rimasto in vista. Tuttavia, fortunatamente, la mutevole geografia e le fortune economiche di posti come Ostia, Corinto ed Efeso, hanno lasciato dei resti considerevoli su cui ancora si lavora, e da cui possiamo farci un’idea dell’insieme delle abitazioni che c’erano in tali città durante o intorno al periodo preso in esame. Si è data più attenzione alle proprietà più estese, che occupavano un piccolo isolato all’interno della rete di strade. Ma, in alcuni posti, le rovine si estendono al di sopra del primo piano (Ostia in particolare), e ci danno un’idea migliore di come doveva apparire un monolocale o piccoli appartamenti nelle case popolari. Nel suo articolo nell’*Oxford Classical Dictionary*, Nicholas Purcell riassume bene la situazione:

Nel periodo imperiale, le case popolari, che erano comunemente conosciute come *insulae*, ospitavano solo una piccola frazione della popolazione di Roma e di altre grandi città. Non tutte queste sistemazioni erano di bassa qualità; alcune erano situate in belle zone, alcuni *cenacula* (appartamenti) erano sufficientemente grandi, quelli ai piani bassi non erano sconvenienti... e molte persone di classe sociale abbastanza alta non si potevano permettere di meglio.¹⁰³

¹⁰³ OCD³, 731-2.

Giovenale, nelle sue *Satire* 3.193-202, offre un vivido affresco degli edifici scadenti che durante la seconda metà del I secolo dovevano spesso essere stati costruiti troppo velocemente e troppo alti dai padroni, ansiosi di aumentare al massimo le loro entrate di affitti:

«Ma noi viviamo a Roma, una città che in gran parte si regge su puntelli fatiscenti; così infatti l'amministratore rimedia ai guasti e, tappata la fenditura di una vecchia crepa, invita tutti a dormire tranquilli sotto la minaccia di un crollo. Meglio vivere dove non scoppiano incendi e non si temono allarmi la notte. "Acqua, acqua!" supplica Ucalegonte portando in salvo i suoi stracci: sotto di te il terzo piano è in fiamme e tu l'ignori; se giù in basso il terrore dilaga, chi non ha che le tegole per ripararsi dalla pioggia, lassù dove le languide colombe depongono le uova, brucerà per ultimo, non c'è dubbio, ma brucerà».¹⁰⁴

- b) *Le dimensioni delle chiese del I secolo.* Quali deduzioni possiamo trarre riguardo alle chiese che si riunivano all'interno della gamma di proprietà che la letteratura e l'archeologia ci ha rivelato? Dato che la maggioranza dei gruppi di convertiti in ogni città era verosimilmente analfabeta, mancante di influenza e di bassa estrazione (1Cor 1,26), dobbiamo certamente presumere che la loro sistemazione appartenesse alla parte più bassa della scala sociale. Questo vuol dire che, se Purcell ha ragione, la maggior parte di essi sarebbe vissuta nei palazzi a molti piani delle case popolari, forse nei piani alti. Presumibilmente alcuni incontri almeno avvennero in tali appartamenti, o forse negli appartamenti più grandi più vicini al livello stradale. Una chiesa in una tale "casa" sarebbe consistita solo di un piccolo gruppo, diciamo un gruppo di meno di 12 persone. In ogni caso, dato che la parola "casa" inevitabilmente può indicare una proprietà più grande, tali gruppi cellulari probabilmente si dovrebbero chiamare "chiese-appartamenti".¹⁰⁵ Di nuovo, se Purcell ha ragione, anche

¹⁰⁴ Così citato da S. GOODENOUGH, *Citizens of Rome*, Hamlyn, London 1979, 62.

¹⁰⁵ R. JEWETT, per alcuni anni, ha insistito sul termine più realistico di "chiese-case popolari" piuttosto che il termine, potenzialmente fuorviante di "chiese-case" (con riferimento alle ville scoperte in posti come Pompei e Corinto), vedi il suo libro, *Tenement Churches and Communal Meals in the Early Church*, BR 38, 1993, 23-43; ora anche R. JEWETT, *Romans*, Fortress, Hermeneia, Minneapolis 2007, 53-5 e 64-6.

i relativamente ricchi Aquila e Priscilla si sarebbero potuti quasi certamente permettere non più di un appartamento più largo al pianterreno di una casa popolare, cosicché le chiese che si incontravano nelle loro case (Rm 16,5; 1Cor 16,19) non potrebbero essere state composte da più di 25 persone. Tuttavia, è sufficientemente chiaro il fatto che la maggior parte dei gruppi cittadini dei primi discepoli avrebbero incluso almeno qualche membro delle classi sociali più alte. E la probabilità è che questi ultimi avrebbero invitato i credenti locali ad incontrarsi come chiesa nelle loro proprietà più grandi. Gaio è stato già menzionato come l'ospite di «tutta la chiesa» a Corinto (Rm 16,23), rendendo possibile per «tutta la congregazione» di incontrarsi (*synerchesthai*) «nello stesso posto (*epi to auto*)» (1Cor 11,20; 14,23). E la casa di Filemone, a Colossi, poteva contenere sia vari ospiti,¹⁰⁶ che alcuni schiavi.¹⁰⁷ Se, dunque, dobbiamo immaginarci dei cristiani che si riuniscono come chiese in case più grandi, case con un atrio ed una sala da pranzo (*triclinium*), possiamo certamente supporre che gli incontri di più grandi proporzioni potevano essere ospitati. Quanto grandi è una questione controversa. La migliore stima arriva a prevedere un numero massimo di 50 persone,¹⁰⁸ sebbene non sia molto chiaro come un gruppo così numeroso potesse fare un incontro singolo. Erano forse distribuiti in due o più stanze? Quando la chiesa si incontrava per il pasto comune, non tutti, presumibilmente, si saranno accomodati nel *triclinium*, un fatto che probabilmente ci aiuta a capire la sistemazione insoddisfacente per gli incontri dell'unica chiesa di cui Paolo ci parla (Corinto).¹⁰⁹ Certamente il numero di persone da accogliere non dovrebbe essere calcolato solo sulla base dei metri quadrati disponibili, dato che lo spazio, presumibilmente, sarebbe stato occupato dai mobili, e, forse, anche da statue o decorazioni. Il punto fondamentale che emerge è che le primissime chiese-case, nella maggior parte dei casi, dovevano essere piuttosto piccole,

¹⁰⁶ FILEM. 22: «Prepara una stanza per gli ospiti per me»; non «la stanza degli ospiti».

¹⁰⁷ Non ci sono prove che Onesimus, il soggetto della lettera a Filemone, fosse l'unico schiavo di quest'ultimo.

¹⁰⁸ R. J. BANKS, *Paul's Idea of Community*, Paternoster, Exeter 1980, 40-2; J. MURPHY-O'CONNOR, *St. Paul's Corinth*, Michael Glazier, Wilmington 1983, 153-8.

¹⁰⁹ 1Cor 11,17-22.

ciò dovevano essere composte da un numero di persone che variava da 12 a 20 al massimo. E anche quando “tutta la chiesa” in una città, o in una sezione di una città poteva riunirsi come chiesa in un posto, probabilmente si trattava solo di 40 o 50 persone, e non necessariamente riunite in una stanza sola. Le dinamiche della vita della chiesa, della vita condivisa dei credenti nella maggior parte delle città, probabilmente dipendevano e in una certa misura erano determinate dallo spazio fisico in cui essi potevano funzionare come chiesa. Naturalmente, noi siamo abituati a visualizzare delle enormi costruzioni per le chiese e le riunioni, che possono comprendere centinaia o anche migliaia di persone. Così, è importante per noi ricordare che la chiesa tipica del I sec. e oltre della storia della chiesa cristiana, fosse l’incontro di una piccola cellula che comprendeva più o meno 20 persone, e, meno regolarmente, fino a 50. Questo è importante, dato che noi ora sappiamo bene che le dinamiche sociali dei piccoli gruppi sono molto diverse da quelle dei grandi gruppi. E la teologia legata ad esse deve tenere conto di tali fattori più di quanto generalmente si pensi. In molti casi la nostra preoccupazione non dovrebbe riguardare il fatto che le nostre chiese siano troppo piccole, ma che esse siano troppo grandi! Lo stesso criterio deve essere applicato quando ci volgiamo al secondo aspetto dell’ecclesiologia trinitaria di Paolo, il corpo di Cristo.

4.3 Il Corpo di Cristo

Nelle prime due conferenze, ho messo in rilievo la forte continuità tra Paolo ed il suo patrimonio culturale giudaico. Nella Lettera ai Romani 9-11, in particolare, Paolo insisteva sul fatto che Dio rimanesse fedele al suo patto di alleanza ed alle promesse fatte a Israele. Questo forte senso di continuità è sottolineato dal suo uso di *ekklesia* per denotare le riunioni dei credenti in Gesù il messia: i cristiani che si riunivano in quanto *qahal YHWH*. Tuttavia, è degno di nota il fatto che quando Paolo abbandona l’argomento di Israele e del suo futuro, in Rm 12, egli cerca un’immagine diversa, o una metafora, per l’assemblea dei cristiani: il corpo di Cristo. Nella prima conferenza, ho anche enfatizzato il fatto che per Paolo stesso il fattore principale d’identità per lui non era tanto il suo status di israelita, ma il suo essere “in Cristo”. Qui il punto che necessita di

essere enfatizzato è che l'equivalente collettivo al credente individuale "in Cristo", l'equivalente collegiale all'essere "in Cristo" è il "corpo di Cristo". «Siamo un solo corpo in Cristo» (Rm 12,5). «Come infatti il corpo, pur essendo uno, ha molte membra... così anche Cristo» (1Cor 12,12). «Voi (Corinzi) siete corpo di Cristo e sue membra» (12,27). Essere "in Cristo" significa essere membro del "corpo di Cristo". Perché questa immagine?

- a) *Un corpo, molte membra*. La più plausibile fonte dell'immagine è l'uso della metafora del corpo in quanto espressione vitale dell'unità di una comunità, nonostante la diversità dei suoi membri. L'immagine della città o dello stato come un corpo (ancora la usiamo quando parliamo della "nazione"), era già familiare nel campo della filosofia politica. La famosa storia di Menenio Agrippa, narrata da Livio e da Epitteto, è l'esempio meglio conosciuto.¹¹⁰ L'idea centrale espressa da Menenio Agrippa era che la plebe ed i patrizi non potessero cessare di cooperare l'un con l'altro. Sarebbe come se le membra del corpo si rifiutassero di cooperare con gli organi interni. Il risultato, per il corpo, sarebbe disastroso. L'esposizione di Paolo in 1Cor 12,14-26, riecheggia da vicino il concetto di base della storia: cioè che il fatto che l'unità ed il benessere dello stato, che dipendevano dall'interdipendenza reciproca dei suoi membri, delle corporazioni e dei raggruppamenti nazionali, fosse pienamente riconosciuto e realizzato nella positiva reciproca interazione. Paolo pare che abbia adattato questa metafora familiare della comunità e abbia tratto da essa le stesse implicazioni per il riconoscimento e la cooperazione reciproca. L'assemblea cristiana è un corpo, come la nazione. Essa funziona come una unità solo quando le diverse membra agiscono in una armoniosa interdipendenza. Tuttavia, è diversa dalla nazione precisamente perché la sua caratteristica distintiva ed identificante è il fatto che è il corpo *di Cristo*. Il significato di questo dovrebbe essere meditato. Poiché Paolo, in effetti, muta l'immagine collegiale della comunità cristiana da quella di stato-nazione (l'Israele storico) a quella di assemblea cittadina. In altre parole, egli muta l'immagine da una comunità identificata dai confini etnici e tradizionali, ad una comunità i cui membri ap-

¹¹⁰ LIVIO, *Historia* 2.32; EPITTETO 2.10.4-5.

partengono a nazionalità e classi sociali diverse, e la cui prosperità dipende dalla loro cooperazione reciproca e dal loro lavorare insieme in armonia. Tuttavia, l'identità dell'assemblea *cristiana* in quanto "corpo" non è data dall'ubicazione geografica o dalla fedeltà politica, o dalla razza, dalla classe sociale o dal genere. È data invece dalla comune fedeltà a Cristo, espressa visibilmente non meno dal battesimo nel suo nome, che dalla condivisione sacramentale del suo corpo. L'implicazione è chiara. Le potenziali differenze tra fazioni possono essere trasformate nella necessaria cooperazione reciproca per il bene comune solo quando viene dato il primato alla comune fedeltà nelle relazioni reciproche. È il comune affidamento a Cristo, essere "in Cristo", che determina il nostro carattere comune in quanto corpo di Cristo. Quasi cosa che sminuisca o oscuri questo fatto centrale, sminuisce e oscura a sua volta la realtà del corpo di Cristo. E se Cristo è presente sulla terra nel suo corpo, attraverso il suo corpo, in quanto suo corpo, allora il nostro fallimento di incarnare questo fatto centrale in realtà ostacola e previene la presenza di Cristo ed il suo ministero per il mondo. Questo è un corollario che dovrebbe farci riflettere molto. Per Paolo, il termine "giudeo" dovette essere ridefinito non in termini di etnia o nazionalità, ma in termini di "chiamati da Dio" (Rm 9,6-12). Così anche noi dovremmo cercare di fare in modo di non confondere la definizione del corpo di Cristo con la nazionalità o il rituale tradizionale, ma di farlo rimanere determinato innanzitutto dall'attaccamento di ognuno dei suoi membri a Cristo.

- b) *La chiesa apostolica*. Quando guardiamo ai ministeri nella comprensione paolina della chiesa in quanto corpo di Cristo, quello principale è quello di apostolo: «Alcuni, perciò, Dio li ha posti nella Chiesa in primo luogo come apostoli» (1Cor 12,28). Questo ci permette di collegare il concetto di Paolo del suo ruolo come apostolo, con la sua interpretazione della Chiesa apostolica. Poiché uno degli aspetti fondamentali della missione apostolica di Paolo era quello di fondare (o far nascere) chiese. Poiché Paolo, un apostolo, era stato incaricato, mandato a fondare chiese. Questo è chiarissimo in 1Cor 9,1-2: «Non sono un apostolo? Non ho veduto Gesù, Signore nostro? ... Anche se per altri non sono apostolo, per voi almeno lo sono; voi siete il sigillo del mio apostolato nel Signore». Qui l'autorità dell'"apostolo" è molto legata

al ruolo dell'apostolo nello stabilire una chiesa: Paolo non era un apostolo di altri, perché egli non li aveva convertiti, non aveva fondato le loro chiese; ma egli lo era dei Corinzi, perché attraverso la sua opera di evangelizzazione era nata la chiesa di Corinto. In altri passi nelle lettere ai Corinzi, la convinzione di Paolo che egli era stato nominato missionario incaricato di far nascere chiese viene espressa ripetutamente: 1) 1Cor 3,5-15: «come un sapiente architetto» egli aveva posto il fondamento; 2) 15,10-11: egli aveva lavorato più duramente di altri apostoli per portare i suoi ascoltatori alla fede; 3) 2Cor 5,20: egli vedeva il suo ruolo come quello di un "ambasciatore del Cristo". Questo è in linea con l'accordo di cui Paolo fu partecipe a Gerusalemme: cioè che lui (e Barnaba) sarebbero stati responsabili dei gentili (i credenti gentili) e della missione tra i gentili (Gal 2,9). È importante notare il fatto che Paolo non considerava il suo incarico apostolico un qualcosa di molto generale, apostolo di tutti i credenti. Piuttosto, era un qualcosa di specifico, dei gentili. Quindi, in una certa misura, era limitato, limitato alle chiese di cui egli era responsabile. E Paolo sembra aver accettato il fatto che fosse così limitato. Questa è la ragione per cui egli si arrabbiò quando altri invasero il suo territorio, ed esitò ad oltrepassare i limiti del suo incarico (2Cor 10,13-16). Qui dovremmo notare la relazione simbiotica tra l'apostolo e la chiesa con cui Paolo aveva lavorato. Così, quando dice che «Dio li ha posti nella Chiesa in primo luogo come apostoli» (1Cor 12,28), egli con più probabilità *non* stava pensando alla chiesa universale e agli apostoli con autorità universale.¹¹¹ Piuttosto, egli, con più probabilità, stava pensando alla "chiesa" nel senso di credenti corinzi che si riunivano per essere la chiesa di Corinto (11,18; 12,27). Gli "apostoli" di 12,28 erano gli apostoli che li avevano stabiliti in quanto credenti, li avevano riuniti per essere il corpo di Cristo a Corinto. Gli apostoli assegnati alla chiesa di Corinto erano, innanzitutto, Paolo stesso, e forse anche Apollo (1Cor 4,9). Possiamo, probabilmente, trarre delle conclusioni simili dalla descrizione di Paolo di Andronico e (sua moglie?) Giunia in quanto «eccezionali tra gli apostoli». Qui dovremmo notare il fatto che Andronico e Giunia sono i soli apo-

¹¹¹ Vedi anche, in particolare J. HAINZ, *Ekklesia: Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*, Pustet, Regensburg 1972, 252-5.

stoli che Paolo menzioni riguardo ai cristiani romani. Quindi, la spiegazione più plausibile è che Andronico e Giunia fossero gli apostoli che avevano fondato (una o più) chiese-case di Roma.¹¹² Dovremmo forse scandalizzarci del fatto che uno degli apostoli fondatori della chiesa di Roma fosse una donna? Se la risposta è sì, chiediamoci: «Perché?», dato che Paolo stesso sembra apprezzare il ruolo apostolico di Giunia. Così, il secondo aspetto trinitario dell'ecclesiologia di Paolo è la sua interpretazione della chiesa in quanto corpo di Cristo. Qual è il terzo aspetto?

4.4 La comunione dello Spirito

Paolo ha tirato in ballo due parole nei suoi riferimenti alla chiesa. Una era *koinonia*; l'altra era *charisma*. Ognuna di esse necessita di essere analizzata.

- a) *L'esperienza condivisa dello Spirito*. La frase chiave appare nella benedizione di addio di 2 Corinzi: «La grazia del Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio e la *koinonia* dello Spirito Santo siano con tutti voi» (2Cor 13,13). La frase generalmente è tradotta «la comunione dello Spirito». Questo è ingannevole, perché essa viene interpretata come se si riferisse alla comunità dello Spirito, come nella "Comunità delle Donne", un'organizzazione all'interno della Chiesa. Ma vari studi hanno chiarito il fatto che il significato di base della frase è meglio tradotto come «partecipazione nello Spirito».¹¹³ Questo vuole dire che ciò di cui si tratta non è una entità fisica, come una riunione, ma l'esperienza soggettiva dello Spirito come un qualcosa che è condiviso, qualcosa di cui si partecipa reciprocamente. Il punto è, allora, che ciò che attira e tiene insieme i credenti, per Paolo, non era semplicemente un'ap-

¹¹² Su Giunia come nome femminile – quindi Andronico e Giunia, possibilmente gli unici marito e moglie tra «tutti gli apostoli» di 1Cor 15,7 – vedi ora, in particolare, E. J. EPP, *Junia, The First Woman Apostle*, Fortress, Minneapolis 2005, con una vasta bibliografia. Per il significato *episēmoi en tois apostolois* con il significato di «eccezionali tra gli apostoli», piuttosto che «ben conosciuti tra gli apostoli», vedi EPP, 72-8 e JEWETT, *Romans*, 963.

¹¹³ J. Y. CAMPBELL, "Koinônia and its Cognates in the New Testament", *JBL* 51 (1932), ristampato in *Three New Testament Studies*, Leiden, Brill 1965, 1-28 (soprattutto 25-27); F. HAUCK, *TDNT* 3.804-8; J. HAINZ, *EDNT* 2.203-5, tratto dallo studio più ampio, *Koinônia: "Kirche" als Gemeinschaft bei Paulus*, BU 16, Pustet, Regensburg 1982.

partenenza comune ad un gruppo riunito, ma l'esperienza comune dello Spirito. C'era la coscienza tra i credenti che la loro esperienza dello Spirito era una cosa condivisa anche da altri, e che costituiva il legame di comprensione e solidarietà reciproca. Come abbiamo visto prima, era precisamente questo riconoscimento, il fatto che i gentili non circoncisi stessero sperimentando lo Spirito di Dio proprio come quelli che durante la Pentecoste avevano sperimentato lo Spirito, lo stesso Spirito, la stessa esperienza di essere battezzati nello Spirito (At 10,4; 11,15-17; 15,8), ciò che aveva fatto sì che i credenti gentili fossero accettati come membri a pieno titolo della chiesa, senza essere circoncisi. L'unità era il diretto risultato della *koinonia* dello Spirito, l'esperienza condivisa dello Spirito. Paolo ribadì lo stesso concetto in 1Cor 12,13: fu la loro esperienza comune di essere battezzati in *uno* Spirito ciò che li aveva costituiti come *un* corpo; fu la loro esperienza comune di essere inondati da *uno* Spirito ciò che aveva reso irrilevanti le loro differenze di nazionalità e di classe sociale. E in Ef 4,3-4 viene ribadito con forza lo stesso concetto. L'unità della chiesa viene intesa come un prodotto diretto dell'unità dello Spirito. La scelta del verbo è istruttiva: «cercando di conservare (*terein*) l'unità dello Spirito per mezzo del vincolo della pace». L'unità dello Spirito era qualcosa che veniva data – la base dell'unità – non qualcosa che essi potessero creare o trovare. Tutti questi credenti, legati dalla loro esperienza condivisa dello Spirito, avrebbero o conservato o distrutto quell'unità.

- b) *La comunità carismatica.* Forse il carattere più sorprendente dell'interpretazione paolina del corpo di Cristo è che in ciascuno dei passi in cui Paolo espone il concetto in modo più dettagliato, egli immagina il corpo di Cristo come una comunità carismatica.

«Poiché, come in un solo corpo abbiamo molte membra e queste membra non hanno tutte la medesima funzione, così anche noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo e ciascuno per la sua parte siamo membra gli uni degli altri. Abbiamo pertanto doni diversi secondo la grazia data a ciascuno di noi» (Rm 12,4-6)

«Vi sono poi diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito; vi sono diversità di ministeri, ma uno solo è il Signore; vi sono di-

versità di operazioni, ma uno solo è Dio, che opera tutto in tutti. E a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune... Ma tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole. Come infatti il corpo, pur essendo uno, ha molte membra e tutte le membra, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche Cristo. E in realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, giudei o greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati ad un solo Spirito. Ora il corpo non risulta di un membro solo, ma di molte membra» (1Cor 12,4-7.11-14).

«A ciascuno di noi, tuttavia, è stata data la grazia secondo la misura del dono di Cristo... "Ha distribuito doni agli uomini"... È lui che ha stabilito alcuni come apostoli, altri come profeti» (Ef 4,7.8.11).

La parola chiave nei passi della lettera ai Romani e della prima lettera ai Corinti è *charisma*, "carisma". È una parola il cui status nella teologia cristiana lo dobbiamo quasi interamente a Paolo. Prima che lui lo utilizzasse, aveva poca importanza. E nel Nuovo Testamento compare solo una volta al di fuori del corpus paolino.¹¹⁴ Ovviamente, *charisma* deriva da *charis*, "grazia", e può essere descritto in termini eufemistici come il risultato, o l'effetto, o l'espressione della grazia. *Charisma* per Paolo è ciò che porta la grazia all'espressione, alla realtà concreta. Qui, di nuovo, dovremmo ricordare che era una tale chiara evidenza della grazia nelle vite dei convertiti di Paolo ciò che convinse la leadership di Gerusalemme, non solo il fatto che Dio stesse operando attraverso Paolo a favore dei gentili, ma anche il fatto che tali convertiti gentili dovevano essere pienamente accettati come parte della chiesa di Dio, senza richiedere alcuna ulteriore opera della Legge. Dunque, per Paolo, un carisma è la grazia divina che si realizza, si esprime in una parola o un gesto, come è chiaro nelle liste dei carismi in Rm 12,6-8 e 1Cor 12,8-10. Conscio dell'immagine del corpo, Paolo definisce un carisma come la "funzione" (*praxis*), di un organo o un membro del corpo. E conscio del significato della metafora del corpo, Paolo insiste subito sul fatto

¹¹⁴ Rm 1,11; 5,15.16; 6,23; 11,29; 12,6; 1Cor 1,7; 7,7; 12,4.9.28.30.31; 2Cor 1,11; 1Tm 4,14; 2Tm 1,6; 1Pt 4,10.

che il carisma non è per l'uso o il beneficio personale, ma è una funzione del corpo, e quindi «per il bene comune» (1Cor 12,7), per il beneficio degli altri, per il beneficio di tutti.

Per capire appieno il concetto paolino del corpo di Cristo in quanto comunità carismatica, dobbiamo osservare degli altri punti.

Prima di tutto: Paolo concepisce una ricca varietà di carismi. Le liste che egli offre nei tre passi appena citati, certamente non erano considerate comprensive o complete. Il fatto che molti carismi che egli include in queste liste siano piuttosto vaghi o si sovrappongano, prova il punto: per esempio, la profezia e l'esortazione, il condividere, l'altruismo, e gli atti di misericordia nella lista della lettera ai Romani. La lista in 1Cor 12 ovviamente teneva conto delle esperienze e delle passioni dell'assemblea di Corinto, particolarmente il dono della glossolalia, e le esperienze di ispirazione, guarigione ed i miracoli. Il punto è che per Paolo, una parola o un'azione era un carisma quando portava grazia all'espressione. Un corollario che ne deriva è degno di nota: dovremmo limitare l'uso del concetto dei "mezzi della grazia" ai sacramenti o alla predicazione della Parola. Per Paolo, qualsiasi parola o azione attraverso cui la grazia si esprime a beneficio degli altri è un carisma, un mezzo della grazia.

Secondo: Paolo non pensava che i carismi fossero limitati a pochi, ad un ordine speciale all'interno del corpo di Cristo. Nella sua più completa esposizione del corpo di Cristo in 1Cor 12, egli fa uno sforzo particolare per negare il fatto che il funzionamento del corpo potrebbe limitarsi ai doni o al ministero di un individuo. Infatti, egli disegna una vignetta per mostrare quanto sia ridicolo questo pensiero. Egli disegna un grande occhio con una piccola testa, braccia e gambe, o un grande orecchio, con una piccola testa, braccia e gambe. È questo un corpo? Quel singolo individuo, quel singolo ministero potrebbe funzionare come un corpo completo? «Se poi tutto fosse un membro solo, dove sarebbe il corpo?» (1Cor 12,19). Dove? Una chiesa così storicamente dipendente dal suo ordine di sacerdoti, congregazioni individuali storicamente così dipendenti dal loro sacerdote, devono considerare la domanda di Paolo più seriamente di quanto abbiano fatto fino ad ora. Abbiamo appena cominciato ad apprezzare ciò che «il ministero di tutto il popolo di Dio» implica o ri-

chiede. Quando il ministero è limitato a pochi, il risultato è una grottesca parodia del corpo, un corpo paralizzato all'80 o al 90%, con solo pochi organi funzionanti, e per di più poco funzionanti, dato che l'efficienza del corpo dipende dalla sua diversità che funziona nell'unità.

Terzo punto: le liste dei carismi, che Paolo offre, non includono solo l'appariscente profezia, la glossolalia, o i miracoli. I carismi sono anche "assistenza", "il governare" (1Cor 12,28), la condivisione ed il compiere atti di misericordia (Rm 12,8). Nella sua esposizione più completa in 1Cor 12,14-26, Paolo insiste sul fatto che nessun carisma – non importa quanto modesto o umile possa sembrare – deve essere disprezzato o ritenuto inutile. Ancora una volta, il ministero del popolo di Dio deve essere ripagato con più del sostegno di sole parole che spesso gli viene dato. Paolo non ha diviso il suo concetto del corpo di Cristo tra quelli che danno assistenza e quelli a cui viene data assistenza. Ad ognuno è stata data una manifestazione dello Spirito. La varietà dei ministeri, della funzione carismatica, è stata estesa a tutti i membri.

Quarto punto: Paolo si impegna a far notare il fatto che i carismi includono un sistema di controlli e bilanci. Il carisma della glossolalia dovrebbe sempre essere verificato e in un certo senso controllato dal carisma dell'interpretazione delle lingue (1Cor 14,13-19.27-28). Il carisma della profezia dovrebbe sempre essere valutato (1Cor 14,29; 1Ts 5,20-22), verificato dal carisma di «distinguere gli spiriti» (1Cor 12,10). Tutti i carismi devono essere considerati meno importanti della manifestazione di amore (1Cor 13).

Un aspetto finale del concetto paolino dei credenti riuniti in quanto corpo di Cristo, è che la comunità carismatica non dovrebbe essere ignorata. Questa è l'interpretazione di Paolo di ciò che possiamo chiamare l'equilibrio dell'autorità nella congregazione. Naturalmente c'erano i ministeri autorevoli dell'apostolo, del profeta e dell'insegnante. E Paolo non esitò ad esercitare la sua autorità quando lo riteneva necessario, come in 1Cor 11,16 e 14,37-38. Ma egli riconosceva anche la responsabilità e l'autorità della congregazione stessa. In varie occasioni egli esortò *tutti* i membri delle diverse chiese ad insegnare, ammonire, giudicare e confortare.¹¹⁵ Nell'esortare i Corinzi, egli non sembra mai visua-

¹¹⁵ Rom 15,14; 1Cor 5,4-5; 2Cor 2,7; Col 3,16; 1Ts 5,14.

lizzare un gruppo dirigente riconosciuto, supervisori o anziani, a cui egli si potesse appellare per mantenere un ordine migliore durante i pasti condivisi e gli incontri di preghiera. La sua speranza, piuttosto era che, quando essi si riunivano in quanto chiesa, a qualcuno venisse data la saggezza per guidarli (1Cor 6,5). Come Stefana e la sua famiglia che si «erano dedicati» al ministero presso i fedeli, di cui avevano notato la necessità (1Cor 16,15). Quindi Paolo, presumibilmente, sperava che altri rispondessero al suggerimento dello Spirito a parlare o ad agire. E quindi anche la congregazione aveva la responsabilità di riconoscere tali carismi quando essi venivano mostrati (16,18; 1Ts 5,12). E non solo i profeti erano responsabili di valutare profezie particolari (1Cor 14,29), ma tutta la congregazione, tutte le membra del corpo, erano responsabili di «esaminare ogni cosa» (1Ts 5,21).

Quelli che pensano che la chiesa funzioni innanzitutto, o persino soltanto, attraverso i sacerdoti, e la gerarchia ecclesiastica, devono riflettere sul fatto che Paolo pensava che il corpo di Cristo, invece, funzionava in senso carismatico, cioè, attraverso l'armoniosa interazione dei diversi carismi. Ma questo sembra essere ciò che Paolo aveva in mente: un'interazione tra l'autorità, l'apostolo, il profeta e l'insegnante da una parte, e la comunità carismatica dall'altra. La descrizione sommaria di Hans von Campenhausen della visione di Paolo «della struttura della comunità in quanto associazione libera, che si sviluppava attraverso la viva interazione dei doni dello Spirito e dei ministeri, senza il beneficio dell'autorità ufficiale o di "anziani" responsabili, ancora sembra essere la più vicina alla realtà immaginata nelle lettere di Paolo della maggior parte delle altre formulazioni».¹¹⁶ Ciò che conta qui è il pieno riconoscimento della terza dimensione dell'ecclesiologia trinitaria di Paolo. «Noi crediamo nello Spirito Santo» non indica, non può indicare, solo una fede nello Spirito data solo attraverso i sacramenti, racchiusa nella Bibbia, in effetti subordinata alla gerarchia. Lo Spirito della Pentecoste, lo Spirito che ha sfondato i confini intorno ad Israele per offrire la grazia di Dio al gentile, oltre che al giudeo, non è, non può essere legato in questo modo. Come ha detto Hans Kung 40 anni fa: «Se in

¹¹⁶ H. VON CAMPENHAUSEN, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, A & C Black, London 1953 – 1969, 70-1.

una Chiesa o una comunità parla solo l'ufficiale ecclesiastico, piuttosto che tutti i membri, se la comunità è attiva, allora c'è una ragione grave per chiedersi se lo Spirito non sia stato sacrificato insieme ai doni spirituali».¹¹⁷

4.5 Conclusione

Allora, insomma, se potessimo riscoprire tutta la portata dell'ecclesiologia trinitaria di Paolo, essa ci salverebbe da molti dei nostri fallimenti tradizionali. In quanto chiesa di Dio, la Chiesa è la vera continuazione del *qahal YHWH*; il riconoscimento di questo fatto avrebbe potuto salvare il cristianesimo dalla sua odiosa tradizione di antigioaismo. Quindi anche la Chiesa in quanto luogo dove avviene la riconciliazione tra Dio e il genere umano, tra il giudeo ed il gentile, tra le razze e le culture, sarebbe potuta davvero diventare una realtà. In quanto corpo di Cristo, la Chiesa è la presenza corporale di Cristo, e lo è ancora qui e oggi. Ma il nostro fallimento, nel riconoscere che tutti quelli che sono "in Cristo" sono il corpo di Cristo, sicuramente ha impedito e, in un certo senso, ha paralizzato la presenza corporale di Cristo nel mondo per troppo tempo. In quanto comunità dello Spirito, la Chiesa dovrebbe funzionare come comunità carismatica, il corpo che funziona per la grazia donata dallo Spirito. Ma siamo fuggiti dallo Spirito di Dio per troppo tempo; ci siamo nascosti dallo Spirito. E quando la vita dello Spirito ribolle nell'eccesso carismatico senza apprendere le lezioni della storia, senza attingere alla saggezza della tradizione, non sappiamo davvero cosa fare. Ma la cosa che ci aiuterebbe davvero sarebbe quella di riscoprire l'insegnamento trinitario di Paolo sulla Chiesa.

¹¹⁷ H. KÜNG, *The Church*, Burns & Oates, London 1967, 187.

**LIBERARE PAOLO:
L'“EVANGELIZZAZIONE” PAOLINA
ALL'OMBRA DELL'IMPERO ***

Neil Elliott

Ci riuniamo in un'epoca piena di paradossi. Quest'anno, l'anno paolino, è l'anno in cui Paolo è più al centro dell'attenzione globale di ogni altro anno. È anche vero che l'apostolo è diventato un peso, un imbarazzo, un pericolo per molti nelle nostre chiese e nella società in genere, per ragioni che sono facili da indicare.

Dal commercio degli schiavi nel nord Atlantico all'apartheid in Sud Africa, dalla repressione delle donne alla violenza contro gli omosessuali, dall'Olocausto dell'Europa nazista alle guerre di contro-rivolta nell'America centrale – e la “guerra” continua “contro i poveri” che oggi viene dichiarata attraverso la pericolosa interazione delle economie, dello sfruttamento politico e della forza militare – l'eredità di Paolo è stata associata sempre di più alla violenza perpetrata nel nostro mondo:¹

«Ciascuno sia sottomesso alle autorità costituite». «Rimani nella condizione che ti è stata assegnata». «Mogli, siate sottomesse ai vostri mariti». «Schiavi, obbedite ai vostri padroni». «Colui che si oppone alle autorità, si oppone a Dio».²

È la voce di Paolo che ha risuonato ripetutamente per promuovere lo status quo, per legittimare la subordinazione di alcuni, e per sopprimere il dissenso nel nome dell'assoluta obbedienza alle autorità, sia politiche che ecclesiastiche. Queste sono le parole di Paolo con cui siamo esortati sempre di più ad alzare gli occhi dalle ingiustizie presenti, come se queste non comportino alcuna conseguenza per il futuro, e a concentrare le nostre energie soltanto sulla promessa di una beata vita ultraterrena.

L'aspetto negativo dell'eredità di Paolo, i modi con cui Paolo è stato reso strumento di morte, distruzione e oppressione, è giustamente oggetto dell'odierna riflessione teologica. Per molte persone,

* *Traduzione di Valeria Pugiotto.*

¹ JACK NELSON-PALLMEYER, *The War against the Poor*; 73-88, dipendente in parte da DOM HELDER CAMARA, *The Spiral of Violence*, Sheed and Ward, London 1971. Vedi NEIL ELLIOTT, *Liberare Paolo*, cap. 1.

² Rm 13,1; 1Cor 7,17.20.24; Ef 5,22 e paralleli; 6,5 e paralleli; Rm 13,2.

nelle nostre varie chiese, nelle nostre università e nei nostri seminari, il caso è chiaro: la voce di Paolo è tale che faremmo meglio ad ignorarla, se non a opporci ad essa. La predominanza che la voce di Paolo continua a godere nelle nostre chiese può essere una ragione determinante per cui molte persone considerano le chiese come luoghi non più importanti, ostili, e persino pericolosi.

Due aneddoti personali possono provare la mia tesi. Molti anni fa, mi fu chiesto di partecipare ad una conferenza in una università cristiana locale. Mentre mi preparavo a parlare, una giovane donna mi si avvicinò e mi chiese se avrei parlato dell'apostolo Paolo, e che cosa avrei detto su di lui. Le detti lo schema del mio intervento e le chiesi cosa la preoccupasse. Lei disse che aveva appena chiuso una storia con un ragazzo violento, che aveva insistito che lei facesse tutto quello che lui le chiedeva perché l'apostolo Paolo aveva asserito che le donne dovevano essere sottomesse agli uomini. Il suo psicologo le aveva raccomandato, per la sua salute psicologica, di evitare qualsiasi conversazione che menzionasse l'apostolo Paolo.

Il suo caso non è inusuale. Negli anni '80, negli Stati Uniti, due assistenti sociali pubblicarono una ricerca che mostra come uno degli elementi più importanti per predire l'imminenza del pericolo di violenza sulle donne da parte del loro partner era il fatto che quest'ultimo cominciasse a citare versetti del Nuovo Testamento che insistevano sulla sottomissione della donna rispetto all'uomo. Questi versetti appaiono sotto il nome di Paolo.³

Un secondo aneddoto, su vasta scala: mi riferisco al marzo 2003, durante la settimana in cui gli USA cominciarono la guerra contro l'Iraq con il bombardamento su Baghdad. Quella settimana io ero nella città del famoso autore americano del XIX secolo, Mark Twain, oggi meglio conosciuto per i suoi scritti umoristici, ma, ai suoi tempi, conosciuto a livello mondiale come uno dei fondatori della Lega Anti-Imperialista, e un forte oppositore delle guerre di imperialismo americane. Egli aveva scritto un saggio satirico: "La Preghiera di Guerra", in cui un misterioso straniero spiega ad una congregazione che pregare con fervore per la vittoria delle "loro" truppe in

³ R. EMERSON DOBASH e RUSSELL DOBASH, *Violence against Wives*, Free Press, New York 1979, cap. 3; vedi anche SUSAN FALUDI, *Backlash: The Undeclared War against American Women*, Crown, New York 1991.

guerra significava anche pregare perché uomini, donne e bambini innocenti fossero uccisi, mutilati e resi rifugiati in un altro paese. C'erano diverse versioni de “La preghiera di Guerra”, in vendita dappertutto ad Hannibal ma nessuna delle persone con cui ho parlato sapeva di cosa trattasse il libro. Intanto le chiese pubblicizzavano gli incontri di preghiera per «pregare per le nostre truppe» senza un pizzico di ironia. Come spiegò un pastore, «è dovere del cristiano, in tempo di guerra, di sostenere il presidente», citando Romani 13. Io fui colpito dal fatto che nella città di Mark Twain – una comunità che sopravviveva barattando la sua eredità letteraria – i suoi scritti contro la guerra e contro l'imperialismo non avessero sfiorato le menti della comunità, e che le parole di Paolo, che non avevano nulla a che fare con la guerra, avessero plasmato così fortemente l'immaginazione da renderla molto ristretta.⁴

Ho cominciato il mio libro “Liberating Paul” (1994)⁵ con un catalogo delle ferite inferte a persone innocenti di cui Paolo è stato “l'istigatore” spirituale.⁶ Da allora, con il passare degli anni, gli esempi disponibili sono aumentati, e sono sicuro che ciascuno di noi potrebbe aggiungere elementi che confermino questa accusa. Lo scopo del mio libro era, innanzitutto, quello di attirare l'attenzione del mondo accademico e della chiesa sul male che è stato fatto in nome di Paolo come una priorità per la riflessione da noi perseguita, non solo come un interesse incidentale o marginale; in secondo luogo, per mostrare che recenti studi hanno messo in luce degli elementi che permettono di capire Paolo in modo diverso; e, in terzo luogo, per sfidare la chiesa e gli studiosi a combattere apertamente e onestamente con l'eredità di Paolo, con un atteggiamento spirituale di impegno verso i deboli e gli oppressi del nostro tempo.

Questo non significa che cerchiamo semplicemente di difendere l'onore di Paolo contro tutte le accuse. A questo punto devo spendere qualche parola riguardo al titolo del mio libro: in inglese, “Liberating Paul” è un gioco di parole. La sua traduzione italiana, *Liberare Paolo*, e la sua traduzione portoghese, *Libertando Paolo*,⁷ rivela solo un significato della frase. Ma la frase inglese può anche significare *Paolo che libera* o *Paolo que livra*. Il mio scopo in quel libro

⁴ Vedi *The Arrogance of Nations*, 5-6.

⁵ *Liberare Paolo*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna, 2005.

⁶ Vedi cap. 1.

⁷ *Libertando Paolo*, Paulus, São Paulo, 1998.

non era solo quello di chiedere se noi possiamo liberare Paolo, ma anche se Paolo, visto alla luce degli studi contemporanei, può aprirci gli occhi – all'interno del mondo accademico, della chiesa, della società in senso più ampio – su una visione più giusta della vita sociale. Ma una delle più importanti lezioni che dobbiamo imparare dalla storia dell'interpretazione di Paolo da parte della chiesa, è che non possiamo nasconderci dietro all'autorità di Paolo come se le nostre interpretazioni fossero innocenti e trasparenti rispetto ai suoi scopi. Noi dobbiamo assumerci le nostre responsabilità.

Sviluppi a partire da "Liberare Paolo"

Vorrei segnalare tre importanti sviluppi a partire dalla pubblicazione di "Liberare Paolo". *Innanzitutto*: cominciando con il libretto di Dieter Gergi "Theocracy", e con il libro sempre più diffuso di R. Horsley "Paul and Empire", il tema della collocazione di Paolo all'interno dell'Impero romano ed il suo atteggiamento verso di esso – e come possiamo interpretare Paolo tenendo conto anche delle circostanze dell'imperialismo contemporaneo – ha trovato una sua nicchia nel campo degli studi. Nella Società di Letteratura Biblica, il gruppo "Paolo e la politica" continua ad esplorare la politica del mondo di Paolo e la politica dell'interpretazione contemporanea.⁸

Secondo: non meno che nel contesto di queste discussioni all'interno del gruppo "Paolo e la politica", studiosi femministi e liberazionisti hanno ripetutamente scoraggiato qualsiasi tentativo di "riabilitare" Paolo che semplicemente non fa che ripetere modelli di comportamento patriarcale. Se tutto quello che il pubblico sente nei nostri studi è il messaggio che «Paolo non è cattivo dopotutto», in effetti avremo salvato la reputazione di Paolo a spese di coloro i quali sono stati feriti o umiliati nel suo nome, e lo avevano ritenuto uno degli esponenti principali del patriarcato. Io penso che questi avvertimenti siano di grandissima importanza, soprattutto perché sono rivolti verso il mio lavoro.⁹

⁸ DIETER GERGI, *Theocracy*, Fortress, Minneapolis 1991; RICHARD A. HORSLEY, ed., *Paul and Empire*, Trinity Press International, Harrisburg 1997.

⁹ Qui soprattutto è importante il lavoro di ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA: vedi *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies*, Fortress, Minneapolis 1999 e *The Power of the Word: Scripture and the Rhetoric of Empire*, Fortress, Minneapolis 2007.

In terzo luogo, negli ultimi 20 anni alcuni degli scritti più interessanti su Paolo sono usciti da ambienti estranei ai biblisti. Se, secondo gli Atti, Paolo fu abbandonato dai filosofi che non sapevano che farsene dei suoi discorsi sulla “resurrezione”, eccezion fatta per una manciata di fedeli seguaci,¹⁰ oggi è proprio una manciata di filosofi – atei dichiarati e “materialisti dialettici” che non hanno alcun interesse al discorso di Paolo sulla “resurrezione” – che ha lanciato appelli pubblici per una rinnovata attenzione su Paolo “il nostro contemporaneo”, un pensatore molto più “radicale” e “rivoluzionario” di quanto, secondo questi ultimi, sia considerato dalla debole percezione di stampo religioso delle chiese. Non sono convinto del fatto che essi abbiano preso abbastanza sul serio il radicalismo di Paolo; ma è ugualmente vero che la chiesa raramente ha preso abbastanza sul serio i loro appelli per un apprezzamento veramente radicale e “non-religioso”.¹¹

Uso questa parola nell’accezione offerta dal teologo tedesco D. Bonhoeffer che durante l’ultimo anno della sua vita parlava del bisogno di un “Cristianesimo non-religioso” che avrebbe superato gli impulsi di autogiustificazione tipici della cultura che ci circonda. Negli Stati Uniti, una delle voci più importanti che invitavano la mia chiesa a rinunciare agli impulsi di autogiustificazione istituzionale e nazionale è stata quella di William Stringfellow. Dietro ad essi ci sono i profeti di Israele, che hanno ripetutamente criticato la loro nazione totalmente permeata dalla religione per la sua arroganza e la sua ingiustizia.¹² Io uso questa parola perché non credo che Paolo intendesse fondare una nuova religione e non credo che dovremmo descriverlo come un “convertito” dal Giudaismo a qualcosa chiamato “Cristianesimo”. Né penso che sia appropriato riferirsi a lui in quanto “pastore” o “missionario” (a giudicare dal tempo relativamente breve che ha passato nelle assemblee da lui stesso fondate!). Lui era un “apostolo”, un uomo mandato a proclamare la

¹⁰ Atti 17,16-34.

¹¹ Mi riferisco ai lavori di Agamben, Badiou, Taubes, Žižek, and Jennings (citato nel primo articolo); sul radicalismo di Paolo, vedi il mio saggio “Ideological Constraint and the Christ Event” in *Paul, Philosophy, and the Theopolitical* (ed. Douglas Harink; Eugene, Or) Cascade 2009.

¹² DIETRICH BONHOEFFER, *Letters and Papers from Prison* (edizione ampliata ed. Eberhardt Bethge), Simon and Schuster, New York 1997, 278-81; l’antologia più accessibile dei lavori di Stringfellow è BILL WYLIE-KELLERMAN (ed.), *A Keeper of the Word: Selected Writings of William Stringfellow*, Eerdmans, Grand Rapids 1994.

venuta del nuovo signore e quello che potremmo chiamare con termini provocatori “un cambio di regime”, tenendo a mente che *evangelion* e *euangelizesthai* sono termini che hanno una connotazione politica. Ma allora, che stava facendo quando creava una nuova assemblea (un'*ekklesia*)? Le sue lettere suggeriscono che la sua principale preoccupazione nella formazione delle assemblee fosse quella di rendere presente il corpo di Cristo.

Habeas Corpus Christi

È un vecchio principio del Diritto che appartiene alla tradizione anglo-americana che nessun re o corte possa sequestrare corpi e rinchiederli senza offrire una giustificazione secondo il diritto consuetudinario (common law). Le persone hanno il diritto di esigere dai governanti e dalle corti: *habeas corpus*, cioè «che sia esibito il corpo!».

L'apostolato di Paolo era, suggerisco, uno sforzo di *habere corpus Christi*, cioè «esibire il corpo di Cristo» al mondo. Se noi ascoltiamo il linguaggio che lui utilizzava riferendosi alla vita dell'assemblea e al compito apostolico in relazione al corpo di Cristo, io penso che sia possibile discernere un'importante vocazione per la chiesa di oggi. I segni di questa vocazione sono: il ricordo del carattere della morte di Gesù, sia come tortura ed esecuzione inflitta su di lui, sia come obbedienza a Dio; la pratica di un mutualismo che inizia con l'obbligo a “non avere”; la resistenza ed il ripudio di qualsiasi pretesa ideologica che legittimi ineguaglianza e ingiustizia come compimento della storia umana.

1) L'incontro dell'assemblea era inteso a «proclamare la morte del Signore finché egli venga» (1 Cor 11,26). Questo era il Signore la cui morte vergognosa «nella condizione di servo» era il segno della sua obbedienza a Dio (Fil 2,6-8). La crocifissione era uno dei modi con cui l'impero romano incideva su alcuni corpi umani il suo assoluto potere sopra di essi. Distinguere i corpi degli schiavi dai corpi dei liberi – cioè distinguere corpi che potevano essere frustati, tagliati, trafitti e crocifissi con impunità da corpi che non potevano essere trattati nello stesso modo – era di cruciale importanza per l'economia dei romani. Ma Paolo rifiutava questa cruciale distinzione. L'*ekklesia* per Paolo non era la comunità dei “liberi”, degli incolumi, dei cittadini, ma una comunità che rifiutava quella distinzione imperiale e assumeva la forma dello

schiaivo. Una persona diveniva parte di questo “corpo” attraverso il battesimo nella morte del crocifisso (Rm 6,1-11). Oggi, la nazione più potente a livello militare ha preteso l'impunità dalla legge internazionale. Gli Stati Uniti hanno preteso che gli standard internazionali riguardo alla tortura non siano applicabili quando essi (gli Stati Uniti) dicono che non lo sono, e questo vale per tutti i corpi che essi (gli Stati Uniti) dichiarano “combattenti nemici”; e hanno preteso che l'*habeat corpus* non sia applicabile quando il governo dice che non lo è. Ora c'è una nuova amministrazione, ma quell'amministrazione ha ignorato le richieste di investigazione criminale riguardo alle torture, e ha difeso le politiche della precedente amministrazione nella corte statunitense. La nuova amministrazione ha richiesto la chiusura di Guantanamo Bay, ma non la chiusura delle prigioni a Baghram o Abu Ghraib. Sotto la nuova amministrazione, la CIA ha dichiarato che chiuderà i “siti neri” dove avvenivano le torture, ma questi sono siti di cui la CIA ha sempre negato l'esistenza. La scuola dell'esercito americano che addestra persone il cui compito è quello di abusare dei diritti umani attraverso l'emisfero occidentale, continua a funzionare. Quello che voglio dire è che il fardello della legge internazionale riguardo alla tortura non può essere lasciato nelle buone mani di questo o quel presidente. Come ha argomentato William Cavanaugh, al di fuori dell'esperienza della chiesa in Cile sotto Pinochet, e come hanno dimostrato le campagne della chiesa per «ripristinare la memoria storica» in Guatemala e altrove, per esibire il corpo di Cristo, *habere corpus Christi*, in un mondo che tortura, bisognerebbe sempre fare causa comune con coloro i quali sono torturati e rifiutano di dimenticare quelli che sono “spariti” (*desaparecidos*).¹³ Una chiesa che ignora quelli che sono torturati non si «porta più appresso il Gesù morente».

- 2) Paolo insisteva sul fatto che molto più importante della crescita e dell'aumentata prosperità della chiesa di Corinto, era la sua fondazione, il suo chiamarsi comunità dei “deboli”, quelli “di bassa condizione ed i disprezzati”, “quelli che sono niente” in quanto strumenti di Dio per umiliare i potenti (1Cor 1,26-31). Quando

¹³ WILLIAM CAVANAUGH, *The Eucharist and Torture*, Blackwell, London 1998. La chiesa guatemalteca è responsabile della “Campagna per la Recuperación de la Memoria Histórica”, (REMHI) (vedi www.fhrg.org/remhi).

l'assemblea si riuniva per mangiare il pane e bere il vino ma alcuni erano ancora affamati dopo che l'assemblea si era sparpagliata, «non è più un mangiare la cena del Signore» (1 Cor 11,20-21). Ciò che l'assemblea doveva ai poveri al suo interno, ai poveri attorno a sé, e ai poveri nelle altre città – persino in paesi lontani – era un debito, non verso i potenti, ma verso i deboli, determinati dal bisogno «che ci sia uguaglianza». Questa (come ha affermato Lawrence Wellborn),¹⁴ è una economia di reciprocità «più radicale di Marx», fondamentale opposta non solo ai codici di patrocinio e beneficenza del mondo romano, ma profondamente in contraddizione con la logica del capitalismo dei giorni nostri. Attingendo agli insegnamenti di Ignacio Ellacuria, Jon Sobrino ha scritto in modo irrefutabile della differenza tra una civiltà di capitalismo nel senso di civiltà dell'avidità, e una civiltà di povertà nel significato di civiltà della solidarietà. La chiesa, insiste, incarna sempre la seconda, se segue la sua vera vocazione. Una chiesa che accetta la logica del "mercato" ma disprezza i bisogni della gente reale, ha dimenticato la sua vera vocazione.¹⁵

- 3) Paolo nella lettera ai Romani asseriva che le circostanze attuali – la presente disposizione del potere e della ricchezza, l'apparente sconfitta di alcune nazioni e genti e l'apparente trionfo di altre – non potevano essere lette in quanto espressioni della giustizia o del volere di Dio. L'argomento della lettera si sposta sulla rivelazione di un "mistero": che Dio ha *soppresso* il corso della storia per fare in modo che il naturale schiudersi delle presenti disuguaglianze non avvenga. Il futuro, egli afferma, sarà molto diverso precisamente perché (come dice in Galati) il presente è un'"epoca malvagia". Qualsiasi cosa possiamo pensare riguardo agli aspetti "mitologici" del pensiero apocalittico di Paolo, questa distinzione fondamentale tra il presente ed il futuro, questo rifiuto fondamentale di riconoscere il presente come l'inevitabile e appropriato culmine della storia umana, è di un'importanza innegabile per il suo apostolato.¹⁶

¹⁴ LAWRENCE WELBORN, *That There May Be Equality: Pauline Radicalism and Marxism*, Fortress, Minneapolis 2010.

¹⁵ JON SOBRINO, *No Salvation Outside the Poor*, Orbis, Maryknoll, 2008.

¹⁶ In *The Arrogance of Nations* tratto i passaggi apocalittici di Paolo in quanto sforzi per ottenere "la chiusura ideologica", gesti di rifiuto delle rivendicazioni imperiali romane riguardo al presente: cap. 5 ed Epilogo.

Alain Badiou ha messo in risalto un peculiare aspetto contraddittorio del momento presente: cioè che con la caduta del muro di Berlino e della “Cortina di Ferro”, improvvisamente per le nazioni ricche e potenti è divenuto necessario costruire nuovi muri, in senso letterale, per tenere i messicani ed i guatemaltechi fuori dagli Stati Uniti, per contenere i palestinesi, per separare gli shiiti dai sunniti in Iraq. Invece di parlare del “primo mondo” e del “secondo” e del “terzo (sottosviluppato) mondo”, Badiou afferma che «c'è solo un mondo» dove l'arricchimento di alcuni dipende dall'impoverimento di altri. Una chiesa oggi non può parlare con una simile chiarezza; una chiesa che non pratica un'ostinazione come quella di Paolo; una chiesa che non si oppone a chi afferma che il presente ordine sia inevitabile e (implicitamente) che il ricco ed il povero hanno semplicemente ricevuto ciò che meritano, questa è una chiesa che non può rivendicare l'eredità di Paolo.

Soprattutto nella presente situazione di disordini economici, nessuno appare abbastanza sicuro da raccomandare una particolare alternativa, al di là della modesta affermazione (del World Social Forum a Porto Alegre) che «un altro mondo è possibile». Ma anche Paolo era impossibilitato a parlare e alla fine dichiarò che quello di cui stava parlando era un “mistero”: non si trattava di un'osservazione (Rm 11,25). Se noi siamo in una situazione simile – se il nostro presente sembra poco promettente quanto il suo – allora forse questo prova che noi siamo davvero suoi contemporanei. Forse questo significa che dovremmo alzare lo sguardo verso l'orizzonte che lui ha visto:

«La carità non abbia finzioni... Siate lieti nella speranza, forti nella tribolazione, perseveranti nella preghiera. Siate solidali con i santi nel bisogno, premurosi nell'ospitalità... Abbiate i medesimi sentimenti gli uni verso gli altri; non aspirate a cose troppo alte, piegatevi invece a quelle umili... Questo voi farete, consapevoli del momento: è ormai tempo di svegliarvi dal sonno, perché la nostra salvezza è più vicina ora di quando diventammo credenti».¹⁷

Questa è un'etica *pubblica*, non un'etica che valga soltanto per un'applicazione religiosa all'interno della “chiesa”. Anche in questo senso, non siamo contemporanei di Paolo; non possiamo limitare i

¹⁷ Rm 12,9-13.16; 13,11-12.

nostri sforzi o la nostra visione al campo di ciò che le nostre società chiamano "religione". «La gioia e la speranza, il dolore e l'angoscia degli uomini del nostro tempo, soprattutto di quelli che sono poveri o afflitti in altri modi, sono anche la gioia e la speranza, il dolore e l'angoscia di coloro che seguono Cristo. Niente che sia genuinamente umano non riesce a risuonare nei loro cuori. Perché la loro è una comunità composta da (coloro i quali...) sono i portatori di un messaggio di salvezza inteso per tutti».¹⁸ Il compito di portare avanti il corpo di Cristo, di rifiutare di lasciare che quel corpo morente cada in un oblio conveniente, il compito di non permettere che quel corpo sia diviso in membri degni ed indegni, di dare voce ai gemiti dello Spirito mentre aneliamo alla «libertà della gloria dei figli di Dio», questi compiti sono fondamentali per dare un senso paolino alla vocazione della chiesa.¹⁹

¹⁸ *Gaudium et spes*, 1.

¹⁹ Rm 8,19-21.

PAOLO E L'UOMO CONTEMPORANEO

Andrea Riccardi

Un cristianesimo senza Paolo

Paolo è l'apostolo di Gesù: «Paolo, servo di Gesù Cristo, apostolo per vocazione», si legge nell'incipit della lettera ai Romani.¹ Paolo canta che niente potrà separarlo dall'amore di Cristo: «Chi ci separerà dall'amore di Cristo? Forse, la tribolazione, l'angoscia, la persecuzione, la fame, la nudità, il pericolo, la spada?». ² Invece una lunga storia ha insistito per separare Paolo da Gesù, facendo di questi una nobile figura eterea. L'apostolo invece sarebbe stato l'abile manipolatore del messaggio del rabbì Galileo, fondando una religione universale. Separare Paolo da Gesù è sembrato a taluni la via per andare all'autentica figura del Maestro, liberarlo dall'impalcatura di grande religione di massa, di ebraismo distorto e divulgato, quale sarebbe il cristianesimo.

Ma la Chiesa ha sempre reagito, fin dal canone delle Scritture, affermando che la testimonianza dell'apostolo Paolo, le lettere che si rifanno a lui e gli Atti degli Apostoli, sono parte integrante della rivelazione cristiana, come Scritture. Separare Gesù da Paolo è separarlo dalla Parola. Significa colpire il Vangelo come messaggio che parla di fede, di liberazione, di perdono, di unità degli uomini e dei popoli.

Friedrich Nietzsche ha visto nell'apostolo «il tipo antitetico della buona novella, il genio dell'odio», animato da un istinto di potenza ebraico: «L'invenzione di Paolo, il suo mezzo per realizzare la tirannide dei sacerdoti, per formare delle mandrie: la fede nell'immortalità...». Attraverso Paolo, il mondo dei deboli e dei rifiuti si è affermato sino alla sua vittoria, distruggendo il paganesimo, il dominio dei forti e dei saggi, le nazioni: «Divenne padrone il gran numero; – scrive il filosofo tedesco – la tendenza democratica degli istinti cristiani ebbe la vittoria... Il cristianesimo non era nazionale, non era condizionato dalla razza; si volgeva a ogni specie di disere-

¹ Rm 1,1.

² Ivi, 8,35.

dati della vita, trovava ovunque i suoi alleati. Il cristianesimo ha alla sua base la *rancune* dei malati, l'istinto diretto contro i sani, contro la salute. Tutto quanto è ben fatto, fiero, tracotante, soprattutto la bellezza, offende a esso gli occhi e le orecchie. Ricordo ancora una volta l'inestimabile espressione di Paolo: "Quel che per il mondo è debole... Dio lo ha eletto": questa era la formula, *in hoc signo vinces*, vinse la *décadence*. Dio in croce... il cristianesimo – conclude – è stato fino ad oggi la più grande sciagura dell'umanità». ³

Questa citazione è un po' la summa delle ricorrenti critiche a Paolo. Vi si legge l'antipatia per un cristianesimo di deboli, che varca i confini della nazione e della razza. L'universalismo cristiano, fondato sulla forza dei deboli, sulla resurrezione e sulla vita eterna, secondo Nietzsche, è la sciagura dell'umanità, in cui Paolo ha un ruolo decisivo. Per questo Paolo, il più grande tra i predicatori delle prime generazioni, va colpito.

Alfred Rosenberg, ideologo nazista, si muoveva nello stesso senso, rifacendosi al filosofo tedesco: «Paolo ha raccolto in modo del tutto intenzionale i lebbrosi di tutte le nazioni e le culture in tutti i paesi dell'orbe, per scatenare un'insurrezione dell'inferiore». ⁴ Il nazismo si faceva patrocinatore di un cristianesimo positivo, emancipato dall'ortodossia ecclesiastica e imbevuto della volontà di dominio razziale tedesco. Il "Gesù ariano", tipico della confusa mistica nazista, andava separato da Paolo, l'ebreo che aveva giudaizzato il cristianesimo e l'aveva condotto alla conquista del mondo servendosi dei lebbrosi della terra.

La tragica vicenda del nazismo, della nazistificazione di cristiani tedeschi, sino all'epurazione dell'ebraismo dal cristianesimo e di Paolo l'ebreo, mostra come la grande battaglia per la difesa dell'ortodossia cristiana e per l'integrità delle Scritture abbia un valore che talvolta sfugge nelle polemiche quotidiane. ⁵ Colpire Paolo è amputare il cristianesimo, per un vago culto di Gesù, per farne una religione della nazione o di una civiltà. Ma ben altro è stato ed è il cristianesimo, come si vede dall'avventura cristiana di Paolo.

³ F. NIETZSCHE, *L'anticristo, Maledizione del cristianesimo*, Adelphi, Milano 1998, 55 e 72-73.

⁴ Cf. J. GNILKA, *Paolo di Tarso, apostolo e testimone*, Paideia, Brescia 1998, 21.

⁵ Ho provato a sviluppare questa riflessione in *La fede d'Israele e l'umanità*, in *La fede di Israele*, a cura di M. IMPAGLIAZZO, Leonardo International, Milano 2008, 47-58.

La debolezza

Paolo, di fronte alla sapienza greca, al messianismo ebraico così appassionante, soprattutto innanzi al potere dominante di Roma, ha messo al centro la debolezza. Nietzsche aveva colto nel segno. Con un manipolo di fratelli e sorelle, di periferici, riceve la rivelazione di un Dio debole, il cui volto è Cristo crocifisso. Annuncia: «Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti». ⁶ I deboli, la realtà debole delle comunità cristiane, hanno la missione di confondere i forti: le culture e le mentalità consolidate, le idolatrie, il potere in tutte le sue forme. La debolezza delle nostre comunità non è decadenza, ma punto di partenza. Il primo capitolo della prima lettera ai Corinti è un testo decisivo: «Ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini». ⁷

Debolezza e stoltezza pervadono la figura di Paolo. Così si presentò ai Corinti: «Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e questi crocifisso. Io venni in mezzo a voi in debolezza e con molto timore e trepidazione...». ⁸

«Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, – dice Paolo – perché dimori in me la potenza di Cristo. Perciò mi compiaccio nelle mie infermità, negli oltraggi, nelle necessità, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: quando sono debole è allora che sono forte». ⁹

Paolo non fugge o nasconde la debolezza. Ma esprime la “forza debole” del cristianesimo, che non si fa arrogante per non essere povero e non si vergogna dei panni umili della debolezza comune a quasi tutti gli uomini. La coppia “debole forte”, nel corpus paulinum – nota Angelo Colacrai – mostra la forza dei deboli e la debolezza dei potenti. ¹⁰ L’apostolo, con il Vangelo, propone di fare un salto ancora più grande che far divenire ricco il povero o potente il debole: è il salto delle Beatitudini. I deboli, fiduciosi nella grazia, forti della potenza di Gesù, sono già “beati”. È l’intuizione

⁶ 1Cor 1,27.

⁷ 1Cor 1,25.

⁸ 1Cor 2,2-3.

⁹ 2Cor 12,9-10.

¹⁰ A. COLACRAI, *Forza dei deboli e debolezza dei potenti*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003.

di Francesco d'Assisi: «Beati i miti, perché erediteranno la terra».¹¹ Sì, questi deboli, in un modo tutto particolare, diverso dagli imperi del mondo, possederanno la terra. Non è necessario omologarsi alle potenze economiche, culturali, politiche. Attraverso discepoli deboli, si comunica Gesù agli uomini e, così, si cambia il mondo. Ha scritto il grande teologo ortodosso francese Olivier Clément: «Le sole rivoluzioni creatrici della storia sono nate dalla trasformazione dei cuori».

