

La Chiesa nel tempo

rivista di cultura cattolica

Atti del
Simposio
Paolino



Direzione - Redazione - Amministrazione:

Via Pio XI, 236 - 89133 Reggio Calabria

Tel. 0965/593575 - Fax 0965/597484

E-mail: la chiesa nel tempo@issr-rc.it

Abbonamento annuo Euro 30,00 - 1 numero

Euro 15,00 - Conto Corrente Postale n. 78295631

intestato a "Istituto Superiore di Scienze Religiose"

Reggio Calabria

Direttore responsabile:

Antonino Denisi

Segreteria di redazione:

Angela Porcino

Tel. 0965/593575

Questo numero è stato curato dai proff. Pietro Sergi e Antonio Podcaro

Autorizzazione Tribunale di Reggio Calabria n. 5 del 9-5-1985

Spedizione in A.P. - art. 2 - Comma 20/c - Legge 662/96 - Filiale poste RC - Tab. C

Autorizzazione DCO/DCRC/196/2002 - Valida dal 22/3/2002

Stampa:

Officina Grafica srl - Via Matteotti, 4

Tel. 0965/752886

Villa San Giovanni

LA CHIESA NEL TEMPO

Rivista quadrimestrale di cultura cattolica

promossa dall'Arcidiocesi di Reggio Calabria-Bova

dall'Istituto Teologico "Pio XI" di Reggio Calabria

dall'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Mons. V. Zoccali" di Reggio Calabria



Questo periodico è associato
all'Unione Stampa Periodica
Italiana

LA CHIESA NEL TEMPO

Supplemento al numero 2 - Anno XXV - 2009
della Rivista quadrimestrale di cultura cattolica

INDICE

Presentazione	pag. 5
PAOLO MARTINELLI	
Introduzione Simposio San Paolo.....	pag. 9
GIOVANNI UGGERI	
I porti toccati da San Paolo nell'ultimo viaggio da Cesarea a Roma	pag. 15
STELLA PATITUCCI	
La formazione del ritratto di Paolo e il tema della <i>Traditio Legis</i>	pag. 39
FRANCESCO MOSETTO	
Paolo "pastore" nelle sue lettere	pag. 67
ROMANO PENNA	
La missione di Paolo nel quadro delle origini cristiane: antefatti e novità	pag. 95
MARIA-LUISA RIGATO	
Le collaboratrici di Paolo nell'apostolato	pag. 111
MARIO CUCCA	
Paolo e il suo ministero nel solco della profezia di Israele.....	pag. 131
SERGIO ZINCONI	
Fil 2,5 ss. nella tradizione esegetica patristica	pag. 143
GENNARO LUONGO	
Omellerie su San Paolo tra IV e V secolo in occidente.....	pag. 163
LUCA BIANCHI	
S. Paolo modello di esperienza mistica in alcuni Padri orientali.....	pag. 187

PAOLO MARTINELLI

"Spogliò se stesso". L'uso di Fil 2,6 in relazione alla libertà dell'uomo
nella riflessione teologica contemporanea pag. 197

ANDRZEJ GUTKOWSKI

Utilizzo delle lettere paoline nell'*Apologia* pastorale di un autore
anonimo del IV secolo pag. 217

DOMENICO MARTURANO

Conclusioni pag. 235

Presentazione

Questo supplemento alla Rivista raccoglie gli Atti del Simposio paolino collocandosi all'interno delle iniziative celebrative dell'anno paolino che l'Arcidiocesi ha organizzato. Il Simposio paolino è stato organizzato dalla Arcidiocesi di Reggio Calabria e dall'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum di Roma. La preparazione è stata curata da S.E. Mons. Luigi Padovese, già preside dell'Antonianum e ora vescovo di Iskenderun (Turchia) e dal vicario episcopale per cultura Mons. Domenico Marturano. Vari studiosi di università statali ed ecclesiastiche si sono alternati, nei giorni 1-3 maggio. Nella sua introduzione ai lavori il prof. Paolo Martinelli, preside dell'Antonianum, ha sottolineato che la comunione e l'intimità con Cristo sono la sorgente della totale dedizione di Paolo all'annuncio del Vangelo e costituisce il fattore fondamentale della sua passione missionaria: "Tutto io faccio per il Vangelo". Le relazioni che sono susseguite sono state del prof. Giovanni Uggeri (Università "La Sapienza", Roma) e della prof.ssa Stella Patitucci (Università di Cassino). Il primo ha descritto, sotto l'aspetto storico e archeologico, i porti toccati da Paolo nel suo trasferimento da Sidone a Roma, tra cui quello di Reggio Calabria, dove Paolo poté parlare alla popolazione. La seconda ha illustrato, in modo entusiastico ed egregio, l'iconografia di Paolo ed ha mostrato le rappresentazioni di Paolo, nelle varie epoche, la Chiesa antica, come consegnatario della Parola di Cristo, come filosofo saggio, annunciatore e maestro, testimone e martire.

Il Simposio è proseguito con gli interventi del prof. Francesco Mosetto (Università Salesiana, Torino) che ha trattato della "Dimensione pastorale di Paolo nelle Lettere" e della sua preferenza ad essere riconosciuto come "padre", anche se evoca l'immagine dolce della "madre" che partorisce nel dolore e nutre offrendo cibo adatto ad ogni fase della crescita. L'apostolo, continua lo studioso, cerca di rispondere, secondo le esigenze del Vangelo, ai problemi delle co-

munità; è sempre attento alla comunione interna nonché alla testimonianza nell'ambiente sociale e culturale in cui essa è inserita. Il prof. Romano Penna (Università Lateranense, Roma) ha inquadrato la missione di Paolo nella Chiesa delle origini, sottolineando che la missionarietà non era praticata dai pagani né dall'ebraismo e che lo stesso Gesù si volge quasi totalmente "alle pecore sperdute della casa di Israele". Solo dopo la morte di Stefano, afferma Penna, il cristianesimo passa in Fenicia e Antiochia e giunge fino a Roma.

La prof.ssa Maria Luisa Rigato (Università Lateranense) ha addotto molti esempi di collaboratrici con il ministero apostolico che così supera le tradizionali prevenzioni con la novità cristiana, per cui il battesimo attua una nuova creazione basata sul dono dello Spirito, non sulla divisione dei sessi. Il prof. Mario Cucca (Antoniano), descrive il ministero di Paolo nel solco della profezia di Israele, ma non vuole confondersi con il profetismo visionario di alcune comunità, e la sua vocazione con riferimenti a quella di Geremia e del servo di Adonai.

Il prof. Sergio Zincone (Università La Sapienza, Roma) ha esaminato la storia della interpretazione patristica di Fil. 2,6 ss. Il passo paolino esorta ad avere i medesimi sentimenti di Gesù Cristo ed usa termini rari; esamina i concetti di *morphè* nel senso di ciò che rende visibile la condizione umana, di privilegio e di svuotamento. Lo studioso, subito dopo, passa in rassegna ed evidenzia ciò che è peculiare nei commenti di Tertulliano, Vittorino, Ilario, l'Ambrosiaster, Gregorio Nisseno, Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia, Agostino.

Il prof. Andrea Gutkowski ha riferito sull'utilizzazione delle lettere Paoline nella catechesi apologetica e popolare di un autore anonimo del IV sec. (forse un presbitero o un catechista che non apparteneva ad alcuna chiesa ufficiale). Nel testo prevalgono le traduzioni usate nelle chiese africane; c'è qualche imprecisione di linguaggio che potrebbe far pensare a influenze ariane e non manca di originalità. Questa consiste nella testimonianza di una catechesi antica di alcune chiese nordafricane.

La relazione del prof. Gennaro Luongo (Università Federico II, Napoli), ha trattato delle omelie su san Paolo tra il IV e il V sec. Lo studioso nella introduzione nota che la predicazione dei vescovi include anche la catechesi e le esortazioni, che le omelie greche seguono schemi diversi da quelle occidentali (le prime si attardano sulla vita, le seconde sono quasi esclusivamente esortative), che la celebrazione di s. Paolo in occidente viene col-

legata a quella di s. Pietro. Nella seconda parte del suo intervento esamina gli scritti di Leone Magno, Paolino di Nola, Eusebio, Massimo di Torino, Agostino, che hanno per oggetto Paolo.

La relazione del prof. Luca Bianchi (Antonianum) su "San Paolo modello di esperienza mistica in alcuni Padri orientali". Facendo riferimento all'esperienza mistica cui si accenna è quella del "rapimento fino al terzo cielo" di 2 Cor. 12,2. Paolo le dà un'importanza relativa, parlandone con distacco, tanto da vantarsi più del suo impegno apostolico sulla terra, della sua debolezza e delle sue angosce che non della sua esperienza mistica. I padri orientali, Origene, Gregorio di Nissa, Gregorio Palamas, invece, diedero grande importanza a questo brano.

L'ultima relazione è stata del Prof. Martinelli sul tema: La Kenosi di Gesù Cristo (Fil. 2,7) e la libertà dell'uomo in alcuni teologi contemporanei. Lo studioso inizia accennando ai diversi orientamenti della teologia postconciliare (quella italiana, più strutturata; quella francese e quella tedesca, sostanzialmente esegetiche). Si sofferma sul concetto di libertà come cifra di modernità, come emancipazione da ogni tutela esterna, particolarmente religiosa, come assenza di legami che ostacolano la soddisfazione del proprio desiderio. Conclude con un rapido esame della riflessione di von Balthasar sulla rilevanza trinitaria e cristologica della kenosis.

PAOLO MARTINELLI*

Introduzione Simposio San Paolo – Reggio Calabria

Eccellenza Reverendissima,
Stimatissime autorità accademiche, religiose e civili,
Stimatissimi colleghi e colleghe, signore e signori,

Desidero innanzitutto rivolgermi a voi con la semplicità del Saluto di san Francesco d'Assisi:

"Il Signore vi dia Pace!"

È un grande onore e piacere introdurre questo simposio paolino, voluto dalla Diocesi di Reggio Calabria in collaborazione con l'Istituto Franciscano di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum. La collaborazione tra queste realtà ecclesiali, come sappiamo, non è nuova. Vorrei qui ricordare, il Simposio intercristiano celebratosi nel mese di settembre del 2001 organizzato dal nostro Istituto insieme alla facoltà di teologia dell'Università "Aristotiles" di Salonicco. Proprio recentemente sono stati pubblicati gli atti di quell'incontro ecumenico¹.

Desidero ricordare in questa circostanza anche S. E. Mons. Padovese, per lunghi anni preside dell'Istituto di Spiritualità e che con i numerosi simposi di Tarso in Turchia, che proprio quest'anno arrivano alla loro XX edizione, ha dato un contributo significativo alla conoscen-

* P. PAOLO MARTINELLI, OFMCAI, Pontificia Università "Antoniana", Roma.

¹ Cfr. P. ZILIO - L. BORGES (ed.), *La salvezza. Prospettive soteriologiche nella tradizione orientale e occidentale*, Atti del VII simposio intercristiano (Reggio Calabria 2-4 settembre 2001), Ed. Prov. Veneta dei Frati Minori Cappuccini, Venezia - Mestre 2008.

za dell'Apostolo delle Genti. Dobbiamo anche a lui, all'attuale Vicario Apostolico dell'Anatolia, l'intuizione e l'ideazione primigenia di questo nostro incontro che ci vede oggi riuniti.

L'occasione di questo nostro simposio scaturisce, come noto, dall'anno paolino voluto da Sua Santità Benedetto XVI, con cui la Chiesa universale intende celebrare il bimillenario della nascita del grande apostolo. Trovandoci qui a Reggio Calabria, l'accento cade inevitabilmente sul viaggio di Paolo che lo porta per la prima volta a Roma. Pertanto la nostra attenzione si focalizza così soprattutto sul suo vissuto missionario, sulla sua passione pastorale per comunicare il vangelo di Cristo, fino ad essere posto "in catene" per Cristo.

Una tale esperienza apostolica si attesta nel nostro autore limpidamente, in quanto derivante dalla sua vita "secondo lo Spirito". Essa appare del tutto priva di quell'attivismo depauperante che caratterizza spesso il mondo contemporaneo e a volte anche non poche comunità ecclesiali. Lo zelo apostolico paolino scaturisce dal processo che determina tutta la sua vita, a partire da quanto ci raccontano gli *Atti degli Apostoli* al capitolo 9, là dove si colloca il cuore della sua esperienza spirituale trasformante, ossia il suo personale incontro con Cristo sulla via di Damasco.

Da allora, possiamo dire, vi sono due grandi sponde a tutto il vivere e predicare di san Paolo, che qui vorrei sinteticamente identificare nella *personale immedesimazione con Cristo* e nella sua *tensione missionaria* affinché Cristo sia annunciato a tutti.

Penso innanzitutto ad un passaggio chiave della *Lettera ai Galati*:

«Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me. Questa vita nella carne, io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me» (*Gal 2,20*).

Io-ma-non-più-io. Questa formula sconvolge gli equilibri umani con cui noi potremmo cercare di condurre la nostra vita. Qui Paolo ci testimonia che la verità del proprio io è un Altro, è la presenza di Cristo.

"Non sono più io che vivo": sembrerebbe innanzitutto la descrizione di una morte.

"Cristo vive in me": invece, è la descrizione di un nuovo principio vitale che si compie nella sua persona: una partecipazione alla risurrezio-

ne di Cristo. Proprio Papa Benedetto aveva detto che in questo passaggio della lettera ai Galati si vede l'efficacia esistenziale del Battesimo, con cui veniamo incorporati a Cristo, crocifisso e risorto e con il quale egli prende possesso del nostro intimo:

«Vivo, ma non sono più io. L'io stesso, la essenziale identità dell'uomo – di quest'uomo, Paolo – è stata cambiata. Egli esiste ancora e non esiste più. Ha attraversato un "non" e si trova continuamente in questo "non": *Io, ma "non" più io*. Paolo con queste parole non descrive una qualche esperienza mistica, che forse poteva essergli stata donata e che, semmai, potrebbe interessare noi dal punto di vista storico. No, questa frase è l'espressione di ciò che è avvenuto nel Battesimo. Il mio proprio io mi viene tolto e viene inserito in un nuovo soggetto più grande. Allora il mio io c'è di nuovo, ma appunto trasformato, dissodato, aperto mediante l'inserimento nell'altro, nel quale acquista il suo nuovo spazio di esistenza»².

Dunque quell'io-ma-non-più-io è partecipazione alla morte e risurrezione di Gesù.

Con una sensibilità moderna, resa attenta al valore dell'autonomia personale e al valore della libertà individuale, si potrebbe chiedersi se una tale esperienza non abbia un certo carattere "alienante". Cosa vuol dire, infatti, che un *Altro vive in me*? Come può essere sentita positivamente questa espropriazione, il non essere se stessi se non in un altro?

Qui ci viene incontro una espressione assai nota di sant'Agostino, in cui il grande Ipponate descrive il mistero di Dio non semplicemente come *l'altro* in cui ci imbattiamo ogni giorno. Se Cristo fosse uno dei tanti "altro da noi", non potremmo fugare il sospetto che l'esperienza di Paolo rappresenti un caso per quanto dolce di alienazione ultimamente estraniante. Ma, come dice Agostino, Dio è l'*interior intimo meo* e il *superior summo meo*³. Ossia il mistero fondante, immanente e trascendente del mio essere libero. Se Dio fosse solo *superior* sarebbe una figura alienante, aderendo alla quale sarei posto semplicemente fuori da me stesso, senza un autentico compimento. Se Dio fosse solo *interior*,

² BENEDETTO XVI, *Omelia. Veglia pasquale nella notte santa*, Sabato Santo, 15 aprile 2006.

³ *Confessioni*, III, 6.

egli sarebbe ultimamente il nome del nostro narcisismo. La genialità della intuizione agostiniana è che Dio è contemporaneamente le due cose: egli è più intimo a me di me stesso e più alto della mia altezza.

Per questo se Cristo è fondamento e compimento di me, allora sono *di me stesso*, ossia "mi appartengo", quanto più sono *suo*. In tal senso si capisce perché la formula di san Paolo è una formula di *libertà liberata*. Essere così intimamente di Cristo vuol dire non essere più schiavo ma figlio, dunque erede di Dio, coerede di Cristo (cfr. *Rm* 8,17).

Infine, a partire da questa personale esperienza di liberazione in Cristo e di Cristo in Lui, si può comprendere l'incontenibile passione dell'Apostolo per comunicare Cristo a tutti i popoli: "Tutto faccio per il Vangelo"; "guai a me se non evangelizzo". I viaggi di Paolo, le sue fatiche e tribolazioni sono testimonianza incontrovertibile di una esistenza afferrata da Cristo e verso il quale si tende con tutto se stesso.

Essere qui a Reggio Calabria, una terra che Paolo nei suoi viaggi ha toccato e segnato indelebilmente, pur essendo in catene, ci pone di fronte alla passione missionaria dell'apostolo delle genti e a quanto egli fosse disposto a pagare di persona per questo, fino al martirio.

Mi sembra del tutto evidente che la comunicazione del Vangelo non sia per Paolo qualche cosa che si aggiunge come dall'esterno alla sua esistenza: al contrario, *la sua vita è missione*. Egli è definito dall'essere portatore della buona novella di Gesù; ma non come si porta un discorso o una teoria sulla vita. Per Paolo Gesù non è un'idea, è una Persona. A lui ben si addicono le parole di Benedetto XVI all'inizio della sua prima enciclica, *Deus Caritas est*: "All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva" (DCE 1). Così è stato per Paolo, così può essere per ciascuno di noi. Quanto più meditiamo sull'esistenza di san Paolo, e tanto più ci rendiamo conto che per lui il cristianesimo era tutt'altro che un moralismo: era l'avvenimento di un incontro personale con Cristo.

Qui vorrei evidenziare un tratto veramente sconvolgente ed attuale del rapporto tra Paolo e Cristo:

sembra quasi che Paolo, lungo tutta la sua vita, mentre comunica Cristo lo "reimpari" e lo "riscopra" personalmente di nuovo.

Egli, come afferma nelle sue lettere, trasmette quanto a sua volta ha ricevuto e nel donarlo ad altri approfondisce egli stesso chi sia Cristo per lui, come novità inesauroibile. Si pensi ad esempio all'episodio narrato in *Atti* 17: Paolo che all'areopago di Atene trova quell'altare al "Dio ignoto" e subito ne coglie il possibile rapporto con Cristo, annunciando così a costoro che quanto viene da questi adorato senza conoscere, egli ne è l'annunciatore. Il contatto con mondi e culture diverse lo rendono in tal modo sempre più persuaso che:

Gesù Cristo è veramente la risposta a quello che il cuore di ogni uomo, di ogni tempo e di ogni cultura ultimamente desidera e brama.

Da qui credo si comprenda il senso del nostro Simposio e del suo titolo: *Paolo di Tarso, tra vita secondo lo Spirito ed impegno Pastorale*. Non si tratta di due ambiti separati e separabili. Paolo è l'emblema della loro unità: la vita "secondo lo Spirito" del Risorto ha il suo culmine proprio nell'impegno pastorale e soprattutto nella testimonianza fino a dare la vita per Cristo sommamente amato.

Le relazioni di questi giorni saranno, nella loro varietà biblica, storica, teologico spirituale e pastorale, una testimonianza di questa esperienza che dopo due mila anni non cessa di far parlare di sé. Grazie a tutti i relatori, organizzatori e a tutti i convenuti, dunque, per questa bella occasione per riflettere insieme sulla attualità dell'Apostolo delle Genti.

San Paolo ci insegna a riscoprire Cristo come Colui per il quale vale la pena vivere; ci insegna ad amare la verità di Dio e non di meno la libertà dell'uomo. Ci aiuti a vivere, come egli stesso afferma nella lettera ai Romani, quella *logiké latreia*, a fare cioè della nostra vita un culto spirituale, "razionale", culto "conveniente all'umano". Giacché l'uomo è se stesso quando si arrende di fronte a Cristo, si lascia da lui trasformare e a lui conformare.

GIOVANNI UGGERI*

I porti toccati da San Paolo nell'ultimo viaggio da Cesarea a Roma

Per contribuire a ricordare il passaggio dell'Apostolo delle Genti da Reggio Calabria, ripercorreremo rapidamente le tappe dell'ultimo, avventuroso viaggio di Paolo prigioniero attraverso il Mediterraneo.

È necessario premettere che, come per i precedenti viaggi missionari di Paolo, l'unica fonte organica di informazioni è costituita dagli Atti degli Apostoli, che seguiremo pertanto puntualmente di porto in porto (Fig. 1).



Fig. 1 - L'ultimo viaggio di San Paolo (secondo M. Quattlebaum).

* GIOVANNI UGGERI. Università "La Sapienza", Roma.

Sappiamo che dopo l'arresto a Gerusalemme Paolo, appellatosi all'imperatore, fu trattenuto prigioniero a Cesarca Marittima per due anni, all'incirca tra il 58 e il 60.

Cesarea era allora una città importante, che oggi ci è ben nota dalle ricerche archeologiche, perché non ha avuto continuità di vita. Era stata fondata settant'anni prima da Erode il Grande sullo scalo fenicio detto Torre di Stratone, che egli aveva avuto in dono da Augusto. Per riconoscenza, Erode la denominò perciò Cesarea (*Limèn Sebastòs* in greco), erigendovi un tempio su alto podio dedicato ad Augusto e alla dea Roma. Vi costruì anche un grandioso porto artificiale dotato di tre bacini difesi da lunghi moli¹. Il porto più esterno è ora sommerso a 5/7 metri sotto il pelo dell'acqua per sopravvenuti fenomeni di subsidenza (Fig. 2). Questo fu il porto artificiale più grandioso del mondo antico e tale rimase fino alla costruzione del porto di Roma realizzato dall'imperatore Claudio mezzo secolo dopo.

Anche il governatore della provincia di Giudea dal 6 d.C. si era stabilito a Cesarea, nel palazzo di Erode, posto su un promontorio sul mare e articolato attorno ad una piscina. Qui perciò venne trasferito anche Paolo, che fu rinchiuso probabilmente nei sotterranei del palazzo. È importante ricordare che qui è stata rinvenuta un'iscrizione, purtroppo frammentaria, ma che rappresenta l'unica attestazione archeologica del governatore Ponzio Pilato.

A Cesarea si era stabilito anche il diacono Filippo con le quattro figlie profetesse (*Atti*, 8, 40; 21, 8-9) e questo può aver contribuito ad alleviare la lunga prigionia di Paolo.

Paolo intraprende il suo ultimo viaggio salpando dal porto di Cesarca Marittima verso la fine dell'estate del 60, quasi allo scadere della stagione adatta alla navigazione, circostanza da tenere presente per intendere meglio le vicende successive. Dicono gli *Atti*, 27, 1:

«Quando decisero di farci partire per l'Italia, consegnarono Paolo e alcuni altri prigionieri a un centurione, un certo Giulio, che apparteneva alla coorte Augusta. 2 Salimmo a bordo di una nave della città di

¹ *Ios. Ant. Jud.* 15, 331-9; *B. Jud.* 1, 408-15; A. RABAN - J.P. OLESON, *The Harbour of Caesarea Maritima*, Oxford 1989.



Fig. 2 - Cesarea Marittima. Veduta aerea del porto antico sommerso.

Adramitto, che stava per partire verso i porti della provincia d'Asia, e si partì. C'era con noi Aristarco, un cittadino macédone, originario di Tessalonica. 3 Il giorno seguente arrivammo nella città di Sidone; qui Giulio gentilmente permise a Paolo di andare a trovare i suoi amici, che lo ospitarono e lo circondarono di premure».

Paolo accompagnato da Luca e da Aristarco di Tessalonica, che lo seguiva già da Efeso (*Atti*, 19, 29), naviga dunque su una nave di Adramitto, città situata in fondo al golfo omonimo, ora Edremit, nella Misia, tra la Troade e l'isola di Lesbo. La nave è diretta ai porti dell'Asia e ne deduciamo pertanto che sta rientrando in patria.

Si comincia con una piccola navigazione di cabotaggio, naturalmente a vela; si procede da sud a nord lungo le coste del monte Carmelo, della Galilea e della Fenicia, dove si effettua una breve sosta a Sidone. Nel precedente viaggio verso Gerusalemme la nave su cui viaggiava Paolo sulla stessa rotta aveva avuto invece bisogno di fare scalo a Tiro e a Tolemaide (*Atti*, 21, 3 e 7).

Sidone, ora Saïda, era un'antichissima città fenicia sorta su un promontorio (tra le foci del Nahr Senik a sud e del Nahr el-Awali a nord), allo sbocco di una fertile pianura (Fig. 3).

Porto utilizzato sin dall'età del Bronzo, Sidunu è ricordata a partire dal XIII secolo a.C. nelle lettere di el-Amàrnah, in Omero (sia nell'Iliade che nell'Odissea) e nella Bibbia. Compare come città autonoma almeno dal IX secolo e veniva detta 'Madre di Tiro' (almeno nelle monete tarde). Fu distrutta una prima volta dagli Assiri intorno al 650 a.C. e una seconda volta dai Persiani nel 351 a.C. Ma si riprese sotto i re Tolomei d'Egitto e fu ancora autonoma tra il 110 e il 63 a.C., quando venne inglobata da Pompeo nella nuova provincia romana di Siria. Sotto i Romani continuò ad essere una città importante e a battere moneta².

A Sidone era attiva anche una comunità ebraica, ma gli amici di Paolo avevano certo già aderito al cristianesimo.

² Che sotto Elagabalo raffigurano un'edicola con un betilo o un disco in relazione con il culto solare potenziato dall'imperatore. Il culto principale era quello di Eshmun, che aveva un santuario entro un recinto rettangolare situato circa 4 km a nord della città sulla sponda sinistra del fiume (Nahr el-Awali), che fu detto Asklepius dai Greci, quando Eshmun venne assimilato ad Esculapio, il dio guaritore.

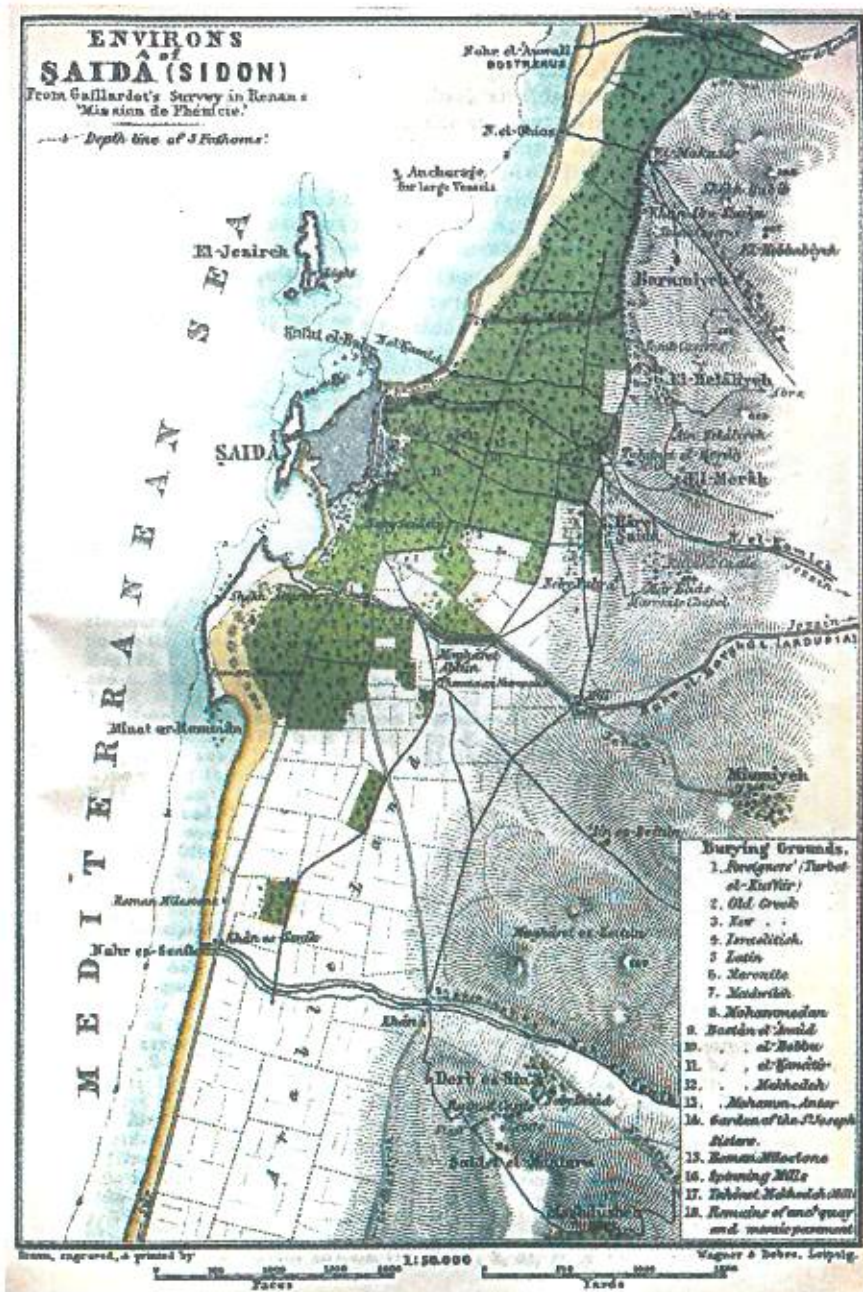


Fig. 3 - Sidone, ora Saïda, planimetria generale.

La città moderna insiste sull'antica, che pertanto è poco conosciuta, mentre sono ben note (già dal tempo dell'esplorazione di Ernest Renan, nel 1860) le necropoli, che circondavano la città e che in seguito agli scavi promossi dal Museo di Istanbul restituirono sarcofagi famosi, come quello delle Supplici e quello con Alessandro Magno (forse scolpito per il re vassallo Abdalonimo).

Il porto si apriva a settentrione del promontorio ed era naturalmente protetto a ovest, verso il mare aperto, da una lunga scogliera, che fu rinforzata con opere murarie, mentre verso nord era protetto da un'isoletta, collegata da un molo alla terraferma, per cui il bacino risultava chiuso e sicuro (Fig. 4).



Fig. 4 - Sidone, ora Saida. Veduta aerea del porto attuale.

Gli Atti (27, 4) continuano dicendo:

«Poi partimmo da Sidone. Il vento soffiava in senso contrario e noi allora navigammo al riparo dell'isola di Cipro. 5 Costeggiammo la Cilicia e la Panfilia e arrivammo alla città di Mira, nella regione della Licia».

Dopo Sidone, quindi, la navigazione non fu facile, a causa dei venti di nord-ovest, che caratterizzano la fine dell'estate.

Salpando da Sidone il pilota si tenne dapprima al riparo dell'isola di Cipro, quindi navigò bordeggiando sotto costa lungo la Cilicia, che era

la terra di Paolo, la Panfilia e la Licia. Mentre però Cipro, la Cilicia e la Panfilia sono ricordate come semplici riferimenti geografici per descrivere la rotta, la seconda sosta tecnica viene effettuata a Mira, città vicina al porto di Patara, sempre in Licia, dove nel precedente viaggio verso Gerusalemme Paolo aveva cambiato nave (*Atti*, 21,1-2). Se ne deduce che in Licia era facile trovare navi in transito per passare dalla navigazione di cabotaggio a quella d'altura.

Mira ai tempi di Paolo era stata appena annessa all'impero romano, solo dal 43 d.C. La città, oggi abbandonata, sorgeva su una rupe, circondata da una scenografica necropoli rupestre, ai cui piedi si era estesa la città romana, che conserva in ottime condizioni il teatro. Siamo a una certa distanza dal mare, presso lo sbocco in pianura del fiume Myros (o Andracos), che presenta una foce arcuata. Difficilmente perciò Paolo sarà sbarcato alla foce del fiume, anche perché l'intenzione del centurione non era certo quella di salire in città, bensì di fermarsi in un porto molto frequentato, dove poter cogliere una buona opportunità di passaggio verso Roma. Di conseguenza, è più probabile che lo sbarco sia avvenuto più ad ovest, ad una distanza di cinque chilometri dalla città, ad Andriake, che era un porto sicuro, perché posto in una profonda insenatura, che oggi si presenta completamente interrata dalle alluvioni del fiume (Fig. 5).

Andriake fu uno scalo utilizzato dall'annona e per questo venne dotato di un granaio monumentale, ancora ben conservato e con la facciata coronata da un'iscrizione che indica che fu fatto costruire dall'imperatore Adriano (Fig. 6)³.

Non dagli *Atti degli Apostoli*, ma dagli apocrifi *Atti di Paolo e Tecla* veniamo a sapere che Paolo predicò anche a Mira. Il suo discepolo Tito vi avrebbe ordinato vescovo quel Nicandro che fu poi martirizzato; come lo fu Dioscoride ai tempi di Decio. In età costantiniana ne fu vescovo il famoso Nicola, originario di Patara, qui sepolto e venerato fino al 1087, quando le sue spoglie furono trafugate e portate a Bari. Oggi la chiesa di San Nicola si presenta di età bizantina e molto alterata; un sarcofago con il prospetto manomesso avere custodito le ossa di San Nicola.

³ Lo Stadiasma del Mare Mediterraneo, un portolano coevo a Paolo, ricorda appunto soltanto questo scalo tra quelli di Limyra e Simena (*Stad.* 238).

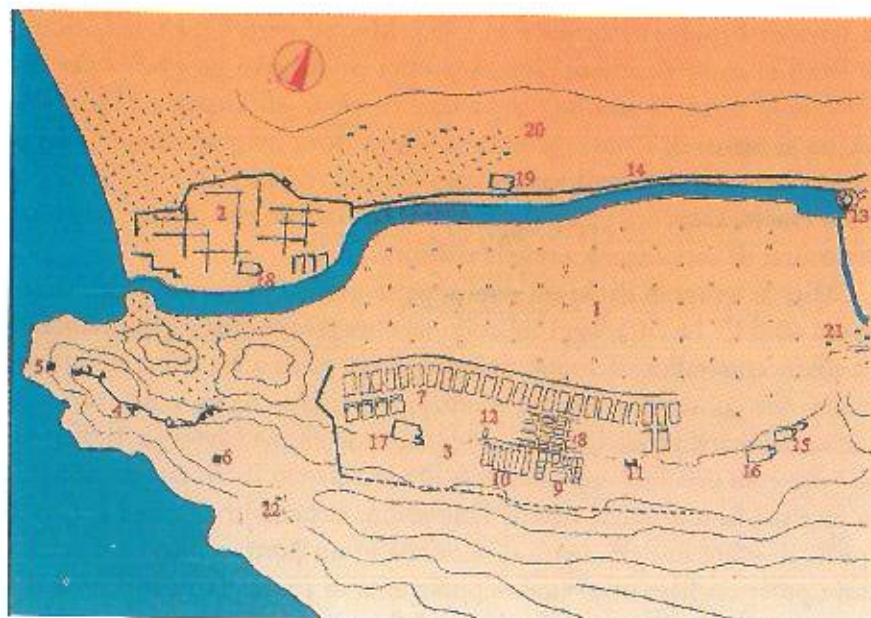


Fig. 5 - Andriake. Planimetria dei ruderi attorno al porto antico.