Così i miti possederanno la terra. Paolo ha scelto, per possedere la terra, di parlare ai cuori degli uomini e delle donne. Ha scelto la debolezza della parola: «è piaciuto a Dio di salvare i credenti – conclude Paolo – con la stoltezza della predicazione».¹² Il cristianesimo nascente, bruciante della passione di dire il nome di Gesù, sceglie la parola, l'incontro, il viaggio, la lettera, lo scritto, la discussione, la liturgia, l'amore. Paolo e i suoi incontreranno uomo dopo uomo, gruppo dopo gruppo, città dopo città, per comunicare con Gesù risorto.

Questa non è solo la stagione eroica e iniziale, ma è nei cromosomi dei cristiani di tutti i tempi. Nella storia delle origini, c'è una diversità con l'origine dell'islam e la vita di Muhammad. Quest'ultimo, oltre la parola e lo scritto, ha scelto la lotta politica e armata. Ha scelto di presidiare un territorio per estendere l'islam al mondo con un'avanzata di fede e di potere. Non così il regno del Kyrios crocifisso. Paolo va debole per il mondo senza potere politico. Così è stato per vari secoli della storia cristiana ed è nei cromosomi del cristianesimo.

Un uomo come noi

Molti studiosi hanno insistito sulla cultura di Paolo, quasi innalzandolo sugli uomini del suo tempo.¹³ Paolo è uomo di più mondi, ebraico della diaspora con studi e legami a Gerusalemme, greco di Tarso, cittadino romano. Conosce il mondo per avere vissuto in vari luoghi e aver incrociato vari gruppi umani. Ma stiamo attenti a non fare di Paolo il prodotto della sua cultura particolare,

¹¹ Mt 5,5.

¹² 1Cor 1,21.

¹³ G. BARBAGLIO, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Cittadella, Assisi 1985, 83.

un cosmopolita per istinto, quasi fosse per lui naturale gettarsi in quella missione: si verrebbe così a deconsiderare l'immenso salto della sua esistenza!

Bisogna parlare della debolezza di Paolo, cogliere la forza che gli fa compiere il salto nel mondo per comunicare il Vangelo. Paolo, nonostante la grazia particolare dell'incontro con Gesù, non è staccato dalle comunità cristiane. Una comunità di credenti lo accoglie, lo libera, lo accompagna, lo conferma. Gente che sente la passione di comunicare il Vangelo all'altro. Prima c'è la comunità damasce-na: Anania sa che Paolo è un persecutore, ma docilmente va ad accoglierlo, percorrendo la Via Recta di Damasco, sino a condurlo in mezzo ai fratelli. Penso sempre ai suoi sentimenti, mentre faceva quei metri per andare a visitare il "nemico" di quelli che invocavano il nome di Gesù. Barnaba, il cipriota, lo va a cercare mentre vive anni oscuri a Tarso e lo immette nella missione cristiana. Paolo, come si vede dal suo rapporto con Pietro e gli apostoli, con Gerusalemme, non vuole separarsi da chi custodisce il messaggio di Gesù. Paolo, sostenuto dalla comunità nella sua debolezza, compie un salto enorme di farsi comunicatore del Vangelo, divenendo forte nella debolezza.

Il grande Giovanni Crisostomo, comunicatore appassionato della Parola di Dio ad Antiochia e a Costantinopoli tra trecento e quattrocento, aveva colto il rischio di una mitizzazione di Paolo. Per lui è possibile imitare Paolo: «...sforziamoci di divenire come lui e non pensiamo che ciò sia impossibile. Non smetterò di dire quanto ho detto spesso: egli aveva un corpo come il nostro, si nutriva come noi, aveva la stessa anima, ma grande era la sua volontà, magnifico il suo impegno; è stato questo a renderlo così. Nessuno disperi, nessuno si tiri indietro...».¹⁴

Per Crisostomo, Paolo è l'esempio della conversione a comunicatori del Vangelo. Di stagione in stagione, i cristiani si debbono misurare con la passione e la fede di Paolo, non solo con la sua teologia: sono interpellati dal suo radicale «guai a me se non evangelizzo!». Lo si potrebbe completare con un macarismo, con una beatitudine, dicendo che la felicità di Paolo è comunicare il Vangelo: beato chi comunica il Vangelo!

¹⁴ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Panegirici su Paolo*, Città Nuova, Roma 1995, 74.

Muri e multiculturalità

Bisogna ritornare a Paolo! I muri che separano i mondi sono alti. Grandi gli abissi tra culture, anche se genti di culture diverse vivono vicino. I mondi che Paolo affrontò, erano consolidati, orgogliosi della loro tradizione: entrarvi, con la debolezza del Vangelo, fu davvero una follia. All'areopago di Atene, dopo averlo ascoltato parlare della resurrezione, lo congedano con ironia: «Ti sentiremo su questo un'altra volta».¹⁵ Eppure la storia dei viaggi di Paolo è rivelatrice dell'ambizione dell'apostolo, che vuole toccare la gente delle civiltà multiculturali del suo tempo, che convivono, più o meno in pace, sotto il potere di Roma. Paolo mira alle grandi città e, finalmente, alla capitale dell'impero, Roma.

Pier Paolo Pasolini aveva colto l'enorme salto umano e culturale fatto da Paolo, la follia della predicazione che lo porta oltre se stesso e il suo mondo. Rappresenta bene questo salto folle nella sceneggiatura di un film su San Paolo per la Sampaolofilm, mai realizzato, su cui lavorò tra gli anni Sessanta e Settanta.¹⁶ L'apostolo viene collocato tra Parigi, Roma e New York. Questa metropoli, cuore dell'Occidente e capitale dell'impero, è la Roma di Paolo. Paolo – secondo Pasolini – muore sul ballatoio di un alberghetto di New York, ucciso da due colpi di pistola.¹⁷ Si tratta di una rappresentazione che esprime la drammaticità del salto che porta Paolo nel cuore dell'impero.

Paolo osa il confronto con mondi diversi, perché crede di avere un tesoro da comunicare, che mai orecchio ha udito, una verità che il mondo non conosce. È il «disegno eterno che ha attuato in Gesù Cristo nostro Signore».¹⁸ Questa è la consapevolezza di Paolo, che lo porta – ed è un tema che qui non si può indagare – a superare i confini del mondo ebraico, senza sradicare la fede cristiana dall'ebraismo, ma senza sottomettere i nuovi credenti alla halakah. È una svolta enorme, difficile, traumatica per i primi compagni di Gesù, che nasce dal Vangelo che è stato rivelato a Paolo, «non imparato da uomini, ma per rivelazione di Gesù Cristo».¹⁹ Il Vangelo è anche per i gentili.

¹⁵ At 17,32.

¹⁶ A. MONGE, «Rimpianto per il «Paolo» di Pasolini», *Paulus* 1 (2008) 66-67.

¹⁷ P.P. PASOLINI, *San Paolo*, Einaudi, Torino 1977.

¹⁸ Ef 3,8-11.

¹⁹ Gal 1,12.

Ma l'espressione "gentili" poco rappresenta il complesso pluralismo mediterraneo. Era un mondo che aveva vissuto la globalizzazione del dominio imperiale di Roma. Globalizzazione è espressione utilizzata per rappresentare il mondo, dopo il crollo dell'impero sovietico, l'apertura dei mercati. Ma non è la prima globalizzazione. Lo furono gli imperi coloniali, come la conquista dell'America. Ogni impero è, a suo modo, una globalizzazione. Lo è stato quello romano, caratterizzato con quell'unificazione politica, che lasciava in vita le diversità etniche, culturali, religiose. Era un mondo che tanto investiva sulle comunicazioni, soprattutto sulle strade, che Paolo utilizza per la missione. Era il mondo al plurale delle grandi città.

Roma non omogeneizzava gli altri al suo modello, lasciava vivere culture e religioni, anche se faceva sentire la sua presenza dominatrice. Il Mediterraneo era abitato da tanti dei, dai loro luoghi sacri. Il pluralismo era religioso, anche se la religione romana dominava, sotto il controllo dell'autorità politica (con un forte legame tra religione e Stato); aveva una politica inclusivista verso i culti stranieri. Il ritualismo religioso dei tanti culti fondava la *pax deorum* su una specie di patto un po' impersonale e legale con gli dei. L'ebraismo, un monoteismo esclusivista, era però stato riconosciuto come *religio licita*.²⁰ Tra tanti dei e luoghi sacri scorreva la vita di sudditi e cittadini in modo al plurale, senza pretese esclusiviste.

Si è molto insistito sull'intolleranza portata dall'esclusivismo monoteista fino ad oggi. Con proiezione sul passato, si è guardato con nostalgia al fenomeno definito "paganesimo": espressione di tolleranza e liberalismo a fronte delle rivendicazioni intolleranti dei monoteismi. Alain de Benoist, in un libro di qualche anno fa, *Come si può essere pagani?*, affermava che «il paganesimo, a dire il vero, non è mai morto», ma vive nel rifiuto della pretesa dell'unico Dio, nella possibilità di unirsi al divino nelle sue molteplici forme, nel rigetto del peccato originale. Quel mondo sarebbe la condizione ideale dell'uomo, forzato dall'esclusivismo giudeo-cristiano.²¹ Sono pensieri che ritornano, in modo differente, pure in questo nostro tempo. Il cristianesimo non sarebbe esclusivista?

²⁰ M. REASONER, *Roma e il cristianesimo romano*, in *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, a cura di G.F. HAWTHORNE - R.P. MARTIN - D.G. REID, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 1348-1349.

²¹ A. DE BENOIST, *Come si può essere pagani?*, Basaia Editore, Roma 1984, 13.

Il pluralismo tra tolleranza e radicalismo

Nelle città mediterranee di allora, come nelle nostre, non esistono più spazi omogenei: gente di fede diversa vive l'una accanto all'altra. Il mondo dei tanti dei è anche quello delle diverse comunità etniche, culturali e linguistiche. Nelle città di quel tempo, come nell'impero ottomano di ieri, lingue diverse si mescolavano con templi differenti, tra separazione e confusione. Siamo da poco abituati a questa convivenza al plurale nei nostri paesi, dove l'immigrazione ha portato genti di altre religioni. Negli ultimi decenni, la globalizzazione fa sì che nessuna comunità viva da sola. Non ci sono quasi più ambienti omogenei da un punto di vista etnico e religioso. Si convive con l'altro. La globalizzazione avvicina, ma, avvicinando, fa sentire minacciati nella propria identità. Così rinascono identità etniche, religiose, culturali, talvolta con atteggiamenti aggressivi e conflittuali.

I diversi mondi si ritrovano non solo nell'ambiente di Paolo, ma in lui stesso. Paolo aveva un'"anima di frontiera", venendo da Tarso, dove cultura semitica e ellenistica si incontravano. Era un uomo della diaspora. La sua lingua materna era l'aramaico, ma aveva appreso a conoscere la Bibbia dei Settanta in greco. Il greco era la sua lingua, parlato come la koiné. Aveva vissuto a Tarso accanto a un centro di filosofia stoica e a un culto misterico fiorento e sensuale. Aveva ascoltato i predicatori ambulanti cinici. Paolo aveva frequentato tre mondi e tre culture: ebraica, greca e romana (era cittadino romano). Come tanti nell'élite ebraica Paolo è poliglotta, abituato a lingue e alfabeti diversi.

Uomo cosmopolita del mondo dell'ulivo, tipico prodotto della globalizzazione greco-romana, opera una scelta: è ebreo fervente nella fede dei padri. Il mondo plurale non crea solo relativismo, ma anche conduce a definire la propria identità. Paolo approfondisce ai piedi del grande Gamaliele la tradizione farisaica di famiglia, fondando una forte identità ebraica. Anche Gerusalemme, dove Paolo aveva una sorella, era segnata dal cosmopolitismo, divenendo, con i suoi 70.000 abitanti, un mosaico umano. Si può ipotizzare una reazione di Paolo al cosmopolitismo e alle tante interpretazioni dell'ebraismo che sembravano lontane dalla tradizione dei padri. Nonostante gli studi presso Gamaliele, l'identità di Paolo, come si vede dalla lotta anticristiana, approda al fanatismo. Così lo vediamo du-

rante il martirio di Stefano o «fremente minaccia e strage contro i discepoli del Signore» lungo la via che conduce a Damasco: un radicale, un fanatico, un integrista.

La globalizzazione produce spesso la rifondazione di identità forti e talvolta aggressive; infatti, in un mondo esposto a tutti i venti, non si vive nudi e senza identità.²² Per questo, è opportuno interrogarsi su come vivere e comunicare la vita cristiana in un mondo al plurale, su come realizzare un'arte del vivere insieme in una società a rischio di conflitti etnici.

Nella multiculturalità e mobilità delle città mediterranee, Paolo inizialmente coltiva la sua identità: grande doveva essere la preoccupazione per le contaminazioni, le assimilazioni, che tentavano la piccola minoranza ebraica, che si ritrovava nelle sinagoghe, rispettava la Legge e praticava il riposo del Sabato. La conversione non lo porta a rinunciare al monoteismo, bensì ad approfondirlo in una fede fondata sull'unico salvatore, Gesù. In questa prospettiva si apre a un nuovo universalismo. Crede che il Vangelo deve diventare la speranza di tutta l'umanità.

Il Vangelo in un mondo al plurale

Il cristianesimo è una setta in più tra quelle che pullulavano nelle città del Mediterraneo? Sembrava un gruppo in più in quel mondo al plurale: era il mondo di Roma dove, come scriveva Giovenale, «già da tempo l'Oronte si era riversato nel Tevere». Era il mondo di Antiochia sull'Oronte. Qui nel Kaisareion, accanto al teatro, c'era una basilica dove si teneva il culto di Roma, elemento unificante e predominante.²³ Oggi, in un mondo al plurale, siamo portati a pensare che la pace tra gruppi diversi richieda restare rispettosamente esterni. La pace non è però l'ibernazione delle identità l'una accanto all'altra, come un grande Libano. La pace si fa con l'amore per l'altro diverso da me, con la comunicazione vitale della fede, con la presenza di una piccola comunità cristiana. È

²² P. ROSSANO, *Introduzione a Le Lettere di Paolo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1978, 9-36; J. HOLZNER, *San Paolo e la storia delle religioni*, Ed. Paoline, Roma 1983, 46-47. Si veda pure P. DREYFUS, *Paolo di Tarso*, Marietti, Casale Monferrato 2000, 37-41. Cf. pure A. RICCARDI, *Convivere*, Laterza, Roma-Bari 2006.

²³ J. MCRAY, Antiochia, in *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, 79-81.

quella pace che si fonda sulla fede proclamata da Paolo: «Egli infatti è la nostra pace».²⁴

In un mondo pluralista, Paolo crede che quel Gesù è il Kyrios di ogni uomo e donna, destino di popoli diversi, cuore di un regno di pace. Ha scritto Barboglio: Paolo «si sente impegnato a superare le più profonde fratture che allora dividevano l'umanità, scissa nei campi contrapposti di greci e barbari, pagani e giudei. Secondo la sua convinzione, il Vangelo di Cristo costituiva il fattore decisivo dei popoli chiamati a formare una nuova comunità umana universale, in cui le differenze socio-culturali cessino di essere motivi di violenta discriminazione...».²⁵

Grundmann così ricostruisce l'atteggiamento di Paolo: «Quando Paolo proclama in una città il nome del Signore Gesù, facendolo conoscere mediante la predicazione e l'annuncio del suo messaggio, egli prende possesso di questa città per il suo Kyrios, e se si tratta del capoluogo di una provincia prende possesso della provincia. Proclamatovi il Signore Gesù la sottomette alla signoria di questo Kyrios. È secondario che i diversi cittadini lo sappiano e lo riconoscano».²⁶ In quella città, attraverso la predicazione del Vangelo e l'esistenza di una comunità cristiana c'è il seme della pace. Le comunità pregano il Kyrios in quel luogo e annunciano il Vangelo di pace. Non si tratta di migliaia di cristiani, ma probabilmente di centinaia di membri.²⁷ Scrive Renan che «un paese si considerava evangelizzato quando vi era stato pronunziato il nome di Gesù e una decina di persone si erano convertite».²⁸

Eppure sono piccole comunità che Paolo prende sul serio, tanto da rivolgere loro testi elaborati teologicamente e sofferti umanamente. Paolo non le deconsidera, anche se talvolta sono rissose e infedeli. Freme di affetto per esse. La loro fede merita di essere approfondita, come si vede dal contributo che l'apostolo offre loro. Ma che cambia in una città con l'esistenza di un piccolo gruppo di cristiani? La missione cristiana, che Paolo introduce, porta i discepoli di quella città a un nuovo interesse per gli altri, a non fermarsi di fronte alla loro diversità, a non schivarli, a non arrestarsi di fronte

²⁴ J. MCRAY, Antiochia, in *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, 14.

²⁵ G. BARBAGLIO, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, 102.

²⁶ Ivi, 101.

²⁷ J. GNILKA, *Paolo di Tarso, apostolo e testimone*, 168.

²⁸ E. RENAN, *San Paolo*, Dall'Oglio, Milano 1963, 376.

all'abisso che divide nelle credenze e nei costumi. In questo senso Giovanni Paolo II ha insegnato che dialogo e missione appartengono allo stesso orizzonte di amore per l'altro, per l'intera comunità umana.

Il Vangelo attraverso le culture

Paolo conosceva il mondo in cui parlava non in modo accademico, ma con la percezione del vissuto. È significativo che, proprio all'inizio del primo viaggio missionario di Paolo, l'autore degli Atti sottolinei (anche se discretamente) la svolta del suo atteggiamento verso gli "altri" con il passaggio dal nome ebraico di Shaul a quello latino di Paolo.²⁹ Paolo non si ferma davanti ai muri e agli abissi che dividono le diverse culture. Entra in essi. La sua fede veniva da una cultura, quella ebraica, suo terreno sorgivo. Bisognava passare a un'altra cultura, quella greca. Questo non vuol dire appiattirsi sulla nuova cultura. A partire dalla forza della fede forgiava in senso biblico anche il significato dei vocaboli: basti pensare alle parole chiave, come *soteria* (salvezza) e *hamartia* (peccato). Evita il linguaggio estatico del misticismo pagano e dionisiaco.³⁰ Non ho competenza per insistere sul tema linguistico, ma voglio dire che Paolo entra, con il suo messaggio, nei mondi culturali e linguistici, non li subisce, li riabilita con la fede. Non è acquiescenza. Paolo esorta: «Non conformatevi alla mentalità di questo secolo, ma trasformatevi rinnovando la vostra mente...».³¹ Ha qualcosa di nuovo da comunicare, ma entra nella mentalità di chi lo ascolta, la trasfigura e la accetta allo stesso tempo.

Il senso di una novità radicale e irrinunciabile non esonera Paolo dall'attenzione al quadro culturale e alla realtà esistenziale degli uomini a cui parla o scrive: diverso è come comunica il Vangelo a Efeso da Tessalonica o ne scrive ai romani. Paolo, il maestro, è anche uomo dell'ascolto e della sensibilità all'altro, ai suoi valori, ai suoi linguaggi, ai suoi problemi. La debolezza del predicatore chiede fedeltà al Vangelo, ma sensibilità alla cultura e mentalità.

Paolo ha un solo strumento: la parola, facile da sopraffare, eppure rivelatrice di un'inaspettata energia tanto da far passare gli uo-

²⁹ At 13,9.

³⁰ P. ROSSANO, *Introduzione alle Lettere*, 11 e 14.

³¹ Rm 12,2.

mini da una situazione all'altra. Ricordate l'episodio dei due apostoli, Pietro e Giovanni, uomini diversi tra loro, di fronte al paralizzato, significativo di un'umanità paralizzata e mendicante: «Non possiedo né oro né argento, ma quello che ho te lo do: nel nome di Gesù Cristo, il Nazareno, alzati e cammina». E lo sollevò per la mano destra.³² È la forza della Parola. Forza debole di fronte alle potenze di controllo politico, economico, mercantile del mondo.

La parola si comunica nell'incontro umano. Pietro solleva il paralitico e non solo gli parla. La parola vive nel rapporto. Non solo parole però: «Il nostro Vangelo – dice ai tessalonicesi –, infatti, non si è diffuso fra voi soltanto per mezzo della parola, ma anche con potenza e Spirito Santo e con profonda convinzione, come ben sapete che siamo stati in mezzo a voi per il vostro bene».³³ Non solo i fratelli hanno fatto esperienza dell'umanità di Paolo, ma hanno vissuto insieme a lui. Scriveva il padre Ricciotti nella vita di Paolo di più di mezzo secolo fa, che gli studiosi "cerebralisti" hanno investigato sul Paolo teorico, ma «l'unico vero libro composto da Paolo è dunque la sua vita».³⁴

Dice Paolo: «E voi siete diventati imitatori nostri e del Signore». Il rapporto assume tante tonalità: «siamo stati amorevoli in mezzo a voi, come una madre nutre e ha cura delle proprie creature». Non solo una madre: «e sapete anche che, come fa un padre verso i propri figli, abbiamo esortato ciascuno di voi...».³⁵ Pietro Rossano diceva: «Si trasmette nell'amore, a destinatari vivi e concreti i quali sono amati e perciò viene dato loro il Vangelo».³⁶ Così il Vangelo si fa vita di altri, entra in una mentalità e – come diceva Giovanni Paolo II – si crea una cultura della fede, che è un modo di vivere, di pensare, di sentire.

Attualità di Paolo

Il rapporto di Paolo con i mondi del suo tempo sembra tipico delle origini del cristianesimo. Oggi vivere come Paolo porterebbe alla conflittualità con gli altri? La pretesa universale di Paolo è vivi-

³² At 3,6-7.

³³ 1Ts 1,5.

³⁴ G. RICCIOTTI, *Paolo apostolo*, Coletti, Roma 1949, 588-589.

³⁵ 1Ts 1,6; 2,7.11.

³⁶ P. ROSSANO, *Sulle strade di San Paolo*, Esperienze, Fossano 1992, 68.

bile nel mondo plurale, in confini tra le comunità religiose, nel non indulgere al proselitismo? Lo spirito di Paolo non è stato superato dallo spirito di Assisi?

I romani parlavano di una specie di *pax deorum*, quando si rispettavano gli impegni con gli dei. Era una pace differente da quella di cui Paolo scrive: «Noi siamo in pace con Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo». ³⁷ La pace del Vangelo è una speranza comunicata, non aggressiva, che si accompagna all'amore. La città, quella in cui entrava Paolo, era investita da un'energia di amore, dal senso della presenza della Parola. Vivere lo spirito di Paolo oggi non vuol dire assumere atteggiamenti pugnaci, ma comprendere che la pace non è indifferenza. L'ostilità profonda tra Dio e gli uomini e quella tra gli uomini stessi viene sanata per dono della grazia di Dio. In lui, la pace, che sembra irraggiungibile, diventa possibile. È la pace e la salvezza, che i naviganti con Paolo trovano a Malta, perché – come dice loro – «Dio ti ha fatto grazia di tutti i tuoi compagni di navigazione». ³⁸ La presenza di cristiani che amano tutti, riguarda anche quelli che non credono.

Giovanni Paolo II, ad Assisi, non rinuncia all'eredità di Paolo per divenire leader della lega delle religioni, ma comunica il suo amore appassionato per la pace: «Ripeto umilmente qui la mia convinzione: la pace porta il nome di Gesù Cristo», disse. Poi affermò: «La pace è un cantiere aperto a tutti e non soltanto agli specialisti, ai sapienti e agli strateghi». I cristiani, comunicando il Vangelo e il suo amore, lavorano per la pace. È una pace preventiva, come ho scritto, che fa riscoprire i legami profondi tra gli uomini, che insomma l'umanità non è stata fatta a pezzi, che non ha destini diversi. ³⁹

Il nostro futuro non è lo scontro di civiltà o di religione. Non significa che bisogna rinunciare a parlare, amare, comunicare. Il futuro non si crea con un rispetto indifferente. La pace ha bisogno di Paolo. Il nostro futuro è vivere insieme tra diversi: fondare insomma la civiltà del convivere che è, per me, l'idea del nostro tempo. Civiltà di pace, di scambi, di incroci, di meticciami, di unione e di libera distinzione. Ma la comunità cristiana, umilmente convinta, è un germe decisivo di questa civiltà del vivere insieme. ⁴⁰

³⁷ Rm. 5,1-2.

³⁸ At 27,24.

³⁹ Cf. A. RICCARDI, *La pace preventiva*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004.

⁴⁰ Cf. A. RICCARDI, *Convivere*.

La fraternità tra le comunità cristiane è segno dell'unità dei popoli. È un'anima di quell'unità. Lo vediamo in Paolo. L'apostolo si dedica a cementare l'unità delle comunità: la loro diversità culturale, la loro fragilità, le distanze geografiche, potevano portare a divisioni. Perché sentirmi fratello di chi è lontano? Perché sentire un unico destino con chi non vedo mai? Il razzismo si insinua sempre nella Chiesa come una malattia antica.

Le lettere stanno a dire come nessuna comunità, anche quando sembra problematica, è dimenticata dall'apostolo. Tra l'apostolo e le comunità c'è una fraternità senza frontiere, tanto da sentirsi un'unica famiglia nel mondo. La concretizzazione affettiva e concreta di questo si vede nella colletta, raccomandata da Paolo, per i poveri o i santi di Gerusalemme: i poveri della comunità-madre sono a cuore a tutte le comunità, perché tutti sono la stessa famiglia. La colletta è vincolo di unità per i singoli cristiani.⁴¹

La famiglia di Dio crea una globalizzazione di fraternità cristiana, che vive nella colletta, nella comunione e nella preoccupazione per le comunità, nell'ospitalità ai fratelli in viaggio, nella preghiera. Si vede come la comunione cristiana viva in un mondo diviso etnicamente e geograficamente.⁴² La fraternità tra comunità nel mondo è già il germe di un mondo diverso. Paolo ama notare che «non c'è più né giudeo né greco; non c'è più né schiavo né libero; non c'è più né uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù».⁴³ Già un mondo unito!

Questo non è frutto di una logica istituzionale da organizzazione internazionale, ma nasce dalla vita di un popolo, che amalgama culture, che crea comunicazione, comunione, perché unisce cuori e esistenze. Noi siamo in un tempo in cui, per la paura dell'altro, si alzano frontiere, si serrano le case, si circondano di mura i quartieri. Abbiamo paura e quindi guardiamo gli altri con preoccupazione. Non basta proclamare che tutti siamo uguali, per poi occuparci solo dei nostri. Il Vangelo ci chiama a non vivere di paura: cos'è la sicurezza? Solo in Dio è tranquilla l'anima mia... Bisogna abbattere le frontiere con l'amore di Gesù. Infatti la pace non si fa fissando frontiere e estraniandosi dagli altri. Domani sarà la guerra! Dob-

⁴¹ Cf. J. GNILKA, *Paolo di Tarso, apostolo e testimone*, 197-209.

⁴² Cf. J. RATZINGER, *L'unità delle nazioni*, Morcelliana, Brescia 1973, 21.

⁴³ Gal 3,28.

biamo costruire una pace vera prima! Un cristiano del Novecento, Angelo Roncalli, guardando il mondo diviso di Istanbul, diceva ai suoi cattolici per la Pentecoste del 1944:

«Ecco noi cattolici latini di Istanbul, e cattolici di altro rito, armeno, greco, caldeo, siriano, ecc., siamo qui una modesta minoranza che vive alla superficie di un vasto mondo con cui abbiamo solo contatti di carattere esteriore. Noi amiamo distinguerci da chi non professa la nostra fede: fratelli ortodossi, protestanti, israeliti, musulmani, credenti o non credenti di altre religioni: chiese nostre, forme di culto tradizionali e liturgiche nostre. Comprendo bene che diversità di razza, di lingua, di educazione, contrasti di un passato cosparso di tristezze, ci trattengono ancora in una distanza che è scambievolmente, non è simpatica, spesso è sconcertante. Pare logico che ciascuno si occupi di sé... tenendosi serrato entro il cerchio limitato della propria consorterìa, come è detto degli abitanti di molte città dell'epoca di ferro, dove ogni casa era una fortezza impenetrabile, e si viveva sui bastioni o nei propugnacoli. Miei cari fratelli e figlioli: io debbo dirvi che nella luce del Vangelo e del principio cattolico, questa è una logica falsa».

Una modesta e debole minoranza può molto. Aggiungeva con forza: «Gesù è venuto ad abbattere queste barriere; egli è morto per proclamare la fraternità universale; il punto centrale del suo insegnamento è la carità, cioè l'amore che lega tutti gli uomini a lui...». Intravedeva un plesso di relazioni che i cattolici potevano stabilire: «c'è tutta un'infinità di rapporti innumerevoli e di contatti che sono in piena conformità alle leggi del paese, e che permettono in un orizzonte di riconosciuta libertà individuale, molteplici possibilità di trasmettere il messaggio divino».

Ritornare a Paolo, al suo Vangelo, al suo amore per comunicarlo, alla sua passione per gli altri, vuol dire – credo – non dimenticare che Gesù è venuto ad abbattere le barriere. Paolo non è l'uomo della spada, ma della pace. È colui che ci guida a costruire una pace preventiva in un mondo sempre più a rischio di fratture! Per questo, credo che abbiamo bisogno di Paolo!

SECONDA PARTE

Valorizzazione di San Paolo
da parte di Don Giacomo Alberione

LA MEDIAZIONE DEL BEATO GIACOMO ALBERIONE
NELL'ASSUMERE SAN PAOLO
COME MODELLO DEL CARISMA PAOLINO

DON ALBERIONE INTERPRETE DI SAN PAOLO

Silvio Sassi, SSP

1. L'ammirazione di Don Alberione per San Paolo

1.1. «San Paolo: il santo dell'universalità. L'ammirazione e la devozione cominciarono specialmente dallo studio e dalla meditazione della *Lettera ai Romani*. Da allora la personalità, la santità, il cuore, l'intimità con Gesù, la sua opera nella dogmatica e nella morale, l'impronta lasciata nell'organizzazione della Chiesa, il suo zelo per tutti i popoli, furono soggetti di meditazione. Gli parve veramente l'Apostolo: dunque ogni apostolo ed ogni apostolato potevano prendere da lui. A S. Paolo venne consacrata la Famiglia. A S. Paolo va attribuita anche la guarigione del P.M.» (*Abundantes divitiæ gratiæ suæ*, 64).

Non essendo possibile ricostruire in forma storica documentata la genesi e lo sviluppo della conoscenza e dell'assimilazione di San Paolo da parte di Don Alberione, il testo riportato, da lui scritto in occasione del quarantesimo anno di fondazione della Società San Paolo, costituisce la testimonianza più attendibile dalla quale desumere l'effetto prodotto da San Paolo su Don Alberione negli anni della sua formazione seminaristica.

Le numerose doti, spirituali e apostoliche, che Don Alberione elenca di San Paolo, portano alla conclusione che l'Apostolo è un **modello** per «ogni apostolo ed ogni apostolato». Percepriamo già da queste considerazioni il **duplice interesse** che Don Alberione ha per San Paolo: egli è punto di riferimento per ogni credente e, soprattutto, prototipo per ogni apostolo e ispiratore di ogni attività apostolica.

1.2. Incaricato dal Vescovo di assumere nel seminario anche l'insegnamento della pastorale, Don Alberione, con l'aiuto dell'esperienza di alcuni parroci, prepara il manuale *Appunti di teologia pastorale* (1912 e 1915) come strumento formativo per i giovani sacerdoti della diocesi di Alba.

L'osservazione delle citazioni bibliche, permette di costatare che San Paolo è l'autore di lettere del Nuovo testamento più citato. Utilizzando soprattutto la *Lettera ai Romani* e la seconda *Lettera ai Corin-*

zi, Don Alberione intende mostrare e promuovere un modello di pastore d'anime.

Il sacerdote «avrà cura di evitare quella vita solitaria da consumarsi quasi tutta fra i muri della canonica, appartato, insensibile o allo scuro di quanto passa alla popolazione. ... San Paolo "sa piangere con chi piange e godere con chi gode" (Rm 12,15)» (ATP, 128). Il parroco è come San Paolo «debitore verso tutti» (Rm 1,14): «Questo può pur essere il motto d'un pastore d'anime: salvare tutti, lavorare e pregare per tutti» (ATP, 140). Per giustificare la necessità della predicazione, viene utilizzata la citazione di Rm 10,17: «La fede dipende dunque dalla predicazione e la predicazione a sua volta si attua per la parola di Cristo» (cf. ATP, 241). San Paolo scrive: «Noi infatti non predichiamo noi stessi, ma Cristo Gesù Signore» (2Cor 4,5) e l'applicazione al ministero parrocchiale è: «Perché oggi predicatori quasi innumerevoli non convertono? Perché cercano se stessi» (ATP, 243).

1.3. Per rafforzare l'attività pastorale del parroco con l'aiuto della donna, Don Alberione scrive *La donna associata allo zelo sacerdotale* (1915). Il riferimento a San Paolo serve all'autore, anzitutto, per spiegare la **missione del sacerdote**. Come San Paolo, il sacerdote genera la vita spirituale (cf. DA, 15): «Io vi ho generato in Cristo Gesù, mediante il Vangelo» (1Cor 4,15); la predicazione è una responsabilità per generare la vita spirituale (cf. DA, 15): «Guai a me se non predicassi il Vangelo» (1Cor 9,16); il sacerdote deve rivolgersi a tutti (cf. DA, 19): «Sono in debito verso greci e barbari, sapienti e ignoranti» (Rm 1,14).

Inoltre, per valorizzare l'**opera della donna accanto al sacerdote**, Don Alberione cita San Paolo. Riferendosi a Rm 16, egli commenta: «L'Apostolo ricorda il nome di varie donne che gli erano di aiuto» (DA, 45); per motivare il contributo della donna nell'apostolato della preghiera, egli offre come esempio l'Apostolo, che prega costantemente per i cristiani delle sue comunità (cf. DA, 72); la donna può arrivare con la sua parola là dove il sacerdote non giunge con la predica, come San Paolo si è servito dell'aiuto di donne (cf. DA, 90); San Paolo (cf. 1Cor 7,14) ricorda che la donna fedele santifica il marito che non crede (cf. DA, 140).

I riferimenti a San Paolo nei due testi che Don Alberione ha pensato durante il suo incarico di insegnante di pastorale in seminario,

sono frutto del suo desiderio di rilanciare la missione del sacerdote e giustificare il coinvolgimento della donna nella **pastorale parrocchiale**.

2. Don Alberione interpreta San Paolo per iniziare l'apostolato stampa

2.1. A partire dalla presa di coscienza avvenuta nella notte di adorazione tra il 31.12.1900 e il 1.1.1901, riflettendo sulla vastità della fuga delle masse dal Vangelo anche grazie alla stampa anticlericale, Don Alberione vuole soddisfare l'invito del Cristo: «*Venite tutti a me*» (Mt 11,29), anzitutto con il suo ministero e con il suo insegnamento in seminario, rinnovando presso i giovani sacerdoti della diocesi la coscienza della missione parrocchiale. Insieme a questa attività, coltiva in sé il desiderio di una forma particolare di evangelizzazione: l'apostolato stampa.

Quando egli ricorda come è maturata l'idea di impegnare per l'apostolato stampa non un gruppo di laici, ma di religiosi, egli precisa: «Ma presto, in una maggior luce, verso il 1910, fece un passo definito» (AD, 23). Abbiamo la conferma che mentre prepara i due testi per rinnovare la **pastorale parrocchiale**, continua a riflettere su come iniziare la **pastorale dell'apostolato stampa**.

2.2. Volendo dar vita ad un gruppo di "religiosi e religiose" che svolgono l'apostolato stampa, Don Alberione va alla ricerca dell'elemento fondante per l'attività apostolica: **una spiritualità adeguata alla missione specifica**.

Passando in rassegna varie spiritualità, Don Alberione, pur giudicandole valide, le ritiene inadatte per l'apostolato stampa perché ognuna di esse considera, in modo particolare, solo un aspetto di Cristo. Poi la scoperta: «Ma se poi si passa allo studio di San Paolo, si trova il Discepolo che conosce il Maestro Divino nella sua pienezza; egli lo vive tutto; ne scandaglia i profondi misteri della dottrina, del cuore, della santità, dell'umanità e divinità; lo vede dottore, ostia, sacerdote; ci presenta il Cristo totale, come già si era definito, Via, Verità e Vita. In questa visione vi sta la religione, dogma, morale e culto; in questa visione vi è Gesù Cristo integrale; per questa devozione l'uomo viene tutto preso, conquistato da Gesù Cristo» (AD, 159-160).

Nella **pastorale parrocchiale** Don Alberione ha messo il suo impegno perché, con una nuova coscienza della sua missione, il sacerdote promuova una **vita di fede completa**, evitando le frantumazioni tra una dottrina troppo astratta, una liturgia che non permette la partecipazione cosciente del popolo e una morale ristretta di fatto solo ad alcuni precetti. Nella **pastorale dell'apostolato stampa** continua la preoccupazione di offrire la fede nella sua integralità alla totalità della persona. San Paolo è l'esempio di chi ha vissuto e predicato il Cristo integrale, nella sua definizione di "Via, Verità e Vita".

Attraverso San Paolo viene elaborata tutta la spiritualità paolina: «La Famiglia Paolina aspira a vivere integralmente il Vangelo di Gesù Cristo, via, verità e vita, nello spirito di S. Paolo, sotto lo sguardo della *Regina Apostolorum*» (AD, 93). «Lo spirito di S. Paolo si rileva dalla sua vita, dalle sue Lettere, dal suo apostolato. Egli è sempre vivo nella dogmatica, nella morale, nel culto, nell'organizzazione della Chiesa» (AD, 94); per vivere la spiritualità paolina è necessario: «pensare e nutrirsi di ogni frase del Vangelo, secondo lo spirito di S. Paolo» (AD, 95).

Scartando altre vie di santificazione, Don Alberione sceglie un metodo, per sé e per la Famiglia Paolina, dalla spiritualità di San Paolo che vive la sua esperienza di fede affermando: «Per me vivere è Cristo» (Fil 1,21) fino al punto che «non sono più io che vivo, è Cristo che vive in me» (Gal 2,20); allo stesso tempo nella sua attività di evangelizzatore fatica per le comunità da lui fondate «affinché Cristo sia formato in voi» (Gal 4,19). Nel volume "*Donec formetur Christus in vobis*" (1932), tracciando in maniera sistematica il percorso di **una santificazione come cristificazione**, Don Alberione ricorre a numerose citazioni delle *Lettere* di San Paolo: Gal 2,20 e 4,19 sono i passaggi più richiamati.

2.3. Con il consenso del Vescovo che permette a Don Alberione, l'8 settembre 1913, di diventare direttore del settimanale *Gazzetta d'Alba*, «scoccò l'ora di Dio (egli aspettava il tocco di campana) di dedicarsi alla stampa diocesana, la quale aprì la via all'apostolato» (AD, 30).

L'intuizione che sintetizza tutto il carisma paolino che valorizza la stampa per l'evangelizzazione è: «**la predicazione scritta accanto alla predicazione orale**». L'esempio di San Paolo, che ha predicato

il Vangelo ai gentili con la parola e con le lettere, costituisce fin dal primo momento il modello dell'apostolo e dell'apostolato stampa.

Prestando attenzione al magistero dei Papi del suo tempo sulla stampa, recependo le analisi di sociologi cattolici, osservando iniziative già tentate o esistenti di buona stampa, raccogliendo intuizioni e slogan sull'importanza della stampa per l'evangelizzazione, Don Alberione vuole tradurre nella pratica l'affermazione di Mons. Kettler (1811-1877), arcivescovo di Magonza, «**Se San Paolo tornasse al mondo, si farebbe giornalista**». In *La primavera paolina*, che raccoglie i numeri dell'*Unione Cooperatori Buona Stampa* dal 1918 al 1927, è documentata la ricorrente citazione della frase di Mons. Kettler per mostrare con i fatti che veniva attuata nell'apostolato stampa (cf. pp. 63, 505, 542, 660, 667, 670, 907, ecc).

Per offrire un manuale di formazione dell'apostolo della buona stampa, Don Alberione, raccoglie quanto ha scritto in precedenza su *Gazzetta d'Alba*, su *Vita pastorale* e su *Unione Cooperatori Buona Stampa*, in un testo sistematico di formazione apostolica: *Apostolato stampa* (1933). Il riferimento alla persona e alle *Lettere* di San Paolo è presente nei momenti che esigono una giustificazione autorevole per l'interpretazione che Don Alberione offre.

«Sentire con S. Paolo per le anime. ...L'istruzione va data con lo spirito di S. Paolo innanzi all'Areopago; di S. Paolo nella lettera ai Romani. ...La morale cristiana va diversamente presentata: l'Apostolo della penna si fa tutto a tutti» (*Apostolato stampa*, p. 33).

Con un anno di differenza nella pubblicazione, Don Alberione intende così dare seguito e complemento al testo *Donec formetur* (1932), che termina con un riferimento all'apostolato (cf. nn. 93-97), con *Apostolato stampa* (1933), offrendo la visione integrale del carisma paolino: **spiritualità paolina per l'apostolato stampa**.

2.4. Il *Mese a San Paolo*, nella versione del manoscritto risalente a Don Alberione (1918) e nelle tre edizioni successive con le integrazioni del beato Timoteo Giaccardo (1925, 1932 e 1941), contiene una serie di meditazioni pensate per approfondire San Paolo, ma le considerazioni compiute sull'Apostolo, servono per suscitare interrogativi nei Paolini: San Paolo è come uno specchio in cui il Paolino deve riflettere la sua identità.

Da tutte le meditazioni risulta l'intenzione di mettere in parallelo San Paolo e il Paolino, apostolo della buona stampa; ma nella rifles-

sione del sedicesimo giorno, *San Paolo apostolo della buona stampa*, vi è l'innesto esplicito: «Mons. Ketteler scrisse che se San Paolo tornasse al mondo si farebbe giornalista: e certo si è che si appenderebbe al mezzo migliore per far del bene. E questo oggi è la stampa. Ma noi quanta comodità abbiamo di esercitare questo apostolato! Si può scrivere, si può comporre, si può stampare, si può diffondere, si può far leggere, si possono togliere di mano giornali e libri pericolosi» (in *L'Apostolo Paolo ispiratore e modello*, p. 93).

Le meditazioni del corso di Esercizi spirituali predicato da Don Alberione ai sacerdoti paolini nel 1938, sono raccolte in *Sectamini fidei* e ripubblicate nel 1972 con il titolo *Mihi vivere Christus est*.

Numerose citazioni delle Lettere di San Paolo sono applicate al sacerdozio "sampaolino", completato dalla presenza dei Discepoli, perché si comprenda bene la sua natura: «Il molto da fare è buona cosa: ma anzitutto apostoli della stampa; le altre cose sono in seconda linea» (in *Viviamo in Cristo Gesù*, p. 220).

Nel manoscritto frutto degli *Esercizi spirituali del 1947*, 40° di sacerdozio di Don Alberione, egli si serve delle Lettere di San Paolo per capire, osservando l'esempio dell'Apostolo, il valore e l'importanza del sacerdozio, in particolare quello che si può esercitare con l'apostolato stampa. «Il grande nostro bisogno: far vivere Cristo, riprodurre il Cristo in noi; perché i nostri lettori, gli uomini leggano nella vita nostra la vita del Cristo: il Vangelo» (in *L'Apostolo Paolo ispiratore e modello*, p. 154). Riferendosi alla vocazione di San Paolo, Don Alberione commenta: «Vocazione simile alla nostra. Chiamato a predicare: con la voce e con lo scritto; ...coi mezzi più potenti, più rispondenti ai bisogni di oggi» (*Id*, p. 156).

2.5. Il XIX centenario della Lettera di San Paolo ai Romani, celebrato nel 1958, offre a Don Alberione l'opportunità di applicare lo scritto che gli permise di affascinarsi per l'Apostolo all'apostolato stampa, trasformatosi in «apostolato delle edizioni»: «La Lettera di San Paolo ai Romani è il primo e principale saggio dell'apostolato delle edizioni, l'esempio su cui dovrebbe modellarsi ogni edizione paolina. Per questo quando si è costruita la chiesa dedicata a San Paolo in Casa Madre, si è voluto rappresentare in un bel quadro l'Apostolo che detta e indirizza la sua grandiosa lettera ai Romani. Il quadro nel suo insieme rappresenta bene l'indole e la finalità del

nostro apostolato: portare il Vangelo a tutte le genti di tutti i tempi» (meditazione del 3 febbraio 1958, in *Spiritualità paolina*, p. 88).

Resta di attualità per il carisma paolino l'interrogativo che Don Alberione sviluppa in questa meditazione: «In che modo questa grandiosa Lettera paolina deve essere considerata il modello delle edizioni? Nel senso che su di essa deve modellarsi tutta la nostra predicazione, la redazione e la diffusione. Ma in che modo?» (*Id*, p. 92).

Applicando la Lettera alla redazione dell'apostolato delle edizioni, egli spiega: «San Paolo interpreta, spiega e adatta i principi del Vangelo agli uomini del suo tempo, particolarmente ai pagani. Noi pure, sul suo esempio, dobbiamo sempre tener presente l'uditorio a cui ci si rivolge, quali siano i lettori, quali gli spettatori del cinema, per dare ad essi quello che può maggiormente far del bene» (*Id*, p. 93).

3. Don Alberione interpreta San Paolo per fondare la Famiglia Paolina

3.1. L'attualizzazione di San Paolo operata da Don Alberione si sviluppa a cerchi concentrici. L'apostolato stampato realizzato dalla **Società San Paolo** è il punto di partenza per far rivivere oggi San Paolo; l'anno dopo, nel 1915, il Fondatore, mosso dalle convinzioni espresse in *La donna associata allo zelo sacerdotale*, dando inizio alle **Figlie di San Paolo**, coinvolge la donna e la suora nel medesimo apostolato.

Nel 40° di fondazione della Società San Paolo, quando ha già iniziato anche le **Pie Discepolo del Divin Maestro** (1924) e le **Suore di Gesù Buon Pastore** (1938), Don Alberione descrive già le quattro Congregazioni come un'organizzazione fondata su un'unica spiritualità e con apostolati che si completano: «Vi è una stretta parentela tra di esse, perché tutte nate dal Tabernacolo. Un unico spirito: vivere Gesù Cristo e servire la Chiesa. Chi rappresenta tutti intercedendo presso il Tabernacolo; chi diffonde, come dall'alto, la dottrina di Gesù Cristo; e chi si accosta alle singole anime. Vi è tra esse una stretta collaborazione spirituale, intellettuale, morale, economica» (*AD*, 34).

3.2. Oltre a presentare come sono unite le quattro Congregazioni, Don Alberione esplicita l'unità che esse formano nell'Apostolo:

«San Paolo Apostolo è il nostro Padre, Maestro, Protettore. Egli ha fatto tutto. ...La vita della Famiglia Paolina viene dall'Eucaristia; ma comunicata da San Paolo. ...San Paolo Apostolo è il vero Fondatore dell'Istituzione. Infatti egli ne è Padre, Maestro, esemplare, protettore. Egli si è fatta questa famiglia con un intervento così fisico e spirituale che neppure ora, a rifletterci, si può intendere bene; e tanto meno spiegare. ...Non è avvenuto come quando si elegge un protettore per una persona o istituzione. Non è che noi lo abbiamo eletto; è, invece, San Paolo che ha eletto noi. La Famiglia Paolina deve essere San Paolo oggi vivente, secondo la mente del Maestro Divino; operante sotto lo sguardo e con la grazia di Maria Regina degli Apostoli» (*San Paolo*, luglio-agosto 1954, in *Carissimi in San Paolo*, pp. 145.147).

Per la stessa occasione, in una predica tenuta alla Famiglia Paolina il 20 agosto 1954, Don Alberione precisa le medesime convinzioni: «La Famiglia Paolina è suscitata da S. Paolo per continuare la sua opera; è S. Paolo, vivo, ma che oggi è composto di tanti membri. Non abbiamo eletto noi S. Paolo; è lui che ha eletto e chiamato noi. Vuole che facciamo quello che egli farebbe se oggi visse. E se visse, che cosa farebbe? Adempirebbe i due grandi precetti come ha saputo adempierli. ...Egli adopererebbe i più alti pulpiti eretti dal progresso odierno: stampa, cinema, radio, televisione; i più grandi ritrovati della dottrina d'amore e di salvezza: il Vangelo di Gesù Cristo. S. Paolo si è fatto per noi come la "forma". ...Essere veramente Paolini, Paolini! Quindi il proposito generale di diventare veri Paolini, vere Paoline» (*Alle Figlie di San Paolo*, 1954, pp. 144-145).

Nel *San Paolo* dell'ottobre del 1954, Don Alberione indica con forza l'ideale di essere San Paolo oggi: «"O Dio, che hai illuminato tutte le genti con la parola dell'Apostolo Paolo..."». Ciò corrisponde al secondo fine della Famiglia Paolina: predicazione della dottrina dogmatica, morale, liturgica di Gesù Cristo e della Chiesa con i mezzi moderni più celeri ed efficaci.

Essa si propone di rappresentare e vivere S. Paolo, oggi; pensando, zelando, pregando e santificandosi come farebbe San Paolo, se, oggi, visse. Egli visse i due precetti dell'amore verso Dio e verso il prossimo in una maniera così perfetta da mostrare in sé il Cristo stesso: "Cristo vive in me" (Gal 2,20). Egli si è fatta la Società San Paolo di cui è il Fondatore. Non la Società San Paolo elesse lui, ma

egli elesse noi; anzi, ci generò: “sono io che vi ho generato in Cristo Gesù, mediante il vangelo” (1Cor 4,15).

Se San Paolo visse, continuerebbe ad ardere di quella duplice fiamma, di un medesimo incendio, lo zelo per Dio ed il suo Cristo, e per tutti gli uomini di ogni paese. E per farsi sentire salirebbe sui pulpiti più elevati e moltiplicherebbe la sua parola con i mezzi del progresso: stampa, cine, radio e televisione. ...La Famiglia Paolina, composta di molti membri, sia Paolo-vivente in un corpo sociale» (*Carissimi in San Paolo*, pp. 1151-1152; cf. *Anima e corpo per il Vangelo*, pp. 61-63).

3.3. Durante il mese di Esercizi spirituali del 1960, Don Alberione afferma: «La Famiglia Paolina ora si è completata» (*Ut perfectus sit homo Dei*, I, 19) e poi elenca le Congregazioni, gli Istituti aggregati e i Cooperatori paolini dandone una rapida descrizione e conclude: «Dev'essere uno lo *spirito*, quello contenuto nel cuore di S. Paolo, “cor Pauli, cor Christi”; sono uguali le *devozioni*, e i vari *fini* convergono in un fine comune e generale: dare Gesù Cristo al mondo, in modo completo, come Egli si è definito: “Io sono la Via, la Verità e la Vita”» (*Ivi*, I, 20).

Riprendendo la riflessione sulla Famiglia Paolina, la definisce come la “parrocchia paolina” e precisa: «Come sono uniti questi Istituti: 1) Per la comune origine. 2) Per il fine generale. 3) Per il medesimo spirito paolino, anche nella diversità delle opere. 4) Per l'attività convergente, cooperante, dinamica, alimentata dall'unica linfa» (*Ivi*, I, 381).

3.4. Durante il corso di Esercizi spirituali alle Pie Discepoli del Divin Maestro, 12 maggio – 1 giugno 1964, Don Alberione offre ulteriori precisazioni su come egli vede la Famiglia Paolina. Rispondendo alla domanda: «Come si compone la Famiglia Paolina?», egli mette in luce il coinvolgimento di tutti gli stati di vita della comunità ecclesiale: «Quello che importa è considerare che la vita paolina è “in Ecclesia”, come l'ha voluta Gesù Cristo, la Chiesa. Quindi Gesù ha voluto 12 Apostoli. Ecco, corrispondono i Sacerdoti. Gesù Cristo ha voluto 72 discepoli. Ecco, corrispondono i Discepoli.

Gesù ha voluto che si andasse in tutto il mondo, sì. E allora, ecco la missione, lo spirito di missione nel mondo intero. Gesù ha voluto esser servito dalle pie donne, Maria a capo. E allora, ecco le Suore.

Così gli Istituti sono da considerarsi: la Pia Società San Paolo, la Famiglia dei Discepoli, i Gabrielini e i Sacerdoti dell'Unione Gesù Sacerdote affinché l'apostolato maschile sia completo, a cui si aggiunge poi l'Unione dei Cooperatori poiché tutti nella Chiesa devono cooperare» (*Alle Pie Discepoli del Divin Maestro*, 1963, p. 169).

Don Alberione colloca le sue fondazioni nel contesto della Chiesa che, nell'evangelizzazione, mobilita tutte le forze: uomini, donne, laici e laiche in tutti gli ambienti di vita (cultura, scuola, economia, politica, ecc) e conclude: «La Famiglia Paolina rispecchia la Chiesa nelle sue membra, nelle sue attività, nel suo apostolato, nella sua missione. Quindi non è una cosa casuale come si aggiunge qualche cosa di altro, di nuovo, ma è un completamento della Famiglia Paolina in quanto dobbiamo vivere in Cristo, come Gesù Cristo ha insegnato e ha fatto e come la Chiesa ha insegnato e ha fatto» (*Id*, p. 172).

«Quindi gli Istituti hanno da vivere uno spirito comune con un colore che precisa poi le particolarità, ma i principi generali son tutti uguali, e cioè: la spiritualità è sempre in Gesù Maestro Via, Verità e Vita. ...Perciò il fondo è comune: e nel modo di formare, dar la formazione, e nel modo di compiere la pietà, e nel modo di compiere l'apostolato. ...Tutto questo perché formiamo un corpo solo *in Christo et in Ecclesia*» (*Id*, pp. 173.174). «Questo è lo spirito paolino: vivere in Gesù Cristo Maestro Via, Verità e Vita, secondo che S. Paolo ce lo presenta, Gesù Cristo, il Maestro. Perciò la necessità di leggere San Paolo» (*Id*, p. 175).

Riferendosi ad un raduno di Figlie di San Paolo, ricorda che un sacerdote non paolino durante la meditazione ha ricordato l'importanza di San Paolo; Don Alberione conclude: «Quindi la vita in S. Paolo, e attraverso di lui, come Gesù Cristo è spiegato e presentato da S. Paolo» (*Id*, p. 176).

Nella commemorazione del 50° di fondazione della Società San Paolo, Don Alberione, commenta il significato dello stemma paolino; spiegando la penna scrive: «La penna è il primo strumento della comunicazione sociale ed indica tutta la serie degli altri strumenti: macchinari, carta, pellicole, radio, televisione, dischi, ecc. Quello che il Paolino del 1914 largamente usava, e sentiva profondamente, con sicurezza di apostolato, oggi ebbe la più solenne approvazione; ed è diventato un dovere di tutti, accanto al dovere della parola, secondo il Decreto del Concilio Ecumenico Vaticano II. Nella Famiglia Paolina vi è chi istruisce con la parola, chi invece con gli strumenti

tecnic, e chi usa entrambi» (*San Paolo*, Luglio-Agosto 1964, in *Carissimi in San Paolo*, p. 208).

Concludendo il suo scritto, il Fondatore afferma: «In Gesù Maestro, Via, Verità e Vita; la protezione di Maria *Regina Apostolorum*; l'esempio di San Paolo, che più di tutti gli Apostoli usò il mezzo tecnico, le sue lettere, associato alla parola» (*Id.*, p. 21).

4. Considerazioni sull'interpretazione di San Paolo da parte di Don Alberione

4.1. Fissarsi come obiettivo di conoscere Don Alberione come interprete di San Paolo leggendo ciò che egli **ha scritto e detto** come commento alle sue Lettere porterebbe a conclusioni molto limitate. Don Alberione non è un esegeta né un teologo specialista di San Paolo; egli non costituisce un contributo significativo per la ricerca su San Paolo e si può restare piuttosto delusi studiando come egli interpreta i contenuti delle Lettere dell'Apostolo, anche solo paragonandolo a biblisti e a teologi del suo tempo.

Bisogna prendere in considerazione tutto il pensiero e l'opera di Don Alberione per capire in che modo egli è stato un interprete originale di San Paolo: **la conoscenza che egli ha dell'Apostolo lo porta ad agire**. Il fine che Don Alberione si pone è di far **rivivere San Paolo** con la predicazione dell'apostolato stampa e con la progressiva fondazione della Famiglia Paolina. In sintesi: **Don Alberione interpreta San Paolo attualizzandolo nel carisma paolino**.

4.2. La comprensione che Don Alberione ha dell'Apostolo è debitrice di una certa idea del tempo: San Paolo è considerato allo stesso modo come è descritto negli Atti degli Apostoli e come si manifesta in tutte le Lettere, compresa quella agli Ebrei.

La costante meditazione di questa totalità di San Paolo, per lo più, non è realizzata con strumenti dell'esegesi, ma è guidata da criteri interpretativi desunti da una visione teologica d'insieme che presta all'Apostolo una sintesi di tutta la fede nelle sue componenti di dottrina, culto e morale (il metodo via, verità e vita). Osservando un qualsiasi commento che Don Alberione fa della persona di San Paolo o di un passaggio di una sua Lettera, si può individuare facilmente a quale preoccupazione egli intende rispondere con quelle riflessioni.

Sovente l'interpretazione data da Don Alberione ha un'esigenza di carattere *dottrinale* per spiegare i contenuti della fede; altre volte vi è l'intenzione di ricavare un insegnamento di carattere *ascetico*; talvolta con una citazione si desidera *confermare* un pensiero che proviene da fonti diverse. In tutti questi casi il fatto più importante è che San Paolo, benché interpretato in vari modi, è il punto di riferimento abituale e, spesso, esclusivo delle sue applicazioni.

La cristologia che Don Alberione ha voluto porre come fondamento della spiritualità di tutta la Famiglia Paolina è: Cristo Maestro Via, Verità e Vita. Orbene, da un punto di vista terminologico, solo "**Cristo**" è presente nelle Lettere di San Paolo; "**Maestro**" è un titolo cristologico proprio dei Sinottici e "**Via, Verità e Vita**" è una definizione dell'evangelista San Giovanni. Tuttavia i contenuti di questa definizione cristologica, per Don Alberione, sono mediati da San Paolo, considerato come colui che ha vissuto e espresso in modo completo l'esperienza della fede.

4.3. L'interpretazione di Don Alberione usa come criterio ispiratore una **visione globale** di San Paolo: completo nell'amore a Dio e nell'amore al prossimo; sa unire contemplazione e azione; mistica e apostolato; preghiera e lavoro; dogma, morale e culto; predica con la parola e con le lettere; sa organizzare le comunità cristiane da lui fondate; coinvolge altri uomini e donne nella sua evangelizzazione; tenero e forte: padre e madre; misericordioso ed esigente; cosciente di dover realizzare una missione, ma con la potenza dello Spirito di Cristo. Dalle Lettere e dall'attività missionaria di San Paolo, Don Alberione individua soprattutto quanto gli è utile per **elaborare il carisma paolino** e per **fondare la Famiglia Paolina**.

Non meraviglia che ci sia una **graduatoria di interesse** con cui Don Alberione legge, cita e indica come esempio San Paolo; anzi, conviene dare per acquisito che alcuni temi delle Lettere o episodi della missione di San Paolo sono trattati in modo ridotto o sono assenti. Una ricerca documentata di ordine quantitativo è necessaria per poter arrivare a constatazioni di ordine qualitativo.

Pur correndo il rischio della semplificazione, la spiritualità e gli apostolati del carisma paolino possono essere sintetizzati con alcune citazioni ricorrenti di San Paolo: **L'esperienza spirituale**: «Per me vivere è Cristo» (Fil 1,21), «finché Cristo sia formato in voi» (Gal 4,19), «per divenire conformi all'immagine di suo Figlio»

(Rm 8,29) per giungere a «non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me» (Gal 2,20). L'**impegno missionario**: «Guai a me se non predico il Vangelo» (1Cor 9,16), «mi sono fatto tutto a tutti» (1Cor 9,22), «sono debitore verso tutti» (Rm 1,14), «mi protendo in avanti» (Fil 3,13).

La **prima eredità** che la Famiglia Paolina riceve da Don Alberione, in vista di una fedeltà creativa è il **pensiero e l'opera missionaria di San Paolo**: senza San Paolo non esiste il carisma paolino e, di conseguenza, lo studio, l'assimilazione, l'imitazione e la preghiera a San Paolo sono strumenti per approfondire il carisma.

4.4. Il merito indiscusso di Don Alberione è di aver tratto ispirazione da San Paolo, che evangelizza con la parola e con lo scritto, per pensare un **progetto completo di nuova evangelizzazione** incentrato sulla stampa. Considerare Don Alberione solo come colui che ha posto la stampa a servizio dell'evangelizzazione, sarebbe minimizzare l'originalità della sua opera. Egli infatti non è stato né il primo né il solo che ha avuto l'idea della "buona stampa". La distinzione che fin dagli inizi egli fa tra "stampa buona" e "apostolato della buona stampa" ci aiuta a capire il suo contributo specifico.

Precisando il suo pensiero egli scrive: «Ma fra questa Stampa Buona e l'Apostolato della Stampa vi è ancora un abisso. L'Apostolato della Stampa è ben altra cosa, immensamente superiore. Tale apostolato è la diffusione del pensiero, della morale, della civiltà cristiana, del Vangelo in una parola, con il mezzo della Stampa, precisamente come si farebbe con la parola» (*Unione Cooperatori Buona Stampa*, 20 gennaio 1926 in *La primavera paolina*, p. 668).

Perché esiste una equivalenza tra «la predicazione orale e la predicazione scritta», occorre che entrambi comprendano **tutti gli elementi dell'evangelizzazione**: l'apostolo, i contenuti che presenta, i mezzi che adopera, l'efficacia che vuole conseguire, il pubblico che vuole raggiungere.

Don Alberione era cosciente che per mettere la stampa al servizio dell'evangelizzazione non bastava usarla come un semplice "**strumento**", ma che richiedeva un progetto completo: «Il mondo ha bisogno d'**una nuova, lunga e profonda evangelizzazione**. ...Occorrono mezzi proporzionati ed anime accese di fede. Il mezzo adeguato non può fornirlo che la stampa e gli apostoli ardenti non può darli che la gioventù. ... Occorrono dei nuovi missionari! dei nuovi mis-

sionari per questo nuovo e fecondo apostolato!» (*Id*, 20 agosto 1926, in *La primavera paolina*, pp. 680.681.682).

Per realizzare l'apostolato stampa egli pensa: ai **destinatari** da raggiungere (le masse e le persone colte lontane dalla Chiesa), ai **contenuti da comunicare** (il Cristo integrale e parlare di tutto cristianamente), al **metodo pedagogico** da usare (rivolgersi a tutta la persona), ai **mezzi necessari** (la stampa con la conseguente organizzazione in redazione, produzione e diffusione), e, soprattutto all'**apostolo** paolino che va ricercato (**promozione vocazionale**), formato (tutte le tappe per una **educazione integrale**), reso capace di vivere ed operare in comunità (**vita religiosa e voti**) e mosso da una spiritualità missionaria attinta da San Paolo (**spirito paolino**).

La missione è tale se si fonda sulla spiritualità, la spiritualità è adeguata per evangelizzare con la stampa e gli altri mezzi se porta al «farsi tutto a tutti».

La **seconda eredità** che Don Alberione lascia al carisma paolino, interpretato con la fede missionaria di San Paolo, è la predicazione con «i mezzi più celeri ed efficaci» di ogni epoca storica, realizzata con una **mentalità e un metodo pastorali**: tutte le forme di comunicazione sono valorizzate perché diventino «salvezza». «Preoccupazione e vigilanza sarà da usarsi perché l'apostolato si mantenga in quella elevatezza pastorale che è nelle lettere di San Paolo. L'amore a Gesù Cristo e alle anime ci farà distinguere e ben separare ciò che è apostolato da ciò che è industria e commercio» (*Carissimi in San Paolo*, p. 59).

4.5. Con la successiva fondazione dei vari Istituti che formano la Famiglia Paolina, Don Alberione ha reso possibile a tutti gli stati di vita della comunità ecclesiale (sacerdoti, laici consacrati, suore, laiche e laici di vita secolare consacrata, operatori) una partecipazione **alla predicazione stampa**. Certamente la richiesta è pensata in forma diversa per le singole componenti della Famiglia Paolina, ma **tutti** hanno dal Fondatore l'indicazione di un aiuto: di preghiera, di sensibilizzazione, di diffusione, di esempio, di educazione, di proposta vocazionale, di impegno compatibile con la vita professionale. La predicazione scritta accanto alla predicazione orale, inizio del processo in vista di «essere San Paolo oggi vivente», per volontà del Fondatore è **costitutivo** anche nello sviluppo della Famiglia Paolina.

Volendo che tutti gli Istituti vivano la comune spiritualità missionaria di San Paolo, pur con adeguamenti necessari che tengano conto dell'apostolato specifico, Don Alberione ha anche voluto far rivivere San Paolo in **"un corpo sociale"**. Questo obiettivo si realizza incaricando ogni Istituto di dare un rilievo particolare ad una **componente della missione** di San Paolo: la predicazione con i mezzi di oggi, la contemplazione indispensabile all'apostolato, la finalità pastorale da tenere sempre presente, la valorizzazione di ogni vocazione nella comunità ecclesiale, la funzione di essere lievito in ogni ambito e attività della società con la testimonianza della professionalità.

La **comune** spiritualità, tratta da San Paolo, permette anche di ottenere la **convergenza** di tutti gli apostolati non solo nel contributo di tutti all'evangelizzazione con la comunicazione, ma anche vivendo in modo più accentuato un aspetto tipico dell'Apostolo, tenendo così viva, nella varietà delle sensibilità ecclesiali, la **tradizione del "Vangelo" di San Paolo**.

L'**unica spiritualità paolina** permette la **convergenza di tutti gli apostolati** della Famiglia Paolina, nella misura in cui porta ad agire con i **contenuti** della fede elaborata da San Paolo e il suo metodo apostolico: la sua cristologia, pneumatologia, ecclesiologia, pastorale, i suoi valori della libertà, della grazia, della misericordia, della creatura nuova, della carità, dell'universalismo; il "farsi tutto a tutti", il "protendersi in avanti", il sentirsi forti nella debolezza, il confidare nello Spirito, ecc.

Approfondire San Paolo, interpretato da Don Alberione per iniziare la predicazione scritta e per realizzare la Famiglia Paolina, significa prendere sempre più coscienza dell'**identità del carisma** e della **natura della Famiglia Paolina**.

Ricordando l'avvertimento della parabola dei talenti (cf. Mt 25,14-30), è da augurarsi che anche con questo Seminario internazionale possiamo dotarci di strumenti adeguati per una "fedeltà creativa" a San Paolo come ha realizzato Don Alberione: il carisma è affidato al vento dello Spirito; a noi tocca renderci disponibili per lasciarci sospingere, non immobilizzarci nel passato, come le donne che vanno al sepolcro di Gesù, rassegnate a doverlo imbalsamare (cf. Lc 23,55-56 e 24,1).

**L'ATTIVITÀ APOSTOLICA DI SAN PAOLO
COME MODELLO DEL CARISMA PAOLINO**
Presenza all'origine e nello sviluppo della Famiglia Paolina

Antonio Girlanda, SSP

Introduzione

Don Alberione è rimasto affascinato da Paolo così da vedere la persona e la missione del grande apostolo quasi come un riferimento ideale per la propria missione. E vedendo la sua opera crescere e consolidarsi, ha potuto dire e scrivere che «non lui, ha fondato la Famiglia Paolina, ma S. Paolo stesso ne è il fondatore, il modello, il protettore, il padre; è lui che ha cercato noi, non noi che abbiamo cercato lui» (*AD*, 2).

Ma «prima di mettere l'Istituto sotto la protezione di S. Paolo Apostolo si è pregato molto. Si voleva un santo che eccellesse in santità e nello stesso tempo fosse esempio di apostolato. San Paolo ha unito in sé la santità e l'apostolato» dice Don Alberione in una delle sue prediche.

Sembra però che egli avesse qualche timore a indicare subito l'apostolo Paolo non solo come un Protettore, ma come la figura quasi emblematica e di riferimento della sua opera, o istituzione. Come sappiamo, all'inizio l'aveva chiamata "Scuola tipografica" per i ragazzi, e per le ragazze "Laboratorio femminile". Questi nomi generici, che per sé non dicono niente di significativo, avevano però dietro di sé il nome di Don Alberione che diceva qualcosa, in tutta la diocesi albese. Solo sette anni dopo la fondazione (20 agosto 1914) nel bollettino Unione Cooperatori Buona Stampa del 15 luglio 1921 egli può scrivere: «Finalmente ... vi è un numero sufficiente di persone che si sono legate come in una società di anime, di volontà, di cuori, per l'opera della Stampa buona... Ora si deve cominciare. Perciò la Casa prende il suo vero nome: Pia Società San Paolo».

Il fondatore della Famiglia Paolina non ha avuto paura di mirare in alto, impegnando i suoi figli e figlie a confrontarsi con un modello che non dà tregua: Paolo infatti appare sempre in una continua tensione di tutto se stesso nel compimento della missione affidatagli – «Guai a me se non annuncio il vangelo» (1Cor 9,16) – e sempre attento a valorizzare tutto ciò che poteva renderla sempre

più efficace. Questo impegno senza sosta dovette essere uno degli elementi che, nonostante la grandezza del personaggio, lo fecero sentire a Don Alberione congeniale a se stesso e all'opera cui stava dando vita nella Chiesa: contribuire in modo originale ad evangelizzare il mondo nel sec. XX, come Paolo aveva fatto nel I secolo.

Cercheremo pertanto di indicare alcuni aspetti e momenti della vita e attività apostolica di Paolo a cui si possono accostare aspetti e momenti della vita e attività di Don Alberione, che con gli occhi al suo modello, cercava di realizzare ciò che lo Spirito gli andava suggerendo dentro. Senza pretese di esaurire tali possibilità e senza pretese che quelle accennate siano indiscutibili.

Eccezionalità e normalità di Paolo

Ciò che più impressiona, per poco che si conosca Paolo, è certamente la sua grande opera di instancabile apostolo, fondatore e animatore di tante comunità cristiane. Paolo è il missionario itinerante che non si fissa in una località in cui ha potuto dar vita a una comunità cristiana: egli "si fermava e formava", come dice Don Alberione, finché lo giudicava sufficiente, e poi riprendeva il cammino per altre località in cui ripeteva l'annuncio di Cristo e del suo Vangelo, quasi spinto continuamente dall'assillo che gli procurava la sua visione del mondo tutto bisognoso di salvezza e che gli faceva esclamare: «Dio vuole che tutti si salvino» (1Tm 2,4) e, per quanto poteva, si faceva tutto a tutti, perché si sentiva in debito con tutti: «Omnibus debitor sum» (Rm 1,14; 1Cor 9,19-22).

Un elemento tipico della personalità di Paolo che colpì Don Alberione fu lo sguardo universale dell'Apostolo sul mondo di allora, il suo mondo, il mondo da evangelizzare dall'oriente all'occidente... del Mediterraneo! Conosciamo il testo in cui Don Alberione parla di questa universalità in Paolo come di una entusiasmante scoperta: «S. Paolo: il santo dell'universalità. L'ammirazione e la devozione cominciarono specialmente dallo studio e dalla meditazione della Lettera ai Romani. Da allora la personalità, la santità, il cuore, l'intimità con Gesù, la sua opera nella dogmatica e nella morale, l'impronta lasciata nell'organizzazione della Chiesa, il suo zelo per tutti i popoli, furono soggetti di meditazione. Gli parve veramente l'Apostolo; dunque ogni apostolo e ogni apostolato poteva prendere da lui. A S. Paolo venne consacrata la Famiglia» (AD, 64).

Abbiamo accennato alla mentalità universalistica con cui Paolo guarda al mondo intero, per cui egli si sente debitore di portare a tutti il messaggio, la verità e la grazia di Cristo. Dobbiamo tuttavia subito sottolineare che – oltre a questo «universalismo in senso quantitativo» (numerose comunità cristiane, fondate in varie regioni e tra popolazioni diverse) – appare ancor più significativo e importante quello che potremmo chiamare «universalismo in senso qualitativo», e cioè la capacità di Paolo di svincolare Cristo dalla sua stessa cultura e ambiente giudaico (in cui tendevano chiuderlo alcuni gruppi di giudeo-cristiani), per fare di lui e del suo Vangelo fermento di vita nuova e di salvezza per popoli di ogni terra e cultura. A questo giovò indubbiamente l'appartenenza di Paolo a tre culture: giudaica, greca e romana¹ che gli fece apprezzare e anche relativizzare ciascuna di esse, nessuna delle quali poteva né doveva appropriarsi di Cristo così da condizionarlo legandolo alla propria singolarità. Per Paolo, Cristo è l'uomo nuovo, il nuovo Adam (Rm 5,14; 1Cor 15,23.45) che appartiene a tutti i popoli e a tutte le culture, tutte bisognose di un nuovo capostipite portatore di salvezza.

Per Don Alberione: «San Paolo è l'Apostolo tipo... "Paolo sarà sempre gloria della Chiesa ... Dobbiamo leggerlo come modello di scienza altissima, che trascende i secoli, i luoghi, le questioni e come modello di apostolato-stampa"» (cf. G. Roatta, *Spirito paolino*, p. 72). Don Alberione s'è lasciato prendere dall'entusiasmo in quest'ultima battuta? È difficile immaginare questo di lui. Piuttosto, la frase dice che egli vede Paolo come uno che ha valorizzato i mezzi del suo tempo per amplificare l'efficacia del suo apostolato e così diventa stimolo per lui a valorizzare i mezzi del suo tempo, quelli del sec. XX, con la loro peculiare strutturazione, in funzione pienamente apostolica, per lo stesso fine di Paolo: propagare il vangelo di Gesù Cristo. Una "predicazione strumentale" Paolo poteva realizzarla soltanto dettando le sue ammirevoli lettere. Per Don Alberione era la buona-stampa l'apostolato pensabile agli inizi del secolo scorso, come "predicazione strumentale" e, in quanto tale, questa predicazione era per lui un'attività tipicamente ecclesiale allo stesso livello della predicazione orale.

¹ P. ROSSANO e AA., *Le lettere di San Paolo, Introduzione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007⁹.

Paolo non ha predicato meno con le sue lettere di quanto non abbia predicato con la sua parola! È fin troppo facile dire che Paolo predica ancora oggi nella Chiesa di Dio, proprio perché ha fissato sulle pergamene e sui papiri le sue parole ispirate e illuminate dallo Spirito. E se di solito si pensa che le persone molto attive difficilmente siano anche persone di pensiero, le lettere di Paolo rivelano in lui anche il dono di una straordinaria capacità di riflessione e di formulazione dottrinale con cui illumina ed esplicita a livello di fede quanto lo Spirito va creando di nuovo nella Chiesa, specie per mezzo suo. E ciò che renderà Paolo sempre attuale, rimane certamente ciò che ha realizzato con la sua attività di scrittore, mediante le sue lettere. Molte comunità cristiane fondate da Paolo nell'area del Mediterraneo orientale sono state spazzate via dalle vicende della storia, ma di lui rimane alla Chiesa come patrimonio perenne per la fede e la vita dei credenti di ogni tempo e cultura, ciò che ha saputo pensare ed esprimere con i mezzi linguistici ed espressivi di cui si era reso padrone.

* * *

Indubbiamente Paolo ci appare come l'Apostolo eccezionale che si lascia quasi "mitizzare"; ma, altri aspetti della sua ricca personalità, a volte lasciati in ombra, lo riconducono per certi versi alla normalità e lo rendono un modello accessibile per ogni chiamato a una missione nella Chiesa.

Paradossalmente dobbiamo constatare che "il caso speciale" tra gli Apostoli non è Paolo, ma sono i Dodici. Questi sono stati chiamati direttamente da Gesù nel corso della sua vita e missione terrena, sono vissuti con lui, lo hanno ascoltato direttamente per anni, essi «hanno visto, udito, toccato il Verbo della vita» (1Gv 1,1), in una esperienza unica, irripetibile, compiutasi con la Pasqua e la Pentecoste. Paolo non ha sperimentato niente di tutto questo. L'incontro di Damasco con «la gloria di Dio che gli appare sul volto di Cristo» (2Cor 4,6), che orienterà e determinerà tutta la sua vita, è un'esperienza di Cristo più vicina e simile a quella di altri santi che a quella dei Dodici: si è trattato cioè di una esperienza di carattere spirituale "mistico", strettamente personale, che ha fatto soltanto lui e non quelli che l'accompagnavano (vedi At 9,7). Poi Paolo è entrato "regolarmente" nella Chiesa attraverso la comune porta del Battesimo e la mediazione di un ministro, il discepolo Anania, che glielo ha amministrato, così come gli ha imposto le mani perché ricevesse

lo Spirito e gli ha indicato sostanzialmente la missione a cui era stato chiamato da Cristo (cf. At 9,15-19).

Inoltre, nonostante il carattere repentino e improvviso dell'evento di Damasco, l'impatto con Cristo, di fatto, ha colto Paolo dopo una provvidenziale preparazione culturale alla missione che lo attendeva, per quanto egli non ne fosse cosciente. Paolo è l'uomo di tre culture: ebraica, greca e latina, come si è detto; e benché fosse stato un accanito sostenitore e difensore della cultura ebraica del suo popolo, secondo la corrente farisaica, egli seppe valorizzarle secondo le esigenze e circostanze della sua missione, senza restarne prigioniero. Egli si sente e vuole essere unicamente "prigioniero di Cristo", come si definisce iniziando la breve lettera all'amico Filemone, e questo lo ha reso libero da ogni altro condizionamento.

Il testo di Don Alberione, citato all'inizio, parla di questa universalità prendendo spunto dalla Lettera ai Romani, il capolavoro teologico di Paolo, che in essa esprime la sua visione globale dell'uomo e dell'opera di Dio nella storia dell'uomo. Ma se questa lettera è il capolavoro di Paolo, è anche quella che, più di ogni altra forse, è debitrice della sua preparazione culturale: studio e conoscenza della Bibbia, capacità di ragionare e disputare secondo i canoni della cultura rabbinica e greca, dominio della lingua greca allora molto diffusa, per esprimere ciò che egli voleva comunicare di Cristo e di Dio, della Chiesa e della vita cristiana, inventando anche qualche parola quando quelle che conosceva non gli sembravano sufficientemente espressive.² A parte i dettagli, interessa rilevare l'esigenza normale e imprescindibile di una preparazione all'uso dei mezzi della comunicazione, perché evangelizzare è essenzialmente comunicare nel senso più pieno della parola, trasmettendo nei recettori non solo delle nozioni, ma degli stimoli per assimilare nella vita ciò che hanno ricevuto.

Don Alberione ha avvertito ben presto che un apostolato di questo genere «non è affare da dilettranti, ma da veri apostoli ... che ci vuole personale preparato ... che lo scrittore per primo deve essere penetrato del contenuto del libro divino per poterlo trasfondere» (CISP, 806s; *Pensieri*, p. 175), e sa che la dimensione pastorale, l'essere accessibili alla gente usando questi mezzi di comunicazione, «non significa che basti una scienza mediocre; occorre invece una

² Si vedano, per esempio, alcuni verbi composti con la preposizione *syn*.

scienza più alta, alla quale si aggiunga lo studio di una somma abilità nell'esperla chiaramente per tutti» (*Pensieri*, p. 174). E in una prospettiva che ci pare fin troppo ideale pensa di «formare collegi per giornalisti e scrittori, Sacerdoti e laici, con studi specifici, con profonda cultura teologica» (*Mi protendo in avanti*, p. 504). Così scrive nel 1922 nella lettera diretta al Vescovo Mons. Re, per avviare la pratica di approvazione della Pia Società San Paolo, lettera che poi Mons. Re accluderà alla sua richiesta inviata alla S. Congregazione dei Religiosi.

Non si deve poi dimenticare un aspetto umanissimo di Paolo, che di solito non si ricorda in lui, abituati come siamo a una iconografia che lo rappresenta sempre con l'immane spada, un libro o pergamene tra le mani e il volto invariabilmente severo. Nelle lettere invece si riflette il rapporto profondamente umano, affettivo, che lo legava alle sue comunità, a coloro che come una madre, oltre che come un padre, sentiva di avere generato in Cristo comunicando loro il Vangelo: «Potreste avere diecimila pedagoghi in Cristo, ma certo non molti padri, perché io vi ho generato in Cristo, mediante il Vangelo» (1Cor 4, 15); «Figli miei, per i quali io soffro nuovamente le doglie del parto fino a che Cristo non sia formato in voi» (Gal 4,19). Oltre a queste espressioni, così significative e forti, si possono leggere anche i cc. 1-3 della 1Ts, o la lettera ai Filippesi, per rendersi conto come Paolo sentiva questo rapporto con le sue comunità, con i suoi figli. Una testimonianza toccante in questo senso ce la offre anche Luca in Atti 20,17-38, nel discorso di Mileto, che è il saluto di addio ai responsabili della Chiesa di Efeso (vedi soprattutto, alla fine, i vv. 36-38).

La sua tensione mistica interiore non lo isolava con Cristo, ma rafforzava il suo rapporto umano e cristiano con tutti i suoi figli specie i più vicini, come i suoi collaboratori, di cui sentirà la mancanza quando si troverà solo e per di più in prigione («tutti mi hanno abbandonato») e pregherà il caro Timoteo di venire al più presto da lui (cf. 2Tm 4,9-16).

Due paolini hanno avuto la felice idea di ricercare e raccogliere ricordi personali di figli e figlie della Famiglia Paolina in un volume,³ pubblicato nel 2006 in vista del centenario della Ordinanza sacerdotale del Padre di questa Famiglia, avvenuta il 29 giugno

³ A. VAGNONI-E. SGARBOSSA (a cura di), *Don Alberione. Umanità e fascino*, Società San Paolo, Alba 2006.

1907. È sorprendente, per chi non ha conosciuto da vicino Don Alberione, leggere in questi ricordi personali come egli si manifestava ai suoi figli e figlie con toni distesi, e anche scherzosi, con la cordialità del padre che non ha problemi a mostrarsi in tutta spontaneità nella sua famiglia.

Sempre connesso con l'attività apostolica di Paolo, ricordiamo anche l'assillo per la propria autosufficienza: egli provvedeva col proprio lavoro a quanto gli era necessario per vivere, al fine di evitare che la sua missione venisse giudicata come un espediente per vivere a carico delle comunità (cf. 1Cor 9,14-15; At 20,33-35), anche se accoglieva dai suoi figli con tanta gratitudine offerte spontanee (cf. Fil 4,10-18).

Don Alberione si mostrò particolarmente sensibile nel valorizzare la dimensione dell'"apostolato" anche come lavoro con cui provvedere alle comunità. Il lavoro in tipografia o alle macchine da stampa, cui partecipavano anche i ragazzi qualche ora al giorno, era non solo lavoro in funzione della missione (produzione di Bibbie, Vangeli e catechismi da diffondere), ma era anche addestramento all'arte tipografica e inoltre creava in tutti un'abitudine al lavoro che avrebbe contribuito alla maturazione dei giovani apprendisti, qualunque fosse stata poi la loro scelta di vita. Indubbiamente Don Alberione sollecitava anche l'aiuto di quanti volevano aiutare la sua opera: il bollettino *Unione Cooperatori Buona Stampa* informava su progetti, problemi e iniziative legate all'apostolato della buona stampa e alla preparazione degli "apostoli". È questo il primo periodico paolino e praticamente l'unica fonte per la storia dei primi anni delle fondazioni paoline e dell'impegno assillante di Don Alberione che intaccò anche la sua salute.⁴

La comunità apostolica di Paolo

Il nostro fondatore si rese facilmente conto che la missione che il Signore gli ispirava avrebbe richiesto numeroso personale. In un primo tempo aveva pensato a un gruppo di cristiani laici, animato

⁴ A proposito di salute, probabilmente la malattia da cui Don Alberione è stato colpito nel 1923, era dovuta all'eccessivo dispendio di energie provocato dalla nuova fondazione e dai precedenti incarichi in seminario e in diocesi mantenuti ancora per alcuni anni. Da questa grave malattia è stato prodigiosamente guarito (cf. AD, 64 e 152 e relative note).

spiritualmente e coordinato in una specie di società editrice. Ma poi, illuminato «da una maggior luce», già nel 1910 (*AD*, 24), comprese che tale personale doveva essere costituito sì da scrittori, tecnici, propagandisti, ma religiosi e religiose, da persone cioè consacrate, totalmente appartenenti a Dio e pienamente dedite alla missione santificante di annunciare il vangelo di Gesù Cristo, come missione affidata dalla Chiesa e quindi ufficiale, che implicava anzitutto il sacerdozio ordinato, cui si univano tante altre persone consacrate che, secondo Don Alberione, formavano insieme “il sacerdozio paolino”.

Poiché questa “predicazione strumentale”, nel settore stampa (l’unico agli inizi e per vari anni), era strutturata in redazione, tecnica e propaganda o diffusione, come da tre momenti inscindibili; per Don Alberione l’insieme del personale che realizzava questa predicazione, per la quale si era particolarmente consacrato a Dio, costituiva il “sacerdozio paolino”.

Già prima del Concilio egli aveva nella mente questa visione del “carisma paolino”, come si esprime in *AD* nn. 40-42, dove egli accenna con qualche circospezione a un “quasi sacerdozio” per i fratelli Discepoli, in una prospettiva che nella Chiesa maturerà soprattutto col Concilio Vaticano II.

Con un pizzico di ironia qualcuno ha definito come “sacro litigio” le difficoltà che incontrò Don Alberione con le Congregazioni Romane per far entrare «entro le mura leonine» l’idea della “predicazione strumentale”, come autentico ministero ecclesiale, per cui chi vi si dedica compie una missione ecclesiale, sacerdotale, apostolica, e coerentemente cerca e assume le strutture adeguate – per quanto laiche possano essere – come “strumento” della sua missione. La Provvidenza è venuta incontro a Don Alberione anche illuminando i due grandi Pontefici della prima metà del ‘900, Pio XI e Pio XII, i quali, particolarmente attenti all’importanza dei mezzi di comunicazione sociale, vedevano con simpatia iniziative e progetti come quelli di Don Alberione.⁵

Il Concilio, particolarmente nella costituzione *Lumen Gentium* (cc. II e IV), evidenzierà la Chiesa come “popolo di Dio” con la sua di-

⁵ Per informazioni sulle origini della Società San Paolo, tutti conosciamo la preziosa opera di ricerca sulle nostre origini di don G. ROCCA, come *La formazione della Pia Società San Paolo 1914-1925*, pubblicata nel 1982.

menzione "sacerdotale", secondo l'espressione di 1Pt 2,9 (già citata da Don Alberione in *AD*, 41) e parlerà dell'impegno specifico della Chiesa nei mezzi di comunicazione sociale col documento *Inter Mirifica*, affermando che «l'uso di questi mezzi è intimamente connesso con l'ordinario compito della predicazione proprio dei vescovi» (*IM* II, 13), cioè con la missione prima e fondamentale della Chiesa, che è l'evangelizzazione.

La necessità, subito avvertita da Don Alberione (*AD*, 23-24), di suscitare e accogliere collaboratori impegnati in una forma di vita totalmente consacrata a Dio per l'evangelizzazione "strumentale", trova ancora in Paolo un ispiratore. Egli era ben persuaso che da solo avrebbe realizzato in modo alquanto ridotto la missione che Dio gli ispirava. Aveva fondato varie comunità, ma non si fermava stabilmente in nessuna; in realtà la sua vera comunità era quella "apostolica" che egli si andava formando, attirando a sé giovani affascinati dal Cristo che Paolo annunciava e dalla sua personalità e carisma missionario (vedi la "vocazione" di Timoteo, *At* 16,1-5). Egli li impegnava nella sua stessa missione. Insieme ad altri, essi sono coloro i cui nomi compaiono agli inizi o alla fine delle sue lettere dove Paolo associa a sé i discepoli che al momento erano con lui: «Paolo, Silvano e Timoteo alla chiesa dei tessalonicesi in Dio Padre e nel Signore Gesù Cristo, grazia e pace» (*1Ts* 1,1).⁶ Indubbiamente Paolo apprezzava i suoi collaboratori che egli chiama «collaboratori di Dio» (*2Cor* 6,1) mettendosi insieme con loro allo stesso livello. Anzi si rende conto che nella situazione tesa che si era creata a Corinto, per esempio, lui non era la persona più adatta a far tornare la comprensione e la pace. E mandò Tito, che da paziente e abile tessitore, riparò le lacerazioni. Paolo lo riconosce nella *2Cor* in cui, tra l'altro, fa anche il più bell'elogio di Tito e della sua opera.

Naturalmente Paolo viveva con questa sua «comunità apostolica» anche meno che con le comunità locali, ma la comunità in funzione della missione portava a «vivere insieme e in profondità» il medesimo ideale per Cristo e in Cristo, anche quando erano "dispersi", in missione nelle varie comunità alle quali Paolo li mandava e dalle quali tornavano a lui, quasi come il sangue che parte e torna al cuore, donando la vita al corpo.

⁶ Così inizia la prima lettera di Paolo, e anche il Nuovo Testamento, dato che le lettere di Paolo cronologicamente sono i primi scritti che lo compongono.

Ispirandosi, anche se non esplicitamente, a Paolo, Don Alberione poteva dire: «Per noi la vita comune è nata dall’apostolato e in vista dell’apostolato» (*UPS*, I, 285); la nostra quindi è una «vita consacrata apostolica», in cui l’apostolicità è intrinseca alla consacrazione: si è consacrati per lo specifico apostolato dell’evangelizzazione mediante gli strumenti della comunicazione sociale. Perciò la “vita comune” si ispirerà a quella della “comunità apostolica” di Paolo, almeno nello spirito, seguendo cioè le esigenze degli impegni apostolici. Certo, quando l’apostolato-stampa esigeva molto lavoro manuale, la produzione tipografica era organizzata in turni di lavoro, favorendo una vita comune simile a quella dei monasteri.⁷

Nel quadro della ricerca di collaborazione constatiamo che Paolo, nonostante la tradizione farisaica in cui era cresciuto ed era stato formato – una tradizione che ignorava la donna, quando non la disprezzava – non mostra pregiudizi nei confronti della donna, anzi stima e apprezza la sua collaborazione nella missione apostolica.

L’esempio di Gesù nei suoi rapporti con la donna, continuato nella vita della prima comunità cristiana, ha portato Paolo a seguire il Maestro anche in questo campo.⁸ E così Paolo non solo non evita, ma cerca e apprezza la collaborazione della donna all’apostolato di evangelizzazione... Il c. 16 della lettera ai Romani, in cui sono ricordate oltre una decina di donne impegnate per il Vangelo e la comunità, testimonia il grande apprezzamento e riconoscenza di Paolo.⁹

È noto quanto Don Alberione, fin da giovane sacerdote, nei primi anni di pratica pastorale, abbia compreso la necessità di valorizzare la donna e inserirla nella pastorale della parrocchia, portandolo

⁷ Tanto che a qualcuno allora era venuto spontaneo chiamarci «i benedettini del XX secolo» (*ora et labora*).

⁸ Dal vangelo ricordiamo Marta e Maria (Lc 10,38ss), Maria di Magdala, le donne che accompagnavano e aiutavano Gesù nelle sue peregrinazioni apostoliche (Lc 8,1-3), e tutte le altre che egli accoglie con infinita compassione e amore, senza problemi, così come accoglie gli uomini, onesti o peccatori che siano.

⁹ Potremmo, con un po’ di fantasia e anche di umorismo, riconoscere in *Febe* (Rm 16,1-2) l’antenata delle Figlie di S. Paolo, che ha messo nella sua borsa la parola di Dio scritta (la più importante lettera di Paolo) e poi è partita per portarla ai fedeli di Roma; oppure vedere in *Priscilla*... (Rm 16,3-4) come una prima Pastorella che ha fatto il “catechismo” ad Apollo nella “parrocchia” di Efeso, completando la sua carente formazione cristiana (cf. Atti 18,24-28); oppure vedere la prima Pia Discepola nella *Tecla* della tradizione che, seduta ai piedi di Paolo, lo ascolta parlare di Gesù e ne è così presa da dedicargli tutta la sua esistenza perché l’amore per Cristo ha cancellato altri progetti di vita, nonostante maltrattamenti e persecuzioni.

a scrivere il suo libro *La donna associata allo zelo sacerdotale* (cf. AD, 109), iniziato già nel 1911. Egli stesso poi ha mostrato non solo quanto credesse in quella "associazione", ma come lo Spirito l'abbia condotto, anche attraverso incomprensioni e contrarietà, a fondare ben quattro Congregazioni di donne consacrate (oltre all'Istituto Secolare di Maria SS.ma Annunziata), integrandoli nell'insieme della sua grande e "mirabile Famiglia Paolina". Nella fondazione delle Pastorelle forse abbiamo un esempio tipico della perseveranza di Don Alberione nei suoi progetti, constatando che, se la prima "ispirazione" di formare Suore orientate alla collaborazione pastorale sorge in lui fin dai primi anni di sacerdozio e nelle prime esperienze pastorali (anni 1907-1908), "l'ora", il tempo propizio, per la fondazione delle Suore di Gesù Buon Pastore, è arrivato una trentina di anni dopo nel 1937-1938 (AD, 46).

Pergamene e papiri supporto della Parola

In Paolo vediamo il primo apostolo che ha usato con frequenza, diremmo regolarmente, il mezzo dello scritto per "evangelizzare", per "comunicare Cristo" e continuare la formazione cristiana delle sue comunità, avviata con la sua predicazione orale. Cosciente della portata delle sue lettere, raccomanda che siano lette a tutta la comunità: «Vi scongiuro nel Signore che questa lettera sia letta a tutti i fratelli» (1Ts 5,27), come raccomanda ai Colossesi e ai Laodicesi di scambiarsi le lettere che egli ha scritto alle due comunità (Col 4,16), in cui evidentemente aveva toccato argomenti che interessavano ambedue le chiese. Egli era cosciente di dare a ciò che comunicava per iscritto lo stesso valore impegnativo per la fede e la vita cristiana di ciò che aveva annunciato a viva voce.¹⁰

Ma, oltre a questo, importa sottolineare come Paolo ricorra quasi abitualmente a questo mezzo senza alcun problema. Il rivestimento "scritto" della parola viva è un po' come una sua "incarnazione" nella carta, per cui qualcuno giocando sulle parole, parlò di

¹⁰ Non ci è giunta alcuna lettera di Paolo indirizzata ai Laodicesi, a meno che non si tratti della lettera agli Efesini che, secondo alcuni autori, sarebbe stata una "lettera circolare", cioè inviata in copia a diverse comunità. Paolo aveva già indirizzato singole lettere a diverse comunità: la lettera ai Galati è indirizzata «alle chiese della Galazia» (Gal 1,2); la seconda ai Corinzi è indirizzata alla «comunità di Corinto e a tutti i santi dell'intera Acaia» (2Cor 1,1).

Gesù non solo come “Verbo incarnato”, ma anche come “Verbo incartato”.

La parola ispirata di Paolo si calava direttamente sulla carta e rimaneva fissata come insegnamento, come Parola di Dio, anche se Paolo poteva dimenticare ciò che aveva dettato. Comunque sia, lo scritto che ne risultava era come l’incarnazione della parola viva che arrivava alle chiese in questa materia povera e fragile.

Se «Dio mandò il suo Figlio in una carne di peccato» (Rm 8,3) per rivelare se stesso e il suo amore salvifico, l’uomo può valorizzare tutti i mezzi umani che inventa per ampliare le sue possibilità di comunicazione e metterli al servizio della sua parola.

E così Don Alberione dice, con convinzione, che nostro pulpito sono la macchina da stampa, il microfono, il proiettore e lo schermo...; nostra chiesa è la tipografia, la sala di produzione e di proiezione..., la sala di trasmissione... E in questa chiesa si deve «non parlare solo di religione, ma di tutto parlare cristianamente» (AD, 87).

Egli comprese bene il senso e il valore che il “mezzo scritto” aveva assunto per Paolo, cioè l’equivalenza tra il ministero “orale” e quello “scritto” dell’apostolo: Paolo evangelizza, catechizza, edifica la Chiesa con lo scritto, non meno che con la parola. E ha visto in Paolo il modello di ciò che lo Spirito gli suggeriva: l’integrazione tra la predicazione “verbale” e quella “strumentale”. Per Paolo era quella fissata nello scritto, realizzata mediante gli strumenti del suo tempo e con l’opera dello scrivano al quale egli “dettava” le sue lettere, alla fine delle quali talvolta aggiungeva qualche parola di suo pugno (cf. Gal 6,11; 1Cor 16,21-23). Per Don Alberione la predicazione strumentale, agli inizi e per decenni, fu la stampa con l’attrezzatura e l’organizzazione che essa esigeva al suo tempo. Ma il discorso vale per tutti i nuovi mezzi di comunicazione, ciascuno dei quali esige attrezzatura, tecnologia, organizzazione e linguaggio propri e quindi preparazione adeguata, per compiere con ogni mezzo la medesima opera: si tratta sempre di evangelizzazione, che è la missione prima e fondamentale della Chiesa, una missione sacerdotale, demandata a persone ufficialmente autorizzate, oltre che preparate a questa “predicazione strumentale”. Per questo Paolo raccomanda, come si diceva, che le sue lettere siano lette pubblicamente nella chiesa così che tutti i fratelli le conoscano (cf. 1Ts 5,27), e invita le comunità a scambiarsi le rispettive lettere (cf. Col 4,16); esse contengono una “predicazione” che permane a beneficio della

Chiesa anche dopo la scomparsa dell'apostolo e contribuiscono, come testimoni, a mantenere integra la tradizione apostolica circa la dottrina della fede, la liturgia, la morale (vedi, per es., 1Cor 11,23-26 per l'istituzione dell'Eucaristia, e 1Cor 15,3-11 per la fede cristiana sul valore della morte e risurrezione di Cristo).

Portare il vangelo dove si trova e vive la gente...

Al tempo di Paolo non c'erano "chiese vuote", perché... non c'erano chiese! Dagli Atti sappiamo che Paolo cominciava abitualmente ad annunciare Gesù Cristo e il suo vangelo nelle città in cui viveva una comunità ebraica e quindi si presentava nelle sinagoghe. Lì infatti, incontrava gli ebrei locali, che per lui erano i primi ad aver diritto di sentire annunciare Gesù Cristo e il suo Vangelo. Lì, inoltre, incontrava di solito anche dei "prosèliti", cioè dei pagani simpatizzanti per la religione e la morale ebraica, anche se solo qualcuno si convertiva alla religione ebraica. La maggior parte rimaneva simpaticante che non entrava nella comunità.

Però in quei nuclei di pagani si stabiliva facilmente un rapporto di cordiale simpatia con Paolo, che offriva una possibilità per il formarsi di una piccola comunità di cristiani, che poteva poi crescere per l'interesse che suscitava, per la credibilità data dalla testimonianza di fede e di vita da parte di chi aveva già accolto Gesù e il suo vangelo.

Nei primi secoli del cristianesimo l'espressione "ecclesia domestica", indicava il radunarsi di un gruppo di fedeli nella casa di qualche cristiano che disponeva di un ambiente capace di accogliere un certo numero di persone. Le prime comunità cristiane, fin dalla prima formatasi a Gerusalemme, non avevano certo locali designati appositamente per i loro raduni di carattere culturale, come si comincerà a costruirne nel sec. IV. Ma le prime comunità cristiane, normalmente poco numerose, non ne sentivano il bisogno. Gesù aveva istituito l'eucaristia con i suoi discepoli, in una casa privata di qualche amico. E aveva detto che dove erano anche solo due o tre suoi discepoli radunati nel suo nome, egli era presente in mezzo a loro. Paolo dirà poi esplicitamente che i fedeli formano il tempio dello Spirito e il corpo stesso di Cristo. Quando si radunavano non sentivano alcun bisogno di "locali adeguati", perché era la loro presenza che "creava" il luogo adeguato. Così Paolo negli incontri con i

suoi cristiani a Troade (At 20,7-12), o a Mileto (At 20,17-38) non si preoccupava certo del luogo in cui si trovava.

Da molti secoli noi abbiamo un'infinità di chiese, dalle bellissime cattedrali e basiliche alle più modeste chiesette e cappelle, ma già Don Alberione un secolo fa, di fronte alla cultura antireligiosa e anticristiana che continuava a prendere piede, non aveva timore di dire: «Vi lasceranno le chiese vuote». Ma di fronte a questa prospettiva, egli non si abbandonava alle lamentazioni... La sua mentalità e il suo carattere lo portavano piuttosto a reagire e a raccogliere la sfida. Se gli uomini abbandonavano la Chiesa, si doveva cercare di raggiungerli là dove vivevano! Del resto Gesù è vissuto nei tre anni della sua missione pubblica percorrendo continuamente la Palestina; per non parlare di Paolo che percorse l'area del Mediterraneo orientale, e da Roma forse arrivò fino alla Spagna, come aveva in progetto (cf. Rm 15,28), predicando Gesù e il suo Vangelo.¹¹

Il programma di Don Alberione è conseguente: raggiungere la gente là dove vive ... con i mezzi adeguati per raggiungerla...; la Società S. Paolo è diretta a «evangelizzare con la parola scritta ciò che i predicatori fanno con la parola parlata» (*Mi protendo in avanti*, pp. 504-505). Ora la Parola, oltre che stampata, è variamente incisa, fissata su supporti, o trasmessa, così che raggiunge in molti modi i recettori.

Certamente i mezzi sono importanti e vari, per cui saranno necessari sacerdoti, religiosi, religiose che fanno "solo" questo, nel senso che hanno questo impegno come loro missione specifica fondamentale, per la quale è indispensabile una preparazione altrettanto specifica a livello di studio per i contenuti, di sensibilità pastorale per la forma, di capacità professionale per attivare al meglio il mezzo specifico di comunicazione adottato.

Conclusione

Il progetto unitario della Famiglia Paolina

Don Alberione ha cercato di seguire Paolo nel vivere quasi in simbiosi con Cristo. Se Paolo può confessare: «Vivo però non più io, ma vive in me Cristo» (Gal 2,20), constatiamo che questa è la frase di

¹¹ Secondo calcoli recenti, sia pure approssimativi, sembra che Paolo abbia percorso più o meno 17.000 km nei suoi viaggi missionari per terra e per mare.

Paolo che ha maggiormente colpito Don Alberione, è quella che più frequentemente ricorre nei suoi scritti, almeno 150 volte.¹² Sappiamo che il Cristo che viveva in lui aveva assunto i tratti del “Maestro Via, Verità e Vita” da cui egli ha elaborato una ricca spiritualità cristologica. Don Alberione quindi non ha solamente aiutato la Chiesa a prendere coscienza dell'importanza e validità della “predicazione strumentale”, ma ha anche maturato una propria cristologia da proporre anzitutto ai suoi figli e figlie. Ora vivere, approfondire e annunciare Gesù Cristo Via, Verità e Vita con i mezzi della comunicazione appartiene alla vita stessa della Famiglia Paolina.¹³

Altri illustreranno questo tema fondamentale. Noi possiamo concludere rinnovando l'impegno a “essere S. Paolo vivo oggi” come singoli paolini e come Famiglia Paolina nella fedeltà personale alla propria consacrazione e nell'adesione piena alla vita e alle iniziative della nostra “mirabile Famiglia”, cosicché la voce di “S. Paolo vivo oggi” si possa udire più forte e più chiara, nella Chiesa.

¹² G. ROATTA, *Spirito paolino*, p. 35, ha contato 150 citazioni di Gal 2,20.

¹³ *Dare al mondo Gesù Maestro Via e Verità e Vita. Progetto unitario di Famiglia Paolina*. È il titolo significativo del volume che riporta i lavori di una Commissione di studio sull'identità carismatica e ministeriale della Famiglia Paolina, pubblicato all'inizio del nuovo millennio: 19 marzo 2001.

TERZA PARTE

Momento di attualizzazione
Ermeneutica di San Paolo per i/le Paolini/e di oggi

LO SPECIFICO DELL'AZIONE PASTORALE
E DELL'ESPERIENZA DI FEDE DEL PAOLINO
NELLA CHIESA DI OGGI,
TENENDO CONTO DELLA SUA MISSIONE
COME COMUNICATORE

SAN PAOLO APOSTOLO, IL GRANDE COMUNICATORE *

Ricardo Ares, SSP

I. CONTENUTI E STRATEGIE DI SAN PAOLO NELL'EVANGELIZZAZIONE

1. Premessa

Nella presente esposizione tentiamo di sviluppare alcuni temi in sintonia con quello che è stato richiesto dagli organizzatori del Seminario: Offrire «**contenuti dell'esperienza di fede di Paolo e contenuti della editoria multimediale internazionale paolina**». Il vissuto e la celebrazione dell'Anno Paolino è, senza dubbio, il momento più opportuno per approfondire gli aspetti della personalità di San Paolo evangelizzatore del mondo pagano. Egli è l'Apostolo per antonomasia. Lo **spirito paolino** è la forza del nostro essere missionario.

2. Essere San Paolo oggi vivente. Una Congregazione che si pro- tende in avanti

È lo slogan che ha orientato il nostro VIII Capitolo Generale. Si tratta di una sfida per il presente e il futuro. Conosciamo molto bene come il Beato Alberione, dopo una profonda riflessione e per ispirazione divina, lasciò detto: «Tutti devono **guardare San Paolo Apostolo** come unico padre, maestro e fondatore». Il nostro impegno è seguire le sue orme e vivere con il suo spirito. Il Fondatore ci indica il senso di marcia con la seguente frase: «In cosa consiste lo **spirito paolino**? Consiste in questo: San Paolo è colui che indica il **Maestro Divino**; vale a dire, egli ha assunto il Vangelo, lo ha meditato profondamente, dopo **lo ha adattato** al mondo, **alle necessità del suo tempo** e alle varie nazioni...; alla stessa maniera, noi dobbiamo **applicare il Vangelo ai nostri giorni** e darlo al **mondo attuale** con i **mezzi che il progresso umano** ci fornirà per trasmettere il pensiero e la dottrina di Gesù Cristo». ¹

* Traduzione di Michele D'Agostino, SSP.

¹ G. ALBERIONE, *Predicazione sull'apostolato* [Pr A]. Raccolta dattiloscritta di schede su temi specifici (inedito).

STRATEGIA: Il Fondatore ci indica la via e l'orizzonte: «Portare la Parola di Dio agli uomini di oggi con i mezzi di oggi».

3. Personalità travolgente di san Paolo

Conosciamo molto bene il peso che ha la figura di san Paolo nel compito dell'evangelizzazione del mondo pagano e nel pensiero della Chiesa.

Facciamo risaltare alcuni aspetti:

3.1 L'uomo dal carattere intrepido e intraprendente

Egli stesso testimonia senza arrossire che eccelleva tra i suoi contemporanei per lo zelo nel giudaismo e nelle tradizioni paterne, e afferma che «perseguitava con furia la Chiesa di Dio e la devastava» (Gal 1,13-14). Come eccellente stratega, insisteva nel chiedere le lettere commendatizie al Sinedrio per arrestare i convertiti di Damasco (At 8,3). Avviene quindi un cambiamento decisivo nella sua vita. Paolo aveva una eccellente conoscenza delle Scritture dell'Antico Testamento, ma ora scopre che il vero Messia è Gesù di Nazaret. Egli era un uomo attivo e dinamico. Cominciò a predicare, prima ai giudei, i quali non tardarono a toglierselo di mezzo. Paolo si dà da fare per sottrarsi alla cattura e continua a perseguire la sua missione. Alla fine può dire: «Ho combattuto la buona battaglia, sono giunto alla meta del mio compito» (2Cor 12,15).

STRATEGIA: «Lanciarsi in avanti» con lo zelo e il coraggio di San Paolo: «Prendere il largo» cioè «Remare in alto mare», disse Giovanni Paolo II.

3.2 Missionario infaticabile

Paolo aveva molto chiara la sua missione tra i pagani; si muoveva in tutte le direzioni, sempre inquieto, cercando nuove sfide (Rm 15,17-24). La sua strategia era totalmente nuova e non accettava limiti né impedimenti. Solo si sentiva vincolato alle urgenze di far conoscere Cristo e il suo vangelo (Rm 15,16; 1Cor 1,17).

Don Silvio Sassi riassume così lo stato d'animo di san Paolo: «Il "farsi tutto a tutti" sintetizza così lo stile missionario di Paolo. All'origine della sua attività di evangelizzazione c'è l'incontro con Cri-

sto: «Non è infatti per me un vanto predicare il Vangelo; necessità mi spinge e guai a me se non predico il Vangelo!» (1Cor 9,16-17).²

*STRATEGIA: «Il vero amore è quello che mostra l'affanno di ciascun gior-
no per l'apostolato: occorre pensare, lanciarsi, organizzare» (Alberione).*

3.3 Paolo, apostolo innamorato di Cristo

Sempre don Sassi, nella citata relazione, commenta l'esperienza più profonda di san Paolo: «Per me la vita è Cristo e la morte un guadagno» (Fil 1,21). «Non sono più io che vivo, è Cristo che vive in me» (Gal 2,20). «La passione per Cristo nella vita di san Paolo, afferma don Sassi, non è un possesso divino che elimina la personalità umana... Qui si tratta di una condizione permanente dell'esistenza di Paolo... che conserva la sua autonomia nelle decisioni e nella risposta».³ «Cristo è la causa, il motore, il senso, l'energia, la ragione motivante, il perno, il centro, il propulsore di tutta l'esistenza dell'Apostolo».⁴

Nella Lettera ai Filippesi Paolo esprime la traiettoria della sua vita a partire dall'esperienza di Damasco: «Ma quello che poteva essere per me un guadagno, l'ho considerato una perdita a motivo di Cristo. Anzi, tutto ormai io reputo una perdita di fronte alla sublimità della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore, per il quale ho lasciato perdere tutte queste cose e le considero come spazzatura, al fine di guadagnare Cristo» (Fil 3,7-9). Tutto il suo zelo apostolico si muoveva per Cristo e per coloro che dovevano essere evangelizzati.

Dall'altra parte, non possiamo dimenticare che la passione di Paolo per Cristo si proietta in una vocazione per una missione speciale: «A me, che sono l'infimo fra tutti i santi, è stata concessa questa grazia di annunciare ai gentili le imperscrutabili ricchezze di Cristo» (Ef 3,8).

STRATEGIA: Obiettivo Generale dell'VIII Cap. Generale: «Intensificare, come individui e comunità, l'esperienza di Cristo, come la visse l'apostolo Paolo... per annunciare ai popoli la Parola di salvezza con i linguaggi più appropriati nell'attuale cultura della comunicazione».

² S. SASSI, "Vino nuovo in otri nuovi", *Essere San Paolo oggi vivente. Una Congregazione che si protende in avanti. Riflessioni e Documenti dell'VIII Capitolo Generale (della Società San Paolo)*, Roma 2004, 169.

³ Ivi, 152.

⁴ Ivi, 154.

3.4 Paolo: un sacerdozio differente

Paolo era laico, ma in Rm 15,16, parla di un privilegio speciale che Dio gli ha concesso: «di essere ministro di Cristo Gesù tra i pagani; esercitando l'ufficio sacro del Vangelo di Dio perché **i pagani divengano una oblazione gradita**». Questo è il sacerdozio differente di Paolo, che equipara i sacerdoti e i discepoli del Divino Maestro, fatta eccezione del sacerdozio ministeriale. Tutti siamo chiamati a evangelizzare. Paolo si sente «nel ruolo di chi compie un **rito sacro mentre annuncia** il Vangelo nelle città e regioni dell'impero romano».⁵

STRATEGIA: La nostra parrocchia è il mondo: il nostro sacerdozio, l'evangelizzazione con i mezzi della comunicazione sociale.

3.5 Il pensiero paolino

Non risulta facile elaborare una sintesi del pensiero paolino. Paolo non era un teologo di professione, ma un **Pastore** che doveva rispondere alle **questioni che le sue comunità** gli presentavano. Il suo pensiero appare, pertanto, come una forma di reazione apostolica. Da qui la varietà e la spontaneità dei suoi scritti. Nonostante la pluralità dei destinatari, si scoprono le **linee portanti del suo pensiero**, il cui nucleo si radica nella **persona di Cristo** e la vita di salvezza che Egli ci apportò per mezzo della sua morte e risurrezione.⁶

Quanto detto ci aiuta a comprendere l'insistenza del nostro Fondatore per avere una **visione pastorale** della nostra missione.

Esiste il pericolo che san Paolo appaia con un profilo equivoco. È interessante osservare quello che José Bortolini disse nella sua relazione all'VIII Capitolo Generale: «Per qualche persona Paolo è questo padrone della verità..., [cosa che non ammette il] nostro mondo post-moderno, caratterizzato, fra l'altro, dalla soggettività... Certamente lui possedeva un ampio quadro di **convinzioni**, che lo orientavano nell'azione e nelle epistole che scrisse... Quanto a me, anche se mi arrischio, preferisco vedere e presentare il nostro Padre come uomo di dialogo col mondo e la cultura del suo tempo».⁷

⁵ G. BIGUZZI, *Paolo, Comunicatore. Tra interculturalità e globalizzazione*, Paoline, Milano 1999, 28.

⁶ Cf. J. J. BARTOLOMÉ, *Diccionario de San Pablo* (ed. F. FERNÁNDEZ RAMOS), Monte Carmelo, Burgos 1999, 874-876.

⁷ J. BORTOLINI, "Un memoriale di Paolo", *Essere San Paolo oggi vivente...*, 75-76.

STRATEGIA: *La caratteristica della nostra missione è la **pastoralità**: uscire all'incontro dei destinatari con i mezzi più moderni e efficaci e i linguaggi adeguati.*

3.6 Paolo, apostolo pieno di iniziativa e creatività

A san Paolo non piaceva entrare nei terreni dissodati da altri. Ai fedeli di Corinto dichiarava con tutta franchezza: «*Né ci vantiamo indebitamente di fatiche altrui...; ma abbiamo la speranza di annunciare il vangelo in regioni più lontane della vostra*» (2Cor 10,15-16). Paolo era un pioniere e un dissodatore. Non aveva paura del contatto con altre culture; anzi, al contrario, le conosce, le domina e si serve di esse al fine dell'evangelizzazione. Era un cittadino del mondo, senza discriminazione. Un aspetto importante per il nostro mondo globalizzato.⁸ Ci fu chi disse che mancarono i popoli a Paolo, ma non Paolo ai popoli.

STRATEGIA: *La creatività deve essere una **qualità eccellente** nel paolino/a. È importante vedere come giungere ai popoli, con quali contenuti e con che mezzi.*

3.7 Buon stratega con piani lucidi e precisi

È un fatto che ai tempi di san Paolo già esistevano filosofi, predicatori e propagandisti che passavano in rassegna i grandi centri cittadini, cercando adepti e seguaci, però nessuno **creò un piano strategico** tanto completo e organizzato come quello di san Paolo: «*Gli altri vagavano, Paolo avanzava*», ha scritto un autore di lingua inglese, con formulazione quanto mai felice.⁹

STRATEGIA: *I piani strategici sono indispensabili per l'efficienza e l'efficacia del nostro apostolato. Non si deve agire senza di essi.*

a) Paolo lavorò con collaboratori

«È bene ricordare la capacità di san Paolo di coordinare una **rete di collaboratori** [...], tema molto urgente per la sopravvivenza e la crescita della [...] nostra missione nel mondo. [...] Questo tema ci apre sempre di più alla cooperazione apostolica, soprat-

⁸ J. BORTOLINI, "Un memoriale di Paolo", *Essere San Paolo oggi vivente...*, 67.

⁹ Cf. G. BIGUZZI, *Paolo Comunicatore...*, 69.

tutto con i laici»¹⁰. San Paolo per noi è modello e maestro. Seppe coordinare e stimolare efficacemente i suoi collaboratori, quali fossero: persone o gruppi/comunità molto concreti. Possiamo vedere, per esempio, il caso di Barnaba (At 13,43.46.50), «Paolo e i suoi» (At 13,13), Luca, Marco, persone e famiglie che egli va citando nelle sue lettere, ecc.

STRATEGIA: La collaborazione con i laici è necessaria. Suppone due requisiti: professionalità e comunione di spirito con la nostra missione.

b) Opzione per le grandi città

Nel suo piano di evangelizzazione, Paolo non si limita ai piccoli centri, ma **si indirizza alle grandi città** e capoluoghi. Ricordiamo i centri più popolosi come Filippi, Tessalonica, Atene, Corinto, Efeso, Roma. Paolo cerca i “grandi centri dell’ellenismo, della cultura, del commercio e del potere politico ed economico...”¹¹

A Roma confluivano tutte le vie. La città contava un milione di abitanti. Corinto, chiamata “bimaris” per essere ubicata strategicamente tra due mari, era diventata la capitale dell’Acaia; aveva una popolazione di mezzo milione di abitanti. Era un vero e proprio crocevia di comunicazioni. Tessalonica ed Efeso erano anch’esse città portuali con zone favorevoli per la politica, la cultura e intrattenimento.

La città era per Paolo “**il punto di irradiazione** dal quale il Vangelo per naturale dinamismo si sarebbe diffuso nell’entroterra e nella provincia”.¹² Gli Atti degli Apostoli sono la testimonianza di tutto ciò: «potete osservare e sentire come questo Paolo ha convinto e sviato una massa di gente, non solo di Efeso, ma si può dire di tutta l’Asia» (At 19,26).

«Faceva parte della sua strategia pastorale arrivare ai grandi centri urbani, creare in essi un nucleo cristiano capace di generare altri nuclei (2Cor 10,15-16)».¹³

Riguardo a questo tema, la Famiglia Paolina del Brasile ha organizzato, nello scorso mese di marzo, un grande simposio. Sarebbe interessante conoscere almeno i contenuti più significativi.

¹⁰ J. BORTOLINI, “Un memoriale di Paolo”, *Essere San Paolo oggi vivente...*, 72.

¹¹ G. BIGUZZI, *Paolo Comunicatore...*, 72.

¹² Ivi, 74.

¹³ J. BORTOLINI, “Un memoriale di Paolo”, *Essere San Paolo oggi vivente...*, 73.

STRATEGIA: Servirsi dei migliori mezzi e reti, per giungere a un pubblico specifico all'interno delle città.

3.8 La Comunità - la Famiglia - le Comunità

a) La Comunità

«L'idea di comunità è un concetto chiave nel pensiero paolino. Con esso, l'apostolo esprime l'intima unione che i credenti hanno con Dio e tra di loro... La comune partecipazione nello Spirito (2Cor 13,13) sta a fondamento dell'unione tra di loro, nella consapevolezza di avere una sola fede e un solo Signore. L'amore è la forza che li unisce».¹⁴

b) La Famiglia

Da questa concezione della comunità si passa in maniera naturale alla famiglia. La famiglia era formata dalla convivenza di genitori, figli, parenti, schiavi, servitori e fino agli ospiti... Era lì che avvenivano le **trasformazioni sociali**. La comunità giunge ad essere la casa di Dio. Verso di essa si indirizza principalmente lo sviluppo del pensiero paolino esposto nelle lettere pastorali.

c) Le Comunità paoline

Si tratta delle comunità che sono sorte sotto l'influsso del pensiero di san Paolo. Il loro insieme costituisce quello che si è definito il "Cristianesimo paolino". La loro nascita avviene come **fenomeno eminentemente urbano**. Le città costituivano i luoghi centrali e di riferimento di tutto il territorio. Avevano generalmente un carattere misto: distinte etnie, culture, condizioni sociali, ecc. Pertanto, generavano una **grande mobilità** che favoriva la propagazione della fede cristiana. Il principio fondamentale e irrinunciabile di Paolo nella propria missione fu sempre **l'apertura ai pagani** (Gal 3,28). I gruppi paolini avevano come fondamentale carattere distintivo **l'inclusività**.

STRATEGIA: Il tema della comunità ha una forza attrattiva nel nostro mondo globalizzato che, tuttavia, è diviso per interessi commerciali parziali.

¹⁴ Cf. FERNANDO CUENCA, *Diccionario de San Pablo*, 213-215.

d) La Casa familiare o chiesa domestica

Era la **struttura organizzativa basilare della Chiesa locale**. La famiglia o la casa familiare venne ad essere il modello determinante della formazione del cristianesimo. Come è stato detto precedentemente, la casa familiare era costituita da un ampio numero di membri: i genitori, figli, schiavi, familiari, amici, ecc. In essa si celebravano le assemblee domestiche. Esse costituivano nuclei minori che formavano parte di una più ampia unità: "la Chiesa di Dio".

STRATEGIA: Nel nostro tempo è urgente il riscatto e la restaurazione della comunità familiare, di fronte a ideologie interessate a distruggerla.

e) La donna negli scritti paolini

Uno dei temi più controversi in Paolo è il trattamento e il protagonismo dato alle donne. Nella lettera ai Galati (Gal 3,28) l'apostolo afferma **l'uguaglianza tra uomo e donna**: «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero, non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù». Tutti siamo stati ricreati per la fede in Cristo e tutti siamo alla stessa maniera fratelli e figli di Dio. Cadono le barriere civili, sociali e religiose. Formiamo una realtà nuova. Noi ci soffermiamo qui a considerare le molteplici disquisizioni che hanno mosso le opinioni degli esperti. Nel **pensiero dell'autentico Paolo** – a parte i condizionamenti sociali del suo tempo – rimane chiaro il superamento di qualunque discriminazione sociale, la validità della interdipendenza e complementarità tra uomo e donna. «Tuttavia, nel Signore, né la donna è senza l'uomo, né l'uomo è senza la donna» (1Cor 11,11).¹⁵

STRATEGIA: Il tema del protagonismo della donna sta crescendo nell'interesse e nelle iniziative di promozione. Occorre tenerlo presente all'interno delle iniziative apostoliche.

3.9 Paolo comunicatore e scrittore

Nelle lettere scopriamo il Paolo più autentico nella sua attività missionaria. La permanenza del suo influsso si deve fondamentalmente alla sua attività letteraria: le lettere, indirizzate a destinatari

¹⁵ Cf. ELISA ESTÉVEZ LÓPEZ, *Diccionario de San Pablo*, 813-814.

molto diretti, erano frutti della sua **reazione personale alle circostanze e necessità concrete**.

Nell'epoca greco-romana, l'epistola era il **genere letterario più utilizzato**. San Paolo la trasforma e fa di essa lo strumento più efficace per comunicare con le comunità da lontano. Le comunità che ricevevano le lettere trovavano in esse il vangelo paolino come **risposta alle loro situazioni reali**. Paolo sapeva molto bene come adattarsi a esse e illuminarle partendo dal Vangelo. Le varie reti romane facilitavano in modo molto efficace la comunicazione apostolica dell'Apostolo con le comunità. «La stesura di una lettera era per Paolo un atto apostolico, **un atto di magistero e di guida pastorale** e ad essa si dedicava con tutte le sue energie e con intensa partecipazione emotiva». ¹⁶ Egli confessa che alcune volte le ha scritte «con le lacrime agli occhi». Arrivò a personalizzarle a tal punto che giunse ad affermare: «**La nostra lettera siete voi**, lettera scritta nei nostri cuori, conosciuta e letta da tutti gli uomini. È noto infatti che voi siete una lettera di Cristo composta da noi, scritta non con inchiostro, ma con lo Spirito del Dio vivente» (2Cor 3,2-3). Dopo la scomparsa di Paolo, la sua propria scuola si servì del genere epistolario. Possiamo dire, con ragione, che Paolo «trasformò quello che era un mezzo di comunicazione profano in **un mezzo di azione apostolica**». ¹⁷

Anche oggi sono mezzi del magistero e di azione ecclesiale; per esempio, le encicliche dei papi. La consegna chiara di Alberione era di annunciare il messaggio cristiano al mondo «con i mezzi più celeri ed efficaci». Certamente lo meditò e lo apprese da san Paolo.

*STRATEGIA: San Paolo ci offre una sfida: quella di **utilizzare le migliori tecnologie**, come, per esempio, le autostrade digitali, per comunicare la Parola di Dio con il linguaggio inculturato.*

3.10 Paolo e l'inculturazione

L'VIII Capitolo Generale nella linea operativa 3.1.1 e nella priorità 3.2 ci invita a «evangelizzare **tutte le culture con tutti i mezzi e i linguaggi**» e, «in dialogo con la cultura, proporre una visione attualizzata della realtà, con il fine di orientare l'azione apostolica paolina».

¹⁶ G. BIGUZZI, *Paolo Comunicatore...*, 55.

¹⁷ Ivi, 64.

Se san Paolo è nostro modello, quale è stata la sua visione di fronte alle diverse culture con le quali entrò in contatto? è vero che, provenendo lui dalla città di Tarso, pur essendo fariseo, respirò l'aria di una nuova cultura e di nuovi modi di sentire. Era aperto al mondo che andava a evangelizzare e ai suoi diversi linguaggi. Siamo coscienti dell'alta sensibilità di Paolo davanti **alle nuove sfide che prospettava il mondo pagano**. Come esempio, basta osservare il ricorso al linguaggio che fa riferimento alla vita delle città: parla di architettura, del circo, delle competizioni sportive, parate militari, strumenti musicali, ecc. Tutto questo per ricreare il messaggio evangelizzante inculturato. Le sue lettere ne sono la prova più eloquente.

*STRATEGIA: Ce la offre J. Bortolini: «È chiaro che abbiamo davanti una grande sfida culturale, perché la maggioranza della popolazione, nella maggioranza dei paesi, si concentra in grandi centri urbani, generatori di una cultura che non dialoga più con la cultura rurale presente nei Vangeli. Non sarebbe il caso di studiare meglio le epistole del nostro Padre, per essere efficaci nella nostra missione?».*¹⁸

II. SFIDE ALLA EDITORIA MULTIMEDIALE- INTERNAZIONALE PAOLINA

4. Premessa

Fino a qui abbiamo considerato aspetti importanti della missione e dello stile di san Paolo. Cercheremo ora di tenere in conto il mondo nel quale siamo chiamati a vivere dal punto di **vista di una prospettiva internazionale, basandoci sulla corrispondente documentazione**. Il Superiore generale, D. Silvio Sassi, nella sua relazione presentata all'VIII Capitolo Generale, parla della necessità di riferirsi a **un progetto globale per tutta la Congregazione** e, se fosse possibile, per la Famiglia Paolina. Senza questo progetto, "i progetti continentali, circoscrizionali e locali potrebbero avere come risultato una valorizzazione dell'**autonomia** che diventa **autarchia** fino all'anarchia".¹⁹ È vero che il CTIA sta realizzando un lavoro meritorio

¹⁸ J. BORTOLINI, "Un memoriale di Paolo", *Essere San Paolo oggi vivente...*, 75.

¹⁹ S. SASSI, "Vino nuovo in otri nuovi", *Essere San Paolo oggi vivente...*, 200.

nell'animazione e nei progetti di **iniziative internazionali, attraverso i Gruppi di zona**, come il CIDEP, il CAP-ESW e il Gruppo Europa. Tuttavia, credo che ci sia un cammino per andare già verso un Gruppo o direttive globali.

In questo lavoro, **ricorreremo alle Esortazioni Apostoliche**, elaborate dalla Santa Sede per ciascuno dei **cinque Continenti**, in occasione dei Sinodi, alla ricerca di **criteri e obiettivi globali** che aiutano a orientare la nostra missione nei distinti continenti e concretizzare delle priorità. **Il Governo Generale** ha evidenziato **alcune linee chiare** di cui terremo conto.

4.1 Documenti sinodali dei cinque continenti

In primo luogo è opportuno osservare qual è **l'obiettivo centrale** di evangelizzazione che si prospetta in ciascun Sinodo.

- a) *Ecclesia in Africa* (E/Africa): L'Assemblea speciale del Sinodo dell'Africa «affronterà, poi, **i vari aspetti della missione evangelizzatrice** con cui la Chiesa deve misurarsi nel momento presente: l'evangelizzazione, l'inculturazione, il dialogo, la giustizia e la pace, i mezzi di comunicazione sociale» (cf. n. 8).
- b) *Ecclesia in America* (E/America): Giovanni Paolo II annunciò il tema del Sinodo con i seguenti termini: «Incontro con Gesù Cristo vivo, via per la conversione, la comunione e la solidarietà in America». «Il tema così formulato manifesta chiaramente la *centralità della persona di Gesù Cristo risorto...*» (cf. n. 3).
- c) *Ecclesia in Asia* (E/Asia): I Padri sinodali sottolineano la complessità del vasto continente per tracciare un obiettivo unico. Tuttavia, vedono che in questa parte del mondo «la questione più importante è **l'incontro del cristianesimo con le antiche culture e religioni**. È questa una **grande sfida** per la evangelizzazione... e il rinnovato impegno della missione per meglio dare **a conoscere a tutti Gesù Cristo**» (cf. n. 2).
- d) *Ecclesia in Europa* (E/Europa): da parte dei Padri sinodali si è affermata con nitidezza una crescente volontà di affrontare e interpretare la situazione al fine di **scoprire i compiti** che attendono la Chiesa. Si sono proposti «orientamenti **vitali affinché il volto di Cristo** sia sempre più visibile attraverso l'annuncio più efficace, corroborato da una testimonianza coerente» (cf. n. 3).

e) *Ecclesia in Oceania* (E/Oceania): «L'argomento è ispirato alle parole del Vangelo di Giovanni in cui **Gesù si presenta come la Via, la Verità e la Vita** (cf. Gv 14,6)... Mediante lo Spirito Santo, il Padre chiama i credenti a camminare sulla via per la quale Cristo ha camminato, a annunciare a tutte le nazioni la verità rivelata da parte di Gesù..., a vivere in pienezza l'esistenza che Gesù visse e continua vivendo in noi» (cf. n. 8).