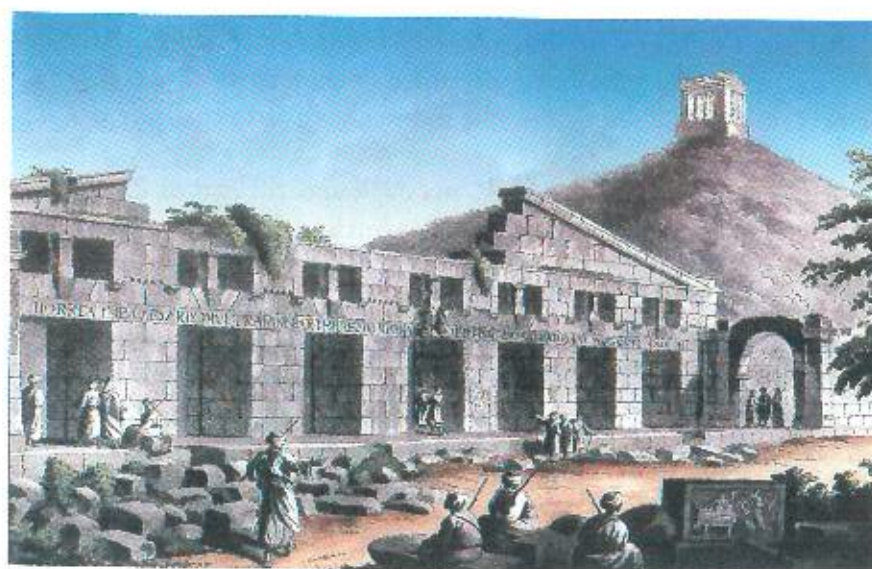


Fig. 6 - Andriake. Veduta del granaio di Adriano del XIX secolo.

A Mira Paolo venne trasferito su una grossa nave mercantile, che trasportava un carico di frumento destinato a Roma (*Atti*, 27, 6). Di questo tipo di navi frumentarie a più vele possiamo farci un'idea sulla base di varie raffigurazioni pervenuteci su monumenti antichi, come i mosaici del piazzale delle corporazioni navali a Ostia; esse erano pilotate da abili timonieri greci o orientali, come il piccolo vecchio Heron visto da Luciano alla guida della nave alessandrina *Iside*, dirottata al Pireo⁴.

Così proseguono gli *Atti* (27, 6):

«Qui il centurione Giulio trovò una nave di Alessandria diretta verso l'Italia e ci fece salire su di essa. 7 Navigammo lentamente per molti giorni, e solo a gran fatica arrivammo sotto la città di Cnido».

Benché trasbordato da un'imbarcazione di cabotaggio su una grande nave alessandrina, Paolo non ebbe una navigazione migliore. Il pilota fu costretto, infatti, a continuare a tenersi sottocosta bordeggiando per tutta la lunghezza della penisola anatolica, fin sotto la punta estrema di Cnido (*Atti*, 27, 7); ma gli *Atti* non dicono che sia stata effettuata una sosta tecnica nell'accogliente porto commerciale di Cnido, aperto a oriente, e che Paolo vi abbia avuto contatti con gli abitanti, anzi sembrano escluderlo.

Cnido, comunque, offriva un prestigioso porto naturale, posto all'estremità della lunga e stretta penisola di Reşadiye. Antica colonia di Sparta fondata nel VII secolo, Cnido sotto i Romani fu città libera. Era situata in una posizione particolarmente felice, dove una isoletta rocciosa, chiamata Triopion, è collegata alla terraferma da uno stretto istmo con un ponte, che divide due porti ben riparati, uno più piccolo e chiuso verso il Golfo di Kos, quello militare che alloggiava venti triremi (come ci tramanda il geografo Strabone), e un altro più ampio a levante, al sicuro dai meltemi e protetto da due moli artificiali contrapposti e sovrastato dal faro. Della città si conservano le mura, che dall'altura dell'acropoli scendono ad abbracciare il capo Triopion. La città ellenistica ci è nota da ampi scavi: si stendeva con i tipici isolati rettangolari tra l'acropoli e i due porti, con tre platee parallele alla costa meridionale e numerosi *stenopoi* perpendicolari e in discesa verso il mare.

⁴ Lucian. *Navigium* 5, della metà del II sec. d.C.

In alto sorsero il tempio di Demetra⁵, il teatro superiore e, dominante sul mare, il tempio rotondo di Afrodite nel quale era custodita la celeberrima statua di Prassitele (ca. 360 a.C.), oggetto di ammirazione per i viaggiatori e spesso anzi meta specifica di viaggio (come sappiamo da Plinio il Vecchio); possiamo farcene un'idea dalle numerose copie romane. Nella città bassa sorsero il teatro, l'odeion e l'agorà (Fig. 7).

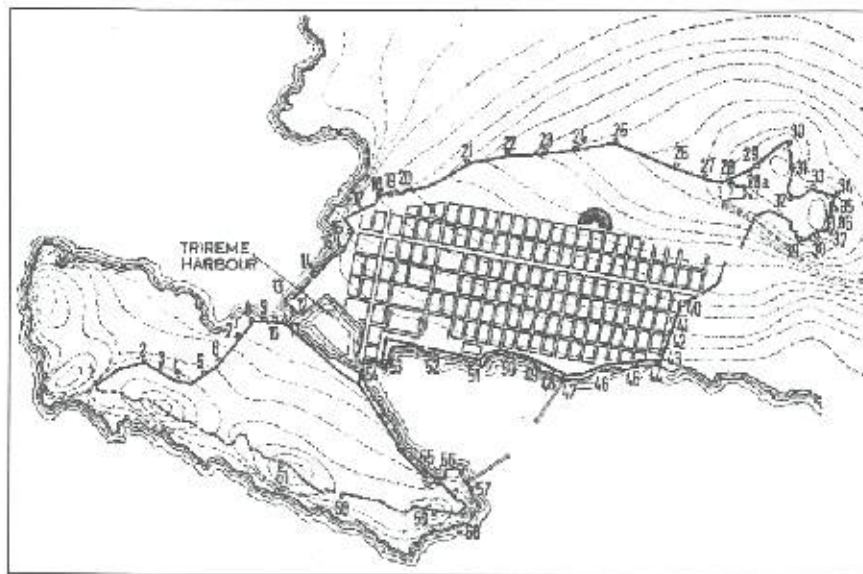


Fig. 7 - Knido. Planimetria della città e dei porti.

Anche Knido, già nella seconda metà del II secolo a.C., ospitava una comunità giudaica, tutelata da Roma come le altre sparse nei suoi vasti domini, come sappiamo dal I Libro dei Maccabei (15, 23).

Continuiamo con gli *Atti* (27, 7):

«Ma il vento non ci era favorevole; perciò navigammo al riparo dell'isola di Creta, presso capo Salmone. 8 Con molta difficoltà ci fu possibile costeggiare l'isola e finalmente arrivammo a una località chiamata "Buoni Porti", vicino alla città di Laséa».

⁵ La cui statua di culto, scolpita da Leochares intorno al 350 a.C., è conservata a Londra nel British Museum.

In altri termini, appena doppiato il promontorio, affacciandosi sul mare aperto, la nave di Paolo non riesce a mantenere la sua rotta verso occidente, ma è deviata verso sud dai meltemi. Il pilota va quindi a mettersi al riparo dietro il capo Sammonio, il cui nome viene banalizzato in Salmone negli Atti. Si tratta di un promontorio assai frastagliato e sporgente all'estremità Nord-Est dell'isola di Creta, detto ora Capo Sidero (Fig. 8).

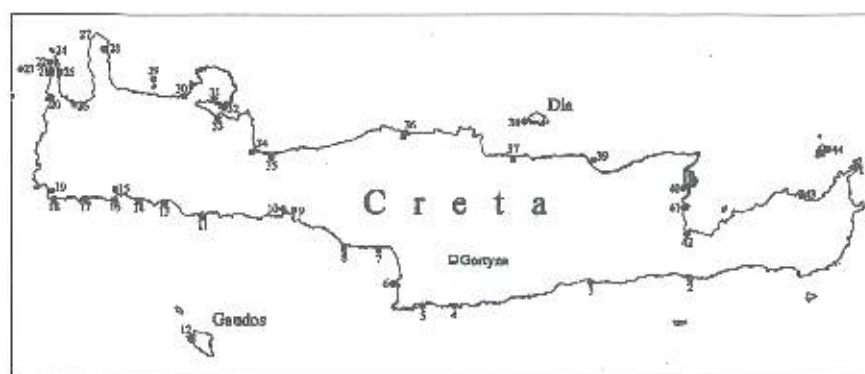


Fig. 8 - L'isola di Creta: 1, Capo Salmonio; 5, Lasca e Buoni Porti; 11, Fenice; 12, isola Claudia.

Proseguendo lentamente con una navigazione sottocosta, Paolo approda nel punto più meridionale di Creta, a metà circa del lungo lato sud dell'isola. Questa parte di Creta non è portuosa e questo è uno dei pochi punti riparati e perciò ha questa denominazione lusinghiera di Kaloi Limenes o Buoni Porti (Fig. 9).

I Kaloi Limenes, ora Limiones (l'attuale denominazione Kaloi Limenes sembra infatti una restituzione dotta), sono situati circa due chilometri a ovest della città di Lasea, la quale sorgeva sul Capo Leonda ed era collegata con l'antistante isoletta Traphos tramite un molo ora semisommerso, forse di età romana, in modo da formare due porti, ma piuttosto aperti.

I Kaloi Limenes sono invece due calette arenose che le alture immediatamente sovrastanti proteggono dai meltemi: quella orientale è riparata anche da una scogliera a est e dall'isolotto Mavronisi a ovest; quella oc-

cidente, dove sorge il villaggio di pescatori di Kaloí Limenes, è tuttora attiva, perché protetta a est da una lingua di terra, a sud dal promontorio sul quale sorge la chiesetta di Aghios Pavlos (San Paolo) e a sud-est dalla lunga isoletta di Aghios Pavlos, sulla quale sono sistemati i mastodontici depositi di petrolio; questa costa è disseminata di ceramica di età romana e bizantina, che ne conferma la lunga frequentazione⁶.

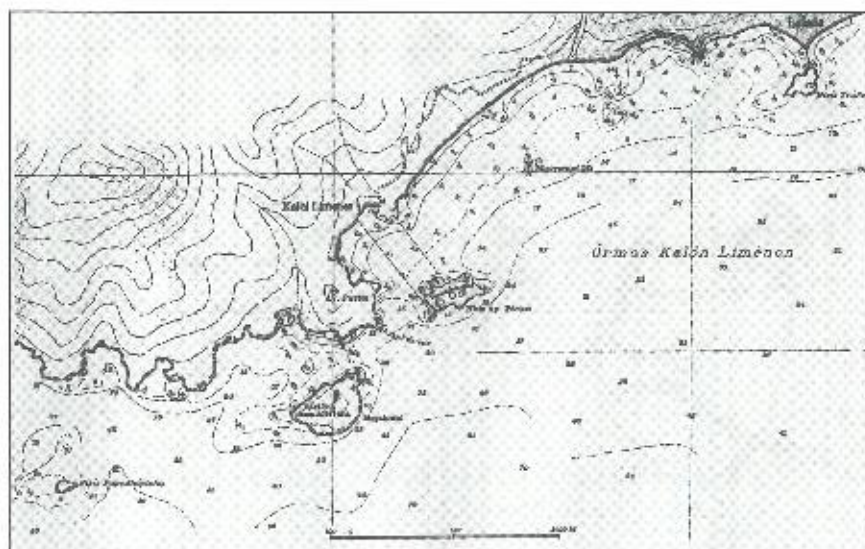


Fig. 9 - Creta. Iasea e i Buoni Porti, carta nautica.

Gli Atti (27, 9) proseguono dicendo:

«essendo passato molto tempo ed essendo oramai malsicura la navigazione, perché era già trascorso anche il giorno del digiuno, Paolo li ammoniva... (a fermarsi) 12 e poiché il porto non era adatto per svernare, i più presero la decisione di salpare di là, nella speranza di poter giungere a svernare a Fenice, un porto di Creta che guarda a libeccio e a maestrale. 13 Levatosi un vento leggero dal sud, ritennero di poter attuare il loro progetto e levata l'ancora si misero a costeggiare Creta. 14 Ma dopo non molto si scatenò sull'isola un vento d'uragano, chiamato Euroaqui-

⁶ G. UGGERI, *Il periplo di Creta nello Stadiasmus Maris Magni*, in «Rivista di Topografia Antica», XII (2002), p. 95.

lone. 15 La nave fu trascinata via non potendo resistere al vento, e ci lasciavamo portare alla deriva. 16 Scorrendo sotto un'isoletta chiamata Claudia, a stento riuscimmo a restare padroni della scialuppa».

Si ricordi che il giorno del digiuno, cioè la festa ebraica dell'Espiazione, cadeva allora verso la fine di ottobre (come sappiamo da Giuseppe Flavio) e che il *mare clausum* per i Romani cominciava l'11 novembre. La scelta di andare a svernare a Fenice, con una facile rotta di cabotaggio, piuttosto che restare a Buoni Porti, era legata forse non soltanto alla sicurezza del porto per la nave, ma anche alla disponibilità di alloggio e di rifornimenti.

Ma appena doppiato il promontorio roccioso Lithinon, la nave di Paolo si trova esposta improvvisamente all'Euroaquilone, il vento di nord-ovest, che la sorprende come un uragano e la trascina verso sud, impedendole di restare sotto costa e di raggiungere l'agognato rifugio di Fenice.

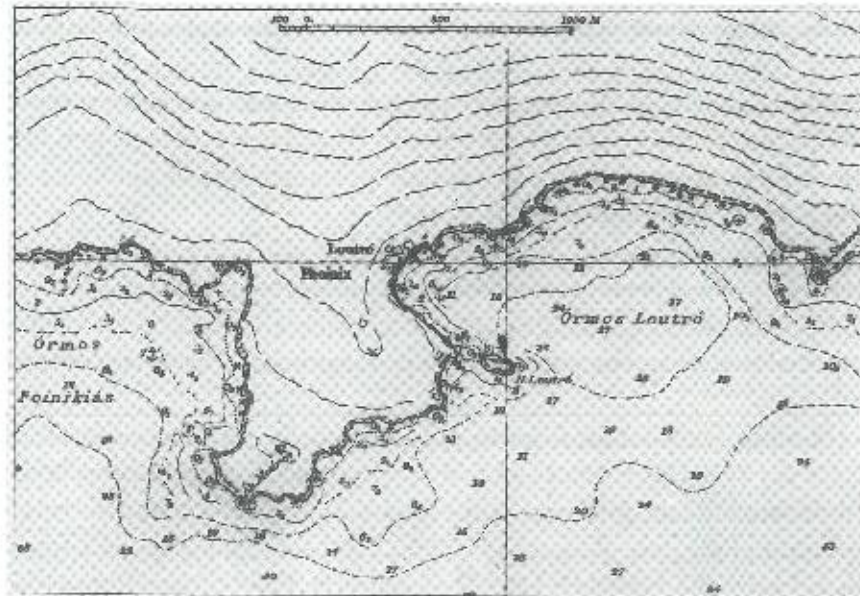
Phoinix era ritenuto il porto più sicuro della costa meridionale di Creta per svernare e difatti, mezzo secolo dopo Paolo, abbiamo la testimonianza di un più fortunato capitano, al quale la manovra riuscì con un'analoga nave alessandrina, detta Isopharia dal nome del santuario di Iside nell'isoletta del Faro di Alessandria. Egli bordeggiò sotto costa fino a Fenice e vi svernò, come volle ricordare con un'iscrizione⁷.

Fenice corrisponde all'attuale villaggio di Loutrò (Fig. 10), dove un lungo promontorio (Capo Muros) forma due porti: a ovest quello di Foinikias, inadatto nella tarda stagione, perché esposto ai meltemi, e a est quello di Lutrò, ancora attivo, profondo, ben riparato dai meltemi dalle alture soprastanti e chiuso a sud dall'isoletta Lutrò, che prolunga il promontorio, e a est dal Capo Croce (Stavròs). Il nome Fenice ci suggerisce che il porto fosse tradizionalmente frequentato dai Fenici sulla rotta per Cartagine, al pare della fronteggiante isola di Gaudos.

Il nome Claudia attribuito all'isola dagli Atti, come quello di Claudia che leggiamo nel coevo Stadiasmo del Mediterraneo, sono banalizzazioni – ovvie in età claudia – del nome antico dell'isola, Kaudos o

⁷ IC, II, XX, 7; G. UGGERI, *Relazioni marittime tra Aquileia, la Dalmazia e Alessandria*, in *Aquileia, la Dalmazia e l'Ilirico* (AAAd XXVI), Reana del Rojale 1985, pp. 159-82: 177; ID., *Il periplo di Creta...*, p. 100, fig. 11.

Gaudos, derivante dal termine fenicio che indicava la nave mercantile. L'isola è detta ancora Gavdos ed è situata circa 36 km al largo del porto di Fenice, risultando così il punto più meridionale d'Europa⁸.



Secondo la testimonianza della *Seconda Lettera ai Corinzi* (11, 25), Paolo aveva già subito tre naufragi ed era rimasto un giorno e una notte in balia delle onde. Questa volta viene precisato che i naufraghi erano ben 276; essi appresero dagli indigeni che la terra dove erano stati sbattuti dalla tempesta era l'isola di Malta.

Malta era il tradizionale punto d'incontro della rotta longitudinale del Mediterraneo tra la Fenicia e Cartagine con quella trasversale tra l'Egitto e Roma.

La tradizione riconosce il punto di naufragio di San Paolo nella baia che ne conserva il nome e che si apre verso Nord-Est nella parte settentrionale dell'isola⁹. La baia di San Paolo si addentra tra le colline per circa tre chilometri, stretta e riparata a tramontana dagli isolotti di San Paolo; in fondo la baia finisce in una spiaggia che sembra aderire alla descrizione fornita dagli Atti. A metà del lato sud della baia, tra San Pawl il-Bahar e Bugibba, si apre un'ulteriore insenatura, dove ora due chiese ricordano il naufragio di Paolo. Alle spalle, un paio di chilometri a sud, sorge la chiesa seicentesca di San Paolo Milqi (Fig. 11). Qui dal 1963 sono stati condotti degli scavi che hanno messo in luce le strutture di una villa romana, sulla quale fu costruita una chiesa, che ha rivelato ben tre fasi anteriori all'attuale; tra i reperti, blocchi di pietra con segni graffiti, tra i quali un presunto ritratto di Paolo (Fig. 12), una barca su uno scoglio, un nesso *Pe(trus)*, un pesce con tridente; testimonianze povere, ma significative, in quanto risalgono ad età paleocristiana e confermano quindi l'antica tradizione del soggiorno di Paolo in questo sito dopo il naufragio. Si è supposto perciò che si tratti della villa di Publio, il primo magistrato dell'isola, che accolse Paolo¹⁰.

Va ricordato però che almeno quattro ville romane sono note sulle alture a sud della baia di San Paolo e che oltre una trentina di ville romane sono state già individuate nelle campagne dell'isola¹¹. Incerta è inol-

⁹ Da segnalare che all'imboccatura della baia, presso Qawra Point, è stato rinvenuto un antico ceppo d'ancora di dimensioni colossali (ca m 4,20): P.A. GIANFRUTTA, *Nuovi materiali per lo studio dei traffici marittimi*, in *Roman Seaborne Commerce, Mem. of the Am. Acad. in Rome*, XXXVI, Roma, 1980, p. 106.

¹⁰ M. CAGIANO, *Testimonianze archeologiche della tradizione paolina a Malta*, Roma 1966.

¹¹ A. BONANNO, *Distribution of villas and some aspects of the Maltese economy in the Roman period*, in *Journal of the Faculty of Arts* (Malta), VI (1977), 4, pp. 73-81; ID., *L'habitat mal-*



Fig. 11 - Malta, San Paolo Milqì. Veduta aerea.



Fig. 12 - Malta, San Paolo Milqì. Blocco di pietra con presunto ritratto di Paolo.

tre la continuità della chiesa apostolica paolina nell'isola attraverso il periodo islamico per poter sostenere la continuità della tradizione sul luogo del naufragio.

Finito il periodo di *mare clausum*, ufficialmente il 10 marzo, le grandi navi onerarie potevano riprendere la navigazione. E difatti così proseguono gli Atti, 28,11:

«dopo tre mesi salpammo con una nave di Alessandria, che aveva svernato nell'isola, e portava per insegna i Dioscuri. 12 Approdati a Siracusa, vi rimanemmo tre giorni».

La prima tappa fu quindi a solo 83 miglia da Malta, forse giustificata dalla necessità di assicurarsi quei rifornimenti che non si potevano trovare a Malta.

Siracusa era ancora la metropoli indiscussa della Sicilia ed era dotata del porto migliore dell'isola. L'antica colonia corinzia era sorta nell'VIII secolo sulla lunga penisola di Ortigia a cavallo di due porti naturali, il porto Piccolo o Marmoreo e il Porto Grande (Fig. 13). La città era decaduta in seguito alla conquista romana¹², ma si era ripresa con la deduzione della colonia augustea e rimase un centro amministrativo, come sede del propretore dell'isola. In età imperiale fu normale tappa portuale sulla rotta d'altura tra Alessandria e Roma per le grandi navi frumentarie. Una ventina d'anni prima del passaggio di Paolo l'imperatore Caligola ne aveva fatto restaurare le mura e i templi¹³. Siracusa fu certo il primo polo d'irradiazione del Cristianesimo nell'isola, anche se non ne abbiamo concrete testimonianze prima delle catacombe, che sembrano cominciare nella seconda metà del III secolo¹⁴.

Proseguono gli Atti, 28, 13:

«Di là, costeggiando, giungemmo a Reggio».

Potremmo chiederci come mai una grossa nave frumentaria prefe-

tese in età romana, Kokalos, XXII-XXIII, 1976-77, 385-395; 10. *Roman Malta*, Roma 1992; Br. BRUNO, *L'arcipelago maltese in età romana e bizantina. Attività economiche e scambi al centro del Mediterraneo*, Bari 2004, pp. 42; 122.

¹² Basti ricordare la significativa testimonianza di Cic., *Verr.* 4, 53.

¹³ Suet., *Cal.* 21.

¹⁴ Fr. P. RIZZO, *Sicilia cristiana dal I al V secolo*, Roma 2006, II, p. 111.



Fig. 13 - Siracusa. Planimetria con indicazione del Porto Piccolo e del Porto Grande.

risse fare tappa a Reggio piuttosto che a Messina, che disponeva di un grande porto naturale. Una prima risposta potrebbe essere l'eventuale necessità di una sosta tecnica per procurarsi rifornimenti particolari offerti dal Bruzio, come legname o pece per la nave. Ma la risposta puntuale ci viene da una breve nota delle 'Antichità Giudaiche' di Giuseppe Flavio, il quale attribuisce all'imperatore Caligola la costruzione a Reggio di un grande porto destinato ad accogliere le navi frumentarie in transito tra l'Egitto e Pozzuoli. Anche se l'opera rimase incompiuta per la morte dell'imperatore, dobbiamo supporre che quando vi passò Paolo già da 20 anni Reggio fosse diventata una tappa abituale sulla rotta tra Alessandria e Roma.

Reggio, antica colonia calcidese sorta nell'VIII secolo a.C., era collegata a Roma anche per terra dalla via Popilia costruita nel 132 a.C.¹⁵ Sempre fiancheggiata dalle mura greche lungo il mare; sembra che la città si estendesse allora tra la via Vòllaro sul torrente Santa Lucia a nord e il vecchio corso del Calopinace (Apsias?) a sud. Il centro monumentale romano è stato individuato infatti tra la Stazione Lido, Piazza Italia e via XXIV Maggio. Nulla sappiamo del porto antico, ma l'andamento della costa era certamente diverso, sia a N che a S del Lungomare, come suggerisce la scomparsa di punta Calamizzi nel 1562.

Nelle stampe del XVII e XVIII secolo, come questa dell'Albrizzi del 1761 (Fig. 14), appare in uso l'insenatura naturale della Rada dei Giunchi, poco a sud del porto moderno, ricavato in zona di necropoli e quindi già fuori della città (Fig. 15). Nella Rada è stato rinvenuto un enorme ceppo d'ancora di una grossa nave di nome *Hera* (Fig. 16)¹⁶,



Fig. 14 - Reggio Calabria. Planimetria con indicazione della Cala dei Giunchi, residuo del porto antico.

¹⁵ Con due stazioni di traghetto per la Sicilia denominate *Ad fretum ad statuum* (forse Santa Domenica a Catona), e *Columna* (Punta Pezzo contro Punta Faro); C. TURANO, *Trajectus ad Siciliam*, in «Klearchos» 9 (1967), pp. 147-55.

¹⁶ GIANTROTTA, *Nuovi materiali per lo studio dei traffici marittimi*, cit., p. 109.



Fig. 15 - Reggio Calabria, Veduta del porto in un'incisione di Giambattista Albrizzi, 1761.



Fig. 16 - Reggio Calabria, Cala dei Giunchi. Ceppo d'ancora della nave *Hera* (Museo Nazionale).

che può indicare la parziale coincidenza con la rada antica, che si è progressivamente insabbiata per gli apporti alluvionali dei torrenti Santa Lucia, vallone Petrarà e fiumara dell'Annunziata che vi sboccano. Comunque, Reggio era stata una potenza navale e il porto antico all'inizio del IV sec. a.C. ospitava almeno le settanta navi della flotta di Reggio che vengono ricordate da Diodoro¹⁷. Dopo il terremoto del 36 a.C. Augusto la ripopolò con una colonia di marinai¹⁸, che avevano servito nella sua flotta durante la guerra civile, combattuta in parte proprio nella zona dello Stretto; fu denominata perciò *Rhegium Iulium*.

In età classica a Reggio erano stati famosi i culti di Artemide¹⁹ e di Apollo. Più tardi vi sorse un tempio di Iside e Sarapide²⁰, legato alla presenza di marinai orientali²¹. Una piccola iscrizione greca attesterebbe inoltre l'esistenza di una sinagoga, come ha suggerito autorevol-

¹⁷ Diod. 14, 106, 3.

¹⁸ Strab. 6, 1, 7.

¹⁹ Contrapposto a quello di Diana Facelina della sponda siciliana e ricordato già dal 415 a.C., Thuc. VI, 44, 3.

²⁰ Documentato dall'iscrizione *CIL* X, 1.

²¹ A. DI BERARDINO, *Viaggiando con Paolo*, in *Atti Simposio Tarso*, 3, a cura di L. PADOVATESE, Roma 1995, pp. 27-45.

mente padre Antonio Ferrua²². La persistenza dell'uso del greco può avere favorito una breve ma intensa predicazione da parte di Paolo.

Concludiamo ora la navigazione di Paolo secondo la testimonianza degli *Atti* (28,13):

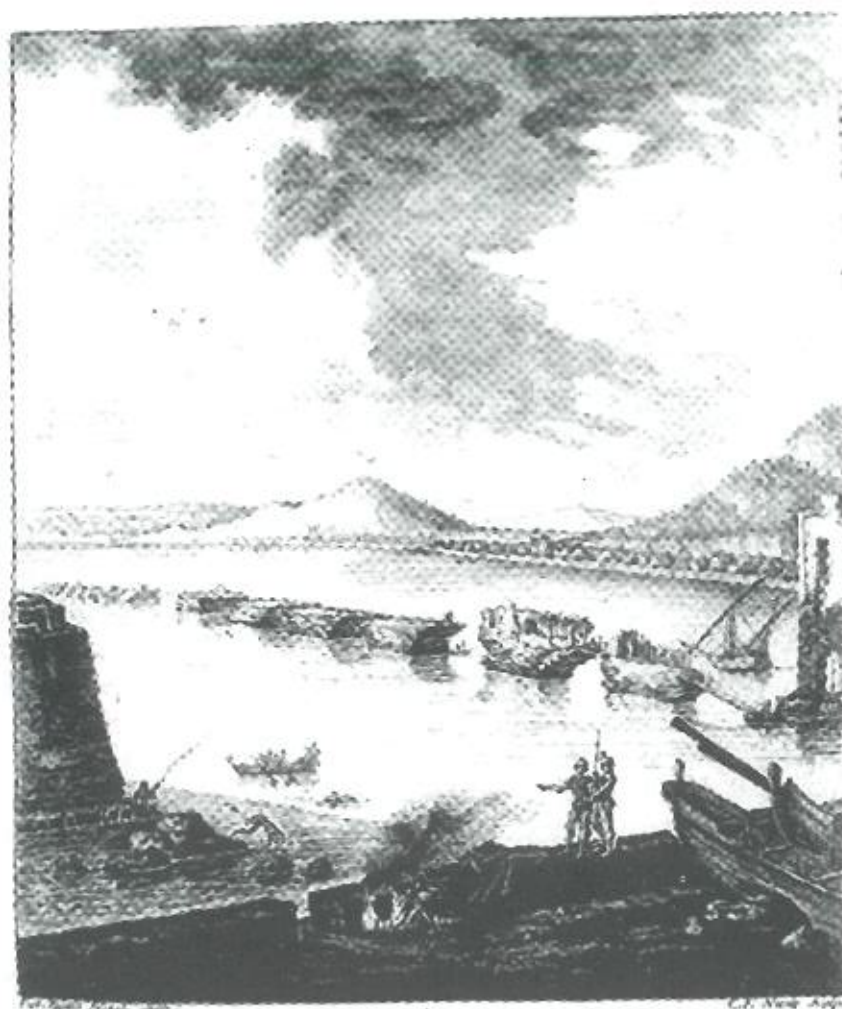
«dopo un giorno si levò il vento del sud, e così in due giorni giungemmo a Pozzuoli»

Circa 350 km vennero coperti dunque in due giornate di navigazione, ad una velocità veramente sostenuta grazie al vento favorevole, evidentemente continuando a navigare senza soste anche nella nottata interposta.

Puteoli, ora Pozzuoli, corrisponde all'antica colonia di Diccarchia (il cui nome significava 'luogo ove regna la giustizia'), che era stata fondata intorno al 528 a.C. da greci di Samo sfuggiti alla tirannide di Policrate. Conquistata nel 338 dai Romani, venne denominata Puteoli. Divenne presto una base militare e soprattutto navale dal periodo della II guerra punica e nel 195 a.C. vi fu fondata una *colonia maritima*, che acquistò un ruolo commerciale di prim'ordine fungendo da principale porto di Roma. Ne restano imponenti rovine, anche se in parte è stata sommersa per bradisismo. Il porto si apre al sicuro in fondo al golfo omonimo e venne dotato di imponenti opere portuali, banchine e un lungo molo su arcate, detto popolarmente ponte di Caligola, ma certamente restaurato da Adriano. Lo vediamo raffigurato sui famosi vasi di vetro inciso di età romana imperiale ed era ancora ben visibile in età moderna, come attestano disegni, acquerelli e incisioni dal '500 in poi (Fig. 17)²³. Ora le strutture del porto romano non sono più visibili, perché sommerse da sette metri di acqua a causa del bradisismo, ma questo splendido paesaggio romano ce ne offre un'immagine vivida. Anche dopo che Roma fu dotata da Claudio di un grande porto alla foce del Tevere, la vivacità commerciale di Pozzuoli continuò, se è vero che questa città è la cornice fastosa del *Satyricon* di Petronio. D'altronde sappiamo che membri della famiglia Petronia gestivano molti traffici tra Reggio e Pozzuoli. Pozzuoli fu fatta colonia da Nerone e poi ancora da Vespasiano e verso la fine del I secolo il poeta Stazio, quando la via Domitia-

²² A. FERRUA, in «Bull. Arch. Crist.» 1950, p. 227; si ricordi l'esistenza di una sinagoga nella vicina Bova Marina.

²³ V. ad es. M. CARTARO, *Ager Puteolanus*, Roma 1584; P.A. PAOLI, *Avanzi delle antichità esistenti a Pozzuoli, Cuma e Baja*, Napoli 1768.



Molo di Pozzuoli vulgarmente | *Molo di Portolance vulgo*
Detto il Ponte di Caligola | *Quo dicitur salent Pons Caligulae*

Fig. 17 - Pozzuoli. Veduta dei ruderi del molo antico
 (da P. A. Paoli, *Avanzi delle antichità esistenti a Pozzuoli, Cuma e Baja*, Napoli 1768).

na venne a collegarla direttamente alla via Appia per Roma, poté definirla *litora mundi hospita*, ospitale scalo di tutto il mondo²⁴.

Anche per Paolo, che giungeva dall'Oriente nei primi mesi dell'anno 61, Pozzuoli fu l'ultimo accogliente scalo, dove sostò sette giorni presso i confratelli, segno della presenza di una precoce comunità cristiana, ben comprensibile data l'intensità dei traffici con l'Oriente intrattenuti da Pozzuoli. Da qui per la via Campana fino a Capua e la via Appia Paolo si diresse a piedi verso Roma. I confratelli della capitale, informati dell'approssimarsi di Paolo, gli andarono incontro, alcuni fino a Forum Appii, ossia a 66 km da Roma, altri fino a Tres Tabernae, a 49 km da Roma, come leggiamo negli At 28,15. Una tradizione tardiva vuole che anche Pietro, informato dell'arrivo di Paolo, gli sia andato incontro per abbracciarlo, episodio riflesso in un affresco di una catacomba romana e più tardi in un patetico quanto essenziale avorio di Castellammare di Stabia.

In conclusione, se la prima parte del viaggio fu angustata dall'aver voluto navigare in condizioni di mare avverse; la seconda fu favorita dalla stagione ormai propizia. Gli Atti ci hanno conservato un resoconto meticoloso, quasi un portolano, dell'ultimo avventuroso viaggio di Paolo prigioniero attraverso il Mediterraneo, più di quanto avessero fatto per altri viaggi di Paolo, ad esempio per la navigazione dalla Siria alla Panfilia (*Atti*, 13, 4-13) o dalla Troade alla Macedonia (16, 11-12) e viceversa dalla Macedonia alla Troade (20, 3-6, 13) oppure dall'Asia Minore alla Fenicia (21, 1-4). Spesso vengono fornite indicazioni minuziose e tecniche, apparentemente estranee all'economia del racconto evangelico, ma che rivelano autopsia e capacità di osservazione acuta, anche se né Paolo né Luca si dimostrano esperti di navigazione e talora anzi sembrano fraintendere le intenzioni e le manovre del comandante e della sua ciurma (come fanno altri autori antichi, ad esempio Sinesio quando descrive un suo viaggio da Alessandria a Cirene nel 404²⁵). Per noi, comunque, queste digressioni costituiscono una testimonianza preziosa sulle rotte frequentate, sui tempi di navigazione e sulle condizioni del viaggio al tempo degli Apostoli, in un Mediterraneo reso ormai sicuro da pirati e intensamente solcato da grandi navi mercantili grazie alla *pax romana* realizzata da Augusto, ossia quella 'pienezza dei tempi', che favorì la rapida diffusione del Cristianesimo nell'Ecumene.

²⁴ Stat., *Silv.* 3,5,74.

²⁵ Synes., *Ep.* 4, 160; cfr. UCCIGLI, *Relazioni maritime tra Aquileia, cit.*

STELLA PATITUCCI*

La formazione del ritratto di Paolo e il tema della *Traditio Legis*

1. La formazione del ritratto di Paolo¹

Le Lettere di Paolo conobbero una precoce fortuna, alla quale si deve essere affiancata ben presto la venerazione per l'Apostolo delle Genti, della quale abbiamo una suggestiva riprova nel settimo decennio del II secolo d.C. dall'iscrizione di Abercio, vescovo di Hierapolis in Frigia al tempo di Marco Aurelio, che nei suoi viaggi prese a modello Paolo e – a suo dire – lo ebbe sempre “compagno di viaggio”. Da vari indizi possiamo dedurre che verso la metà del II secolo questa venerazione non era disgiunta da quella di immagini dell'Apostolo. Prezioso a tale riguardo è un passo di Ireneo, che scriveva a pochi anni di distanza dai fatti che espone e dei quali può essere stato perciò un testimone oculare. Egli ci fa sapere che subito dopo la metà del II secolo, una certa Marcellina introdusse a Roma l'immagine di Paolo, che essa venerava insieme a quelle di Gesù e dei grandi poeti e filosofi della civiltà greca. Egli scrive intorno al 180 e tra le eresie descrive la dottrina gnostica di Carpocrate di Alessandria, che era stato attivo nei primi decenni del II secolo². Tra i discepoli di questo filosofo viene ricordata appunto una Marcellina, che venne a Roma durante il papato di Aniceto (154-167) e “introdusse queste dottrine – scrive Ireneo – portando così fuori strada molti, che si

* STELLA PATITUCCI, *Università di Cassino*.