COMMENTO: è molto interessante constatare come la persona di Cristo è il perno centrale intorno al quale ruotano quasi tutti i documenti dei Sinodi continentali. Chiama l'attenzione soprattutto il Sinodo dell'Oceania che si appoggia tutto su Gesù Cristo Via, Verità e Vita. In seguito andiamo raccogliendo gli echi che appaiono nei documenti citati, trovando piste per un disegno delle linee dei contenuti e destinatari della nostra missione paolina.

4.2 I grandi problemi e sfide dell'umanità

San Paolo tentò di dare una risposta alle sfide che si ponevano nel mondo pagano. Prese conoscenza dei problemi e pianificò le **strategie di evangelizzazione**. È quello che tenteremo noi, cercando di «fare qualcosa» per questo mondo.

D. Silvio Sassi, nella sua relazione all'VIII Capitolo Generale della SSP, dice che «la **programmazione** dell'apostolato paolino, per il fondamento teologico e la efficacia pastorale, è **chiamato a integrarsi**, mediante il suo servizio specifico, con i **Progetti continentali delle Conferenze episcopali** e di ciascuno dei vescovi». ²⁰ Nel presente lavoro tenteremo di raccogliere, quasi alla lettera, **il sentire dei Sinodi continentali** con l'obiettivo di integrarci nei loro piani nel miglior modo possibile.

Sono **numerose le sfide** che abbiamo dinnanzi. Ci permettiamo di segnalarne alcune. Poi, ciascun Continente, Zona o Nazione **discernerà** ciò che ritiene prioritario nella propria azione apostolica.

Dopo i testi ufficiali che accompagnano ciascuna sfida, offriremo **alcuni commenti**.

4.2.1 La sfida di «comunicare la Parola di Dio nel mondo di oggi con i mezzi di oggi» in Cristo, Verbo incarnato.

²⁰ S. SASSI, "Vino nuovo in otri nuovi", *Essere San Paolo oggi vivente...*, 201, n. 2.33.

- a) **Africa:** «i Vescovi dell’Africa **affidarono il loro continente a Cristo Signore**, convinti che lui solo, col suo Vangelo e con la sua Chiesa, può salvare l’Africa dalle attuali difficoltà e guarirla dai suoi numerosi mali» (*E/Africa*, n. 10).
- b) **America:** «**Gesù Cristo è la buona novella** della salvezza comunicata agli uomini di ieri, di oggi e di sempre... Tutto quello che si progetta in campo ecclesiale deve **partire da Cristo e dal suo Vangelo** (248). Perciò, la Chiesa in America **deve parlare sempre più di Gesù Cristo**, volto umano di Dio e volto divino dell’uomo» (*E/America*, n. 67).
- c) **Asia:** «Il Sinodo è stato un’ardente **affermazione di fede in Gesù Cristo Salvatore**. La fede della Chiesa in Gesù è un dono ricevuto ed un dono da condividere; è il dono più grande che essa può offrire all’Asia. **Condividere la verità di Gesù Cristo** con gli altri è il solenne dovere di quanti hanno ricevuto il dono della fede» (*E/Asia*, nn. 4 e 10).
- d) **Europa:** «Nel contesto dell’attuale **pluralismo** etico e religioso che va sempre più caratterizzando l’Europa, c’è bisogno, quindi, di **confessare e riproporre la verità su Cristo** come unico Mediatore tra Dio e gli uomini e unico Redentore del mondo... Chi incontra il Signore conosce la Verità, scopre la Vita, trova la Via che ad essa conduce» (*E/Europa*, n. 20).
- e) **Oceania:** «La preoccupazione centrale dell’Assemblea Sinodale era di trovare vie adeguate per **presentare oggi ai popoli dell’Oceania Gesù Cristo quale Signore e Salvatore**... Egli è Profeta, Sacerdote e Re non soltanto per quanti lo seguono, ma anche per tutti i popoli della terra. **Il Padre lo offre come Via, Verità e Vita a tutti** gli uomini e donne, a tutte le famiglie e comunità, a tutte le nazioni e a tutte le generazioni» (*E/Oceania*, nn. 4 e 5).

COMMENTO: «Per comprendere la Scrittura e scoprire in essa la Verità, è necessario considerare Gesù anche come Via e Vita» (*Alberione-Vademecum*, n. 595).

I Sinodi continentali concentrano la loro attività pastorale nella persona di Cristo, Verbo incarnato.

Il Governo Generale, da parte sua, ci segnala come priorità: la comunicazione della Parola di Dio.

4.2.2 La sfida della catechesi

- a) **America:** «La nuova evangelizzazione, nella quale tutto il Continente è impegnato, indica che la fede non può essere presupposta, ma che dev'essere proposta esplicitamente in tutta la sua ampiezza e ricchezza. Questo è l'obiettivo principale della catechesi, la quale, per sua stessa natura, è una dimensione essenziale della nuova evangelizzazione. La catechesi è un itinerario di formazione nella fede, nella speranza e nella carità, che informa la mente e tocca il cuore, conducendo la persona ad abbracciare Cristo in modo pieno e completo» (*E/America*, n. 69).
- b) **Europa:** «È necessario che le comunità cristiane **si attivino per proporre una catechesi adatta ai diversi itinerari** spirituali dei fedeli nelle diverse età e condizioni di vita, prevedendo anche adeguate forme di **accompagnamento** spirituale e di **riscoperta** del proprio Battesimo». (*E/Europa*, n. 51).

COMMENTO: *I Sinodi dell'America e dell'Europa invitano a mobilitarsi per la catechesi. «La fede non può darsi come presupposto». In un mondo scristianizzato urge impegnarsi per la catechesi, alimentata con la Parola di Dio.*

4.2.3 La sfida della non-credenza

- a) **Europa:** «Alla radice dello smarrimento della speranza sta il tentativo di far prevalere **un'antropologia senza Dio e senza Cristo**». Ciò ha aperto un amplissimo campo al **nichilismo, al relativismo**. «Si vedono **segni preoccupanti** come il vuoto interiore, la perdita del senso della vita, l'egocentrismo», ecc. (*E/Europa*, n. 9).

COMMENTO: *Le ideologie moderne lottano per impiantare una «antropologia senza Dio e senza Cristo». Il relativismo e il nichilismo, denunciati da parte di Benedetto XVI, hanno diritto di cittadinanza nel nostro mondo disgregato.*

4.2.4 La sfida del nuovo paganesimo

- a) **Europa:** «La scristianizzazione della società nel cosiddetto Primo Mondo e l'indebolimento del tessuto ecclesiale non sono dovuti semplicemente al processo moderno di **secolarizzazione**, bensì

all'irruzione di un **paganesimo** che si afferma e propone come alternativa al cristianesimo».²¹

Giovanni Paolo II ricordava che «**la missione della Chiesa** è ancora agli inizi» (RM, 1). I metodi della Nuova Evangelizzazione devono modernizzarsi.

COMMENTO: Un nuovo paganesimo, con nuovi idoli, invade soprattutto il Primo Mondo. «La missione della Chiesa consiste nei suoi inizi» (Giovanni Paolo II). Che iniziative ci vengono richieste?

4.2.5 La sfida della mondanizzazione

Mc Luhan afferma che il mondo si è trasformato in un “**villaggio globale**”. Yves Congar fa sua la frase di John Wesley quando dice: «tutto il mondo è **la mia parrocchia**». I Paolini hanno consacrato nel VII Capitolo Generale lo slogan: «**La nostra parrocchia è il mondo**». Oggi le cose sono cambiate, a causa di diversi fattori: il progresso delle telecomunicazioni è spettacolare; il “**non-avere frontiere**” è un fenomeno in crescita. Lo stesso Giovanni XXIII affermava: «Ogni cattolico, in quanto tale, è e deve considerarsi cittadino del mondo». «Iniziano a manifestarsi segni promettenti di una coscienza di **corresponsabilità** per il bene di tutta la famiglia umana. Quattro grandi agenzie di stampa controllano oggi il 95% della informazione di tutto il pianeta».²²

COMMENTO: «La nostra parrocchia è il mondo». Che significato continua ad avere per noi questo principio? Ci sta portando a «un cambio di mentalità e atteggiamenti»?

4.2.6 La sfida della globalizzazione

Il mondo è attualmente retto e caratterizzato dal **capitalismo globale**, dal dominio delle imprese multinazionali, **dalla globalizzazione dei mercati**. Tutto questo appoggiato e potenziato dai **mezzi della comunicazione**. Possiamo affermare con José Arturo Chávez: «**L'avvenire di ciascuno di noi si realizza su scala mondiale**». Sono molti coloro che richiedono la urgente regolamenta-

²¹ Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *España entre Cristianismo y Paganismo*, San Pablo, Madrid 2002, 59-67.

²² L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Los cristianos del siglo XXI*, Sal Terrae, Santander 2003³, 13.

zione di questo tipo di globalizzazione. Genera clamorose disuguaglianze. I ricchi sono sempre più ricchi e i poveri sempre più poveri. Le sfide per l'evangelizzazione sono molto forti, dal momento che nel mondo come non mai ci sono più persone affamate. San Paolo negò ai Corinzi il diritto di continuare a celebrare l'Eucarestia a causa delle discriminazioni e per la mancanza di comunione di beni (cf. 1Cor 11,18-34 e 2Cor 8,13-15).

COMMENTO: La globalizzazione può anche offrire aspetti positivi, principalmente nel mondo della comunicazione. Siamo capaci di assumere i benefici della globalizzazione, almeno nell'ambito di zone?

4.2.7 La sfida delle migrazioni

- a) **Europa:** Tenendo conto dello stato di miseria e sottosviluppo che per disgrazia caratterizza ancora diversi paesi, «si produce **un crescente fenomeno di immigrazione**» che prospetta alla stessa Chiesa d'Europa «la questione della sua capacità di **trovare forme di accoglienza e ospitalità** intelligente. È necessario ampliare le prospettive fino ad abbracciare le **esigenze di tutta la famiglia umana...** e riconoscere a tutti gli emigranti i diritti fondamentali... e le forme di una autentica integrazione» (cf. nn. 101-102 di *E/Europa*).
- b) **America:** Il fenomeno dei «movimenti di immigrazione riguarda numerose persone e famiglie provenienti dalle nazioni Latino-americane del Continente. Le comunità ecclesiali cerchino di vedere in questo fenomeno **una chiamata specifica a vivere il valore evangelico della fraternità...** e una **azione evangelizzatrice più incisiva**» (cf. *E/America*, n. 65).

COMMENTO: Le migrazioni sono un fenomeno crescente. Siamo chiamati a iniziative evangelizzatrici e umanizzanti: Facciamo qualcosa per andare incontro a tale fenomeno?

4.2.8 La sfida delle culture

a) **Diversità di culture.**

«Perché la terra è diventata più piccola rispetto a ieri e perché le migrazioni andranno a moltiplicarsi nel futuro prossimo, **l'incontro tra le diverse culture sarà sempre più frequente**».²³ Que-

²³ L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Los cristianos del siglo XXI*, 62.

sto incontro è necessario, ma neanche è questione di idolatrare le diverse culture... È necessario, ha detto Fernando Savater, «**rompere la mitologia solipsistica** delle culture che esigono di essere preservate identiche a se stesse. Neanche si tratta di un incrocio culturale, ma **di sviluppare le potenzialità occulte** in ciascuna di esse. [...] È importante il **dialogo interculturale** in un **clima di reciprocità**, con la convinzione che le une e le altre sono chiamate a dare e a ricevere, ad apprendere e a insegnare». ²⁴

- b) **America: Dalla prospettiva cristiana**, i Padri sinodali dell'America hanno considerato che «la nuova evangelizzazione richiede uno sforzo lucido, serio e ordinato **per evangelizzare la cultura**». Paolo VI afferma: «La **rottura** tra Vangelo e cultura è senza dubbio il dramma del nostro tempo».

4.2.8bis Inculturazioni del cristianesimo.

Nel pensiero dei cristiani esiste un **peccato storico: la identificazione del cristianesimo con la cultura occidentale**. Ma attualmente si presenta un fenomeno che porrà fine a questa identificazione: **la dislocazione della Chiesa cattolica in altre terre**. I cattolici europei sono in continua diminuzione, e crescono, d'altra parte, in America Latina, ogni anno otto milioni in più; in Africa, quattro milioni in più; nel Nordamerica, 900.000 in più.

Durante molti secoli, la missione consisteva nel riprodurre in tutto il mondo un modello unico. Siamo davanti alla **sfida di una forte rilevanza**. La Chiesa deve scegliere tra inculturazione e la globalizzazione. Dal punto di vista del Terzo Mondo – dice Pablo Richard – **abbiamo bisogno di una Chiesa Cattolica**, non una Chiesa Globale... Il cristianesimo unicamente può recuperare la sua credibilità mediante il cammino dell'**inculturazione**. Il vero incontro tra Vangelo e una cultura determinata ha luogo **nella comunità locale**. Questo suppone «**un cambio nel modo di pensare l'inculturazione**», afferma Michaël Analadoss.

- a) **Africa**: I Padri sinodali affermano: «**Un interesse profondo per una inculturazione vera** ed equilibrata del Vangelo si **rivela come necessario per evitare la confusione e l'alienazione** della nostra società, sottoposta a una rapida evoluzione» (cf. *E/Africa*, n. 48).

²⁴ *Ivi*, 63.

- b) **Asia:** «La Chiesa vive e compie la sua missione **in circostanze concrete di tempo e spazio**. Se il Popolo di Dio in Asia chiede, mediante la nuova evangelizzazione, di rispondere alla volontà di Dio su di esso, deve avere profonda **coscienza della realtà complessa di questo Continente**» (*E/Asia*, n. 5).
- c) **Oceania:** I Padri sinodali (dell'Oceania) sottolineano con frequenza **l'importanza dell'inculturazione per una vita autenticamente cristiana...** «L'inculturazione nasce dal rispetto tanto del Vangelo come della cultura nella quale è annunciato e accolto» (*E/Oceania*, n. 16).

COMMENTO: Una nuova cultura sta nascendo con forza, dovuta soprattutto al potere dei mezzi di comunicazione sociale. Una forte sfida ci invita a inculturare il messaggio con nuovi criteri e nuovi linguaggi.

4.2.9 La sfida dell'ecologia

- a) **America:** «Il Creatore offre all'uomo, coronamento di tutta l'opera della creazione, di **occuparsi della terra** (cf. Gn 2,15). Da qui sorgono **obblighi molto concreti** per ciascuna persona relativamente all'ecologia... Gli stili di vita condotti a causa dell'egoismo portano **all'esaurimento delle risorse naturali...** Le devastazioni possono condurre a una vera desertificazione di non poche zone dell'America» (cf. *E/America*, n. 25).
- b) **Europa:** «Servire il Vangelo della speranza significa impegnarsi in maniera nuova nel corretto uso dei beni della terra» (*E/Europa*, n. 89).

COMMENTO: Il tema che affiora continuamente nei simposi internazionali è l'ecologia. Cosa possiamo fare con i nostri mezzi per coscientizzare a un retto uso dei beni della terra?

4.2.10 La sfida dell'urbanizzazione crescente

- a) **America:** «Il fenomeno dell'**urbanizzazione continua** a crescere in America. Da alcuni anni il Continente sta vivendo un **esodo costante dalla campagna verso la città...** Come hanno segnalato i Padri sinodali, in alcuni casi, **alcune parti della città sono come isole** nelle quali si accumula la violenza, la delinquenza giovanile e una atmosfera di disperazione» (*E/America*, n. 21).

- b) **Asia:** «Nel processo dello sviluppo, si sta infiltrando il **materialismo e il secolarismo**, specialmente nelle **aree urbane**. Queste ideologie, che scalfiscono i valori tradizionali, possono arrecare **danni incalcolabili** alle culture dell'Asia» (*E/Asia*, n. 7).

COMMENTO: *L'Apostolo San Paolo elesse come strategia evangelizzatrice i centri urbani. In essi si compongono i mali e i beni del genere umano. È importante che anche noi siamo strateghi nella scelta dei destinatari e dei punti di evangelizzazione.*

* *D. Silvio Sassi avverte i Direttori Generali del CIDEP: «Mi riferisco, anzitutto, ai destinatari del nostro apostolato. Dobbiamo evitare il pericolo di essere solo preoccupati di "che cosa dire" per chiederci con maggior profondità "a chi vogliamo parlare?"».*²⁵

4.2.11 La sfida del dialogo interreligioso

- a) **America:** «I musulmani, come i cristiani e gli ebrei, chiamano Abramo loro padre. Questo fatto deve assicurare che in tutta l'America queste tre comunità **vivano in armonia e lavorino insieme** per il bene comune» (*E/America*, n. 51).
- b) **Asia:** Nella Lettera del Sinodo appare «più marcata la questione dell'incontro del cristianesimo con le antichissime culture e religioni locali» (*E/Asia*, n. 2).
- c) **Europa:** «In tutto il lavoro della "Nuova Evangelizzazione..." è necessario che si stabilisca un **dialogo interreligioso profondo e intelligente**, in particolare con l'ebraismo e l'islam».

COMMENTO: *Una domanda: Sarà possibile qualche iniziativa per uscire incontro alle religioni non cristiane?*

4.2.12 La sfida dell'ecumenismo

- a) **Africa:** «L'Assemblea ha sottolineato l'importanza del **dialogo ecumenico** con le altre Chiese e Comunità ecclesiali, come anche del dialogo con la religione africana e con l'Islam» (cf. *E/Africa*, n. 49).
- b) **America:** «L'Assemblea sinodale si propone "che i cristiani cattolici, Pastori e fedeli, fomentino l'**incontro con i cristiani** delle diverse confessioni, nella cooperazione, in nome del Vangelo"» (*E/America*, n. 49).

²⁵ Cf. *San Paolo*, Bollettino ufficiale interno della SSP, 430 (2008) 51.

- c) **Europa:** «Nella certezza che l'unità dei cristiani corrisponda al comando del Signore "perché **tutti siano una cosa sola**" (cf. Gv 17,11)... tutte le Chiese e Comunità ecclesiali "siano aiutate e invitate a interpretare il cammino ecumenico come un '**andare insieme' verso Cristo**"» (*E/Europa*, n. 30).

COMMENTO: *Un'altra domanda: Iniziative a favore del cammino ecumenico? È il tema preferito di Benedetto XVI.*

4.2.13 La sfida della famiglia

- a) **Africa:** «Una sfida importante, sottolineata quasi continuamente dalla Conferenza episcopale dell'Africa, riguarda **il matrimonio cristiano e la vita familiare**. La posta in gioco è molto alta: in effetti, **il futuro del mondo e della Chiesa passa attraverso la famiglia**» (cf. *E/Africa*, n. 50).
- b) **America:** «È urgente un'**ampia catechizzazione** sull'ideale cristiano della comunione coniugale e della vita familiare, che includa una spiritualità della paternità e della maternità... In un continente caratterizzato da un considerevole sviluppo demografico, come è l'America, devono incrementarsi continuamente **iniziative pastorali dirette alle famiglie**» (*E/America*, n. 46).
- c) **Asia:** «I popoli dell'Asia apprezzano molto i valori del rispetto per la vita, della compassione per ogni essere vivente, della vicinanza alla natura, del filiale rispetto ai genitori, agli anziani, ai nonni, e **un senso di comunità** altamente sviluppato» (*E/Asia*, n. 6).
- d) **Europa:** «Per servire il Vangelo della speranza è necessario prestare un'**attenzione adeguata e prioritaria alla famiglia**; è indubitabile che le famiglie devono realizzare un **lavoro insostituibile** rispetto al Vangelo della speranza» (*E/Europa*, n. 44).
- e) **Oceania:** «Una delle più ragguardevoli caratteristiche dei popoli dell'Oceania è il loro forte **senso comunitario e solidale in famiglia** e nella tribù, nel villaggio o nel vicinato. Questo significa che le decisioni vengono raggiunte mediante consenso ottenuto attraverso un processo di dialogo spesso lungo e complesso» (*E/Oceania*, n. 7).

COMMENTO: *Il Governo Generale indica come secondo fronte apostolico: dare priorità alla famiglia. Nei testi sinodali appare molto chiara*

l'opzione per la famiglia: Suppone che le nostre iniziative tengano in conto i genitori, i giovani, i bambini, i nonni, ecc.

4.2.14 La sfida dei giovani

- a) **Africa:** «Il nostro secolo ha **sete di autenticità**. Soprattutto a proposito dei giovani, si afferma che hanno orrore del fittizio, del falso, e **ricercano sopra ogni cosa la verità e la trasparenza**» (E/Africa, n. 21).
- b) **America:** «I giovani sono una **grande forza di evangelizzazione**». Essi «costituiscono una parte **numerossissima della popolazione** in molte Nazioni dell'America. **Nel loro incontro con Cristo vivo** si fondano le speranze e le aspettative di un futuro di maggior comunione e solidarietà per la Chiesa» (E/America, n. 47).
- c) **Asia:** «Nonostante l'influsso della modernizzazione e della secolarizzazione, le religioni dell'Asia mostrano segni di **grande vitalità** e capacità di rinnovamento... **molti, specie tra i giovani**, sperimentano una profonda sete di valori spirituali, come traspare dall'insorgere di nuovi movimenti religiosi» (E/Asia, n. 6).
- d) **Europa:** «Un'attenzione particolare deve essere riservata **all'educazione all'amore** nei confronti **dei giovani e dei fidanzati**, mediante appositi itinerari di preparazione alla celebrazione del sacramento del matrimonio» (E/Europa, n. 92).
- e) **Oceania:** «I Padri sinodali hanno voluto toccare **i cuori dei giovani**, molti dei quali sono alla **ricerca di verità e di felicità... Cristo deve essere presentato in modo idoneo** alla nuova generazione, che risente dei rapidi cambiamenti della cultura in cui essa vive» (E/Oceania, n. 14).

COMMENTO: I Sinodi indicano con forza la necessità dell'attenzione pastorale ai giovani.

** Benedetto XVI afferma quanto segue: I giovani cercano «risposte al senso della loro vita... Affinché la Chiesa continui ad essere presente con il suo messaggio nel "grande areopago" della comunicazione sociale e non risulti estranea ai grandi spazi in cui numerosi giovani navigano, deve cercare le vie per diffondere, con forme nuove, voci e immagini di speranza attraverso la rete telematica che unisce il nostro pianeta con reti sempre più fitte» (Benedetto XVI, agli impiegati del Vaticano, 10.12.2008).*

4.2.15 La sfida della dignità della donna

- a) **Africa:** «Durante lo svolgimento dell'Assemblea, hanno messo ampiamente in evidenza il fatto che questioni come la povertà crescente in Africa, l'urbanizzazione... i problemi demografici e **le minacce che pesano sulla famiglia, l'emancipazione delle donne**, etc. formano parte delle sfide fondamentali esaminate nel Sinodo» (*E/Africa*, n. 51).
- b) **America:** «In non poche regioni del Continente americano la donna è ancora **oggetto di discriminazioni**. Per questo, si può dire che il volto dei poveri in America è anche **il volto di molte donne**... Occorre aiutare le donne americane a **prendere parte attiva e responsabile** alla vita ed alla missione della Chiesa» (*E/America*, n. 45).
- c) **Asia:** «Riflettendo sulla situazione delle donne nelle società asiatiche, i Padri sinodali hanno notato che anche se il risveglio della **presa di coscienza delle donne** circa la loro **dignità e diritti** è uno dei segni più significativi del nostro tempo, la loro povertà e il loro sfruttamento resta un serio problema in tutta l'Asia» (*E/Asia*, n. 7).
- d) **Europa:** «La Chiesa è consapevole dell'**apporto specifico della donna nel servire il Vangelo della speranza**... Vi sono aspetti della società europea contemporanea che costituiscono **una sfida per la capacità che le donne hanno di accogliere, condividere e generare nell'amore**... La Chiesa chiede che siano realmente applicate le **leggi che proteggono la donna**» (*E/Europa*, nn. 42-43).

COMMENTO: Tra le sfide fondamentali dei Sinodi appare il tema della donna. San Paolo fu il primo promotore e liberatore della capacità delle donne per generare e accompagnare la vita. Anche qui si presenta per noi un impegno.

4.2.16 La sfida dei fedeli laici e il rinnovamento della Chiesa

- a) **America:** «I Pastori devono stimare profondamente **"la testimonianza e l'azione evangelizzatrice dei laici** che, integrati nel popolo di Dio con una spiritualità di comunione, **conducono i loro fratelli all'incontro con Gesù Cristo vivo. Il rinnovamento** della Chiesa in America **non sarà possibile senza la presenza attiva dei laici**. Per questo, in gran parte, ricade su loro la responsabilità del futuro della Chiesa"» (*E/America*, n. 44).

- b) **Europa:** «Irrinunciabile è l'apporto dei fedeli laici alla vita ecclesiale: è infatti insostituibile il posto che essi hanno nell'annunciare e servire il Vangelo della speranza... **Per questo servono itinerari pedagogici** che rendano idonei i fedeli laici ad impegnare la fede nelle realtà temporali» (*E/Europa*, n. 41).
- c) **Oceania:** «Uno degli aspetti straordinari dei programmi (di rinnovazione cristiana) è il **coinvolgimento di molti laici**. Siamo tutti molto grati per i vari doni che Dio ha dato ai laici sia uomini che donne, per compiere la missione» (*E/Oceania*, n. 15).

COMMENTO: Il rinnovamento della Chiesa e l'azione evangelizzatrice non sarà possibile senza l'attiva collaborazione dei laici. Impegnarsi nella loro formazione è una sfida per i Paolini. Inoltre, dobbiamo prendere molto seriamente in considerazione la loro incorporazione al senso stesso del nostro apostolato.

4.2.17 La sfida dei mezzi della comunicazione sociale

- a) **Africa:** «L'Assemblea speciale si è preoccupata dei mezzi di comunicazione sociale, questione di enorme importanza poiché si tratta, al tempo stesso, di **strumenti di evangelizzazione** e di **mezzi di diffusione** di una **nuova cultura** che ha bisogno di essere evangelizzata» (*E/Africa*, n. 52).
- b) **America:** «È fondamentale, per l'efficacia della nuova evangelizzazione, una profonda **conoscenza della cultura attuale** nella quale **i mezzi di comunicazione sociale hanno grande influenza**. Conoscere e usare questi **mezzi**, sia nelle loro forme tradizionali che in quelle più recenti introdotte dal progresso tecnologico» (*E/America*, n. 72).
- c) **Asia:** «I Padri sinodali hanno sottolineato **le influenze** che dall'esterno vengono esercitate sulle culture asiatiche. Stanno emergendo **nuove forme di comportamento** che sono **il risultato di una eccessiva esposizione ai mezzi di comunicazione** e al genere di letteratura, di musica e di film che proliferano nel Continente. **Senza negare** che i mezzi di comunicazione sociale possono essere una **grande risorsa per il bene**» (*E/Asia*, n. 6).
- d) **Europa:** «Data la rilevanza degli strumenti della comunicazione sociale, la Chiesa in Europa non può non riservare **particolare** attenzione al **variegato mondo dei mass media**. Ciò comporta, tra l'altro, **l'adeguata formazione** dei cristiani che operano nei

media e degli utenti di questi strumenti, in vista di una buona **padronanza dei nuovi linguaggi**». Il documento sottolinea la necessità di contare su **persone competenti**, lo scambio di **informazioni** e la partecipazione nell'**elaborazione di un codice deontologico** dei mezzi di comunicazione sociale (cf. *E/Europa*, n. 63).

COMMENTO: La cultura attuale si alimenta e vive della comunicazione sociale. I sinodi insistono su tale aspetto. Il Governo Generale definisca come terzo fronte di attuazione il mondo della comunicazione e la formazione nella cultura della comunicazione.

CONTENUTI DELL'ESPERIENZA DI FEDE IN SAN PAOLO E CONTENUTI DELL'EDITORIA MULTIMEDIALE INTERNAZIONALE PAOLINA (I)*

Élide T. Pulita, FSP

1. INTRODUZIONE

Visione apostolica dei Paolini e delle Paoline

Questo seminario conferma che, attraverso Paolo di Tarso e Giacomo Alberione, abbiamo ricevuto da Dio, una missione specifica per il nostro tempo. Sentiamo, come loro, la «gravità della missione che il Signore ci ha affidato» (AD, 209).

Ripensare insieme *lo specifico dell'azione pastorale e dell'esperienza di fede dei Paolini e delle Paoline nella Chiesa attuale, tenendo presente la nostra missione come comunicatori*, è l'obiettivo degli ultimi giorni del nostro seminario. Questa sfida ci conduce alle fonti genuine della nostra vocazione, per cercare i riferimenti fondamentali, che ci permettano di qualificare la nostra esperienza di fede e i contenuti dell'editoriale multimediale internazionale paolina.

La «centralità della comunicazione come nuova evangelizzazione»¹ è un elemento costitutivo perenne della nostra missione. Per la *predicazione*, con i mezzi di comunicazione sociale, Alberione ha costruito la Congregazione dei Paolini (1914) e delle Paoline (1915), al fine di configurare una nuova forma di evangelizzazione.

Riflettendo sui contenuti dell'esperienza di fede in San Paolo e sui contenuti dell'editoriale multimediale internazionale paolina, dobbiamo considerare che il «*carisma paolino è una unità inseparabile dalla spiritualità centrata in Cristo Maestro e da un servizio pastorale specifico nella comunità ecclesiale*».² Per questa «*nuova vocazione*» nella Chiesa, Alberione cercò una opzione spirituale ispirata a San Paolo e alla formazione di «*nuovi apostoli*» pieni di sapienza e di fervore.³

* Traduzione di M. Agnes Quaglini, FSP.

¹ Cf. S. SASSI, *Revisione carismatica dell'apostolato. IX Capitolo Generale, Figlie di San Paolo*. Ariccia, 2007, 1-3.

² Ivi, 1.

³ G. ALBERIONE, «Consacrazione dell'umanità» (Preghiera «O Immacolata Maria»), in *Le preghiere della Famiglia Paolina*, Società San Paolo, Roma 1985, 203.

Alberione non ha inteso fondare una casa editoriale cattolica, ma creare una nuova vocazione, una nuova “predicazione” nella Chiesa.

La chiave ermeneutica di San Paolo e di Giacomo Alberione è la pastorale. Una pastorale comunicazionale evangelizzatrice che ha le sue proprie esigenze. Con una visione soprannaturale, Alberione affermava che la finalità del nostro apostolato è pastorale, cioè, dare Dio agli uomini e dare gli uomini a Dio, in Cristo Gesù (*Vademecum*, 1205). L’apostolato della comunicazione è frutto di una spiritualità vissuta da ogni membro in particolare e dalla congregazione in generale, cioè, non è sufficiente per la missione la produzione editoriale, senza una vita in Dio. È da questo che i prodotti editoriali diventano una testimonianza forte di una esperienza vitale.

Tanto nella visione di Paolo, come in quella di Alberione, non si può isolare l’esperienza di fede dall’unità globale della missione paolina. Cioè i contenuti, gli strumenti e i linguaggi dell’annuncio del Vangelo che devono essere utilizzati, non si possono usare in modo indipendente dagli impegni assunti con gli interlocutori, con le culture e le tradizioni di coloro per i quali si sviluppa la nostra vocazione.

Bisogna precisare che San Paolo è il prototipo della sequela di Cristo che Alberione pone come base della nostra missione, dato che intende fondere queste variabili – come espresso nel paragrafo precedente – in un solo insieme, cioè, la predicazione della Buona Novella. Già nel 1925, scrivendo ai Cooperatori, il Beato spiega questo compito di Paolo: prima di tutto nelle relazioni con i destinatari della missione di Paolo che sono i popoli gentili, i più lontani. In secondo luogo, perché San Paolo è un formatore di apostoli, nel senso che «le Lettere di San Paolo formano le anime e i cuori per l’apostolato, formano gli apostoli secondo il cuore di Gesù, forti, santi, fecondi, apostoli del proprio tempo».⁴

Perciò vogliamo fare come un’escursione nei contesti, nei contenuti e nelle strategie pastorali di Paolo, per dare maggiore vitalità alle nostre radici apostoliche paoline.

⁴ G. ALBERIONE in *Introduzione a Donec Formetur Christus in vobis*, San Paolo, Cenisello Balsamo 2001, 121, n. 165.

2. CONTESTO STORICO DELL'EVANGELIZZAZIONE DI PAOLO

Paolo nel contesto della Chiesa Primitiva

La questione sulle origini del cristianesimo è strettamente unita alla posizione circa la sua verità, la sua identità e la sua diversità. Conosciamo, nonostante la relativa abbondanza di documenti, poche cose sui suoi inizi e sui primi sviluppi come comunità, e sulla vita dei primi membri della stessa comunità. Rahner unisce l'idea di inizio con l'essenza del cristianesimo. Egli afferma:

La Chiesa Apostolica⁵ è un modo qualitativamente unico, oggetto di intervento divino. Svolge una funzione unica e insostituibile in tutto il resto della storia della Chiesa. L'inizio deve usufruire di una originalità, di una irriducibilità e di una purezza nell'espressione della sua propria essenza che sono solamente proprie di questa prima fase. La Chiesa Apostolica non è solamente il primo periodo della Chiesa nel tempo, ma anche il fondamento permanente e la norma per tutto il futuro.⁶

Quindi, per François Voiga, «la storia del cristianesimo primitivo, la complessità della sua evoluzione, non si deve ridurre a nessun sistema semplice», perché è difficile situare la quantità di elementi che implicò l'articolazione di questa nuova esperienza di Fede in Cristo.

Nella storia del cristianesimo primitivo si constata una molteplicità di fenomeni e di correnti non facili da situare, stabilendo la relazione tra gli uni e gli altri. Si può parlare di pluralità nelle origini del cristianesimo primitivo. A titolo di esempio, si può citare la *predicazione itinerante*, chiamata anche *radicalismo itinerante*, *rabbinismo cristiano* del cristianesimo giudaico, *tradizione sapienziale*, *scuola del discepolo amato*. Negli anni trenta e quaranta dei primi sviluppi dell'era cristiana, i «missionari sono itineranti». A loro volta, essi operano in Galilea e in Siria, particolarmente tra i giudei. La crescita

⁵ Il senso preciso, in questo caso, dato da K. Rahner, mostra la Chiesa nel tempo della sua fondazione, nella prima generazione, durante la quale si trovava ancora *in fieri*.

⁶ K. RAHNER, *Inspiración de la Sagrada Escritura*, Herder, Barcelona 1970, 53-56.

geografica e numerica li obbliga a creare nuove forme di organizzazione, a scegliere nuovi animatori e missionari (At 6,2-6). Questo comportò direttamente una rilettura della Scrittura giudaica con occhi nuovi.

Il gruppo, a cui appartiene Stefano, con influenza ellenista,⁷ interpreta, in modo diverso, la Bibbia. Le comunità elleniche si convertirono in base alla missione cristiana che si svolse posteriormente. Innanzitutto la conseguenza fu che quell'insieme di persone conquistò con la predicazione del Vangelo non solo i giudei, ma anche i gentili (Gal 2,11-14). A causa della struttura e della organizzazione propria della missione e di Paolo, il cristianesimo occidentale, durante gli anni quaranta - settanta, ebbe la tendenza a convertirsi in un *movimento urbano*⁸ della società ellenista e romana, favorito dalla mobilità delle persone nel grande Impero, dalle persecuzioni contro la comunità iniziale e il cambiamento della situazione politica, religiosa e culturale. In circa trenta anni, il Vangelo si estese in tutto l'Impero (At 1,8), attraverso i viaggi di Paolo e degli altri apostoli. Senza dubbio, questo sviluppo generò una radicalizzazione del conflitto con i "fratelli" di Gerusalemme. Paolo e Barnaba, seguaci della linea ellenista, vanno a cercare nuovi orizzonti missionari (At 9,29-30), in cui svilupperanno un modello di Chiesa differente da quello che si stava vivendo in Gerusalemme, guidato da Pietro, con strutture dedotte dalla tradizione giudaica⁹ sebbene in comunione con i nuovi elementi assunti dall'esperienza di fede in Gesù.

⁷ Il termine ellenista si riferisce ai Giudei che parlano greco (At 1,29) e ai giudeo-cristiani che parlano greco (At 6,1). Sono due gruppi: uno si riunisce intorno agli apostoli e l'altro, gli ellenisti (cristiani di lingua greca), hanno i loro luoghi di riunione. Ciascun gruppo segue, parallelamente, una propria evoluzione. Ben presto, gli ellenisti furono vittime di persecuzioni (At 6,8-8,1; 8,2-3). La conseguenza di questo conflitto fu la dispersione degli ellenisti e di conseguenza l'espansione del cristianesimo.

⁸ F. VOUGA, *Los primeros pasos del cristianismo. Escritos, protagonistas, debate*, Verbo Divino, Navarra 2001, 136 (ed. italiana: *Il cristianesimo delle origini: scritti, protagonisti, dibattiti*, Claudiana, Torino 2001).

⁹ Questa «comunità primitiva» mantenne il suo luogo preminente, perlomeno, fino alla morte di Giacomo. Con la distruzione di Gerusalemme, nell'anno 70, non disparve la traccia ecclesiale di un modello di Chiesa che si trovava al centro, essendo lì avvenuti gli eventi storici di Gesù e della sua passione, morte e resurrezione. Antiochia, all'inizio del II secolo, si distinse come centro della provincia dell'Asia. Con la sua sede episcopale, rivendicò una autorità superiore ai suoi limiti geografici. Alla metà del II secolo la Chiesa di Roma, per la sua ubicazione centrale, fondò e rivendicò l'autorità ecclesiale per tutte le Chiese.

Paolo nel contesto del mondo Romano

I viaggi di Paolo furono compiuti tra gli anni 46 e 58. Durante tutto questo tempo, il governo centrale dell'Impero continuava il suo sforzo per concentrare il potere e la ricchezza in Roma. Inoltre, cercava di conservare la cosiddetta "Pax Romana", che favoriva il commercio internazionale, la riscossione delle imposte e dei tributi. In questa prospettiva, aumentava la schiavitù nelle periferie e il lusso nel centro, con un conseguente rilassamento dei costumi. Per garantire la "Pax Romana", l'Impero introdusse il culto obbligatorio per l'Imperatore.

Il cristianesimo paolino e l'ideologia dell'imperialismo romano si trovano in un conflitto radicale di senso. La teologia imperiale romana è il centro ideologico del potere assunto dall'imperatore. Il nome di Augusto, come dei suoi successori, è caratterizzato come *figlio degli dei, dio e dio degli dei*. È il signore e redentore del mondo. Il termine *Kirios*, "signore", indica sempre l'imperatore. Queste "verità" si trovano dovunque, come la pubblicità e la propaganda di oggi. I romani credono che il successo di Roma nelle guerre e nelle conquiste sia dovuto alla sua moralità e alla sua pratica religiosa ("*pietas*" e "*religio*").

Senza esaminare l'archeologia della teologia imperiale romana, è difficile comprendere l'esegesi della teologia cristiana paolina e i suoi metodi pastorali. L'Impero Romano, per esempio, si è basato sul principio comune della *pace attraverso la vittoria*. Paolo, seguace di Cristo Gesù, si trova in opposizione frontale con questa teologia. Da parte sua, egli afferma che il Regno di Dio è già presente nel mondo, proponendo *la pace attraverso la giustizia o, più chiaramente, attraverso la fede, nell'alleanza con il Dio vivo e vero* (1Ts 1,9) e *in suo Figlio, morto e risorto, Gesù Cristo*.

Da questo si deducono le stesse parole "*Grazia e Pace*" da Dio nostro Padre e dal Signore Gesù Cristo, presenti nel saluto iniziale delle Lettere di Paolo, che riassumono il suo messaggio e la sua missione, la sua fede e la sua teologia, che sono più sovversive di quanto ognuno possa immaginare.

Occorre chiarire come la parola greca *Ekklesia*, che Paolo utilizza per indicare la comunità cristiana, era utilizzata, originariamente, per indicare i cittadini di qualsiasi città greca, riuniti in assemblea, e che potevano prendere decisioni chiare e determinanti sull'autogoverno.

Il contenuto della predicazione di Paolo, richiama l'attenzione

dei romani, risvegliando qualche sospetto. I cristiani proclamando Gesù come Figlio di Dio intenderebbero negare deliberatamente Cesare con il suo titolo e annunciare Gesù, come Signore e Salvatore; ciò implicherebbe tradire direttamente l'Imperatore, profetizzando chiaramente secoli di martirio.¹⁰

Il cristianesimo apparve come un fenomeno irrazionale all'élite e ai filosofi, al punto di squalificarlo e trattarlo come una *superstizione*, essendo una religione nuova nell'impero romano, straniera, senza una tradizione riconosciuta, oscurantista. Il paradosso è che lo stesso motivo di dispregio del cristianesimo tra gli intellettuali, si trasformò in motivo di successo negli ambienti sociali rappresentativi del popolo dentro le città, cioè, entrò in maniera diretta negli ambienti più popolari dell'impero. I temi della predicazione presentavano, da una parte, il monoteismo esclusivista e, dall'altra, un'etica rigorosa sulla quale era possibile costruire coscienze individuali e l'identità personale come essere umano.

Da un punto di vista storico e contingente, il nuovo movimento cristiano apparve in un momento in cui, effettivamente, poteva rispondere alla ricerca di identità personale e sociale di ampi circoli dell'impero romano. Le religioni misteriche e gli dei non offrivano più elementi soddisfacenti all'esistenza umana. Il trionfo del cristianesimo si deve alla sua struttura in cui si esprimeva il suo sistema di convinzioni, aperto ai giudei e ai greci, agli schiavi e ai liberi, agli uomini e alle donne, senza porre condizioni previe.¹¹

Non è stato facile a Gesù di Nazaret predicare nel mondo romano, condizionato dal potere dell'impero, rappresentato, in Palestina, da Ponzio Pilato. La lista dei martiri dei primi secoli rafforza questa informazione.¹² Lo stesso Paolo, secondo la tradizione, è

¹⁰ J.D. CROSSAN - J.L. REED, *Em Busca di Paulo*, Paulinas, São Paulo 2007, 8 e 21.

¹¹ Cf. F. VOUGA, *Los primeros pasos del cristianismo*, 138.

¹² Negli anni 37-41 avviene la crisi provocata da Caligola. Egli intensifica il culto per l'imperatore, con l'obiettivo di unificare l'impero. La sua statua viene posta in tutti i templi delle altre divinità. Flavio Giuseppe narra che nel 39 ordinò di introdurre la sua statua nel tempio di Gerusalemme, con una reazione di protesta generale. Dopo la morte di Caligola, Claudio nomina Erode, che scompare nel 44. Posteriormente, Roma dichiara la Palestina provincia romana. Queste congiunture lasciano profonde orme nel popolo Giudeo, e si riaccende il sentimento anti-romano, la sfiducia verso gli stranieri. Prima, avviene la crescita del movimento nazionalista e l'aumento delle divergenze interne tra i Giudei. A partire dagli anni 40, la ribellione riprende forza e le comunità soffrono la persecuzione di Erode Agrippa (At 12,1-3).

stato decapitato con la spada imperiale, durante il regno di Nerone (anno 54-68).

Paolo nel contesto giudaico

L'influenza del giudaismo sui popoli di altra provenienza, nell'Impero Romano, fu profonda e duratura. Dimostrava un tremendo vigore attraverso la diffusione del Talmud, conquistando proseliti e simpatizzanti. Da una parte, la esclusività del culto giudaico e il rigore delle sue leggi generava una barriera tra giudei e gentili. Dall'altra, vi era qualcosa nella religione e nelle comunità giudaiche che soddisfaceva le necessità esistenziali basilari all'interno dell'Impero Romano e anche al di fuori di esso.¹³

Intorno al secolo III, il giudaismo era diventato la religione più popolare tra i pagani. Perciò era un potente rivale del cristianesimo. Questo ci aiuta a capire le tensioni tra la Chiesa primitiva e le Sinagoghe giudaiche nei primi secoli del cristianesimo.¹⁴

Il periodo delle origini del cristianesimo ha un carattere "problematico". L'idea di una tradizione apostolica unitaria è inadeguata per la diversità di elementi presenti nelle sue origini. Le comunità giudeo-cristiane si svilupparono nelle sinagoghe fino al termine del secolo I. La relazione del cristianesimo con le sinagoghe originò conflitti violenti, particolarmente negli anni 40 d.C. Paolo stesso ci informa sulle prime persecuzioni ai cristiani da parte delle sinagoghe (Gal 1,13.23; Fil 3,6). I farisei avevano deciso di escludere dalla sinagoga coloro che confessavano Gesù (Gv 9,22; 12,42; 16,2a). Paolo, per questo, fu più volte castigato nelle sinagoghe (2Cor 11,24-25), esattamente per le stesse ragioni per cui aveva perseguitato i cristiani della regione (Gal 1,13.23). Nelle città ellenistiche e romane, il cristianesimo si trasformò in un rivale del giudaismo, dopo essersi diffuso nelle sinagoghe e attraverso la loro rete.¹⁵

La rottura radicale di Paolo con il suo passato giudaico, dopo l'evento della conversione, l'abbandono della legge mosaica, l'os-

¹³ Cf. W. LIEBESCHUETZ, "The Influence of Judaism Among Non-Jews in the Imperial Period." *Journal of Jewish Studies*, 52 n° 2, (2001).

¹⁴ R. F. TANNENBAUM, "Jews and God-Fearers in the Holy City of Aphrodite", *Biblical Archeology Review*, 12 (1986) 54.

¹⁵ Cf. F. VOUGA, *Los primeros pasos del cristianismo*, 138-140.

servanza rigorosa dei suoi precetti, la predicazione della non necessaria circoncisione per la salvezza, coltivarono l'inimicizia dei suoi antichi fratelli di fede. Paolo nelle sue lettere menziona sofferenze, opposizioni e ingiurie di alcuni giudei (1Ts 1,6; 2,2): «gli impedirono di predicare ai gentili» (2,16). L'assemblea celebrata in Gerusalemme (verso il 48 d.C.), dimostra però che l'unità minacciata non giunse a rompersi. Senza dubbio costituisce, nello stesso tempo, la linea divisoria di varie correnti. Fino al momento dell'assemblea tutto gira intorno alla comunità di Gerusalemme e alle sue figure più rappresentative, soprattutto a Pietro. A partire da questo momento, tutti "sariscono" oltre l'orizzonte e Paolo entra in azione, diventando con la sua opera l'evento principale della Chiesa primitiva.

3. CONTENUTO DELLA PREDICAZIONE DI PAOLO

La chiave ermeneutica di Paolo

Paolo applica alla lettura e interpretazione delle Scritture una nuova chiave ermeneutica basata sul mistero di Cristo, convinto che in Gesù, il Figlio di Dio, tutte le promesse fatte nella prima alleanza hanno compimento (2Cor 1,19-20). In questo orizzonte di fede cristologica, gli avvenimenti e i personaggi della Scrittura ebraica, si convertono in figure che anticipano l'esperienza cristiana.¹⁶

Nella lettura cristologica della Bibbia, Paolo dipende dalla tradizione cristiana primitiva presente nelle prime comunità. In esse i fondamenti essenziali dell'annuncio della fede si associano alla testimonianza profetica della Scrittura: «Cristo morì per i nostri peccati, secondo le Scritture (...) resuscitò il terzo giorno, secondo le Scritture» (1Cor 15,3.4).¹⁷ In questa prospettiva, egli sottolinea la continuità

¹⁶ Così, Adamo riconosce il suo corrispondente opposto in Gesù Cristo (Rm 5,12-19; 1Cor 15,20-22.45-49). Abramo, da parte sua, è il prototipo dei giusti che ricevono la «Buona Notizia» (Rm 4,1-25; Gal 3,6-8). Il passaggio del Mar Rosso nell'uscita degli Ebrei dall'Egitto e gli avvenimenti che seguirono, posteriormente, nel deserto sono una prefigurazione dell'esperienza cristiana. «Tutto ciò avveniva come figura, dice Paolo, ed è stato scritto per ammonimento, di noi per i quali è arrivata la fine dei tempi» (1Cor 10,11; Cf. Rm 15,4).

¹⁷ Questa confessione di fede di Paolo, è il testo più antico che testimonia gli inizi del cristianesimo. Inoltre, è l'unica informazione dei primi decenni delle comunità cristiane che è stata conservata (cf. F. VOUGA, *Los primeros pasos del cristianismo*, 33).

dell'azione di Dio nella storia della salvezza, che giunge al suo compimento in Cristo Gesù.

La missione evangelizzatrice in Paolo, è la condizione fondamentale per vivere e testimoniare l'azione salvifica di Cristo, morto e risorto. Perciò egli poteva affermare con vigore: «Annunciare il Vangelo non è un titolo di gloria per me. È una necessità che si impone. Guai a me se non evangelizzo (1Cor 9,16)».

Il Vangelo di Paolo

Un frammento basilare ci rivela la radice del Vangelo¹⁸ predicato da Paolo: «Vi rendo noto, fratelli, il vangelo che vi ho annunciato e che voi avete ricevuto, nel quale restate saldi, e dal quale anche ricevete la salvezza, se lo mantenete in quella forma in cui ve l'ho annunciato. Altrimenti, avreste creduto invano» (1Cor 15,1-2).

Secondo questo testo di Paolo, il *Vangelo salva*. In Galati (1,8-18), "Evangelo" significa per Paolo l'"Apocalisse", cioè, la "Rivelazione" di Gesù Cristo nella sua vita. In greco, si dice "*Apocalipsis*" di Gesù, il cui significato è il modo in cui Cristo vive in me. Apocalisse, in questo senso, è la manifestazione, in altre parole, far scorrere la tenda o togliere il velo per osservare direttamente la realtà – disvelamento –. Paolo, come giudeo, credeva nelle opere e nella legge. Ora, egli ha l'esperienza di Gesù Cristo. Con questa evangelizza, come dichiara ai Galati:

¹⁸ Il termine "Vangelo" identifica una parola greca, usata nella letteratura e nel linguaggio greco. Per i cristiani, Vangelo significa "Buona Notizia". Nel mondo greco e romano aveva questo senso: «In un campo di guerra, due eserciti lottano. Il generale vincitore della battaglia, dal proprio campo, invia un soldato ad avvertire il re: *abbiamo vinto la battaglia!* In questo momento, il messaggero dà la notizia al re e al suo popolo. Questo è motivo di allegria. Potrebbe anche dare la notizia contraria, *abbiamo perso la battaglia*", generando il timore tra i suoi concittadini». Ma, in Paolo, e in tutto il Nuovo Testamento, il significato di "Vangelo" non solo va oltre l'uso profano, ma è più esistenziale. Il vocabolo "Vangelo" ricorre settantasei volte (76) nel Nuovo Testamento, con un senso originale cristiano, cioè, che viene da Dio. Del totale, sessanta (60) referenze si trovano nelle lettere di Paolo. Di queste ultime, circa quaranta e una citazione (41), si trovano nelle lettere proto paoline, cioè, quelle in cui gli studiosi riconoscono attualmente come autore personale Paolo. Pertanto, colui che conìò il significato e il percorso originale di "Vangelo" è stato Paolo. Così, chi vuole conoscere dove trovare il significato primordiale di "Vangelo" deve vedersela con Paolo (H. CARDONA, *Itinerario espiritual de San Pablo*, Paulinas, Bogotá 2009, 32-33).

«Vi dichiaro dunque, fratelli, che il vangelo da me annunziato non è modellato sull'uomo; infatti io non l'ho ricevuto né l'ho imparato da uomini, ma per rivelazione (apocalisse) di Gesù Cristo. (Gal 1,11). Quando colui che mi scelse fin dal seno di mia madre e mi chiamò con la sua grazia si compiacque di rivelare (apocalisse) a me suo Figlio perché lo annunziassi in mezzo ai pagani (Gal 1,15-16).

Vi ho trasmesso (tradizione) dunque, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture» (1Cor 15,3-4).

D'accordo con questo testo, Paolo non inventò il Vangelo. Al contrario, lo ricevette, a sua volta, dalla comunità, in modo integro, agli inizi degli anni 30 d.C., quando ebbe la "Apocalisse" del Risorto e nel momento in cui sperimentò la salvezza, quando si incontrò con Cristo sulla strada di Damasco. Questa chiarezza di Paolo, appare anche nella Lettera ai Romani: «Non mi vergogno del vangelo; perché esso è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede; del Giudeo prima e poi del Greco» (Rm 1, 16).

Che cosa fa il Risorto in una persona? Paolo rispose a questa domanda, riferendosi alla sua esistenza e a partire dalle situazioni della vita quotidiana. Chi fa spazio al Risorto, diventa "Vangelo", testimone e buona notizia per gli altri. Nel Vangelo, si trova una forza intrinseca (*dynamys, enérgeia*), che proviene dallo Spirito, e che è capace di penetrare nel cuore dell'uomo e di trasformarlo. Innanzitutto ha come conseguenza il cambiamento della scala personale dei valori.

Paolo, assumendo la forza del Vangelo nella sua vita, supera le opere della Torah, che pongono in primo piano lo sforzo personale, le proprie capacità. Valorizza, dalla sua prospettiva il proprio *io*. Per chi è in Cristo, l'importanza è orientata verso gli altri. Avviene una conversione, rappresentata con il termine greco "*metanoia*", che alla lettera si traduce: cambio di mente e una mente in continuo cambiamento.

La conversione di una persona per Paolo è uguale, identica, somigliante, all'evento della morte e risurrezione di Gesù che si rinnova. Quando in una persona avviene questo, Gesù crocifisso-risorto lo trasforma in un individuo simile a Lui. Paolo, in vari passi delle sue lettere, nomina questo processo di "*vita battesimale*" intesa come un immergersi nella morte e resurrezione di Cristo per entra-

re in una nuova condizione, e porre le proprie qualità al servizio degli altri.¹⁹

Quindi, il Vangelo non è una ideologia, ma un modo di essere. Paolo sa che, dopo l'interiorizzazione di questa parola vitale, deve trasmetterla con la sua stessa vita, "in una situazione concreta". In una parola, non c'è comunicazione del Vangelo senza un coinvolgimento personale di chi lo diffonde. Lo trasforma in vita, lo irradia vitalmente (2Cor 4,6.16). Si deduce che il Vangelo si comunica anche con l'esempio e con la testimonianza della vita. Ciò implica che non solo si interiorizzi la parola, ma si renda vitale trasformandola in opere, che possano entrare nel mondo per trasformarlo.

Il Kerigma di Paolo

Il termine "*kerygma*" usato da Paolo richiama l'attenzione riguardo al verbo con cui si può relazionare, poiché in greco, "*kērýssein*" (annunciare, testimoniare), hanno la stessa radice di "*kerygma*" (annuncio, segno festivo e allegro, testimonianza degna di fede).²⁰

Si può quindi dedurre che *Kerigma*, in greco *kerysso*, significa predicare. Perciò, questo vocabolo designa la proclamazione apostolica dei primi tempi del cristianesimo, quando i discepoli si lanciarono per far conoscere il loro nuovo modo di vivere, segnato dall'incontro con il Risorto. Il nucleo della loro predicazione non poteva essere più semplice: Gesù è risorto! L'unico dogma cherigmatico era l'evento salvifico di Gesù (1Cor 15,14.17). Su di lui si fondava la fede.²¹

¹⁹ La descrizione della vita battesimale, come realtà trasformante, è chiara in Paolo, soprattutto nella lettera ai Romani (6,1-11). Non esiste un'altra descrizione più chiara del significato paolino di battesimo o di vita battesimale.

²⁰ Nella seconda ai Tessalonicesi la parola è "*kerigma*" (annuncio, grido), "*rhema*" (voce), "*apología*" (esposizione), "*martyrion*" (testimonianza), "*paráklesis*" (esortazione), "*phthongos*" (suono). È più ampio l'uso dei verbi: "*lalein*" (dire), "*euangelizo*" (evangelizzare), "*kerysso*" (annunciare, gridare), "*martyrein*" (testimoniare), "*gnorizzo*" (dar a conoscere), "*faneroó*" (manifestare) e "*peithein*" (persuadere). Per stimolare il dinamismo salvifico della fede e chiamare gli uomini alla comunione, Dio ha scelto lo strumento debole e fragile della parola. «Dio ha voluto salvare i credenti con la pazzia del messaggio che predichiamo» (1Cor 1,21).

²¹ C. FLORISTÁN - J. J. TAMAYO (ed.), *Diccionario abreviado de pastoral*, Verbo Divino, Navarra 2002, 250.

La pratica della proclamazione aveva come finalità interpellare, invitare alla conversione, cioè, assumere non solo l'annuncio come tale, ma la persona di Gesù come Signore. In questo senso, confronta l'uomo con una realtà, con un avvenimento perenne e trascendentale. Inoltre, lo invita ad accettare il *Kerigma* come un atto di fede, che produce salvezza. Da questa prospettiva, si contagiava la gente con la fede vissuta e testimoniata. Tutto ciò si sosteneva sulla fede in Gesù vivo, «*seduto alla destra di Dio*», e presente in mezzo a loro con il suo Spirito.

Chi enunciava parlava nel nome di Dio, come i profeti, poiché non solo faceva conoscere alcuni elementi del mistero della redenzione, ma mirava a far sì che gli uomini e la stessa società potesse cambiare molti dei suoi comportamenti. La sua parola diventava efficace: quando veniva accolta produceva la salvezza annunciata dalla resurrezione di Gesù, cioè, la persona – l'anima dell'uomo – veniva trasformata, dall'azione di Dio. Questa è la missione di chi decide di annunciare la parola (Rm 6,3-11). Il *Kerigma* includeva l'interpretazione del significato dell'avvenimento - Gesù Cristo sia in se stesso come nell'uomo.

Per Paolo, il *Kerigma* non è solo il contenuto del primo annuncio – Morte e Resurrezione di Gesù –, ma anche il metodo pastorale di farlo conoscere. Annuncio che per il suo valore e importanza deve provocare un grande impatto morale, portando la persona alla conversione e all'adesione piena a Gesù Cristo.

Il *Kerigma* preparava la strada per una formazione progressiva, dettagliata, unita e ordinata, attraverso la catechesi (*Didaché*, *Catechesis* o *Didascalìa*). Seguiva queste fasi: conversione, battesimo e iniziazione ad una vita cristiana coerente. La conseguenza di questi elementi portava ad una rottura con il passato, per incominciare una nuova vita. La nuova fede, da questa posizione, portava ad una nuova comprensione della vita e dell'uomo.

Quindi, i destinatari del *Kerigma* erano tutti, ma con speciale enfasi i neofiti e i simpatizzanti del cristianesimo.²² Però, per circo-

²² Il *Kerigma* annunciato e predicato da Gesù si dirigeva a tutti. Ciò richiese una conversione, perché il messaggio era nuovo nel modo di pensare a Dio – e la venuta del suo Regno –, nel modo di manifestare la sua presenza e nella maniera di considerare la legge. Prima era molto differente ciò che i suoi contemporanei pensavano. Perciò, non solo fu “pietra di scandalo”, ma finì sulla croce, condannato come blasfemo e agitatore di una rivolta.

stanze storiche, la proclamazione della buona novella ebbe la possibilità di estendersi nel mondo gentile-pagano, la cui mentalità e concezione della realtà era completamente differente. Per lo sviluppo di questo compito, era necessario adattare il linguaggio, perché la trasmissione della buona notizia fosse comprensibile alle altre culture, come, la greco-romana (ellenistica). Un esponente di questa nuova modalità di proclamare la buona notizia fu Paolo.²³ Occorre chiarire come questa espansione del *Kerigma* ha avuto come implicazione diretta una sua evoluzione più solida.

Le esortazioni di Paolo

Paolo sa usare l'arte dell'esortazione per muovere all'azione, sa scoprire i punti chiave, coerenti con la dottrina che va esponendo, per portare le persone a comportarsi in modo diverso. Io «*vi esorto*» significa, guardando la linea della sua riflessione, infondere coraggio, confortare. Questa espressione ha lo scopo di suscitare i meccanismi stimolatori del cambiamento di vita. Cioè, presenta il modo di «vivere nel Signore» (cf. Fil 4,8). L'obbedienza e l'impegno sono la risposta a questi annunci (Rm 12,1-2). In altre parole, le esortazioni paoline, nel loro carattere spirituale, suscitano una vita coerente con ciò che Dio vuole. L'orizzonte dell'esortazione è la misericordia di Dio, per un amore di adesione a Lui.

4. PRINCIPI E STRATEGIE PASTORALI DI PAOLO

Paolo non si è mai dichiarato pastore di nessuna delle comunità particolari da lui fondate, ma si considerò apostolo (cf. Rm 1,5), animandole, accompagnandole e comunicando loro la vita divina con l'annuncio del Vangelo e la dedizione della sua vita. Però, una analisi più dettagliata delle sue lettere ce lo mostra come pastore preoccupato di istruire e guidare le sue comunità. La pastorale di Paolo si trasforma in uno stile di vita «*nel Signore*» (cf. Fil 4,8; Col 3,17; 1Cor 7,39), che si convertirà in un servizio di unità, di comunione e missione ecclesiale.

La missione di Paolo tra i gentili si presenta come un'impresa missionaria organizzata. Il suo impegno è di portare il Vangelo là

²³ C.H. DODD, *La predicación apostólica e su desarrollo*, Sígueme, Madrid 1975, 26.

dove il nome di Cristo non è ancora conosciuto (Rm 15,20). Gli obiettivi principali delle sue strategie sono quelli di creare comunità nei centri urbani, coinvolgere un gran numero di collaboratori e istruire attraverso le sue lettere.

L'incontro dei credenti come "Corpo di Cristo" nella casa – nella famiglia

Come nella sinagoga, Paolo, fu uno dei primi a considerare la *casa-famiglia* come parte della sua strategia missionaria,²⁴ formando nuove comunità cristiane, vive nella fede.²⁵ La *casa* era il luogo per eccellenza di incontro delle comunità cristiane. Assunsero un'importanza decisiva nell'evoluzione del cristianesimo ellenistico, poiché si costituiscono in unità sociali che, successivamente, si convertirono in blocco al Vangelo. Divennero cellule nella fede, nella realtà quotidiana della vita, come si può dedurre dalla stessa lista di saluti di Paolo. La *casa* era il luogo dell'annuncio e dell'ascolto della Parola. In essa i cristiani condividevano la cena del Signore nella frazione del pane, nella preghiera, nell'istruzione e nell'alimento corporale.

Il principio pastorale che orientò Paolo nella sua attività evangelizzatrice era quello del lievito: «*non sapete che un poco di lievito fermenta tutta la massa?*» (1Cor 5,6). Egli credeva che era necessario diffondere in tutto l'impero romano la Parola con il suo potere trasformante, attraverso piccole cellule vive che si costituivano in comunità di fede. E furono il risultato di un processo di inculturazione significativo e di un senso comunitario della pastorale.

L'organizzazione delle Chiese nelle città elleniche e romane non si può attribuire chiaramente a Paolo, perché non è una sua invenzione. Queste strutture esistevano già per gli incontri sociali delle famiglie e furono adottate da Paolo all'interno delle sue strategie di evangelizzazione.

²⁴ La struttura locale dei gruppi cristiani primitivi era fondata sulla famiglia, considerata come la cellula base del movimento che stava sorgendo. I luoghi di riunione erano case private.

²⁵ Nelle sue lettere ha pagine stupende che parlano sulla dignità e vocazione delle famiglie, esortandole a vivere santamente (Ef 5,21; 6,9; Col 3,18; 4,1; 1Tm 5,16). Non aveva importanza per Paolo la quantità, ma la qualità. Per esempio, considerò i coniugi Aquila e Priscilla, convertendoli, formandoli e colmandoli di Cristo, perché diventassero fonte di irradiazione del Vangelo nella loro città.

La Chiesa come corpo di Cristo, di cui è il Capo dal quale deriva la vitalità e la fecondità di ognuno dei suoi membri (2Cor 12,12-26; Ef 1,22-23; Col 1, 18-20), costituisce la base pastorale del ministero di Paolo. A riguardo, egli dice: attraverso Cristo Capo *«tutto il corpo ben fornito e congiunto insieme mediante le giunture e i legamenti, progredisce nella crescita voluta da Dio»* (Col 2,19; Ef 4,15-16), senza dimenticare il dono dello Spirito, mediante il Battesimo e l'Eucaristia (1Cor 12,13). La comunità, da una parte, è un corpo, un organismo vivo, che trasmette vita e, dall'altra, non si tratta di struttura, sistema o impalcatura, ma rappresenta il Corpo di Cristo.

In questo modello, *«la Chiesa è comunità intorno alla mensa del Signore»*, perché si ritrova unita dal pane, che rappresenta il modo in cui tutti i battezzati sono convocati per partecipare al "corpo di Cristo". È costituita in una comunità di servizio e di vita derivante dall'Eucaristia, che le attribuisce in questo modo, attraverso l'evento cristiano, una struttura sociale (1Cor 12,12-27).²⁶

Alcune *difficoltà e sfide*, a volte le più gravi, nella proclamazione della parola alle comunità, sono quelle incontrate da Paolo all'interno dei gruppi già esistenti. Egli parla di predicatori che per invidia insegnano senza onestà (Fil 1,16-18); pretendono di imporre le pratiche giudaiche ai nuovi cristiani. Inoltre parla di divisioni interne (1Cor 1,10-13), di persone carismatiche esaltate (1Cor 12,1-3) che presentano la cena del Signore come occasione per escludere i più poveri (1Cor 11,27-22). Nelle comunità della Galazia discreditano la predicazione di Paolo, perché non esige la circoncisione dai gentili e, ancora meno, l'osservanza delle leggi giudaiche (Gal 4,21; 5,4). Tutto ciò fu l'inizio di un allontanamento etico e religioso delle comunità (1Cor 5,1).

Sorge un interrogativo: quale la reazione di Paolo? Questo fu una delle sofferenze più grandi dell'apostolo. Da una parte è duro, persino sarcastico, con questi personaggi (2Cor 11,5); dall'altra reagisce con sapienza usando la sua abilità di pedagogo e pastore. Quasi tutte le sue lettere mirano a sostenere, chiarire, e formare le comunità.

²⁶ Si crea nelle comunità di Paolo un sistema di officianti che dirigono la comunità, con il vescovo che presiede la riunione eucaristica ed è responsabile della direzione della comunità locale, aiutato dai diaconi per i compiti caritativi e organizzativi (Fil 1,1).

Paolo evangelizzatore delle città

Oggi si ammette che il cristianesimo fu un fenomeno urbano ai suoi inizi in Palestina,²⁷ dato che Paolo e i suoi collaboratori si sono diretti alle grandi città situate sulle principali vie di comunicazione dell'epoca.²⁸ Essi furono gli iniziatori dell'evangelizzazione dei popoli principali, perché ebbero la possibilità di fondare tra di loro le comunità della nuova fede.²⁹ Così la fede cristiana si aprì ai membri delle città del mondo, senza che fossero necessariamente parte del popolo d'Israele.

Nuovi ed eterogenei gruppi di cristiani adottarono modi e luoghi di vivere l'esperienza particolare che si faceva conoscere. Nelle città della conca del mediterraneo si trovavano persone di diverse culture e condizioni sociali (liberi e schiavi). Inoltre c'erano quartieri formati per affinità etniche e lavorative: Paolo, senza dubbio, cercava il "quartiere dei tessitori di tende", con cui si poneva al lavoro. Il tempo libero lo dedicava all'apostolato (1Ts 2,9; 1Cor 4,12; 9,1-24; At 19,11-12).

Il lavoro missionario collegiale

L'organizzazione apostolica di Paolo coinvolge numerosi collaboratori, che lavorano con lui (1Cor 3,9; Fil 2,25) e predicano il vangelo (1Cor 16,16; 1Ts 3,2), seguendo il mandato divino (1Cor 3,9; 1Tm 3,2).

²⁷ Nelle prime decadi, dopo la crocifissione di Gesù, la cultura rurale della Palestina passò in secondo piano e la città greco-romana si convertì in ambiente dominante del movimento cristiano (cf. W. A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos*, Sígueme, Salamanca 1998, 26).

²⁸ Dal nordest del mediterraneo, da Antiochia di Siria fino alla Macedonia e alla Grecia, passando per l'Anatolia (Galazia, Licaonia, Pisidia) e sulla costa occidentale, si trovava la Provincia Romana dell'Asia. Antiochia, Derbe, Listri, Iconio, Antiochia di Pisidia, Colossi e Efeso erano città importanti lungo la cosiddetta "Carreggiata comune". Inoltre, Filippi, Tessalonica o Troade erano località importanti della "Via Egnatia".

²⁹ Si chiamano *comunità paoline* quelle che hanno seguito e sviluppato gli orientamenti conosciuti, direttamente o indirettamente, da Paolo. Sono comprese in questa denominazione non solo le comunità da lui fondate o dirette, attraverso visite o lettere, ma anche quelle che hanno ricevuto i suoi insegnamenti attraverso i suoi discepoli. Tutte queste formano ciò che viene detto "cristianesimo paolino".

Paolo con il suo ministero pone le basi dell'azione pastorale della Chiesa. Le sue lettere dimostrano che non è mai stato un lavoratore solitario, ma sempre conciliò il suo lavoro missionario con l'esigenza collegiale, per cui i suoi collaboratori erano corresponsabili sia della fondazione delle comunità come del mantenimento dei contatti attraverso le lettere.

Aveva tre gruppi di collaboratori:

1. *Gli inviati dalla Chiesa*: sono presenti nelle comunità, a disposizione della missione paolina con compiti definiti e limitati, come portare le lettere, trasmettere notizie, aiutare gli altri apostoli.

2. *I collaboratori regolari*: cioè un ristretto gruppo come Barnaba, Silvano, Timoteo, che hanno appoggiato intimamente la missione di Paolo e le sue fondazioni.

3. *Collaboratori indipendenti*: Paolo incontrò, più o meno per caso, un gruppo di uomini, che, per un certo tempo, hanno collaborato nelle comunità paoline. Tra questi ci sono Priscilla e Aquila.

Le sue stesse lettere testimoniano l'impegno di "socializzazione della missione paolina"³⁰ e i risultati delle comunità derivate, che segnalano la grande attività dei *collaboratori*, tra cui numerose donne. Le case-famiglia e i loro padroni si avvicendavano nel sostenere non solo ciò che riguardava l'attività dell'apostolo, ma anche i membri delle altre comunità che passavano per quei luoghi.³¹

Le lettere, strategia di comunicazione apostolica di Paolo

Le lettere apostoliche, scritte da Paolo per le sue comunità, sono il primo tentativo di pensare e rappresentare la fede cristiana come comprensione di se stessa e come sistema di convinzioni razionali e coerenti, perché esprime il senso profondo dell'esperienza manifestata da chi ha già accolto la fede. Paolo richiedeva, come impegno pastorale, che le sue lettere fossero lette nelle riunioni di tutti i credenti (1Ts 3,2-6) e che fossero inviate alle altre comunità. Egli le scrive insieme ai suoi compagni di missione.

Le lettere di Paolo non hanno soltanto l'intento di risolvere problemi sorti nelle comunità, ma sono parte della strategia di comunicazione apostolica, intesa come modalità per mantenere un dialogo

³⁰ S. VIDAL, *El Proyecto mesiánico de Pablo*, Sígueme Salamanca 2005, 322.

³¹ Ivi, 323.

capace di ampliare l'interpretazione dell'annuncio di Cristo. Considerata sotto l'aspetto della composizione, la comunicazione epistolare implica, da parte dell'autore o del mittente, un impegno personale e uno sforzo di sincerità che altre forme di scrittura non esigono allo stesso modo, perché fa conoscere l'esperienza personale e la comprensione del mondo. Considerata dal punto di vista del recettore, la lettera ha un peso e un'efficacia diversa da una conversazione o da una conferenza pronunciata davanti a un uditorio, dovuta al fatto che si può rileggerla, interpretare e conservare per il futuro. Le lettere di Paolo si trasformarono in una specie di autorità apostolica e in un genere letterario per eccellenza proprio dell'epoca apostolica.³²

5. L'ESPERIENZA DI PAOLO NEL CARISMA DI ALBERIONE

Don Alberione avverte la presenza di "tempi nuovi"³³ durante il periodo della sua formazione. Nato il 4 aprile del 1884, in San Lorenzo di Fossano, Piemonte, Italia, ha avuto la sorte di vivere in un ambiente culturale elevato e di contare su maestri dotti e sapienti. Egli era dotato di una intelligenza profonda, originale, intuitiva, amante del pensiero e della riflessione.³⁴

Da giovane seminarista, mentre si trovava nella cattedrale del Duomo di Alba, durante la notte di passaggio al nuovo secolo, 1900-1901, avvenne l'intervento del Signore. In un lungo tempo di preghiera visse l'esperienza di Cristo nell'Eucaristia espressa nelle parole di Paolo: «*Mi ha amato e ha dato sé stesso per me*» (Gal 2,20). Sentì allora la responsabilità della chiamata «*Venite tutti a me*» (Mt 11,28). In questa luce comprese le realtà ecclesiali e sociali del suo tempo. Il

³² Cf. F. VOUGA, *Los primeros pasos del cristianismo*, 191-192.

³³ Nella sua opera autobiografica *Abundantes divitiae*, Alberione cita alcuni elementi dei "tempi nuovi". Parla dei cambiamenti in campo socio-culturale come l'avanzare del socialismo, della massoneria, del liberalismo, del modernismo, del materialismo, della lotta di classe e dello sviluppo delle scienze. Ma anche delle grandi scoperte che rivoluzionano la produzione, come il cinema, la radio e la televisione. La stampa e la scuola stanno acquistando una vera forza (...) In campo ecclesiale parla di rinnovamento pastorale, liturgico, catechistico e del movimento biblico (cf. AD, 48-57).

³⁴ T. TORBIDONI, *Un ritratto grafologico del giovane Giacomo Alberione come risulta dai manoscritti (1900-1907)* in A.A. VV, *Conoscere Don Alberione (1884-1907)*, CSP, Roma 1994, 315.

Maestro gli aprì la mente e il cuore alla sfida di una missione speciale nel nuovo secolo: *essere apostoli di oggi*, usando i mezzi di oggi. E si sentì obbligato a prepararsi per servire la Chiesa e gli uomini del nuovo secolo, lavorando in comunità (cf. *AD*, 15.20). L'esperienza di questa grande luce irradiata dal Maestro (cf. *AD*, 153), Cristo risorto, la stessa che orientò Paolo (cf. *AD*, 159), è stata la radice del carisma paolino, che si fa concreto nella Famiglia Paolina.

A questo punto ci domandiamo. Quali sono le idee determinanti di san Paolo che influirono successivamente nella definizione del carisma paolino plasmato da Don Alberione? Sia in Alberione che in Paolo troviamo due dinamiche convergenti. Innanzitutto Don Alberione aspirava a formare apostoli, secondo le esigenze dei tempi nuovi. Per questo compito egli cerca di dare vita ad una profonda relazione dei giovani con San Paolo, al fine di suscitare amore ed entusiasmo per un apostolato vivo della buona stampa come mezzo e opera di evangelizzazione. Inoltre, l'Alberione, come strumento di Dio, sente il dovere di dar vita, identità e sviluppo a una istituzione che possa arrivare apostolicamente a tutti con una nuova forma di predicazione nella Chiesa. Per questo si ispirò all'impulso missionario e organizzativo di Paolo, avendo trovato in lui, nello studio e meditazione della lettera ai Romani, il vero senso dell'apostolo. Di conseguenza, tutto ciò che è possibile dedicare a un tale compito si può imparare da San Paolo (cf. *AD*, 64).

Don Alberione è profondamente persuaso che San Paolo ha partecipato nel costituire e dare identità alla Famiglia Paolina: «Tutti devono guardare a San Paolo apostolo come unico padre, maestro, modello e fondatore: Perché lo è di fatto. Per lui è nata la Famiglia Paolina, da lui fu alimentata e cresciuta, da lui ha preso lo spirito» (*AD*, 2).

Inoltre, egli ha formato i membri della Famiglia Paolina a vivere nello "spirito paolino", che sgorga dalla vita, dalle lettere e dall'apostolato di san Paolo.³⁵ Questo spirito deve impregnare e caratterizzare la vita della "Casa", cioè di tutta la sua opera. Don Alberione per questo adottò il nome di Società San Paolo. Dobbiamo ricordare che la prima casa e la cappella furono chiamate così. Lo stesso nome fu dato alla chiesa in costruzione,³⁶ perché in essa è contenuta la

³⁵ *Unione Cooperatori Buona Stampa* 8 (1927) 1; *Abundantes divitiae*, 94.

³⁶ *Ivi*, 8 (1927) 10-11.

spiritualità paolina e da essa partono i nuovi missionari e missionarie verso i paesi di missione.³⁷

6. L'ESPERIENZA DI FEDE E I CONTENUTI DELLA MISSIONE DEI PAOLINI E DELLE PAOLINE OGGI

Nuovi contesti e nuove necessità pastorali

All'inizio del nuovo millennio, il Papa Giovanni Paolo II ha presentato una nuova sfida: *“prendere il largo”*. E ci ha esortati a dare nuovo slancio al nostro *impegno spirituale e pastorale* (Novo Millennio Ineunte, 1) e a dedicarci con impegno all'appassionante compito della rinascita pastorale (NMI, 29). Questo dinamismo, ci ricorda il Papa, non deriverà da metodi sofisticati, e neppure dal moltiplicarsi di attività e piani ben elaborati con una tecnica ampia e fortemente impegnativa, ma dalla forza e dall'azione dello Spirito unito all'esperienza del Dio di Gesù Cristo nella vita spirituale degli agenti di pastorale.

Alberione, già nel 1926, affermava: *«il mondo ha bisogno di una nuova, ampia e profonda evangelizzazione»*.³⁸ Ciò perché lui conosceva i cambiamenti e le sfide della realtà socio-ecclesiale, e aveva percepito che la stampa poteva offrire un nuovo modo di arrivare alle persone, conforme all'invito di Cristo: *«Venite tutti a me»* (Mt 11,28). Perciò egli elabora un progetto pastorale, che comprende contenuti teologici e politiche operative per *«una nuova evangelizzazione (...), radicati in Cristo Via, Verità e Vita, come membra vive e operanti nella Chiesa, sull'esempio di Paolo»*.

L'evangelizzazione svolta dai Paolini e Paoline si integra nella missione della Chiesa, poiché è vissuta come dono ricevuto che si trasforma in dono condiviso con gli altri. Questa condivisione si attua con la comunicazione. Così l'insieme della nostra produzione apostolica editoriale multimediale deve orientarsi a generare qualità nella nostra fede personale e comunitaria. Si sostiene che l'esperienza di fede qualifica il carisma paolino, come ha fatto San Paolo con la sua missione. Occorre chiarire che la fede è

³⁷ G. ALBERIONE in *Introduzione a Donec Formetur Christus in vobis*, San Paolo, Cenisello Balsamo 2001, 122, n. 166.

³⁸ *Unione Cooperatori Buona Stampa* 8 (1926) 3-4.

stata intesa come accoglienza di una rivelazione personale: «*Colui che mi separò dal seno di mia madre e mi chiamò con la sua grazia, ha voluto rivelare in me il suo figlio, perché lo annunciassi ai gentili*» (Gal 1,15-16).³⁹

Si intende per evangelizzazione l'annuncio della buona notizia del Regno e dell'amore del Padre, manifestato in Cristo morto e risorto, per la salvezza degli uomini. Possiamo dire che evangelizzazione e pastorale non sono la stessa cosa. Però si esigono e completano reciprocamente; l'evangelizzazione è il compito che si cerca di realizzare, mentre la pastorale è il modo di concretizzarlo. Infatti, le radici del carisma paolino sono di carattere biblico-teologico: cioè il carisma paolino assume la missione come espressa da Gesù nel Vangelo (Mt 11,28), ma la sua realizzazione è di carattere pastorale, in quanto cerca di raggiungere tutte le persone e comunità, come Paolo, con linguaggi e mezzi che essi possano comprendere.⁴⁰

Il documento di Aparecida (*DocAp*)⁴¹ colloca l'evangelizzazione nella complessa realtà dell'attualità, per cui possiamo contemplare nel «*volto dolente e glorioso*» (NMI, 25 e 28) di Cristo, il volto umiliato di molti uomini e donne dei nostri popoli e, insieme, la loro vocazione alla libertà di figli di Dio, alla piena realizzazione della loro dignità personale e alla fraternità con tutti (*DocAp*, 31). L'evangelizzazione è storica, perciò esiste soltanto quando è incarnata nella storia, ed è segnata dai diversi fattori che formano la sua identità specifica in ogni tempo e luogo.

Basandoci sull'ecclesiologia del Vaticano II, soprattutto sul "Mistero di Gesù", «*fondamento assoluto di ogni pastorale*» (NMI, 15), possiamo affermare che la pastorale «è il ministero della Chiesa, Popolo di Dio, che sotto l'impulso dello Spirito Santo, realizza la prassi»⁴² evange-

³⁹ Cf. S. SASSI, *Revisione carismatica dell'apostolato*, IX Capitolo Generale, Figlie di San Paolo, Ariccia 2007.

⁴⁰ Cf. S. SASSI, *Fedeltà creativa al carisma paolino*, relazione tenuta il 13 settembre 2006 al XIV Capitolo della SSP della Provincia Italiana, Ariccia 2006, 39.

⁴¹ DOCUMENTO DE APARECIDA, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, San Pablo, Venezuela 2007.

⁴² Il termine "prassi" indica un'azione voluta con un fine trasformante (cf. C. FLORISTÁN, *Teología practica. Teoría y Praxis de la acción pastoral*, Sígueme, Salamanca 1993, 173-181). F. Taborda afferma che la prassi non si oppone alla teoria. Al contrario, è l'insieme dell'azione/riflessione con cui l'uomo costruisce la storia. È lì che si mostra l'unità dell'azione/riflessione (cf. *Sacramentos, praxis y fiesta*, Paulinas, Madrid 1987, 25).

*lizzatrice di Gesù, per l'edificazione di se stessa e l'estensione del Regno di Dio nel mondo».*⁴³

7. I CONTENUTI DELL'EDITRICE MULTIMEDIALE INTERNAZIONALE PAOLINA

Nuove aree culturali e nuovi areopaghi

Nel pensare e realizzare i contenuti dell'Evangelizzazione con la comunicazione oggi, noi Paolini e Paoline siamo chiamati a contemplare il contesto storico e la realtà attuale «con gli occhi della fede e della ragione» (*DocAp*, 19), per discernere e delineare gli aspetti pastorali dei contenuti e delle forme della nostra comunicazione evangelizzatrice.

Il Papa Giovanni Paolo II, riconosceva che i rapidi e profondi cambiamenti che caratterizzano il mondo attuale influiscono grandemente sull'azione missionaria. «(...) *Appaiono nuove aree culturali o areopaghi moderni. Il primo areopago è il mondo della comunicazione, che sta unificando l'umanità trasformandola in un villaggio globale*» (RM, 34-37). Benedetto XVI, va oltre quando afferma: «*I nuovi media, la telefonia e internet, stanno modificando la fisionomia della comunicazione. Oggi la comunicazione ha la pretesa non solo di rappresentare la realtà, ma di "creare" gli stessi eventi*».⁴⁴

La rete, una delle più grandi invenzioni della storia recente, sta offrendo una straordinaria opportunità per la diffusione della conoscenza, attraverso le tecnologie digitali. I destinatari stanno passando da recettori a realizzatori dei contenuti. Sta nascendo un nuovo soggetto, una nuova coscienza, un nuovo spirito di cooperazione e una nuova pratica comunicativa. In questo contesto, non esistono contenuti prioritari o privilegiati, poiché chi stabilisce la validità è il pubblico. La pratica comunicativa attuale pone l'interlocutore al centro della comunicazione. Questa nuova forma di comunicazione

⁴³ Cf. S. VALADIZ FUENTES, *Espiritualidad Pastoral. ¿Cómo superar una pastoral sin alma?*, Paulinas, Bogotá 2005, 22-23.

⁴⁴ Cf. BENEDETTO XVI, *I mezzi della comunicazione sociale: al bivio tra protagonismo e servizio. Cercare la verità per condividerla*, 42a. Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali, 2008.

sfida i Paolini e le Paoline a inculturare diversamente il messaggio salvifico.

Il documento di Aparecida denuncia che «*in generale nell'evangelizzazione, nella catechesi e in particolare nella pastorale persistono linguaggi poco significativi per la cultura attuale e in particolare per i giovani*» (*DocAp*, 100 d). Inoltre, per questi cambiamenti, la realtà, in generale, è diventata per le persone sempre più opaca e complessa, generando una crisi di senso, frustrazione e angustia (*DocAp*, 36).

Circa la situazione religiosa, non si può ignorare una preoccupazione: si cerca di costruire una religione personale con frammenti di altre dottrine e di confezionare pratiche di religioni diverse. Si rifiuta di appartenere a qualsiasi istituzione religiosa, ritenendo le proprie convinzioni come parte di una "religione invisibile", di una sfera privata, con poca o nessuna pratica esteriore.

La novità di questi cambiamenti, a differenza di quelli già avvenuti in altri tempi, sta nel fatto che hanno un impatto globale e riguardano il mondo intero (*DocAp*, 34). In questo modo perturbano la vita dei nostri popoli, il senso religioso ed etico delle loro vite, la fede e l'esperienza di Dio (cf. *DocAp*, 35).

Le domande potrebbero essere: In che modo la complessità del contesto attuale riguarda e interpella la qualità dei nostri contenuti e delle nostre proposte di evangelizzazione? Chi sono oggi i nostri destinatari? Quali sono le loro necessità esistenziali e spirituali? Quali forme e linguaggi possono comprendere?

8. LA RADICE CARISMATICA DEI CONTENUTI DEL NOSTRO APOSTOLATO

La sensibilità pastorale di Alberione

Alberione, sensibile all'azione dello Spirito nella storia, percepiva la necessità di "nuovi apostoli" per i "tempi nuovi". In altre parole, è indispensabile essere del nostro tempo, usando i mezzi nuovi. L'uso dell'aggettivo "nuovo" rivela la misura con cui il Beato percepisce i cambiamenti storici. Alcune frasi ci mostrano la validità della visione pastorale di Alberione. Il cristianesimo non è un complesso

di cerimonie, riti e pratiche esterne, ma è una *nuova* vita. Riguarda tutto l'uomo, lo integra, lo consacra (ATP, 81). Il cristianesimo è uno stile di vivere totalmente l'esperienza cristiana, assumendo i valori del Vangelo.

La predicazione⁴⁵ che lo annuncia deve essere un atto comunicativo, cioè, che si trasmette effettivamente. Qui sta il problema pastorale della nostra predicazione: l'annuncio deve portarci non a falsare la parola di Dio, ma a suscitare la capacità di ascoltare, assimilare e vivere l'attualità delle Scritture (cf. Eb 3,13.15; Lc 2,11; Mt 6,11; Dt 10,19).

Il paradigma alberioniano sul contenuto della nostra evangelizzazione

Nella prospettiva di Paolo, il paradigma di Alberione è costituito dalla parola *tutto*, particolarmente, quando si riferisce agli interlocutori e ai contenuti della nostra missione: «*Si deve portare tutto il Cristo all'uomo e dare tutto l'uomo a Dio, per Gesù Cristo*».⁴⁶

Analizziamo meglio quest'espressione:

– «*Tutto il Cristo*»: Alberione cerca nelle fonti genuine della vita e della spiritualità cristiana il contenuto globale delle nostre edizioni/produzioni: Sacra Scrittura e Liturgia.⁴⁷

– «*Tutto l'uomo a Dio, per Cristo*»: Alberione intende la necessità che l'uomo viva in Cristo Gesù con tutto il suo essere e in tutto il suo essere.⁴⁸

⁴⁵ L'Alberione stesso chiarifica la parola "predicazione": è «la predicazione della divina parola attraverso le edizioni. Cioè è annuncio, evangelizzazione della buona notizia, della verità che salva. Predicazione che deve essere originale, realizzata con le edizioni. Così come la predicazione orale, quella scritta o stampata divulga la Parola di Dio, moltiplicandola, per farla arrivare in ogni luogo...» (G. ALBERIONE, *L'Apostolato dell'edizione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 42, n. 13).

⁴⁶ G. ALBERIONE, *Le Figlie di San Paolo e l'apostolato catechistico* in *Il Cooperatore Paolino*, XXXI (1959) 12, 10.

⁴⁷ Ponendo la Bibbia nelle nostre mani, Alberione ci invitava a concentrare l'attenzione in Cristo Maestro: «Voi avete una ricchezza insostituibile in Cristo Maestro Via, Verità e Vita. Questo è il vostro specifico. Dato che il Padre Celeste ci ha inviati, per la nostra salvezza, suo Figlio, che è Via, Verità e Vita, non abbiamo altro modello da seguire» (CENTRO PROMOZIONE E FORMAZIONE, *Catechesi Paolina*, Società San Paolo, Roma 1986, 263).

⁴⁸ *Ibid.*

– «*Tutto a partire dalla Chiesa*»: l'Alberione inserisce la nostra missione nella vita della Chiesa, colonna e fondamento di verità (Eb 3,10; 1Tm 3,15), per trasmettere, con garanzia di autenticità i contenuti evangelizzatori. La nostra azione apostolica ha ragione di essere in quanto «*in Christo et in Ecclesia*» (CISP, 179).

Gli orientamenti pastorali alberioniani nel contenuto e nella forma di evangelizzazione

1° *Dare in primo luogo la dottrina che salva* con l'annuncio esplicito del mistero cristiano e la catechesi che fa crescere la fede in rapporto alla vita. Le si deve dare il primato perché è la regola prossima della nostra fede.

2° *Dare la Parola di Dio*, poiché è il modello cui si deve ispirare lo scrittore apostolo. Inoltre è il libro che dobbiamo mostrare con le pellicole, la stampa, la radio, i dischi, i film e con tutti i mezzi che il Signore ci prepara.⁴⁹

3° *Parlare di tutto cristianamente*. Anche se la stampa si occupa di tutte le necessità, di tutte le opere e iniziative, deve includere la catechesi, la cultura, le scienze, l'educazione, la formazione, la legislazione,⁵⁰ cioè, penetrare tutto il pensiero e il sapere umano di Vangelo (AD, 87).

Questo paradigma determina il senso dell'editoriale paolina. Pertanto si conclude che le linee e i progetti realizzati nella produzione (da una parte, libri, riviste, musica, pellicole, programmi radio, interventi in televisione; e dall'altra, i programmi dei corsi e delle iniziative di animazione di carattere culturale, biblico, catechistico) devono trasmettere il messaggio della fede in forma esplicita e integrale a tutta la persona umana. Sotto questa luce occorre verificare se la nostra editrice è veramente paolina, cioè se si ispira a San Paolo. Perciò abbiamo bisogno di riferimenti espliciti e chiari che orientino tutti coloro che lavorano nelle diverse aree delle nostre editrici.

⁴⁹ G. ALBERIONE, *UPS*, III, Roma 1960, 10 e 307.

⁵⁰ ID., *L'apostolato dell'edizione*, op. cit., 7.

9. CRITERI DELLE NOSTRE LINEE EDITORIALI

1. La centralità della Parola di Dio oggi nella Chiesa

L'opera dell'Alberione si inserisce nella linea del movimento biblico della Chiesa degli inizi del secolo XX. Nel 1893, Leone XIII riaffermava l'importanza della lettura e dello studio delle Sacre Scritture in tutta la Chiesa, con l'enciclica *Providentissimus Deus*. Sulla stessa linea sono rimasti i successori ai quali si ispirò l'insegnamento di Alberione, raccomandando ai suoi figli e figlie: «È necessario che consideriamo un obbligo non lasciare mai la lettura della Bibbia (...). Quando il Vangelo è portato sempre con noi e è praticato, allora il progresso sarà evidente e l'istituto farà grandi passi, e noi adempiremo alla missione che Dio ci ha affidato nella Chiesa».

A partire dal Vaticano II, si risvegliò nella Chiesa un interesse senza precedenti per la Bibbia e, specialmente per il Nuovo Testamento. La Bibbia ha cessato di essere un libro "velato" o di interesse per pochi, convertendosi in un testo di radicale importanza per tutti. Attualmente, la XII Assemblea ordinaria del Sinodo, sul tema: «*La Parola di Dio nella vita e missione della Chiesa*», ha un rilievo eccezionale per la vita della Chiesa e dell'umanità. La XXXI Conferenza ordinaria di Aparecida in America Latina e nel Caraibe e i progetti per la missione continentale dell'America Latina considerano la Bibbia come fondamento principale di formazione dei discepoli missionari e della vita cristiana in genere.

Così la Pastorale Biblica⁵¹ e l'animazione Biblica della Pastorale⁵² sono divenuti un fenomeno di notevole importanza per l'evange-

⁵¹ LA PASTORALE BIBLICA si può intendere in due sensi: antico e nuovo. Nel senso antico la "pastorale biblica" fa principalmente della Bibbia un oggetto di una pastorale, la biblica, così come la famiglia è oggetto di evangelizzazione per la pastorale familiare; in senso nuovo la "pastorale biblica" fa della Parola di Dio contenuta nella Bibbia il soggetto dell'evangelizzazione, l'anima della evangelizzazione di tutti i membri del Corpo di Cristo e di tutti i popoli. Così la "pastorale biblica" è la diffusione della Bibbia mediante corsi, seminari, offerti a coloro che sono interessati a conoscere la Sacra Scrittura (cf. CONFERENCIA EPISCOPAL CHILE, *Orientaciones para la animación Bíblica de la Pastoral*, Librería Pastoral, Santiago 2006, 102).

⁵² Nel senso nuovo, "pastorale biblica" è L'ANIMAZIONE BIBLICA DELLA PASTORALE DELLA CHIESA, cioè, fare della Parola di Dio, consegnata nella Bibbia il contenuto (ciò che si annuncia) e la fonte (dove ci si ispira) dell'azione evangelizzatrice della Chiesa e della crescita dei discepoli del Signore. In questo senso la "pastorale biblica" fa principalmente della Sacra Scrittura come una scuola di interpretazione, di

lizzazione e la catechesi oggi, che susciterà un profondo rinnovamento ecclesiale e un nuovo impulso missionario. La Sacra Scrittura – poiché offre la rivelazione divina – è “sapienza” che anima e forma il discepolo alla sequela di Gesù, Capo del suo Corpo, per cui non può mancare in nessuna pastorale. Ciò significa che la Parola – come la Grazia e l'Amore – è una mediazione indispensabile per l'incontro con Gesù Cristo vivo.

Il fattore circostanziale e il metodo sono rilevanti,⁵³ perché favoriscono una conoscenza ampia sulle origini, gli sviluppi e i limiti della Bibbia. Facilitare una lettura, a partire da situazioni e necessità diverse, consentirà di porre determinate accentuazioni morali, politiche, culturali, mistiche nella vita di ogni individuo. L'importante è che la riflessione di tutta la comunità cristiana possa percepire gli elementi sostanziali e le componenti marginali delle testimonianze trasmesse e della fede vissuta. La lettura e l'interpretazione della Sacra Scrittura ricomincia con ogni epoca, con ogni cultura, con ogni individuo, aprendosi a un futuro ogni volta più pieno, che assume e completa le posizioni precedenti.⁵⁴

Da un certo tempo, si valorizza maggiormente la *comunicazione umana* che si manifesta nella Bibbia, cioè, il valore delle tradizioni orali, del popolo o delle comunità dove hanno preso corpo i diversi scritti; il valore del redattore; l'influenza dell'ambiente, della cultu-

comunione con Dio e di evangelizzazione, particolarmente mediante la Lectio divina. Così l'*Animazione Biblica della Pastorale* non consiste nella realizzazione di opere nuove rapportate con la Bibbia, ma nell'acquisire una *nuova mentalità*: considerare nella pastorale della Chiesa la Parola di Dio come *mediazione indispensabile per l'incontro con Gesù Cristo vivo*. Questo non significa che cessi di esistere la pastorale biblica come un impegno proprio di una équipe specializzata, poiché si debbono offrire programmi che facciano della Sacra Scrittura l'anima dell'evangelizzazione (Ibid., 86)

⁵³ Fin dal secolo XVIII si iniziò a vedere la Bibbia sotto l'aspetto umano e storico. In questo senso, ha influito la scoperta, nell'Oriente Medio, durante il secolo XIX, di testi affini alla Bibbia, più antichi, come i miti mesopotamici della creazione, i salmi cananei e i proverbi egizi. L'informazione ottenuta dalle scoperte archeologiche, ha contribuito a situare e intendere certi scritti biblici. Gli studiosi di linguistica e di letteratura, in particolare, hanno considerato e discusso l'importanza dei generi letterari. Le scienze umane, da parte loro, hanno aiutato a prendere coscienza che la Bibbia è comunicazione basata nelle tradizioni orali. Vedi al riguardo il capitolo primo “Metodi e ricerche per l'interpretazione”, nel Documento della Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 1993.

⁵⁴ Cf. H. SIMIAN-YOFRE, S.J. in EDUARDO ARENS, *La Biblia sin mitos*, Paulinas, Lima 2006³, 1-15.

ra. La Bibbia si apprezza oggi, più che prima, come un insieme di espressioni vitali, testimonianze di esperienze storiche della fede. Sono scritti nati dalla vita per la vita. Per questo si valorizza oggi la dimensione comunicativa, senza lasciare da parte la presenza di Dio nel processo di formazione degli scritti. Ciò suppone che il lettore possa entrare nel mondo degli autori biblici, nella loro storia, nelle circostanze che hanno avuto influenza; entrare nei loro sentimenti, convinzioni e aspettative esistenziali. Solo così potremo apprezzare i testi sacri come portatori di messaggi pertinenti per l'uomo di oggi e non come biografie o trattati etici, filosofici, teologici.⁵⁵

Valorizzare la dimensione umana della Bibbia, non toglie importanza al carattere sacro. Al contrario, lo situa nel mondo dove ebbe origine e si elaborò.⁵⁶ Perciò occorre valorizzare la sua culla, il suo momento storico-culturale. Lo scrittore biblico è stato ispirato da Dio in un ambiente quotidiano. Così fu per i profeti e per San Paolo. Ciò è una questione di fedeltà al messaggio originale dell'autore. Senza dubbio è parola di Dio, da Lui infusa, che si esprime in termini umani, storici e culturalmente situati. Perciò sottoposti a molte limitazioni e condizionamenti. Ciò porta a superare una lettura fondamentalista della Bibbia.⁵⁷

L'ermeneutica è importante per non cadere in risposte superficiali, ingenui o dogmatiche. Cioè, ci protegge dalla trappola del soggettivismo, dei pregiudizi "ideologici", delle manipolazioni e delle deformazioni del suo messaggio. Perciò è indispensabile che i contenuti

⁵⁵ EDUARDO ARENS, *Los Evangelios ayer e Hoy. Una introducción hermenéutica*, Paulinas, Lima 2006³, 13-17.

⁵⁶ EDUARDO ARENS, *La Biblia sin mitos*, 17.

⁵⁷ Il fondamentalismo è la corrente più estesa e nefasta nell'attualità. Si è associata specialmente con l'Islam radicale e con alcuni gruppi minoritari. Si intende come un atteggiamento mentale che sostiene e propaga i "fondamenti" di una determinata scienza politica, sociale, religiosa, che appartiene a un passato che non esiste più, facendolo in modo aggressivo, fanatico, proselitista, acritico e chiuso al dialogo. I suoi "fondamenti" sono categorici, dogmatici e indiscutibili. Il fondamentalismo si sta sviluppando in tre religioni monoteistiche: il Giudaismo, il Cristianesimo e l'Islam. Si caratterizza per l'integralismo, il conservatorismo, il tradizionalismo e la restaurazione dell'antico. Il fondamentalista non progredisce. Al contrario, resta statico, paralizzato. Teme i cambiamenti, il pluralismo, il nuovo, la libertà, la maturità. Si rifugia nel passato. Il fondamentalismo cristiano ammette la Bibbia come unica autorità per sostenere le sue dottrine e i suoi costumi. Deve essere letta e interpretata letteralmente in tutti i suoi dettagli. Insiste sull'ispirazione divina e sull'assenza di errore nella Parola di Dio. Si oppone all'uso del metodo storico-critico e del metodo scientifico per l'interpretazione della Bibbia.

biblici delle nostre edizioni utilizzino correttamente le *fonti delle nostre radici*, quelle da cui deriva la nostra identità cristiana.

2. La centralità di Gesù Cristo

Lo stesso Papa Ratzinger, nel suo libro *Gesù di Nazaret*,⁵⁸ diventato insostituibile per la cultura cristiana e cattolica, avverte che il suo scritto «è unicamente espressione della sua ricerca personale del volto del Signore». Perciò ogni persona è libera di contraddirlo.⁵⁹ Da questa prospettiva egli affronta la questione del Gesù reale, del Gesù storico, in senso proprio e vero.

I problemi esegetici e teologici dei metodi storici e critici propri dell'investigazione degli ultimi secoli, con riferimento alla questione del Gesù storico e del Gesù della fede, esigono da noi Paolini e Paoline un'attenzione ai contenuti che pubblichiamo su Gesù.

Dovremo progredire in una interpretazione teologica e in una più acuta sensibilità esegetica, che garantisce una «relazione viva con Gesù Via, Verità e Vita», perché la nostra gente trovi forza in Lui, come suggerisce il documento di Aparecida. Con questa intuizione, occorre superare la sconnessione profonda tra il Gesù storico e il Gesù della fede, perché il Gesù della fede senza il Gesù della storia si trasforma in "*fideismo soggettivo*", e il Gesù storico senza il Gesù della fede degenera in "*archeologia senza senso*".⁶⁰ Se non si verifica questa situazione, resta incerto il punto autentico di riferimento con Gesù Cristo.⁶¹ Rudolf Schnackenburg, esegeta cattolico,

⁵⁸ Cf. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret* (traduzione di Carmen Bas Álvarez), Planeta, Bogotá 2007.

⁵⁹ *Ibid.*, 20.

⁶⁰ Il problema del Gesù storico, a cui abbiamo accesso attraverso i Vangeli e con l'aiuto dei metodi scientifici della moderna investigazione storica, ha avuto un'importanza capitale e un ampio spazio che si è esteso lungo vari secoli, da quando ebbe inizio l'investigazione storica, cominciata da Hermann Reimarus (1694-1768). Cf. G. NARANJO SALAZAR, CM, *¿Jesús histórico, sacerdote del Señor?*, in *Actas del Congreso Teológico*, Arquidiócesis di Guadalajara México 2007, 31.

⁶¹ RUDOLF SCHNACKENBURG, nel suo libro *La persona di Gesù Cristo riflessa nei quattro Vangeli* elabora conclusioni che sono ancora valide. «(...) mediante gli sforzi dell'investigazione scientifica, con metodi storico-critici, non si ottiene, o si ottiene in modo insufficiente, una visione affidabile della figura storica di Gesù di Nazareth» (p. 348). «(...) lo sforzo dell'investigazione esegetica (...) per identificare queste tradizioni e portarle a risultati storicamente degni di credito, ci sottopone a una discussione continua sulla storia delle tradizioni e delle redazioni che non finisce mai» (p. 349).

uno dei più importanti della metà del secolo XX, percepì il pericolo di questa situazione per la fede, nel suo libro *“La persona di Gesù Cristo riflessa nei quattro Vangeli”*.

Già l'enciclica *Divino afflante Spiritu*, di Pio XII del 1943, importante per l'esegesi cattolica, aveva aperto le porte all'uso del metodo storico-critico nella teologia cattolica. Da allora si sono compiuti nuovi passi e si sono sviluppate altre visioni metodologiche sia per ciò che si riferisce al lavoro rigorosamente storico, come alla collaborazione tra la teologia e il metodo storico nell'interpretazione della Sacra Scrittura.

Un passo decisivo lo fece la Costituzione *Dei Verbum* (1965) sulla Divina Rivelazione, quando separa chiaramente, come principio dell'esegesi teologica, l'unità dei testi biblici, aggiungendo che si deve considerare la tradizione viva di tutta la Chiesa, l'analogia della fede e la correlazione interna della fede (cf. DV, 12).

Importanti prospettive nel campo dei «Metodi e criteri per l'interpretazione» e l'investigazione esegetica si trovano nei due documenti della Pontificia Commissione Biblica: *“L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa”* (1993) e *“Il popolo Giudeo e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana”* (2001).

L'esegesi moderna ha mostrato che le parole trasmesse nella Bibbia si trasformano in Scrittura attraverso un processo di rilettura sempre nuovo: i testi antichi si ritrovano in una nuova situazione, letti e intesi in modo nuovo.

Concludendo cito nuovamente le parole di Ratzinger nell'introduzione del libro già menzionato: «Il metodo storico⁶² continua ad

⁶² Il *metodo storico-critico* continua ad essere indispensabile nella struttura della fede cristiana. Benché si tratti di una delle dimensioni fondamentali dell'esegesi, non esaurisce il compito dell'interpretazione per chi nei testi biblici vede l'unica Sacra Scrittura e la crede ispirata da Dio. Perciò è importante riconoscere non solo l'importanza del metodo storico-critico, ma anche i suoi limiti. Il primo limite consiste, com'è naturale, nel dover collocare la parola nel passato; il secondo studia la parola in quanto è umana; il terzo, per il suo oggetto, non può affermare l'unità della Scrittura se non come ipotesi.

In quanto al *metodo storico* si cerca di parlare dei diversi fatti visti nel contesto e nel tempo in cui si sono formati i testi. Cerca di conoscere e di capire, con la maggiore esattezza possibile, il passato come era in se stesso, per scoprire ciò che l'autore ha potuto e voluto dire in quel momento, considerando il contesto dei suoi pensieri e degli eventi. Cerca attentamente di cogliere il “valore aggiunto” contenuto nelle parole. Cioè, cerca di percepire una dimensione più alta e iniziando così l'auto-trascendersi del metodo. Tuttavia il suo proprio oggetto è la parola umana

essere indispensabile a partire dalla struttura della fede cristiana. Così che non si può rinunciare al lavoro esegetico. Per la fede biblica è fondamentale riferirsi a fatti storici reali. Essi sono un fondamento costitutivo della storia di salvezza. Con il "*et incarnatus est*" professiamo l'entrata effettiva di Dio nella storia reale. Se tralasciamo questa storia, la fede cristiana resta eliminata e trasformata in un'altra religione. Se la storia è parte essenziale della fede cristiana in questo senso, essa deve affrontare il metodo storico. Lo richiede la stessa fede». ⁶³

3. Non parlare solo di religione, ma di tutto cristianamente (AD, 87)

Tutto ciò che è vero e giusto, tutto ciò che è amabile (Fil 4,8), è oggetto delle nostre edizioni. Pertanto, il cambiamento di epoca, il pluralismo culturale e religioso, l'interculturalità e la interdisciplinarietà ci interpellano sul linguaggio e il contenuto da proporre alle persone del mondo attuale, sotto l'esperienza della vita nello Spirito.

1. L'ascolto dello Spirito nella storia ci insegna: l'arte di inculturare i contenuti, i linguaggi e le forme del messaggio di salvezza dei popoli; il modo di scoprire nuovi volti nella società; la possibilità di aprirci al dialogo e alla collaborazione ecumenica e interreligiosa con la nostra identità di Paolini e Paoline nella Chiesa.

La conseguenza sarà quella di poter trasmettere la certezza dello Spirito che irrompe nella storia, tocca e spinge le persone indivi-

in quanto umana. Il metodo storico deve innanzitutto risalire necessariamente all'origine dei diversi testi e, in questo senso, collocarli nel loro passato, per poi completare questo cammino in avanti, seguendo la formazione delle unità testuali attraverso il tempo.

L'"*esegesi canonica*" (sviluppatasi da oltre 30 anni in America Latina) si propone di leggere i diversi testi biblici nell'insieme dell'unica Scrittura, facendoli vedere sotto una nuova luce. Certamente, l'ermeneutica cristologica vede in Cristo Gesù la chiave di tutto l'insieme e, a partire da Lui, apprende a intendere la Bibbia come unità, cosa che presuppone una decisione di fede che non può nascere dal mero metodo storico. Però, questa decisione di fede ha la sua ragione – una ragione storica –, che permette di vedere l'unità interna della Scrittura e capire, in modo nuovo le diverse trame del suo cammino, senza privarla della sua originalità storica. L'"*esegesi canonica*" non si oppone al metodo storico-critico, ma lo sviluppa in un modo organico, convertendolo in vera teologia (cf. J. RATZINGER, 2007, *Op. cit.*, 12-18).

⁶³ Ivi, 11.

dualmente e socialmente verso Dio, verso l'interiorità e l'azione. Di conseguenza l'amore che viene dal Padre e dal Figlio si traduce in storia, come solidarietà, giustizia, fraternità al di là delle frontiere. Lo Spirito da parte sua è costruttore dell'unità delle relazioni, annuncia la libertà ai prigionieri, la vista ai ciechi, libera gli oppressi e manifesta l'anno favorevole del Signore (cf. Lc 4,18ss).

2. *La missione nel cuore del mondo.* Le nostre edizioni assumono la responsabilità di convocare e di impegnare tutte le persone di buona volontà a collaborare nel processo di umanizzazione della società. Cioè esse rivolgono un appello a tutti gli esseri umani perché si impegnino nella missione di costruire la famiglia umana nella «casa comune della creazione».

3. *Tutto l'umano è nostro.* La situazione e i problemi dell'umanità fanno parte delle nostre preoccupazioni apostoliche, allo stesso modo in cui Don Alberione li considerò per lo sviluppo della sua vocazione, nel contesto in cui viveva, quando si pose la domanda: *verso dove cammina l'umanità?* Dobbiamo comunicare l'annuncio del Gesù del Vangelo come luce di Dio e paradigma per tutti i problemi e le situazioni che vive l'umanità.

Pertanto miriamo alla società intera con le sue aspirazioni, i suoi progetti, il suo umanesimo e la sua sete di Dio come lo faceva Paolo. Ciò implica di conoscerla con la sua crisi economica, sociale, ecologica, culturale e democratica; in situazioni di povertà, di violenza e persecuzione. Inoltre considerarla nella costruzione di progetti comuni, di gesti di solidarietà e di prospettive per un futuro migliore. Avendo presente questo panorama, è necessario proporre un'altra alternativa di mondo come metafora e come simbolo della novità del regno, che si intravede in mezzo a noi. Occorre ancora chiarire che la nuova umanità è opera dello Spirito. Noi l'attendiamo e collaboriamo con tutto il nostro essere e con la nostra missione perché si realizzi.

4. *Considerare universalmente i popoli e le culture* in una grande "rete" solidale, che nella loro diversità può mirare a costruire unione (cf. Gv 21,11), *condividendo la gratuità* al fine di garantire condizioni di vita degna: salute, alimentazione, educazione, abitazione e lavoro per tutti. Gesù ci dice, con la sua vita pratica, che chi non ha

nulla, gli esclusi, sono gestori della missione della Chiesa, partecipi del progetto di Dio, poiché con essi si apre lo spazio per mostrare i segni della giustizia e le ragioni della speranza. Partendo da questo, in una società sempre più pluralista, saremo integratori di forze, che ci porteranno alla costruzione di un mondo giusto, riconciliato e solidale.

5. *Tutti i battezzati sono discepoli missionari di Gesù.* Da questo criterio nasce il nostro impegno di essere formatori di tutti i discepoli missionari tra i battezzati. Per questo il documento di Aparecida raccomanda di seguire «con più cura le tappe del primo annuncio, l'iniziazione cristiana e la maturità della fede» (*DocAp*, 3). Qui si dovrebbe promuovere la coerenza tra la fede e la vita, l'incarnazione dei valori del Regno, l'inserimento nella comunità per poter dar ragione della sua speranza e scoprire il servizio che il Signore chiede a ognuno nella Chiesa e nella società.

6. *Assumere una ecclesiologia di comunione* in un mondo che promuove l'individualismo e l'interesse personale. La diversità di carismi, di ministeri e di servizio apre l'orizzonte all'esercizio quotidiano della comunione, ponendo i doni a disposizione degli altri e permettendo la circolazione della carità (cf. 1Cor 12,4-12). Così la comunità ecclesiale diventa «casa e scuola di comunione» (*NMI*, 43). Pertanto è indispensabile incentivare esperienze di comunione nelle diocesi e nelle parrocchie.⁶⁴ A sua volta formare comunità discepoli, missionarie, accoglienti, integratrici e solidali, che manifestino *l'uomo nuovo in Cristo*. Ciò comporta di accogliere le figure dei profeti e dei pellegrini che denunciano le situazioni di peccato, le strutture ingiuste, e che annunciano i valori della vita piena in Cristo.

7. *La dignità umana e la buona notizia della vita.* Porre la nostra missione al servizio della vita piena. «Sono venuto per dare agli uomini la vita e per darla in abbondanza» (Gv 10,10). L'annuncio di Gesù Cristo riguarda tutto l'essere umano e lo porta a sviluppare la

⁶⁴ Tra le comunità ecclesiali si distinguono le Parrocchie, cellule vive della Chiesa, le Diocesi, i luoghi privilegiati di comunione, le Comunità Ecclesiali di Base e le Piccole comunità (cf. *DocAp*, 178-179).

sua esistenza «nella dimensione personale, familiare, sociale e culturale». ⁶⁵ Le condizioni di vita di molti abbandonati, esclusi e ignorati nelle loro miserie e dolori, sono contro il progetto del Padre e interpellano i credenti a un maggiore impegno in loro favore. Sotto questo aspetto occorre sottolineare il rapporto inscindibile tra l'amore di Dio e l'amore del prossimo. Considerando il contesto in cui vive gran parte del popolo, la nostra produzione deve dimostrare che il messaggio è al servizio della vita, particolarmente in quelle situazioni disumanizzanti e incompatibili con la speranza del Regno.

8. *L'ecologia.* Annunciare la Buona Notizia per ristabilire l'ordine nell'ambiente e promuovere una coscienza favorevole che si impegni alla conservazione, come ha fatto il Papa Giovanni Paolo II, quando lanciò un appello a tutti i responsabili del nostro pianeta per proteggere e conservare la natura creata da Dio. A partire da questo, non possiamo permettere che il nostro mondo diventi sempre più una terra degradata e degradante. ⁶⁶

9. *Promuovere l'educazione e il mondo intellettuale e politico.* La Chiesa nel suo compito educativo deve creare, con i suoi agenti in questo campo, spazi di formazione e di dialogo profetico, al fine di formare testimoni della Buona Notizia del Regno nel mondo contemporaneo. Ciò implica il consolidamento nei politici e nei legislatori di una coscienza cristiana, che favorisca la costruzione di una società giusta e fraterna, secondo i principi della Dottrina sociale della Chiesa (*DocAp*, 2).

10. *La comunicazione evangelizzatrice.* Noi Paolini e Paoline, con la forza del nostro carisma, siamo convocati per intervenire nelle nuove situazioni storiche, sociali ed ecclesiali, per comunicare la Buona Notizia del Regno, nelle forme adatte e secondo la nostra esperienza di fede, coordinate e integrate nella pastorale della Chiesa.

⁶⁵ BENEDETTO XVI, *Discorso Inaugurale di Aparecida*, 4.

⁶⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia nella Celebrazione della Parola per la Zona Australe del Cile*. Punta Arenas, 4 aprile 1987.

Coscienti che oggi le persone “vivono in rete”, cioè immerse nel flusso di una comunicazione senza limiti, e che la cultura digitale sta “creando un nuovo soggetto”, modificando le forme di relazione e di vivere, sentiamo l’urgenza di scoprire un nuovo stile missionario, che valorizzi la logica della connessione in rete, che susciti sinergie e collaborazioni, che aiuti la circolazione di esperienze di fede. Ci troviamo immersi in nuovi spazi simbolici, in forme inedite di relazione, in opportunità per nuove identità, in soggetti diversi.⁶⁷ La comunicazione, come forma di evangelizzazione, trova nel “tutto in tutti” dell’apostolo Paolo scenari creativi per lo sviluppo della nostra missione.

10. LE SFIDE ATTUALI DELL’APOSTOLATO PAOLINO

Per concludere, desidero sottolineare alcuni punti che mi sembrano importanti per noi Paolini e Paoline:

1. Assumere e manifestare la visione apostolica di Alberione: «Il vostro apostolato non mira però soltanto al progresso delle anime singole; ma mira a formare una mentalità nuova nella società, il che significa dare un’impronta, un indirizzo nuovo» (*Fascicolo FSP 1958*, p. 3).

2. Entrare personalmente e comunitariamente nell’esperienza apostolico-spirituale di Paolo, che consiste nell’acquisire «un pensiero paolino»,⁶⁸ come raccomanda il IX Capitolo Generale delle FSP del 2007. Ciò significa che, come Paolo, noi Paolini e Paoline dobbiamo avere un pensiero paolino sulla comunicazione e sull’evangelizzazione. Siamo inviati a evangelizzare nella comunicazione e con la comunicazione, non come abili professionisti, ma come persone consacrate che vivono un nuovo stile di santità nella comuni-

⁶⁷ Cf. J. T. PUNTEL, “Novas tecnologias, novas relações”, (24-5-2009). Véase <http://www.cnbb.org.br/ns/modules/mastop_publish/files/files_498887755ad22.pdf>.

⁶⁸ Una formazione paolina, integrale e continua, che ci aiuti a vivere e a condividere la parola di Dio nello stile comunicativo dell’apostolo Paolo, attraverso lo studio, l’approfondimento e l’assimilazione delle sue Lettere, per acquistare un “pensiero paolino”, che qualifichi le nostre relazioni interpersonali e la nostra identità di comunicatrici della Parola a tutti (FIGLIE DI SAN PAOLO, *Documento Capitolare*, Settembre 2007, art. 22.a).

cazione, come apostole di Cristo nella comunicazione. La nostra produzione editoriale deve avere qualcosa di specifico per contribuire all'evangelizzazione della Chiesa.⁶⁹

Così come Paolo comunica qualcosa di radicalmente nuovo, che sgorga dalla sua *esperienza interiore* di Cristo, dal suo stile e dalla sua organizzazione missionaria, divenendo testimone vivente, anche per noi, paolini e paoline, l'esperienza personale e comunitaria del risorto deve portarci e generare un nuovo stile di comunicazione evangelizzatrice nella Chiesa di oggi.

3. «Comunicare la verità nella carità a tutti⁷⁰», come insegnava Alberione. Verità mai posseduta del tutto, ma sempre cercata, in armonia con la comunità ecclesiale e con il magistero della Chiesa. Ciò richiede a noi Paolini e Paoline la capacità di esprimersi adeguatamente, secondo il contesto attuale, di associare l'evangelizzazione con i vari processi della comunicazione globale. Comunicazione ed evangelizzazione formano una relazione di complementarità e di reciprocità, in cui la predicazione assume e valorizza la comunicazione, ma anche la comunicazione apre prospettive inedite all'evangelizzazione.

4. La questione dei contenuti della nostra evangelizzazione acquista un valore trascendente per noi. Esige un continuo processo di incarnazione o di inculturazione del Vangelo nei diversi popoli, per la costruzione di nuove esperienze di fede, di nuove comunità che parlino di queste esperienze e delle nuove relazioni umane. Da questo nasce la necessità di reinventare lo stile missionario, valorizzando non solo gli interessi della comunità con cui si realizza il lavoro di evangelizzazione, ma suscitando la circolazione della vita in Dio, attraverso Gesù Cristo. Gli ultimi Capitoli generali delle Figlie di San Paolo raccomandano: «*Qualificare la scelta dei contenuti e la*

⁶⁹ Cf. S. SASSI, *Revisione carismatica dell'apostolato, IX Capitolo Generale, Figlie di San Paolo, Paoline*, Ariccia 2007, 2.

⁷⁰ Parlando dei destinatari della nostra "predicazione", Alberione cerca la radice in San Paolo: «Sentiamoci, come S. Paolo, ed in S. Paolo, debitori a tutti gli uomini, ignoranti e colti, cattolici, comunisti, pagani, musulmani» (*Regina Apostolorum*, aprile 1951). Occorre arrivare a **tutti**. «Avere un cuore più grande dei mari e degli oceani. (...) Amare **tutti**, pensare a **tutti**, operare con lo spirito del Vangelo che è universalità e misericordia: "venite a me **tutti**". Così, come l'apostolo San Paolo, sempre incontro ai popoli che non hanno ancora ricevuto la luce di Cristo» (*UPS*, IV, 117-118). «L'apostolo delle edizioni si fa **tutto** a **tutti**» (*UPS*, IV, 120).

produzione, impegnandoci a tradurre la nostra fede nei vari linguaggi mediiali come risposta alle nuove necessità dei popoli» (1995). Ci interroghiamo se nel contesto del cambiamento culturale ed ecclesiale di oggi, la nostra missione è autentica comunicazione del Vangelo e se stiamo realizzando con fedeltà e dinamismo l'ispirazione di Don Alberione.⁷¹

Di fronte alla gravità dei problemi attuali, tutti siamo apprendisti. Non abbiamo una ricetta sicura, ma confidiamo nel Signore, con cuore aperto e ponendo la nostra speranza nella luce del Vangelo. La speranza è il messaggio centrale della fede biblica (cf. *SpS*, 2).

⁷¹ Cf. FIGLIE DI SAN PAOLO, *Documento Capitolare*, Paoline, Ariccia 2007, art. 25.

L'EDITORIA MULTIMEDIALE PAOLINA: CONTENUTI E STRATEGIE PER IL NOSTRO TEMPO

Giusto Truglia, SSP

Premessa

Il mondo della comunicazione oggi si caratterizza per alcune peculiarità che sintetizzerei in questi termini: velocità (tempo reale), virtualità, accumulo di conoscenze, destrutturazione dei saperi, relativizzazione delle verità.

I Paolini inseriti nel mondo della comunicazione

Dovendo svolgere un apostolato con gli strumenti della comunicazione sociale, i Paolini si ritrovano a fare i conti con le regole relative agli strumenti. Ne prendono atto e le applicano coerentemente. È ciò che si dice professionalità.

Non solo, ma oggi, i Paolini nell'esercizio del loro apostolato non sono soli, lavorano e si avvalgono della collaborazione di numerosissimi laici, senza i quali il nostro apostolato sarebbe impoverito e monco.

I Paolini e i laici insieme non svolgono una semplice attività editoriale o industriale, ma percepiscono il loro impegno e lo realizzano come apostolato, sentono di concretizzare una mission che storicamente ha avuto la sua genesi in don Alberione e che si evolve nel tempo.

Modello e ispiratore della mission dei Paolini, espressamente indicato da don Alberione, è l'apostolo Paolo.

I contenuti dell'esperienza di fede di san Paolo

Non ho intenzione di affrontare lo sterminato materiale attorno alla vita e alle lettere di san Paolo. Mi limito soltanto ad alcune suggestioni utili a una riflessione per il nostro tempo e capace di illuminare le scelte che concretamente ogni giorno i Paolini devono fare nel loro apostolato.

Innanzitutto Paolo si presenta come un convertito. L'effetto dirompente di questa sua condizione si esplicita in At 9 in una triplice

dimensione: Cristo guarisce e ridà forza a chi lo invoca; il discepolo soffre come Cristo; Cristo chiama Paolo per una missione.

L'esperienza che Paolo ha di Cristo non si esaurisce nell'adesione a un'ideologia, a una morale, a una dottrina, ma diventa adesione a una persona, ai suoi sentimenti, ai suoi comportamenti, ai suoi patimenti: si tratta non di semplice conoscenza, ma di comunione.

Solo così Paolo percepisce la grandezza della missione affidatagli, per cui si fa tutto a tutti, per portare tutti a Cristo, dal momento che già Paolo vive per Cristo e ha gli stessi sentimenti di Cristo.

In questo farsi tutto a tutti è esplicitata la grande e rivoluzionaria novità del cristianesimo: la logica dell'incarnazione messa in atto da Dio attraverso il suo Figlio.

Paolo si fa interprete e applica questa logica dell'incarnazione non solo nella sua strategia di predicazione rivolta ai gentili e agli incircoscisi, ma soprattutto nei contenuti della sua predicazione.

Ecco allora i concetti molto forti della giustificazione mediante la fede in Cristo, non attraverso le opere della Legge. A sottolineare che al centro della nostra salvezza c'è il Figlio di Dio che si è incarnato e non un'opera frutto di mani d'uomo, non una legge o una consuetudine.

E il Figlio di Dio, che incarnandosi ci salva e al quale dobbiamo aderire con la nostra fede, è il Cristo della croce, scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani. Dio salva abbassandosi, nel suo Figlio, fino alle più infime condizioni dell'umano, riscattando tutto l'umano.

E non solo l'umano viene redento dall'incarnazione del Figlio di Dio, ma tutto viene ricapitolato in Cristo. Tutta la creazione soffre e geme le doglie del parto, così come noi aspettiamo l'adozione a figli.

Codice e metodo di annuncio del Cristo della croce, che salva e ricapitola tutto in sé, è la verità nella carità, ovvero l'accompagnamento graduale di tutti perché tutti siano portati a Cristo, rispettando i tempi della crescita e della maturazione spirituale.

L'esperienza di fede dei Paolini

Anche i Paolini vivono la stessa esperienza di fede di Paolo, esperienza di conversione, di adesione alla persona di Cristo coniugata nella trilogia *Via Verità e Vita*. I Paolini si sentono apostoli, chiamati e inviati per una missione, si fanno tutto a tutti per portare a tutti il Cristo, vivendo da testimoni coerenti e credibili.

E i Paolini, con coerenza, sia nella loro vita di chiamati come nell'esercizio del loro apostolato, applicano la logica paolina dell'incarnazione. Ovvero guardano positivamente a tutte le realtà, parlano non solo di cristianesimo, ma di tutto cristianamente. Perché sono coscienti che tutto va ricapitolato in Cristo, che tutte le anime sono chiamate a Cristo e che tutte le realtà create sono redate da Cristo.

I contenuti dell'apostolato paolino

Le linee editoriali del 2005, che la Società San Paolo si è data su indicazione del Capitolo, riprendono ed esplicitano i concetti sin qui illustrati, specificando i punti di riferimento, i destinatari, i contenuti e le strategie dell'apostolato paolino.

Sono temi, tra l'altro, ampiamente trattati già nei Documenti capitolari del 1969 (a mio avviso, finora insuperati testi carismatici).

Punti di riferimento sono il nostro essere chiamati ad evangelizzare la società contemporanea, con il cuore di Paolo, dando la parola di Dio incarnata nella storia.

L'opzione preferenziale è per la costruzione della dimensione umana oggi "in fortissima crisi", come presupposto per poter realizzare nella storia e nella società contemporanea l'annuncio evangelico. Di qui l'attenzione richiesta per la dignità umana, la giustizia sociale, la fraternità universale, il dialogo interreligioso, il progresso, la pace, l'autentica comunicazione.

In tutto ciò Paolo rimane il modello per Paolini e laici comunicatori impegnati nell'apostolato.

La promozione umana è una strategia per raggiungere il fine – che è di portare tutti a Cristo, proprio nella logica dell'incarnazione e del farsi tutto a tutti –. Si comprende allora come all'apostolo paolino siano richieste: capacità di servizio all'uomo, atteggiamento di dialogo, parlare di tutto cristianamente, senza conoscere confini o muri, assumendo un atteggiamento profetico, in un apostolato di frontiera, pur mantenendo una chiara identità cristiana.

L'individuazione di tre fronti specifici, in cui coniugare l'attività apostolica paolina e razionalizzarne i contenuti (Bibbia, famiglia, comunicazione – con altrettanti centri studi), non significa affatto impoverimento della nostra azione apostolica. Come le famose triadi alberioniane, Bibbia famiglia e comunicazione intendono invece

focalizzare l'apostolato attorno a dei centri importanti e determinanti, capaci per il loro alto potenziale di ridargli slancio, orientamento e visibilità. Ma è chiaro che contenuto dell'apostolato paolino è tutto il Cristo per tutto l'uomo e tutto l'uomo per tutto il Cristo.

Per fare ciò occorre professionalità per i Paolini e i laici coinvolti, in modo da uscire dall'artigianato e dai liberi battitori; occorre progettualità da parte della Congregazione, con orientamenti, indirizzi, controlli e interventi laddove l'apostolato si sviluppa; c'è bisogno di uno sguardo e una metodologia multimediale, per non perdere la capacità di arrivare laddove nuovi strumenti e nuovi modelli di comunicazione "si prendono le anime"; occorre una dimensione profetica, ovvero la capacità di leggere i segni dei tempi e di dare risposte adeguate, senza lasciarsi intrappolare da tradizioni, burocrazie, consuetudini intra ed extra ecclesia.

Alcune conseguenze pratiche

A fronte di un quadro teorico sui contenuti del nostro apostolato a partire dalla fede di Paolo e dei Paolini, non vorrei perdere qui l'opportunità di affrontare alcune questioni un po' più terra terra, ma che esprimono in concreto l'acquisizione di un habitus spirituale, culturale, apostolico e operativo veramente paolino. Accenno a qualche esempio.