¹ Questo contributo anticipa parte di un'opera della scrivente sull'iconografia di San Paolo, in corso di stampa, alla quale si rimanda per ulteriori riferimenti.

² Ireneo, *Adv. Haeres.* II, 31-33. V. anche Clemente Alessandrino, *Stromata*, III, 2, 5-10; Hippol. *Phil.* VII, 20; Tertull. *De anima* 23; 35; Ps-Tertull. *Adv. omnes Haeres.* 3; Eus. *H.E.* IV, 7, 9.

definivano Gnostici. Questi possedevano altresì delle immagini, alcune dipinte, altre fatte di materiali diversi; essi sostenevano che un ritratto di Cristo era stato fatto eseguire da Pilato quando Gesù si trovava presso di lui³. Essi incoronavano queste immagini e le collocavano insieme alle immagini dei filosofi, tra quelle di Pitagora, Platone, Aristotele e di altri. Essi avevano anche altri modi di onorare queste immagini alla maniera dei gentili⁴. Ne possiamo dedurre che alla metà del secondo secolo in Egitto, almeno ad Alessandria, circolassero delle immagini di Cristo e forse degli apostoli. Nell'ambiente dei Cristiani ellenisti la nuova religione assumeva dunque manifestazioni di devozione per le immagini parallele a quelle del mondo pagano cocovo.

Anche Sant'Agostino, intorno al 428, a proposito dell'eresia di Carpocrate, ricorda – forse da una fonte diversa e più ampia rispetto ad Ireneo – questa stessa Marcellina, che venerava le immagini di Gesù, di Paolo, questa volta ricordato espressamente, di Omero e di Pitagora, davanti alle quali faceva ardere incensi⁵. Abbiamo così la certezza che intorno al 160 d.C. anche il ritratto di Paolo era arrivato a Roma.

Più tardi, in età costantiniana, la diffusione di immagini di Paolo ci è testimoniata due volte esplicitamente da Eusebio di Cesarea. In un'epistola a Costanza, sorella di Costantino, così si esprime:

«Non so come, una volta una donnetta mostrava due immagini dipinte, forse di filosofi, asserendo ch'erano Paolo e il Salvatore. Non saprei dire donde le avesse ricevute, né da chi avesse udito ciò. Ma per evitare scandalo a lei e ad altri, presi la pittura e la conservai presso di me, reputando cosa peggiore che passasse in altre mani e noi fossimo presi per idolatri che effigiamo il nostro Dio in icone»⁶.

In un passo della Storia Ecclesiastica lo stesso Eusebio, dopo avere ricordato un gruppo scultoreo che commemorava un miracolo di Cristo nella città fenicia di Pancas, commenta:

«Non è da stupire affatto che gli antichi pagani beneficiati dal Salvato-

³ Questa notizia è ripercuota dall'Anonimo di Piacenza, che ricorda l'immagine *quae illo vivente depicta est*.

⁴ *Iren. Adv. Haeres.* I, 25.

⁵ *August. De Haeres.* 7 = *PL.* XI,II, c. 27.

⁶ *Euseb. Epist. ad Constantiam Aug.* 28-31 (*PG.* XX, c. 1547).

re abbiano fatto questo, poiché abbiamo visto le effigie degli apostoli Pietro e Paolo e di Cristo medesimo conservate su tavole dipinte. La cosa era ben naturale, perché gli antichi, secondo l'uso invalso nel paganesimo, solevano onorare così i loro salvatori senza distinzione»⁷.

In sostanza Eusebio di Cesarea ci documenta l'esistenza dei ritratti degli apostoli Pietro e Paolo dipinti su tavole in epoca per lui antica e ne cerca una giustificazione nell'ambito dei tradizionali costumi dei pagani. La documentazione rimanda alla Siria e all'Egitto e pertanto fu in quest'area che si definì il ritratto di Paolo.

Nessuno di questi ritratti più antichi è giunto fino a noi. Ma l'immagine di Paolo balza viva dagli apocrifi *Atti di Paolo e Tecla*, scritti all'incirca nel 170-180 d.C. e comunque anteriori al 197, in quanto sono già noti a Tertulliano, che ne attribuisce la redazione a un presbitero dell'Asia⁸. Il testo dice:

«Egli (*Onesiforo*) percorreva la via regia che conduce a Listra, si fermava ad attenderlo e osservava attentamente i passanti in base alla descrizione di Tito. Scorse Paolo che stava venendo: era un uomo di bassa statura, la testa calva, le gambe arcuate, il corpo vigoroso, le sopracciglia congiunte, il naso alquanto pronunciato, pieno di amabilità; a volte infatti aveva le sembianze di un uomo, a volte l'aspetto di un angelo»⁹.

Nell'Asia Minore sullo scorcio del II secolo era pertanto già nota una ben definita iconografia di Paolo, calvo, con sopracciglia congiunte e naso pronunciato. Questi caratteri fisionomici li ritroviamo nelle prime rappresentazioni sicure giunte fino a noi, cioè quelle delle pitture delle catacombe romane e dei vetri dorati, che sono corredate dell'indicazione del nome dell'Apostolo (Fig. 1). L'iconografia dei due Principi degli Apostoli deve essersi fissata in modo definitivo a Roma nella basilica costantiniana di San Pietro, imponendosi da allora come canonica.

L'immagine di Paolo è caratterizzata dai seguenti tratti: testa allungata, alta fronte stempiata con una ciocca centrale di capelli, se non completamente calva, volto sottile, naso lungo, baffi e lunga barba appuntita bruna o nera, così come i capelli; l'espressione è intellettuale,

⁷ Euseb. *H.E.* VII, 18, 4.

⁸ Tertull. *De Bapt.* 17, 5.

⁹ *Acta Pauli et Theclae*, 1, 3.



Fig. 1 - Roma, Musco Sacro Vaticano, Vetro dorato con ritratto di Paolo.

spirituale e ispirata. Molto netta è la differenza dall'iconografia di Pietro, che ha testa rotonda, ricca capigliatura con riccioli sulla fronte, barba arrotondata e bianca come i capelli, espressione forte e rude.

Nell'iconografia del periodo paleocristiano, tra il IV e il VI secolo, di norma Paolo indossa tunica, *pallium* e sandali. Essenziale, secondo la tradizione iconografica antica, risulta il ruolo dei gesti e degli attributi. In particolare, caratteristico di Paolo è il gesto del braccio destro proteso con la mano aperta, tipico di chi parla con foga oratoria, spesso accentuata dal *pathos* della testa decisamente alzata¹⁰. Una splendida immagine di Paolo, perfettamente aderente a questa iconografia è quella dipinta sulle pareti di una grotta di Efeso con l'apostolo che insegna a Iconio ascoltato da Tecla (Fig. 2). La gestualità di Paolo riprende quella dell'*adclamatio* degli oratori di età ellenistica e romana. Quasi sempre Paolo stringe nella mano sinistra un rotolo, quasi a simboleggiare che da una precedente predicazione solo orale con Paolo si passa ad una predicazione anche scritta con allusione al-

¹⁰ Per cui può essere creduto Hermes dai Licaoni, *Asti* 14, 12.

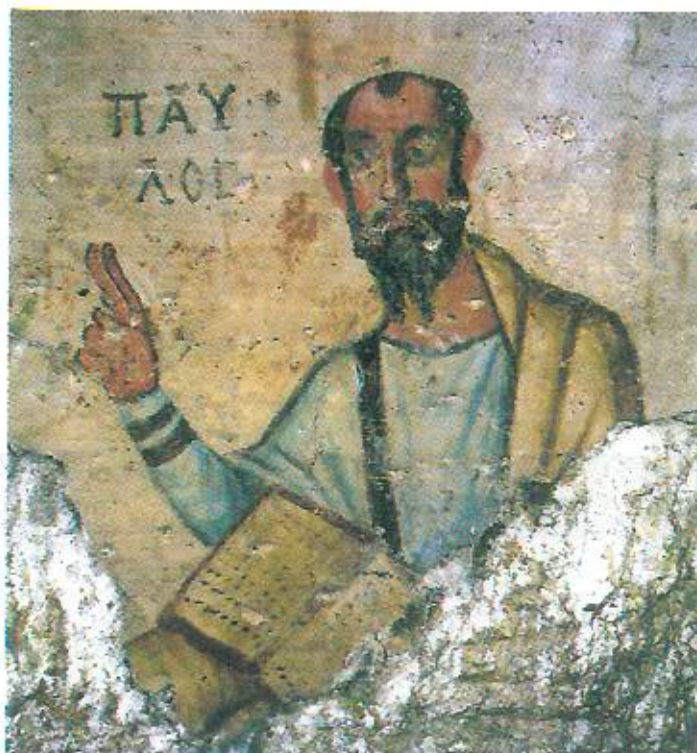


Fig. 2 - Efeso. Grotta dipinta con Paolo e Tecla. Particolare del ritratto di Paolo.

le sue Lettere. Talora ai piedi di Paolo è rappresentata una *capsa* piena di rotoli. Con il subentrare del codice pergamenaceo al posto del rotolo papiraceo, anche le arti figurative si adegueranno e il libro sacro, spesso adorno di una sontuosa rilegatura, comparirà in mano a Cristo e a Paolo.

L'origine dell'iconografia di Paolo va ricercata nell'ambito delle tradizionali rappresentazioni di filosofi. E infatti, come si è detto, Eusebio presumeva che si trattasse di filosofi a proposito dei ritratti che aveva avuto per le mani e nei quali la devozione popolare riconosceva Gesù e Paolo. L'immagine del filosofo si era molto diffusa nel terzo secolo, in rapporto con le tendenze filosofiche del tempo, come dimostrano sia in Oriente, che in Occidente soprattutto i sarcofagi, talora cripto-cristiani.

Per il ritratto di Paolo, quale viene definendosi a Roma in età costantiniana, il modello prossimo potrebbe essere stato offerto dal ritratto del filo-

sofo Plotino¹¹, tipica espressione del plasticismo colto ed ellenizzante del periodo dell'imperatore Galliceno (253-268) e che si è creduto di riconoscere in ritratti caratterizzati dalla costruzione asimmetrica della testa allungata e calva, dal volto emaciato, dai muscoli facciali mossi e nervosi, dalle rughe ondegianti, dallo sguardo ispirato e dall'intensa espressione spirituale¹².

Nell'incertezza di datazione delle pitture catacombali e dei vetri, va sottolineato che sul piano cronologico un preciso punto di riferimento per l'avvenuta codificazione del ritratto di Paolo ci viene offerto a Roma dal sarcofago del *praefectus Urbi* Giunio Basso, morto nel 359¹³; qui Paolo è ben caratterizzato nei suoi tratti fisionomici e nella sua nobile espressione spirituale (Fig. 3).

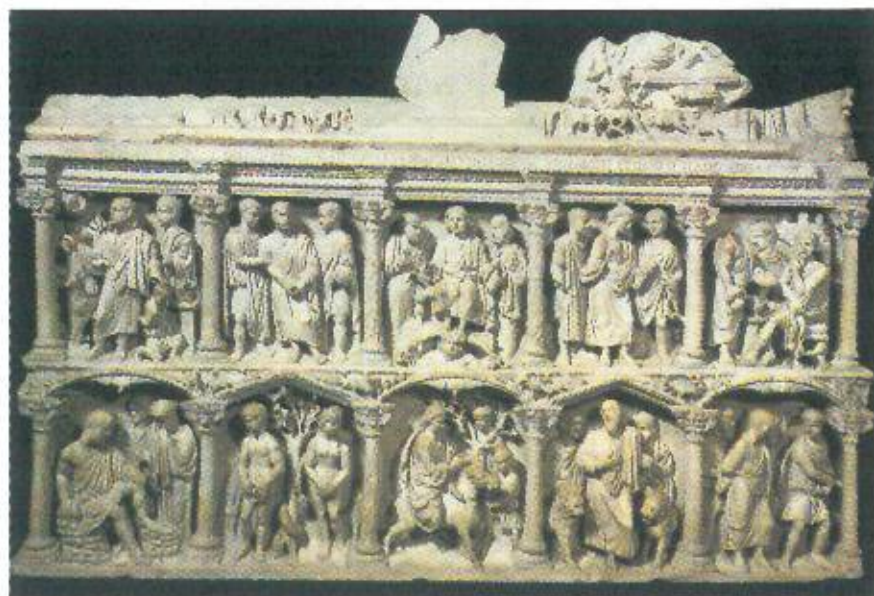


Fig. 3 - Roma, Grotte Vaticane. Sarcofago di Giunio Basso.

¹¹ Come avevano suggerito il W. NEUSS, *Ikongraphische Studien zu den Kölner Werken der alschristl. Kunst*, I, in «Zeitschr. f. Christ. Kunst», XXVIII, (1915), 112 ss., e poi H. P. L'ORANGE, *Plotinus-Paul*, in «Byzantion», 25-27, (1955-57), 472 ss.

¹² Databili circa 260-70. H. P. L'ORANGE, *The Portraits of Plotinus*, in «Cah. Arch.», V, (1951), 15 ss.

¹³ F. GERKE, *Der Sarkophag des Junius Bassus*, Berlin 1936.

2. Il tema della Traditio Legis

Nell'arte paleocristiana la figura di Paolo entra in diversi contesti simbolici e narrativi, dal semplice gruppo con Pietro a temi più complessi come la *traditio Legis*, mentre assai rare sono tra IV e VI secolo le scene che rimandano ad episodi della vita dell'apostolo.

Il tema della *Traditio Legis* rappresenta una creazione assolutamente innovativa dell'arte paleocristiana. La consegna della Legge a Pietro viene risolta compositivamente con un gruppo piramidale nel quale la figura centrale di Cristo è fiancheggiata a destra di chi guarda da Pietro, il quale riceve il rotolo svolto che simboleggia la Legge, e a sinistra da Paolo rappresentato con la mano destra protesa e acclamante.

Si tratta di una trasposizione figurativa della trasmissione dell'evangelo da parte di Gesù a Pietro, che dal punto di vista dottrinale è l'unico depositario e interprete della nuova Legge. Questa per il cristiano, come aveva esplicitato Tertulliano, è solamente il Vangelo (*ad legem proprie nostram, id est evangelium*). Questa iconografia intendeva enfatizzare al tempo stesso la trasmissione del potere divino dal Cristo al capostipite della dignità pontificia romana, ribadendone così il primato. In quanto la *maiestas Domini* viene assimilata alla *maiestas* dell'imperatore, in questa iconografia confluiscono prescrizioni del protocollo di corte, per cui di norma Pietro è inchinato e porge le mani velate per ricevere il totolo.

Il precedente concettuale di riferimento per questa iconografia è da ricercare nella consegna della legge a Mosè dell'Antico Testamento. Ce lo conferma un reliquiario di Salonicco del IV secolo dove troviamo un voluto accostamento della consegna della Legge antica e della consegna della nuova Legge. Probabilmente anche a Roma nel programma iconografico delle due lunette contrapposte del mausoleo di Santa Costanza, accanto alla consegna della Legge a Pietro doveva comparire la consegna della Legge a Mosè, piuttosto che delle chiavi a Pietro, come pure è stato supposto; ma i profondi interventi di restauro di questo mosaico non permettono alcuna certezza.

Il tema della *Traditio Legis* è stato creato a Roma e raffigurato con due schemi nettamente distinti. Il primo, che presenta Cristo seduto sulla volta celeste, è rarissimo; esso compare su due sarcofagi di grande impegno artistico, certo destinati a membri dell'aristocrazia, a partire

da quello già ricordato di Giunio Basso. L'altro schema, assai diffuso, presenta Cristo maestoso stante sul monte del Paradiso biblico, che è caratterizzato dai quattro fiumi che ne scaturiscono.

Nei monumenti più tardi, dove Cristo è rappresentato molto più alto rispetto ai due apostoli di piccola statura che lo fiancheggiano, possiamo cogliere un'eco dell'apocrifo Vangelo di Pietro, scritto intorno al 120-130, forse in Siria, dove si racconta la resurrezione di Gesù in presenza delle guardie, che mentre riferivano l'accaduto "videro nuovamente tre uomini uscire dalla tomba: due sostenevano l'altro e una croce li seguiva. La testa dei primi due toccava il cielo, ma quella di colui che essi sorreggevano sorpassava i cieli".

A Ravenna di questo schema iconografico si diedero interpretazioni peculiari; infatti – a parte un sarcofago e un reliquiario aderenti all'iconografia romana – negli altri manca la figura di Pietro e Cristo consegna la legge a Paolo, un elemento che non può essere casuale, ma va connesso con lo stretto legame di Ravenna con Costantinopoli e con il desiderio di enfatizzare l'apostolo delle Genti, distaccandosi dal predominio indiscusso accordato a Pietro in ambito romano.

Il schema

Il primo schema dei due enucleati, rarissimo, prevede Cristo seduto frontale con i piedi poggiati sulla volta celeste, fiancheggiato da Paolo a sinistra e a destra da Pietro, al quale consegna il rotolo della legge. Questo schema, presente soltanto in due monumenti romani di IV secolo, non ebbe successo. Esso fu creato da una committenza aristocratica e colta, che lo modellò sulla tipologia delle donazioni imperiali dal cerimoniale del *congiarium*. L'immediato precedente è la famosa scena della fronte settentrionale dell'Arco di Costantino, dove l'imperatore distribuisce il *congiarium* al popolo romano: Costantino troneggia al centro rigidamente frontale, seduto su un trono con suppedaneo posto su un alto palco¹⁴, mentre in basso un personaggio togato si prepara ad accogliere il donativo porgendo le mani velate da un lembo del mantello.

¹⁴ L'alto podio viene ripreso nell'arte paleocristiana, ad esempio per distinguere la posizione di Pilato nel sarcofago delle Grotte Vaticane con la *traditio Legis*.

Il documento più importante di questo schema è il sarcofago in marmo pentelico delle Grotte Vaticane spettante al *praefectus Urbi* Giunio Basso, morto neofita nel 359 all'età di 42 anni, come sappiamo dall'iscrizione incisa sulla cornice superiore (Fig. 4)¹⁵. Si tratta di un'opera di rinnovato classicismo, aulico e ufficiale, tipico del colto ambiente aristo-

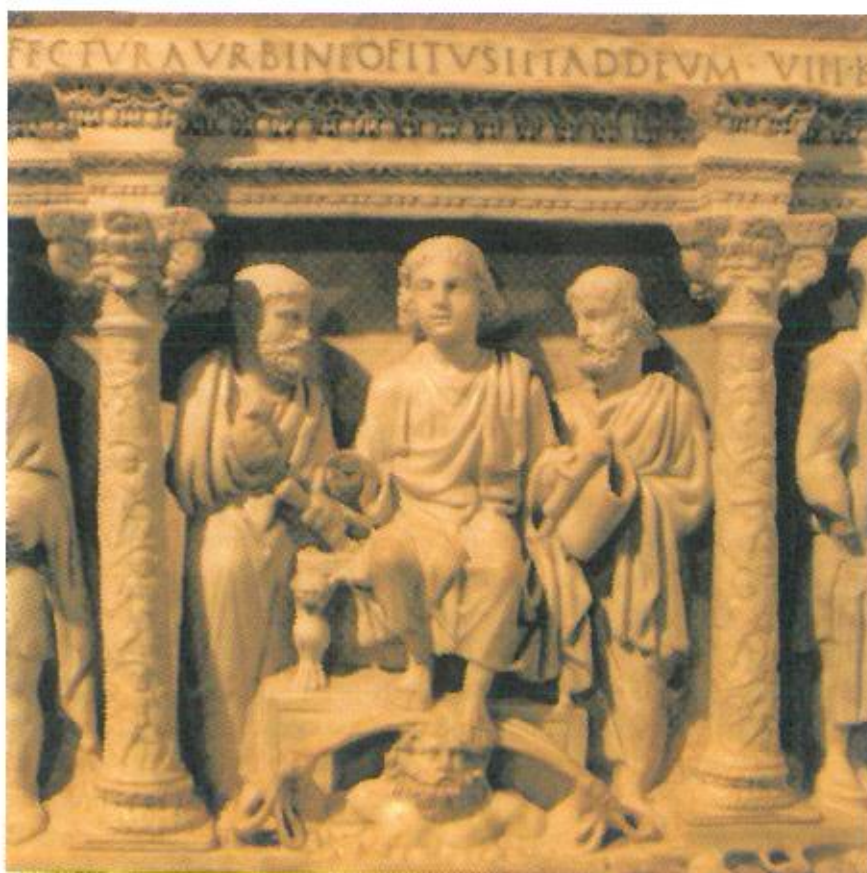


Fig. 4 - Roma, Grotte Vaticane. Sarcofago di Giunio Basso.
Particolare con la *traditio Legis*.

¹⁵ La data è sicura perché l'iscrizione sul sarcofago pone la morte di Giunio sotto i consoli Eusebio e Ypario.

cratico senatorio; essa appare del tutto straordinaria e innovativa, sia per quanto concerne la sua struttura, che per la resa plastica e per il repertorio iconografico manifestamente cristiano. La decorazione è distribuita come in una *frons scenae* di teatro entro due ordini architettonici sovrapposti, in ognuno dei quali si susseguono cinque scene dell'Antico e del Nuovo Testamento, separate da colonne tortili, o riccamente decorate, che determinano campi architravati nel registro superiore e in quello inferiore nicchie con catini a conchiglia alternati ad altre coperte a timpano. La *traditio Legis* è rappresentata nel riquadro superiore centrale, quindi quello collocato nel punto visivamente privilegiato.

Cristo giovane imberbe è seduto frontalmente su un trono a zampe leonine e suppedaneo, posato sulla volta celeste rappresentata come un velo rigonfio i cui lembi sono tenuti stretti dalle mani di un gigante a braccia aperte, che emerge nudo fino al petto con folta capigliatura e barbato. Gesù, riccamente ammantato, volge la testa leggermente a destra; ha la mano destra protesa e il piede sinistro avanzato, mentre quello destro arretrato posa completamente sul suppedaneo. Ai lati di Gesù si dispongono i due apostoli ammantati e stanti: alla nostra destra Pietro, che riceve nelle mani velate il *volumen* semiaperto, che Cristo gli porge con la mano sinistra; alla nostra sinistra Paolo, che tuttavia in questa scena non presenta una fisionomia nettamente differenziata da quella di Pietro, pur avendo una testa più sottile e allungata e un volume più ridotto della capigliatura e della barba rispetto a Pietro; è tutto chiuso nel mantello, da cui spuntano appena la mano destra sollevata acclamante e la sinistra abbassata che stringe il rotolo.

L'officina scultorea che ha elaborato questo complesso apparato decorativo aveva familiarità con il repertorio classico e solo così si spiegano non solo l'impianto architettonico, che riprende duplicandolo il motivo a colonne, ma anche i particolari. Il profondo classicismo di questo artista spiega altresì perché le fisionomie di Pietro e Paolo risultino poco differenziate, poiché riflette quella temperie culturale del plasticismo ellenizzante gradito alla committenza aristocratica della metà del IV secolo.

Cristo è presentato come una divinità in trono, collocata *in caelis*, al di sopra della volta celeste, che è sorretta da una figura simbolica, desunta da quella di Atlante, che nel mito classico reggeva appunto la vol-

ta celeste; il motivo di lontana ascendenza ellenistica era presente a Roma già sulla corazza della statua marmorea di Augusto detta di Prima Porta¹⁶.

La stessa scena si ritrova, ma diluita in tre nicchie, su un altro sarcofago romano a colonne sempre dalle Grotte Vaticane, forse opera di un artista greco che operava a Roma nel terzo quarto del IV secolo (Fig. 5)¹⁷.



Fig. 5 - Roma, Vaticano, Museo Pio Cristiano.
Sarcofago, già al Laterano, con la *traditio Legis*.

È del tipo architettonico con otto colonne decorate che reggono un architrave formando sette riquadri. Nella nicchia centrale più ampia Cristo imberbe troneggia sulla volta celeste indicata come un velo rigonfio, i cui lembi sono stretti dalle mani di una figura giovanile imberbe emergente

¹⁶ Atlante nudo a braccia aperte si ritrova nel rilievo di Villa Albani, dove sostiene il disco celeste.

¹⁷ Già Lateranense 174, ora nel Museo Pio Cristiano.

fino al petto nudo; due figure panneggiate imberbi fanno da sfondo ai lati del Cristo; nell'intercolunnio a sinistra Paolo incede di profilo a destra, con testa sollevata e ritratto ben caratterizzato dalla calvizie e dal gesto della mano destra alzata e acclamante; nell'intercolunnio a destra Pietro si inchina verso Cristo e sulle mani velate riceve il rotolo aperto della Legge; anche Pietro è decisamente caratterizzato dalla capigliatura e dalla barba ricciuta e tondeggiante.

Pur nel parallelismo dell'impianto iconografico con il sarcofago di Giunio Basso, in questo caso a sostenere la volta celeste interviene un giovane imberbe che possiamo connettere con il culto di Mitra, che tanta importanza acquistò in età tardoantica¹⁸.

II schema

Il secondo schema del motivo della *traditio Legis* è quello assai più diffuso che presenta Cristo stante sopra la montagna del Paradiso.

Grandiosa è la concezione che traspare miniaturizzata su un magnifico vetro dorato del Museo Sacro Vaticano (Fig. 6)¹⁹. Con sottile e precisa incisione entro un medaglione, diviso in due registri disuguali sovrapposti, nel campo superiore grandeggia la figura di Cristo stante in cima ad una montagna erbosa bagnata da un fiume impetuoso; è nell'atto di consegnare il *volumen* della Legge (con la scritta *Dominus [legem dat]*) a Pietro inchinato e con la croce stretta nella sinistra e appoggiata alla spalla. Cristo protende la mano destra aperta e sembra guardare alla sua destra verso Paolo, che ha la mano destra protesa e acclamante ed è ben caratterizzato, con alta fronte stempiata, pesante sopracciglio e lunga barba appuntita. Molto probabilmente due palme inquadravano la scena. È conservata quella di sinistra, alle spalle di Paolo, carica di grappoli di datteri pendenti, sui quali è posata la Fenice di profilo a destra, riconoscibile dal nimbo radiato; viene così associato al simbolo del martirio, la palma, quello della resurrezione; la Fenice del

¹⁸ Atlante come efebo è rappresentato, emergente a mezzo busto e reggente con le due mani alzata la volta celeste con lo zodiaco, nella patera di Parabiago ora al Museo di Milano (forse attribuibile alla seconda metà del IV secolo).

¹⁹ Della fine del IV secolo, Museo Sacro, 60771. Un vetro coevo e simile, anche se più semplificato, si conserva nel Toledo Museum of Art (Ohio).



Fig. 6 - Roma, Museo Sacro Vaticano. Vetro dorato con la *traditio Legis*.

mito era risorta infatti dalle sue ceneri, motivo che era stato ripreso dai cristiani. Nel settore inferiore due gruppi di agnelli convergono verso il monte del Paradiso sormontato da un ariete; al di sopra corrono tre didascalie che indicano il fiume Giordano soprastante e Gerusalemme e Betlem, che sono rappresentate alle due estremità per simboleggiare le due chiese degli ebrei e dei gentili

La complessità della composizione fa supporre la derivazione da un modello di ampie proporzioni e già perfettamente elaborato al quale l'artigiano si è ispirato. La maggior parte degli studiosi propende a credere che questa scena sia stata creata per il mosaico del catino absidale della basilica costantiniana di San Pietro in Vaticano, distrutto nel XIII secolo, perché fatiscente, e rifatto²⁰. Questo mosaico deve avere offer-

²⁰ Attribuito di solito all'età di Costanzo (ca 360). Una copia tardiva se ne può riconoscere nel mosaico dell'abside della chiesa di San Silvestro a Tivoli (1157-1170).

to il modello per una serie di grandi mosaici ufficiali con la *traditio Legis*, oltre che per piccoli oggetti di artigianato devozionale, come questo vetro, e per numerosi sarcofagi.

Altrettanto fedele all'originale è una piccola lastra marmorea proveniente dal cimitero romano dei Giordani ed ora conservata nel convento delle Oblate ad Anagni (Fig. 7). Con una raffinata incisione ru-



Fig. 7 - Anagni, convento delle Oblate. Lastra marmorea da Roma con la *traditio Legis*.

bricata vi è raffigurato al centro Cristo nimbato e barbato, stante su un monte; ha la destra alzata e la sinistra abbassata per porgere il rotolo della Legge aperto e svolazzante a Pietro, che l'accoglie sulle mani velate, inchinato, la testa alzata e reggendo la croce sulla spalla sinistra. A sinistra vediamo Paolo stante e di tre quarti con la destra acclamante e la sinistra abbassata, apparentemente a reggere il lembo del mantello e non il rotolo.

La scena è inquadrata anche in questo caso tra due palme cariche di datteri e su un ramo presso la testa di Paolo ritroviamo la Fenice riconoscibile dal nimbo radiato. Anche qui alla base, come nel vetro ricordato, abbiamo alle estremità le due città (Gerusalemme e Betlemme) con mura in *opus quadratum*, dalle cui porte escono sei agnelli per parte che convergono verso il centro, dove davanti al monte è raffigurato

il colle del Paradiso, caratterizzato dai fiumi (ne sono visibili tre) e su cui sta l'agnello mistico²¹.

Un'eco abbastanza fedele, ma più corsiva, è tramandata da un affresco della fine del IV secolo della catacomba *Ad Decimum* della via Latina (in prossimità di Grottaferrata). Anche qui la scena risulta inquadrata tra due palme; su quella di sinistra è posata la Fenice riconoscibile dalla testa radiata. Al centro Cristo nimbato e stante, posto molto in alto, porge con la mano sinistra distesa a Pietro, inchinato e con la croce sulla spalla, il lungo rotolo svolto con la legenda *Dominus legem dat*; a sinistra sta Paolo di profilo a destra con la testa riversa per guardare in alto Cristo, verso il quale protende la mano acclamante; è calvo, con un grande naso e la barba appuntita.

Dettagliata era anche la raffinata rappresentazione della *traditio Legis* che compariva sul coperchio di una capsella eburnea, rinvenuta a Samagher (presso Pola), databile intorno al 420-440 e purtroppo molto lacunosa²².

In un edificio imperiale romano, il mausoleo di Santa Costanza o Costantina, il motivo appare semplificato, ma ha subito restauri già nel VII secolo e più pesantemente sotto papa Gregorio XVI, tra il 1836 e il 1843, per cui è scarsamente valutabile (Fig. 8). Nel catino dell'abside laterale sinistra o sud, decorata al pari di quella fronteggiante intorno al 360/70, al centro della scena domina la figura di Cristo, nimbato e panneggiato, stante frontale sul monte del Paradiso, dal quale sgorgano quattro fiumi e verso il quale convergono quattro pecore. Cristo ha la mano destra alzata e acclamante e protende con la sinistra un *volumen* aperto, sul quale si legge: *Dominus pacem dat*, per un erroneo restauro che ha sostituito *pacem* a *legem*²³. Ai lati si dispongono le figure stanti di Paolo e Pietro. Paolo solleva la testa dal naso adunco e dalla lunga barba nera; mentre Pietro si inchina in atto di accogliere il lungo rotolo. Tra Cristo e i due Apostoli si dispongono due coppie convergenti di pecore sotto un cielo solcato da nuvole. I due edifici latera-

²¹ Dimensioni: cm 30x85, databile intorno al 390 d.C.

²² Ora conservata a Venezia, Museo Archeologico, inv. 279/52.

²³ *Dominus legem dat* si legge anche su una lucerna in bronzo dalla Casa dei Valeri a Roma, ora nel Museo Archeologico di Firenze.



Fig. 8 - Roma, mausoleo di Santa Costanza. Mosaico con la *traditio Legis*.

li dovrebbero indicare Gerusalemme e Betlemme. Dietro due palme chiudono la scena, ma non c'è più la Fenice.

Molto più raffinata è invece la formulazione della *traditio Legis* che ritroviamo a Napoli nel mosaico del battistero di San Giovanni in Fonte, e eretto ai tempi del vescovo Severo (362-408), ma negli ultimi anni, verso il 400 (Fig. 9). Il mosaico della cupola a padiglione, purtroppo in gran parte perduto, conserva parzialmente la decorazione in quattro degli originari otto scomparti racchiusi da ghirlande. Quello della *traditio Legis* presenta, tra due palme e in un cielo solcato da nubi, un Cristo maestoso, nimbato, barbato e riccamente panneggiato in tunica e pallio, il braccio destro alzato; in piedi su un globo blu, consegna con la sinistra a Pietro il *volumen* svolto, sul quale è scritto "Dominus Legem dat". Pietro avanza verso il Cristo e si inchina per ricevere la Legge con le mani velate, portando sulla spalla destra una croce monogrammatica. Di Paolo a sinistra è conservata solo la parte inferiore con il ricco mantello e il ginocchio destro leggermente flesso. Rispetto al cartone originario, riflesso dai monumenti sopra descritti, è da notare che in questo mosaico la montagna del Paradiso è stata sostituita dal globo celeste, come in altri monumenti romani e ravennati.

Il motivo della *traditio Legis* ha avuto una particolare fortuna sui sar-



Fig. 9 - Napoli, battistero di San Giovanni in Fonte. Mosaico con la *traditio Legis*.

cofagi, dapprima a Roma, poi anche in Gallia e a Ravenna. Alcuni sarcofagi romani rimangono molto vicini al modello originario, del quale riproducono anche gli elementi accessori, mentre altri se ne allontanano con varie semplificazioni, fino a limitarsi ai tre protagonisti della scena. Possiamo perciò distinguere tre tipi.

Il primo tipo conserva ancora la Fenice sulla palma e la teoria degli agnelli. Molto dettagliato è in particolare un sarcofago architettonico frammentario di San Sebastiano, con la scena della *traditio Legis* distribuita in tre intercolunni architravati con palme cariche di datteri sul fondo e pecore in basso (Fig. 10). Al centro Cristo eminente, tanto che la testa investe l'architrave, stante sul monte del Paradiso, da cui sgorgano i fiumi, porge il lungo *volumen* aperto e svolazzante a Pietro posto alla sua sinistra, con le mani velate, inchinato e con la croce sulla spalla; alla sua destra Paolo, più piccolo, riccamente panneggiato, con solo la mano destra fuori del mantello, è ben caratterizzato dalla testa sollevata, dalla calvizie e dalla barba; sulla palma dietro di lui restano tracce della Fenice.



Fig. 10 - Roma, cimitero di San Sebastiano. Sarcofago con la *traditio Legis*.

Un sarcofago a colonne del Museo Lapidario Cristiano di Arles, prodotto romano dell'ultimo terzo del IV secolo, presenta al centro Cristo molto alto, tanto da coprire con la testa l'architrave; è stante e frontale, con la mano destra protesa acclamante, mentre con la sinistra porge un lungo rotolo (Fig. 11). Cristo ha i piedi poggiati sul monte del Paradiso tra due agnelli e due palme sul fondo; nelle arcate laterali,



Fig. 11 - Arles, Museo Lapidario Cristiano. Sarcofago a colonne con la *traditio Legis*.

a destra Pietro, genuflesso e con croce nella sinistra, riceve il lungo rotolo della Legge entro l'ampia piega del mantello; a sinistra Paolo stante, caratterizzato, con rotolo nella sinistra e mano destra protesa e acclamante; alle sue spalle una grossa palma con datteri e Fenice.