La dimensione organizzativa e aziendale che la professionalità del nostro apostolato richiede, l'impiego di strumenti costosi e la complessità di alcune strutture apostoliche, dovrebbero fugare ogni residua incrostazione di un certo pauperismo strisciante che vorrebbe un ridimensionamento dell'apostolato stesso in nome di una malintesa testimonianza della povertà. Cosa direbbe Paolo che vedeva nelle questue (nei soldi dunque) un "sacrificio gradito, che piace a Dio"?

Così come sono pericolosi quei liberi battitori che in nome di una malintesa libertà o sempre in nome di una malintesa povertà, non si attengono e non si adeguano all'apostolato della Congregazione – sprezzantemente definito "apostolato organizzato" –, rivendicando altri e imprecisati campi di azione.

Nondimeno, la complessità organizzativa e aziendale dell'apostolato, e la professionalità richiesta, dovrebbero indurre a tenere

maggiormente presente la distinzione tra autorità canonica e autorità delegata, nel rispetto dei ruoli e delle competenze.

Ancora. Proprio la complessità delle strutture aziendali richieste per il nostro apostolato fa serpeggiare l'idea che sia meglio abbandonare i nostri strumenti di apostolato per utilizzare quelli degli altri. Cosa serve un giornale o una Tv se si può scrivere sui giornali già esistenti o si può partecipare a un programma di una Tv laica, dando lì la nostra bella testimonianza? Certo, sono cose possibili, ma in questo caso viene meno l'impianto generale che sottostà al nostro apostolato paolino, che si prefigge di parlare di tutto in modo cristiano, presentando tutte le realtà umane come via a Dio, come realtà che vanno ricapitolate e salvate in Cristo. Se scopo del nostro apostolato è tutto l'uomo e tutto il Cristo, non ci basta partecipare a un programma o scrivere un articolo. Questa partecipazione e questo articolo saranno inseriti in una visione della realtà che non è, il più delle volte, cristiana, ponendo la nostra testimonianza e relativizzandola con altre completamente diverse.

Andrebbe cancellata dal nostro linguaggio e dai nostri comportamenti pratici quella presunta superiorità della preghiera o del ministero liturgico rispetto all'azione e al ministero apostolico, tutti atteggiamenti che depotenziano e minano alla base la credibilità e la consistenza dell'apostolato paolino, prima ancora che usciamo dai cancelli delle nostre comunità. Per i Paolini la tipografia è una chiesa e la macchina un pulpito. Il nostro apostolato strumentale è predicazione vera e propria, azione liturgica, evangelizzazione. Anche quando propone le ricette di cucina. Al punto da indurre l'Alberione a vedere nel lavoro apostolico persino la nostra "penitenza".

La lamentela più ricorrente, all'avvio di una nuova iniziativa, è quella del personale che manca o è invecchiato. Se Paolo avesse fatto lo stesso ragionamento probabilmente si sarebbe fermato ad Antiochia o, al massimo, a Efeso. Invece ha infaticabilmente viaggiato per portare il Vangelo ai gentili, a chi non lo conosceva. Lo stile di Paolo è quello di piantare e vegliare, mentre altri irriggeranno e, probabilmente, raccoglieranno. Uno stile che poco abbiamo adottato laddove non abbiamo personale paolino sufficiente. Pro-

tabilmente per un'errata idea che l'apostolato è solo ed esclusivamente "clericale". Dimenticando, specie dopo il Vaticano II, l'enorme contributo che i laici devono e possono dare. Lo sviluppo di un apostolato come Famiglia Paolina è di là da venire, ma anche lo sviluppo di un apostolato che coinvolga a pieno titolo anche i laici è altrettanto di là da venire. Ma chi l'ha detto che il Vangelo deve fermarsi solo perché non ci sono Paolini in numero sufficiente? E chi l'ha detto che in un Paese non si possa annunciare il Vangelo anche senza che ci sia una comunità religiosa paolina? Non si può ipotizzare un paolino itinerante, come Paolo, che fonda e visita le attività apostoliche insediate, così come in alcuni Paesi si sta facendo per le librerie?

Siamo convinti della positività di tutte le realtà umane, non solo quelle strettamente religiose, che vanno portate a compimento e a maturazione, ovvero ricapitolate in Cristo? E se sì, come ci comportiamo di fronte a realtà lontane dal mondo ecclesiale/clericale? Come rispondiamo all'Alberione che invitava ad andare noi in casa se la gente non va più in chiesa? E che fare se "ci lasciano le chiese e si prendono le anime"? I nostri libri e librerie, i periodici, i prodotti multimediali editati vanno a cercare la pecorella smarrita (oggi converrebbe dire piuttosto: le 99 pecorelle smarrite) o danno da mangiare ai satolli? Impostiamo le nostre scelte editoriali a partire da questa situazione di lontananza della maggior parte del pubblico o ci preoccupiamo esclusivamente della correttezza e precisione dottrinale, con prodotti quasi soltanto per chi già conosce Cristo?

Ancora. Accettare la positività di tutte le realtà umane in cui incarnare il cristianesimo significa che queste realtà vanno conosciute, studiate, approfondite, censite. E qui viene chiamata in causa la qualità dei nostri studi, della nostra preparazione. Nell'apostolato paolino ci vogliono specialisti, non manovali e artigiani. Forse bisognerebbe reinventare e adattare ai tempi quel famoso invito dell'Alberione a scrivere almeno un libro prima di essere ordinati sacerdoti.

Non solo. Accettare la logica dell'incarnazione significa andare al cuore del nostro modo di fare apostolato. Non si tratta di un rivestimento o di una moda. È la sostanza. Accettarla significa rivoluzionare il nostro modo di fare apostolato. E mi chiedo: a quando un capitolo o un seminario proprio su questo tema?

Tenendo presente l'universalità di Paolo e il suo coraggioso annuncio del Vangelo ai gentili, guardando la globalizzazione e il meucciato da una parte e le spinte nazionaliste fino al razzismo dall'altra, riusciamo a dare al nostro apostolato quel senso di cattolicità, ovvero universalità, per cui davanti a Cristo non c'è più né greco, né giudeo, né schiavo, né libero? È qui che si gioca la dimensione liberante e la novità del Vangelo di Gesù Cristo davanti a tutti i popoli della terra.

Più in profondità. Sappiamo che i mass media svolgono un'azione livellante per le culture e il linguaggio, per gli stili di vita e i valori, globalizzando tutto. Anche il cristianesimo si presenta come messaggio universale, al di sopra di ogni cultura. C'è dunque la necessità di sganciare il nostro apostolato dall'accusa (storicamente fondata) di fare colonizzazione spazzando via le singole culture, specie quelle più deboli. Se crediamo che la fede in Gesù Cristo è strumento di liberazione universale, che libera cioè tutti gli uomini di tutte le culture e che dà dignità a tutte le espressioni culturali, senza privilegiarne alcuna ma agendo da lievito in tutte, le conseguenze sono molto precise. Da una parte va rimossa la pretesa di chi identifica il cristianesimo con una sola cultura, un solo modello di linguaggio e una sola filosofia. Sarebbe, per usare il linguaggio di Paolo, una nuova circoncisione imposta ai gentili. Dall'altra parte, però, va rimossa l'altra pretesa di poter inculturare tutto il cristianesimo in tutte le culture, riducendone la portata di scandalo e stoltezza, ovvero smorzando la sua irriducibilità a qualsiasi sistema di pensiero umano.

Tutto ciò non va disgiunto da quella che è la conoscenza e la considerazione che occorre avere nei confronti dei destinatari del nostro apostolato: la loro condizione sociale, culturale, politica, economica, spirituale. È qui che ci giochiamo il farsi tutto a tutti paolino.

Se una preferenza dobbiamo mantenere, per quanto concerne i destinatari, essa può solo attuarsi nell'orizzonte della croce, della kenosis e dell'incarnazione. Tutte dimensioni che non si possono esaurire in devozioni private, ma in precise scelte a favore degli ultimi e dei sofferenti.

Chiamati a essere apostoli e ad esercitare profeticamente tale missione, siamo propensi a scendere a patti con il potere politico,

religioso, culturale, economico del momento, rinunciando alla nostra libertà e alla nostra dimensione profetica, perdendo così in coerenza e in testimonianza? L'episodio di riferimento è quello di Pietro e Paolo ad Antiochia (Gal 2,11-16).

Una scarsa conoscenza di Paolo e del Vangelo, come pure una scarsa formazione in senso lato, portano spesso a un abbassamento qualitativo della nostra editoria per non dire a uno scadimento nel devozionalismo. Proprio la conoscenza di Paolo e l'approfondimento del Vangelo sono l'antidoto a questa tendenza. Il devozionalismo significa ricadere nelle opere della legge, anziché in quelle della fede. La solidità dottrinale dell'editoria paolina non si esaurisce in una pedissequa e generica professione di fedeltà al romano Pontefice per quanto concerne l'apostolato, ma va perseguita e applicata coerentemente alla nostra produzione editoriale. Ciò non è in contrasto con il carattere popolare e divulgativo di alcuni prodotti: la semplicità non può essere mai a scapito della qualità.

L'assunzione degli strumenti di comunicazione per l'apostolato comporta l'accettazione di alcune regole fondamentali. Una tra tutte quella che il mezzo è il messaggio, per il fatto che lo strumento condiziona i contenuti e il modo di comunicarli. Lo sforzo pertanto che va fatto a livello di editoria paolina, e che non sempre viene fatto, è quello di tenere presenti le caratteristiche dello strumento, per non ridursi semplicemente a riversare contenuti inadatti in strumenti inadatti. È la tentazione, quando non diventa addirittura richiesta esplicita, che assale quando si vorrebbero fare Messe e rosari in televisione, come se si fosse in chiesa. O quando si vorrebbe trasformare un settimanale di attualità in un catechismo. Già la Bibbia, in quanto storia di salvezza, ci indica una via propria che è quella della narrazione: un film biblico può comunicare più di tante prediche. La famiglia è un'altrettanta miniera di storie, relazioni, problematiche da sviluppare, sempre nello spirito paolino di tutte le realtà da salvare. E il mondo della comunicazione stessa si presenta non soltanto come semplice informazione o astratta teoria, ma come azione da mettere in atto attraverso logiche aziendali, processi produttivi, rapporti umani, economici, politici, culturali, sociali, e per noi Paolini come luogo in cui, e attraverso cui, si esplicita la nostra mission apostolica.

Qui va chiarita, inoltre, un'altra dicotomia che sistematicamente rallenta e mette in dubbio l'efficacia del nostro apostolato multimediale, soprattutto per i suoi aspetti di massificazione, virtualità e scarso coinvolgimento a livello personale. Si ragiona insomma sempre con il principio che l'apostolato ministeriale/liturgico è sempre meglio di quello strumentale. A parte quanto ho già detto sopra sull'equipollenza per noi Paolini dei due apostolati e sulla positività delle realtà umane, va certamente tenuto presente il diverso grado di coinvolgimento personale e proprio per questo va ribadita la funzione di preevangelizzazione che molti strumenti di comunicazione svolgono, senza pretendere miracoli e senza snaturare gli strumenti stessi.

Proprio nell'esplicare la nostra mission apostolica, noi Paolini siamo coscienti di operare paolinamente secondo lo Spirito che salva e non secondo la lettera che uccide. Siamo coscienti che qualunque cosa facciamo la facciamo nel nome del Signore. Ciò però non ci esime dall'osservare alcuni criteri e di tenere presenti i diversi piani della comunicazione: a livello di cronaca con correttezza deontologica e professionalità; a livello di opinione, parlando di tutto cristianamente; a livello di formazione, mantenendo la nostra identità cristiana e la fedeltà al magistero.

La nostra presenza nel mondo della comunicazione sociale, caratterizzata dalla dimensione profetica del nostro apostolato, deve mantenerci costantemente vigili e attivi nell'esercizio della funzione critica della comunicazione, che non può ridursi (magari anche con il nostro contributo) a massificazione e tantomeno a megafono di interessi politici, economici, culturali, ideologici (e perché no? clericali).

La valorizzazione delle realtà umane implica che nel processo comunicativo noi Paolini e la Chiesa in genere teniamo conto dell'opinione pubblica. Il popolo di Dio e la società in genere crescono se chi comunica e guida lascia la libertà di far maturare il Vangelo di Cristo, se si educa alla vera libertà in Cristo, piuttosto che manipolare le coscienze. L'attenzione alle situazioni concrete, ai problemi della gente comune, il percepire le esigenze e i drammi che si annidano nell'uomo d'oggi, tutto questo è esercizio di ascolto utile non solo per far crescere la società, ma per far maturare la coscienza cri-

stiana e avvicinarla maggiormente al Cristo che si è fatto uomo come noi.

La nostra presenza nel mondo della comunicazione ha lo scopo di aiutare i nostri recettori a incontrare (da persone umane) la persona umano-divina di Cristo, a far entrare in uno stile di vita evangelico, in un contesto di valori evangelici, attraverso la comunicazione di storie e di testimoni credibili, rispettando la natura degli strumenti. Siamo coscienti e crediamo che la vera vita è Cristo, che si comunica a noi attraverso la Parola, i Sacramenti e la comunità del popolo di Dio. Noi ci sforziamo di aiutare tutti a entrare e ad attingere alla vera vita, attraverso il nostro umile (vedi Segreto di uscita) apostolato centrato su Bibbia, famiglia e comunicazione.

LO STILE PASTORALE DI PAOLO E LA PASTORALE DEL CARISMA PAOLINO (I)

Elena Bosetti, SJBP

La prospettiva della relazione che mi è stata affidata, se ben comprendo, prevede un duplice momento strettamente collegato. Si potrebbe parlare di un *doppio binario*, che va da Paolo all'Alberione e da questi alla Famiglia Paolina:

- a) stile pastorale di Paolo (secondo l'ermeneutica dell'Alberione)
 - b) pastorale del carisma paolino.
- Il raccordo tra i due poli o binari è dato a mio avviso proprio dalla rilettura carismatica di Don Alberione. Egli è stato affascinato non solo dalla dottrina dell'Apostolo, ma dalla sua mistica e spiritualità, dal suo vivere di Cristo e per Cristo, dal suo modo di comunicare il Vangelo e fare Chiesa.
 - Chiaramente c'è anche una componente soggettiva nell'interpretazione alberioniana, come del resto in ogni ermeneutica. Occorre essere consapevoli del "filtro" soggettivo, culturalmente e storicamente datato che caratterizza ogni lettura, anche quella di don Giacomo Alberione.¹
 - D'altro canto – e qui siamo già sul secondo binario – siamo consapevoli che proprio la dimensione pastorale costituisce un'ardua sfida per l'intera nostra Famiglia giacché nell'intento del Fondatore essa non può limitarsi a far conoscere l'Apostolo e le sue Lettere, ma assai più a farne rivivere lo spirito e la passione: occorre essere «san Paolo vivo oggi»!
 - Paolo è anzitutto l'Apostolo: titolo che lo qualifica in modo eminente. Ma lo si può considerare a buon diritto anche "pastore" della Chiesa, e come tale Don Alberione lo propone alle Pastorelle. Come modello di pastorale. Non da solo, ma insieme a Pietro. Pietro e Paolo **apostoli e pastori**, patroni della Chiesa di Roma (e della quarta congregazione della FP).
 - Mi piacerebbe porre direttamente una domanda al nostro Fondatore: perché ti sei così innamorato di san Paolo? Cosa ti ha tanto affascinato di lui? Come sarebbe bello udire ancora quella

¹ Per un approfondimento si veda, in questo volume, la relazione di don Silvio Sassi, *Don Alberione interprete di San Paolo* (pp. 291ss).

la sua voce esile ma ferma, che molti di noi (come me) hanno avuto la grazia di ascoltare, voce capace di entusiasmare e rassicurare. Eppure non è lontana quella voce, è ancora viva dentro di noi. E mi pare che il segreto di quel suo fascino per san Paolo Don Alberione ce l'abbia fatto capire in tanti modi e soprattutto lasciando trasparire una certa affinità che oserei chiamare **mistica e pastorale**. Ai suoi occhi san Paolo è il migliore interprete del Cristo Via Verità e Vita. Secondo una prospettiva di totalità e organicità declinata sia a livello antropologico (mente-volontà-cuore) che ecclesiale e pastorale (teologia-etica-liturgia).

Paolo "pastore" della Chiesa. Parlare di "stile pastorale" significa riconoscere a Paolo lo statuto di "pastore" oltre che di "teologo". Di conseguenza, significa porre attenzione a come l'Apostolo si preoccupi degli *effetti* del suo vangelo: non soltanto nel momento iniziale (*kerigma*) ma anche nella fase successiva che comporta la crescita e la formazione della comunità cristiana.

- Su questo punto Dunn è molto esplicito giungendo ad affermare: «Paolo non ha mai parlato se non come **pastore**. La sua teologia è una teologia viva, una teologia pratica in tutto e per tutto».²
- Sarebbe utile verificare la solidità di quest'affermazione di Dunn ri-leggendo le Lettere che l'Apostolo scrive alle comunità da lui fondate. Potrebbe essere un percorso stimolante per i lavori di gruppo, nei diversi laboratori di questo corso seminariale. Potrei farlo ovviamente anch'io, ma in questa sede preferisco **partire da un'icona**, dal ritratto lucano di Paolo pastore (At 20,17-36). Un'icona affascinante, che ci consente di cogliere globalmente alcuni tratti caratteristici dello stile pastorale di Paolo.
- Nella **seconda parte** del mio intervento vorrei dare la parola direttamente all'Apostolo, ponendoci in ascolto di come egli rivisita la sua storia e in particolare la relazione con Pietro. Ci soffermeremo su tre passaggi della lettera ai Galati che mi sembrano preziosi e ricchi di spunti per l'ermeneutica e l'attualizzazione della pastorale della FP (si potrebbe rileggere in quest'ottica del rapporto di Paolo con Pietro l'idea alberioniana di romanità e il voto di obbedienza al Papa per quanto riguarda l'apostolato).

² J. D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999, 604.

- Nella terza parte – in dialogo con don Vincenzo Marras - vorrei entrare più direttamente nella pastorale della FP. Raccoglieremo alcune indicazioni che sentiamo irrinunciabili per il rilancio del carisma paolino nel terzo millennio del cristianesimo. Con tutta la gioia e la gratitudine di poter condividere in questa sede l'accentuazione pastorale del carisma paolino.

IL RITRATTO LUCANO DI PAOLO PASTORE l'incontro con gli anziani di Efeso

1. Il contesto: alla fine del terzo viaggio missionario (At 19-20)

La narrazione di At 19-20 offre indicazioni preziose per quanto riguarda lo stile pastorale di Paolo. Notiamo anzitutto la sua lunga permanenza nella metropoli di Efeso, base operativa e centro propulsore della sua evangelizzazione in Asia. L'Apostolo «discuteva» ogni giorno con tutti gli abitanti, annota Luca (At 19,9). Una preziosa indicazione di "metodo". Ben inteso però. Niente a che vedere con certe nostre discussioni! La *discussione* di cui si parla designa l'arte con cui Paolo cerca di «persuadere» circa il «regno di Dio» (At 19,7-8).

- In primo piano è posta dunque l'attività *kerigmatica e catechetica* dell'Apostolo. E quest'opera è confermata – come quella di Gesù – da prodigi e guarigioni. Un aspetto da non sottovalutare in quanto viene a dirci, nella prospettiva di Luca, che Paolo assomiglia a Gesù, non è semplicemente un intellettuale, un grande rabbi o un prestigioso filosofo, ma è un uomo carismatico, un uomo che «impone le mani» e comunica lo Spirito (At 19,6). Emerge il Paolo "**formatore**" della chiesa di Efeso, che dedica tempo ai neo-battezzati (cf. At 19,6).
- Un aspetto rilevante è il "**discernimento pastorale**". Si delinea il progetto: visitare le comunità della Macedonia e dell'Acacia, quindi andare a Gerusalemme e di lì a Roma. «Paolo decise **nello Spirito**» (At 19,21). La decisione di recarsi a Gerusalemme è presa da Paolo in sintonia con lo Spirito (aspetto giustamente evidenziato dalla nuova Bibbia Via Verità e Vita, nota a p. 2310).
- Anche il "**metodo**" rispecchia quello di Gesù, delineato in Lc 10. Una volta fatto il discernimento e presa la decisione nello Spirito,

Paolo «manda avanti» i suoi collaboratori a preparare le comunità (At 19,22): invia Timoteo ed Erasto (come Gesù aveva inviato innanzi a sé gli evangelizzatori a due a due).

- **Opposizione** contro Paolo e «gli appartenenti alla Via» (At 19,23).³ Le ragioni del grande tumulto di Efeso, istigato dall'orafo Demetrio sono chiaramente di carattere economico (la dea Artemide rendeva bene!). Il vangelo di Paolo è una minaccia per il mercato religioso, non si allinea con gli affari e gli interessi di questo mondo...
- Come si comporta Paolo in tutta questa situazione? Direi che interpreta i vari accadimenti come **segni per andare oltre**: manda a chiamare i discepoli, li saluta e si mette in viaggio per la Macedonia (At 20,1). Da lì scende in Grecia, dove altri complotti (questa volta da parte dei Giudei) lo costringono a cambiare rotta: anziché salpare direttamente per la Siria, riprende il cammino attraverso la Macedonia (*Via Egnatia*). Si evidenzia concretamente la capacità di obbedire al Dio che parla non solo nelle Scritture ma in tutto ciò che accade, incluse le opposizioni e contrarietà. Emerge **uno stile pastorale flessibile, docile all'azione dello Spirito che guida la storia**. Paolo non pone resistenza né si abbatte: è sempre pronto a rimettersi in gioco, a cambiare *l'iter* ma non *l'obiettivo*.
- **Un'équipe internazionale**. Il seguito del racconto evidenzia il *codice di compagna*. Paolo parte «accompagnato» da sette uomini, di cui si menzionano sia il nome personale che la località di provenienza, mostrando che si tratta di una delegazione composta da membri di comunità ecclesiali diverse, sia greche che asiatiche. Fanno parte di questa équipe Sòprato di Berea, Aristarco e Secondo di Tessalonica, Gaio di Derbe, Timoteo (l'origine è taciuta probabilmente perché la si dà per nota) e gli asiatici Tichico e Tròfimo. Si tratta con ogni probabilità degli incaricati della raccolta di aiuti per la chiesa di Gerusalemme. E anche qui appare uno **stile pastorale** che dice apertura, coinvolgimento, **corresponsabilità**. Paolo non governa in modo verticistico e manageriale, ma piuttosto in forma comunionale, suscitando una rete di collaborazioni. D'altro canto la presenza – tra i sette nominatici –

³ Locuzione che designa i cristiani; ricorre frequentemente negli Atti: cf. 9,2; 16,17; 18,25.26; 19,9; 22,4; 24,14.22.

del fedelissimo Timoteo è sufficiente per indicare la responsabilità e il controllo dell'Apostolo in quella colletta per la Chiesa madre che gli sta tanto a cuore.

- Sofferamoci ora sul discorso di Paolo agli anziani (presbiteroi) di Efeso che l'Apostolo incontra a Mileto, «per evitare di subire ritardi ... gli premeva essere a Gerusalemme per il giorno della Pentecoste» (At 20,16).

2. Il discorso ai presbiteri di Efeso (At 20,18-35)

Non è mio intento entrare in una esegesi dettagliata di questo splendido discorso rivolto ai *presbyteri* (v. 17) chiamati anche *episkopoi* al v. 28, che hanno un compito di responsabilità e di guida pastorale nella chiesa di Efeso. Mi limito ad alcune sottolineature attinenti al nostro tema.

1. **L'esordio** fa leva sull'esemplarità del comportamento di Paolo. Muove dalla testimonianza di vita, da un **sapere** condiviso: «voi sapete come **mi sono comportato** con voi per tutto questo tempo». Non dice: voi sapete ciò che ho insegnato, ma come mi sono comportato, vale a dire: **come ho vissuto**. È da questo "vissuto" che possiamo apprendere, secondo Luca, lo «stile pastorale di Paolo».
2. **Tutti sanno come l'Apostolo si è comportato**. È sufficiente richiamare alla memoria alcune costanti:
 - ho servito il Signore con tutta umiltà
 - tra lacrime e prove
 - non mi sono mai tirato indietro / non mi sono mai risparmiato... «al fine di predicare a voi e di istruirvi in pubblico e nelle case» (v. 20; cf. v. 31: per tre anni, notte e giorno, io non ho cessato, tra le lacrime, di ammonire ciascuno di voi).

Quale stile pastorale ne risulta? Di servizio, di umiltà, di dedizione totale alla missione. In primo piano è l'aspetto *kerigmatico*: predicazione, istruzione, catechesi. Sappiamo che non è tutto, che c'è di più nel ministero pastorale di Paolo, ma questa dimensione è prioritaria e rimane indelebile nella memoria di tutti i suoi collaboratori e coincide del resto con l'identikit che l'Apostolo fa di sé stesso: Cristo lo ha inviato a predicare!

3. Sguardo in avanti: emerge un **non-sapere che però sa** (chiaro presentimento): «Costretto dallo Spirito vado ora a Gerusalem-

me». Paolo dichiara di **non-sapere** cosa lo attende e tuttavia egli **già sa**: «lo Spirito Santo, di città in città, mi attesta che mi attendono catene e tribolazioni...» (v. 23). Si avvera ciò che il Signore aveva predetto al giusto e timoroso Anania di Damasco: «Gli mostrerò quanto dovrà soffrire per il mio Nome» (At 9,16). Dunque: nessun trionfalismo, ma piuttosto **stile pastorale crocifisso!**

4. Paolo si percepisce totalmente **funzionale al servizio** affidatogli dal Signore: «Non ritengo in nessun modo preziosa la mia vita purché conduca a termine la mia corsa e il servizio che mi fu affidato dal Signore Gesù, di dare testimonianza al vangelo della grazia di Dio» (At 20,24; cf. 2Tm 4,6-7: «ho terminato la corsa, ho conservato la fede»).

Paolo non ritiene se stesso meritevole di nulla, gli preme solo condurre a termine la sua corsa, ovvero l'opera evangelizzatrice che il Signore Gesù gli ha affidato. Dare «testimonianza al vangelo della grazia»: *confessio laudis!* Emerge un altro aspetto importante dello stile pastorale di Paolo: un forte senso della missione che fa corpo con l'esperienza e la testimonianza della **grazia**: Paolo è il cantore della misericordia divina, l'araldo del vangelo della grazia.

5. **Direttiva pastorale** o parenesi testamentaria (è l'unico testo in cui troviamo la terminologia pastorale sulla bocca di Paolo; affinità con la regola pastorale 1Pt 5,1-4):

«Vegliate su voi stessi e su tutto il gregge, in mezzo al quale lo Spirito Santo vi ha **costituiti come custodi per essere pastori della Chiesa di Dio**, che si è acquistata con il sangue del proprio Figlio» (At 20,28).

È abbastanza palese l'opera armonizzatrice di Luca. Come i presbiteri della Chiesa madre anche quelli di Efeso devono preoccuparsi dell'ortodossia, vigilando contro gli araldi di dottrine perverse (At 20,30). Ma a differenza dei colleghi gerosolimitani, quelli di Efeso restano essenzialmente degli *episkopoi* (sorveglianti, custodi) chiamati a pascere la Chiesa di Dio.⁴

6. **La consegna**: «Vi affido a Dio e **alla parola della sua grazia**, che ha la potenza di edificare e di concedere l'eredità fra tutti quelli che da lui sono santificati» (v. 32).

⁴ Per un approfondimento rinvio alla mia tesi dottorale: *Il Pastore, Cristo e la chiesa nella Prima lettera di Pietro*, EDB, Bologna 1990, soprattutto pp. 167-201.

7. **L'epilogo** (vv. 33-35) si riallaccia all'esordio: ripropone l'**esemplarità** del comportamento di Paolo, il suo **stile pastorale**. Appare un tratto caratteristico, che corrisponde a ciò che l'Apostolo considera il suo "vanto": l'essersi mantenuto con il proprio lavoro, rinunciando al "diritto" di vivere del vangelo per non pesare in alcun modo sulla comunità:

«Non ho desiderato né argento né oro né il vestito di nessuno. Voi sapete che alle necessità mie e di quelli che erano con me hanno provveduto queste mie mani. In tutte le maniere vi ho mostrato che i deboli si devono soccorrere lavorando così, ricordando le parole del Signore Gesù, che disse: *Si è più beati nel dare che nel ricevere!*» (At 20, 33-35).⁵

Ecco il ritratto che Luca ci offre di Paolo pastore, del suo stile pastorale! Esso non tradisce ma piuttosto conferma l'immagine che l'Apostolo offre di sé in 1Cor 9,1-18: suo vanto è annunciare gratuitamente il Vangelo, «senza usare il diritto» conferitogli dal vangelo, come facevano gli altri apostoli e anche Cefa (1Cor 9,5). Paolo e Barnaba invece avevano fatto una scelta di indipendenza economica provvedendo con il proprio lavoro al mantenimento personale e anche all'aiuto dei più poveri.

- La dimensione del "lavoro" è un elemento fondamentale per G. Alberione e per la sua stessa concezione di pastorale. Ma **come** lo "stile di gratuità" è presente e **caratterizza** la pastorale della FP?

II. IN COMUNIONE PER NON CORRERE INVANO

Paolo si congeda dagli anziani di Efeso diretto a Gerusalemme dove spera di arrivare per la festa di Pentecoste. Sullo sfondo di quest'ultima salita a Gerusalemme immaginiamo, in una sorta di *flash-back*, le salite precedenti di cui fa memoria l'Apostolo stesso nella sua lettera ai Galati.⁶

⁵ L'ultima espressione cita un detto di Gesù non riportato dai vangeli, ma vicino per contenuto al discorso della montagna e in particolare a Lc 6,38: «Date e vi sarà dato».

⁶ Per un approfondimento rinvio ai commenti della Lettera ai Galati nelle diverse lingue.

Emergono tre momenti della complessa relazione di Paolo con Pietro:

- Paolo **da** Pietro: Gal 1,18
- Paolo **con** Pietro: Gal 2,1-10
- Paolo **contesta** Pietro: Gal 2,11-20

1. Paolo **da** Pietro

«Dopo tre anni – scrive l’Apostolo – andai a Gerusalemme per consultare Cefa, e rimasi presso di lui quindici giorni» (Gal 1,18); è più che una visita di cortesia! Paolo si reca da Cefa non semplicemente per fare la conoscenza, ma per «consultarlo». Una visita che non può prescindere da ciò che profondamente li unisce: **la dedizione all’evangelo di Gesù Cristo**.

2. Paolo **con** Pietro

Il secondo incontro avviene 14 anni dopo (dalla conversione o dal primo incontro?). Il viaggio è comunque il medesimo di cui riferisce Atti 15 e Paolo ne precisa la motivazione: per non rischiare «di correre o di aver corso invano».

La narrazione di questa seconda salita a Gerusalemme è assai più articolata rispetto alla prima e più ricca di particolari. Nuovi personaggi entrano in scena a fianco di Paolo che non è più un evangelizzatore solitario (vedi anche Gal 1,2). È accompagnato da Barnaba e Tito, decisamente importanti in ordine allo scopo del viaggio. Inoltre non è più solo Pietro l’interlocutore di Paolo, ma i «notabili» della comunità gerosolimitana, le persone più ragguardevoli: Giacomo, Cefa e Giovanni, «ritenuti le colonne».

Come si comporta Paolo in questa circostanza? Direi con grande cautela e **diplomazia**: è in gioco infatti il bene più prezioso, **la libertà** in Cristo. Osserviamo come Paolo, che siamo abituati a definire libero e franco, proceda qui con cautela. Non parla subito a tutta la comunità, non espone a tutti ciò che pensa e predica, non svuota il sacco ai quattro venti. Come si comporta invece? Ecco cosa scrive ai Galati: «Esposi loro il vangelo che io predico tra i pagani, ma lo esposi privatamente alle persone più ragguardevoli» (Gal 2,2).

Questa è autentica **capacità diplomatica!** Paolo non può permettersi di perdere la battaglia: non per se stesso ma per la causa in gioco, la libertà cristiana! E dunque studia bene come muoversi. Comincia con le persone più ragguardevoli. Se guadagna il loro consenso, il resto sarà più facile. Non sarà **solo contro tutti**. Potrà contrastare i «falsi fratelli» – gli intrusi conservatori – avvalendosi del conquistato appoggio dei tre uomini più influenti: Giacomo, Cefa e Giovanni. È l'inizio di un consenso che culminerà in una bella stretta di mano, segno di comunione e di unità.

Per non correre invano.⁷ Nel contesto dell'assemblea gerosolimitana il timore di aver corso invano riguardava il destino delle comunità cristiane provenienti dal paganesimo. Ma proprio il caso di Tito mostra che Paolo non ha corso invano. Se Tito non è obbligato a circoncedersi, significa che ciò che vale per lui è valido come principio per tutti. **Il codice di compagnia** comincia a mostrare i suoi buoni frutti!

Il Vangelo affidato a Paolo e a Pietro. Si registra un notevole sguardo di fede nell'assemblea di Gerusalemme. L'esperienza di Pietro, per quanto importante per la prima comunità cristiana, non esaurisce il manifestarsi dell'agire divino. Le persone più ragguardevoli vedono (con sguardo credente) che a Paolo è stato affidato **il vangelo per i non circumcisi** come a Pietro quello per i **circumcisi** (Gal 2,7-8). E qui si fa chiaro l'ambito pastorale di Paolo; si riconosce che destinatari privilegiati del suo vangelo sono i pagani, i «non circumcisi».

3. Paolo contesta Pietro

Non mi piace chiamarlo "incidente di Antiochia": è decisamente qualcosa di più, che lascia una profonda ferita nell'animo di Paolo. Attenzione però che nella lettera ai Galati (2,11-14) sentiamo una sola campana, quella di Paolo. Le "ragioni" di Pietro non vengono dette (il che non significa che non ne abbia avute). Gli Atti degli Apostoli ignorano questa pagina dolorosa... e controversa.

⁷ Il verbo "correre" appartiene al linguaggio agonistico: con l'idea di progresso esprime anche faticoso impegno e dispendio di energie. Paolo ama questo verbo per descrivere la propria esperienza spirituale e apostolica. Il **correre** di Paolo è strettamente unito al correre delle sue comunità. Ai cristiani di Filippi scrive di essere irreprensibili e semplici, tenendo alta la parola di vita: «Allora nel giorno di Cristo, io potrò vantarmi di non aver corso invano né invano faticato» (Fil 2,16).

- Paolo era preoccupato che la comunità di Antiochia venisse disorientata dal comportamento ambiguo di Pietro, che probabilmente cercava di mediare tra i diversi gruppi, in particolare dopo l'arrivo dei giudeo-cristiani di Gerusalemme che avevano difficoltà ad accettare la comunione di mensa così come era praticata nella comunità mista di Antiochia.
- Qui l'uomo **punta** (Paolo) si scontra con l'uomo **ponte** (Pietro). Non per una questione personale, ma per «amore del vangelo»: è in gioco la libertà cristiana. Il Vangelo non ammette compromessi. Appare qui in tutta la sua forza la *parresia* paolina...
- Cosa comporta questa **parresia per la pastorale del carisma paolino**?

III. PASTORALE DEL CARISMA PAOLINO

Senza pretesa di esaustività, in quest'ultima parte propongo una sorta di "pentagramma" pastorale, fiduciosa che lo Spirito farà vibrare le varie e belle sensibilità presenti nella Famiglia Paolina.

1. Pastorale kerigmatica: il primato del Vangelo

- «Tutto faccio per il Vangelo», afferma Paolo. E con ciò intende esprimere al contempo la priorità assoluta della missione ricevuta e la sua personale e totale dedizione ad essa. «Non sono stato mandato a battezzare, ma a predicare». Anche in questo caso si coglie nettamente un sentire, una priorità. L'affermazione non esclude che di fatto Paolo abbia anche battezzato, ma ci viene a dire che nell'ordine delle sue priorità la dimensione sacramentale è secondaria rispetto a quella *kerigmatica*. Non in se stessa, ma appunto nelle priorità pastorali dell'apostolo. Altri battezzeranno e con ciò si prenderanno cura di dare continuità sacramentale alla vita generata dall'annuncio del Vangelo. Altri si dedicheranno maggiormente a seguire il cammino di crescita e l'ordinaria amministrazione della comunità. Lui si sente inviato a predicare il Vangelo.⁸

⁸ È questa decisiva priorità del Vangelo che potremmo dire sintonizza così fortemente l'Alberione con san Paolo. La consapevolezza cioè che «la fede viene

- *Evangelium, Evangelium*. È la parola chiave che gira come un'au-reola attorno al beato Giacomo Alberione inglobando quelle antenne dell'etere che dicono plasticamente le nuove forme del *predicare / evangelizzare*. Il Vangelo che le Figlie di San Paolo portano come distintivo sul loro abito, funziona da memoriale per tutti noi, è lo stemma dell'intera Famiglia Paolina.

2. Senso vivo della Chiesa e dunque senso ecclesiale della missione

Paolo è fortemente consapevole che *la missione* appartiene alla chiesa; è tutta la comunità che ad Antiochia prega, digiuna, invoca lo Spirito. È **l'assemblea liturgica** in primo piano: «Mentre stavano celebrando il culto del Signore...» (At 13,2). È una chiesa viva, eucaristica, carismatica quella da cui l'evangelizzazione prende il largo con il primo viaggio missionario di Barnaba e Saulo.

Cosa comporta il rapporto Spirito-chiesa-eucaristia nell'azione pastorale di Paolo? Possiamo dire che lo stile pastorale di Paolo rispecchia la sua visione di chiesa "comunione" che proprio nell'esperienza liturgica sperimenta il superamento delle ataviche contrapposizioni e discriminazioni... È irrilevante lo status sociale, irrilevante la circoncisione e la stessa differenza sessuale. Ciò che conta non è più l'essere giudei o greci, schiavi o liberi, maschi o femmine, ma l'essere una creatura nuova in Cristo (Gal 3,28).

Ora, se rapportiamo questo aspetto alla storia carismatica di Don Alberione, non possiamo fare a meno di cogliere anche qui delle corrispondenze. Da dove nasce la passione apostolica del nostro fondatore, la sua urgenza di predicare a tutti il Vangelo? Egli l'ha respirata nel vivo di una comunità ecclesiale, in particolare quella del seminario di Alba, illuminata dalla guida santa e sapiente del signor teologo, il canonico Chiesa. È lo stesso fondatore che racconta in *Abundantes divitiae* l'impatto decisivo di quell'adorazione eucaristica protratta per oltre quattro ore come ponte di congiunzione tra la notte dei due secoli (l'800 e il 900). È lì che tutti siamo nati, dal Cristo eucaristico.

dall'ascolto e l'ascolto riguarda la parola di Cristo» (Rm 10,17). Si impone dunque la priorità dell'annuncio. Infatti: «Come crederanno in colui del quale non hanno sentito parlare? Come ne sentiranno parlare senza qualcuno che lo annunci?» (Rm 10,14).

Ne consegue, per quanto riguarda lo “stile pastorale”, una forte impronta eucaristico-liturgica. Essa trova il suo apice nella fondazione delle Pie Discepolo, che sono per così dire le radici da cui attinge linfa vitale l’opera evangelizzatrice di tutta la Famiglia Paolina. D’altro canto, la presenza delle Pie Discepolo è memoriale del comune grembo materno: l’Eucaristia. Se Don Alberione ama ripetere «Siete nati/e dall’Ostia» (e lo dice non solo alle Pie Discepolo, ma anche alle Figlie, alle Pastorelle...) evidentemente questa dimensione non può essere trascurata.⁹

3. Una pastorale di comunione e di partecipazione, che valorizza i carismi e il femminile

Anche in situazione di aperta controversia (come nel caso di Antiochia) Paolo non perde mai di vista la dimensione ecclesiale della missione. Questa forte consapevolezza traspare anche nella prassi: basti notare la fitta rete di collaboratori (uomini e donne) coinvolti nell’opera di evangelizzazione.¹⁰ Vedi il ruolo di Prisca e Aquila nella comunità di Corinto e in quella di Efeso, di Febe, *diakonos* (diakonessa) della comunità di Cencre (porto orientale di Corinto), di Timoteo e Tito, di Evodia e Sintiche a Filippi. **Paolo è uomo “rete”**, capace di tessere molteplici relazioni di collaborazione, di coinvolgere e promuovere, in linea con la sua visione di Chiesa, fortemente carismatica e ministeriale.¹¹

- Non possiamo dimenticare che la prima grande risorsa del nostro Fondatore sono stati proprio i collaboratori (cooperatori paolini!) e che la sua missione si è espressa e si esprime attraverso un’ampia valorizzazione delle donne (su cinque congregazioni religiose, quattro sono femminili!).

⁹ Si colloca in questa prospettiva l’azione apostolica delle Pie Discepolo, ma anche l’opera di animazione liturgica delle Pastorelle nelle chiese locali.

¹⁰ Sono menzionati complessivamente una ottantina di collaboratori: 65 nelle Lettere di Paolo, 13 negli Atti degli Apostoli. Paolo li chiama “fratelli”, secondo l’abituale designazione nella comunità ecclesiale. Ma utilizza anche più specificamente parole che indicano il comune impegno missionario e pastorale: *koinonós* = compagno, compartecipe; *synergós* = collaboratore; *syndoulos* = conservo nel Signore (Col 4,7); *systratiotes*, “compagno di lotta” (Fil 2,25; Fm 2); *synachmátotos*, “comprigioniero” (Rm 16,7; Col 4,10; Fm 23).

¹¹ Dobbiamo a Paolo alcune delle più significative immagini di Chiesa riprese dal Concilio Vaticano II, quali “corpo” di Cristo, sua sposa, tempio dello Spirito santo...

- Cosa comporta tutto questo per la pastorale della FP? Stiamo rendendoci sempre più conto di quanto sia importante imparare a riconoscerci e a valorizzarci come fratelli e sorelle che condividono lo stesso carisma con specificità e accentuazioni diverse. È tempo di fare “famiglia”, di lavorare maggiormente in sinergia in ordine all’unico grande obiettivo: comunicare Gesù Cristo Via Verità e Vita alla maniera di san Paolo.
4. **Una pastorale profetica: audace, liberante, aperta a tutto ciò che è vero, bello, giusto ... che non teme di essere critica e scomoda, secondo la sapienza della Croce**

Una pastorale della speranza, dell’incoraggiamento e della gioia.
Il beato Giacomo Alberione non si stancava di ripetere alle Pastorelle che il segreto della loro pastorale era la gioia!

Di grande rilievo inoltre è **la dimensione vocazionale**, che non può essere ritenuta un aspetto aggiuntivo ma una prospettiva fondamentale che attraversa l’intera pastorale della Chiesa e che nella Famiglia Paolina trova la sua accentuazione carismatica nella quarta congregazione femminile.

5. **Una pastorale che assume la paradossale logica paolina:**
«Quando sono debole, è allora che sono forte» (2Cor 12,10)

Facciamo quotidiana esperienza che la vita comunemente apprezzata è quella con gli aggettivi: bella, giovane, snella, dinamica, forte... e la lista potrebbe continuare. Ma l’Apostolo insegna a valorizzare **tutta** la vita entrando decisamente nel mistero pasquale del Cristo. La sapienza del mondo viene smascherata come “stoltezza”, mentre la croce di Cristo manifesta la *dynamis* di Dio, la sua potente energia salvifica (1Cor 1,25). Non la **forza** (successo, prestigio, affermazione...) ma la **debolezza** (limite, sofferenza, infermità...) è per Paolo motivo di vanto.

L’icona che utilizza nella seconda lettera ai Corinti per descrivere il proprio ministero associa plasticamente il contrasto: **un tesoro in vasi di creta**. Dio si diverte a ribaltare gli schemi sensati che vorrebbero il tesoro in una cassaforte anziché in un vaso di terracotta!

Paolo è consapevole di essere portatore di un “tesoro”, Cristo e il suo Vangelo. Nondimeno egli ha viva coscienza della propria fragi-

lità e debolezza che concorre alla manifestazione dell'agire divino: «affinché appaia che questa straordinaria potenza appartiene a Dio, e non viene da noi» (2Cor 4,7).

Può essere diversamente per **la pastorale del carisma paolino**? Don Alberione ha vissuto questa logica nella sua stessa **corporeità**, e così lo ha immortalato Paolo VI: «**Eccolo: umile, silenzioso, instancabile, sempre vigile, sempre raccolto nei suoi pensieri che corrono dalla preghiera all'opera, sempre intento a scrutare i "segni dei tempi", cioè le più geniali forme di arrivare alle anime...**».

Mi piace concludere con le parole di Don Alberione alle Pastorelle. Egli invita a guardare san Paolo che si è fatto **tutto a tutti, per condurre tutti a Gesù Cristo**:

«Guardare san Paolo... Pietro e Paolo sono stati i due portatori del Cristo a Roma, cioè del cristianesimo a Roma, ecco... Allora Paolo esempio, modello e protettore dell'apostolato per le anime. Che cosa non ha fatto Paolo dopo la sua conversione?! Tutto si è fatto a tutti, come una madre, come un padre, come un fratello e come un servo, uno schiavo, un prigioniero: per Cristo, per tutti condurre a Gesù Cristo stesso salvatore di anime. E che cosa poteva ancora fare se non piegar la testa e ricevere il colpo della spada? Non gli rimanevano che le ultime energie e l'ultima prova del suo grande amore a Gesù Cristo e il suo grande amore alle anime» (G. Alberione alle Pastorelle, 29 giugno 1960).¹²

¹² Cf. AAP, 1960, 69, n. 135.

LO STILE PASTORALE DI PAOLO E LA PASTORALE DEL CARISMA PAOLINO (II)

Vincenzo Marras, SSP

Inizio queste mie note chiarendo che pagano pegno al mio impegno quotidiano sul fronte della missione paolina, alla mia professione giornalistica, e quindi poco avvezzo ai rimandi in nota, alle analisi, alle elaborazioni concettuali, per le quali sono evidentemente debitore a tanti studi e a tanti padri.

La mia riflessione si limiterà a ripercorrere qua e là vie ben battute. E non può essere diversamente. Facendo in ogni caso tesoro dell'ammonimento di Romano Penna: «Non addomesticare san Paolo»; al quale credo sia obbligatorio aggiungere e integrare da parte nostra: «Non addomesticare l'Alberione». Che avverte per un verso: «Non ci siamo messi sopra una strada per andare a zonzo, ma con meta fissa e mezzi studiati e perfezionati»; e avrebbe potuto esortare con le parole di don Silvio Sassi, Superiore generale: «Il carisma paolino è nomade come san Paolo che intraprende i suoi viaggi; il carisma paolino è, per sua natura, in movimento, dinamico, attento ai cambiamenti, capace di individuare e integrare il nuovo; il carisma paolino non è sedentario, ma in continuo pellegrinaggio verso Dio e verso i contemporanei».

Vorrei circoscrivere – per così dire – questi appunti sul tema con due apologhi, che evocano ricadute negli atteggiamenti e nello stile della nostra vita religiosa e del nostro impegno apostolico.

Ecco, allora, la storia di un pellegrino che passò davanti a un uomo seduto in un campo. Lì vicino altri uomini lavoravano attorno a un edificio.

– Sembri un monaco – disse il pellegrino.

– Lo sono – rispose il monaco.

– E chi sono quelli che lavorano all'abbazia?

– Sono i miei monaci, io sono l'abate.

– Oh, è meraviglioso – commentò il pellegrino –, è molto bello vedere come si costruisce un monastero.

– Lo stanno demolendo – precisò l'abate.

– Demolendo? – sussultò il pellegrino – Perché mai?

– Per poter vedere il sole che sorge – disse l'abate.

La vita di san Paolo è l'esempio permanente di ogni vita consacrata alle esigenze dell'Evangelo: è l'apostolo per il quale «il vivere è Cristo»; è il fondatore e organizzatore di comunità per le quali dichiara di avere cuore di padre e di madre; è il polemista che aggridisce errori e abusi.

Il temperamento passionale di Paolo, impetuoso e tenero insieme, è quello di un trascinatore. La sua parola, che ignora arzigogoli e preziosismi, ha l'innata eloquenza della verità e la forza prorompente di una convinzione radicata nel profondo.

Il «farsi tutto a tutti» può essere senz'altro assunto come sintesi dell'instancabile zelo apostolico di san Paolo, che, intento a un'impresa, corre col pensiero a quella successiva.

Certamente ci appartiene come figli e figlie del beato Giacomo Alberione, e ci fa sentire come l'Apostolo delle genti «debitori a tutti gli uomini, ignoranti e colti, cattolici, comunisti, pagani, musulmani».

Paolo, scriveva Don Alberione, «era sempre, dappertutto, con tutti e con tutti i mezzi, ad onta della salute precaria, delle distanze, dei monti, del mare, della indifferenza degli intellettuali, della forza dei potenti, dell'ironia dei gaudenti, delle catene, del martirio... Con quella elasticità di adattamento che appare nel suo vario modo di trattare gli uomini secondo le loro condizioni fisiche, intellettuali, morali, religiose e civili».

Don Alberione non ha dato alla sua "Famiglia" semplicemente il nome del grande evangelizzatore. Ha voluto modellarla e pilotarla sull'esempio dell'Apostolo delle genti, imitandone la prontezza, la vastità di orizzonti, la dedizione a un unico scopo.

In diverse occasioni affermò che l'apostolo Paolo è il vero "fondatore": «Egli si è fatto la Società San Paolo di cui è il fondatore», scriveva nel 1954. «Non la Società San Paolo elesse lui, ma egli elesse noi: anzi ci generò: *"In Christo Jesu per Evangelium ego vos genui"*».

Ma come vi approdò l'Alberione? Da alcune esclusioni ben chiare e da alcune scelte altrettanto inequivocabili si possono cogliere le tappe del cammino dell'Alberione verso san Paolo e da san Paolo verso l'apostolato delle edizioni per polarizzare la spiritualità della nuova Congregazione in un Cristocentrismo radicale, in un tuttismo socioculturale, di cui l'apostolo Paolo è considerato l'antesignano.

Le esclusioni: il XIX secolo vede nascere e fiorire innumerevoli nuove congregazioni di vita attiva: pensiamo all'ambito dell'assi-

stenza, dell'insegnamento e ai grandi personaggi che ne sono protagonisti. L'Alberione, che si sente chiamato «a fare qualcosa per il nuovo secolo», secondo le indicazioni di Leone XIII (*Tametsi futura*) esclude subito un impegno di questo tipo nel sociale e si indirizza istintivamente altrove, cerca nuove strade.

Le scelte: gli entusiasmi giovanili per le encicliche di Leone XIII non gli fanno velo per riflettere sul ruolo del magistero papale e sui problemi dell'evangelizzazione in una società diventata ostile. Peraltro constata che non solo il supremo magistero, ma tutta la Chiesa con i suoi vescovi, i laici, i suoi mezzi di apostolato ha il fiato corto. Sin dai suoi primi scritti e discorsi ripeterà che alla porta dei conventi vorrebbe veder distribuito il pane della Parola di Dio; altri provvederanno all'altro pane.

Entra così di scena san Paolo. I nuovi apostoli della Parola di Dio, della Parola di Dio scritta, stampata o comunque divulgata, sappiano, dice l'Alberione, che «san Paolo è per essi l'apostolo tipo». In lui – afferma ancora – «si trova il discepolo che conosce il Maestro divino nella sua pienezza. Egli lo vive tutto; ne scandaglia i profondi misteri della dottrina, del cuore, della santità... San Paolo ci presenta il Cristo totale: Via, Verità e Vita... Egli amalgamò e fece propri gli elementi più disparati, a servizio di un'Idea, di una Vita, di un Essere, Cristo... sino a dire: "Non son più io che vivo, ma è Cristo che vive in me"».

Nel Primo Capitolo Generale della Società San Paolo (1957) Don Alberione sintetizza l'esperienza di un quarantennio: «La Congregazione paolina vuol vivere e dare interamente Gesù Cristo come lo interpretò, visse e lo diede al mondo intero san Paolo Apostolo; e tutto sotto la protezione e imitazione di Maria Regina degli Apostoli e degli apostolati, avendo dato al mondo Gesù Maestro Via Verità e Vita».

E continua: «Lo spirito di san Paolo si rileva dalla sua vita, dalle sue Lettere, dal suo apostolato. Egli è sempre vivo nella dogmatica, nella morale, nel culto, nell'organizzazione della Chiesa. Segreto di grandezza e di ricchezza è modellarsi su Dio, vivendo in Cristo. Perciò sempre chiaro il pensiero di vivere ed operare nella Chiesa e per la Chiesa; di inserirsi come olivi selvatici nella vitale oliva, Cristo-Eucaristia, di pensare a nutrirsi di ogni frase del Vangelo, secondo lo spirito di san Paolo».

In un altro passo pone letteralmente il Vangelo in mano all'apostolo come si trattasse davvero del libro dei Vangeli: «San Paolo ha

preso il Vangelo, che ha meditato profondamente e lo ha adattato al mondo, ai bisogni del suo tempo... Lo ha applicato come fa il predicatore che adatta il linguaggio secondo gli uditori. Così noi dobbiamo applicare il Vangelo ai nostri giorni».

«Le lettere di san Paolo sono un (prezioso) commento al Vangelo», scrive. E specifica: «Diciamo spirito paolino per dire che il Vangelo ce lo ha interpretato e presentato san Paolo nelle sue prediche e nelle sue lettere».

Non a caso richiama, quasi rimprovera, quei paolini e paoline, che – con la scusa di alcune difficoltà di linguaggio – lasciano da parte le lettere dell’Apostolo e si limitano a leggere i Vangeli e gli Atti. Alle suore paoline dice: «Chi legge san Paolo, chi si familiarizza con lui, viene ad acquistare poco per volta uno spirito simile al suo... (Sorelle), anche se non comprendiamo le lettere di san Paolo, leggiamole ugualmente... Il bambino non comprende (subito) ciò che gli fa dire la mamma, eppure ripete le parole con lei...». «In sulle prime san Paolo appare un po’ duro... se mi dite che provate difficoltà a comprendere (le sue lettere), io vi rispondo: dite a san Paolo: “Padre spiegaci!”».

Eloquente questo testo altamente ispirato che troviamo in una omelia del 1934: «Vivi, Paolo! L’apostolo Paolo bisogna che viva; e significa: che viva con la sua scienza, col suo zelo, che viva con il suo spirito. Dobbiamo aspirare a questo: risuscitare il suo spirito in noi; apprendere la sua scienza; rivivere, ridestare il suo zelo altissimo di Apostolo. Vivi Paolo! Di nuovo con la tua scienza, con il tuo spirito, con il tuo zelo, con il tuo fervore, con la tua santità. Vivi ed illumina le menti ottenebrate; vivi e sostieni nelle lotte gli apostoli ardenti dei nostri giorni; vivi e porta alle anime, che amano la comunione più stretta con Dio, le tue elevazioni e le tue contempezioni! Vivi come sei vissuto in san Marco; vivi come sei vissuto in san Tito; vivi come sei vissuto in san Timoteo; vivi come sei vissuto in san Luca, vivi come sei vissuto in santa Tecla! Lo spirito di questi santi riviva in mezzo a noi. Sì, san Paolo viva (in tutti) noi».

«Camminatore infaticabile, fondatore di chiese in tutto il mondo, incendiario di cuori: ecco la figura di san Paolo, il cui cuore era il cuore di Cristo: “Cor Pauli cor Christi”».

Questa definizione dell’Apostolo ci porta a sottolineare quello che viene chiamato dallo stesso Alberione il suo “cristocentrismo radicale”: «Gesù Cristo è la lente, il prisma che serve a san Paolo per

studiare tutti gli aspetti della vita dell'uomo e risolvere tutti i problemi della vita cristiana».

In Filippesi 3,12 troviamo la più intensa definizione che Paolo dà di se stesso: «Sono stato conquistato da Gesù Cristo». Che meglio si dovrebbe tradurre: sono stato afferrato-impugnato da Cristo, come si impugna la spada. L'Apostolo con la spada – così come lo vediamo ritratto nell'iconografia – è certo segno dell'intera sua vocazione: un uomo, un apostolo «impugnato» da Cristo.

Paolo sperimentò la propria vocazione come un fatto gratuito, imprevisto, inaspettato, unicamente attribuibile all'amore del Cristo: «L'importante non è conoscere Dio, è essere conosciuti da lui» (Gal 4,9). E il verbo "conoscere" indica ben più che l'attività intellettuale, coinvolge l'intera esistenza.

L'ammirazione alberioniana per san Paolo nasce dalla sintesi tra amore a Cristo e amore alla missione apostolica che l'Apostolo vive in pieno e che non esita a indicare alle sue comunità come modello da imitare. E Paolo, «schivo di Cristo, ... scelto per annunciare il Vangelo di Dio» (Rm 1,1), non si concepisce se non in funzione della missione ricevuta: «Infatti, annunciare il Vangelo non costituisce per me un motivo di vanto. Su di me incombe la forza del destino: guai a me se non annunciassi il Vangelo!» (1Cor 9,16). Se non lo facesse, si sentirebbe in colpa: «Io sono debitore ai greci e ai barbari, ai sapienti e agli incolti» (Rm 1,14).

Davvero non è arduo dire che potrebbe essere uscita dalle labbra di Paolo – né ci saremmo meravigliati di trovarla negli scritti alberioniani – la preghiera composta dall'allora arcivescovo di Milano, Giovanni Battista Montini, nella Lettera pastorale per la Quaresima della Chiesa ambrosiana nel 1955: «O Cristo, nostro unico mediatore, tu ci sei necessario: per venire in comunione con Dio Padre; per diventare con te, che sei Figlio unico e Signore nostro, suoi figli adottivi: per essere rigenerati nello Spirito Santo. Tu ci sei necessario, o solo vero maestro delle verità recondite e indispensabili della vita, per conoscere il nostro essere e il nostro destino, la via per conseguirlo. Tu ci sei necessario, o Redentore nostro, per scoprire la nostra miseria e per guarirla; per avere il concetto del bene e del male e la speranza della santità; per deplorare i nostri peccati e per averne il perdono. Tu ci sei necessario, o fratello primogenito del genere umano, per ritrovare le ragioni vere della fraternità tra gli uomini, i fondamenti della giustizia, i tesori

della carità, il bene sommo della pace. Tu ci sei necessario, o grande paziente dei nostri dolori, per conoscere il senso della sofferenza e per dare a essa un valore di espiazione e di redenzione. Tu ci sei necessario, o vincitore della morte, per liberarci dalla disperazione e dalla negazione e per avere certezze che non tradiscono in eterno. Tu ci sei necessario, o Cristo».

La passione è la risposta di chi, sentendosi amato con amore di predilezione, si è messo in cammino per seguire più da vicino le orme di Gesù Cristo, fino alle estreme conseguenze: «Tutte quelle cose che prima avevano per me un grande valore, ora le ritengo una perdita di fronte al vantaggio di conoscere Gesù Cristo... Per amore del Cristo ho lasciato ogni cosa» (Fil 3,7-8).

La passione che sgorga da un cuore profondamente innamorato, come quello di Paolo, è quella che dà senso e visibilità a ciò che è e fa. Scaturisce da qui il suo zelo instancabile, la decisione costante di andare fino in fondo alla missione che gli è stata affidata, costi quel che costi di sacrificio, di dolore, di fatica, di incomprensione, di morte.

Tutta la vita di Paolo era fondata sull'amore a Cristo, o, meglio, sostenuta dalla coscienza di essere amato da Cristo e per questo scelto. La missione scaturisce da qui: da un cuore innamorato irradiare la gioia del Vangelo; annunciare Gesù Cristo, che ci ha amato, che ci ama.

Da questa convinzione trae energia missionaria: «Io non mi vergogno del Vangelo, poiché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede» (Rm 1,16). Anzi, per esso soffre, lotta (Col 1,29: «Per questo mi affatico e lotto, con la forza che viene da lui e che agisce in me con potenza»), anche nella prigionia (cf. Col 4,3.10.18: «Pregate anche per noi, perché Dio ci apra la porta della predicazione e possiamo annunciare il mistero di Cristo, per il quale mi trovo in catene»; «Vi salutano Aristarco, mio compagno di carcere»; «Ricordatevi delle mie catene»).

Si può dunque affermare che per Paolo la missione è essenzialmente definita come testimonianza, cioè: soltanto la vita di chi vive di Cristo è resa capace di generare la vita in altre sue membra.

L'autentico spirito missionario è sempre stato caratterizzato da un'urgenza, da un'ansia; è sempre stato una sintesi di passione e di azione. Pensiamo al Cristo che ha compassione delle masse, che è come "divorato" dalla folla, in un crescendo di dono di sé per la sua

predicazione e per la cura degli infermi, fino alla sua resa, quando si abbandona alla morte per amore.

Pensiamo a Paolo, energicamente definito da quella espressione indimenticabile nella sua brevità: «Guai a me se non predico il Vangelo!» (1Cor 9,16). E nello stesso versetto: «Predicare il Vangelo per me non è un motivo di vanto, ma una necessità che mi si impone». È come se una forza, una passione lo avesse investito ed ora percorresse le sue vene: la forza e la passione del Vangelo.

Come Paolo, Don Alberione non cessò di lavorare per il Vangelo. Ricalcò le orme del grande Apostolo, mutuandone lo zelo, fin nei dettagli. E proprio dalla lettera di san Paolo ai Filippesi – *magna charta* del progetto e dello stile missionario paolino – i figli e le figlie di Don Alberione traggono due indicazioni apostoliche essenziali. La prima è scolpita in latino sul cornicione del tempio di San Paolo in Alba: «Costituito sentinella del Vangelo»; la seconda fu scelta come titolo del volume preparato nel 1954, in occasione del quarantesimo anniversario di fondazione della Famiglia Paolina: «Mi protendo in avanti».

Da qui nasce il dovere di osare l'impossibile purché Cristo sia annunciato: «Come san Paolo dev'essere l'apostolo dell'edizione: un cuore grande che abbracci tutta l'umanità, un'attività instancabile, eroica. Deve imparare dal suo modello l'arte di "farsi tutto a tutti"».

Consacrati per la missione: è l'elemento centrale della nostra identità. Il paolino non fa semplicemente apostolato, è apostolato. In altre parole: si comunica essendo, si comunica essendoci. Come il lievito nella pasta, è questa presenza che ci fa paolini e apostoli: una presenza che comunica donandosi, che comunicando si definisce, nel tempo e nel luogo in cui opera, nell'oggi della storia.

Se il compito ce lo fossimo dato noi, forse potremmo anche decidere di ammainarlo, come si ammaina una prestigiosa bandiera. Ma il compito ci è stato affidato; e il Vangelo deve sempre più attestarsi in cima alle nostre aspirazioni e alle nostre inquietudini.

In uno scritto del 1922 Don Alberione afferma: «È *l'euntes docete omnes gentes* del Divin Salvatore, è sempre il comando del Divin Maestro di predicare a tutte le genti, il quale in ogni tempo si veste della forma più adatta alle nuove condizioni sociali, ai tempi del progresso scientifico, alla nuova vita dell'umanità. E oggi prende la forma di Buona Stampa».

Nel 1933 chiarisce: «Come la predicazione orale, quella scritta o stampata divulga la Parola di Dio, moltiplicandola per farla giungere, precisa, ovunque, anche là dove non può pervenire la parola. Ciò sull'esempio di Dio stesso, che ci diede la sua Parola divina nei 73 libri della Sacra Scrittura, e sull'esempio della Chiesa, che in ogni tempo unì alla predicazione orale quella impressa».

Parafrasando Paolo, nella lettera ai Romani (15,20), dovremmo farci un punto d'onore di non annunziare il Vangelo se non dove non è giunto ancora il nome di Cristo per non costruire su un fondamento altrui.

Pensiamo all'ansia di salvezza per tutti, che faceva esprimere Don Alberione con questi intensi accenti: «Non importa che si adopero un mezzo o un altro; importa che vi siano cuori ardenti e anime che vogliano riversare tutta la loro pienezza nel cuore degli uomini». E altrove: «Quante volte vi proponete il gran problema: ma... dove cammina, come cammina, verso che méta va questa umanità, che si rinnova ogni secolo almeno, anche di più, sulla faccia della terra? E l'umanità è come un gran fiume che va a gettarsi nell'eternità. Saran salvi? Saran perduti per sempre?».