Un sarcofago ora smembrato tra il Vaticano e Cracovia, ma noto nel suo insieme da disegni (Fig. 12), rientra nella tipologia a fondale più mosso di quello architettonico tradizionale e definito convenzional-

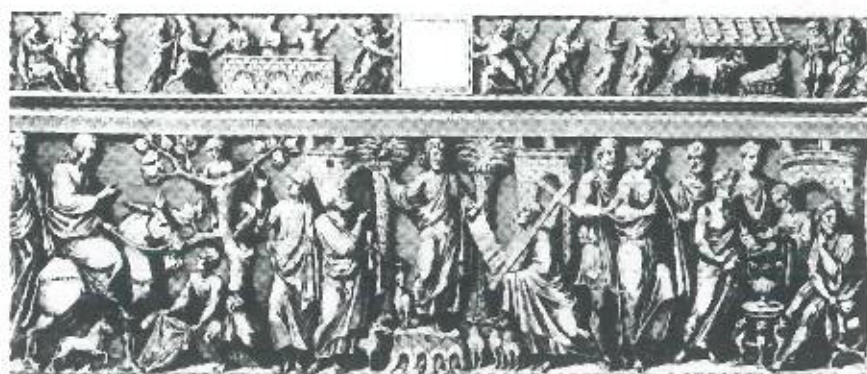


Fig. 12 - Roma. Sarcofago, ora smembrato tra il Vaticano (Museo Pio Cristiano) e Cracovia, con la *traditio Legis*.

mente "a porte di città", con riferimento specifico, nella simbologia cristiana, alla città di Dio. Alla produzione romana dell'ultimo quarto del IV secolo spetta anche il bel sarcofago che si conserva a St-Maximin-la-Sainte-baume (Var). Al centro, tra due palme, Cristo è posto sul colle del Paradiso e dà il rotolo a Pietro genuflesso sotto un arco e con croce gemmata sulla spalla sinistra; Paolo è a sinistra, stante e con ritratto caratterizzato; alle sue spalle su un'altra grossa palma posa la Fenice.

A Verona, nella cripta di San Giovanni in Valle, un sarcofago a porte di città, attribuibile ad un'officina romana attiva intorno all'anno 400, inserisce al centro della fronte la *traditio legis* tra quattro scene neotestamentarie. Cristo è stante sul monte del Paradiso, riconoscibile dai 4 fiumi; a destra Pietro, con croce sulla spalla, riceve il rotolo; a sinistra compare Paolo, caratterizzato e acclamante, sotto un arco che include una palma sovrastata dalla Fenice (Fig. 13).

Il secondo tipo manca di alcuni dettagli, come la Fenice, e gli agnelli so-



Fig. 13 - Verona, cripta di San Giovanni in Valle.
Sarcofago a porte di città. Particolare della *traditio Legis*.

no presenti solo eccezionalmente. Ricordiamo anzitutto il magnifico sarcofago di Milano, detto di Silcone, conservato nella basilica di Sant'Ambrogio (Fig. 14). La *traditio legis* compare sulla fronte principale. Cristo posto sul monte è altissimo e copre con la testa l'arco centrale; ai suoi piedi due piccole figure inginocchiate indicano i defunti. Ai lati di Cristo i due principi degli apostoli: a sinistra Paolo, ben caratterizzato e dietro il quale si intravede una palma; a destra Pietro con la croce e in atto di ricevere il rotolo della Legge; dietro di loro le figure stanti di tutti gli altri apostoli con ritmo convergente. Da notare alla base la presenza della teoria degli agnelli che escono dalle città contrapposte. Si tratta di uno dei più alti prodotti artistici del raffinato plasticismo dell'epoca teodosiana, prodotto sotto l'influenza di Sant'Ambrogio nella Milano ancora capitale (385-390).

A Lamta (l'antica Leptiminus) in Tunisia si conserva un sarcofago con scene di caccia, ma che al centro del prospetto inserisce stranamente la



Fig. 14 - Milano, basilica di Sant'Ambrogio.
Sarcofago detto di Silicone, prospetto con la *traditio Legis*.

traditio Legis sottolineata da ben tre grosse palme (Fig. 15). Invece una sola palma compare nel sarcofago Borghese del Louvre, proveniente dal sepolcreto Vaticano.



Fig. 15 - Lamta (Tunisia), Museo.
Sarcofago con scene di caccia. Particolare della *traditio Legis*.

Nel terzo tipo infine anche le palme sono sparite e rimangono soltanto le figure di Cristo tra Pietro e Paolo. L'esemplare di maggiore impegno artistico è la fronte frammentaria di un sarcofago, fastosamente decorato, conservato al Metropolitan Museum di New York (Fig. 16).



Fig. 16 - New York, Metropolitan Museum.
Sarcofago proveniente da Sarzana con la *traditio Legis*.

Si tratta di un'opera databile entro il 370, forse di un artista greco che operava in un'officina romana. Nella nicchia centrale Cristo, più alto e acclamante con la destra alzata, consegna il lungo rotolo aperto della Legge a Pietro inchinato nella nicchia a destra; dietro di lui un altro apostolo acclamante; nella nicchia a sinistra Paolo con testa al cielo, ispirato e ben caratterizzato; dietro un altro apostolo acclamante²⁴.

Il motivo della *traditio Legis* viene ripreso a Ravenna, ma qui verrà presto trasformato.

Ancora coerente con lo schema della tradizione aulica romana è un sarcofago conservato nel Museo Nazionale di Ravenna, databile nel I quarto del V secolo e forse capostipite degli esemplari ravennati (Fig. 17). Inquadrato in un'essenziale architettura di pilastri angolari e architrave, al centro Cristo, che ha un'aureola con *chrismon*, sovrasta le altre figure ergendosi su un monte roccioso; acclama con la destra alzata e con la sinistra porge il rotolo aperto a Pietro, che accorre inchinandosi e protende le mani coperte, dalle quali scende un lungo velo; a sinistra Paolo stan-

²⁴ Inv. 1948.76.2, donazione Brummer, proveniente da Sarzana.



Fig. 17 - Ravenna, Museo Nazionale. Sarcofago con la *traditio Legis*.

te, caratterizzato dalla barba appuntita, acclama con la mano destra sollevata. La scena è delimitata da due grosse palme, oltre le quali compaiono un uomo a sinistra e una donna a destra (forse i defunti). A Ravenna il motivo romano è mantenuto anche nella capsella marmorea dei santi Quirico e Giulitta²⁵.

Il fondo neutro e le figure isolate ricordano quel gusto ellenizzante di Costantinopoli, ben visibile su un reliquiario in lamina d'argento proveniente dalla penisola Calcidica e conservato nel museo di Salonicco (Fig. 18). Si tratta di un raffinato prodotto dell'ellenismo classicheggiante orientale del periodo teodosiano con figure leggere e sinuose. Sulla faccia principale Cristo giovane imberbe di tre quarti a destra consegna il *volumen* aperto della Legge a Pietro, ma nello stesso tempo si gira di scatto verso Paolo e con la destra alzata lo benedice. Pietro è inchinato, con il mantello sull'avambraccio e la croce monogrammatica appoggiata sulla spalla. Paolo, con la testa decisamente alzata, ha la mano destra sollevata benedicente e stringe un rotolo nella sinistra. Di particolare importanza è il fatto che nel programma iconografico di questo reliquiario la scena della *traditio* si affianchi a quella della con-

²⁵ Trovata nella chiesa di San Giovanni Battista, è ora conservata nel Museo Arcivescovile di Ravenna.



Fig. 18 - Salonicco, Museo. Reliquiario proveniente dalla penisola Calcidica.
Prospetto con la *traditio Legis*.

segna della Legge a Mosè, che – come si è accennato – costituiva il precedente concettuale della consegna della nuova Legge.

Ravenna interviene presto a scapito della preminenza di Pietro, privilegiando invece Paolo ed avvicinandosi così alla tradizione orientale. Paolo diventa così il destinatario della Legge, come dimostrano quattro sarcofagi ravennati, sui quali anche la composizione è diversa e semplificata e spesso il tema viene ad occupare tutta la fronte. Cristo è sempre imberbe e seduto in trono, rivolto di tre quarti a sinistra; il cartone viene quindi ripetuto in maniera monotona. Il fondo può essere sia liscio che articolato in nicchie da colonne.

Solo un sarcofago mantiene la figura di Pietro: è quello architettonico dei Dodici Apostoli in Sant'Apollinare in Classe, attribuibile alla metà del V secolo (Fig. 19). Al centro Cristo, nimbato, giovane e imberbe, dai lunghi capelli ondulati, seduto in trono con spalliera a pomoli, cuscino e suppedaneo, esibisce un libro aperto con la sinistra e porge un rotolo chiuso con la destra. A destra, come di norma, accorre Pietro leggermente inchinato, identificato dalla croce sulla spalla e dalle chiavi sulle mani velate e protese; ma Cristo non gli porge la Legge. Egli invece, volgendosi alla sua destra, depone il rotolo del-



Fig. 19 - Ravenna, Sant'Apollinare in Classe.
Sarcofago dei Dodici Apostoli con *traditio Legis* a Paolo.

la Legge sul velo che ricopre le mani di Paolo, riconoscibile dalla tipica iconografia. Alle estremità sono disposti due apostoli per parte, che con i tre presenti sui due lati corti permettono di completare il collegio apostolico.

Un gruppo di altri tre sarcofagi semplifica la scena e la figura di Pietro viene sostituita da un'anonima figura stante. Così in due sarcofagi ad arcate del I quarto del V secolo conservati nella chiesa di San Francesco. In particolare quello Bensai – Dal Corno presenta nella nicchia centrale Cristo seduto e con i piedi poggiati su un gradino; porge con la destra il rotolo chiuso, mentre con la sinistra trattiene stranamente un lembo del mantello; nella nicchia a sinistra Paolo s'inchina con le mani velate per accogliere il rotolo; nella nicchia a destra un apostolo stante e frontale stringe un rotolo verticale tra le mani; nelle nicchie estreme sono disposti altri due apostoli acclamanti (Fig. 20)²⁶.

Ancora più semplificato è un terzo sarcofago, quello di Pietro degli Onesti, conservato a Santa Maria in Porto Fuori e attribuibile ad un raffinato maestro della prima metà del V secolo (Fig. 21). È un sarcofago architettonico, con campo liscio inquadrato da due colonne tortili. Al centro Cristo giovanile imberbe, seduto su un trono a protomi leonine con spalliera liscia

²⁶ Ora collocato nella navata laterale sinistra della basilica di San Francesco a Ravenna.

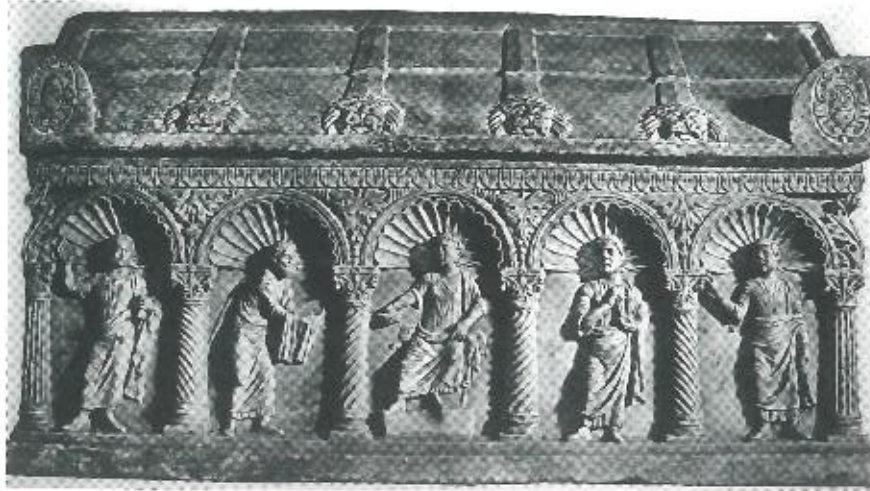


Fig. 20 - Ravenna, chiesa di San Francesco.
Sarcofago Bensai – Dal Corno con *traditio Legis* a Paolo.



Fig. 21 - Ravenna, Santa Maria in Porto Fuori.
Sarcofago di Pietro degli Onesti. Particolare della *traditio Legis* a Paolo.

e suppedaneo, si volge a destra e porge non già un *volumen*, bensì un libro a Paolo, che accorre inchinandosi e con le mani coperte da un lungo velo che scende a ricche pieghe; è riconoscibile dalla calvizie, l'alta fronte, il lungo naso. Ai lati si dispongono tre apostoli imberbi acclamanti.

La spiegazione di questa interpretazione ravennate del tema della *traditio Legis*, nella quale Paolo diventa il protagonista, risiede nell'importanza che Paolo rivestiva in Oriente e in particolare a Costantinopoli. Una dimostrazione eloquente la troviamo nel famoso monastero di Santa Caterina sul monte Sinai, dove nell'abside della chiesa della Trasfigurazione, dovuta all'imperatore Giustiniano, la croce d'oro centrale è fiancheggiata da una parte da Paolo e dall'altra da Andrea, contrassegnati dai nomi (Fig. 22). A Costantinopoli Andrea riveste un ruolo centrale in quanto fondatore di quella chiesa, come di quelle attorno al Ponto Eusino, e a buon diritto perciò occupa quel posto che nella Roma costantiniana è occupato da Pietro. A Roma fu forse papa Silvestro a indurre Costantino a erigere la basilica petrina in forme grandiose e forse dallo stesso papa emana il progetto della decorazione dell'abside di San Pietro con il motivo della *traditio Legis*, che enfatizza il primato della Chiesa romana.



Fig. 22 - Sinai, monastero di Santa Caterina, chiesa della Trasfigurazione. Mosaico absidale.

FRANCESCO MOSETTO*

Paolo “pastore” nelle sue lettere

Introduzione

L'immagine classica di san Paolo è quella dell'“apostolo” – il missionario che annuncia Gesù e, diffondendo la fede in lui, fonda tutta una serie di comunità cristiane – e, insieme, quella del “dottore”, «maestro delle genti nella fede e nella verità, *didaskalos ethnôn en pistei kai alētheia*» (1 Tm 2,17), il primo teologo cristiano, la cui dottrina ci è trasmessa nelle sue ammirevoli lettere. Più raramente l'attenzione si porta su Paolo “pastore”, nonostante che questo tratto della sua personalità sia rilevante nella vita come negli scritti. Non sono molti gli studi dedicati a questo tema¹, ed è significativo che la bella sintesi di G. Barbaglio, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, su 500 pagine gliene dedichi solamente otto².

* FRANCESCO MOSETTO, Università “Salesiana”, Roma.

¹ Segnaliamo: W.E. CHADWICK, *The Pastoral Teaching of St. Paul*, Clark, Edinburgh 1907; E.M. MARTINSON, *Paul as Pastor*, BR 9 (1924) pp. 350-370; K. MAHY, *Mündige Gemeinde. Untersuchungen zur pastoralen Führung des Apostel Paulus im 1. Korintherbrief* (StBibMon 2), Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1967; W. WUELLNER, *Paul as Pastor. The Function of Rhetorical Questions in First Corinthians*, in A. VANHOYE (ed.), *L'Apôtre Paul. Personnalité, Style et Conception du Ministère*, University Press, Leuven 1986, pp. 49-77; A.J. MALHERBE, “Pastoral care” in the *Thessalonian Church*, NTS 36 (1990) pp. 375-391; P. BEASLEY MURRAY, *Pastore (Paolo come -)*, in G. V. HAWTHORNE - R.P. MARTIN - D.G. REID, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999 (orig. ingl. 1993), pp. 1158-1165; J.-M. POFFET, *Paolo testimone della verità e pastore*, in “*Ecce ascendimus Ierusalem*” (Lc 18,31), a cura di F. MOSETTO, Roma 2003, 125-133; A. MORENO GARCÍA, *Paulus pastor. El ministerio del Espíritu*, Edicep, Valencia 2008, pp. 328.

² G. BARBAGLIO, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Cittadella, Assisi³2002, pp. 124-131. Non molto più generosa la trattazione di R. FABRIS e S. ROMANELLO, *Introduzione alla lettura di Paolo*, Borla, Roma 2006, pp. 83-102 (Paolo apostolo e pastore).

Non avendo la pretesa di affrontare a tutto campo il tema "Paolo pastore", mi concentrerò sulla testimonianza delle lettere sicuramente autentiche, lasciando perciò da parte sia le "deuteropaoline" sia gli Atti degli Apostoli, e metterò in rilievo alcuni aspetti che mi sono parsi significativi. Partendo da una prospettiva teologica d'insieme (1.), mi soffermerò sullo stile pastorale di Paolo (2.), sui suoi rapporti con i collaboratori (3.) e sul suo atteggiamento verso la società del tempo (4.). Come conclusione, sottolineerò un tratto caratteristico della sua azione pastorale: il tema della gioia (5.).

1. Una prospettiva teologica

Nelle lettere paoline autentiche, a differenza del celebre testo di *At* 20, non troviamo a proposito delle guide preposte alle singole comunità³ il vocabolario "pastorale" (per es. il titolo di pastore, l'immagine del gregge, il verbo "pascere")⁴, e nemmeno lo troviamo quando Paolo parla di sé. La sua autocomprensione è essenzialmente quella espressa dal titolo "apostolo"⁵. È, tuttavia, evidente che, al di là dell'azione missionaria in senso stretto – annuncio del vangelo e fondazione di nuove chiese (cfr. *1 Cor* 3,10; 9,1-2) –, con tale titolo egli abbraccia anche la guida delle comunità e la formazione cristiana dei singoli credenti.

Nelle lettere di Paolo un'attenzione specifica e riflessa al ruolo "pastorale" si può cogliere sotto vari aspetti: a) nella consapevolezza di una «autorità, *exousia*» (cfr. *2 Cor* 10,8; 13,10) che egli esercita nei con-

³ Per un'analisi sociologica delle comunità paoline, rimangono fondamentali gli studi di W.A. Meeks, A.J. Malherbe, G. Theissen. Cfr. S.C. BARTON, *Approcci sociologici a Paolo*, in *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, pp. 119-132; G. BARBAGLIO, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, pp. 110-124.

⁴ Cfr. *Gal* 10,1-18; 21,15-18; *At* 20,28; vedi anche *Mt* 18,12-14; 26,31-32. In *Ef* 4,11 tra i "doni" elargiti al fine di "edificare il corpo di Cristo" si nomina quello dei "pastori e maestri". Secondo R. Penna, «probabilmente non si tratta di due categorie diverse...; per il nostro autore non ci può essere un pastore che non sia anche un maestro» (*Lettera agli Efesini*, Bologna 1988, 191).

⁵ Cfr. J. BECKER, *Paolo l'apostolo delle genti*, Brescia 1996, pp. 86-88. Vedi anche P.W. BARNETT, *Apostolo*, in *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, cit., pp. 109-118.

fronti delle comunità, autorità che legittima i suoi interventi, sia quelli personali e diretti, sia mediante collaboratori oppure per mezzo di lettere⁶; b) nel senso di responsabilità, che impegna l'Apostolo a prodigarsi a vantaggio dei credenti, al di là del primo annuncio che ha dato origine alle singole chiese (cfr. *1 Cor* 9,16ss; *2 Cor* 11,28); c) indirettamente, nella considerazione accordata ai "ministeri" esercitati all'interno delle chiese (cfr. *1 Cor* 12,28s; *Rm* 12,6-8).

Ma il cuore dell'azione pastorale di Paolo, l'anima nascosta che ne plasma le manifestazioni concrete, ci si rivela nel linguaggio a lui caro della "generazione". Il rapporto che lega Paolo alle sue comunità e ai singoli cristiani non si esaurisce nel trasmettere la fede con l'annuncio del vangelo. Dopo aver generato alla fede, egli continua a essere padre in quanto guida ed educatore della comunità dei credenti.

Il tema della "generazione"

L'immagine e il tema della "generazione" compare in tre suggestivi passaggi delle lettere⁷. Nella Prima ai Corinzi, nel pieno di una vibrante autodifesa, scrive:

«Non per farvi vergognare vi scrivo queste cose, ma per ammonirvi, come figli miei carissimi. Potreste, infatti, avere anche diecimila pedagoghi in Cristo, ma non certo molti padri: sono io che vi ho generato in Cristo Gesù mediante il vangelo» (*1 Cor* 4,14-15).

Un'espressione analoga si legge nella Lettera ai Galati:

«È bello... essere circondati di premure nel bene sempre, e non solo

⁶ Per J.-N. Alcti, «l'autorité apostolique est fonctionnelle, elle est liée à l'objet de la performance, c'est-à-dire à l'Évangile» (*L'autorité apostolique de Paul. Théorie et pratique*, in A. VANHOYE (ed.), *L'Apôtre Paul*, cit. pp. 229-246; qui p. 237). Si deve anche rilevare come Paolo esercita l'autorità, che pure è sicuro di possedere: essa «si esprime in termini di esortazione più che di comando» (L.L. BELLEVILLE, *Autorità*, in *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, cit., pp. 138-147; qui p. 141).

⁷ L'uso di questa immagine risale a un retroterra culturale, che è bene illustrato dallo studio pionieristico di P. GUTIERREZ, *La paternité spirituelle selon St. Paul*, Cahada, Paris 1968. Sintesi in L. GIANANTONI, *La paternità apostolica di Paolo*, EDB, Bologna 1993, pp. 14-21. Vedi anche C. BISSOLI, *Bibbia e educazione. Contributo storico-critico a una teologia dell'educazione*, LAS, Roma 1981, pp. 332-335.

quando io mi trovo presso di voi, figli miei, che io di nuovo partorisco nel dolore finché Cristo non sia formato in voi!» (Gal 4,18-19).

Il terzo testo è nel brevissimo messaggio a Filemone:

«Ti prego per Onesimo, figlio mio, che ho generato nelle catene, lui, che un giorno ti fu inutile, ma che ora è utile a te e a me» (Fln 10s).

Balza agli occhi l'affinità, ma altresì la specificità dei tre testi. Secondo i primi due, il rapporto parentale, iniziato con la prima evangelizzazione, si prolunga nella cura "pastorale" dell'Apostolo nei confronti dei credenti. Ma, mentre nel primo Paolo ricorre alla figura del padre, nel secondo il verbo «partorire, *ōdīnō*» (letter.: «avere le doglie») evoca l'immagine della madre. Il terzo testo si caratterizza per il fatto che il vocabolario della generazione è applicato a una singola persona. Li esaminiamo più attentamente.

Vi ho generato mediante il vangelo (1 Cor 4,14-15)

Nella Prima ai Corinzi l'Apostolo si considera «padre» della *ekklēsia* perché ha loro annunciato il vangelo (cfr. 1,17)⁸. Altre immagini nel contesto si riferiscono alla medesima realtà. Paolo afferma di avere «piantato» il campo di Dio (3,6) e di avere «posto il fondamento» del tempio di Dio (3,10s.17); dopo di lui altri hanno «irrigato» il campo e hanno continuato a «costruire» il tempio di Dio (3,6-9). Pur coinvolgendo in prima persona l'apostolo, la *fundatio* o *plantatio ecclesiae* stabilisce però innanzitutto un legame con colui che è al centro del vangelo, Cristo (1,24): abbracciando la fede e ricevendo il battesimo, i corinzi sono stati generati «in Cristo Gesù» (4,14), sono diventati dei «neonati in Cristo, *népioi en Khristō*» (3,1). Dunque, Paolo è «padre» in una modalità del tutto subordinata e ministeriale rispetto all'azione di Dio per mezzo di Cristo e dello Spirito (cfr. 1 Cor 3,9; 4,1; 12,4-6). Se ai «neonati in Cristo» egli ha dato da bere «latte», ora vorrebbe dare ad essi «un nutrimento solido» (3,2), ossia un insegnamento più ricco e sostanzioso. Se anche i cristiani di Corinto hanno trovato molti «pe-

⁸ «Quando però scrisse a Roma e a Colosse, chiese non da lui fondate, [Paolo] evitò con prudenza il tono genitoriale...» (P. BEASLEY MURRAY, *Pastore [Paolo come -]*, 1159).

dagoghi in Cristo», Paolo li tratta «come figli carissimi» quando li ammonisce come un vero «padre» (4,15). Troviamo lo stesso linguaggio nella Seconda ai Corinzi: «lo parlo come a figli» (2 Cor 6, 13).

Anche l'esortazione «diventate miei imitatori!» (4,16; cfr. *Fil* 3,17) rimanda al rapporto padre-figli⁹: ogni vero padre è un modello di vita per i propri figli. Di nuovo, occorre rilevare che in tale rapporto è implicito il rimando al modello più alto: «Diventate miei imitatori, come io lo sono di Cristo!» (11,1).

Vi partorisco di nuovo nel dolore (Gal 4,19)

Nella Lettera ai Galati l'immagine della generazione si presenta sotto il profilo complementare della maternità e l'accento è posto sulla sofferenza: la nascita alla fede di nuovi credenti costa all'apostolo in termini di fatica e sacrificio (cfr. 1 Cor 4,10-13; 2 Cor 4,8-12; 6,4-10; 11,23-29; *Fil* 1,12ss). Le parole «figli miei, che io di nuovo partorisco nel dolore finché Cristo non sia formato in voi, *hoüs pálin ödtnō mékhris hoü morphōthē; Khristòs en hymîn*» vanno comprese alla luce della situazione che si è determinata nelle comunità della Galazia: l'opera dell'apostolo ha fatto nascere la comunità, imprimendo in essa la forma di Cristo; ma ora è necessario che egli si affatichi perché si rinnovi il processo della sua generazione spirituale¹⁰.

Nei due testi presi in esame con l'immagine della «generazione» Paolo illustra il ruolo da lui avuto nel suscitare la fede e, di conseguenza, la vita nuova in Cristo¹¹. Ma non si può negare che abbia in vista anche

⁹ Vi allude anche il Quarto Vangelo: vedi *Gv* 5,19s.

¹⁰ «L'immagine... va intesa sullo sfondo delle concezioni antiche relative alla procreazione... (secondo la quale) *morphōō* indica la formazione dell'embrione nel grembo materno... Paolo è pronto a compiere di nuovo il processo della procreazione e della nascita... vuole cominciare di nuovo l'annuncio del vangelo e la formazione della comunità...» (W. POHLMANN, *morphōō*, formare, modellare, plasmare, *Dizionario Esergetico del Nuovo Testamento*, vol. II, col. 427). Non si tratta per sé di un progresso nella vita cristiana e nella santità, bensì di quella configurazione al Cristo crocifisso e risorto operata nel battesimo (cfr. *Gal* 2,20; 3,27; *Rm* 6,3ss; 8,10), che è stata messa a repentaglio da un «altro vangelo». Così B. CORSANI, *Lettera ai Galati*, Genova 1990, 289s; vedi anche H. SCHUIER, *Lettera ai Galati*, Brescia 1965 (orig. ted. 1962), p. 221.

¹¹ Il tema della vita nuova, che Cristo comunica ai credenti, che non è esplicitato nei due testi, è sviluppato nelle lettere ai Galati (*Gal* 6,15) e ai Romani (*Rm* 6,4ss.23; 8,2.11).

la crescita nella vita cristiana sia della comunità, sia del singolo credente. Tale crescita è dovuta all'azione di Dio stesso, il quale «santifica fino alla perfezione» (1 Ts 5,23); ma richiede altresì l'impegno dei suoi «collaboratori», i quali devono continuare l'opera iniziata con la semina e la fondazione (cfr. 1 Cor 3,6-10). L'apostolo prolunga il processo di generazione quando, come padre, esorta, incoraggia e ammonisce, e, come madre, «nutre e ha cura dei propri figli» (1 Ts 2,7.11; cfr. 1 Cor 3,2; 4,14-16)¹². In ogni caso, la paternità dell'Apostolo non va ridotto a un legame affettivo con i credenti.

Un figlio generato nelle catene (Flm 10)

Sostanzialmente, il terzo testo aggiunge ben poco ai due precedenti, se non mostrare come il rapporto di paternità non riguarda solamente in modo collettivo e quasi impersonale la comunità nel suo insieme, ma anche ciascun singolo cristiano (cfr. 1 Ts 2,11; At 20,31). L'Apostolo chiama l'umile schiavo Onesimo «figlio mio» (Flm 10) e «fratello nel Signore» (Flm 16); ricorda di averlo «generato nelle catene», ossia lo ha condotto alla fede mentre si trovava in prigione; s'interessa della sua vicenda personale e lo raccomanda al padrone Filemone, perché lo riprenda con sé come un «fratello carissimo»¹³.

2. Prassi e stile pastorale

A partire dalla prospettiva, nella quale il titolo di «apostolo» e l'immagine della «generazione» collocano il tema di Paolo «pastore», rileviamo alcuni aspetti pastorali delle sue lettere. Esse, infatti, costituiscono

¹² È possibile che 1 Cor 2,6 («Tra i perfetti, sì, parliamo di sapienza...») intenda parlare di cristiani adulti, maturi, implicitamente perciò di un processo di crescita nella vita cristiana. In Ef 3,13ss è svolto il tema dell'«uomo perfetto», al quale sono contrapposti i «fanciulli», e quello della «crescita».

¹³ Paolo chiama con il nome di «figlio» anche i suoi più fedeli collaboratori (v. *infra*: 3.). Timoteo è detto «mio figlio carissimo e fedele nel Signore» (1 Cor 4,17), che «ha servito il vangelo con me, come un figlio con il padre» (Fil 2,22). Vedi inoltre le lettere Pastorali: Timoteo «vero figlio mio nella fede»; «figlio mio» (1 Tm 1,2.18); «figlio carissimo»; «figlio mio» (2 Tm 1,2; 2,1). Anche Tito è detto «vero figlio» (Tit 1,4).

no uno degli strumenti e, insieme, il riflesso della sua attività pastorale¹⁴: uno strumento che ha la funzione di supplire alla lontananza fisica; il riflesso, perché ci rimandano come in uno specchio l'immagine viva di come Paolo agisce e si esprime personalmente, quando è presente nelle diverse chiese.

Quale era la prassi e quale lo stile pastorale di Paolo? Possiamo rispondere a tali interrogativi rilevando anzitutto (1.) i ricordi autobiografici, disseminati nelle sue lettere; osservando, in secondo luogo (2.), come l'apostolo – pur trovandosi lontano – interviene nella vita delle comunità; evidenziando, infine (3.), alcuni aspetti della sua metodologia pastorale.

2.1. Ricordi autobiografici

Nella lettera più antica, la *Prima ai Tessalonicesi* (anno 51 E.C.), l'Apostolo ricorda gli inizi della comunità:

«Voi stessi..., fratelli, sapete bene che la nostra venuta in mezzo a voi non è stata inutile. Ma, dopo aver sofferto e subito oltraggi a Filippi, come sapete, abbiamo trovato nel nostro Dio il coraggio di annunciarvi il vangelo di Dio in mezzo a molte lotte».

Paolo continua in tono di autodifesa:

«...il nostro invito alla fede non nasce da menzogna, né da disoneste intenzioni e neppure da inganno; ma, come Dio ci ha trovato degni di affidarci il vangelo così noi lo annunciamo, non cercando di piacere agli uomini, ma a Dio, che prova i nostri cuori. Mai, infatti, abbiamo usato parole di adulazione, come sapete, né abbiamo avuto intenzioni di cupidigia: Dio ne è testimone. E neppure abbiamo cercato la gloria umana, né da voi né da altri, pur potendo far valere la nostra autorità di apostoli di Cristo». Troviamo qui per la prima volta la suggestiva immagine della cura materna, che caratterizza lo stile pastorale di Paolo: «Invece siamo stati amorevoli in mezzo a voi, come una madre che ha

¹⁴ «Dopo aver fondato nel mondo ellenistico numerose e fiorenti comunità, egli non le privò della sua vigile e costante guida pastorale... Le sue lettere sono nate dalla missione e in vista della missione... Esse furono concepite in funzione della situazione concreta in cui l'apostolo si trovava, cioè per la crescita e la maturazione di giovani comunità, con tutti i loro problemi e difficoltà» (A. SACCHI, *Lettere paoline e altre lettere*, Leumann, Torino 1996, pp. 41.43).

cura dei propri figli. Così, affezionati a voi, avremmo desiderato trasmettervi non solo il vangelo di Dio, ma la nostra stessa vita, perché ci siate diventati cari» (1 Ts 2,1-8)¹⁵.

Sempre in tono di affetto, ma insieme con l'intenzione di difendersi da attacchi malevoli, l'Apostolo prosegue:

«Voi ricordate... il nostro duro lavoro e la nostra fatica: lavorando notte e giorno per non essere di peso ad alcuno di voi, vi abbiamo annunciato il vangelo di Dio. Voi siete testimoni, e lo è anche Dio, che il nostro comportamento verso di voi, che credete, è stato santo, giusto e irreprensibile. Sapete pure che, come fa un padre verso i propri figli, abbiamo esortato ciascuno di voi, vi abbiamo incoraggiato e scongiurato di comportarvi in maniera degna di Dio, che vi chiama al suo regno e alla sua gloria» (2,9-11).

In breve: servo di Dio e annunciatore del vangelo, Paolo ha svolto la sua missione con assoluto disinteresse. Come pastore, ha amato e servito la giovane comunità, è stato per tutti e per ciascuno *come un padre* e *come una madre*. Preoccupato unicamente del loro bene, si è dedicato alla formazione cristiana dei singoli fedeli, guidandoli e incoraggiandoli personalmente. Con questo ricordo autobiografico concorda sostanzialmente quello che ci è trasmesso dagli Atti degli Apostoli nel celebre discorso di Mileto (At 20,18-35).

Un altro *flash* ci è offerto nella *Prima lettera ai Corinzi* (anno 55?):

«Quando venni tra voi, non mi presentai ad annunciarvi il mistero di Dio con l'eccellenza della parola o della sapienza. Io ritenni, infatti, di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e Cristo crocifisso. Mi presentai a voi nella debolezza e con molto timore e trepidazione. La mia parola e la mia predicazione non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza, perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio» (1 Cor 2,1-5).

¹⁵ J.-M. POFFET osserva: «Non è soltanto un'immagine della dolcezza dell'apostolo (Paolo non sembra essere stato un uomo tanto dolce...), ma è l'immagine che dice nel modo migliore... la situazione di comunicazione del vangelo; una relazione di intimità, di affetto, di prossimità» (*Paolo testimone della verità e pastore*, cit., p. 130).

Paolo mette in chiaro che al centro della sua predicazione è Cristo, e unicamente lui. Il suo stile missionario è strettamente connesso con il nucleo del messaggio. Siccome annuncia «Cristo crocifisso», Paolo non lo fa con gli artifici della retorica né si presenta con gli strumenti del potere.

Nella stessa lettera Paolo ricorda che non si è fatto mantenere economicamente dalla comunità, come gli altri missionari, ma di essersi sempre guadagnato la vita con il proprio lavoro:

«Non sono forse un apostolo?... Non abbiamo forse il diritto di mangiare e di bere? Non abbiamo il diritto di portare con noi una donna credente, come fanno anche gli altri apostoli e i fratelli del Signore e Cefa? Oppure soltanto io e Barnaba non abbiamo il diritto di non lavorare?... Noi però non abbiamo voluto servirci di questo diritto, ma tutto sopportiamo per non mettere ostacoli al vangelo di Cristo...» (1 Cor 9,1.4-6.12; cfr. 1 Ts 2,9; 2 Ts 3,7-9).

Un altro breve ricordo si legge nella *Lettera ai Galati*:

«Sapete che durante una malattia del corpo vi annunciai il vangelo la prima volta; quella che, nella mia carne, era per voi una prova, non l'avete disprezzata né respinta, ma mi avete accolto come un angelo di Dio, come Cristo Gesù... Vi do testimonianza che, se fosse stato possibile, vi sareste cavati anche gli occhi per darli a me...» (Gal 4,13-15).

2.2. Gli interventi dell'apostolo

Nel riandare alle vicende passate Paolo sottolinea i rapporti cordiali, che caratterizzarono gli inizi della sua missione¹⁶. In seguito però,

¹⁶ A. VANHOYE mette in luce i «legami personali estremamente forti, sul piano umano e insieme sul piano religioso» tra Paolo e fedeli di T. – cfr. B. RICAUX, il quale intitola i primi tre capitoli della lettera: «Les rapports entre les missionnaires et les Thessaloniens» (*Saint Paul. Les Épîtres aux Thessaloniens*, Paris 1956, p. 37) – ma osserva che la relazione è «triangolare»: Dio – Paolo – cristiani di Tessalonica. «Dans tout le N.T. et même dans toute la Bible, on ne trouve aucun autre auteur qui parle autant de lui-même que l'apôtre Paul, ni qui se montre aussi porté à exprimer ses réactions personnelles, à affirmer son autorité, à défendre sa position. Aucun auteur ne manifeste autant d'émotions de tout genre, tristesses et joies, craintes et désirs, tendresse et sévérité, susceptibilité et humilité. Le «moi» de Paul s'exprime constamment dans ses lettres» (A. VANHOYE, *Personnalité de Paul et exégèse paulinienne*, in ID. (ed.), *L'Apôtre Paul*, cit., 4-15; qui pp. 5-7).

quando da lontano interviene nella vita delle comunità e ne affronta i problemi, ricorre talora a modi più energici, che, da un lato, dimostrano la sua sollecitudine, dall'altro, riflettono la consapevolezza dell'autorità che ha nei loro confronti. Ciò emerge particolarmente nella Seconda ai Corinzi e nella Lettera ai Galati.

A Corinto

Sono note le dolorose vicende intercorse tra la Prima e la Seconda lettera alla chiesa di Corinto, dove sono comparsi altri missionari, alcuni dei quali sono avversari di Paolo (cfr. 2 Cor 3,1ss; 10,12ss). Un membro della comunità l'ha persino ingiuriato (cfr. 2 Cor 2,5ss). In diverse maniere l'Apostolo cerca di ristabilire i buoni rapporti: ritorna a Corinto per una breve visita, ma con risultati deludenti (cfr. 2 Cor 2,1); scrive una lettera severa, la cosiddetta "lettera delle lacrime" (2,3-4; cfr. 7,8); incarica Tito di riprendere i contatti... (2,12s). Quando, finalmente, Tito ritorna portandogli notizie consolanti – la comunità è rincresciuta e pentita per i malintesi e desidera riconciliarsi con Paolo (7,6-16) – questi riprende la penna e scrive una lettera piena di *páthos*, ma altresì ricca di insegnamenti intorno al ruolo di un apostolo.

Lo scritto si caratterizza per la schiettezza con la quale Paolo si esprime:

«Questo... è il nostro vanto: la testimonianza della nostra coscienza di esserci comportati nel mondo, e particolarmente verso di voi, con la santità e sincerità che vengono da Dio, non con la sapienza umana, ma con la grazia di Dio...» (2 Cor 1,12s); «La nostra bocca vi ha parlato francamente...; il nostro cuore si è tutto aperto per voi» (6,11); «Sono molto franco con voi...» (7,4).

L'Apostolo non esita a manifestare un affetto che non è venuto meno nonostante le tensioni vissute, un amore sofferente, ma non ripiegato su di sé, sempre attento alle persone e alla loro sensibilità:

«Io chiamo Dio a testimone sulla mia vita, che solo per risparmiarvi rimproveri non sono più venuto a Corinto. Noi non intendiamo fare da padroni sulla vostra fede; siamo invece i collaboratori della vostra gioia...» (2 Cor 1,23s). «Ritenni opportuno non venire di nuovo fra voi con tristezza. Perché se io rattristo voi, chi mi rallegrerà se non colui che è stato da me rattristato? [...] Vi ho scritto in un momento di

grande afflizione e col cuore angosciato, tra molte lacrime, non perché vi rattristiate, ma perché conosciate l'amore che nutro particolarmente verso di voi» (2 Cor 2,1.4).

Al di là del tono emotivo, che ci rivela un Paolo molto umano, la Seconda lettera ai Corinzi manifesta la forte consapevolezza di un'autorità che viene da Dio. È l'autorità dell'"apostolo" che, dopo aver annunciato il vangelo e fondato la comunità, continua a governarla e guidarla come "pastore". Sono significative alcune affermazioni:

«La nostra capacità viene da Dio, il quale... ci ha resi capaci di essere ministri di una nuova alleanza, non della lettera, ma dello Spirito» (2 Cor 5,5s). «Avendo questo ministero, secondo la misericordia che ci è stata accordata, non ci perdiamo d'animo; al contrario, abbiamo rifiutato le dissimulazioni vergognose, senza comportarci con astuzia né falsificando la parola di Dio, ma annunciando apertamente la verità e presentandoci davanti a ogni coscienza umana, al cospetto di Dio» (4,1-2).

Ancora:

Dio «ci ha riconciliati con sé mediante Cristo e ha affidato a noi il ministero della riconciliazione... In nome di Cristo, dunque, siamo ambasciatori: per mezzo nostro è Dio stesso che esorta... Poiché siamo suoi collaboratori, vi esortiamo a non accogliere invano la grazia di Dio» (5,18-20; 6,1).

Paolo non fa leva unicamente sugli affetti, ma sa di poter chiedere una «obbedienza» nel senso biblico del termine: una «obbedienza di Cristo», perché a lui diretta, ma tuttavia mediata dall'autorità di colui che parla «in nome di Cristo» (2 Cor 10,5s; cfr. 5,20). Per questo puntualizza:

«Anche se mi vantassi di più a causa della nostra autorità, che il Signore ci ha dato per vostra edificazione e non per vostra rovina, non avrò da vergognarmene. Non sembri che io voglia spaventarvi con le lettere! Perché "le lettere – si dice – sono dure e forti, ma la sua presenza fisica è debole e la parola dimessa". Questo tale rifletta però che quali noi siamo a parole, per lettera, assenti, tali saremo anche con i fatti, di presenza» (10,8).

Già nella Prima lettera scriveva:

«Che cosa volete? Debbo venire da voi con il bastone, o con amore e con dolcezza d'animo?» (1 Cor 4,21).

Nella Galazia

L'Apostolo deve intervenire anche nelle comunità della Galazia, le quali corrono il rischio di passare a «un altro vangelo» (*Gal* 1,6), diverso da quello che egli ha portato loro. Si tratta, come è noto, della tesi dei missionari giudaizzanti, secondo i quali i gentili che abbracciano la fede cristiana dovrebbero anzitutto entrare nel popolo della prima alleanza mediante la circoncisione, impegnandosi di conseguenza a osservare la Torà.

L'attacco della lettera è deciso:

«Mi meraviglio che, così in fretta, da colui che vi ha chiamati con la grazia di Cristo voi passiate a un altro vangelo. [...] Se qualcuno vi annuncia un vangelo diverso da quello che avete ricevuto, sia anatema!» (*Gal* 1,6.9). Più avanti, dopo aver difeso la «verità del vangelo» (2,5) con vari argomenti, tratti soprattutto dalle Scritture, Paolo intavola con i suoi lettori un dialogo appassionato: «O stolti Galati, chi vi ha incantati? Proprio voi, agli occhi dei quali fu rappresentato al vivo Gesù Cristo crocifisso! Questo solo vorrei sapere da voi: è per le opere della Legge che avete ricevuto lo Spirito o per aver ascoltato la parola della fede? Siete così privi d'intelligenza che, dopo aver cominciato nel segno dello Spirito, ora volete finire nel segno della carne?» (*Gal* 3,1-3).

E continua:

«Temo per voi di essermi affaticato invano a vostro riguardo. [...] Sono dunque diventato vostro nemico dicendovi la verità? Costoro sono premurosi verso di voi, ma non onestamente; vogliono invece tagliarvi fuori, perché vi interessiate di loro. [...] Vorrei essere vicino a voi in questo momento e cambiare il tono della mia voce, perché sono perplesso a vostro riguardo» (*Gal* 4,11.16s.20; vedi ancora 5,7-12).

La corrispondenza epistolare riflette quel dialogo schietto e fiducioso tra Paolo e le sue comunità, al quale egli stesso accenna quando rievoca gli inizi della sua missione. Autorità e amorevolezza, esempio e insegnamento, sincerità e umiltà sono binomi inscindibili negli interventi pastorali dell'Apostolo.

2.3. La metodologia pastorale di Paolo

Definire la «strategia» pastorale di san Paolo a partire dalle sue lettere è impresa improbabile. Una pista utile è quella dei problemi che nascono

all'interno delle comunità. Si sollevano interrogativi che riguardano la fede, ad esempio: "Qual è la sorte dei cristiani defunti?"; "Risorgeremo? come risorgeremo?". Altre volte si pongono problemi pratici, o che comunque toccano la vita: "È possibile consumare le carni dei sacrifici pagani?"; "È meglio sposarsi, o è meglio vivere nella castità?". L'apostolo dedica una parte delle sue lettere ad affrontare i disordini interni delle giovani chiese, talora meno preoccupanti – come il fenomeno degli oziosi a Tessalonica (1 Ts 4,14; cfr. 2 Ts 3,6ss) – altre volte piuttosto seri, come quelli presi in esame nella Prima lettera ai Corinzi. Anche le direttive etiche e le raccomandazioni, che di solito concludono le lettere di Paolo, riflettono le sue preoccupazioni a livello pastorale pratico. Infine, l'Apostolo è costretto a polemizzare con degli avversari, non sempre facilmente identificabili, che mettono in discussione la sua autorità o il suo «vangelo».

Alcuni esempi

Dalla Prima lettera ai Corinzi scegliamo alcuni esempi concreti.

L'ambiente di Corinto è notoriamente lascivo. Tra i neofiti non manca chi non sa rinunciare a certe frequentazioni, contrarie alla morale biblica e a quella cristiana. Quel che è peggio, da parte di alcuni si cerca di legittimare la fornicazione con massime di sapore gnostico: «Tutto mi è lecito!... I cibi sono per il ventre e il ventre per i cibi!» (1 Cor 6,12s); come a dire: sono cose naturali. La replica di Paolo è folgorante: «Non sapete che i vostri corpi sono membra di Cristo?» (6,15). Egli non trascura altre considerazioni, sottolineando per es. che questo peccato è particolarmente avvilente dal momento che è rivolto «contro il proprio corpo» (v. 18). Ma l'argomento principale fa leva sulla contraddizione tra la dignità della persona del cristiano, «membro di Cristo» e «tempio dello Spirito Santo» (v. 18), e il fatto di unirsi a una prostituta. Quanto il gesto sia ripugnante è espresso in termini icastici: «Prenderò dunque le membra di Cristo e ne farò membra di una prostituta?» (v. 15).

L'ambiente pagano poneva anche un problema a prima vista piuttosto banale: come fare se la carne messa in vendita al *macellum* (Paolo usa proprio il termine latino) viene da un animale che è stato immolato in onore di una divinità? La fede cristiana è liberante! Ai fedeli di Corinto l'Apostolo ricorda che c'è un solo Dio e che gli dèi nemmeno esistono (1 Cor 8,4). Se questo è vero – ecco la risposta di Paolo –, non devi farti scrupolo: man-

già tranquillamente «tutto quello che [ti] viene posto davanti, senza fare questioni per motivo di coscienza» (10,27). Ma se un altro cristiano, la cui coscienza è «debole», riceve scandalo dal tuo comportamento, rinunci alla tua libertà. Il tuo esempio potrebbe spingerlo a cibarsi delle carni immolate agli idoli in cattiva coscienza, con la convinzione cioè di entrare in comunione con una divinità (8,9-13; 10,28s). L'amore del fratello «per il quale Cristo è morto» ti chiede di rinunciare alla tua libertà.

Paolo sviluppa il discorso sugli «idolotiti» con una riflessione a tutto campo circa il primato della carità (8,2ss), il dovere cristiano dell'ascesi e della rinuncia (8,13; c. 9), il pericolo della idolatria (10,14-22), e – a partire da questi temi – apre squarci teologici sul valore tipologico della storia di Israele (10,1ss) e sull'Eucaristia (10,15ss). Se qualche fedele della comunità di Corinto non avesse sollevato il problema, forse non avremmo quei tre meravigliosi capitoli della Prima lettera! Paolo non lo ha affatto considerato banale e nemmeno si è accontentato di una ricetta pratico-pratica. Ne ha scorto le implicanze e, cogliendo lo spunto da una questione contingente, ha sospinto i suoi lettori verso le cime più alte della fede e della carità cristiana.

A ben vedere, anche le lettere che a prima vista appaiono più «dottrinali», quella ai Galati e specialmente quella ai Romani, sono provocate da questioni molto sentite a livello ecclesiale pratico. Lo fa ben capire il celebre «incidente di Antiochia», che Paolo evoca in *Gal* 2,11ss. Verso la fine della lettera, l'Apostolo chiede ai cristiani di Roma di pregare, anzi di «lottare con lui nelle preghiere» per la riuscita dei suoi progetti, ma in modo speciale affinché a Gerusalemme sia gradito il suo «servizio» (la colletta), espressione della comunione delle nuove chiese con la chiesa madre (*Rm* 15,30s). Dunque, alla poderosa riflessione teologica di Paolo è sottesa un'ansia eminentemente pastorale, a dimensione ecumenica¹⁷.

¹⁷ «Paolo è cosciente del pericolo che minaccia la Chiesa in quel momento della sua storia: essa rischia di dividersi in due comunità: una giudeo-cristiana, erede della sinagoga; l'altra dei pagani convertiti, e della quale egli sa di essere l'apostolo, staccata dalla prima... La Lettera ai Romani farebbe in qualche modo riscontro – sul piano dottrinale – allo sforzo di Paolo – sul piano pratico – di organizzare una colletta destinata a venire incontro ai bisogni della comunità giudeo-cristiana e a dimostrare la solidarietà dei fedeli di origine pagana con quelli della Palestina» (*Bibbia TOB*, Introduzione alla Lettera ai Romani, p. 2561 della edizione ital., Elliedici, Leumann, Torino 2003).

3. Paolo e i suoi collaboratori

San Paolo non è stato un solitario: né come scelta di vita, né come apostolo e pastore¹⁸. Ha sempre lavorato in équipe: all'inizio con Barnaba e Marco (cfr. *At* 11,25s; cc.13-14; 15,2ss. 36-39), poi con Timoteo, Sila, Epafra, Luca e altri (cfr. *At* 15,40; 16,1ss; *Fil* 2,19ss. 25ss; *Col* 1, 7; 4,7.10-12 ecc.). Quando scrive le sue lettere, sovente li associa a sé, sia nei saluti iniziali sia in quelli finali. Per es., la Prima lettera ai Tessalonicesi, comincia con le parole: «Paolo, Silvano e Timoteo alla chiesa dei Tessalonicesi che è in Dio Padre e nel Signore Gesù Cristo: grazia a voi e pace» (*1 Ts* 1,1)¹⁹. Anche nel corpo delle lettere troviamo accenni e notizie riguardanti i missionari che lavorano con Paolo; un esempio, ancora dalla Prima ai Tessalonicesi: «abbiamo inviato Timoteo... per confermarvi e ed esortarvi nella vostra fede» (*1 Ts* 3,1); «ora che è tornato Timoteo e ci ha portato il lieto annuncio della vostra fede, della vostra carità, ecc.» (3,6)²⁰.

Ministeri e carismi

Ma, oltre a questa prima cerchia, Paolo suscita e valorizza altri collaboratori, dei quali alcuni svolgono ruoli ministeriali nelle chiese da lui fondate. Nelle lettere paoline sicuramente autentiche non compaiono veri ministeri istituiti, quali si daranno nello sviluppo successivo (vedi le lettere "Pastorali"); si è piuttosto in presenza di "ministri numerosi e diversi, sia missionari itineranti, sia legati a una chiesa locale"²¹. D'altra parte, al-

¹⁸ Cfr. P. BEASLEY MURRAY, *Pastore (Paolo come -)*, in *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, cit., 1164s. Vedi anche E.F. ELIJS, *Collaboratori (Paolo e i suoi -)*, ivi, pp. 256-266; J. HERIBAN, *I collaboratori dell'apostolo*, in «Parole di vita» 36 (1991) pp. 86-101.

¹⁹ Vedi inoltre: «Paolo... e il fratello Sosteneo» (*1 Cor* 1,1); «Paolo... e il fratello Timoteo» (*2 Cor* 1,1); «Paolo e Timoteo» (*Fil* 1,1); «Paolo... e il fratello Timoteo» (*Col* 1,1); «Paolo, Silvano e Timoteo» (*2 Ts* 1,1); «Paolo... e il fratello Timoteo» (*Fm* 1).

²⁰ Vedi anche: *1 Cor* 16,10 (Timoteo); *2 Cor* 1,19 (Silvano e Timoteo); 2,12 (Tito); 7,6s.13 (Tito); 8,16 (Tito); 12,18 (Tito); *Gal* 2,1ss (Barnaba e Tito); *Fil* 3,19ss (Timoteo); 3,25ss (Epafra).

²¹ A. LEMAIRE, *Les Épîtres de Paul: La diversité des ministères*, cit., p. 66. Nel N.T. «è difficile trovare il modello cattolico-ortodosso tale e quale si è venuto sviluppando nel corso dei secoli. In effetti, il N.T. presenta una serie di dati differenziati, spesso difficilmente armonizzabili tra loro; ma proprio per questo non vanno assolutizzati, facendoli assurgere a modelli ministeriali o ecclesiologici esclusivi, ignorando la loro contingenza storica e la frammentarietà delle informazioni che i testi ci danno» (E. CATTANEO, *Il sacramento dell'Ordine a partire dalle fonti*, San Paolo, Ci-

la strategia pastorale di Paolo appartiene anche la realtà dei carismi. La considerazione che accorda loro è documentata già dalla lettera più antica, la Prima ai Tessalonicesi: «Non spegnete lo Spirito, non disprezzate le profezie. Vagliate ogni cosa e tenete ciò che è buono» (1 Ts 5,19-21). Sono significativi i termini con i quali li indica globalmente nella Prima lettera ai Corinzi: «doni, *charismata*», «ministeri, *diakoníai*», «attività, *energēmata*»; come pure è importante la finalità che ad essi attribuisce: «per il bene comune, *pròs tò symphéron*» (1 Cor 12,4.7). Se poi se ne esamina l'elenco, si notano carismi che si possono qualificare come "pastorali": «Alcuni... li ha posti nella chiesa in primo luogo come apostoli, in secondo luogo come profeti, in terzo luogo come maestri; poi ci sono i miracoli, quindi il dono delle guarigioni, di assistere, di governare,...» (12,28). Gli «apostoli» sono i missionari itineranti che annunciano il vangelo; «profeti» sono coloro che, mossi dallo Spirito, rivolgono ai fratelli parole di esortazione; i «maestri, *didaskaloi*» hanno il compito di insegnare, spiegando le Scritture e istruendo nella fede cristiana; il dono di «assistere» (*antilēmpseis*) riguarda l'esercizio della carità verso i più bisognosi; quello di «governare» (*kybernēseis*) si addice ai responsabili della comunità (cfr. 1 Ts 5,12; 1 Cor 16,15-16; Rm 12,8)²².

Nella conclusione della lettera indirizzata ai cristiani di Roma egli raccomanda «Febe, nostra sorella, che è al servizio (*diakonos*) della chiesa di Cenchreae»²³ e saluta un buon numero di persone impegnate al servizio della comunità romana: «Prisca e Aquila, miei collaboratori (*synergoi*) in Cristo Gesù, [...] Maria, che ha faticato molto per voi, [...] Andronico e Giunia [...], insigni tra gli apostoli (*en tois apostólois*), [...] Urbano, nostro collaboratore (*synergós*) in Cristo [...], Trifena e Trifosa, che hanno fatica-

nisello Balsamo 2004, p. 6). Più analiticamente, ID., *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Paoline, Milano 1997, pp. 50-57.

²² Cfr. CH. K. BARRETT, *La Prima lettera ai Corinti*, Bologna 1979 (orig. ingl. 1971), 363s. Vedi anche G. BARRAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, pp. 682-685. La triade «apostoli, profeti, maestri» si distacca dai doni che seguono; cfr. B. SESBOÛF, *Ministère et structure dans l'Eglise*, in AA.VV., *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris 1974, p. 371 (con rimando a E. COUTHENET, SDB 8, 1292s).

²³ È pensabile che Febe «sia anche personalmente la latrice della stessa Lettera ai Romani» (R. PENNA, *Lettera ai Romani*, III, 280). Tra le varie interpretazioni della qualifica di *diakonos*, Penna ritiene che «doveva trattarsi di una persona con funzioni di leader locale, limitata alla comunità cristiana di Cenchreae» (ivi, 282).

to per il Signore [...], Perside... che ha tanto faticato nel Signore [...], Rufo e la madre sua e mia [...], Filologo e Giunia [...], Nereo e sua sorella», e altri ancora (*Rm* 16,1.3.6-7.9.12-15). La prima coppia è nominata anche al termine della Prima lettera ai Corinzi, dove l'Apostolo trasmette i saluti di «Aquila e Prisca, con la comunità (*ekklēsia*) che si riunisce nella loro casa» (16,19; cfr. *Rm* 16,3; *At* 18,1ss.18s)²⁴.

Nel medesimo contesto Paolo segnala «la famiglia di Stefanòs», dicendo che essi «hanno dedicato la vita al servizio dei santi», e raccomanda di essere «sottomessi verso costoro e verso quanti collaborano e si affaticano con loro»; nomina in particolare Fortunato e Acaico, che insieme con Stefanos gli hanno fatto visita a Efeso (*1 Cor* 16,15s). L'Apostolo esorta i Tessalonicesi a trattare con molto rispetto e amore «quelli che faticano tra voi, che vi fanno da guida nel Signore e vi ammoniscono, *tois kopiōntas en hymīn kai proistaménous hymīn kai nouthetoúntas hymās*» (*1 Ts* 5,12s). Quando scrive ai Romani, Paolo presuppone che in quella chiesa ci siano persone incaricate di particolari ministeri: «chi ha un ministero (*diakónia*) attenda al ministero; chi insegna (*ho didáskōn*) si dedichi all'insegnamento; chi esorta si dedichi all'esortazione [...]; chi presiede (*ho proistámenos*) presieda con diligenza» (*Rm* 12,7s)²⁵. Un caso particolare è quello dei «vescovi e diaconi,

²⁴ È la stessa coppia di sposi, che Paolo saluta scrivendo ai Romani (v. s.) e dei quali ci parlano gli Atti degli Apostoli. Vedi inoltre Evodia e Sintiche «che hanno combattuto per il vangelo insieme con me» (*Fil* 4,2s); Appia (*Fm* 2); Laodicea e Ninfa (*Col* 4,15). Circa il ruolo delle donne nelle chiese pauline, cfr. C. OSYK - M.Y. MACDONALD, *Il ruolo delle donne nel cristianesimo delle origini. Indagine sulle chiese domestiche*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007. A proposito della «donna sorella, *gynē adelphē*» di *1 Cor* 9,5, le AA. ritengono che «probabilmente questo testo deve essere letto come il riconoscimento dell'importanza del lavoro missionario di coppia per il successo del movimento» cristiano (p. 50). Alle pp. 54-62 si esamina ampiamente la figura di Prisca(-illa), di cui in *1 Cor* 16,19; *Rm* 16,3 (cfr. *At* 18,1-3.18-19). Vedi inoltre F. MOSETTO, *La domus ecclesiae nelle lettere di Paolo*, in *Paolo di Tarso. Storia, archeologia e ricezione. Atti del XII Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo* a cura di L. PADOVESE, (Antiochia, giugno 2008), Pont. Università Antonianum, Roma (in stampa).

²⁵ Si osserva che anche nell'elenco di *Rm* 12,6-8 si coglie una differenza tra i primi quattro e i carismi nominati in seguito; cfr. A. LEMAIRE, *Les Épîtres de Paul: La diversité des ministères*, in AA.VV., *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, cit., 61. Sull'organizzazione interna della chiesa di Roma, in particolare circa il ruolo del *proistámenos*, vedi R. PENNA, *Paolo come schiavo apostolico e l'identità ministeriale della Chiesa nella Lettera ai Romani*, in G. DE VIRGILIO, *Chiesa e ministeri in Paolo*, Bologna 2003, pp. 15-36 (spec. pp. 26-32).

epískopoi kai diakonoi» menzionati nel prescritto della Lettera ai Filippesi (*Fil* 1,1): probabilmente si tratta di responsabili della vita comunitaria²⁶ e si possono quindi ricondurre alle figure altrove indicate con termini equivalenti: coloro che presiedono, governano, insegnano²⁷, lavorano per la comunità, e simili.

Merita sottolineare l'atteggiamento di Paolo nei confronti di quanti svolgono un qualche ministero (*diakonia*) nella Chiesa. In ogni occasione egli dimostra stima e affetto per i suoi collaboratori. Scrivendo alla chiesa di Tessalonica presenta Timoteo come «nostro fratello e collaboratore di Dio nel vangelo di Cristo» (*1 Ts* 3,2) e nella Prima ai Corinzi lo chiama «mio figlio carissimo e fedele nel Signore» (*1 Cor* 4,17). Di lui fa questo elogio:

«Non ho nessuno che condivida come lui i miei sentimenti e prenda sinceramente a cuore ciò che vi riguarda. [...] Voi conoscete la buona prova da lui data, poiché ha servito il vangelo insieme con me, come un figlio con il padre» (*Fil* 2,20.22).

Siccome è giovane e anche timido (cfr. *1 Tm* 1,8; 4,12; *2 Tm* 2,22), lo raccomanda con queste parole:

«Fate che non si trovi in soggezione presso di voi: anche lui, infatti, lavora come me per l'opera del Signore. Nessuno dunque gli manchi di rispetto...» (*1 Cor* 16,10).

A Timoteo l'apostolo affida diverse missioni: a Tessalonica (cfr. *1 Ts* 3,2.6), a Filippi (cfr. *Fil* 2,19), a Corinto (cfr. *1 Cor* 4,17; 16,10) e presso altre chiese (cfr. *At* 19,22). Paolo ha molta fiducia anche in Tito, che incarica di prendere in mano la delicata situazione di Corinto (cfr. *2 Cor* 7,7ss). Nei confronti di Apollo, che forse senza volerlo è diventato suo antagonista (cfr. *1 Cor* 1,12), Paolo non mostra alcuna gelosia e così scrive ai Corinzi:

²⁶ Cfr. R. PENNA, *Lettera ai Filippesi*, Roma 2002, p. 19.

²⁷ La Lettera ai Galati accenna al ministero del catechista: «Chi viene istruito nella Parola, condivida tutti i suoi beni con chi lo istruisce» (*Gal* 6,6); ma non è così sicuro che «questa istruzione catechetica doveva richiedere al catechista un impegno a tempo pieno» (E. BIANCHINI, *Lettera ai Galati*, Roma 2009, p. 153); si vedano le riserve di B. Corsani (*Lettera ai Galati*, 390).

«Riguardo al fratello Apollo, l'ho pregato vivamente di venire da voi con i fratelli, ma non ha voluto assolutamente saperne di partire ora; verrà tuttavia quando ne avrà l'occasione» (16,12).

Nella libera iniziativa della prima missione cristiana, che poteva essere promossa da diverse comunità, non manca la concorrenza e talora la rivalità tra i missionari. È interessante come Paolo regisce a quelli che talora erano i suoi rivali.

«Alcuni, è vero, predicano Cristo anche per invidia e spirito di contesa, ma altri con buoni sentimenti. Questi lo fanno per amore, sapendo che io sono stato incaricato della difesa del Vangelo; quelli invece predicano Cristo con spirito di rivalità, con intenzioni non rette, pensando di accrescere dolore alle mie catene. Ma questo che importa? Purché in ogni maniera, per convenienza o per sincerità, Cristo venga annunciato, io me ne rallegro e continuerò a rallegrarmene» (*Fil* 1,15-18).

Non solamente determinate persone, investite di un ruolo ministeriale o dotate di particolari carismi, devono farsi carico della comunità. Sovente Paolo esorta tutti e ciascuno a sentirsi responsabile degli altri anche sotto l'aspetto della vita cristiana. Le membra del «corpo di Cristo» devono «avere cura le una delle altre» (*1 Cor* 12,25). Ai Tessalonicesi scrive:

«Esortatevi (*parakaleisthe*) a vicenda e siate di aiuto gli uni agli altri [...]. Ammonite chi è indisciplinato, fate coraggio a chi è scoraggiato, sostenete chi è debole, siate magnanimi con tutti» (*1 Ts* 5,11).

E ai Galati:

«Se uno viene sorpreso in qualche colpa, voi, che avete lo Spirito, correggetelo con spirito di dolcezza [...] Portate i pesi gli uni degli altri: così adempirete la legge di Cristo» (*Gal* 6,1-2).

Analoghe esortazioni si leggono nella Lettera ai Romani (*Rm* 15,1.7) e in quella ai Colossesi (*Col* 3,16).

Paolo e Pietro

E le autorità di Gerusalemme, dove almeno inizialmente erano ancora presenti i Dodici? Dalla Lettera ai Galati – come anche dagli Atti degli Apostoli (*At* 15: assemblea; *At* 21: incontro con Giacomo) – sappiamo qualcosa della deferenza di Paolo verso quelli che egli chiama «le

colonne» (*Gal* 2,9). Di particolare rilievo, tre anni dopo l'incontro con Gesù risorto sulla via di Damasco, la visita a Cefa e a Giacomo «il fratello del Signore» (*Gal* 1,18s). Quattordici anni dopo Paolo ritorna a Gerusalemme ottenendo il pieno riconoscimento della sua missione alle genti e l'autorevole conferma della «verità del vangelo» così come egli lo predica (*Gal* 2,1-10). Può sorprendere perciò la *parrhēsia* con la quale Paolo rimprovera Cefa «a viso aperto», quando ad Antiochia il primo dei Dodici, per timore dei cristiani di estrazione giudaica, prende le distanze dai «gentili» evitando la comunione di mensa con loro (*Gal* 2,11ss). Ma questo episodio – da mettere in rapporto con la resistenza nei confronti dei «falsi fratelli intrusi, i quali si erano infiltrati a spiare la nostra libertà che abbiamo in Cristo Gesù, allo scopo di renderci schiavi» della Legge di Mosè (*Gal* 2,4; cfr. *Fil* 3,1ss) – non fa che dimostrare la «libertà interiore» dell'Apostolo (cfr. Benedetto XVI)²⁸: «libero da tutti» per poter essere «servo di tutti» (*1 Cor* 9,19).

4. Chiesa e società

Oggi come allora un pastore non deve solamente «vegliare» sul gregge che gli è affidato (cfr. *At* 20,28), ma deve fare i conti anche con la realtà esterna, con l'ambiente culturale sociale e politico nel quale vive la comunità cristiana. L'ambiente delle comunità paoline, piccole *ekklēstai* disseminate intorno al mare Mediterraneo, è remoto nel tempo e perciò diverso dal nostro. È tuttavia interessante e istruttivo l'atteggiamento di Paolo nei suoi confronti. Nella Lettera ai Filippesi leggiamo un elogio dei valori «greco», che non a torto è stato definito il «manifesto dell'umanesimo cristiano»: «quello che è vero, quello che è nobile, quello che è giusto, quello che è puro, quello che è amabile, quello che è onorato, ciò che è virtù e ciò che merita lode, questo sia oggetto dei vostri pensieri» (*Fil* 4,8)²⁹.

²⁸ Cfr. BENEDETTO XVI, *Il concilio di Gerusalemme e l'incidente di Antiochia* (Catechesi del 1° ottobre 2008), in ID., *In cammino sotto la guida dell'Apostolo Paolo nel bimillenario della nascita*, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2009, p. 45.

²⁹ Si tratta di «espressioni derivanti dalla migliore tradizione filosofica e umanistica dell'ambiente in cui si trovano i suoi interlocutori»; la loro enumerazione «sorprende per la sua prossimità ad analoghe liste di virtù caratteristiche della morale ellenistico-romana di tradizio-

I cristiani e la società

Nella medesima lettera però l'Apostolo esorta i cristiani a essere «ir-reprendibili e puri, figli di Dio innocenti in mezzo a una generazione malvagia e perversa. In mezzo a loro voi risplendete come astri nel mondo, tenendo salda [o "alta"] la parola di vita» (*Fil* 2,15s).

È evidente che per Paolo esiste una chiara differenza tra lo stile di vita cristiano e quello dei pagani. Se avessimo dubbi al riguardo, basterebbe rileggere la requisitoria nei confronti dell'idolatria e dei vizi che ne derivano nel primo capitolo della Lettera ai Romani (*Rm* 1,18-32). Nelle «opere della carne», dalle quali Paolo mette in guardia i cristiani della Galazia, sono riconoscibili i vizi del mondo pagano: «fornicazione, impurità, dissolutezza, idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie, ubriachezze, orge e cose del genere» (*Gal* 5,19-20).

La necessità di prendere le distanze dall'ambiente pagano sotto l'aspetto morale è ben documentata dalla Prima lettera ai Corinzi (vedi spec. *1 Cor* 5,1-13; 6,12-20; vedi anche *1 Ts* 4,5).

Nella Seconda ai Corinzi l'Apostolo scrive:

«Non lasciatevi legare al giogo estraneo dei non credenti. Quale rapporto, infatti, può esservi fra giustizia e iniquità, o quale comunione fra luce e tenebre? Quale intesa fra Cristo e Beliar, o quale collaborazione fra credente e non credente? Quale accordo fra tempio di Dio e idoli?» (*2 Cor* 6,14-16).

L'Apostolo è preoccupato che agli occhi della società la comunità cristiana sia oggetto di stima. Nella chiesa di Tessalonica ci sono degli

ne stoica» (C. PAKIMADI, *Lettera ai Filippesi*, in *Lettere di San Paolo* a cura di F. MANZI - B. MAGGIORANI, Assisi 2005, 939s). Nel suo commento R. Penna analizza ciascuno dei valori elencati nel resto paolino alla luce sia della tradizione biblica sia di quella greca, citando tra l'altro un interessante parallelo dalle *Tuscolane* di Cicerone (5,23,27). A proposito di «tutto ciò che è virtù, *et is arête*» osserva che – mentre di norma Paolo non parla di virtù, ma semmai di «frutto dello Spirito» (cfr. *Gal* 5,22s), perché la virtù appartiene all'ambito delle «opere» umane – «nel nostro passo sorprendentemente egli esorta i Filippesi a dedicarsi a tutto ciò che è *arête* ir-rifi, cioè a tutto ciò che è umanamente ritenuto un valore e quindi a tutto ciò che si può costruire su basi umane. Proprio qui, dunque, abbiamo la maggiore apertura umanistica...» (*Lettera ai Filippesi*, Roma 2002, pp. 135-140).

scansafatiche, che sono “di peso agli altri” (cfr. *1 Ts* 2,9). Paolo esorta «a fare tutto il possibile per vivere in pace, occuparvi delle vostre cose e lavorare con le vostre mani, come vi abbiamo ordinato, e così condurre una vita decorosa di fronte agli estranei e non avere bisogno di nessuno» (4,11-12; cfr. *2 Ts* 3,6-12)³⁰. La stessa preoccupazione affiora nelle indicazioni date ai Corinzi circa il buon ordine e il decoro delle loro riunioni:

«Tutto... avvenga decorosamente (*euskbēmōnōs*) e con ordine» (*1 Cor* 14,40); così Paolo conclude il discorso sui carismi. Lo stesso si può dire dell'intervento riguardo al velo che le donne devono portare sul capo: come sarebbe «turpe» per una donna andare con la testa rasata, così non «è conveniente che una donna preghi Dio col capo scoperto» (*1 Cor* 11,6.13). Nel bel mezzo di una esortazione di carattere generale, racchiusa tra il precetto della carità e la tensione verso la *parusla*, ai cristiani di Roma Paolo scrive: «Comportiamoci onestamente (*euskbēmōnōs*) come in pieno giorno» (*Rm* 13,13)³¹.

Ma i cristiani non devono rinchiudersi in un ghetto. In una lettera precedente Paolo ha scritto ai Corinzi di non mescolarsi con «chi vive nell'immoralità» (*pórnōi*). Ora precisa: «Non mi riferivo però agli immorali di questo mondo o agli avari, ai ladri o agli idolatri: altrimenti dovrete uscire dal mondo!» (*1 Cor* 5,9-10). Più positivamente, ai Tessalonicesi raccomanda: «Badate che nessuno renda male per male ad alcuno, ma cercate sempre il bene tra voi e con tutti» (*1 Ts* 5,14s). Ai Galati l'Apostolo scrive di fare del bene a tutti, non solamente ai «fratelli nella fede»: «Non stanchiamoci di fare il bene [...]. Poiché dunque ne

³⁰ «Pur non comprendendo valori come la santità... e la casta fedeltà matrimoniale..., “quelli di fuori” sono verosimilmente sensibili all'onestà sul posto di lavoro e alla pace (4,11-12; cfr. *At* 2,47)» (F. MANZI, *Prima lettera ai Tessalonicesi*, in *Lettere di Paolo* a cura di ID. - B. MAGGIORI, Assisi 2005, 1118).