Nei confronti dei media e dei luoghi dove nasce e si fa comunicazione (dai media più tradizionali ai social forum) non si pone, mi pare evidente, un problema di scelta nel senso di parteciparvi, oppure no. Può tenersi da parte un individuo, non certo una grande organizzazione, e men che meno noi, figli e figlie del beato Alberione, figli e figlie dell'Apostolo Paolo. Una rete informatica che collega oggi decine di milioni di utenti, in crescita esponenziale – dove l'informazione circola in tempo reale e le distanze nello spazio fisico sono annullate, una piazza, un'agorà grande come il mondo, anarchica e caotica e con possibilità incalcolabili nel bene e nel male –, come può essere ignorata da chi deve diffondere il messaggio del Vangelo?

Non vi è dubbio che nel rispondere oggi alla nostra missione di evangelizzatori su una prospettiva di massa, con mezzi comunicativi di massa, noi dobbiamo sviluppare con impegno accelerato la nostra capacità di ascolto per rintracciare le domande, le attese degli uomini e delle donne di oggi, il processo di professionalizzazione per non vanificare il nostro annuncio e rendere muto il Vangelo, e lo sviluppo di razionalizzazione organizzativa per non rimanere al palo.

Ma, allo stesso tempo, e con lo stesso puntiglioso impegno, dobbiamo affrontare e superare il rischio di un impoverimento delle motivazioni di fede che stanno alla radice del nostro apostolato; impoverimento che l'odierna cultura favorisce, abbassando pericolosamente la nostra temperatura missionaria, e non di missionari generici ma di missionari "del" e "nel" mondo della comunicazione.

Si tratta, mi pare, del confronto più rischioso e della sfida più stimolante che dobbiamo affrontare. Non possiamo infatti eludere né l'esigenza imprenditoriale della nostra missione né la sua esigenza spirituale.

Fra queste due dimensioni non ci è lecito fare delle scelte preferenziali: dobbiamo assumerle tutte e due con lucida consapevolezza.

Come in Paolo, nel cui stile missionario c'è la sua docilità a Colui che gli chiede di cambiare strada: questo lo inserisce nella missione, dove manifesta uno stile forte e deciso, resistente ad ogni attacco avversario, abile nell'evitare gli ostacoli, fiero delle sue prerogative umane messe al servizio del Vangelo, segnato dalla massima generosità e dalla massima disponibilità: si è fatto servo di tutti per guadagnarne il maggior numero (1Cor 9,19).

Dal canto suo Don Alberione insiste: «Dobbiamo salvare le anime di oggi perché i tempi corrono. È inutile dire: una volta questo non c'era, non si faceva così! Le anime di una volta sono già in paradiso o all'inferno. Dobbiamo salvare le anime di oggi!».

I molti punti di contatto tra l'Alberione e san Paolo si possono condensare in due temi fondamentali: l'esigenza persino intransigente di evangelizzare il mondo; e l'apertura totale ad ogni occasione per far giungere il Vangelo a tutti gli uomini: «Il vostro ufficio», scriveva ai suoi nel 1955, «non ha che i confini del mondo, cioè il numero degli uomini che oggi vivono sulla terra». E nel 1957: «Quanti incontriamo ci sono tutti creditori. Creditori della verità». Sottolineava: «L'apostolo, oggi più che mai, deve ampliare mente e cuore per "amare tutti, pensare a tutti"». Deve «operare con lo spirito del Vangelo, che è universalità e misericordia..., così com'è lo spirito di san Paolo Apostolo; sempre teso verso i popoli che non ebbero ancora la luce di Gesù Cristo...».

A caratterizzare il lavoro apostolico di Paolo non fu la potenza e la sapienza di questo mondo ma la follia della Croce e la debolezza evangelica.

«Mentre i Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo il Cristo crocifisso scandalo per i Giudei, follia per i pagani» (1Cor 1,22-23); «...perché ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini» (1Cor 1,25); «...perché quando sono debole è allora che sono forte» (2Cor 12,10).

Avendo coscienza della debolezza della presenza cattolica e della stessa Congregazione nel settore comunicativo, Don Alberione rievoca l'immagine biblica di Davide di fronte al gigante Golia. In un convegno sull'attività cinematografica ebbe a dire: «Siamo come la Cenerentola; siamo veramente il passo ridotto». Ma riprese: «Accanto alla potenza dell'oro, del dollaro, delle armi, delle associazioni industriali, vi è anche la potenza del fine che noi possediamo e della fiducia che abbiamo in Dio. Consideriamo che anche David è andato a combattere contro Golia e le armi fra i due erano così sproporzionate! E chi ha vinto? David, perché la potenza di Dio era con lui».

Pur senza grandi armature l'Alberione – e Paolo, libero da tutto, si fa servo di tutti, cf. 1Cor 9,19 – è cosciente che nei nostri apostolati non si può rinunciare alla libertà di movimento e di parola. Lo scrive con straordinaria forza espressiva nel novembre 1956: «Le nuove difficoltà che ostacolano, ora più che mai, il nostro apostolato del cinema, non sono per arenarlo, ma per avviarlo verso nuove conquiste. Non bisogna smarrirsi, ma pregare e puntare verso la nostra indipendenza di attività nella Chiesa, cercando di passare illesi tra goccia e goccia, senza bagnarsi e senza mescolarsi. Non so quando né come, ma noi dobbiamo avere, e avremo sicuramente libertà di azione nella Chiesa, perché lo esige la nostra missione».

C'è un altro punto di contatto tra lo stile di Paolo e quello alberioniano: è il senso del lavoro. Il lavoro per l'Apostolo è fonte di sostentamento e di autonomia (1Cor 4,12: «ci affatichiamo lavorando con le nostre mani»; 1Ts 2,9: «Voi ricordate infatti, fratelli, la nostra fatica e il nostro travaglio: lavorando notte e giorno per non essere di peso ad alcuno vi abbiamo annunziato il Vangelo di Dio»).

Lavora per preservare la sua autonomia e la sua libertà, perché non ci siano ostacoli all'annunzio del Vangelo. Scrive l'Apostolo: «ci affatichiamo con le nostre mani» (1Cor 4,12). Lo ricorderà perfino nel suo testamento spirituale agli anziani di Mileto: «Voi sapete che alle necessità mie e di quelli che erano con me hanno provveduto queste mie mani. In tutte le maniere vi ho dimostrato che lavorando

così si devono soccorrere i deboli, ricordandoci delle parole del Signore Gesù, che disse: Vi è più gioia nel dare che nel ricevere» (At 20,33s). E non possiamo dimenticare – ancora di più nella fatica quotidiana, laddove siamo stati chiamati a operare – l'ammonimento dell'Apostolo: «Chi non lavora, neppure mangi» (2Ts 3,10).

Ebbene, il lavoro (con la preghiera) è anche la regola fondamentale della Famiglia Paolina. Don Alberione è convinto che «in questi apostolati si richiede maggior spirito di sacrificio e pietà più profonda. Frustrazioni, sacrifici di sonno e di orari, denaro che mai basta, incomprensioni di tanti, pericoli spirituali di ogni genere, perspicacia nella scelta dei mezzi». E quasi celiando: «La vita paolina è per i pigri una grossa disgrazia».

Un compendio della teologia del lavoro la troviamo in una nota pagina del nostro testo carismatico, *Abundantes divitiæ*: «Lavoro redditivo, lavoro apostolico, lavoro faticoso. Non è questa la via della perfezione: mettere in attivo servizio di Dio tutte le forze, anche faticose? Non è Dio atto purissimo? Non entra qui la vera povertà religiosa, quella di Gesù Cristo? Non vi è un culto fatto al lavoro a Gesù-Operaio? Non si deve adempiere, anche più dai religiosi, il dovere di guadagnarsi il pane? Non è stata questa una regola che san Paolo impose a sé? Non è un dovere sociale e che solo adempiendolo l'apostolo può presentarsi a predicare? Non ci rende umili? Per la Famiglia Paolina non è di essenza dell'apostolato la penna della mano come la penna della macchina? Non è il lavoro salute? Non preserva dall'ozio e da molte tentazioni?... Se Gesù Cristo ha preso questa via, non era perché tale punto era uno dei primi da restaurare? Il lavoro non è mezzo di merito? Se la Famiglia lavora, non stabilisce in un punto essenziale la vita in Cristo? (...). Di qui l'abbondante lavoro introdotto nelle congregazioni paoline. Variando l'occupazione, ecco un riposo. Tutti al lavoro! morale, intellettuale, apostolico, spirituale».

San Paolo è maestro di ogni apostolo, in ogni tempo e luogo. Ma Don Alberione lo ha eletto modello del missionario alle genti, cioè del missionario autentico che va tra i non cristiani. È stato prescelto da Cristo per questa sua missione.

Lo rivela nei suoi scritti con limpida coscienza: sono stato chiamato da Dio per divenire l'«apostolo delle genti» (Rm 11,13). Tale convinzione è espressa costantemente all'inizio delle sue lettere (Rm 1,1,5; 1Cor 1,1; 2Cor 1,1; Gal 1,1; Ef 1,1; Col 1,1; 1Tm 1,1; 2Tm

1,1; Tt 1,1-3). Si sente investito, incaricato per portare ai pagani il Vangelo di Gesù Cristo. Come a Pietro è stato affidato l'annuncio del Vangelo ai circoncisi, lo stesso Signore ha affidato a Paolo la missione verso i non circoncisi (Gal 2,7-9).

È dagli incirconcisi che comincia. Il primo viaggio missionario intrapreso da san Paolo è quello compiuto in Arabia immediatamente dopo la sua conversione. Ce lo ricorda il teologo e biblista spagnolo Ariel Álvarez Valdés, notando come normalmente non se ne faccia cenno quando si elencano le sue mete apostoliche. È lo stesso Apostolo a dircelo: «Ma quando colui che mi scelse fin dal seno di mia madre e mi chiamò con la sua grazia si compiacque di rivelare a me suo Figlio perché lo annunziassi in mezzo ai pagani, subito, senza consultare nessun uomo, senza andare a Gerusalemme da coloro che erano apostoli prima di me, mi recai in Arabia e poi ritornai a Damasco. In seguito, dopo tre anni andai a Gerusalemme per consultare Cefa, e rimasi presso di lui quindici giorni» (Gal 1,15-18).

E nella Lettera ai Romani: «Mi è stata concessa da parte di Dio la grazia di essere ministro di Gesù Cristo tra i pagani, esercitando l'ufficio sacro del Vangelo di Dio perché i pagani divengano un'offerta gradita, santificata dallo Spirito Santo» (Rm 15,16).

Analoga coscienza ebbe Don Alberione: «Il mondo ha bisogno d'una nuova e profonda evangelizzazione» perché le folle disertano fede e vita cristiana e la stampa ha un'importanza determinante in questo esodo di massa. Bisogna abbandonare la reazione sterile del «pianto degli oziosi» e avere il coraggio «di sottrarsi alla quiete e lanciarsi nell'azione», «uscire dalle sacrestie per andare dove palpita la vita»: poiché «la stampa e il giornale fanno ora i pensieri, i sentimenti, l'uomo: formano l'opinione pubblica, che è il governo, il vero, l'unico, l'assoluto sovrano della società che vive», è necessario «opporre stampa a stampa», «la stampa buona a quella cattiva».

Per non soffocare la vitalità, la freschezza evangelica, compromettere la forza profetica dell'annuncio, Don Alberione con temeraria generosità (per farlo talvolta è necessario "demolire" il monastero) "prese il largo" per raggiungere le donne e gli uomini di oggi come sono e dove sono e non come e dove vorremmo che fossero.

Per non disattendere queste attese si impone una scelta precisa. Il metodo apostolico della nuova evangelizzazione non può non partire dall'ascolto dei destinatari: «Conoscere le anime, conoscere i

bisogni, studiare le tendenze, studiare da che parte si possono prendere le anime, come moltiplicare il bene, quali organizzazioni ci vogliono. Tutto questo è la parte pratica che per voi è la parte pastorale. Tutto proporzionato». Sono parole di Don Alberione.

Né possiamo rischiare di abdicare al mandato di Cristo, limitandoci a coltivare il gruppo dei praticanti, a coltivarli sugli orti devozionali, o limitandoci a dare da mangiare (come usa dire don Leonardo Zega) ai satolli. E magari, per quanto riguarda poi il resto della società, cioè la stragrande maggioranza di coloro che non hanno una fede o una pratica religiosa, ridursi alla difesa "barricadera" di uno striminzito elenco di valori non negoziabili.

Altra caratteristica fondamentale nell'attività missionaria di Paolo è il lavoro d'équipe. La sua missione non è opera di una sola persona; si è circondato di collaboratori (uomini e donne), che poi ha delegato come formatori e guide (donne comprese) nelle varie comunità.

Una sottolineatura che ci porta a mettere in risalto la prospettiva comunitaria e organizzativa della nostra missione specifica.

È inequivocabile Don Alberione: «L'apostolato della comunicazione sociale esige un forte gruppo di redattori, tecnici, propagandisti. Tutti devono accordarsi, come si accordano gli artisti che presentano una bella opera. Quante volontà ed energie slegate, disorganizzate, si esauriscono in desideri, in tentativi, in delusioni! Occorre che tutti insieme si prepari il pane dello spirito e della verità».

Insiste: «Occorre comprendersi a vicenda. Il propagandista dica che cosa gli occorre e l'autore sia pronto; il tecnico senta il giudizio del propagandista e nello stesso tempo si lasci dirigere dall'autore, affinché dall'unione di tutti insieme possiamo dare quello che è veramente utile alle anime nella forma adatta, nella forma più conveniente per una maggiore divulgazione».

Spiegando il significato della vita comunitaria paolina, precisa: «La "vita in comune" è nata dall'apostolato ed in vista dell'apostolato. Questo carattere di società finalizzata da uno scopo, comprende bensì il bene comune dei membri; ma insieme la stessa osservanza della vita conventuale ha una sua organizzazione che tiene conto di questo: "siamo a servizio di anime"; religiosi-apostoli».

La prospettiva comunitaria è soprattutto un'esigenza della nostra missione specifica, come affermano energicamente i nostri Documenti Capitolari del 1971: «Non dobbiamo dimenticare che rag-

giungere compiutamente le finalità apostoliche della nostra missione spetta alla Congregazione come tale e non necessariamente ad ogni membro di essa. Ogni membro raggiunge il fine specifico attraverso la Congregazione, inserito nel suo organico, nella comunità, nel gruppo apostolico con cui vive, prega e lavora. Per non riflettere sufficientemente su questo aspetto, molti potrebbero trascorrere la loro vita a perseguire un ideale astratto, irraggiungibile e, per conseguenza, potrebbero considerarsi frustrati su un punto così vitale della propria vocazione, contrariamente al senso profondo di essa che è la prospettiva comunitaria e non individualistica. Questo principio, in pratica, significa che nel campo della comunicazione sociale pochi rimangono sotto i riflettori dell'opinione pubblica e che questi pochi debbono contare su alcuni studiosi tanto solerti quanto generalmente sconosciuti, e su una retroguardia numerosa e anonima di anime generose che collaborano con la preghiera, la sofferenza, l'insegnamento, l'organizzazione, l'amministrazione, i servizi anche più umili. C'è da aggiungere che la prospettiva comunitaria, con la conclusione appena accennata, non si riferisce unicamente ad ogni individuo della Congregazione, ma anche ad ogni settore specializzato dell'apostolato. Il quale, ovviamente, raggiunge il fine specifico dell'istituzione portando a termine i compiti o la missione verso un determinato pubblico che gli sono stati segnati».

“Organizzazione” è una parola-chiave nel linguaggio alberioniano. Soltanto nel brevissimo *Abundantes divitiæ* ricorre almeno dieci volte. Lo fa con una certa insistenza quando le nuove fondazioni hanno bisogno di essere collegate organicamente sul piano nazionale e internazionale: «Noi abbiamo da dare una grande importanza alle organizzazioni... Organizzare il bene. Le organizzazioni hanno una grande forza. Ognuno da solo può essere un santo, ma da solo è un fuscello. Se però, invece di un fuscello, si legano tanti rami insieme, allora diviene una forza. Ognuno ormai ai nostri tempi, da solo, si lascia mangiare. Bisogna sempre tener presente: rafforzarsi con l'unione! Questo vale per la stampa, come per il cinema; vale per tutte le forze cattoliche».

«L'apostolo», scrive Don Alberione, «deve imparare dal suo modello, Paolo, l'arte di “farsi tutto a tutti”, con quella elasticità di adattamento che appare nel suo vario modo di trattare gli uomini secondo le loro condizioni fisiche, intellettuali, morali, religiose e ci-

vili: ora infatti gli sarà necessario rivestirsi delle viscere di carità e di misericordia – quali l’Apostolo delle genti dimostra nell’accogliere Onesimo – o nelle dolcissime elevazioni con la vergine Tecla, ora invece le robustissime esortazioni fatte ai Corinti, ora l’elevatezza di sermone usato dinanzi all’areopago ed ora la semplicità con la quale parlò a Filemone. E l’apostolo dell’edizione non troverà grande difficoltà in questo, se saprà scoprire il segreto dell’adattamento di san Paolo: la carità, “in omnibus charitas”».

È il mandato per la Chiesa di ogni tempo. Chiamata a declinare il Vangelo nelle situazioni concrete, verso gli uomini e le donne di oggi, spazzando via incertezze, tentennamenti, e senza alcuna discriminazione o esclusione. E ritrovare il senso della vera missione, che è quella dell’annuncio di un Dio che accoglie i non accolti, un Dio dell’ascolto, un Dio che guarda (gli occhi aperti di Gesù più importanti degli occhi chiusi del cieco nato, per esemplificare), un Dio Samaritano che si inchina sulla strada verso Gerico.

Il «Vangelo che abbiamo ricevuto» (cf. 1Cor 11,23 e 15,1) è il discrimine. È il Vangelo la norma. Non possiamo e non dobbiamo – per usare una delle immagini più eloquenti dell’Apostolo – incatenare la Parola di Dio (2Tm 2,9), che non è proprietà di chi la comunica, tanto meno è una proprietà esclusiva.

È dunque alle fonti bibliche del Vangelo e alle testimonianze storiche di esso che si deve tornare. Ovvietà? Cose antiche, piuttosto da riscoprire (e far riscoprire) per poter assumere atteggiamenti e scelte personali e apostoliche che si fanno paziente cucitura, dialogo, speranza, opera di pace e di giustizia.

Di qui l’esigenza di una funzione profetica e anche di una funzione critica.

Paolo non si è mai tirato indietro quando le situazioni chiedevano di prendere posizione. Non ebbe timore di affrontare Pietro su un argomento rispetto al quale non condivideva il suo operato ed il suo pensiero: «Ma quando Cefa venne ad Antiochia, mi opposi a lui a viso aperto perché evidentemente aveva torto» (Gal 2,11).

Insomma, non può essere estraneo al nostro carisma apostolico il comunicare «*opportune et inopportune*», «annunciare la parola al momento opportuno e non opportuno» (2Tm 4,2). Appunto. La Bibbia è tutta attraversata da appelli a «non tacere», a «gridare con forza», per noi oggi ad essere sentinelle che lacerano il silenzio dell’indifferenza, profonda ulcera del nostro tempo.

Guai, ci avvertiva don Tonino Bello, se ci persuadessimo di tutti quegli aforismi e detti popolari che esaltano il silenzio – «il silenzio è d'oro», «a tacere non si sbaglia mai» – dimenticando colpevolmente la virtù cristiana della *parresia*. Da qui il suo invito a non tremare di fronte alle minacce, a non operare tagli sull'inezza della Parola, a non praticare «sconti sul prezzo di copertina, quando i diritti di Dio vengono subordinati agli interessi degli innumerevoli idoli che pretendono il suo posto».

Lascio la parola all'indimenticato e coraggioso vescovo di Mol-fetta: «Gli apostoli erano stati precettati più volte di non parlare di Gesù. Ma di fronte a un comando del genere, pur consapevoli delle torture con cui avrebbero pagato la loro disobbedienza, hanno proclamato con coraggio la verità. "Annunciavano il Regno di Dio e insegnavano le cose riguardanti il Signore Gesù con tutta franchezza e senza impedimento". È il versetto finale degli Atti degli Apostoli. Con tutta franchezza. Senza peli sulla lingua, cioè. Senza sfumare le finali per amor di quieto vivere. Senza mettere la sordina alla forza prorompente della verità. Senza le furbizie escogitate dalla preoccupazione di salvare la pelle. Senza gli stratagemmi del defilarsi nei momenti della prova, per timore di compromettersi troppo».

Potremmo parafrasare sant'Ignazio di Loyola che affermava che si sarebbe preoccupato della Compagnia il giorno che non fosse stata più oggetto di contestazione e persecuzione, e ai confratelli che gli chiedevano che cosa intendesse dire rispose: se non diamo più fastidio è perché siamo venuti meno alla nostra missione.

«Paolo ci insegna la necessità di porsi sulle frontiere, anche le più difficili: non accontentarsi dei propri orti, ma affrontare anche il mare aperto, gli spazi apparentemente più ostili». Ce lo ricordava in un'intervista monsignor Gianfranco Ravasi. Se oggi vogliamo davvero essere apostoli nella cultura della comunicazione, non possiamo non immergerci in essa con coraggio e piena disponibilità, e con la creatività propria di Paolo e dell'Alberione.

Il nostro è un tempo propizio per osare e uscire dai nostri ambienti chiusi e ascoltare la voce del Signore nei segni dei tempi e dei luoghi. È tempo di discernimento, di fedeltà creativa, garanzia di una vera rifondazione. «Non siete obbligati a completare la vostra opera, ma non siete liberi di non cominciare ad iniziarla», ci ricorda il Talmud.

Ecco perché la Parola divina (e «tutto quello che è vero, nobile, giusto, puro, amabile, onorato, quello che è virtù e merita lode», Fil

4,8) deve risuonare attraverso le arterie informatiche di Internet, i canali della diffusione virtuale on-line, le chat e le messaggerie istantanee, i social network, da Messenger a MySpace a Facebook, i podcast, i cd, i dvd e così via; deve apparire sugli schermi televisivi e cinematografici, attraversare le onde modulazione di frequenza della radio, nella stampa, negli eventi culturali e sociali.

In quest'ora di grazia abbiamo bisogno di frequentare il futuro, per vedere verso dove lo Spirito ci chiede di andare. Questi tempi, dove non mancano tensioni e prove, sono anche pieni di opportunità. Ci invitano a concentrarci sull'essenziale della nostra vita e della nostra missione, per poi andare incontro alle donne e agli uomini del tempo che ci è stato dato di vivere.

C'è un archetipo da ricavare dallo stile comunicativo dei Vangeli, come "storia narrata", "comunicazione narrata", incarnando le più alte verità nella quotidianità della gente più umile.

Non solo per dar seguito a questo stile comunicativo (mi è più consono dei tempi e delle regole proprie di una relazione, sia pure tra fratelli e amici indulgenti), voglio concludere e dunque circoscrivere queste mie note con un secondo apologo, e mi ispiro a un appunto per un soggetto cinematografico dello scrittore, giornalista e drammaturgo Ennio Flaiano (il suo nome viene quasi sempre accompagnato da un altro aggettivo, "agnostico". Mah!).

Mi pare possa evocare diverse sottolineature cui abbiamo fatto riferimento e farci puntare il dito e l'attenzione su quanto è e debba essere essenziale nella nostra vita di cristiani, di figli e figlie di Paolo, di discepoli del beato Alberione, di apostoli nella cultura della comunicazione.

Flaiano immagina che Gesù sia tornato ai nostri giorni sulla terra. Un tam tam ha attraversato tutte le reti informatiche e tutti i continenti, dando appuntamento per una sorta di rave-party spirituale. La folla è immensa, di ogni lingua popolo e nazione. Tutti i grandi network hanno programmato dirette, condotte dagli anchormen più prestigiosi, quotidiani e settimanali hanno inviato i loro uomini di punta; armati delle ultime novità tecnologiche, i blogger riversano in rete immagini e commenti.

Da quella folla incontenibile si leva un unico grido, reclamando per sé e per gli altri: miracoli, miracoli. «Guariscimi», «Fa' che io veda», «Salva dalla morte mio figlio». E i miracoli avvengono: un paralitico torna a camminare, un cieco torna a vedere, con soli cinque

pani e cinque pesci tutti vengono sfamati. «Un miracolo, un altro miracolo». Alcuni nevrotici vengono guariti, anche un prete viene convertito. «Ancora, ancora», continuano a gridare.

In mezzo a quella folla mai appagata si fanno strada un uomo e una donna. L'uomo porta in braccio una bambina: è la loro unica figlia, gravemente ammalata. Nessuno fa loro caso. Finalmente arrivano davanti a Gesù, al quale tutti continuano a chiedere miracoli. «Cosa vuoi che io faccia?», chiede Gesù. E il papà, sfiorando con gli occhi la sua bambina: «Io non ti chiedo che tu la guarisca ma che tu la ami». «In verità, in verità ti dico: per questo sono venuto. Questo è l'unico miracolo che so fare, il più grande». Gesù si china verso quella bambina e la bacia, poi sparisce in una gloria di luce.

La folla piano piano si disperde, commentando quei miracoli, e i giornalisti a sfidarsi nel raccontarli con i toni più mirabolanti quand'anche non ne fanno delle caricature. Nessuno si occupa delle storie, delle angosce, delle desolazioni di quei milioni di uomini e donne toccati dalla gratuità di Gesù. Né scrive e parla del miracolo più grande, dell'unico miracolo che Gesù è venuto a fare.

LA MISSIONE DELLA FAMIGLIA PAOLINA: ESSERE SAN PAOLO VIVENTE OGGI

Regina Cesarato, PDDM

Introduzione

Sono contenta di condividere con voi i valori di San Paolo, scritti dentro la nostra vita “paolina” per esserne testimoni nella Chiesa e in dialogo con le culture.

Ritengo che questo Seminario Internazionale su San Paolo sia una vera grazia perché se da una parte ha ricondotto a rivisitare la vita e gli scritti dell’Apostolo, ponendo una solida base esegetica, dall’altra ci impegna a un lavoro di ermeneutica e cioè a confrontare la realtà vissuta dalle nostre comunità, con l’ideale proposto dal nostro Fondatore, il Beato Giacomo Alberione: essere, come Famiglia Paolina, *San Paolo vivente oggi*.

Affronterò il tema che mi è stato affidato rispecchiando anzitutto l’esperienza vitale di Don Alberione, Fondatore della Famiglia Paolina, in quella dell’Apostolo. Spero che il frutto che matura in questo confronto ermeneutico, con tutte le sue conseguenze, ci renda corresponsabili nel far crescere l’eredità carismatica ricevuta in dono, per il bene della Chiesa e dell’umanità.

In forza del carisma, per l’appartenenza alla Famiglia Paolina, siamo infatti chiamati/e, nell’oggi della storia, a rendere vivo San Paolo: *apostolo e mistico*, cioè *Evangelo vivente di Gesù Cristo*.¹

Secondo il desiderio di Don Alberione, la *Famiglia Paolina* dovrebbe dunque manifestarsi oggi, come un “condensato” dei valori vissuti dall’apostolo Paolo.

Dati i limiti di tempo di questa mia presentazione, tra le molteplici angolature possibili nel trattare il tema, scelgo di sottolinearne una sola ma di vitale importanza e cioè la *vocazione paolina* come *grazia* e chiamata all’*apostolato*. Questi due aspetti sono inseparabili.

La Famiglia Paolina è chiamata ad essere l’*Evangelo di Gesù Cristo* incarnato nel terzo millennio e comunicato dall’interno delle culture. Il Paolo *apostolo e mistico*, uomo di sintesi e di integralità, che si è inoltrato su tutte le frontiere della comunicazione dell’Evangelo affer-

¹ F. ROSSI DE GASPERIS, *Paolo di Tarso evangelo di Gesù*, Lipa, Roma 1998.

mando di se stesso: «Il mio vivere è Cristo» (Fil 1,21), anzi: «Sono stato con crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo ma è Cristo che vive in me. Questa vita che io vivo nella carne, la vivo nella fede del Figlio di Dio che mi ha amato e ha dato se stesso per me» (Gal 2,19b-20). Infatti: «(Dio) si compiacque di rivelare il Figlio suo in me, perché lo annunziassi in mezzo alle nazioni» (Gal 1,16).

A questa stessa sintesi vitale è pervenuto anche Don Alberione che ha indicato a noi, suoi figlie e figli, che l'essenza dello "spirito paolino" si realizza nell'incontro con Gesù Cristo come è stato vissuto, presentato e comunicato al mondo da San Paolo.²

1. Prima di Damasco

Chi era Saulo di Tarso? Che cosa conosciamo di lui e che tipo di conoscenza abbiamo di colui che Don Alberione definisce come «padre, maestro, esemplare, fondatore» (AD, 2) della Famiglia Paolina? La risposta a questa domanda è fondamentale per sapere *come* essere «Paolo vivo oggi».

Non è mio compito narrare qui la vita ma ricordo, in relazione alla prospettiva scelta, alcuni tratti della sua personalità:

- a) *prima di Damasco*;
- b) *nell'incontro sulla Via di Damasco*
- c) *dopo l'incontro* inaspettato con il Risorto.

Saulo (At 7,58); *Paolo* (At 13,9) era nato a *Tarso di Cilicia* verso l'anno 5 a.C. (At 9,11; 21,39; 22,3). Tarso era un importante centro di cultura greca a circa 15 km dal Mare Mediterraneo; aveva un porto molto attivo e una strada romana che favoriva la connessione tra oriente e occidente.

Era un *cittadino romano* (At 16,37; 22,25) per nascita (At 22,28) con possibilità di brillante carriera e un mestiere sicuro essendo fabbricante di tende e altri oggetti di cuoio (At 18,3). Nel giudaismo il mestiere si imparava dal padre, a partire dai 13 anni, con una rigida disciplina che occupava il ragazzo da mattina a sera.

Giudeo della *diaspora*, conosceva la cultura greca (cf. At 17,28). Provenendo da una famiglia benestante, aveva potuto essere educato a *Gerusalemme* (At 22,3; 23,16; 26,4-5) ai piedi di Gamaliele, di-

² G. ROATTA, *Spirito paolino. San Paolo e la Famiglia Paolina nel pensiero di Don Giacomo Alberione*, Società San Paolo, Roma 2009, 36-52.

scepolo e nipote del grande Hillel (At 22,3). Allievo e *fariseo* irreprensibile quanto all'osservanza della Torah (Fil 3,6; At 23,6-8) e a tutta la tradizione orale (Halakah e Haggadah), Saulo seguiva la *Halakah* dei farisei (che applicava la Torah ai dettagli della vita quotidiana) con uno zelo accanito nelle tradizioni paterne (Gal 1,13-14; 2Cor 11,21-22; Fil 3,4-6).

Saulo, custodendone i mantelli (At 7,58), era fra coloro che approvavano la lapidazione di Stefano (At 8,1). La libertà interiore di Stefano ha cominciato a inquietare Saulo, divenuto, suo malgrado, testimone oculare della luminosità del suo volto, mentre perdonava i suoi uccisori e si consegnava nelle mani del Padre, proprio come Gesù a cui Stefano era identificato come suo discepolo.

Il fariseo Saulo, era allergico a Gesù che la Legge considerava maledetto, perché appeso a una *croce* (Gv 19,7; Gal 3,13); perseguitava all'eccesso e devastava (*kat'hyperbolén*) la VIA (*halakah*) dei discepoli di Gesù (At 9,2; 22,5; 26,12; 1Cor 15,9; Fil 3,6; 1Tim 1,13; Gal 1,13).

Nell'epistolario l'Apostolo conferma che prima dell'incontro con Cristo sulla via di Damasco era un fariseo zelante nel sostenere le tradizioni dei Padri (2Cor 11,21-22; Fil 3,4-6) e come tale riteneva fosse suo dovere lavorare attivamente contro il Nome di Gesù il Nazareno e si comportava come un persecutore violento (Gal 1,13-14; 1Tim 1,13), in coerenza tra fede e vita.

2. L'incontro di Saulo con Gesù, il Crocifisso Risorto

La situazione del fariseo Saulo cambia improvvisamente e in modo inspiegabile, sulla strada di *Damasco* (Gal 1,23).

La vocazione di Paolo è stata un evento straordinario per la comunità cristiana delle prime generazioni e di tutti i tempi. Saulo, il persecutore accanito dei discepoli di Gesù, cioè di coloro che seguivano la sua VIA - halakah (cf. At 9,2) abbagliato dalla luce sfolgorante del Cristo glorioso sulla via di Damasco non solo ne divenne *discepolo* ma *apostolo*.

Negli Atti degli Apostoli S. Luca riprende per tre 3 volte (At 9; 22; 26) il racconto della vocazione di Paolo sottolineandone l'importanza per la vita della Chiesa.

Il primo racconto di Luca non è solo di conversione ma già della vocazione apostolica di Saulo designato come lo *strumento scelto da*

Dio per portare il Nome di Cristo dinanzi ai popoli, ai re e ai figli di Israele (At 9,15; 22,15; 26,15-18). Già da questi racconti possiamo notare come, secondo l'evangelista Luca, la conversione e la vocazione apostolica di Paolo siano strettamente unite.

San Paolo nelle sue Lettere conferma quanto narrato negli Atti, senza ripeterne il racconto, già conosciuto dalla comunità. Egli dirà: «Non sono degno di essere chiamato apostolo perché ho perseguitato la Chiesa di Dio» (1Cor 15,9).

L'Apostolo insiste sul fatto che il Cristo risorto gli sia apparso e su questo incontro fonda la sua vocazione apostolica: «Ultimo fra tutti apparve anche a me come a un aborto. Io infatti sono l'infimo degli Apostoli e non sono nemmeno degno di essere chiamato apostolo...» (1Cor 15,7-9) e ancora in tono di sfida: «Non sono forse un apostolo? Non ho veduto Gesù Signore nostro?» (1Cor 9,1).

L'apparizione del Signore Gesù è strettamente connessa alla sua vocazione apostolica e i cristiani si dicevano a vicenda: «Colui che una volta ci perseguitava, ora va annunciando il Vangelo della fede che una volta devastava» (Gal 1,23). È chiaro il profondo cambiamento avvenuto in lui: il persecutore viene chiamato a essere apostolo! Questo tratto sorprendente caratterizza la vocazione di Paolo ed è il tratto fondamentale di ogni vocazione che è sempre un fatto sorprendente, anche quando avviene senza fatti eccezionali, perché ogni vocazione: quella di Paolo, di Don Alberione e la nostra, è un'opera di Dio, umanamente inspiegabile.

Infatti la strada normale per Saulo sarebbe stata quella di continuare sulla linea del suo temperamento e secondo la formazione ricevuta ai piedi del rabbi Gamaliele, orgoglioso di affermare se stesso come «irreprensibile quanto alla giustizia che deriva dalla Legge» (Fil 3,6). Il fariseo Saulo poteva continuare nel suo attaccamento alla Legge di Mosè e a tutte le osservanze, e in conformità al suo carattere irruento.

La sua vocazione apostolica lo portò ad ammettere il contrario e andare in senso contrario. Invece di ostacolare la fede in Cristo ne divenne il predicatore più zelante; invece di proclamare i privilegi dei Giudei osservanti aprì i tesori della fede ai pagani.

Tutto questo per pura grazia. Il capovolgimento è opera di Dio che ha scelto un «bestemmiatore, un persecutore e un violento» (1Tim 1,13) per farne un apostolo. Iniziativa assolutamente gratuita dell'amore di Dio (1Cor 1,26-28).

Gli *apparve Cristo Risorto*: stretta connessione tra questa apparizione e la sua vocazione (*kalein*) di apostolo. Nelle lettere paoline l'azione del chiamare è sempre riferita a Dio. «Dio si compiacque di rivelare il Figlio suo *in me* perché lo annunziassi in mezzo alle nazioni» (Gal 1,16). L'azione divina di rivelazione è *interiore* anche se l'evento ha un aspetto esterno come Luca (non Paolo) racconta negli Atti. Dio fece brillare la luce di Cristo nel cuore di Paolo, come la luce dalle tenebre della creazione (2Cor 4,6).

La forma verbale usata da Paolo indica che si tratta di una *rivelazione* folgorante (per Pietro cf. Mt 16,17): soltanto Dio può rivelare il suo Figlio Unigenito. Ogni vocazione cristiana è un'azione del Padre che mette in rapporto profondo con il Figlio, nello Spirito Santo.

Saulo viene introdotto nella Vita Trinitaria: conoscenza a partire dalla *comunione personale*: «Ultimo fra tutti apparve anche a me, come a un aborto» (1Cor 15,7-9); «Non sono forse un apostolo? Non ho veduto Gesù Signore nostro?» (1Cor 9,1). Alla rivelazione interna corrisponde la *missione apostolica*: «Affinché lo *evangelizzassi* – ne porti il lieto annunzio – alle nazioni» (Gal 1,16); vittoria dell'amore per tutti; anche i *gentili* sono ammessi, in Cristo Gesù, a formare lo stesso corpo, a essere partecipi della promessa (Ef 3,6-8).

Questo suppone una *relazione personale* con Cristo; afferrato da Cristo (Fil 3,12), corre per afferrare il premio ma con una scala di valori capovolta: «Tutto ormai io reputo una perdita di fronte alla sublimità della relazione con Cristo Gesù, mio Signore» (Fil 3,7-8). Adesione appassionata alla persona di Cristo che lo porterà a dire, nella maturità: «Non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me» (Gal 2,19b-20).

Alla fiducia di Dio corrisponde il senso di *responsabilità* dell'Apostolo che è padre e madre delle comunità (1Ts 2,7). Il Vangelo gli è stato affidato da Dio (1Ts 2,4; Gal 2,7; 1Tim 1,11; Tit 1,3) e cercherà di piacere a Lui solo «che prova i nostri cuori» (1Ts 2,4; 1Ts 2,3-6).

Paolo è entrato nella libertà di spirito attraverso un cammino di graduale espropriazione da sé, dei suoi privilegi di Fariseo e persino nel suo modo di predicare Cristo. Una libertà che non è arbitrio o presunzione ma senso di assoluta e totale appartenenza come schiavo e come servo di Cristo e dunque libero da tutte le opinioni umane. In questo senso la libertà diventa una forma rigorosissima di servizio:

«Siete stati chiamati a libertà purché questa non divenga un pretesto per vivere secondo la carne ma mediante la carità siate a servizio (lett. *schiavi*) gli uni degli altri» (Gal 5,13).

3. La trasfigurazione di Paolo: apostolo e mistico

Contemplando l'opera di Dio in Paolo di Tarso come «evangelo di Gesù, Messia crocefisso, fatto Signore glorioso mediante la risurrezione dei morti» (At 2,36; Rm 1,1-4)³ considerando l'esperienza sulla via di Damasco facciamo attenzione alle *domande* che Saulo rivolge al Signore, che ha fatto irruzione nella sua vita⁴ e alle *risposte* che ne riceve. «Caddi a terra e sentii una voce che mi diceva: Saulo, Saulo, perché mi perseguiti? Risposi: *Chi sei o Signore?* Mi disse: *Io sono Gesù il Nazareno che tu stai perseguitando...* Io dissi allora: *Che devo fare, o Signore?* E il Signore mi disse: *Alzati e prosegui verso Damasco; là sarai informato di tutto ciò che è stabilito che tu faccia»* (At 22,7-10).

L'esperienza di Damasco ha rivelato a Saulo come il Nome contro cui egli, in buona fede combatteva, perseguitandone i discepoli (cf. At 9,3-5.13-14.21.26) era il Vivente per sempre, il Signore della Gloria che lo aveva atterrato come suo persecutore.

Una volta visto e creduto ciò, tutto quello che Paolo sapeva di Gesù dalla sua precedente esperienza farisaica si capovolgeva e gli appariva totalmente differente, in una luce abbagliante. Le conseguenze di questa rivoluzione della mente, del cuore e della vita si accumulavano come le acque di un fiume in piena.

Il fatto della risurrezione singolare di Gesù, il Nazareno, si era imposto a Saulo sulla via di Damasco con indubitabile chiarezza. Come fariseo egli era in grado, ancor più di molti dei primi discepoli, e forse anche più dei Dodici, di comprenderne tutto il senso. Se Gesù è risorto, vuol dire che è cominciata l'era della Vita che non muore più, che la vittoria della morte – l'ultima nemica (1Cor 15,26) – è annullata, che il suo impero è cominciato a declinare (1Cor 15,54-58). Gesù è risorto, infatti, per vivere per sempre.

L'incontro con Gesù gloriosamente vivente lo obbligò ad accettare dei fatti, che prima egli aveva creduto di dover scartare, e persino

³ Cf. F. ROSSI DE GASPERIS, *Paolo di Tarso evangelo di Gesù*, Lipa, Roma 1998, 49-79.

⁴ Le due domande di Saulo sono inserite nel contesto di una chiamata personale dell'apostolo secondo lo stile biblico delle vocazioni profetiche: cf. Gal 1,15-17 con Is 6; Ger 1,4-10.

combattere. Una volta, però, accettati quei fatti, Saulo disponeva, nella sua coscienza di fariseo, di tutto un bagaglio di conoscenze capaci di dischiudergli il senso profondo di essi. Il fatto di Gesù diventò per lui un *evento*, l'Evento da accogliere come primario e assolutamente condizionante e determinante tutta la sua fede ebraica e farisaica.

Dagli uomini con i quali era stato a contatto fino allora (nel Sinedrio e dentro il partito farisaico) egli aveva ricevuto la convinzione che Gesù, il Nazareno, **non era** il Messia Signore. Egli lo andava perseguitando nei suoi discepoli, mentre lo stesso Gesù lo conosceva per nome (At 9,4; 22,7; 26,14) e Saulo si trovò già totalmente in potere del suo amore. L'era, in cui Paolo è entrato sulla via di Damasco, e che diventa pure, secondo il modo di ciascuno, il tipo della condizione di ogni uomo e di ogni donna della Nuova Alleanza, è il tempo post-messianico e pre-parusiaco della storia umana, sia per i giudei sia per i gentili e ispira pertanto un'urgente morale conseguente (cf. 1Cor 7,17-40; 1Ts 4,13-5,11; e anche Mt 22,23-33; Mc 12,18-27; Lc 20,27-40).

Quest'ora è predetta da tutte le Scritture come l'ora in cui sarebbe incominciata l'era definitiva della storia dell'alleanza di YHWH con Israele. Dopo tante rinnovazioni dell'alleanza attraverso i secoli della propria storia la comunità dei primi discepoli di Gesù, formata da devoti e zelanti israeliti divenne consapevole di cominciare a entrare e a vivere, mediante la fede e la sequela del Messia Gesù, nell'ultimo tempo della storia di Israele. L'evento di Gesù segnava per loro il compimento iniziale dell'ultima rinnovazione dell'economia delle alleanze (con Abramo e i patriarchi; al Sinai; con Davide; ecc.): quell'alleanza nuova degli ultimi tempi, già conosciuta e inizialmente sperimentata dall'Israele reduce dall'esilio, profetata specialmente da Geremia e da Ezechiele.

Alle implicazioni evocate dal nome di Gesù, Figlio unico del Padre, fatto da lui Signore e Messia con potenza mediante la risurrezione dai morti e alla coscienza del carattere escatologico del tempo delle nazioni, inaugurato dalla sua manifestazione e consegnato alla chiesa come missione da adempiere nella storia, è connessa una rinnovata teologia della Torah. La chiave della reinterpretazione paolina della Torah, cioè di tutto il cammino morale (*halakhah*) messianico, si trova nella qualità della fede di Paolo in Gesù quale Messia divino.

Questa posizione di Paolo è comprensibile, non al di fuori ma all'interno della tradizione giudaica e farisaica. La possibilità, offerta dalla Torah mosaica, di assicurare la comunione di Israele con il Signore Dio, facendolo camminare davanti a YHWH (Gen 17,1), si realizza nell'osservanza di tutti i comandamenti e i precetti del Signore (le "dieci parole" e le 613 mitzwoth: 248 positive e 365 negative).

L'esperienza cristologica che Paolo fa nel suo incontro con Gesù risorto gli rivela (Gal 1,12) che in Cristo vi è la soluzione del problema ebraico della comunione con Dio mediante lo Spirito, fino allora affidata a un'osservanza della Torah. L'ultima pagina delle Scritture non induce a stracciare le pagine precedenti; la luce del meriggio non oscura quella dell'alba; il conseguimento dell'ultima tappa non fa sparire le tappe intermedie del disegno di Dio che, attraversate prima di arrivare al termine, sono state le condizioni del suo raggiungimento.

Così Paolo scopre la Torah come un pedagogo che conduce l'uomo al Cristo, per essere giustificati dalla fede (in lui). L'osservanza delle opere della Torah è il frutto di un'obbedienza dell'uomo al pedagogo, nell'attesa che venga l'ultimo vero Maestro (Gal 3,19-29).

La nostra coscienza, quanto ai suoi contenuti, non è la sorgente ultima dei nostri costumi. Essa è, e deve rimanere sempre, la coscienza di discepoli conformata, più da vicino che sia possibile, a quella del loro Maestro, il Messia e Signore Gesù Cristo (cf. Rm 8,28-30). Egli è la nostra vivente Torah orale, l'interpretazione cioè della Torah scritta che il Padre ci chiama a diventare, mediante il suo Spirito. La contemplazione prolungata della persona risorta del Maestro, nutrita dalla lettura e dall'ascolto attento e diligente di tutte le Scritture, e specialmente dei quattro Vangeli e delle Lettere paoline, mira a fare di ciascuno di noi e di tutta la Famiglia Paolina, *un quinto evangelo vivente*, che realizzi l'esistenza in Cristo Gesù. Tali sono i "santi" della Chiesa cristiana e della Famiglia Paolina, perché nel Figlio sono conformi al Santo, in virtù del suo Spirito: 1Cor 4,16; 11,1; 1Ts 1,6. Credere nel Figlio vuol dire consegnarsi a Lui in un discepolato appassionato, incondizionato e definitivo.

Come discepoli di Gesù noi siamo impegnati, lungo tutta la nostra esistenza, a educare la nostra coscienza, il nostro cuore, conformandoci alla sua coscienza e al suo cuore (in ebraico *lev*: il centro libero della persona, dove essa liberamente dispone di sé), non per ricopiare questa o quella sua azione, o per ripetere questa o quella

sua parola, ma per ricevere in noi il suo Spirito, che ci guidi a pronunciare parole nostre e a compiere azioni nostre, che siano però azioni e parole di discepoli/e innamorati di Gesù Cristo. La nostra aspirazione più intima è che la nostra coscienza, sia permeata dallo Spirito di Gesù. È questa l'unica vera libertà cristiana, una libertà da ogni licenza carnale (cf. Gal 5,13-26). Per questo noi siamo impegnati, con tutto quello zelo che un fariseo dispiega nell'osservanza dei comandamenti del Signore, a contemplare, amare e identificarci alla coscienza, alla libertà, al cuore di Gesù Messia e Figlio, così come essa ci viene rivelata nelle Scritture del Nuovo Testamento, in virtù dello Spirito.

L'esperienza dell'apostolo Paolo, a Damasco prima e poi in tutto il suo ministero, ci orienta infatti verso un contenuto cristologico della sua esperienza di Dio: «Sono stato con crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo ma è Cristo che vive in me» (Gal 2,19-20). Proprio in quanto "mistico e apostolo"⁵ Don Alberione lo ha preso a modello per sé e lo ha indicato alla Famiglia Paolina come *fondatore e padre* nel vivere il mistero di Cristo e nel servire la Chiesa portando a un alto livello di maturità cristiana.

4. Dopo Damasco

La vocazione di Paolo *discepolo e apostolo* di Gesù Cristo, si manifesta con coerenza fino al martirio. L'adesione a Colui che gli è apparso sulla Via di Damasco ha avuto enormi conseguenze per lui, per la Chiesa e per i popoli del mondo.

Gesù Cristo è divenuto la sua *halakah* cioè la sua VIA-regola di vita, passando da una morale autonoma a una morale dialogica.

Il fascino della *libertà* in Cristo Gesù (Gal 5) e l'esperienza del «mi ha amato e ha dato se stesso per me» orienta Paolo a predicare gratuitamente il Vangelo (1Cor 9,17-18). Paolo diventa un salariato come uno schiavo, lavorando con le proprie mani (1Cor 4,12) giorno e notte (1Ts 2,9; 2Ts 3,8) e accetta aiuti economici solo dai Filippesi (Fil 4,5). Soffre fame e nudità (2Cor 11,27); vive come un indigente (2Cor 6,10) e quando è necessario fa collette per i poveri di Gerusalemme (1Cor 16,1-4; Gal 2,10; Rm 15,25-28; At 11,27-30), costruendo comunione tra le comunità cristiane. Fonda *comunità* cri-

⁵ CH.-A. BERNARD, *San Paolo mistico e apostolo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000.

stiane, scrive *lettere* e compie innumerevoli *viaggi* (circa 15.000 km), grazie alla buona rete stradale romana; ogni 30 km (1 giornata di cammino) c'era una locanda.

Le sue *relazioni* con le comunità cristiane sono sempre "triangolari": Dio – Paolo – comunità. In At 20, nel discorso di Addio di Paolo ad Efeso, egli fa una sintesi della sua vita che possiamo adottare come un *programma di vita paolina*. La nuova *halakah* (via) ha la sua sintesi nella carità, quale compimento della Torah (Rm 13,10).

La dinamica della carità apostolica ci rende conformi a Cristo, morendo a noi stessi e risorgendo a vita nuova in Lui (2Cor 4,10ss; 13,4; Rm 6,3ss; Col 2,12-13,20; 3,1-3; Gal 2,20; Ef 2,1ss; Fil 2,5ss. 3,10-11.18-21). Infatti il Cristo, quale "ultimo Adamo" (1Cor 15,45), è la forma definitiva della natura umana redenta (1Cor 15,21-22; Rm 5,12-21; Col 3,9-11; Ef 4,22-24).

Ma conosceremo la «potenza della sua risurrezione solo se partecipiamo alle sue sofferenze diventandogli conformi nella morte» (Fil 3,10). Questa conformazione al mistero pasquale del Signore è opera dello Spirito Santo e si rende evidente nella trasformazione dell'esistenza, come Liturgia della vita, o mistica apostolica di cui parla l'apostolo in Rm 12,1-2.

5. L'apostolato come liturgia della vita

In Gal 1,15-16 San Paolo fa una lettura teologica della sua vocazione che, come nel triplice racconto degli Atti, mette in stretta relazione la vocazione con la missione. Infatti Dio ha scelto un *persecutore* per farne un *apostolo*. Dio ha scelto ciò che è debole, per confondere i forti (cf. 1Cor 1,26-28).

L'*origine* della sua vocazione è in Dio e appartiene alla sua libera decisione, all'interno di un progetto preciso: «Quando si compiacque (*eudokesen*)» (Gal 1,15). L'iniziativa mirabile dell'amore gratuito di Dio viene da lontano poiché «tutto concorre al bene di coloro che amano Dio e sono chiamati con la sua grazia...» (Rm 8,28-30).

È Dio che chiama Saulo. Nelle lettere paoline il soggetto di *kalein* (chiamare) è sempre Dio; Cristo lo manda a evangelizzare (missione) ma la vocazione è chiamata da Dio. Chiamandolo lo «riserva per sé». Saulo è «*messo a parte*». Dio si è riservato Paolo mettendolo in un rapporto privilegiato con sé; come nel Tempio le vittime scelte per i sacrifici (Es 29) i leviti per il servizio liturgico (Nm 8-11) e tutto

il popolo eletto: «Vi ho messi a parte da tutte le nazioni per appartenere a me» (Lv 20,26).

La relazione speciale con Dio comporta una missione: *l'azione divina sollecita la risposta libera del chiamato*. Come i profeti dell'Antico Testamento:

- Ger 1,4-5: Prima di formarti nel grembo ti conobbi...
- Is 49,1-6: Dal seno materno mi ha chiamato; ha pronunciato il mio nome...

Paolo si sente chiamato a illuminare le nazioni con il Vangelo, in *continuità e superamento* dell'AT, perché non è chiamato nella "giustizia" (Is 42,6) ma per mezzo della *grazia* manifestata in Cristo; un atto gratuito e immeritato della generosità, della *Karis* di Dio; come persecutore non meritava di essere chiamato e costituito apostolo (1Cor 15,9). Si tratta di una grazia ricevuta (1Cor 3,10).

La vocazione di Paolo nasce quando sulla via di Damasco, come Egli dice: «Dio si compiacque di rivelare il suo Figlio *in me perché lo annunziassi* in mezzo alle nazioni» (cf. per Pietro Mt 16,17). Non è la carne o il sangue, ma si tratta di una rivelazione interiore: *in me*. Esperienza personale profonda. Paolo è stato illuminato interiormente; è entrato in un rapporto intimo con Gesù: «Colui che disse che dalle tenebre rifulga la luce, ha fatto splendere in me suo Figlio» (2Cor 4,6), come una creazione nuova.

Questa rivelazione interna ha un rapporto stretto con la missione apostolica: «perché lo annunziassi tra i pagani». L'essere *messo a parte* non è per la segregazione ma sulla linea dei profeti; Saulo è inviato per l'annuncio della buona notizia di Gesù, con cui ha una relazione speciale, da cui è stato afferrato (Fil 3,12) e Paolo non avrà altro scopo che questo nella vita di discepolo e apostolo del Signore.

Il verbo usato dall'Apostolo: "mettere a parte – separare" è significativo nella vocazione particolare di Paolo. Allo stesso modo si presenta all'inizio della Lettera ai Romani: «Paolo, apostolo per vocazione, *messo a parte* per il Vangelo di Dio» (Rom 1,1). Dio si è *riservato* Paolo come nella liturgia del Tempio si riservavano per Lui, le offerte e le primizie.

Nell'Antico Testamento questo verbo ha spesso un senso *culturale* e viene applicato sia alle vittime scelte per i sacrifici (Es 29,26-27) sia ai leviti, messi a parte per il servizio liturgico (Nm 8-11), sia per tutto il popolo eletto: «Mi sarete consacrati perché io sono Santo, il

Signore vostro Dio *che vi ho messi a parte* da tutte le nazioni per appartenere a me» (Lv 20,26).

Paolo è stato sottratto a un modo comune di vivere per essere introdotto in una speciale relazione con Dio. Il contesto però fa comprendere che non si tratta di una *segregazione* perché l'elezione dell'apostolo porta con sé la *missione* di introdurre altri, specialmente tra i pagani, nella stessa relazione di alleanza con Dio, in Cristo Gesù.

La vocazione di Paolo non si deve però concepire in chiave "amministrativa" come se Dio gli assegnasse una *funzione* per il bene di altri ma si deve comprendere come una grazia personale, interna, la quale poi rende possibile una missione rivolta ad altre persone. È una testimonianza, una liturgia della vita che richiede l'impegno di tutta la persona e che scaturisce da un'esperienza di relazione con Cristo personale e profonda. Paolo ha ricevuto "in se stesso" la rivelazione del Figlio di Dio ed è stato introdotto in un rapporto intimo con Lui, fino alla completa conformazione al suo mistero. Infatti egli afferma: «Dio che disse: dalle tenebre rifulga la luce, rifulse nei nostri cuori per far risplendere la conoscenza della gloria divina che brilla sul volto di Cristo» (2Cor 4,6). Dio fece brillare la luce di Cristo nel cuore di Paolo, cioè in quel luogo che nell'antropologia biblica indica la sede dell'interiorità, della libertà e della scelta cosciente.

Per questo vi è un rapporto profondo tra la rivelazione interna e la missione apostolica. La rivelazione del Figlio di Dio gli fu data, dice, «affinché lo evangelizzassi fra le nazioni» (Gal 1,16), cioè ne porti il lieto annunzio a tutti, in modo che tutti possano entrare nell'economia della nuova e definitiva alleanza e «partecipare alla stessa eredità, a formare lo stesso corpo, a essere partecipi della promessa» (Ef 3,6).

Il rapporto vivo e dinamico con la Persona del Figlio di Dio inaugura la liturgia della vita. Non si tratta più soltanto di una relazione culturale, come nel Tempio di Gerusalemme, ma esistenziale che trasforma tutti i momenti della quotidianità. Si capovolge lo schema della sacralità tipica del Tempio. Il contatto con Dio non avviene più per *separazioni* ma, in forza dell'Incarnazione, per *immersione* nel mistero di Cristo.

Paolo si è sentito afferrato da Cristo Gesù (Fil 3,12) e la sua scala di valori, anche nell'ambito religioso si è capovolta. «Le cose che per me erano vantaggi personali, le ho considerate una perdita a motivo di Cristo. Anzi tutto ormai io reputo una perdita di fronte alla

sublimità della relazione con Cristo Gesù mio Signore, per il quale ho lasciato perdere tutte queste cose e le considero come spazzatura al fine di guadagnare Cristo...» (Fil 3,7-8). Per mantenersi unito a Cristo Paolo si mette con tutte le sue forze al servizio del prossimo, nell'evangelizzazione. La carità di Cristo sperimentata lo spinge a dare la vita per il Vangelo.

Attingendo dalla sua prolungata esperienza nel Tempio, l'apostolo, divenuto cristiano, opera un radicale cambiamento di prospettiva. In Rm 12,1-2, Paolo "osa" trasportare la terminologia tecnica usata per la liturgia del Tempio di Gerusalemme per applicarla alla vita cristiana.

Per Paolo la liturgia diventa il quadro "naturale" in cui si svolge la vita cristiana in tutta la sua sacralità. Egli applica questa prospettiva anzitutto a se stesso e descrive il suo apostolato con un linguaggio cultuale. A volte il verbo "servire", in determinati contesti sembra richiamare il servizio liturgico (1Ts 1,9-10; Gal 4,8-11).

Nell'evangelizzazione Paolo è «liturgo di Cristo» (cf. Rom 15,16) che rende culto a Dio con la propria esistenza (Rm 1,9-10; 2Tim 1,3). Anche se né Gesù Cristo, né Paolo hanno personalmente compiuto dei sacrifici nel tempio di Gerusalemme, la loro stessa esistenza viene descritta, nell'epistolario paolino, con linguaggio cultuale.

L'apostolo ha caricato di senso liturgico la vita cristiana, senza far distinzione tra azioni ministeriali e comuni, paragona la stessa conclusione della propria vita alla libagione sacrificale: il suo sangue «sta per esser offerto in libagione» (cf. Fil 2,17; 2Tim 4,6).

Il suo ministero apostolico è un culto che egli presta «a Dio nello Spirito» (Rm 1,9). Egli si qualifica «protagonista di un'attività liturgica» (Rm 15,16) nel suo ministero tra i gentili.

La sua dedizione piena nei riguardi degli abitanti di Filippi, è un sacrificio che si realizza in lui a vantaggio della vita di fede dei Filippesi che è denominata «offerta sacrificale e attività liturgica» (Fil 2,17).

La raccolta di fondi praticata nelle comunità greche a favore della chiesa di Gerusalemme è chiamata «attività liturgica» (2Cor 9,12) ed Epafrodito, inviato dai Filippesi per assistere Paolo nei disagi della prigionia, prestandogli quegli umili servizi di cui l'apostolo in carcere aveva bisogno, viene designato come «protagonista di un'azione liturgica» (Fil 2,25).

La realtà battesimale ci pone in una situazione completamente nuova rispetto alla liturgia del Tempio di Gerusalemme. Questo

fatto permette all'apostolo di trasferire tutti i termini propri del culto nel Tempio alla vita cristiana: «Vi esorto, dunque, fratelli, per la bontà di Dio, a presentare i vostri corpi come un'offerta sacrificale vivente in continuazione, santa, gradita a Dio: è il vostro culto logico. Non conformatevi al mondo presente, ma trasformatevi in continuazione mediante un rinnovamento attivo della vostra mente, in modo da poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, gradito [a Dio] e perfetto» (Rm 12,1-2).

Dopo aver spiegato nella prima parte della lettera ai Romani la situazione nuova della vita cristiana, Paolo conclude invitando i credenti, in nome di tutta la misericordia sperimentata, a presentare a Dio l'offerta della propria persona. Questa spinta oblativa, vissuta nei particolari concreti della vita quotidiana, è la liturgia della vita. Qui, qui risiede il segreto della avventura spirituale di San Paolo e di ogni vita cristiana. Qui non vi è più *dicotomia* tra l'essere discepolo e l'essere apostolo del Signore. Qui, a mio parere, è il fondamento essenziale e la pedagogia necessaria per vivere la spiritualità paolina ed essere, come Famiglia: Paolo vivente oggi.

6. Don Alberione chiamato e inviato

Mi limiterò a una lettura parallela alla vocazione di San Paolo, *mistico* e *apostolo* con la narrazione che Don Alberione fa della sua esperienza nella notte tra i due secoli, nel Duomo di Alba, seguendo il testo di *Adundantes Divitiae gratiae suae* ai numeri 13-25. Si può facilmente fare un parallelo con la conversione di Paolo narrata negli Atti degli apostoli e altri testi paolini.

Nella notte tra i due secoli il giovane Alberione prende coscienza della sua missione. L'avvenimento fu preparato dalle conferenze del Toniolo che mostrava la necessità di una società irrigata con le sorgenti del Vangelo e dall'enciclica "Tametsi futura" di Leone XIII nella quale il Papa diceva che il nuovo secolo era da considerarsi nella luce di Cristo "Via, Verità e Vita". Questa enciclica offriva un senso operativo e fissava la visione apostolica e pastorale della Chiesa del XX secolo.

In questo contesto va situata l'esperienza del sedicenne Alberione: «Una particolare luce venne dall'ostia...» (*AD*, 15).

Questa luce apostolica è accompagnata da un'altra luce sulla sua nullità e dall'assicurazione indefettibile che gli veniva da Gesù-Ostia.

La luce veniva dall'Eucaristia ma non sospendendo le operazioni mentali, si sviluppava nelle meditazioni e portava all'idea di un'organizzazione apostolica.

L'impulso che gli era stato dato andò gradualmente maturando dentro di lui e lo condizionò totalmente (AD, 21). La concretizzazione dovrà seguire l'ordine naturale delle cose (AD, 22) e senza dimenticare i condizionamenti naturali dell'apostolo stesso.

L'impulso apostolico è inseparabile da una certa percezione del mondo e, in Don Alberione, l'idea del dinamismo spirituale che si presenta con una intensità particolare, si espande in una dimensione spaziale: l'universalità (AD, 65).

Adundantes Divitiae gratiae suae: nn. 13-25

a) Notte di luce: la missione particolare

La notte che divide il secolo scorso dal corrente fu decisiva per la specifica **missione** e **spirito** particolare in cui sarebbe nato e vissuto il suo futuro Apostolato.

b) Tempo e spazio precisi

Si fece l'adorazione solenne e continuata in Duomo (Alba),

dopo la Messa solenne di mezzanotte, innanzi a Gesù esposto. I seminaristi di Filosofia e Teologia avevano libertà di fermarsi quanto credevano.

c) Contesto

Vi era stato poco prima un congresso (il primo cui assisteva), aveva capito bene il discorso calmo ma profondo ed avvincente del Toniolo. Aveva letto l'invito di Leone XIII a *pregare per il secolo che incominciava*. L'uno e l'altro parlavano delle *necessità della Chiesa, dei nuovi mezzi del male, del dovere di opporre stampa a stampa, organizzazione ad organizzazione, della necessità di far penetrare il Vangelo nelle masse, delle questioni sociali...*

d) Esperienza personale: Dio e la storia – formazione della coscienza

Una particolare luce venne dall'Ostia santa, maggior comprensione dell'invito di Gesù «venite ad me omnes»; gli parve di comprendere il

cuore del grande Papa, gli inviti della Chiesa, la missione vera del Sacerdote.

Gli parve *chiaro* quanto diceva Toniolo sul dovere di essere gli Apostoli di oggi, *adoperando i mezzi sfruttati dagli avversari.*

e) *Responsabilità*

Si sentì *profondamente obbligato a prepararsi a far qualcosa* per il Signore e gli uomini del nuovo secolo con cui sarebbe vissuto.

f) *Fede e affidamento a Dio*

Ebbe senso abbastanza chiaro della *propria nullità*, ed insieme sentì «*vobiscum sum usque ad consummationem sæculi*» nell'Eucaristia, e che in Gesù-Ostia si poteva aver luce, alimento, conforto, vittoria sul male.

g) *Apertura positiva al futuro e alla complessità socio-ecclesiale*

Vagando con la mente nel *futuro* gli pareva che nel *nuovo secolo* anime generose avrebbero sentito quanto egli sentiva; e che *associate in organizzazione* si sarebbe potuto realizzare ciò che Toniolo tanto ripeteva: «*Unitevi; il nemico se ci trova soli ci vincerà uno per volta*».