³¹ Nell'uso del termine *euskbēmōn* da parte di Paolo «ciò che importa non è l'apparenza..., ma il fatto che quelli di fuori sono in grado di esercitare una critica giustificata sull'*euskbēmōsynē* dei cristiani; e uno scandalo sarebbe fatale proprio per quelli che devono essere conquistati» (H. GREEVEN, *GLNT* III, 1196).

³² L'«apertura universalistica» di questo passo «è in continuità con l'assunto di 3,28 che annunciava, grazie a Cristo, il superamento di ogni distinzione etnico-religiosa, sociale e di genere» (F. BIANCHINI, *Lettera ai Galati*, Roma 2009, p. 155).

abbiamo l'occasione, operiamo il bene verso tutti, soprattutto verso i fratelli nella fede» (*Gal* 6,9-10)³². E ai cristiani di Roma: «Benedite coloro che vi perseguitano, benedite e non maledite [...] Non rendete a nessuno male per male. Cercate di compiere il bene davanti a tutti gli uomini. Se possibile, per quanto dipende da voi, vivete in pace con tutti. ¹⁹Non fatevi giustizia da voi stessi [...] Non lasciarti vincere dal male, ma vinci il male con il bene» (*Rm* 12,14.17-19.21).

I cristiani e lo Stato

La comunità cristiana vive in una società pluralistica dal punto di vista culturale e sociale, con tutti i problemi che ne derivano, e deve confrontarsi con le autorità dello Stato, che non sempre è uno Stato cristiano. Per quel che riguarda Paolo, classico è il passo della Lettera ai Romani:

«Ciascuno sia sottomesso alle autorità costituite. Infatti, non c'è autorità se non da Dio: quelle che esistono sono stabilite da Dio. Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio. [...] Infatti (l'autorità, ossia lo Stato) è a servizio di Dio per il tuo bene. [...] Perciò è necessario stare sottomessi, non solo per timore della punizione, ma anche per ragioni di coscienza. Per questo, infatti, voi pagate anche le tasse: quelli che svolgono questo compito sono a servizio di Dio. Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi si devono le tasse, date le tasse; a chi l'imposta, l'imposta; a chi il timore, il timore; a chi il rispetto, il rispetto» (*Rm* 12,1-7).

Secondo san Paolo – commenta Bruno Maggioni – «il cristiano non può ignorare la presenza dello Stato...

Ed è interessante notare che per Paolo l'obbedienza allo Stato è un dovere di coscienza... San Paolo non intende tratteggiare una dottrina dello Stato né una dottrina del potere. Il suo interesse è morale, circoscritto a una precisa situazione che lo interpella come pastore della comunità: il cristiano ha, o no, il dovere di pagare le tasse? Deve rispettare le autorità, centrali o periferiche, *anche se pagane*? [...] L'autorità viene da Dio, afferma Paolo; ma subito precisa: «a servizio di Dio e per il bene». [...] La stessa affermazione «non c'è autorità se non da Dio» – che può suonare come una sacralizzazione dell'autorità... – in realtà non la sacralizza, ma lo laicizza», in quanto «sottrae (lo Stato) a ogni idolatria», riconducendolo all'ordine della creazione (le autorità «sono

stabilite da Dio»), e affermando che è finalizzato al bene della società («per il tuo bene»)³³.

5. *Le gioie del pastore*

Secondo gli Atti degli Apostoli, la vocazione di Paolo è stata mediata da un discepolo di Damasco, al quale il Signore ha anche rivelato quanto l'apostolo «dovrà soffrire per il mio nome» (At 9,19). Le lettere sono un documento attendibile delle sofferenze di Paolo apostolo e pastore. Basterà ripercorrere i due celebri passaggi delle Seconda ai Corinzi (2 Cor 6,4-10; 11,23-29; vedi anche 1,5.8-9; 12,7-10); ma anche nelle altre lettere troviamo diversi accenni (cfr. 1 Ts 2,2; 1 Cor 4,9-13; Gal 4,13s; 6,17; Fil 1,7.12-17; 2,17.30).

Non mancano però i testi nei quali si riflette la sua gioia³⁴, non solamente quella più profonda, che viene dalla testimonianza della coscienza (cfr. 1 Cor 4,4; 2 Cor 1,12), ma anche quella procurata dall'affetto sincero delle comunità e dal loro corrispondere al suo impegno pastorale. Ai cristiani di Tessalonica l'Apostolo scrive:

«Chi, se non proprio voi, è la nostra speranza, la nostra gioia e la corona di cui vantarci davanti al Signore nostro Gesù, nel momento della sua venuta? Siete voi la nostra gloria e la nostra gioia» (1 Ts 2,19-20).

Al termine della lettera li invita:

«Siate sempre lieti, pregate ininterrottamente...» (5,16).

La lettera più significativa a questo riguardo è quella diretta ai cristiani di Filippi, ai quali si rivolge con espressioni più che cordiali:

«Vi porto nel cuore [...]. Dio mi è testimone del vivo desiderio che nutro per tutti voi nell'amore di Cristo Gesù» (Fil 1,7-8); «fratelli miei carissimi e tanto desiderati, mia gioia e mia corona» (Fil 4,1). Il solo ricordo dei primi tempi lo riempie di gioia: «Sempre, quando prego per tutti voi, lo faccio con gioia a motivo della vostra cooperazione per il vangelo,

³³ B. MAGGIORANI, *Lettera ai Romani*, in *Lettere di Paolo* a cura di ID. - F. MANZI, Assisi 2005, 142s.

³⁴ Cfr. W. G. MORRICE, *Gioia*, in *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, cit., pp. 761-763.

dal primo giorno fino al presente» (*Fil* 1,4s). Anche se altri annunciano il vangelo con intenzioni non pure, «purché in ogni maniera, per convenienza o per sincerità, Cristo venga annunciato, io me ne rallegro e continuerò a rallegrarmene» (*Fil* 1,18). Se poi l'Apostolo dovesse versare il proprio sangue come una "libagione" sull'offerta di coloro che ha conquistato alla fede, «anche voi godetene e rallegratevi con me» (*Fil* 2,18).

Quando vuole esortarli alla concordia e al disinteresse, trova spontaneo fare appello al loro affetto:

«Se dunque c'è qualche consolazione in Cristo, se c'è qualche conforto, frutto della carità, se c'è qualche comunione di spirito, se ci sono sentimenti di amore e di compassione, rendete piena la mia gioia con un medesimo sentire e con la stessa carità, rimanendo unanimi e concordi» (*Fil* 2,1-2).

È caratteristico della Lettera ai Filippesi l'invito:

«Siate sempre lieti nel Signore, ve lo ripeto: siate lieti» (*Fil* 4,4; cfr. 3,1). Solamente da loro Paolo ha accertato dei doni, che sono come «un piacevole profumo, un sacrificio gradito, che piace a Dio» (*Fil* 4,18): «Ho provato grande gioia nel Signore perché finalmente avete fatto rifiorire la vostra premura nei miei riguardi: l'avevate anche prima, ma non ne avete avuto l'occasione» (*Fil* 4,10).

Nella Prima lettera ai Corinzi si riflette un rapporto tuttora sereno tra Paolo e quella comunità. Pur dovendo affrontare vari problemi, l'Apostolo non ha motivo di trepidare. Qua e là affiorano passaggi vivaci (cfr. 3,1ss; 4,8ss. 11; 11,17...), ma anche qualche espressione cordiale: «Io mi rallegro della visita di Stefanàs, di Fortunato e di Acàico, i quali hanno supplito alla vostra assenza: hanno allietato il mio spirito e allieteranno anche il vostro» (*1 Cor* 16,17s).

Notoriamente, la Seconda lettera ai Corinzi è la testimonianza di una crisi sofferta nei rapporti tra l'Apostolo e quella comunità. E, tuttavia, non mancano gli accenti sereni e confortanti: «Noi non intendiamo fare da padroni sulla vostra fede; siamo invece i collaboratori della vostra gioia [...] ...se io rattristo voi, chi mi rallegrerà se non colui che è stato da me rattristato?» (*2 Cor* 1,24; 2,2). Paolo non trova pace, finché non incontra il suo collaboratore, che ha mandato a Corinto perché superi i malintesi (cfr. 2,13). Quando poi Tito lo raggiunge

in Macedonia (7,5), portandogli buone notizie dalla comunità, egli prorompe in una "benedizione" rivolta al «Dio di ogni consolazione» (1,3ss), e dà voce ai propri sentimenti:

«Accoglieteci nei vostri cuori! [...] Sono pieno di consolazione, pervaso di gioia in ogni nostra tribolazione. [...] Dio, che consola gli afflitti, ci ha consolati con la venuta di Tito; non solo con la sua venuta, ma con la consolazione che ha ricevuto da voi. Egli ci ha annunciato il vostro desiderio, il vostro dolore, il vostro affetto per me, cosicché la mia gioia si è ancora accresciuta. Se anche vi ho rattristati con la mia lettera, ... ora ne godo... perché questa tristezza vi ha portato a pentirvi. [...] Ecco, infatti, quanta sollecitudine ha prodotto in voi proprio questo rattristarvi secondo Dio; anzi, quante scuse, quanta indignazione, quale timore, quale desiderio, quale affetto, quale punizione! [...] Ecco quello che ci ha consolato. Più che per la vostra consolazione, però, ci siamo rallegrati per la gioia di Tito, poiché il suo spirito è stato rinfrancato da tutti voi. [...] Mi rallegro perché posso contare totalmente su di voi» (7,2.4b.6-9.11.13.16).

Paolo è "geloso" della sua comunità: «Io provo... per voi una specie di gelosia divina: vi ho promessi infatti a un unico sposo, per presentarvi a Cristo come vergine casta» (11,2). Dà fondo a tutti gli argomenti per riconquistare la sua fiducia e il suo amore, e confessa: «Sono diventato pazzo; ma siete voi che mi avete costretto» (12,11). Assicura e protesta: «Ben volentieri mi prodigherò, anzi consumerò me stesso per le vostre anime. Se vi amo più intensamente, dovrei essere riamato di meno?» (12,17). Conclude la sua appassionata autodifesa con espressioni serene e rasserenanti: «Per il resto, fratelli, siate gioiosi, tendete alla perfezione, fatevi coraggio a vicenda, abbiate gli stessi sentimenti, vivete in pace e il Dio dell'amore e della pace sarà con voi» (13,11).

Persino nella Lettera ai Galati cogliamo una testimonianza dell'affetto che lega l'Apostolo a quelle comunità. Dopo aver ricordato di essere stato accolto all'inizio «come un angelo di Dio, come Cristo Gesù», Paolo continua:

«Dove sono dunque le vostre manifestazioni di gioia? Vi do testimonianza che, se fosse stato possibile, vi sareste cavati anche gli occhi per darli a me. Sono dunque diventato vostro nemico dicendovi la verità? [...] È bello invece essere circondati di premure nel bene sempre, e non solo quando io mi trovo presso di voi, figli miei, ...» (*Gal* 4,15-16.18s).

Nella brevissima Lettera a Filemone, traboccante di affetto, non poteva mancare il tema della gioia:

«La tua carità è stata per me motivo di grande gioia e consolazione, fratello, perché per opera tua i santi sono stati profondamente confortati» (*Flm* 7). La richiesta a favore di Onesimo termina con un appello: «Da' questo sollievo al mio cuore, in Cristo!» (*Flm* 20).

Un accenno alla gioia non manca nemmeno nella lettera ai cristiani di Roma. Paolo chiede loro di pregare perché il suo servizio a Gerusalemme torni gradito a quella comunità.

«Così, se Dio lo vuole, verrò da voi pieno di gioia per riposarmi in mezzo a voi» (*Rm* 16,32).

Conclusioni

A conclusione del nostro percorso possiamo puntualizzare alcuni degli aspetti rilevati:

1. Paolo è "apostolo" e "pastore". Se l'accento è posto in modo unilaterale sulla vocazione missionaria di Paolo, magari completandola con la qualifica di "dottore", l'illuminato teologo che per primo ha penetrato il mistero della salvezza in Cristo, si rischia di smarrire una dimensione essenziale della sua opera e delle sue lettere. Queste, in particolare, vanno considerate anzitutto come esercizio della sua azione pastorale, sempre illuminata dalla teologia e sempre attenta a fondare teologicamente i suoi interventi.

2. Paolo "pastore" guida le sue comunità come un "padre". Anche a questo riguardo, non ci si può limitare al tema dell'autorità, nel senso di una investitura che abilita l'apostolo a governare le chiese che ha fondato. Anche se all'occasione non manca di appellarsi all'autorità che possiede come inviato di Dio e "servo" di Gesù Cristo, normalmente Paolo agisce come "padre" che educa insegnando, esortando, incoraggiando e anche correggendo i cristiani che egli ha "generato" alla fede.

3. In Paolo pastore ci colpisce la cura delle relazioni personali: anzi-

tutto con i suoi collaboratori, che egli stima e valorizza; in secondo luogo con le comunità e con i loro singoli membri: le sue lettere riflettono un dialogo intenso, a volte appassionato, nel quale le argomentazioni s'intrecciano con le manifestazioni di affetto e gli appelli alla fiducia. Espressione e frutto di questo scambio di amore è la gioia del pastore e degli stessi fedeli.

4. Paolo pastore è attento alla realtà che circonda la comunità cristiana: la cultura, la religione, il costume, la società, lo Stato. La Chiesa non è chiusa in un ghetto, ma è aperta in un impegno missionario che è di tutti e in un confronto senza complessi con i non credenti, come anche nei confronti della società civile e dello Stato, al quale offre una collaborazione leale.

Paolo pastore ha ancora molte cose da dirci. L'anno paolino ci aiuta a riscoprire l'attualità del suo esempio e del suo messaggio.

ROMANO PENNA*

La missione di Paolo nel quadro delle origini cristiane: antefatti e novità

Con il titolo «Il vulcano erompe» un esegeta tedesco di rilievo, Udo Schnelle, inizia il capitolo sulla missione autonoma di Paolo nel volume a lui dedicato¹. La metafora del vulcano, stando anche solo a una breve indagine su Google, è un luogo comune per parlare sia della poliedrica personalità dell'Apostolo originario di Tarso, sia soprattutto in specie della sua instancabile attività.

Certo è che, per quanto riguarda il dispiegamento dell'attività missionaria e soprattutto il suo raggio d'azione, le differenze con Gesù di Nazaret sono notevolissime, essendosi questi limitato, di fatto, alla sola terra d'Israele e con metodologie molto diverse.

Tuttavia, nell'ambito della missione cristiana post-pasquale Paolo non è stato né il primo né l'unico evangelizzatore.

1. Il caso-Paolo

Per sua stessa ammissione, la travolgente esperienza avuta sulla strada di Damasco consistette in una rivelazione² che spinse Paolo a un compito apparentemente inedito:

* ROMANO PENNA. Pontificia Università "Lateranense", Roma.

¹ Cfr. U. SCHNELLE, *Paulus, Leben und Denken*, Walter de Gruyter, Berlin 2003, p. 137: «Der Vulkan bricht aus».

² Paolo non definisce mai quella esperienza con la categoria della conversione, ma con quelle di visione (cfr. *1Cor* 9,1; 15,8), di chiamata (cfr. *Gal* 1,15), di rivelazione (cfr. *Gal* 1,16), e di illuminazione (cfr. *2Cor* 4,6).

«Quando a colui che mi aveva messo da parte fin dal seno di mia madre e mi aveva chiamato per la sua benevolenza, piacque di rivelare il figlio suo in me affinché lo annunziassi tra le genti...» (*Gal 1,15-16: en tois ethnésin*).

Questo esplicito riferimento alle «genti», sia pur tralasciando il caso di Giona³, richiamano due altri casi classici dell'antica tradizione profetica d'Israele. Il primo è quello di Geremia, di cui leggiamo:

«Prima che io ti formassi nel seno (materno), ti ho conosciuto, e prima che tu uscissi da (tua) madre ti ho santificato; ti ho posto come profeta per le genti» (*Ger 1,5: TM nabi' lagghôyim, LXX profētēs eis ethnē*).

Ma in realtà non si trattò di un vero e proprio ministero fuori di Israele; piuttosto la missione si realizzò «in due modi. In primo luogo, perché Geremia, come molti altri profeti, pronuncerà oracoli destinati agli altri popoli. In secondo luogo, perché la sua attività si svolgerà in un momento in cui la storia del suo popolo si trova particolarmente intrecciata con quella delle altre nazioni»⁴. L'altro caso riguarda l'isaiano Servo di Yhwh, di cui è scritto:

«Dal seno di mia madre ha chiamato il mio nome... Mi disse: ... Ti farò luce delle genti» (*Is 49,1.6: TM š'ôr gôyim; LXX eis fōs ethnôn*).

Il senso è che «ciò che Dio sta per realizzare in favore di Israele sarà un avvenimento mondiale, visibile da tutte le nazioni. Dall'evento straordinario si sprigionerà una luce, uno sfavillio dell'azione salvatrice di Dio. Se gli altri popoli reagiranno, e in qual senso, per ora non lo si dice»⁵. Come si vede, i tre testi convergono sul tema di una inusitata missione tra le genti esterne al popolo d'Israele, anche se nel caso dei due profeti veterotestamentari una vera e propria predicazione fuori dei confini di Israele non si verificò.

Non intendo riaprire qui il dossier sulla questione se il giudaismo

³ È curioso osservare che il vocabolo *gôyim/ethnē* è assente nel libro del profeta Giona, il quale non solo nelle dichiarazioni programmatiche ma, di fatto, esercitò un vero e proprio ministero della parola tra i Gentili, segnatamente tra i Niniviti. Evidentemente la prospettiva del libro riguarda un caso singolo, senza farne una questione di principio.

⁴ L. ALONSO SCHÖKEL e J.L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, Borla, Roma 1984, p. 481.

⁵ Id., *Ivi*, p. 355.

contemporaneo alle origini cristiane, anteriore all'anno 70, abbia esercitato o no una missione *ad extra*. Che il giudaismo abbia comunque esercitato un effettivo influsso sulla società greco-romana è innegabile⁶, ma questo è dovuto al rilievo svolto dalla stessa esistenza e originalità di Israele all'interno della società antica più che a una specifica attività di proselitismo⁷. Il fatto della conversione di Izate re dell'Adiabene rappresenta un evento a parte⁸.

In ogni caso Paolo rappresentò certamente un caso senza paragoni rispetto alla sua matrice giudaica. D'altronde, restando sul piano religioso e quindi escludendo confronti con la mobilità dei mercanti e dei militari, anche per quanto riguarda il fenomeno dei vari culti misterici di ambito ellenistico-gentile non abbiamo nessuna documentazione attestante il fatto che essi esercitassero una specifica e programmata attività di espansione. A parte il fatto che alcuni erano puramente localistici, nel senso che non era il culto a irradiarsi fuori del suo territorio di origine ma

⁶ Cfr. in particolare I.H. FIELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1993, specie pp. 342-382 + 569-580; alle pp. 177-287 + 512-553 l'autore esamina i motivi dell'attrazione esercitata dai Giudei: la loro antichità, il valore delle virtù cardinali da essi praticate, e la figura di Mosè come leader ideale.

⁷ Cfr. F. SIEGERT, *Gottesfürchtige und Sympathisanten*, «JournStudJud» 4 (1973), pp. 109-164; S.J.D. COHEN, *Crossing the Boundary and Becoming a Jew*, «HTR» 82 (1989) 13-33; S. McKnight, *A Light Among the Gentiles. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Fortress Press, Minneapolis 1991; E. Will-C. Orrieux, «Prosditismo juif? Histoire d'une erreur», Les Belles Lettres, Paris 1992 (l'errore consiste nel fatto che il termine greco, derivante dal verbo *pro-sénchomai*, «avvicinarsi», significa propriamente non un attivo impegno di conquista, ma un moto di avvicinamento e di adesione a una realtà esistente/passiva); R. GOLDBERG, *The Nations that Know Thee Not. Ancient Jewish Attitudes towards Other Religions*, Academic Press, Sheffield 1997; A. LEWIN, a cura, *Gli ebrei nell'impero romano. Saggi vari*, Giuntina, Firenze 2001. Inoltre, cfr. J.M.G. BARCLAY, *Diaspora. I giudei nella diaspora mediterranea da Alessandro a Traiano (323 a.C. - 117 d.C.)*, Paideia, Brescia 2004; B. WANDER, *Timorati di Dio e simpatizzanti. Studio sull'ambiente pagano delle sinagoghe della diaspora*, SBA 8, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002. Sull'attrazione esercitata ancora in seguito dai Giudei sugli stessi cristiani in età patristica, cfr. J. LIEU et al., *Giudei fra pagani e cristiani nell'impero romano*, Eclg, Genova 1993, pp. 121-130 e 185.

⁸ Cfr. R. PENNA, «Tre tipologie di conversione raccontate nell'antichità: Polemone di Atene, Izate dell'Adiabene, Paolo di Tarso», in Id., *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, pp. 275-296 specie pp. 281-288. Vedi anche G. BOCCACCINI, *Una salvezza senza confini. Ebrei e gentili nel medio giudaismo*, in Id., *Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Marietti, Genova 1993, pp. 202-214.

bisognava recarsi all'unico santuario esistente (cfr. Eleusi, presso Atene; Andania, nella Messenia; Samotracia, nell'Egeo settentrionale), tutti gli altri si diffusero a vasto raggio in varie regioni e città per pura importazione basata su di una loro propria forza di attrazione⁹.

Ripeto perciò che il caso di Paolo risulta essere il primo di un attivo impegno di propagazione universalistica, tale da riguardare specificamente l'*euanghélion* cristiano.

La vera questione, semmai, consiste nel chiederci se prima di lui, all'interno del movimento che si richiamava a Gesù di Nazaret, si fosse già praticata un'attività missionaria. Anzi, a monte di questa questione se ne può intravedere un'altra: se, cioè, Gesù stesso, che certamente non esercitò una missione *ad gentes*, avesse previsto o addirittura ordinato ai suoi discepoli di andare oltre i confini di Israele e quindi di non dedicarsi solo alle pecore perdute della casa d'Israele. Accenniamo in primo luogo a quest'ultimo problema.

2. Gesù di Nazaret ordinò forse una missio ad gentes?

Per rispondere a questo interrogativo occorre fare prima una constatazione sul suo personale comportamento¹⁰. Ed è che Gesù di Nazaret non fu un missionario! È assolutamente necessario, infatti, evitare ogni confusione tra itineranza e missionarietà. Sul fatto che Gesù sia stato un predicatore non stanziale ma itinerante, tale da praticare ripetuti spostamenti da luogo a luogo, non c'è alcun dubbio, e ciò segna una nota di originalità rispetto al suo ambiente¹¹, senza dover andare a scomodare i filosofi cinici¹².

⁹ Cfr. W. BURKERT, *Antichi culti misterici*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp.41-74. Il caso più evidente riguarda la pietra nera di Cibele importata a Roma dalla Frigia nel 204 a.C. (cfr. T. Livio 29,14).

¹⁰ Vedi in generale E.J. SCHINABEL, *Urchristliche Mission*, Brockhaus, Wuppertal 2002, pp. 177-344.

¹¹ «Egli non conosceva alcun tipo di *stabilitas loci*. Purtroppo, non abbiamo indicazioni certe di maestri itineranti nell'ebraismo palestinese dell'epoca. La cosa più probabile è che Giuda il Galileo sia stato prima di lui un predicatore itinerante, ma Gesù è il primo maestro itinerante ad aver lasciato tracce evidenti nelle fonti» (G. THEISSEN, *Gesù e il suo movimento. Storia sociale di una rivoluzione di valori*, Claudiana, Torino 2007, p. 49).

¹² Cfr. H.D. BEYZ, *Jesus and the Cynics: Survey and Analysis of a Hypothesis*, «JournRel» 74

Ma è altrettanto indubitabile che egli non varcò i confini del suo popolo e nemmeno della sua terra per andare ad annunciare il suo messaggio al di fuori. E non si possono definire missionari né la veloce puntata nel territorio pagano della Fenicia nei pressi di Tiro e Sidone appartenenti alla provincia romana di Siria (cfr. *Mc* 8,24-30; *Mt* 15,21-28) né alcune incursioni nel distretto pure pagano della Decapoli a est-sud-est del lago di Tiberiade (cfr. *Mc* 5,1.20; 7,31) e neppure il breve giro compiuto nella tetrarchia autonoma di Filippo a nord-est dello stesso lago (cfr. *Mc* 8,27; *Mt* 16,13). Addirittura *Lc*, da parte sua, omette ogni menzione di questi spostamenti geografici. Al più si attesta che accorreva da lui in Galilea una folla proveniente da Tiro e Sidone (cfr. *Mc* 3,8; *Lc* 6,17); ma un loghion della fonte Q esclude esplicitamente che là Gesù abbia mai operato (cfr. *Lc* 10,13-14; *Mt* 11,21-22: «Se in Tiro e Sidone si fossero verificati i prodigi che sono avvenuti tra voi...»)¹³. Pertanto ciò che si legge in *Ebr* 3,1 a proposito di Gesù qualificato come *apóstolos* non va inteso sul piano della fenomenologia socio-religiosa, ma di un giudizio cristologico sulla sua mediazione tra Dio e gli uomini, esattamente come si legge in un midrash a proposito di Mosè: «Mosè ha meritato di essere apostolo (*šālīḥ*) tra i figli d'Israele e il Luogo (=Dio)»¹⁴ (tanto più che in *Ebr* il titolo è associato a quello di «sommo sacerdote», che a livello gesuano non avrebbe alcun senso).

Fatta questa precisazione, l'interrogativo si sdoppia in quello su di un eventuale comando missionario dato dal Gesù storico. Qui le cose non sono immediatamente così chiare. In primo luogo dobbiamo constatare che egli non evitò affatto contatti con Non-Giudei (cfr. il centurione in *Mt* 8,5-13/*Lc* 7,1-10 *Gv* 4,46-54; gli indemoniati di Gadar in *Mt* 8,28-34/*Mc* 5,1-20/*Lc* 8,26-39; la donna sirofenicia in *Mt*

(1994) pp. 453-475; P.R. Eddy, *Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis*, «Journ-Bibl-Lit» 115 (1996) pp. 449-469; B. Griffin, *Was Jesus a Philosophical Cynic?*, in <http://www-oxford.op.org/allen/html/acts.htm> (contro F.G. Downing, *Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First-Century Tradition*, JSOT Press, Sheffield 1988; ma vedi anche J.D. Crossan, *Jesus: A Revolutionary Biography*, HarperOne, San Francisco 1995).

¹³ Una sua presenza attiva in Samaria è attestata solo da *Cv* 4,1-42, peraltro non motivata da un interesse missionario.

¹⁴ *Sifre Lev* 26,46. Cfr. *Lettera agli Ebrei*, a cura di C. Casale Marcheselli, I Libri Biblici N.T. 10, Paoline, Milano 2005, p. 185.

15,21-28/Mc 7,24-31; il sordomuto della Decapoli in Mt 7,32.37). Inoltre, a quanto pare, le sue parole e azioni comportarono una carica esplosiva tale da attrarre grandi folle anche dai paesi vicini (cfr. Mc 3,8). Una proiezione su orizzonti sconfinati e comunque esterni a Israele appare nel loghio della fonte Q, «Verranno da oriente e da occidente e siederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe, mentre i figli del regno saranno cacciati fuori nelle tenebre» (Mt 8,11-12; Lc 13,28-29). Ma qui propriamente non si parla di una *missio ad gentes*, bensì semmai di una *convocatio gentium ad Israel* sulla linea di alcuni testi veterotestamentari (cfr. Gen 12,3 e Is 49,6)¹⁵. Per quanto riguarda il celebre passo di Mt 28,19a («Andate e rendete discepoli tutte le genti»), esso costituisce il testo più importante, sia per la sua formulazione completa sia anche per la sua collocazione, a enunciare un comando missionario dagli orizzonti universali; ma a suo riguardo vanno fatte alcune puntualizzazioni. Ha ragione Gnllka quando scrive che l'intera pericope di Mt 28,18-20 «si pone alla fine di una evoluzione»¹⁶. Infatti, queste parole attribuite al Risorto contrastano con quelle pronunciate dal Terreno secondo lo stesso evangelista (cfr. Mt 10,5s («Non andate sulla strada dei Gentili...»)), suscitando la netta impressione di una elaborazione pasquale delle parole di Gesù¹⁷. A quanto pare, poi, la chiesa dei primissimi secoli neppure si richiamava a quel testo¹⁸.

¹⁵ Proprio la particolare preminenza di Israele risuonerà ancora nel numero dei 144.000 segnati secondo Apoc 7,4-9, dove al popolo delle 12 tribù viene riconosciuto uno statuto proprio, prima di allargare il campo visuale e parlare di «una moltitudine innumerosa... di ogni nazione, razza, popolo e lingua» (cfr. anche 5,9).

¹⁶ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, II, Paideia, Brescia 1991, p. 745.

¹⁷ Ciò vale analogamente per qualche altro testo sinottico come Mc 13,10 («A tutte le genti prima dev'essere annunciato l'evangelo»; cfr. Mt 24,14). Questa frase «potrebbe avere la sua origine premarciana in una comunità (diversa da quella di Mt 10,23) che si era aperta all'annuncio del vangelo di Dio allorché il messaggio della basileia recato da Gesù era stato diffuso tra tutti i popoli» (R. PESCH, *Il vangelo di Marco*, II, CTNT II/2, Paideia, Brescia 1982, p. 427).

¹⁸ Cfr. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK I/4, Benziger-Neukirchener Verlag, Zürich-Neukirchen 2002, p. 444. In effetti, in Giustino, *I Apol.* 31,7, si legge solo che «alcuni mandati da lui avrebbero annunciato queste cose a ogni razza di uomini e soprattutto gli uomini dei Gentili avrebbero creduto in lui». Successivamente gli *Atti di Tommaso* 1, del sec. III, riferiscono la leggenda secondo cui gli Undici riuniti a Gerusalemme (non si menziona Maria!) si divisero le regioni della terra «perché ciascuno di noi si recasse nel paese che gli era toccato in sorte»; ma in tutto il libro non c'è alcun riferimento a Mt 28,19.

Del resto, altre due osservazioni vanno nel senso di considerare redazionali le parole matteane del Risorto. L'una è che Paolo nelle sue lettere per fondare il proprio impegno missionario non cita mai alcun ordine di Gesù, né del Gesù storico né del Cristo Risorto, ma riconduce la sua missione soltanto al beneplacito di Dio stesso¹⁹; soltanto Luca negli Atti attribuisce direttamente a Gesù un simile incarico, ma la situazione dei testi là è diversa: solo nel terzo racconto Gesù si rivolge direttamente a Paolo (cfr. At 26,16-18), mentre nel primo la missione di Paolo è confidata dal Signore ad Anania (cfr. At 9,15) e nel secondo è Anania a trasmetterla a Paolo (cfr. At 22,14-15). La seconda osservazione è che gli Atti lucani, paradossalmente senza neppure tener conto delle parole di Gesù riportate precedentemente in At 1,8 («Sarete miei testimoni in Gerusalemme e in tutta la Giudea e Samaria e fino all'estremità della terra»), attesta la difficoltà ritenuta insormontabile da Pietro a proposito del battesimo del centurione Cornelio: Pietro, in effetti, ha bisogno di una rivelazione celeste per decidersi ad entrare nella casa di un Gentile e battezzarlo (cfr. At 10) e per giunta la chiesa di Gerusalemme lo rimprovera di essere entrato in casa di uomini non circumcisi (cfr. At 11,1-2) e solo dopo il suo racconto finiscono per riconoscere e accettare l'operato di Pietro (cfr. At 11,18).

La conclusione dunque è che il Gesù terreno, così come non la praticò, altrettanto non enunciò alcun comando esplicito di una missione al di fuori di Israele²⁰. Si pone perciò una questione: se poi la comunità dei suoi discepoli attuò comunque un impegno del genere, ci si chiede sulla base di che cosa essa abbia intrapreso questo compito.

¹⁹ L'espressione di *apokalypseōs Iēsoū Christou* in Gal 1,12 va con ogni probabilità intesa come un genitivo non soggettivo (come se la rivelazione provenisse da Gesù Cristo; cfr. 1,1) ma oggettivo, conformemente all'affermazione del successivo v. 16 concernente «la rivelazione del figlio suo in me» operata appunto da Dio (così che la rivelazione è fatta da Dio e ha per oggetto Gesù Cristo).

²⁰ Neppure sono di questo genere le missioni delegate ad altri durante la sua vita terrena, cioè quella dei Dodici (cfr. Mc 3,15s; Mt 10) e quella dei Settantadue (cfr. Lc 10,1-12).

3. L'origine pasquale della missione²¹

Le fonti neotestamentarie riconoscono comunque a Gesù un comando missionario, ma esso è costantemente attribuito al Risorto e in più è formulato diversamente di volta in volta. Nei già citati *Mt* 28,19 e *Mc* 13,10, come anche in *Lc* 24,47 («È scritto... che venga proclamato nel suo nome il pentimento per la remissione dei peccati a tutte le genti»), e solo in questi tre passi, ricorre lo specifico termine *éthnē*, «genti», come designazione dei destinatari extraisraelitici della missione. Invece in *At* 1,8 abbiamo solo delle denominazioni geografiche senza precisazioni confessionali (benché si prospetti persino «l'estremità della terra»)²². Quanto poi al testo matteoano, che è il più evidente, stante la sua contrapposizione al comando del Gesù terreno in *Mt* 10,5, esso sembra suggerire l'improbabile idea che lo stesso Gesù abbia cambiato parere! Si tratta dunque di testi sicuramente redazionali. Certo è che essi vengono formulati in un periodo (comunque dopo l'anno 70), in cui la prassi missionaria apparteneva già da tempo alla normalità della vita ecclesiale.

Pur lasciando da parte la questione circa la reale storicità di un comando missionario impartito dal Risorto, è sicuro che la coscienza cristiana in materia di missione va assolutamente connessa con la Pasqua. È solo allora che essa prende forma. Ed è come dire che essa è un tipico frutto dell'evento pasquale, di cui evidenzia l'efficacia sul piano operativo. Infatti, solo allora la figura di Gesù apparve agli occhi dei suoi discepoli con i contorni di una identità gigantesca prima ignorata. La sua statura si rivelò letteralmente incomparabile dal punto di vista sia della dignità personale («Cristo e Signore»: *At* 2,36) sia del suo possibile impatto antropologico, così come lo troviamo variamente formulato negli strati della tradizione (cfr. *1Cor* 15,3: «Morto per i nostri peccati»; *At* 4,12: «Non c'è altro nome sotto il cielo nel quale dobbiamo essere salvati»; *Gv*

²¹ Cfr. anche R. PENNA, *Gesù Cristo salvatore: cristologia e sue implicanze missiologiche*, in G. COLZANI-P. GIGLIONI-S. KAROTEMPREL, a cura, *Cristologia e Missione oggi. Atti del Congresso Internazionale di Missiologia*, Urbaniana University Press, Roma 2001, pp. 364-372 specie pp. 366-367.

²² In *Gv* 20,21 («Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi») la formulazione è solamente teologica, mancando ogni forma di specificazione dei destinatari.

4,42: «Il salvatore del mondo»), tanto da non poter essere contenuta e ristretta nei limiti di una comunità circoscritta (cfr. *At* 4,20: «Non possiamo non dire ciò che abbiamo visto e udito»). Detto in breve: all'inizio della missione non c'è tanto la gesuologia quanto la cristologia. Quanto poi alle varie ermeneutiche cristologiche attestate nel Nuovo Testamento, esse non fanno altro che documentare il molteplici lavoro di interpretazione a cui Gesù andò inevitabilmente soggetto.

Quanto poi al collegamento lucano dell'attività missionaria con la Pentecoste (secondo il racconto di *At* 2 lo Spirito è dato proprio in vista di un annuncio dagli orizzonti universali)²³, ritengo che esso sia un dato redazionale appartenente al punto di vista dell'autore degli Atti, sia perché egli è l'unico a considerare le cose in questo modo, sia perché i due testi di *Mt* 28,19 e *Gv* 20,21 prescindono del tutto da un simile collegamento (anzi *Gv* 20,21 lo contraddice, datando il dono dello Spirito già nel giorno di Pasqua).

La missione dunque comincia quando la fede si pone a una certa distanza critica dal Gesù terreno e, saldandolo con il Risorto, scopre in lui una dimensione talmente eccedente rispetto a ogni altro personaggio storico, da tradursi nel bisogno di annunciarlo a raggio universale e quindi nella necessità della evangelizzazione. Questo orizzonte sconfinato è già ben presente nelle formulazioni di una celebrazione innica, con ogni probabilità prepaolina, come quella che si trova in *Fil* 2,6-11, dove ai vv. 10-11 leggiamo l'auspicio che «ogni ginocchio si pieghi, degli esseri celesti, terrestri e sotterranei, e ogni lingua confessi che Signore è Gesù Cristo». Come si vede, il superamento iperbolico di una prospettiva meramente terrestre, tanto verso l'alto quanto verso il basso, esprime al massimo la coscienza di una destinazione letteralmente illimitata del kerygma cristiano, sia pure innestato e nutrito da un passo veterotestamentario (cfr. *Is* 45,23: «Davanti a me si piegherà ogni ginocchio, per me giurerà ogni lingua»). E questo, sorprendentemente, avviene già in un periodo anteriore a Paolo²⁴.

²³ Cfr. R. PENNA, *Il racconto lucano della Pentecoste: dalla teofania del Sinai al dono dello Spirito di Cristo*, in Id., *Vangelo e inculturazione*, pp. 705-728.

²⁴ Sulla preredazionalità del testo, Cfr. R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, II, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, pp. 121-123.

A questo punto ci resta da chiederci se la missione cristiana degli inizi venne esercitata allo stesso modo da tutte le componenti del movimento risalente a Gesù. La risposta è negativa.

4. La missione giudeo-cristiana²⁵

È Paolo stesso a testimoniare che nel suo incontro a Gerusalemme con «quelli che sembravano essere le colonne» di quella chiesa, cioè Giacomo, Cefa e Giovanni, si venne a un accordo, secondo cui «noi andassimo verso i Gentili ed essi verso i circoncisi» (*Gal* 2,9). Con ciò siamo a conoscenza dell'esistenza di una vera e propria *missio ad Ioudaeos*, che non fu quella di Paolo. La realtà e lo svolgimento di questa missione, per la verità, non sono raccontati dalle fonti, nemmeno dagli Atti lucani, che nel cap. 15 tacciono persino su una spartizione di compiti quale invece è attestata da Paolo in *Gal* 2,1-10. Tuttavia alcuni indizi Luca li lascia trapelare e altri si possono dedurre da ulteriori fattori.

Per esempio Paolo stesso attesta l'esistenza di «chiese della Giudea» (*Gal* 1,22; *1 Tes* 2,14), anteriori alla sua chiamata sulla strada di Damasco e anzi oggetto della sua persecuzione: perlomeno ciò è chiaro segno che il cristianesimo non nacque con lui²⁶! Del resto, in *At* 21,20, alla conclusione del suo terzo viaggio missionario, Paolo a Gerusalemme si sente obiettare da Giacomo:

«Tu vedi, o fratello, quante migliaia di Giudei sono venuti alla fede e tutti sono gelosamente attaccati alla Legge».

Queste migliaia di Giudei, con ogni probabilità, non sono quelli né di Gerusalemme né della sola terra d'Israele, poiché il riferimento contestuale è all'ampio raggio geografico coperto da Paolo. Che cosa sono dunque queste migliaia di Giudei, se non il risultato di un'ampia missione evangelizzatrice di stampo giudeo-cristiano?

²⁵ Cfr. la dettagliatissima analisi di E.J. SCHNABEL, *Urchristliche Mission*, pp. 379-883. Inoltre: J. GNILKA, *I primi cristiani. Origini e inizio della chiesa*, Paideia, Brescia 2000, 322-335; F. VOUGA, *Il cristianesimo delle origini. Scritti - protagonisti - dibattiti*, Claudiana, Torino 2001, pp. 36-52 e 88-95.

²⁶ Cfr. R. PENNA, *Il fattore chiesa tra Gesù e Paolo. Rivisitazione del topos sul secondo fondatore del cristianesimo*, in Id., *Paolo e la chiesa di Roma*, Paideia, Brescia 2009, pp. 11-23.

Stando a Luca, il primo passo compiuto dai discepoli di Gesù oltre l'Israele classico è quello di Filippo in Samaria, dove poco dopo si recarono anche Pietro e Giovanni (cfr. *At* 8,1-25). Lo stesso Filippo, dopo il battesimo dell'eunuco della regina d'Etiopia sulla strada di Gaza (cfr. *At* 8,26-39), «venne a trovarsi ad Azoto e, proseguendo, predicava il vangelo a tutte le città finché giunse a Cesarea» (*At* 8,40). Anche Pietro esercitò una predicazione sulle città costiere della Palestina: a Lidda (*At* 9,32-35: «Lo videro tutti gli abitanti di Lidda e del Saron e si convertirono al Signore»), a Giaffa (*At* 9,36-43), e poi a Cesarea (*At* 10,1-11,18). Ricordo che queste città e anzi l'intera zona costiera non era mai stata visitata da Gesù.

Un indizio di apertura oltre Israele è pure deducibile da quanto avvenne a Gerusalemme dopo l'uccisione di Giacomo il Maggiore sotto Erode Agrippa I (cfr. *At* 12,1-2). Per quanto ci risulta, Giacomo non venne sostituito, al contrario di quanto era avvenuto per Giuda Iscariota. Come osserva acutamente Riesner, questa mancata sostituzione e quindi «la mancata ricomposizione della cerchia dei Dodici è indice della coscienza di vivere ormai in una epoca nuova, nella quale l'unico compito non è più quello dell'impegno missionario nei confronti del popolo di Dio a Gerusalemme e nella terra santa»²⁷. Il fatto poi che Pietro, dopo la sua miracolosa liberazione dal carcere, si rechi «in un altro luogo» (*At* 12,17: *eis hēteron tōpon*) può a sua volta essere indizio di un allargamento della sfera di azione della comunità cristiana; certamente la locuzione intende un luogo fuori della competenza territoriale di Erode Agrippa. Ma resta il problema di sapere dove effettivamente Pietro sia andato²⁸. Tralasciando l'improbabile posizione di Girolamo ed Eusebio, secondo cui egli si sarebbe recato a Roma dove sarebbe stato vescovo per 25 anni²⁹, le ipotesi che si fanno oggi vertono su

²⁷ R. RIESNER, *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionstrategie und Theologie*, WUNT 71, Mohr, Tübingen 1994, pp. 107-108.

²⁸ Cfr. la discussione in E.J. Schnabel, *Urchristliche Mission*, pp. 703-710.

²⁹ Cfr. GIROLAMO, *Vir. ill.*, 1,1: «Dopo l'episcopato della chiesa di Antiochia e la predicazione della diaspora nel Ponto, nella Galazia, nella Cappadocia, nell'Asia e nella Bitinia a coloro che si erano convertiti provenendo dal giudaismo, nel secondo anno di Claudio [=41-42] andò a Roma per sconfiggere Simone mago e là occupò per venticinque anni la cattedra episcopale fino all'ultimo anno di Nerone, cioè il quattordicesimo [=67-68]». Vedi anche Eusebio,

Cesarea (a lui già nota), sull'Anatolia centro-settentrionale-occidentale (cfr. *1Pt* 1,1; per la Galazia, cfr. anche *Gal* 1,18; 2,11-14), su Antiochia di Siria (cfr. *Gal* 2,11-14) e persino su Corinto (cfr. *1Cor* 1,12; 3,22; 9,5; 15,5). È difficile pronunciarsi su queste ipotesi, poiché la menzione del suo nome nelle Lettere paoline ai Corinzi e ai Galati può semplicemente significare che Cefa-Pietro era noto a quei cristiani anche solo per sentito-dire³⁰. Certo è che dei vari luoghi menzionati dalle fonti, Antiochia gode delle migliori possibilità, per il semplice motivo che Paolo stesso attesta specificamente la presenza di Pietro in quella città (cfr. *Gal* 2,11-14)³¹.

Luca, a proposito della fuga da Gerusalemme dei membri della cerchia di Stefano, afferma che essi, prima di giungere ad Antiochia, «erano arrivati fin nella Fenicia e a Cipro» (*At* 11,19), dove è facile supporre dei loro stazionamenti locali³². Oltre a queste regioni, anche Damasco fu certamente oggetto di una irradiazione del vangelo, dato che là Saulo trova un gruppo di discepoli raccolti attorno a un certo Anania (cfr. *At* 9,10-19; egli è detto «devoto osservante della Legge» in 22,12); in questo caso però la missione dev'essere giunta con ogni probabilità dalla Galilea e dai discepoli itineranti che là si richiamavano direttamente a Gesù³³.

La missione giudeo-cristiana, inoltre, giunse sicuramente fino a Roma. Che la chiesa o le chiese della capitale dell'Impero fossero di stampo giudeo-cristiano risulta da più fattori: dal fatto che la fondazione è pre-paolina, dalla polemica sulla giustificazione per sola fede condotta da Paolo, e dall'esplicita ammissione del primo commentatore romano

Hist. Eccl. 2,14,5-6; 2,15,1; *Chronicorum liber prior* 153. Secondo questa ricostruzione, i 25 anni romani sono impossibili, a meno di pensare che gli spostamenti da Antiochia alle altre regioni siano avvenuti a razzo!

³⁰ Per esempio, la menzione di Cefa in *1Cor* 9,5, a proposito del fatto che egli portava con sé la moglie come anche «gli altri apostoli e i fratelli del Signore», non implica che anche tutti costoro si siano recati a Corinto!

³¹ Vedi anche il viaggio dettagliato di Pietro da Cesarea fino ad Antiochia, con tutte le tappe intermedie, narrato nel romanzo delle *Pseudo-Clementine* e in specie in *Ritrovamenti* 4,1-4; 7,1-11,25-27.

³² Quanto a Cipro, i seriori *Atti di Barnaba* (databili nel sec. V) descriveranno poi una predicazione di Barnaba e di Giovanni Marco nell'isola.

³³ Cfr. E.J. SCHINABEL, *Urchristliche Mission*, pp. 678-684.

della lettera paolina ai Romani, l'Ambrosiaster nel IV secolo³⁴. Certo è che in *Rom* 16 Paolo ci informa che là c'erano dei Giudei che furono in Cristo già prima di lui e che uomini e soprattutto donne vi «si affaticarono nel Signore», cioè si impegnarono in una vera e propria attività evangelizzatrice: tali sono Priscilla e Aquila (cfr. vv. 3-5 [da confrontare con *At* 18,26b]), Maria (v. 6), Andronico e Giunia (v. 7: «apostoli... prima di me»), Trifena, Trifosa e Perside (v. 12).

Ciò che da parte sua testimonia la *Didaché*, con il giudeo-cristianesimo che essa rappresenta, si pone in continuità e comunque in armonia con queste imprese missionarie ed evangelizzatrici di stampo giudaizzante da parte di profeti itineranti³⁵.

5. La missione paolina

La imprevedibile entrata in scena di Paolo di Tarso costituisce davvero una novità³⁶. Se elementi di originalità si constatano già nel passaggio da Gesù di Nazaret alle prime comunità palestinesi sorte nel suo nome e poi diramatesi fuori della terra d'Israele, Paolo da parte sua rappresenta una ulteriore innovazione di grande portata. Non che il suo impegno apostolico sia una novità assoluta. In fin dei conti, a monte della sua *missio ad gentes*, per non dire del fattore scatenante individuabile nella fede cristologica, ci sono almeno due fattori storici non secondari. L'uno è l'esperienza avuta a Gerusalemme mediante il contatto con Stefano e il suo gruppo di cristiani giudeo-ellenisti: là egli intravede la reale possibilità di una critica condotta verso il Tempio e verso la Legge, a cui egli in un primo tempo si oppose fieramente ma che alla fin fine lasciò il segno nella sua ermeneutica dell'evangelo³⁷. Il secondo fattore, probabilmente più decisivo, consiste in ciò che avvenne

³⁴ Sull'insieme, Cfr. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, I, EDB, Bologna 2004, pp. 21-33.

³⁵ Cfr. in specie A. MILAVEC, *The Didache. Faith, Hope, & Life of the Earliest Christian Communities, 50-70 C.E.*, Newman Press, New York-Mahwa N.J. 2003, pp. 423-490.

³⁶ Vedi anche in generale E.J. SCHNABEL, *Urchristliche Mission*, pp. 885-1424.

³⁷ Sulla problematica del testo lucano, cfr. S. LÉGASSE, *Stephanos. Histoire et discours d'Étienne dans les Actes des Apôtres*, LD 147, Cerf, Paris 1992.

ad Antiochia di Siria, dove alcuni cristiani di origine cipriota e cirenai-
ca «si rivolgevano anche ai Greci (*pròs tous Hellēnistás*) annunciando l'e-
vangelo del Signore Gesù» (*At* 11,20). Il vocabolo greco *Hellēnistas*³⁸,
non attestato nel greco extra-biblico precedente, qui assume probabil-
mente un senso nuovo rispetto a quello che esso ha in *At* 6,1 (= Giu-
deo-cristiani di lingua greca) e in 9,29 (= Giudei di lingua greca)³⁹.
Qui, al contrario e con ogni probabilità, sta per *Gentili* di lingua gre-
ca⁴⁰; questo significato è richiesto dalla contrapposizione con ciò che
Luca ha appena scritto nel precedente v. 19 («...senza rivolgere la pa-
rola al *lógos* [evangelico] a nessuno, se non soltanto ai Giudei, *ei mē mó-
non Iouaíois*”).

Certo è che Paolo stesso riconduce all'imprevisto evento di Dama-
sco l'inedito compito, riconosciuto come affidatogli da Dio, di annun-
ciare il Figlio suo non tra i Giudei ma tra i Gentili (cfr. *Gal* 1,15-16;
2,9). Egli arriva ad autodefinirsi esplicitamente e in termini inusuali
«apostolo dei Gentili» (*Rom* 11,13; cfr. 1,5) in quanto sicuramente
mandato non *da* loro ma *a* loro. Questo tipo di costruito però, a ben
vedere, fa il paio con un altro, «apostolo di Cristo Gesù» (*1Cor* 1,1;
2Cor 1,1)⁴¹, che però ha una semantica ben più densa, in quanto può
significare tanto inviato *da* Cristo quanto proprietà *di* lui e anche ope-
rante *per* lui⁴². In effetti, l'originalità di Paolo nel quadro della chiesa
delle origini si definisce in base al fatto di aver posto al centro dell'i-
dentità cristiana la figura di Gesù Cristo come sostituto della legge mo-
saica in quanto ritenuta finalizzata alla giustificazione (cfr. *Rom*

³⁸ Sul piano della critica testuale, il vocabolo è attestato in BD⁴E⁵ e koiné, mentre ha in-
vece la forma *Hellēnas* in P⁷⁴S⁴AD⁴; le versioni latine hanno *ad Graecos*. La forma *Hellēnas* è
preferita dal commento di G. SCHNEIDER e da J. WANKE in *DENT* 1, pp. 1162-1164.

³⁹ Queste sono le uniche tre ricorrenze del vocabolo nel Nuovo Testamento.

⁴⁰ Cfr. C.K. BARRETT, *The Acts of the Apostles*, I, T&T Clark, Edinburgh 1994, pp. 550-
551; J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, AB 31, Doubleday, New York-London 1998, p.
476; R.I. PERVO, *Acts*, Hermeneia, Fortress Press, Minneapolis 2009, p. 291. Al più si potreb-
be pensare ai Gentili che erano simpatizzanti del giudaismo (così E.J. Schnabel, *Urchristliche
Mission*, p. 765).

⁴¹ Ripetuto poi in *Ef* 1,1; *Col* 1,1; *1Tim* 1,1; *2Tim* 1,1; *Tit* 1,1; *1Pt* 1,1; *2Pt* 1,1.

⁴² In ogni caso Paolo non si definisce mai «apostolo dalla chiesa (antiochena)» (cfr. L.J. LIE-
TAERT PEERBOLTE, *Paolo missionario. Alle origini della missione cristiana*, SBA 10, San Paolo, Ci-
nisello Balsamo 2006, p. 233).

10,4)⁴³. Proprio questo è ciò che la missione giudeo-cristiana non fece, predicando invece «un altro vangelo» (*Gal* 1,6; cfr. *2Cor* 11,4) secondo cui, ai fini della giustificazione, la fede in Cristo crocifisso-risorto si combinava costitutivamente con l'esigenza di osservare la Legge. Nell'universo concettuale di Paolo, però, il rifiuto della Legge non implicava affatto l'esclusione di Israele. Al contrario, egli sa bene che «c'è un solo Dio dei Giudei e delle Genti» (cfr. *Rom* 3,29s), sicché «non c'è differenza tra il Giudeo e il Greco» (*Rom* 10,12). Se perciò è possibile «una nuova creazione» (*2Cor* 5,17; *Gal* 6,15), essa consiste nell'unione di entrambi in Cristo⁴⁴.

Tralascio di sottolineare il fatto che la missione ai Gentili comportò un cambiamento nei metodi missionari. Il più evidente fu che la precedente missione, di ambito prevalentemente rurale (anzi, esclusivamente rurale per Gesù), diventò missione urbana. Paolo conosce solo grandi città⁴⁵. E allora, per esempio, «le istruzioni radicali di Gesù di uscire senza soldi, sacca e bastone, qui non erano più applicabili»⁴⁶.

Che poi Paolo, più di altri, sia stato aperto al clima di universalismo culturale instaurato dopo Alessandro Magno nell'area mediterranea, sia dalla filosofia stoica sia dall'impero romano, va opportunamente tenuto in conto⁴⁷. È anche su questa base che si comprende come per lui «non c'è più Giudeo né Greco» (*Gal* 3,28) e che è stato il *kósmos*, cioè «il mondo intero» e non il solo Israele, ad essere riconciliato da Dio in Cristo (*2Cor* 5,19; cfr. *tà pánta* in *Col* 1,20). L'inculturazione dell'evangelo divenne perciò una necessità, rendendosi sensibile alle pre-

⁴³ Cfr. E. LOISE, *Christus des Gesetzes Ende. Exegetische Erwägungen zu Röm 10,4*, in N. CIO-
LA - G. PUCCINELLI, a cura, *Nuovo Testamento: teologie in dialogo culturale. Scritti in onore di Ro-
mano Penna nel suo 70° compleanno*, «RivBib» Suppl. n. 50, EDB, Bologna 2008, pp. 251-256.

⁴⁴ Cfr. W.S. CAMPBELL, *Paul and the Creation of Christian Identity*, T&T Clark, London
2008, specie pp. 54-57.

⁴⁵ Cfr. W.A. MEEKS, *I cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo*, il Mulino, Bologna 1992; R.L. ROHRBAUGH, *The City in the Second Testament*, «BTB» 21 (1991) pp.
67-75 (= «The Preindustrial City», in Id., ed., *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Hendrickson, Peabody 1996, pp. 107-125).

⁴⁶ J. GNIKA, *I primi cristiani*, p. 332.

⁴⁷ Cfr. R. PENNA, *Aperture universalistiche in Paolo e nella cultura del suo tempo*, in Id., *Van-
gelo e inculturazione*, pp. 323-364.

comprensioni culturali proprie della grecità (e già la provenienza da Tarso differenzia notevolmente Paolo dal nazaretano Gesù)⁴⁸.

A questo punto si potrebbero ricordare tutte le strade percorse da Paolo nei suoi numerosi spostamenti (inclusa la visita a Reggio Calabria)⁴⁹, comprendendovi naturalmente anche il sogno di andare fino in Spagna. Ma sono cose note, e ci fermiamo qui. Almeno resta ben acquisita e assolutamente luminosa la singolarità di un uomo letteralmente senza frontiere.

⁴⁸ Vedi in specie N. HUGEDÉ, *Saint Paul et la culture grecque*, Labor et Fides, Genève-Paris 1966; E.M. YAMAUCHI, *Ellenismo*, in *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 528-536; T. ENGBERG-PEDERSEN, ed., *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Westminster, Louisville 2001; J.P. SAMPLIY, *Paul in the Greco-Roman World. A Handbook*, Trinity Press, Harrisburg-London-New York 2003; C.A. EVANS, «Paul and the Pagans», in S.E. PORTER, ed., *Paul: Jew, Greek, and Roman*, Pauline Studies 5, Brill, Leiden-Boston 2008, pp. 117-139 (in più vengono calcolati anche 22 passi in At). Inoltre: R. PENNA, «Paolo di Tarso e le componenti ellenistiche del suo pensiero», imminente su *Riv. Bibl.*

⁴⁹ Cfr. F. GANGEMI, *La venuta di San Paolo a Reggio*, Officina Grafica, Villa S. Giovanni 1998.

MARIA-LUISA RIGATO*

Le collaboratrici di Paolo nell'apostolato

Quando si parla di collaboratrici di Paolo, la mente va immediatamente all'ultimo capitolo della Lettera ai Romani, capitolo che secondo i migliori paolinisti è diretto ai Romani¹, non agli Efesini come a qualcuno è piaciuto di ipotizzare. Ma Prima di occuparci delle figure femminili di *Rm* 16 – senza dimenticare quelle di *Fil* 4 – sono necessarie alcune premesse².

Con la Lettera ai Romani siamo in presenza del primo scritto del Nuovo Testamento, indirizzato ufficialmente da «Paolo schiavo di Cristo Gesù, chiamato, apostolo, a tutti coloro che sono in Roma, amati di Dio, chiamati, santi» (*Rm* 1,1.6.7). I «tutti» sono cristiani dalla circoncisione e dalle genti, inclusa la comunità/ *ecclesia* verosimilmente più giudaica presso Prisca (o Priscilla) e Aquila. L'importanza di questo scritto è enorme. Si tratta senz'altro della lettera paolina più lunga, teologicamente la più ricca, un vero compendio del cristianesimo. La lettera fu redatta verso la metà degli anni 50, comunque prima dell'ultimo viaggio di Paolo a Gerusalemme (15,31; Cfr. *At* 19,21), ma non sappiamo da dove sia stata scritta. La tradizione posteriore nomina Corinto. Non possiamo tuttavia ignorare che Paolo a questo punto aveva già al suo attivo la fondazione delle chiese di Efeso e di Corinto, entrambe particolarmente vivaci anche dal punto di vista di una presenza femminile visibile. Nell'indirizzare la sua lettera ai discepoli in Roma – di cui in realtà sappiamo poco o nulla – Paolo aveva dunque in

* MARIA LUISA RIGATO, Pontificia Università «Gregoriana», Roma.

¹ Cfr. R. PENNA, *Nota sull'ipotesi efesina di Rm 16*, in *VIII Simposio su S. Giovanni Apostolo*, 15, a cura di LUIGI PADOVESE, Roma 2001, pp. 109-114.

² Le traduzioni dai testi originali sono per lo più le mie, e me ne assumo la responsabilità.

mente modelli di chiese dalle esperienze cristiane ricche, fervorose ed anche problematiche. Egli conclude la sua lettera con saluti e raccomandazioni.

1. Paolo imita Gesù il Cristo

È, a mio avviso, di capitale importanza l'esortazione di Paolo³ rivolta ai discepoli, nella prima Lettera ai Corinzi scritta verosimilmente nel 53 d.C.: «Siate miei imitatori così come anch'io di Cristo. E vi lodo perché tutto di me avete ricordato e, così come vi ho trasmesso, detene- nate le tradizioni» (1Cor 11,1-2). L'esortazione di essere suoi imitatori è già presente qualche capitolo prima: «in Cristo Gesù infatti io vi ho generato mediante il vangelo. Vi esorto dunque, siate miei imitatori!» (4,15-16).

Cristo è per Paolo il modello da imitare, la pietra miliare, il punto di riferimento, la chiave di volta. Essere imitatore di Cristo, va dunque inteso, in questo preciso contesto, nel senso che Paolo vuole ricalcare la maniera di Cristo di vivere e interpretare il dato rivelato, la Scrittura, prima e dopo la Sua risurrezione. Cristo Gesù è in cima ai pensieri di Paolo: «Ebbene, vi dichiaro: nessuno che parli in Spirito di Dio dice "anatema Gesù"; e nessuno può dire "Signore Gesù" se non in Spirito Santo» (1Cor 12,3); «chi non è affezionato/vuole bene al Signore sia anatema» (16,22). È questa l'unica volta che il verbo *filein* voler bene, ricorre nell'epistolario paolino. Ancora: «Nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra e ogni lingua professi: "Signore Gesù Cristo" a gloria di Dio Padre» (Fil 2,10-11).

Per Paolo «Gesù» e «Cristo», singolarmente nominati, sono sinonimi. Ecco un esempio: «E se lo Spirito di colui che ha risuscitato Gesù dai morti dimora tra voi, Colui che ha risuscitato Cristo dai morti vivificherà anche i vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che dimora tra voi» (Rm 8,11).

³ J. MURPHY-O'CONNOR - C. MILITELLO - M.L. RIGATO, *Paolo e le donne*, Orizzonti biblici, Cittadella Editrice, Assisi 2006, p. 185, RIGATO: *Paolo imita Gesù nella promozione della donna*, pp. 109-180.

“Le tradizioni” a cui Paolo si richiama, sono verosimilmente le sue «patrie» (*Gal* 1,14) integrate e/o corrette con quelle di Gesù.

Paolo, fariseo, cresciuto a Gerusalemme ed educato come discepolo di Gamaliele (*At* 22,3), se ne intendeva bene di tradizioni. Il titolo di maestro e profeta gli viene riconosciuto proprio dai discepoli di Gesù: «C'erano nella chiesa ad Antiochia profeti e maestri: Barnaba, Simeone soprannominato Niger, Lucio di Cirène, Manaèn, compagno d'infanzia di Erode tetrarca, e Saulo» (13,1). Il binomio «maestro e profeta» fa pensare al doppio carisma delle Lettere paoline (*1Cor* 12,28; *Rm* 12,17; *Ef* 4,11). Siccome Paolo viene qui chiamato da Luca con il suo nome ebraico Saulo, potrebbe significare inoltre precisamente il conseguimento del titolo di rabbì = maestro sotto Gamaliele.

Proporsi come imitatore di Cristo va dunque inteso nel senso che Paolo vuole aprire/ spiegare/ rileggere/ insegnare la Torah alla maniera di Gesù. Ma se voleva imitare Cristo, non poteva certo ignorare il Suo modo particolare di rapportarsi alle donne. A Paolo non mancava elasticità mentale e teologica nell'adoperare i testi antichi, a seconda della situazione esistenziale di coloro a cui si rivolgeva. Non era tuttavia semplice imitare uno stile per lui in precedenza impensabile.

L'ambigua espressione paolina: «se anche abbiamo conosciuto Cristo secondo carne (*kata sarka*), ma ora non più conosciamo» (*2Cor* 5,16) presta il fianco a diverse interpretazioni. Nella Seconda Lettera ai Corinzi il verbo conoscere (*ginoskein*) ricorre otto volte⁴, ed esprime sempre un conoscere reale, un esperire. Non possiamo pertanto escludere che Paolo abbia conosciuto Gesù «in maniera naturale, umana», ipotizzando che possano essersi incontrati a Gerusalemme in una delle feste che si celebravano nel Santuario e alle quali Gesù non mancava di andare. Pensiamo al vangelo giovanneo, nel quale la vita apostolica di Gesù è ritmata sulla ricorrenza delle feste giudaiche.

Nelle sue lettere autentiche (*1Ts*, *1-2Cor*, *Rm*, *Gal*, *Fil*, *Fm*), Paolo imparò a muoversi nella sfera di Gesù anche riguardo alla donna, inizialmente con fatica per via delle sue precomprensioni, poi con maggiore speditezza. È superfluo ribadire le conseguenze negative soppor-

⁴ *2Cor* 2,4,9; 3,2; 5,16.16,21; 8,9; 13,6.

tate dalle donne credenti in nome di Paolo, a causa di interpretazioni unilateralmente maschiliste!

Nel NT vi sono dei passi – i così detti “codici domestici” – problematici⁵ per le donne credenti nel Signore Gesù. Gli esegeti si premurano giustamente a dire che «la sottomissione delle donne ai mariti rispecchia il quadro culturale del tempo». Sono passi in scritti attribuiti a Paolo, ma certamente posteriori a lui. A mio parere, sono un tentativo per far rientrare soprattutto Paolo nell'alveo tradizionale.

Al tempo dell'imperatore Nerva (96-98), mentre gli apostoli della prima generazione erano morti, ci fu un momento particolarmente favorevole a Roma per un fenomeno di restaurazione, dando luogo alla marginalizzazione delle donne. Una incipiente visione di pari dignità tra donna e uomo venne fatta rientrare nell'alveo tradizionale della società di Gesù e di Paolo con soddisfazione di molti.

2. Paolo rivisita la Torah «con spirito nuovo»

Sono rimasta impressionata dal linguaggio inclusivo della Lettera ai discepoli in Roma, scritta nel 56/57 d.C., dunque circa dieci anni prima del vangelo secondo Marco, mentre Pietro era ancora in vita nella medesima città. Paolo parla di «noi», di «voi», di «tutti», di «uomini» nel senso di esseri umani, si rivolge cioè ai discepoli della/e chiesa/c di Roma senza distinzione di sessi. Due volte in tutto il Nuovo Testamento, e precisamente in questa Lettera, ricorre una parolina molto interessante: «novità» (*kainotês*). La prima volta si trova nel contesto immediato del discorso sul battesimo, il sacramento originario, il più inclusivo che si possa immaginare, perché non distingue più, come la circoncisione, tra maschi e femmine:

«Ignorate forse che quanti siamo stati immersi in Cristo Gesù siamo stati immersi nella sua morte? Siamo stati dunque conspoliti con lui tramite l'immersione nella morte affinché come Cristo fu risuscitato da(i) morti mediante la gloria del Padre, anche noi abbiamo da camminare in novità di vita» (Rm 6,4).

⁵ Ef 5,21-24; Col 3,18; 1Tm 2,9-15; Tit 2,5; 1Pt 3,1-5.

La seconda ricorrenza di «novità» si trova in *Rm* 7, quasi a conclusione della riflessione paolina sul battesimo e sulle sue implicanze:

«Ora invece siamo stati sciolti dalla legge essendo morti in ciò a cui eravamo tenuti, così che noi serviamo in novità di spirito e non con vecchiezza di lettera» (*Rm* 7,6).

Non stupisce allora più di tanto che Paolo, per descrivere la novità di vita e di spirito non trovi nulla di più efficace che paragonare la situazione precedente a quella di una donna *sotto-marito* mentre la nuova situazione è quella della donna libera.

È chiaro che dobbiamo fare i conti qui, come in tutte le lettere paoline, con diverse figure retoriche⁶ tra cui la *disposizione* delle argomentazioni, la *proposta* di ciò che vuole mostrare, la prova o le *argomentazioni* fornite, spesso sotto forma di *paradosso* espresso anche nella *ripercussione* – ossia la ripetizione di una parola, ma in senso diverso – e l'*iperbole*.

«O ignorate fratelli – parlo infatti a conoscitori di norma – che la Torah è padrona dell'essere umano per quanto tempo viva? Infatti la donna sotto-marito è stata legata da una norma al marito vivente. Morto però il marito, è stata sciolta dalla norma del marito. Perciò dunque, vivente il marito, sarà definita adultera se divenuta di un altro uomo. Morto però il marito è libera dalla norma, non è adultera divenendo di un altro. Così, fratelli miei, anche voi siete stati fatti morire alla Torah mediante il corpo del Cristo per divenire di un altro, quello risuscitato da(i) morti, affinché portiamo frutti per Iddio. [...] Ora però siamo stati sciolti dalla Torah essendo morti in ciò a cui eravamo tenuti, così che noi serviamo in novità di spirito e non con vecchiezza di lettera» (*Rm* 7,1-4.6).

Paolo enuncia un principio: «la Torah è *padrona* [verbo *kyrieuein*] dell'essere umano»; egli accetta questo principio a condizione che *il nostro servire* (il contrario di *essere padroni*) sia «in novità di spirito [ossia con spirito nuovo] e non in vecchiezza di lettera».

Nel passo che stiamo esaminando il termine «nomos» *legge* viene ripetuto otto volte, ora nel senso di «la» Torah, ora come «una» torah = norma legislativa. Superfluo rilevare la presenza di alcuni termini tec-

⁶ Per una simpatica sintesi sull'argomento Cfr. J.N. ALFILI, *Paolo è stato uno scrittore?*, cit....

nici del diritto matrimoniale, come ad esempio *sotto-uomo*, ossia dipendente dal marito⁷, conforme ad una categoria della Torah. È questo l'unico passo della Lettera in cui troviamo una sola volta il termine *donna* e nel medesimo contesto la voce *uomo* (= essere maschile). Il predicato nominale è *libera* quasi al centro della sezione assomiglia al grido di vittoria della donna: «sono libera!». L'aggettivo ricorre un'altra volta in *Rm* 6,20, opposto a *schiaivo* («quando eravate schiavi del peccato, eravate liberi per la giustizia»)⁸. La condizione della donna sposata al primo marito viene dunque descritta praticamente come condizione di schiavitù⁹. «Altro uomo» può essere tradotto anche con «secondo marito».

Come spesso accade leggendo Paolo, non è sempre agevole afferrare il suo pensiero fino in fondo. È chiaro tuttavia il paragone: la donna è stata sciolta dalla norma; noi fummo sciolti dalla Legge; la donna libera può essere di un secondo marito così come i discepoli appartengono al Cristo, «l'altro quello risorto». Paolo non teme di paragonare paradossalmente il Cristo risorto al secondo marito, quello della libertà. E pur avendo usato ben sette volte (*Rm* 7,2-3) il termine «*anēr*», essere maschile, non lo adopera per il Cristo glorioso, per il quale usa invece, in un altro contesto, essere umano «*anthropos*» (*Rm* 5,15)!

Se Paolo ha potuto proporre un paragone così ardito, significa che anche la situazione della donna concreta era radicalmente mutata nell'universo dei discepoli di Gesù, il Signore.

A proposito della circoncisione, Paolo così si esprime in due Lettere:

⁷ L'aggettivo «*hypandros*» sotto-uomo/ marito, ricorre nel NT soltanto qui; assente in Filone e Giuseppe Flavio, ricorre invece 6 volte nella LXX, dove traduce: 1. l'espressione ebraica «dietro il tuo/ suo uomo – tachad ish» (*Nm* 5,20,29; *Ez* 16,32); 2. «donna cattiva» (*Prv* 6,24); 3. «donna del suo amico/ compagno» (*Prv* 6,29); 4. «suo signore – bā'alāh» (*Si* 41,23 frammento ebraico). A sua volta «*haal*», tradotto per «il suo uomo/ marito» ricorre 7 volte (*De* 24,4; *Ge* 15,9; *2Sm* 11,26; *Prv* 2,4; 31,11,23,28).

⁸ «*Eleutheria*» libertà; «*eleutheros*» libero; «*eleutheroun*» rendere libero; sono sempre opposti – quando c'è opposizione – a «*douleia*» schiavitù; «*doûlos*» schiavo; «*doulucino*» essere schiavo.

⁹ Nella Prima Lettera ai Corinzi, precedente a quella ai Romani, a conclusione del capitolo sul matrimonio, ricorre la stessa affermazione, senza chiose o paragoni, e più attenuata rispetto a *Rm* 7: «Una donna è stata legata per quanto tempo viva il suo uomo/ marito. Se però il marito si addormenta/ muore è libera di essere sposata a chi vuole, soltanto nel Signore» (*1Cor* 7,39).