Aveva già egli confidenze di compagni chierici; egli con loro, loro con lui, *tutti attingendo dal Tabernacolo.*

La preghiera durò quattro ore dopo la Messa solenne: che il secolo nascesse in Cristo-Eucaristia; che *nuovi apostoli* risanassero le leggi, la scuola, la letteratura, la stampa, i costumi; che la Chiesa avesse un *nuovo* slancio missionario; che fossero bene usati i nuovi mezzi di apostolato; che la *società* accogliesse i grandi insegnamenti delle encicliche di Leone XIII, interpretate ai chierici dal Canonico Chiesa, specialmente riguardanti le questioni sociali e la libertà della Chiesa.

h) *Orientamento delle energie*

L'Eucaristia, il Vangelo, il Papa, il nuovo secolo, i mezzi nuovi, la dottrina del Conte Paganuzzi riguardante la Chiesa, la necessità di una nuova schiera di apostoli gli si fissarono così nella mente e nel cuore, che poi ne dominarono sempre i pensieri, la preghiera, il lavoro interiore, le aspirazioni.

Si sentì obbligato a servire la Chiesa, gli uomini del nuovo secolo e operare con altri, in organizzazione.

i) *Segni esterni della trasformazione*

Alle ore dieci del mattino doveva aver lasciato trapelare qualcosa del suo interno, perché un chierico (fu poi il Canonico Giordano) incontrandolo gliene fece le meraviglie.

l) *Impegno e formazione integrale*

Da allora questi pensieri ispirarono le letture, lo studio, la preghiera, tutta la formazione. L'idea, prima molto confusa, si chiariva e col passar degli anni divenne anche concreta. Rimaneva in fondo il pensiero che è necessario *sviluppare tutta la personalità umana per la propria salvezza e per un apostolato più fecondo: mente, cuore, volontà*; come volle significare sull'iscrizione posta sulla tomba dell'amico Borello (1904).

m) *Il progetto fondazionale: dalla organizzazione alla vita comune-religiosa*

Pensava dapprima ad un'organizzazione cattolica di scrittori, tecnici, librai, rivenditori cattolici; e dare indirizzo, lavoro, spirito d'apostolato (...).

Verso il 1910 fece un passo definitivo. Vide in una maggior luce: scrittori, tecnici, propagandisti, ma *religiosi e religiose*.

Da una parte portare *anime alla più alta perfezione*, quella di chi pratica anche i consigli evangelici, ed al *merito della vita apostolica*.

Dall'altra parte dare *più unità, più stabilità, più continuità, più soprannaturalità all'apostolato*. *Formare una organizzazione, ma religiosa; dove le forze sono unite, dove la dedizione è totale, dove la dottrina sarà più pura. Società d'anime che amano Dio con tutta la mente, le forze, il cuore; si offrono a lavorare per la Chiesa, contente dello stipendio divino: «Riceverete il centuplo, possederete la vita eterna».*

Egli esultava allora considerando, parte di queste anime, milizia della Chiesa terrena, e parte trionfante nella Chiesa celeste.

Nella preghiera che presentava al mattino col calice al Signore: la prima idea era quella parte dei *Cooperatori* che oggi (dicembre 1953) è ancora limitata, ed è cooperazione intellettuale, spirituale, economica; la seconda idea era la *Famiglia Paolina*: intenzioni che Gesù Maestro esaudisce ogni giorno.

7. Don Giacomo Alberione: mistico e apostolo – San Paolo vivo oggi

Tra gli autori del Nuovo Testamento san Paolo è colui che maggiormente ci ha parlato della sua vita spirituale. Egli possiede un'eccezionale intensità di vita insieme ad una magistrale capacità di esprimerla come ad esempio: «Per me vivere è Cristo» (Fil 1,21; Gal 2,19-20). Paolo ci parla in termini di esperienza e ci comunica in prima persona ciò che vive.

La vita interiore di Paolo non è solo quella che deriva dall'incontro personale con Cristo sulla via di Damasco: essa è inseparabile dall'azione apostolica: «Guai a me se non predicassi il Vangelo!» (1Cor 9,16). È evidente che la sua esperienza spirituale si sviluppa in funzione dell'impegno apostolico a servizio della Chiesa.

San Paolo ha percepito la sua vocazione come un impegno in due direzioni: sul mistero di Cristo e sulla storia degli uomini: «Quando poi piacque a Colui che mi aveva scelto fin dal seno di mia madre e mi aveva chiamato in forza della sua grazia di rivelare il Figlio suo in me, affinché lo annunciassi ai pagani» (Gal 1,15-16) e ancora, in modo più denso: «Ecco il motivo per il quale ti sono apparso: per costituirti ministro e testimone» (At 26,16).

Per nessun apostolo infatti ci può essere separazione tra vita spirituale e ministero: «Completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo che è la Chiesa» (Col 1,24). Di fronte alle diverse situazioni delle comunità egli reagisce interiormente: «È oltre tutto il mio assillo quotidiano è la preoccupazione di tutte le Chiese. Chi è debole che non lo sia anch'io? Chi riceve scandalo senza che io frema?» (2Cor 11,28-29).

Per chi cerca il cammino che conduce al mistero di Cristo, le lettere dell'Apostolo offrono una luce privilegiata, essendo la descrizione della situazione spirituale di ogni cristiano. Paolo ha vissuto ciò che scrive, a volte anche in modo eccezionale come sulla via di Damasco (Atti 9; 22; 26).

Don Alberione, nostro fondatore, ha ispirato la sua vita su San Paolo e ci supplica di fare altrettanto: «San Paolo il santo dell'universalità. L'ammirazione e la devozione cominciarono specialmente dallo studio e dalla meditazione della lettera ai Romani. Da allora la personalità, la santità, il cuore, l'intimità con Gesù, la sua opera nella dogmatica e nella morale, l'impronta lasciata nell'organizzazione della Chiesa, il suo zelo per tutti i popoli, furono soggetti di

meditazione» (AD, 64). L'universalità dell'apostolo si riferisce al duplice versante della vita interiore e dell'apostolato.

Il Primo Maestro afferma inoltre che San Paolo «fu il più compito e fedele interprete del Divin Maestro, comprese e diede, elaborato da forte sintesi e stretta logica, il Vangelo intiero e applicato, in modo che l'umanità gentile trovò ciò che inconsciamente cercava» (DF, 168). In effetti non si può separare lo spirito apostolico di san Paolo dalla dottrina che egli ha elaborato; questo vale anche per Don Alberione nel raccontare la sua esperienza di Dio, in Cristo Gesù che è strettamente connessa con la sua attività di apostolo e fondatore. Si tratta di un'esperienza di "mistica apostolica": non c'è in Lui, come in Paolo, alcuna distanza tra la percezione mistica di Dio, intesa come intervento diretto del Signore nella sua vita e la chiamata all'apostolato. La fede illuminata è una forma della vita nello Spirito e la sua funzione è di essere tanto un principio di santificazione quanto sorgente di dinamismo apostolico.

Non basta notare l'intensità delle manifestazioni spirituali e la loro subitanità, ma per parlare di una vita mistica occorre ci sia anche una *continuità*. Questo si verifica nella maturazione progressiva dell'interiorità dell'Apostolo ma anche nell'organizzazione del suo ministero: organizza i viaggi nella coscienza di obbedire allo Spirito, del quale percepisce le mozioni interiori. Di fronte alle "rivelazioni" o mozioni dello Spirito egli si sente "passivo": Dio che lo ha chiamato lo spinge costantemente in avanti ed egli prosegue la sua corsa, bruciato dal desiderio dell'incontro con Cristo: «Dimentico del passato e proteso verso il futuro, corro verso la meta per arrivare al premio che Dio ci chiama a ricevere lassù, in Cristo Gesù» (Fil 3,13-14).

Egli infatti sa di «aver corso e faticato» (Fil 2,16): «Ho combattuto la buona battaglia, ho terminato la mia corsa, ho conservato la fede» (2Tim 4,6) senza perdere tempo ed energie nel chiedersi che cosa appartenga al Signore e che cosa debba fare lui. Infatti tutto è di Dio: «che suscita in noi il volere e l'operare secondo i suoi benevoli disegni» (Fil 2,13).

Paolo ha una coscienza acuta di essere uno «strumento eletto» (Atti 9,15) che ha collaborato nell'opera di Dio con tutto se stesso: «Secondo la grazia di Dio che mi è stata data, come un sapiente architetto io ho posto il fondamento» (1Cor 3,10).

Ogni dono e carisma è dato anzitutto per la santificazione di colui che ne è il primo beneficiario, mettendo in moto il dinamismo della carità: «In possesso dunque di queste promesse, carissimi, purifichiamoci da ogni macchia della carne e dello spirito, portando a compimento la nostra santificazione, nel timore di Dio» (2Cor 7,1). La vita apostolica contribuisce a dare densità umana all'esercizio concreto della carità con quei caratteri di autenticità descritti in 1Cor 13 e che si possono documentare con la vita stessa dell'Apostolo.

La vita mistica comprende un senso particolare di Dio, come percezione di una realtà assoluta e il cui amore salvifico abbraccia tutta la realtà. Questa esperienza si fa personale e permette a Paolo di conoscere il mistero nascosto nel cuore del Padre e ora manifestato in Cristo con potenza di Spirito Santo. Tale conoscenza è dinamica nel senso che l'Apostolo è sospinto alla missione di partecipare agli altri il dono ricevuto. In realtà la spinta ricevuta da Paolo si accompagna spesso da mozioni particolari che lo portano dove vuole lo Spirito. Anche in questo ambito Paolo si sente "passivo" e risponde con l'obbedienza della fede.

Osservando l'esperienza di alcuni mistici dell'azione, lo studioso gesuita P. Bernard,⁶ constatava che un'esperienza mistica prolungata preparava un impegno apostolico e che la conoscenza scaturita dalla preghiera illuminava l'azione che era da intraprendere. Anche l'azione apostolica di San Paolo era infatti sottomessa alle mozioni dello Spirito Santo. È lo stesso Spirito Santo che orienta a delle scelte secondo il progetto di Dio nella notte della fede e lo slancio della speranza a seconda delle necessità della Chiesa e del contesto culturale in cui il Fondatore vive, ma a partire dall'impulso iniziale. Infatti per parlare di "mistica apostolica" è necessario che l'impegno iniziale comporti un riferimento al Cristo e un impulso spirituale ricevuto passivamente. Le forme sono innumerevoli.

Per quanto si riferisce a Don Alberione, lo stesso P. Bernard ne analizza l'esperienza sottolineando che i dettagli del suo cammino interiore sono pochi perché il nostro Fondatore «non usava prendere annotazioni e di molte cose non sa cosa dire: preferirebbe lasciare tutto a Dio che ben conosce ogni cosa» (AD, 8*/46). Come in genere i mistici dediti all'apostolato, Don Alberione non trovava il gusto e il

⁶ Cf. CH.-A. BERNARD, *Le Dieu des mystiques*, vol. III, Cerf, Paris 2000, 347-401.

tempo per parlare di se stesso e di considerare nei dettagli la traiettoria della sua vita spirituale per metterla in relazione con le intuizioni avute nella preghiera. L'essere in Cristo e il desiderio di servire la Chiesa era sentito da lui come una garanzia sufficiente del valore spirituale dell'apostolato. Dall'*Abundantes divitiae* che Egli scrisse nel 1953, forzato dai suoi, notiamo il tipo di rilettura che egli fa della sua vita personale e apostolica e dunque possiamo avere qualche "rivelazione" riguardo alle connessioni tra la sua vita interiore e la sua attività apostolica e di fondatore.

Con Don Alberione l'idea del dinamismo spirituale presenta una densità e un'estensione notevoli e nella sua esperienza possiamo ben renderci conto di quale potente dinamismo possa liberare un impulso mistico. Non è che la luce spirituale anticipi distintamente le varie realizzazioni apostoliche nelle quali si esprimeranno le sue potenzialità ma ne dà l'impulso.

Don Alberione che aveva pensato prima ad una organizzazione cattolica che si prendesse a cuore l'apostolato stampa nel suo insieme, verso il 1910 fa il passo decisivo che consiste nel trasformare questa organizzazione in comunità di religiosi e di religiose (AD, 23-24). E l'idea dei Cooperatori, la prima a venirgli in mente, nel 1953 considerava non ancora sviluppata (AD, 25).

Inoltre aveva già pensato, fin dal 1908, all'idea, molto ardita per quei tempi, di associare la donna allo zelo sacerdotale, nelle sue diverse forme, e nel 1911 aveva intravisto questa collaborazione con il libro "La donna associata allo zelo sacerdotale" ma le realizzazioni concrete delle Congregazioni religiose femminili vennero più tardi (AD, 109).

Man mano che svolgeva ministeri e incarichi nella sua Chiesa locale, conferenze sociali, pastorale, liturgia e arte, Don Alberione dava forma concreta alle intuizioni spirituali.

La prima realizzazione fu l'istituzione delle FSP in parallelo alla SSP. Al nostro Fondatore sembrava importante che i *diversi aspetti di una vocazione totale* si manifestassero in modo distinto nelle diverse congregazioni. La circolazione spirituale necessaria era assicurata dal fatto che le diverse Congregazioni avrebbero formato l'unica Famiglia Paolina e sarebbero nutrite alla ricchezza multiforme del Sacerdozio. Ora per Don Alberione il prete era essenzialmente l'uomo del culto, del sacrificio e del sacramento (teologia tridentina).

Don Alberione pensa alla vita spirituale secondo schemi dinamici: l'istanza antropologica che corrisponde al Cristo Via-Verità-Vita è descritta come mente-volontà-cuore, cambiando liberamente l'ordine dei termini della citazione di Gv 14,6.

Instaurando un certo parallelo con le discipline teologiche egli associa il trittico: mente-volontà-cuore a: dogma-morale-liturgia (Donec Formetur, nn. 53-54). Da notare il posto dato alla liturgia, altrove chiamata «culto» (AD, 99.140). La liturgia si sostituisce alla «vita di pietà» e sarà il fondamento della Congregazione delle Pie Discepolo del Divin Maestro.

Così, facendo memoria del suo ministero pastorale, insiste sulla teologia pastorale (AD, 77.82-84 e il suo libro "Appunti di teologia pastorale" del 1912).

La preoccupazione della "totalità" in Don Alberione si vede nell'ampiezza dell'apostolato della FP (AD, 65). Partendo dal contatto con San Paolo «il santo dell'universalità» (AD, 64) ne trae le conseguenze concrete quando si presentano le circostanze apostoliche concrete.

La luce spirituale cerca la sua espressione esterna. Nel caso della luce apostolica e caritativa è l'azione che ne costituisce l'espressione. L'apostolo e la mistica caritativa sono sempre rinviate all'analisi delle concrete realizzazioni, cosa che rende imperfetta e aleatoria la continuità tra ispirazione e messa in opera. Questo comunque non esclude la validità dell'impulso mistico iniziale né il valore dell'apostolo nel suo impegno. Semplicemente ogni impegno apostolico richiede una verifica incessante. Nel caso di Don Alberione la realizzazione dello slancio iniziale implica una ramificazione estremamente complessa (AD, 59). Sulla base di un'ispirazione sempre valida il lavoro di valutazione e di attualizzazione si rivela sempre necessario e urgente per la Famiglia Paolina.

Dalla prospettiva spirituale e mistica è interessante constatare la compenetrazione tra l'ispirazione iniziale e le conseguenze pratiche che ne derivano anche per la vita dell'apostolo stesso. Don Alberione tratta sia dei mezzi di apostolato e sia delle pratiche di pietà (cf. il libro: "Apostolato Stampa"). Per lui la vocazione paolina, contiene inseparabilmente degli aspetti pratici, indicati con precisione e minuzia e i fondamenti spirituali della vita apostolica.

Don Alberione mostra una coscienza acuta delle richieste di Dio nella sua vita e vede nelle persone e negli avvenimenti degli inter-

venti-guida della Provvidenza di Dio orientata all'apostolato (AD, 58-59). Questa percezione richiede uno sguardo interiore e in particolare percepisce che tutte le forme di ministero che gli sono affidate sono disposizioni di Dio (AD, 78); in questo l'autorità della Chiesa rappresenta una mediazione visibile (AD, 80.82).

Don Alberione ha sperimentato l'azione della Provvidenza come un'esperienza costante (AD, 82); è un atteggiamento tipico dell'apostolo che sperimenta «fortiter et suaviter» l'azione di Dio dentro la storia (Sap 8,1; cf. DF, n. 21; AD, 64.69).

L'azione di Dio è percepita nella pazienza di attendere l'ora di Dio (AD, 43-44.106). Questo implica un aspetto di passività: «è sufficiente vigilare, lasciarsi guidare» (AD, 44) ma questa "passività" non è pigrizia anzi comporta suppliche e l'offerta della vita stessa (AD, 161).

Lasciarsi guidare dalla provvidenza non è possibile senza la fede nel Signore che dispone ogni cosa, nell'ordine della natura e della grazia (AD, 43). Questo principio è senza restrizioni e tende allo sviluppo di tutta la personalità: naturale, soprannaturale e apostolica (AD, 146), coinvolgendo la responsabilità della persona che è chiamata all'uso corretto della libertà per il tempo e per l'eternità (AD, 150.148).

Per lo sviluppo naturale della persona dell'apostolo, Don Alberione fa sue le indicazioni del canonico Chiesa (*La chiave della vita* in DF, 16) e ne indica le vie. È chiaro che per l'apostolo le realtà naturali giocano un ruolo e fanno pressione come quelle interiori e soprannaturali.

I grandi apostoli hanno insistito sull'impegno totale a servizio della Chiesa, ma questa attività apostolica è anche una "prova" purificatrice. La perseveranza appare come una virtù principale. In Don Alberione i momenti cruciali, personali o in rapporto alle diverse fondazioni si susseguono. Nelle difficoltà Don Alberione trova un sostegno fondamentale nella *Presenza eucaristica*, fonte anche di ogni ispirazione apostolica (AD, 29) e dell'unità della FP (AD, 34).

Il carattere mistico del ricorso alla Presenza eucaristica sta nel fatto che Egli non era capace di fare una scelta o un'iniziativa apostolica senza stabilire un incontro interpersonale con il Cristo e venirne illuminato. Questa illuminazione comporta una trasformazione in Cristo per esserne prolungamento attraverso l'azione apostolica (Apostolato Stampa, pp. 54-56).

Insieme all'Eucaristia, importanza della Parola di Dio per lui, specialmente delle Lettere di San Paolo. Tutto questo è molto raccomandato dal Fondatore ed è segreto per la vita apostolica della Famiglia Paolina.

Conclusione

Concludo con quanto diceva il nostro Fondatore, il Primo Maestro:

«Tutta è venuta dall'Eucaristia, la vita della Famiglia Paolina; ma fu trasmessa da San Paolo. (...) L'Istituto è stato ispirato da lui. Egli ne è il padre, ne è la luce, ne è il protettore, ne è il maestro, tutto.(...) La Famiglia Paolina, composta di molti membri, deve essere *San Paolo oggi vivente*, in un corpo sociale.

(...) Non abbiamo scelto noi San Paolo; è lui che ha eletti e chiamati noi. Vuole che facciamo quello che egli farebbe se oggi visse» (*Vademecum*, n. 651).

Nella *Prefazione* al libro di Don Alberione "*L'Apostolo Paolo ispiratore e modello*" il Superiore generale della SSP, don Silvio Sassi, ricorda alla Famiglia Paolina che:

«L'ammirazione alberioniana per la personalità di San Paolo nasce dalla sintesi tra *amore a Cristo e amore alla missione apostolica* che l'Apostolo vive in pieno e che non esita a indicare alle sue comunità come modello da imitare. Il carisma paolino ha la sua sorgente nell'impegno di *crisificazione*, da cui scaturisce la totale *dedizione all'apostolato*. San Paolo incarna queste due dimensioni complementari di una fede compiuta: "Non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me" (Gal 2,20) e "Mi sono fatto tutto a tutti" (1Cor 9,22). (...) *San Paolo-forma* costituisce il punto di riferimento per tutte le Istituzioni che formano la *Famiglia Paolina*. A tutti e a tutte Don Alberione ha dato la stessa *spiritualità* mediata da San Paolo: "...il Discepolo che conosce il Maestro Divino nella sua pienezza; ...ci presenta Cristo totale, come già si era definito, Via, Verità e Vita" (*AD*, n. 159)».

Durante l'Ottava di Pasqua una consorella, in casa generalizia, mi ha passato un libro di Massimo Cacciari dal titolo: *Tre icone*.⁷ Mi

⁷ Adelphi, Milano 2007⁵, 31-42).

ha sorpresa la profondità con cui l'Autore considera l'immagine del *Risorto di San Sepolcro* dipinto da Piero della Francesca (ciclo di Arezzo) nella sua piena maturità intellettuale e artistica.

La composizione pittorica esalta il Cristo Risorto che si erge sull'asse che non vacilla della propria figura, tra il filare degli alberi a sinistra e due tronchi a destra. Nessun giardino lo circonda e nessun fiore gentile. Nel dipinto la terra è dura e aspra ma permette all'uomo di mettervi solide radici. Nel centro di questo paesaggio sta il Figlio dell'Uomo, come un tronco irremovibile, perfetto in ogni fibra del suo Corpo glorioso, costruito secondo perfette proporzioni, con totale sobrietà e ci interpella con uno sguardo che non vacilla.

Si vedono le ferite del Crocefisso ma a Lui appartengono ormai definitivamente le chiavi della vita e della morte.

Lo sguardo del *Risorto di San Sepolcro* ci attraversa mentre ai suoi piedi i soldati sono immagine di quel *sonno* da cui emerge il *risveglio* della nuova luce.

Cristo è *solo* come nel deserto e come nel Getsemani; ha affrontato faccia a faccia la passione e la morte. Ora, Risorto, sembra, in questa icona, in procinto di affrontare un altro cammino: quello della luce che si rivela nelle tenebre che tuttavia rimangono oscure. Mai le tenebre potranno cancellare questa figura che risorge e mai sapranno corrispondere alla misura di questa libertà.

Egli appare Risorto ma non trova nessuno ad attenderlo e disposto a credere ma si erge, solido, con la forza di una divina pazienza che saprà stare vigile fino al termine della notte. Egli ha deciso una nuova venuta, si è mostrato vivo in modo perfettamente libero e gratuito. Non si attendeva nulla in cambio. Non si aspettava di essere finalmente riconosciuto, tuttavia è apparso e riapparso e tornerà ancora alla fine dei tempi.

Per noi Famiglia Paolina, l'essere Evangelo di Gesù Cristo, in questo mondo complesso e frammentato, significherà testimoniare la bellezza di questa divina gratuità, sulla linea di Don Alberione e degli altri *padri* e *madri* nella vocazione paolina che ci hanno generati in Cristo Gesù: Signore, Maestro e Pastore Buono.

IL CARISMA PAOLINO INTERPRETA OGGI SAN PAOLO

Silvio Sassi, SSP

0. Premesse

0.1. Dopo aver ascoltato, da esegeti qualificati, l'interpretazione che oggi gli **studiosi** offrono di San Paolo e dopo aver considerato come **Don Alberione** ha compreso San Paolo per dar inizio al carisma paolino con la predicazione mediante l'apostolato stampa e con la successiva creazione della Famiglia Paolina, stiamo concludendo il momento più importante perché vogliamo raccogliere i frutti delle tappe precedenti. Siamo giunti alla fase della fedeltà creativa, del nostro apporto originale per contribuire all'interpretazione che il carisma paolino dà **oggi** di San Paolo, con l'obiettivo di arricchire la comune spiritualità e far convergere in unità i diversi apostolati della Famiglia Paolina.

Può darsi che confrontando i risultati esegetici attuali e la comprensione che Don Alberione ha di San Paolo, ci siamo resi ancora più conto del **particolare modo** che il Fondatore ha di leggere, assimilare e valorizzare San Paolo. Resta un fatto indiscusso che voglio esprimere con un brano che San Paolo scrive nella seconda lettera ai cristiani di Corinto: «*La nostra lettera, scritta nei nostri cuori, conosciuta e letta da tutti gli uomini, siete voi, poiché è evidente che voi siete una lettera di Cristo mediata dal nostro servizio, scritta non con inchiostro, ma con lo Spirito di Dio vivente, non su tavole di pietra, ma su tavole che sono cuori di carne*» (2Cor 3,2-3).

L'interpretazione che Don Alberione ha dato di San Paolo ha come frutti il carisma paolino per l'evangelizzazione con la comunicazione, l'insieme degli Istituti della Famiglia Paolina e i benefici, che Dio solo conosce, a favore di innumerevoli uomini e donne che hanno ricevuto del bene da noi. La **lettera paolina** che Don Alberione ha aggiunto a quelle scritte da San Paolo e a quelle della tradizione paolina, **siamo noi**: la predicazione di Cristo nella comunicazione e con l'opera apostolica di tutta la Famiglia Paolina.

Tocca a noi, ora, con i contributi positivi di una maggiore conoscenza del pensiero e dell'opera missionaria di San Paolo, mediante

lo sviluppo della vita ecclesiale, dal Concilio Vaticano II ad oggi, con l'originalità del contesto socio-culturale e la ricchezza della comunicazione attuale, consci delle possibilità di persone e risorse dei vari Istituti della Famiglia Paolina, scrivere nel **terzo millennio un'altra "lettera" di tradizione paolina**, in continuità feconda al beato Giacomo Alberione.

0.2. In occasione del quarantesimo di fondazione della Società San Paolo, Don Alberione ha coscienza della **missione ricevuta** che deve continuare dopo di lui: «Tutti devono considerare solo come padre, maestro, esemplare, fondatore S. Paolo Apostolo. Lo è, infatti. Per Lui la Famiglia Paolina è nata, da Lui fu alimentata e cresciuta, da Lui ha preso lo spirito.

Quanto alla sua povera carcassa: egli ha compiuto qualche parte del divino volere, ma deve scomparire dalla scena e dalla memoria, anche se, perché più anziano, dovette prendere dal Signore e dare agli altri» (*AD*, 2).

Nel pieno della sua attività di Fondatore, Don Alberione ha richiesto, con insistenza, creatività ai suoi figli e figlie spirituali: «Quando uno mi porta questo o quel libro scritto da sé, io godo e lo offro subito a Dio; questo dovere noi lo dobbiamo compiere» (*Mihi vivere Christus est*, 68, in *Viviamo in Cristo Gesù*, p. 188).

Compiendo un bilancio della sua attività di Fondatore, durante il mese di Esercizi spirituali del 1960, Don Alberione ripete quanto già aveva scritto nel 1954: «Sento la gravità, innanzi a Dio ed agli uomini, della missione affidatami dal Signore; il quale se avesse trovata persona più indegna ed incapace l'avrebbe preferita. Questo, tuttavia, è per me e per tutti, garanzia che il Signore ha voluto e fatto Lui» (*AD*, 350).

A complemento di questo richiamo, in quest'occasione il Fondatore aggiunge: «Comunque sia: Don Alberione è lo strumento eletto da Dio per questa missione, per cui ha operato per Dio e secondo l'ispirazione ed il volere di Dio; e perché tutto fu approvato dalla maggior Autorità che esiste sulla terra, fu seguito finora da tante anime generose» (*Ut perfectus sit homo Dei*, I, 374).

Il carisma paolino, con la forza dello Spirito e la sapienza spirituale e organizzativa del Fondatore, ha **un futuro** nella storia: «Vi sono articoli nelle Costituzioni che non permettono alla Famiglia Paolina di invecchiare o rendersi inutile nella società: basterà che

siano ben interpretati e resi operanti; sempre si avranno nuove attività indirizzate e poggiate sopra l'unico apostolato» (AD, 130).

Per **mantenere giovane** il carisma paolino contiamo anche sull'intercessione del beato Alberione che assicura: «Così intendo appartenere a questa mirabile Famiglia Paolina: come servo, ora ed in cielo, ove mi occuperò di quelli che adoperano i mezzi moderni e più efficaci di bene: in santità, *in Christo [et] in Ecclesia*» (AD, 3).

1. Centralità di San Paolo per il carisma paolino

1.1. Come per Don Alberione, così per tutti noi il carisma paolino non può esistere né meritarsi questo nome senza San Paolo: conoscere, meditare, assimilare, imitare, pregare San Paolo è **capire e vivere il carisma paolino** nella sua totalità di spiritualità e missione.

L'Apostolo non è solo protettore, è il **modello** del carisma paolino; il carisma paolino fa proprio l'invito che San Paolo rivolge spesso nelle Lettere alle comunità da lui fondate: «*Siate miei imitatori, come io lo sono di Cristo*» (1Cor 11,1 e cf. 1Cor 4,16 e Fil 3,17).

Sappiamo come nella storia del cristianesimo l'attività apostolica e le Lettere di San Paolo sono state interpretate in **vari modi**, che si possono catalogare tra due estremi: la condanna di un apostata e l'esaltazione di un modello per la perenne novità della fede. Don Alberione, con la sua interpretazione, è riuscito a realizzare «cose nuove» anche se la sua interpretazione esegetica e teologica, alla luce degli studi attuali, può apparire limitata e piuttosto debitrice delle conoscenze del suo tempo. Con una licenza sul latino classico che vorrebbe «*non nova, sed nove*», Don Alberione riassume il suo operato: «*non nova, sed noviter*», cioè «non cose nuove, ma in maniera nuova» (*Mihi vivere Christus est*, 22, in *Viviamo in Cristo Gesù*, p. 77).

I Paolini e l'intera Famiglia Paolina, aiutati anche dalla comprensione attuale di San Paolo, siamo chiamati a formulare la nostra **interpretazione** dell'Apostolo, se vogliamo essere, con l'unica spiritualità, con l'evangelizzazione nella comunicazione e con gli altri apostolati convergenti, «**San Paolo vivo oggi**».

1.2. Utilizzando i risultati degli studi attuali, dobbiamo approfondire la **relazione** personale profonda che esiste tra San Paolo e Cristo, morto e risorto. Affascina sempre il programma di vita di

San Paolo che si sente «afferrato da Cristo» (Fil 3,12): «Per me il vivere è Cristo» (Fil 1,21), «non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20) al punto che nulla e nessuno lo può separare da questa persona (cf. Rm 8,35-39).

Con questo modello di vita, si conferma la validità della spiritualità paolina, intesa come progressivo processo di “**crisificazione**” di tutta la personalità, che Don Alberione ha colto in San Paolo e poi descritto, servendosi di indicazioni ascetiche di autori di vita spirituale e pastorale da lui apprezzati, come trasformazione in **Cristo Maestro Via, Verità e Vita**.

Tenendo presente lo sviluppo della teologia della vita spirituale a partire dal Concilio Vaticano II, le indicazioni del magistero universale sulla vita religiosa e la migliore comprensione dell'eredità del Fondatore, come Paolini e come Famiglia Paolina, siamo chiamati a pensare e ad organizzare, con fondamenti biblici, teologici, spirituali ed ecclesiali, una “**pedagogia**” della “crisificazione” che tenga conto, in particolar modo della sensibilità delle giovani generazioni paoline.

Ciò permette di superare alcune interpretazioni spirituali dell'insegnamento e dell'esempio di San Paolo e di indicazioni del Fondatore, che giustificano una spiritualità intimista e solitaria ma scarsa nella dimensione “**missionaria**” dell'esperienza personale della fede in Cristo. San Paolo, al contrario, mostra che quanto più si vive in sintonia con Cristo, tanto più si entra in una **rete di relazioni** che vanno da Cristo verso il Padre e lo Spirito e, al tempo stesso, verso tutti gli altri e la storia dell'intero cosmo.

Sull'esempio dell'organizzazione voluta da Don Alberione per il corso di un mese di Esercizi spirituali nel 1960, sarebbe una benedizione per la Società San Paolo e anche per la Famiglia Paolina, organizzare ogni anno un corso di **Esercizi spirituali di un mese** con il **metodo paolino** che può essere identificato così: l'esperienza personale di Cristo è di natura sua missionaria in un contesto preciso di Chiesa, società, cultura, comunicazione e Congregazione.

Questa immersione nella totalità del carisma evita derive “spiritualiste” non approvate dallo stesso Fondatore: «Ho sentito alcuni anni fa una cosa che mi ha fatto una certa impressione: per tutto un corso di Esercizi non si era mai parlato di apostolato. Allora, come fanno ad avere delle persuasioni, degli entusiasmi per la redazione, per la tecnica, per la propaganda specialmente? Allora si eseguisco-

no i lavori materialmente, con fatica» (*Alle Figlie di San Paolo. Spiegazione delle Costituzioni*, 1961, 273).

1.3. La spinta missionaria dell'esperienza che San Paolo vive del Cristo morto e risorto, caratterizza l'Apostolo fin dal suo incontro sulla via di Damasco: la missione ai "gentili" non è **un'aggiunta successiva**, ma è istantanea con la chiamata di Saulo. La vocazione è per la missione presso i "gentili"; la vita spirituale che mira alla propria "salvezza", nello spirito di San Paolo è, allo stesso tempo, sensibilità all'urgenza di aiutare tutti a "salvarsi".

Come Don Alberione, anche noi Paolini e Famiglia Paolina, abbiamo il compito di vivere la nostra esperienza di fede nella sua duplice componente di "amore a Dio" e "amore al prossimo", di "**contemplazione**" e "**azione**". L'evoluzione della teologia della vita religiosa, ci permette di avere una mentalità più adeguata nel pensare e vivere una fede missionaria nell'apostolato: non solo non esiste contraddizione o frattura tra i due momenti, ma anche l'equilibrio tra di essi non va inteso come una semplice successione temporale: «prima la contemplazione e poi l'azione». L'Apostolo ci aiuta a capire che entriamo in un'esperienza di "**reciprocità feconda**" dove la contemplazione include l'azione e l'azione include la contemplazione: **una spiritualità laboriosa e un'attività orante**.

Mentre oggi, in alcuni casi, sperimentiamo ancora una mentalità e una pedagogia di distinzione, quasi di antagonismo, tra contemplazione e azione, richiamandosi all'esempio di San Paolo, Don Alberione colloca in piena contemplazione la presenza dei **destinatari** della nostra missione: «Il redattore paolino si trova in una condizione speciale. In che senso? Egli è un predicatore, non con la parola, ma con la carta, con la pellicola. Il predicatore deve sempre fare due cose, ed in proporzione anche lo scrittore e cioè domandarsi: Chi ho davanti a me? A chi mi rivolgo? Consideri davanti a sé i lettori o quelli che spera lo saranno un giorno. Consideri davanti a sé quel pubblico, o meglio, quel gruppo di fedeli a cui vuole arrivare.

Considerare le anime loro; questo dopo la comunione e nella visita. Non solo Gesù è via per me, ma è via per i miei lettori, è via per quelli a cui voglio rivolgermi, a cui voglio inculcare qualcosa. Gesù è la verità: non basta che tu faccia la lettura spirituale per te. Tu hai un ufficio di redazione e che verità vuoi comunicare? Domandare la grazia dell'aumento di fede per noi e poi di comunicarla al lettore o

al gruppo di persone a cui si vuole arrivare; se si prega, si prega per tutti i lettori, e si prega per avere la grazia di intendere i bisogni, di trovare le vie per arrivare a quei cuori» (*Alle Figlie di San Paolo. Spiegazione delle Costituzioni*, 433).

1.4. L'esperienza di una fede che è missionaria fin dal suo sorgere, quando diventa "**testimonianza**" per gli altri, si trova nella situazione di dover scegliere i suoi **destinatari**, i **mezzi** per raggiungerli e i **contenuti** da offrire.

Con l'abbondanza degli studi su San Paolo di cui disponiamo, con lo sviluppo della Chiesa, dal Vaticano II ad oggi, nella comprensione e nell'impegno dell'evangelizzazione, con il magistero sulla comunicazione, noi Paolini e la Famiglia Paolina al completo siamo invitati a formulare un «**progetto di nuova evangelizzazione**», sulle orme del beato Alberione che ha elaborato il suo progetto integrale di evangelizzazione per la società del XX secolo, con la stampa.

Il criterio metodologico ispiratore di un programma paolino di evangelizzazione oggi va attinto all'esempio di San Paolo: «**mi sono fatto tutto a tutti**» (1Cor 9,22). La proposta di Cristo morto e risorto, deve poter essere "**salvezza**" per gli utilizzatori della comunicazione di oggi, come è stata salvezza per i "gentili" a cui l'Apostolo ha predicato. Tutto l'impegno apostolico dei Paolini e dell'intera Famiglia Paolina deve caratterizzarsi per la **sensibilità pastorale**: una verità di fede che generi "vita" in quanti vengono a contatto con essa.

Il richiamo, contenuto in *Una pastorale della cultura* (23.05.1999), per conoscere bene il pubblico al quale si indirizza l'evangelizzazione, è frutto di attenta osservazione e di prudenza comunicativa: «Ma non basta dire per essere intesi. Quando il destinatario era in fondamentale sintonia col messaggio, per la sua cultura tradizionale permeata di cristianesimo, e al tempo stesso globalmente ben disposto nei suoi riguardi, a motivo di tutto il contesto socio-culturale, poteva recepire e comprendere ciò che veniva proposto. Nell'attuale pluralità culturale, occorre coniugare l'annuncio e le condizioni della sua ricezione» (n. 25).

Richiamare alcune indicazioni di Don Alberione sul **metodo apostolico** da adottare, è utile per motivare con autorevolezza l'impegno pastorale paolino: «Noi non abbiamo bisogno di molti metodi, perché c'è il metodo divino ed è quello tenuto da Gesù Cristo. Noi

dobbiamo fare questo: considerare i bisogni dell'umanità; poi andare a Gesù, considerare la scienza sacra, fare una bella Visita al Santissimo Sacramento e, quindi, prendere da Gesù quella scienza di cui il mondo ha bisogno e spezzarla ai piccoli... Due cose, quindi: 1. Considerare i bisogni degli uomini, poi considerare quegli uomini a cui dobbiamo rivolgerci: se sono bambini, scienziati, pagani; 2. Prendere la verità da colui che è la Verità stessa, quindi la stessa Sapienza, e spezzarla agli uomini che hanno bisogno di questo pane» (*Vademecum*, 1178).

Le **necessità delle comunità** da lui fondate motivano le Lettere di San Paolo; l'**attenzione al pubblico** al quale si vuole arrivare caratterizza la pastorale di Don Alberione e dei Paolini: «Bisogna sapere che cosa diamo, e se è proporzionato all'età, all'intelligenza, alle necessità della persona e prima di tutto sapere che cosa contiene il libro, perché il libro serve ad illuminare. Il libro può essere una medicina, ma occorre che noi lo proporzioniamo al bisogno dell'individuo a cui è presentato.

Bisogna conoscere i tempi. Non possiamo presentare cose troppo vecchie. Bisogna conoscere l'indole delle varie popolazioni; altro è una nazione e altro è un'altra» (*Alle Figlie di San Paolo. Spiegazione delle Costituzioni*, 175).

2. Il carisma paolino interpreta San Paolo per evangelizzare nella comunicazione

2.1. Coscienti che il carisma paolino è nato dal bisogno di evangelizzare con la **stampa** e, successivamente, con tutti "**i mezzi più celeri ed efficaci**" di comunicazione di ogni tempo, come Don Alberione ha fatto riferimento a San Paolo, predicatore con la parola e con le Lettere, così noi Paolini di oggi assumiamo San Paolo per evangelizzare in tutta la **comunicazione attuale**.

Anche con i contributi di questo Seminario possiamo meglio motivare alcune ragioni perché i Paolini ricorrono a San Paolo per evangelizzare nella comunicazione con la comunicazione.

Benché sia facile documentare come nei primi anni delle comunità cristiane il Vangelo sia fatto conoscere anche a persone non appartenenti al popolo ebraico, con la chiamata di Saulo e la sua esperienza cristiana nella comunità di Antiochia, si prende coscienza in modo decisivo che i "**gentili**" possono essere cristiani.

Con la nascita della stampa, il sorgere degli altri mass media e con la comunicazione digitale, la proposta del Vangelo di Cristo trova un **“ambiente inedito”** per essere annunciato. Come San Paolo riceve dal Cristo risorto l’incarico di essere apostolo dei **“gentili”**, così i Paolini, hanno dalla Chiesa l’approvazione per evangelizzare nella **“comunicazione”** di ogni tempo. Certo, come San Paolo non è né il primo né l’unico che evangelizza i **“gentili”**, anche i Paolini non sono né i primi né hanno il monopolio di evangelizzare nella **“comunicazione”**.

2.2. La missione di San Paolo è frutto della sua **esperienza di fede** e non una predicazione interessata, come egli stesso stigmatizza in quei **“super-apostoli”** che sono alla ricerca di interessi materiali o di gloria personale. L’Apostolo non accetta di farsi mantenere per la sua predicazione e si guadagna il pane con il lavoro delle sue mani; non vuole fondare la sua predicazione sull’abilità retorica per convincere con la potenza della parola né accetta di addomesticare il Vangelo con criteri umani.

Nella **“debolezza”** annuncia ciò di cui ha fatto intensa esperienza, Cristo morto e risorto: non abilità retorica, non sapienza filosofica, non segni spettacolari. San Paolo è un testimone, quasi **«un celebrante di un culto spirituale»** (cf. Rm 15,16), non un mercenario o funzionario di Cristo, ed ha coscienza di aver lavorato più di tutti gli altri apostoli, con la grazia di Dio.

Con **«l’apostolato della buona stampa»**, Don Alberione voleva distinguersi dalle iniziative di **“stampa buona”** che egli conosceva, per non fermarsi a considerare questa attività come un lavoro onesto, preparazione di buoni prodotti, trattazione parziale di argomenti di fede cristiana. Egli formula l’equipollenza tra **«predicazione orale e predicazione scritta»** e la pensa come una missione **“sacerdotale”**, dove il sacerdote vive ed esperimenta prima per sé ciò che poi comunica agli altri, aiutato da laici consacrati e dalle suore, che con il complemento indispensabile della tecnica e della propaganda, esercitano, di fatto, un **«quasi-sacerdozio»** (cf. AD, 40; *Vademecum*, 92).

Il rapporto che esiste tra il Paolino e la sua predicazione è descritto dal Fondatore con l’immagine di una **“conca”** che per potere dare acqua ad altri, prima deve essere piena (cf. *Alle Pie Discepolo del Divin Maestro*, 1963, p. 192). **L’apostolato è espressione della vita consacrata, personale e comunitaria, dei Paolini.** Comprendiamo

perché Don Alberione mette in guardia i Paolini a non separare la loro vita religiosa dalla loro missione: «Né commercianti, né industriali, ma Società di Apostoli» (*Mihi vivere Christus est*, 185 in *Viviamo in Cristo Gesù*, p. 220). Dobbiamo raccogliere il monito che l'apostolato si giustifica solo come espressione della vita interiore, anche nel momento storico in cui, per lucida scelta pastorale, abbiamo assunto lo strumento imprenditoriale per organizzare il nostro apostolato e, con la medesima lungimiranza, abbiamo chiesto l'aiuto dei collaboratori laici superando l'autarchia degli inizi.

2.3. Possiamo attingere soprattutto dalla lettera ai Galati la **mentalità apostolica** di San Paolo, confermata dal suo incontro a Gerusalemme: «...vedendo che a me era stato affidato il vangelo della non circoncisione come a Pietro della circoncisione – infatti, colui che operò a favore di Pietro in vista dell'apostolato fra i circoncisi, operò anche in mio favore per le genti – e riconoscendo la grazia che mi fu fatta, Giacomo, Cefa e Giovanni, considerati le colonne, diedero a me e a Barnaba la destra in segno di comunione perché noi andassimo verso le genti ed essi verso i circoncisi» (Gal 2,7-9).

Questa conclusione avviene dopo che San Paolo ha raccontato la **ragione** dell'incontro con gli apostoli di Gerusalemme: «...salii per una rivelazione ed esposi loro il Vangelo che predico fra le nazioni» (Gal 2,2). La divisione degli ambiti di missione, «noi verso le genti ed essi verso i circoncisi» non è stabilita sull'appartenenza ad un popolo, ma comporta anche l'annuncio di un «**Vangelo diverso**»: cambiando il pubblico, i contenuti si adeguano. Abbiamo risentito in questi giorni come San Paolo ha **pensato un cristianesimo** per i "gentili".

Per prendere coscienza del nostro ambito di missione, noi Paolini abbiamo il dovere di **conoscere**, in tutta la sua complessità, la comunicazione attuale. Per essere in sincronia con il fenomeno della comunicazione, che, dall'invenzione del linguaggio e della scrittura fino al linguaggio digitale, ha cambiato successivamente la sua identità, passando da singole tecniche a cultura articolata fino ad essere libero progetto individuale e sociale, i Paolini devono acquisire una competenza teorica e pratica.

La visione integrale della comunicazione attuale è lo strumento indispensabile per poter tradurre in contenuti e forme espressive adeguati, la totalità della fede. Dal grado e dalla qualità di cono-

scenza che abbiamo della comunicazione, deriva la creatività necessaria per evangelizzare in modo efficace.

Da questa urgenza nasce il bisogno di dotare l'intera Congregazione di un **Osservatorio paolino di comunicazione e cultura**, di promuovere specializzazioni di Paolini in comunicazione perché siano ricercatori titolati e riconosciuti, di potenziare la Facoltà di Comunicazione del Brasile e alcuni altri centri di insegnamento (Comfil, ecc); di essere pionieri nella riflessione su "**evangelizzazione e comunicazione**", con particolare attenzione alla "pastorale".

Una Congregazione e l'intera Famiglia che dispone di esperti in San Paolo e in comunicazione, vive lo stile paolino voluto dal Fondatore: «**la teoria per la pratica**».

2.4. Dalle Lettere di San Paolo possiamo attingere anche il suo **metodo pastorale** nel proporre il Vangelo di Cristo alle diverse comunità. A ragione è stato osservato che le Lettere non sono un trattato di teologia che egli offre ai suoi lettori con l'intenzione di metterli di fronte ad una serie di verità. I suoi scritti sono redatti per rispondere con la sua esperienza di Cristo ai problemi, agli interrogativi, alle situazioni di idee e comportamenti che si presentano di volta in volta.

Approfondendo le diverse Lettere si ha la prova che il pensiero teologico di San Paolo si formula come **risposta** alle comunità, applicazione alle esigenze concrete e storiche, non un insieme di idee astratte.

Anche lo sviluppo del pensiero dell'Apostolo è in rapporto stretto con il susseguirsi delle Lettere: possiamo osservare la diversa ricchezza di contenuto nella prima lettera ai Tessalonicesi e nella lettera ai Romani. La sua esperienza di Cristo è integrale, ma con la sua evangelizzazione desidera offrire una soluzione, proporre qualcosa di nuovo che è sorprendente, ma, per certi versi, invocato.

Se vogliamo utilizzare lo stesso metodo pastorale nell'evangelizzare la comunicazione, la scelta e lo studio dei **destinatari** è prioritaria in vista di un annuncio efficace. Individuare i desideri, gli interrogativi, le attese del nostro pubblico, non è in funzione di modificare qualcosa della verità della fede, ma è necessario per poter inserire la proposta di Cristo nell'ambiente della storia quotidiana, poiché il vangelo è una "**forza**" che trasforma la vita individuale e sociale, non un sistema filosofico, un trattato teologico o un'ideologia.

Dalla Lettere di San Paolo dobbiamo sapere apprendere come **leggere** la storia e la cronaca a partire dal Vangelo del Cristo morto e risorto; le nostre **linee editoriali**, lo **stile del giornalismo** e i **criteri di diffusione** dovrebbero formarsi sull'Apostolo.

2.5. Con uno sguardo globale sulle Lettere di San Paolo e quelle della tradizione paolina, si può percepire **un panorama** dove la fede in Cristo è proposta a partire dall'iniziativa di grazia presa dal Padre in Cristo e continuata per mezzo dello Spirito perché favorisca in quanti accolgono il dono divino una relazione con Dio nella preghiera e un comportamento individuale e sociale di un nuovo stile di vita. La fede, pertanto, è spiegata, argomentata, esortata da San Paolo come la totalità di un **processo di scambio**: la coscienza dell'incontro con l'amore di Dio, produce una vita d'amore. San Paolo organizza il suo **progetto di evangelizzazione**.

I contenuti dell'apostolato paolino voluti dal Fondatore, come sappiamo, si riassumono nell'impegno di presentare la totalità del Cristo (dogma, morale e culto) all'integralità della persona (mente, volontà e cuore) e l'insieme delle realtà terrestri a partire dai valori del Vangelo. Tocca alla nostra editoria multimediale saper capire i **contenuti** del "Vangelo di Paolo" per corrispondere alle priorità apostoliche indicate da Don Alberione. La fede come è pensata, vissuta, comunicata da San Paolo è quella che anche i Paolini, se vogliono essere continuatori della "**tradizione paolina**", devono vivere e tradurre nella loro testimonianza apostolica. **Una "spiritualità paolina" deve produrre un "apostolato paolino"**, non di altra sensibilità.

Dallo stile apostolico di San Paolo possiamo trarre gli elementi per l'elaborazione di un **progetto** di nuova evangelizzazione che abbia come **punto di partenza** pastorale, la comunicazione e come **ragion d'essere**, la cristificazione. Programmare l'evangelizzazione partendo dalla realtà della comunicazione significa avere la preoccupazione che il Vangelo sia "**salvezza**" e permette un **coordinamento** ben motivato e conseguente tra le quattro ruote del "carro paolino". Con questa metodologia di programmare il progetto, diventa centrale la categoria di "comunicazione" e non si limita più ad essere considerata quando si parla di "mezzi di comunicazione". **La comunicazione è una categoria adeguata e innovativa di pensare il carisma**, nella sua totalità di spiritualità e missione e nei suoi componenti (le quattro ruote del "carro" paolino). La frequen-

tazione assidua di San Paolo ci permette di interpretarlo anche come “comunicatore”; Don Alberione stesso, di fatto, ci vuole “comunicatori” in grado di «salvare le anime di oggi, non quelle di due secoli fa dove non c’era radio, né televisione, né cinema, né altro» (cf. *Alle Suore di Gesù Buon Pastore 1965*, n. 442, p. 205; *Vademecum*, 382).

3. La Famiglia Paolina interpreta oggi San Paolo

3.1. Quando Don Alberione definisce l’insieme degli Istituti che compongono la Famiglia Paolina «**San Paolo vivente oggi in un corpo sociale**», intende considerare con una visione soprannaturale l’obiettivo di tutta la sua opera fondazionale. Come “corpo sociale”, la Famiglia Paolina ha una **spiritualità comune e apostolati convergenti**.

Collaborando al disegno della Provvidenza, Don Alberione interpreta San Paolo **dando vita** al carisma paolino di evangelizzare con la stampa che interessa, sia pure in modi diversi tutti gli Istituti, **potenziando**, inoltre, l’unità del carisma stesso con l’affidare ad ognuno degli Istituti il compito di accentuare uno degli aspetti che lo compongono (predicazione con la comunicazione mediale, contemplazione, pastoralità, vocazione a collaborare con Dio) e di testimoniare la fede in stile paolino con **tutte le forme di vita ecclesiale** (sacerdozio, laicato consacrato, religiose, laiche e laici di vita secolare consacrata, laici) e in **ogni ambiente** (familiare, parrocchiale, di vita sociale, professionale).

Per convincersi di questa strategia fondazionale è fondamentale ricordare, ancora una volta, quanto Don Alberione dice nel corso di Esercizi spirituali del 12 maggio - 1 giugno 1963, alle Suore Pie Discepolo del Divin Maestro sulla Famiglia Paolina: «La Famiglia Paolina rispecchia la Chiesa nelle sue *membra*, nelle sue *attività*, nel suo *apostolato*, nella sua *missione*. Quindi non è una cosa casuale come si aggiunge qualche cosa di altro, di nuovo, ma è un completamento della Famiglia Paolina in quanto che dobbiamo vivere in Cristo, come Gesù Cristo ha insegnato e ha fatto e la Chiesa ha insegnato e fatto» (*Alle Pie Discepolo del Divin Maestro*, 1963, 163).

3.2. Con la maggior conoscenza di San Paolo, come Famiglia Paolina dobbiamo impegnarci a realizzare l’identità che il Fondato-

re ci ha tracciato: «Il fondo è comune: e nel modo di formare, dar la formazione, e nel modo di compiere la pietà, e nel modo di compiere l'apostolato» (*Id*, 165).

Queste precisazioni ci mettono in guardia dall'aver una comprensione ristretta del "fondo comune" concludendo che sia questione solo della spiritualità; come si vede tale fondo comune riguarda: la spiritualità, la formazione e l'apostolato. Una più profonda conoscenza di San Paolo dovrebbe avere come frutto anche una migliore comprensione degli elementi che fanno dell'insieme di vari Istituti una sola Famiglia Paolina. Dobbiamo ritrovare ciò che è comune nella **spiritualità**, nella **formazione** e nell'**apostolato**.

3.3. Raccogliendo l'eredità del Fondatore, dal 1971 ad oggi vi sono state molte iniziative che hanno aiutato a capire e a vivere in fedeltà creativa la comune **spiritualità paolina**. L'approfondimento di San Paolo, al quale hanno collaborato anche l'Anno paolino indetto da Benedetto XVI e questo Seminario internazionale, orientano il nostro impegno comune con almeno un'indicazione chiara.

Pur tenendo conto degli adattamenti per ognuno degli Istituti iniziati dallo stesso Fondatore, San Paolo resta il riferimento fondamentale per la cristologia della spiritualità paolina. Di conseguenza è auspicabile che i suoi insegnamenti e il suo esempio apostolico sia oggetto costante di riflessione per meditazioni, ritiri ed esercizi spirituali, corsi di formazione permanente. Il richiamo frequente del Fondatore a restare fedeli al "colore" della nostra spiritualità senza mendicare da altri ci dovrebbe rafforzare in questa determinazione. **Più San Paolo e meno altri autori**; **più** le Lettere di San Paolo come oggetto di studio e meditazione e **meno** altri libri e libretti: «Non molti libri di spiritualità, no; e neppure cercare scuole di spiritualità, poiché una è la spiritualità: vivere in Cristo Gesù, Via, Verità e Vita» (*Alle Pie Discepolo del Divin Maestro*, 1963, p. 238).

Più chiaro ancora: «Un noto autore dice che il 60% dei libri di ascetica dovrebbero essere bruciati, almeno non essere stampati. Tanto più adesso che vi sono una inondazione di libri che passano da una nazione all'altra e portano disorientamento nelle anime. Certi libri disorientano veramente» (*Fedeltà allo spirito paolino*, 1965, p. 34).

San Paolo e le sue Lettere sono **la via dell'unità** per la spiritualità paolina: nell'ultimo incontro dei **Governi generali della Famiglia Paolina** (7-11 gennaio 2009) abbiamo potuto documentare come il

Fondatore abbia dato a tutte le Congregazioni il riferimento a San Paolo; con uno studio dello stesso genere si può provare l'affidamento dell'Apostolo agli altri Istituti della Famiglia Paolina. Il Cristo, Via, Verità e Vita, adattato per essere inteso come Maestro o come Pastore, per espressa volontà di Don Alberione, è per **tutti** interpretato e vissuto come San Paolo.

3.4. Con l'aiuto della riflessione teologica e pedagogica sulla formazione dei sacerdoti, dei consacrati e delle consacrate, coadiuvati anche da importanti documenti del magistero universale in materia, insieme a tutta la comunità ecclesiale, come Famiglia Paolina dobbiamo approfondire l'eredità degli aspetti comuni nelle varie tappe della **formazione** paolina.

Dopo essere stato oggetto di alcuni raduni dei Governi generali della Famiglia Paolina, nell'incontro dei Superiori generali del 10 gennaio 2009, è stato approvato il testo "**La formazione nella Famiglia Paolina. Linee formative secondo il pensiero del beato Giacomo Alberione**" che sarà introdotto nella *Ratio formationis* delle Congregazioni della Famiglia Paolina. Si tratta di un'applicazione concreta dell'impegno avuto dal Fondatore di ricercare i principi comuni nella diversità: la dimensione cristologica-trinitaria, la visione antropologica integrale, l'amore alla Chiesa, la finalità apostolico-pastorale, la vita consacrata-religiosa, la fede radicata nello spirito del "Patto" o "Segreto di riuscita".

Più facile l'intesa tra le Congregazioni, ma anche per la formazione degli altri Istituti, con adattamenti più importanti per lo stile di vita diverso, sarebbe utile accordarsi sui principi comuni della formazione paolina voluta da Don Alberione.

Il riferimento a San Paolo come "**forma**", su cui ricalcare in filigrana la formazione paolina, è indispensabile per comprendere e vivere il processo di "**crisificazione**" che si trasforma in testimonianza con ogni apostolato. L'integralità della formazione è per acquistare la "statura di Cristo" (cf. Ef 4,13) nella missione apostolica, è formare la "personalità paolina", il "Paolino adulto in Cristo".

3.5. In vista di realizzare sempre meglio la **convergenza** dei nostri apostolati, motivati con una comune **spiritualità** e realizzati da persone preparate con principi comuni di **formazione**, lo studio di San Paolo ci permette di individuare: l'indispensabile fondamento

di una **esperienza di fede** personale che sia coinvolgente al punto da dare il senso a tutta l'esistenza, una **mentalità apostolica** che vive una fede missionaria per la gioia di averla ricevuta in dono, un **metodo pastorale** che organizza la sua testimonianza in un **progetto di evangelizzazione** che si basa sulle esigenze dei destinatari.

La **prima** realizzazione della convergenza è la coscienza laboriosa di un impegno di tutti, in modo diverso, per l'**evangelizzazione nella comunicazione**. Oltre alle indiscutibili disposizioni date dal Fondatore, sarebbe davvero singolare che, mentre tutta la comunità ecclesiale a partire dall'*Inter mirifica* e motivata da un ricco magistero universale sulla comunicazione, è mobilitata in pieno in questa forma di evangelizzazione, alcuni Istituti della Famiglia Paolina decidessero che è un compito che non li riguarda.

Come **seconda** applicazione concreta, mi chiedo se non sarebbe tempo, come Congregazioni e come totalità degli Istituti, accordarsi, in riferimento a San Paolo e all'interpretazione che ne dà Don Alberrione, su **principi comuni** che motivano i nostri vari *Progetti apostolici*. Si eviterebbe di dare, a volte, l'impressione che non ci sia nell'apostolato una vera ispirazione al "Vangelo" di San Paolo, creando così la sensazione di una vera **schizofrenia** tra spiritualità "paolina" e apostolato di altro "colore".

Sfuggiremmo anche al pericolo, all'interno dell'apostolato del medesimo Istituto, del **disorientamento**, frutto di confusione, contraddizione, smentita incomprensibile di contenuti, mentalità, metodi e iniziative concrete che dovrebbero invece trovare per tutti ispirazione chiara in San Paolo.

Vorrei concludere queste riflessioni parafrasando una citazione di Saint-Exupéry: «Se hai intenzione di costruire una barca, devi risvegliare nei costruttori il desiderio del mare»; concludendo il Seminario internazionale su San Paolo potremmo dire: «Se vuoi capire e vivere in pienezza il carisma paolino, lasciati affascinare da San Paolo».

RINGRAZIAMENTI

Gli organizzatori desiderano ringraziare vivamente:

- tutti i partecipanti al Seminario;
- gli autori degli articoli del dossier di preparazione;
- le relatrici e i relatori;
- le traduttrici e i traduttori;
- tutte le persone che hanno contribuito al contatto con i relatori e gli autori degli articoli di preparazione e con i relatori del Seminario

e anche:

- don Gino Levorato, don Bruno Gonella, don Michele D'Agostino, don Renzo Sala, la *Periodici San Paolo* (Milano) e la *Diffusione San Paolo* (Torino);
- il Prof. Horacio Lona (*Benediktbeuren - Germania*), il Rev. Diac. William Nicol (*Pont. Beda College - Roma*);
- Pedro Miguel García Fraile, Miguel Cuartero, don Antonio Coquis *osa*, don Miguel de la Lastra *osa*, Hans-Joseph Klauck;
- don Ruben Dario Bergliaffa, don Fernando Teseyra, don Salvador Ruiz Armas e il ch. Sergio Argüello;
- don Ignace Cau, don Gil Collicelli, don Hernán Vargas, don Michele Leone, don Roger Wawa, don Paolo Bazaglia;
- don Gil Alisangan, don Leopoldo III Botavara, don Edmund Lane, don Joe Javillo, don Celso Godilano; don Arthur Pali-sada;
- don Gabriel Rendón Medina, don Teófilo Pérez, don Eliseo Sgarbossa, don Antonio da Silva, don Giuliano Saredi, don Paolo Lanzoni, fr. Maurizio Tirapelle, don Norman Peña;
- don Stefano Stimamiglio, don Vincenzo Vitale, don Giacomo Perego;
- fr. Luca De Marchi e don Eustacchio Imperato della segreteria del Seminario;

- sr. Elisabetta Capello, sr. Raymond Marie Gerard, sr. Germana Santos;
- le Superiore delle Comunità delle FSP Divina Provvidenza e Regina Apostolorum di Via Antonino Pio, i Superiori delle Comunità Paoline di Via Alessandro Severo in Roma;
- la dott.sa sr. Cecilia Cantamessa, sr. Francesca Corraine dell'infermeria di Via Alessandro Severo in Roma e sr. Albina Brignone della Casa Don Alberione di Albano;
- i membri della Comunità e il personale della Casa Divin Maestro di Ariccia;
- le Segretarie generali FSP, PDDM, SGBP, AP, e le sorelle di queste congregazioni che hanno contribuito disinteressatamente al Seminario.

Per la preziosa collaborazione:

- i membri del Consiglio Generale della SSP, il Segretario Generale, l'Economato generale, il Procuratore Generale, *che hanno contribuito con assoluta dedizione all'accoglienza dei partecipanti e all'organizzazione del Seminario*

e specialmente

- il Superiore generale della Società San Paolo, don Silvio Sassi.

fr. Walter RODRÍGUEZ e don Juan Antonio CARRERA

INDICE GENERALE

<i>Presentazione</i>	3
<i>Messaggio finale</i>	5
<i>I Partecipanti</i>	9
<i>I Relatori</i>	11

PRIMA PARTE

Momento esegetico teologico

LO SPECIFICO DELL'AZIONE PASTORALE
E DELL'ESPERIENZA DI FEDE DI SAN PAOLO
NELLA CHIESA PRIMITIVA,

TENENDO CONTO DELLA SUA MISSIONE PRESSO I PAGANI

Francesco Bianchini

Paolo. Chi era costui? Alla ricerca dell'identità dell'apostolo 21

John Pilch

L'evangelizzazione nell'attività missionaria
e nelle lettere di Paolo 49

Elisa Estévez López

Il protagonismo delle donne nei gruppi paolini 101

Romano Penna

Il vangelo paolino fra tradizione giudaica e apertura ai gentili 153

Neil Elliott

Paolo tra Gerusalemme e Roma.
Un'interpretazione politica del suo apostolato 173

James Dunn

La teologia di Paolo 195

Neil Elliott

Liberare Paolo:
l'"evangelizzazione" paolina all'ombra dell'impero 263

Andrea Riccardi

Paolo e l'uomo contemporaneo

273

SECONDA PARTE

**Valorizzazione di San Paolo
da parte di Don Giacomo Alberione**

LA MEDIAZIONE DEL BEATO GIACOMO ALBERIONE
NELL'ASSUMERE SAN PAOLO
COME MODELLO DEL CARISMA PAOLINO

Silvio Sassi, SSP

Don Alberione interprete di San Paolo

291

Antonio Girlanda, SSP

L'attività apostolica di san Paolo
come modello del carisma paolino

Presenza all'origine e nello sviluppo della Famiglia Paolina

307

TERZA PARTE

**Momento di attualizzazione
Ermeneutica di San Paolo per i/le Paolini/e di oggi**

LO SPECIFICO DELL'AZIONE PASTORALE
E DELL'ESPERIENZA DI FEDE DEL PAOLINO
NELLA CHIESA DI OGGI,
TENENDO CONTO DELLA SUA MISSIONE
COME COMUNICATORE

Ricardo Ares, SSP

Paolo apostolo, il grande comunicatore

325

Élide T. Pulita, FSP

Contenuti dell'esperienza di fede in San Paolo
e contenuti dell'editoria multimediale internazionale paolina

349

Giusto Truglia, SSP

L'editoria multimediale paolina:
contenuti e strategie per il nostro tempo

387

INDICE GENERALE	475
Elena Bosetti, SJPB Lo stile pastorale di Paolo e la pastorale del carisma paolino (I)	397
Vincenzo Marras, SSP Lo stile pastorale di Paolo e la pastorale del carisma paolino (II)	411
Regina Cesarato, PDDM La missione della Famiglia Paolina: essere San Paolo vivente oggi	429
Don Silvio Sassi, SSP Il carisma paolino interpreta oggi san Paolo	455
<i>Ringraziamenti</i>	471

Società San Paolo - Casa generalizia
Via Alessandro Severo, 58 - 00145 ROMA
Segreteria generale: seggen@stpauls.it
Tel. +39.06.5978.61 - Fax +39.06.5978.6602
www.paulus.net - information.service@paulus.net

Aprile 2010 - Pro manuscripto