«La circoncisione è niente, e il prepuzio (= l'incirconcisione) è niente. Ma l'osservanza dei comandamenti di Dio» (1Cor 7,19). Un'altra affermazione lapidaria: «Infatti il Giudeo non [lo] è nella visibilità, né la circoncisione è quella visibile nella carne. Ma il Giudeo [lo è] nel segreto. Circoncisione del cuore in spirito non in lettera; la sua gloria non da uomini ma da Dio» (Rm 2,28-29).

Circoncisione del cuore evoca il passo del Deuteronomio: «JHWH il tuo Dio circonciderà il tuo cuore e il cuore della tua discendenza per amare JHWH il tuo Dio con tutto il tuo cuore e con tutto il tuo essere, affinché tu viva» (Dt 30,6).

Inoltre Geremia: «Circoncidetevi per JHWH, circoncidete il vostro cuore» (Ger 4,4; Cfr. 9,25).

Come Gesù reinterpreta l'antica Torah in maniera nuova, così Paolo compie la stessa operazione a causa dell'evento Cristo, il quale «morì e visse per *essere signore* [verbo *kyricucin*] di morti e vivi» (Rm 14,9). Espresso diversamente sempre da Paolo: chi è «in Cristo, nuova creazione (*kainè ktisis*); le cose antiche sono transitate, ecco nuove sono nate» (2Cor 5,17).

Con intuizioni folgoranti, Paolo – o chi per lui prima di lui – sintetizza questi concetti nel modo seguente: «Non c'è Giudeo né Greco, non c'è schiavo né libero, non c'è maschio e femmina: tutti infatti voi uno siete in Cristo Gesù» (Gal 3,28)¹⁰; «infatti né circoncisione è qualcosa né prepuzio, ma una nuova creazione (*kainè ktisis*)» (6,15).

È subentrato il Battesimo, che può essere ricevuto da tutti e non è legato al sesso. «Noi tutti infatti siamo stati battezzati in un solo Spirito in vista di un solo corpo, sia Giudei, sia Greci, sia schiavi, sia liberi; siamo stati abbeverati di un solo spirito» (1Cor 12,13).

Paolo non avrebbe mai potuto esautorare la circoncisione se prima di lui non l'avesse fatto Gesù. La donna, per sua natura, era tra gli incircuncisi. Mai Matteo avrebbe tramandato l'abolizione indiretta della

¹⁰ «In Lui [Cristo] voi siete stati anche circoncisi, di una circoncisione però non fatta da mano di uomo, mediante la spoliatura del nostro corpo di carne, ma della vera circoncisione di Cristo. Con lui, infatti, siete stati sepolti insieme nel battesimo» (Col 2,10-11). «Qui non c'è più Greco e Giudeo, circoncisione e prepuzio, barbaro, Scita, schiavo, libero, ma tutto è in tutti Cristo» (3,11).

circoncisione, se quella non fosse stata la volontà di Gesù: «fare discepoli tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo» (Mt 28,19). Si tratta per Gesù come per Paolo di un'ulteriore ri-lettura della Torah nell'ottica di un "insegnamento nuovo" (Mc 1,27).

3. *Gli appellativi ministeriali nella Lettera ai Romani*

Mancano nella Lettera quelli di presbitero ed episcopo. L'appellativo «apostolo/i» (con tre ricorrenze) è riferito a Paolo (Rm 1,1; 11,13), e ad Andronico e Giunia (16,7); il verbo «apostellein» inviare, (con una ricorrenza) si trova in un contesto di citazioni composite: «come proclameranno se non *sono stati inviati?*» (10,15); il sostantivo «apostolè» apostolato/ invio, (con una ricorrenza) riguarda Paolo e, ritengo, i suoi più stretti collaboratori (Cfr. 16,3.7.21): «abbiamo ricevuto grazia ed apostolato per sottomissione di fede tra tutte le genti» (1,5). L'appellativo «diaconos» servitore, (con quattro ricorrenze) è riferito all'autorità costituita come «servitore di Dio» (13,4.4), a Cristo «servitore della circoncisione», ossia dei circoncisi (15,8) e alla donna Febe (16,1). Il sostantivo «diaconia» servizio, – presente anche nella lista dei carismi – è l'esplicitazione del suo essere apostolo, in quanto Paolo afferma: come «apostolo di genti, onoro il mio servizio» (11,13). Il verbo «diakoncin» servire, riguarda invece Paolo che si reca a Gerusalemme per «servire ai santi» (15,25). Egli spera che il suo servizio verso Gerusalemme sia gradito ai santi (15,31). Si tratta della colletta per i poveri di Gerusalemme (15,26). L'appellativo ministeriale «didaskalos» maestro, si trova riferito al giudeo «maestro di infanti» (2,20). Il verbo «didaskein» insegnare, è l'attività di questo maestro (2,21.21) ed è presente anche nella lista dei carismi. Il sostantivo «didaskalia» insegnamento/ dottrina/ istruzione, è nella lista dei carismi in rapporto con la Scrittura: «quanto infatti fu scritto in precedenza, fu scritto per la nostra istruzione» (15,4).

Paolo, della tribù di Beniamino (Rm 11,1; Fil 3,5; At 13,21) e non della tribù sacerdotale di Levi, si serve tuttavia del linguaggio culturale per esprimere il suo operato tra gli incirconcisi: è un «celebrante/ liturgo» (*leitourgôn*) di Gesù Cristo nei confronti delle genti, facendo il sa-

cerdoti (*hierourgounta*) al vangelo di Dio» (*Rm* 15,16s.)¹¹. Anche le genti fanno liturgia (*leitourgēsai*) nel restituire beni materiali a chi li ha arricchiti con beni spirituali (15,27).

L'appellativo «martyrs» testimone, è riferito soltanto a Dio (1,9).

Anche nella lista dei carismi notiamo l'aspetto inclusivo della Lettera:

«aventi carismi differenti secondo la grazia, quella a noi data, sia *profezia* secondo la proporzione della fede, sia *servizio* nel servizio, sia l'*insegnante* nell'insegnamento, sia il *confortante* nel conforto, il *donante* in semplicità, il *presiedente* in sollecitudine, il *misericordioso* in letizia» (*Rm* 12,6-8)¹².

4. *Romani 16, il capitolo delle presentazioni e dei saluti*

Paolo presenta i saluti a e da persone note nella/e comunità romana/e. In totale, sono nominate trentotto persone, alcune in riferimento a un gruppo. Di queste soltanto otto o nove sono note per via di altri scritti¹³, otto esplicitamente di stirpe israelitica. Nove nomi maschili appartengono a coloro che inviano i saluti, cinque di stirpe israelitica, Timoteo, Lucio, Giasone, Sosipatro e Paolo, e quattro dalle genti: Terzo, Gaio, Erasto, Quarto (*Rm* 16,21-23).

Dieci sono donne: Febe, Prisca, Maria, Giunia, Trifena, Trifosa, Perside, Giulia (*Rm* 16,3.6.7.12.15), a cui vanno aggiunte due donne senza nome, la madre di Rufo e la sorella di Nereo (*Rm* 16,13.15). I rimanenti diciannove nomi maschili appartengono ad Aquila, Epeneto, Andronico; Ampliato, Urbano, Stachi, Apelle, «quelli di» Aristobulo, Erodione, «quelli di» Narciso, Rufo, Asincrito, Flegonte, Erme, Patro-

¹¹ Sono liturghi di Dio anche coloro che riscuotono le tasse (*Rm* 13,6). In GIUSEPPE FLAVIO, 7 volte su 8 ricorrenze il verbo «leitourgein» riguarda i sacerdoti del Santuario di Gerusalemme (*Guerra*, 2,321.409; 5,228.228.231; *Antichità*, 13,55; 20,218).

¹² La lista romana dei carismi è un po' diversa da quella corinzia (*1Cor* 12,4-11.27-31) e da quella efesina (*Ef* 4,11-12).

¹³ Oltre a Paolo, Priscilla ed Aquila (*At* 18,2; *1Cor* 16,19; *2Tm* 4,19), Maria (quale?), Timoteo (di Listra *At* 16,1; 17,14.15; 18,5; 19,22; 20,4. Ricorre 18 volte nelle lettere paoline), Lucio (di Cirene *At* 13), Giasone (*At* 17,5-9), Gaio (di Derbe *At* 19,29; 20,4; *1Cor* 1,14), Erasto, l'amministratore della città (quale? Corinto?) (*At* 19,22; *2Tm* 4,20).

ba, Erma, Filologo, Nereo, Olimpas «e tutti i santi con loro» (*Rm* 16,3.5.7-11.13-15). Di stirpe israelitica sono tre: Andronico, Giunia, Erodone (*Rm* 16,7.11). Dagli Atti degli Apostoli ci è noto che Prisca o Priscilla era moglie di Aquila e che costui era giudeo (*At* 18,2). Di Andronico e Giunia non sappiamo se fossero coniugi e non ne conosciamo lo stato sociale.

Generosi e lusinghieri i saluti a Prisca, Maria, Trifosa, Trifena e Perside: «Salutate Prisca e Aquila, miei cooperatori (*synergois*) in Cristo Gesù; per salvarmi la vita essi hanno rischiato il proprio collo, e ad essi non io soltanto sono grato, ma tutte le comunità delle genti» (16,3-4). Paolo adopera il sostantivo «synergos» cooperatore, ancora per Urbano e per l'imoteo (16,9.21).

«Salutate Maria, che ha faticato (*ekopiasen*) molto per voi» (16,6). «Salutate Trifena e Trifosa le collaboratrici (*tas kopiôsas*) nel Signore/ in Dio. Salutate l'amata Perside che ha faticato (*ekopiasen*) molto nel Signore/ in Dio» (16,12). Il verbo «kopiân» lavorare/ faticare/ stancarsi, è un verbo privilegiato per il lavoro apostolico (*1Cor* 15,10; *1Ts* 5,12; *Gal* 4,11; *Fil* 2,16; *Col* 1,129; *1Tm* 5,17); «a chi coopera e ha faticato (*synergounti kai kopiônti*)» (*Cor* 16,16).

Infine: «Salutate Rufo [...] e la madre sua che è anche mia. [...] Salutate Filòlogo e Giulia, Nereo e sua sorella» (16,13.15).

5. Senza dimenticare Fil 4

«Esorto Evòdia e Sintiche esorto, di avere gli stessi sentimenti nel Signore/ in Dio. Sì, chiedo anche a te, fedele compagno (di giogo), aiutale! Esse hanno combattuto con me (*synêthlêsan*) nel vangelo, insieme anche con Clemente e con gli altri miei cooperatori (*synergôn*), i nomi dei quali sono nel libro della vita» (*Fil* 4,2-3).

6. Il caso della «diacono» Febe

L'appellativo «diakonos» servitore, ricorre nel Nuovo Testamento 29 volte. Non esiste al femminile, ma non è esclusivo per gli uomini. Que-

sto vale anche per il vocabolo «peccatore» usato per uomini e per una donna (*Lc* 7,37.39) e per i termini greci «storpi, zoppi, ciechi» che nella Bibbia non troviamo al femminile. Ma certamente di queste malattie erano affette anche le donne. A nessuno verrebbe in mente di affermare che Gesù guariva solo uomini perché nei sommari dei Sinottici vengono nominati al maschile (*Mt* 15,30.31; *Mc* 7,37; *Lc* 7,22).

Rivisitiamo ora l'inizio dell'ultimo capitolo della Lettera ai Romani:

«E vi presento (synistêmi) Febe la nostra sorella, essendo [anche] diacono della chiesa quella in Cenchreae, affinché la accogliate nel Signore in modo degno dei santi, e le siate presenti (para-stête) nella circostanza in cui avesse bisogno di voi. Ella infatti fu presiedente (prostatis) di molti e anche di me stesso» (*Rm* 16,1-2).

Secondo la versione CEI 2007:

«Vi raccomando Febe, nostra sorella, che è al servizio della Chiesa di Cenchreae: accoglietela nel Signore, come si addice ai santi, e assistetela in qualunque cosa possa aver bisogno di voi; anch'essa [!] infatti ha protetto molti, e anche me stesso».

Per motivi «liturgici», «essendo diacono (*ousân [kai] diakonon*)» è diventato «che è al servizio»; «ella fu presiedente», «essa ha protetto».

Febe non è di origine israelitica, non per il nome, ma perché Paolo non la colloca tra quelli della *sua stessa stirpe*¹⁴. Paolo fornisce a questa donna delle credenziali a dir poco eccezionali. La pone in cima a tutti i suoi collaboratori, donne e uomini, nominati nell'immediato prosieguo della lettera. Tutto fa pensare che ella sia la latrice del rotolo di pergamena della lettera, scritta da Terzo (*Rm* 16,22), e presumibilmente colei che dovrà/ potrà darne qualche necessaria spiegazione. Febe porta tre appellativi molto importanti. Ella è «la nostra sorella», ossia una discepola del Signore Gesù, insieme a Paolo e a tutti gli altri condiscipoli. Ella è «diacono» (non diaconessa!) *della chiesa non nella chiesa* a Cenchreae, porto egeo di Corinto.

¹⁴ È questo il senso delle 4 ricorrenze (sempre al plurale) di «syngeneis» in *Rm* 16,7.11.21 dedotto da *Rm* 9,3-4: «Desidererei infatti essere io stesso separato dal Cristo a favore dei miei fratelli, di quelli della mia stirpe secondo carne, i quali sono Israeliti». Non si tratta di «parenti» di Paolo, ma di «consanguinei» quanto alla «stirpe».

Possiamo chiederci, per opera di quale evangelizzatore Febe sia diventata una discepola del Signore Gesù: di Paolo o di Apollo, «un Giudeo, nativo di Alessandria, uomo colto, esperto nelle Scritture» (At 18,24)¹⁵? Ricordiamo la polemica paolina nella Prima Lettera ai Corinzi. «Cosa è dunque Apollo? E cosa è Paolo? Diaconi (*diakonoï*) attraverso i quali avete creduto. A ciascuno come il Signore ha dato» (1Cor 3,5). Dunque entrambi «diaconi» come Febe!

Per inciso, ricordiamo Stefano, uno dei Sette, il quale «pieno di fede e Spirito Santo» fu presentato insieme agli altri Sei agli Apostoli. Essi imposero loro le mani (At 6,5-6). Prima viene il carisma: «pieno di fede e Spirito Santo». Poi l'imposizione delle mani, che è l'autorizzazione da parte dei responsabili della Comunità di adempiere ciò per cui sono stati scelti. Potremmo parlare con linguaggio moderno di *missio canonica*.

Possiamo essere certi che qualcosa di analogo avvenne anche per Febe.

Ella è «presiedente». Sulla base dell'uso paolino di «diacono» – oltre a quanto osservato nel paragrafo precedente – Febe è una persona autorevole che esercita un servizio con responsabilità. La natura di questo servizio si esplicitava sicuramente come quello descritto negli Atti degli Apostoli, ossia come «servizio quotidiano», che implicava un servizio di assistenza sociale (le «mense»), l'insegnamento, la trasmissione della parola del Vangelo, forse esorcismi e guarigioni come quelli compiuti da Filippo (At 8,7) e quant'altro avesse attinenza con questi servizi.

Febe è «pro-statis» presiedente. Nel Nuovo Testamento soltanto nella Lettera ai Romani ricorre questo sostantivo, per giunta al femminile. È stato tradotto nella Vulgata «adstitit = ha assistito», seguita da Lutero¹⁶, che traduce con il sostantivo «beystand» accompagnato dal verbo «tun» (*fare/dare assistenza*), e nella versione CEI «essa [!] infatti ha protetto».

Il verbo «pro-histēnai» – con otto ricorrenze nel Nuovo Testamento

¹⁵ Il nome di Apollo ricorre ben 10 volte nel NT (At 18,24; 19,1; 1Cor 1,12; 3,4.5.6.22; 4,6; 16,12; Tr 3,13).

¹⁶ Lutero, *Biblia Germanica* 1545, Stuttgart 1987. Cito Lutero per la sua incidenza nelle versioni moderne.

– da cui deriva *prostatís*, è nella lista dei carismi: «prohistamenos» (*Rm* 12,8), tradotto correttamente «chi presiede», nella Vulgata «qui praecst» (*chi sta davanti*) e da Lutero «regiert jemand» (*chi governa*)¹⁷.

«Pro-statês», solo al maschile, ricorre sette volte nella LXX con il significato di capo/i, sovrintendente/i (in ebraico *sar* e *paqid*)¹⁸.

Prostatês, solo al maschile (questo vale anche per Filone), ricorre anche in Giuseppe Flavio come titolo prestigioso, significando *presidente, protettore, patrono, capo, comandante*, sempre in positivo¹⁹.

Nella lettera di Clemente romano (96 d.Cr.) è riferito tre volte a «Gesù Cristo sommo sacerdote e *prostatês*» (1Cl 36,1; 61,3; 64).

Paolo riconosce dunque in questa donna implicitamente due carismi: come un unico corpo in Cristo abbiamo «diversi carismi secondo la grazia a noi data [...] sia una diaconia nella diaconia [...] chi presiede, con sollecitudine» (*Rm* 12,6-8).

Non sarà mai sottolineato abbastanza, che Paolo «inventi» il femminile *prostatís* per un sostantivo così fortemente caratterizzato al maschile come *prostatês*. Se Febe fosse stata una protettrice che assisteva lui ed altri con i propri beni, Paolo avrebbe adoperato altri termini, ampiamente a sua disposizione.

Salta agli occhi che nelle traduzioni siamo di fronte a due pesi e due misure: quando si tratta di signori, il titolo include il senso di potestà su altre persone; quando si tratta della signora Febe, è soltanto una protettrice, una benefattrice, perché si teme di ammettere che Paolo le attribuisca di essere stata anche il suo capo per qualche tempo...

Viene alla mente la problematica sezione della Prima Lettera ai Corinzi²⁰. Al centro della medesima troviamo: «Perciò la donna deve avere potere sulla testa grazie agli angeli» (1Cor 11,10). La donna è sog-

¹⁷ Inoltre: 1Ti 5,12: «che vi fanno da guida»; 1Tim 3,4.5.12: «guidare»; 5,17: «i presbiteri che esercitano la presidenza»; Tr 3,8.14: «distinguersi».

¹⁸ 1Cor 27,31; 29,6; 2Cor 8,10; 24,11.11; 1Fed 2,8; 2Mc 3,4.

¹⁹ Le 19 ricorrenze di «prostatês» sono attribuite da GIUSEPPE FLAVIO a: Erode il grande (*Guerra*, 1,385; *Antichità*, 14,444; 15,159); ad Antipatro suo padre (*Antichità*, 14,157); al Cesare, a Claudio, a Vespasiano (*Guerra*, 1,633; 2,208; 4,596); agli Esseni «custodi di fede» (*Guerra*, 2,135); a Noè, a Giuseppe (patriarca), a Mosè, a Salomone, a Godolia (figlio di Tobia, nipote del sommo sacerdote Onia), (*Antichità*, 1,87; 2,89; 98; 7,376; 10,161; 12,167); a Giuseppe Flavio, governatore della Galilea (*Vita*, 250); a Dio (*Antichità*, 2,122; 4,185; 7,340).

²⁰ M.L. RIGATO, *Paolo e le donne*, pp. 148-160.

getto, non oggetto di potere. L'allusione agli angeli è in rapporto con un evento riguardante Cristo; *un fatto ben noto nelle comunità senza bisogno di spiegazioni*, la risurrezione di Gesù. Se l'uomo è testa/capo di donna (11,3), a sua volta la donna, per merito del Signore risorto, «deve avere potere sulla testa», sia fisica (la sua di donna), sia metaforica = uomo, al quale può impartire ordini, come lui a lei. Così viene ripristinata pari dignità tra discepoli/i del Cristo.

A proposito del carisma «chi presiede» (*Rm* 12,8), commenta Romano Penna nel 2000:

«Tuttavia non è chiaro in che consistesse una tale presidenza, né cosa comportasse sul piano sociale o morale o rituale per esserne investiti, né quale durata avesse. [...] Di per sé, egli poteva assolvere a funzioni di vario genere: dalla predicazione all'amministrazione della beneficenza, dalle misure deliberative a quelle disciplinari; e tra le sue funzioni doveva essere compresa con ogni probabilità la presidenza dell'eucaristia»²¹.

Perché mai tutto questo non dovrebbe riguardare anche Febe?

Un problema nasce non dagli scritti del NT, ma dalla testimonianza dell'Ambrosiaster (attivo sotto Papa Damaso, 366-384), il quale così si esprime nel suo prologo al commento alla Lettera ai Romani:

«È risaputo infatti che ai tempi degli apostoli a Roma abitassero dei Giudei [*At* 2,10] [...]; tra costoro, coloro che avevano creduto, trasmisero ai Romani che, pur professando il Cristo, osservassero [potevano continuare ad osservare] la Legge. E i Romani, udita la fama dei prodigi del Cristo, furono facili a credere [...]. Dunque costoro, credenti al Cristo dai Giudei, come è dato di capire, non accettavano il Dio da Dio, ritenendo ciò contrario all'unico Dio [...]; poiché non avendo visto significativi prodigi né alcuno degli apostoli, avevano accettato la fede del Cristo, sebbene secondo la consuetudine giudaica, nelle parole piuttosto che nel senso; non era stato infatti a loro esposto il mistero della croce del Cristo»²².

Paolo provvede a questa carenza teologica nella Lettera ai Romani.

²¹ R. PENNA, *L'origine della chiesa romana e la sua fisionomia iniziale*, «Lateranum» 66 (2000) pp. 309-322 qui 319s.. Alla nota 25 dopo «eucaristia»: «Cfr. C.K. BARRET, *The Epistle to the Romans*, Black, London 1984 (=1957), p. 239». Non più così in R. PENNA, *Lettera ai Romani*, III. *Rm* 12-16. Versione e Commento, EDB, 2008, pp. 53-54.

²² AMBROSIASTER, *In epistolam ad Romanos*, Prol. 1-3.

A questo proposito afferma Romano Penna:

«Su questa posizione dell'Ambrosiaster si attestano di fatto i più recenti commenti alla lettera ai Romani. Essendo dunque sommamente improbabile che sia stato Pietro a fondare la chiesa di Roma, questa piuttosto deve i suoi inizi a degli oscuri evangelizzatori, che vanno identificati genericamente o con degli ebrei credenti in Cristo venuti ad abitare a Roma [...] oppure con degli ebrei romani»²³.

Se la testimonianza dell'Ambrosiaster fosse totalmente esatta, a Roma prima della lettera di Paolo non si sarebbe celebrata l'Eucaristia, strettamente collegata al mistero della croce (Cfr. *1 Cor* 12,20-27). Se così è, allora toccò forse proprio alla diacono e presiedente Febe, non soltanto di recapitare il rotolo di Paolo ai Romani e presumibilmente darne qualche necessaria spiegazione, ma anche di introdurre nelle comunità la prassi della celebrazione eucaristica di cui a Corinto e dintorni si aveva l'esperienza! È proprio nella Prima Lettera ai Corinzi che Paolo si sofferma sull'Istituzione dell'Eucaristia:

«Il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito, prese del pane e, avendo reso grazie, lo spezzò e disse: "Questo è il mio corpo per voi; fate questo nella mia memoria". Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice, dicendo: "Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue; fate questo, ogni volta che ne bevete, nella mia memoria"» (*1 Cor* 11,23-25).

7. Il caso degli «apostoli» Andronico e Giunia

Afferma Paolo che Andronico e Giunia, «sono notevoli tra gli apostoli, della mia stessa stirpe e compagni di prigionia; essi furono anche prima di me in Cristo» (*Rm* 16,7)²⁴.

Tra i commentatori si discute se bisogna tradurre «che si distinguono fra gli apostoli» oppure «che sono tenuti in considerazione dagli apostoli». Nel primo caso Andronico e Giunia sono apostoli anche lo-

²³ R. PENNA, *L'origine della chiesa romana...*, op. cit., p. 310.

²⁴ Una formulazione del tutto analoga risuona in *Gal* 1,17: «non sono salito a Gerusalemme presso gli apostoli prima di me» dove Paolo non specifica di quali apostoli si tratti.

ro; nel secondo non lo sono. È chiaro che dietro queste perplessità si nasconde il pregiudizio che i «veri apostoli» erano solamente i Dodici, tutt'al più con l'aggiunta di Paolo, e che certamente Giunia non poteva essere «apostolo» perché donna! Se Paolo, invece di «Andronico e Giunia», avesse scritto ad esempio «Andrea e Filippo», a nessuno sarebbe venuto in mente di dubitare trattarsi di «apostoli».

Andronico e Giunia erano «apostoli» nel senso preciso del termine, ovviamente non dei Dodici. Nel Nuovo Testamento esiste un senso *allargato* di apostolo, come più volte ho dimostrato nelle mie pubblicazioni.

Sembra che Paolo voglia fornire un *identikit* degli apostoli della prima generazione e di se stesso in due contesti diversi di autodifesa del suo essere apostolo: «Non sono libero? Non sono apostolo? Non ho veduto (*beòruka*) Gesù il Signore nostro? Non siete voi la mia opera nel Signore? Se per altri non sono apostolo, per voi però lo sono. Infatti il sigillo del mio apostolato siete voi nel Signore» (1Cor 9,1-2). «Sono Ebrei? Anch'io. Sono Israeliti? Anch'io. Sono stirpe di Abramo? Anch'io. Sono diaconi di Cristo? [...] io di più» (2Cor 11,22-23). Apostolo è dunque chi ha visto il Signore, chi fosse ingaggiato da Lui e per Lui, chi fosse *israelita, ebreo, libero*, non schiavo. L'*ebraicità* si riferisce, a mio avviso, alla Bibbia: *chi era in grado di comprendere la Torah nella sua lingua originale era un giudeo 'doc'* (passi l'espressione).

A Paolo apparve il Signore Gesù sulla via di Damasco: «Per questo ti sono apparso» (At 26,16) e, dopo il battesimo, nel santuario di Gerusalemme: gli accadde «di vedere Lui che mi dice» (22,18).

Andronico e Giunia, *della stessa stirpe* di Paolo – se accettiamo l'*identikit* paolino – dovevano avere tutte le caratteristiche di «apostoli»: aver «visto il Signore» prima di Paolo, quindi prima della sua esperienza damascena (At 9,3-9), essere stati inviati quali testimoni del Risorto in seguito alla Pentecoste, essere israeliti, ebrei, e liberi. I nomi non sono determinanti per stabilire la loro ebraicità²⁵! Paolo stesso è conosciuto con il suo

²⁵ Anche tra gli ebrei andava di moda portare nomi greci o latini. Pensiamo ad *Andrea*, fratello di un ebraicissimo Simone, detto a sua volta greicamente *Petros*! Pietro; a *Filippo* dei Dodici; al fariseo *Nicodemo*, capo dei Giudei, «il maestro dell'Israele» (Gv 3,1.10), a Giuseppe soprannominato Giusto (At 1,23), a Simeone chiamato Nigèr (= *nero, negro, tenebroso*; At 13,1),

nome latino; ma il suo nome ebraico è Saulo (At 13,9). Mi permetto pertanto di ipotizzare che Andronico e Giunia, rigorosamente «apostoli» nel senso tecnico del termine. Noti a Paolo, forse frequentavano a Gerusalemme la famiglia della sorella di lui²⁶. Forse lo ospitarono, quando fu educato ai piedi di Gamaliele (At 22,3) e partirono dopo l'effusione dello Spirito Santo in missione per fondare la chiesa di Roma (!), la quale anche così sarebbe di origine apostolica. È ormai un dato pacifico tra gli studiosi che la chiesa di Roma non fu fondata da Pietro e Paolo. Questo non contraddice Ireneo il quale afferma che «Pietro e Paolo andavano evangelizzando e rinforzando la chiesa in Roma»²⁷. I termini usati sono due participi indicativi presenti – «euangelizomenôn» e «themeliountôn» dei verbi evangelizzare e fondare/ rinforzare le fondamenta – per indicare non un'azione puntuale, ma il perpetrarsi di quell'azione nel tempo.

8. A proposito di 1Cor 14,34-35

«Spiriti di profeti sono sottomessi a profeti; Dio infatti non è di disordine, ma di pace, come in tutte le assemblee dei santi.

³⁴Le donne nelle assemblee tacciano; infatti non è loro permesso di parlare. Ma siano sottomesse, così come dice anche la legge. ³⁵Se vogliono imparare/studiare qualche cosa, interroghino a casa i loro mariti. È infatti brutto per una donna parlare in assemblea».

³⁶Forse la parola di Dio è uscita da voi? O ha raggiunto soltanto voi?

³⁷Se uno ritiene di essere profeta o spirituale, riconosca ciò che vi scrivo, che è comandamento del Signore» (1Cor 14,33-37)

Il verbo «sigân» tacere, ricorre tre volte in questa sezione: chi ha il dono del parlare ispirato, se non c'è chi faccia da interprete, *taccia nell'as-*

a Giovanni chiamato Marco (=martello: At 15,37), senza dimenticare Aristobulo, il primo re maccabaico (104-103 a. C.) figlio di Giovanni Ircano, ed Antigono re e sommo sacerdote asmoneo (40-37 a.Cr.) figlio di Alessandro Janneo! Ho conosciuto un tale, primogenito di ebrei tedeschi osservanti, il quale come tanti anche nel ventesimo secolo, aveva due nomi: Wilhelm = Guglielmo (in onore dell'imperatore prussiano) e Zadik (=Giusto), nome tipicamente ebraico!

²⁶ «E il figlio della sorella di Paolo venne a sapere dell'agguato; si recò alla fortezza, entrò e informò Paolo» (At 23,16).

²⁷ IRENEO, *Adversus haereses*, 3,1,2. EUSEBIO di Cesarea, *Storia Ecclesiastica* 5,8,1.

semblea (1 Cor 14,28); se sono in due, il primo *taccia* (14,30). Anche il verbo «*manthanein*» imparare, studiare, ricorre in questa sezione: tutti possono profetare «affinché tutti imparino» (14,31).

I versetti 34-35 vengono oggi volentieri espunti dagli esegeti, perché considerati un'aggiunta posteriore alla Lettera da parte di uno scriba che la ricopiò. Gli argomenti sono convincenti²⁸. Potrebbe però trattarsi di un richiamo paolino all'ordine tra carismatici. Purtroppo per millenovecento anni e più questi versetti sono stati trattati quasi come un dogma di fede.

Voglio avanzare anch'io un'ipotesi: e se questi due versetti fossero un inciso – "... " – riferito a un gruppo di discepoli integralisti di origine giudaica? Paolo risponde brevemente, ma incisivamente con i versetti 36-37. Ormai aveva preso ampiamente posizione a favore della donna (11,1-16)! Se ciò che egli scrive è *comandamento del Signore*, non può certo riferirsi ai versetti 34-35: Gesù non ha mai imposto il silenzio a una donna!

«Se uno ritiene di» è una formula che piace a Paolo; la usa ben sei volte nelle sue lettere, di cui quattro nella Prima ai Corinzi, sempre per concludere un discorso:

«Se uno tra voi ritiene di essere sapiente in questo mondo, diventi stolto per diventare sapiente» (3,18); «Se uno ritiene di aver conosciuto qualche cosa, non conobbe ancora come conoscere» (8,2). «E se uno ritiene di essere amante di disputa, noi non abbiamo tale consuetudine, neppure le chiese di Dio» (11,16). «Se uno ritiene di essere profeta o spirituale, riconosca ciò che vi scrivo, che è comandamento del Signore» (14,37).

«Se infatti uno ritiene di essere qualcosa essendo niente, inganna se stesso» (Gal 6,3).

«Se qualcuno ritiene di confidare nella carne, io più di lui» (Fil 3,4).

Conosciamo altri incisi che in prima battuta sembrano di Paolo, ma non lo sono:

«"Tutto mi è lecito!". Ma non tutto giova. "Tutto mi è lecito!". Ma io non mi lascerò dominare da nulla» (1 Cor 6,12).

«"I cibi per il ventre e il ventre per i cibi!" E Dio distruggerà questo e quelli. E il corpo non per la prostituzione, ma per il Signore, e il Signore è per il corpo» (6,13).

²⁸ Jerome MURPHY-O'CONNOR, in *Paolo e le donne*, pp. 39-41.

«Tutto è lecito!». Ma non tutto è utile! «Tutto è lecito!». Ma non tutto edifica» (10,23).

Anche qui le risposte di Paolo sono brevissime. Quanto detto, convalida la mia ipotesi che *1Cor* 14,34-35 siano un inciso extra-paolino nella Lettera di Paolo.

9. Ricapitolazione

Ricapitolando, tra le pieghe della Lettera ai Romani sono rintracciabili degli spunti che ci permettono di affermare che Paolo voglia aprire delle brecce, se ce ne fosse stato bisogno, a favore della promozione della donna tra i discepoli del Signore Gesù a Roma, specie con l'invio di Febe. Le altre nove donne impegnate per il Signore, che Paolo fa emergere dall'anonimato fino ai nostri giorni, sono un segno che anche a Roma veniva o doveva essere affrontato cristianamente il problema della visibilità delle discepole. La presenza di un *cast* di donne così eccezionali non poteva essere influente nella chiesa originaria di Roma.

Altre due donne *combattenti* per il Vangelo emergono dalla Lettera ai Filippesi.

Le donne vengono nominate insieme agli uomini, precisamente secondo il principio paolino – in contesto comunitario, non matrimoniale –: nessuna prevaricazione; «né donna senza uomo né uomo senza donna in Dio (*en Kyriò-i* = in Signore)²⁹. Diventa chiara l'allusione a *Gn* 1,27 «maschio e femmina li creò», ossia inseparabili e con gli stessi diritti e doveri l'uno verso l'altra. In questa direzione c'è una parentela con la dichiarazione ritmica prepaolina «non c'è maschio e femmina; voi tutti infatti siete *uno* in Cristo Gesù» (*Gal* 3,28). La prevaricazione – sempre in agguato – dell'uno sull'altra e viceversa non è evangelica.

²⁹ L'espressione «en Kyriò-i», che, senza articolo determinativo, ricorre nove volte nella nostra Lettera (*1Cor* 1,31; 4,17; 7,22.39; 9,1.2; 11,1; 15,58; 16,19) è equivalente non a «in Cristo», ma a «in Dio». Perciò *1Cor* 11,11 può essere compreso nel senso che «né donna senza uomo né uomo senza donna in Dio».

MARIO CUCCA*.

Paolo e il suo ministero nel solco della profezia di Israele

Introduzione

La dinamica che situa Paolo e il suo ministero in relazione con la profezia di Israele è stata abbondantemente indagata nelle sue molteplici modulazioni, così come esse emergono nel *corpus* che raccoglie gli scritti dell'Apostolo¹.

Lo scopo del presente contributo non è, ovviamente, quello di presentare tutte le forme di attestazione di tale fenomeno; piuttosto, tenteremo di mettere in luce alcune valenze di senso a nostro avviso implicate dal considerare il ministero di Paolo all'interno del solco della profezia di Israele; in tal senso assumeremo come testo di riferimento i vv. 15-16 del primo capitolo della lettera ai Galati, dove si trova attestata una ri-presentazione – in prima persona – dell'avvenimento vocazionale dell'Apostolo.

La scelta di questo testo è determinata dal carattere "fondativo" che

* MARIO CUCCA OFM CAP., Pontificia Università "Antoniana", Roma.

¹ Per citare alcuni studi, solo a titolo esemplificativo: T. HOITZ, *Zum Selbstverständnis des Apostels Paulus*, «TLZ» 91 (1966) pp. 321-330; J.M. MYERS - E.D. FEED, *Is Paul Also among the Prophets?*, «Int» 20 (1966) pp. 40-53; T.W. GILLESPIE, *A Pattern of Prophetic Speech in First Corinthians*, «JBL» 97 (1978) pp. 74-95; H.P. NASUTI, *The Word of the Prophets and the Right of the Apostle: The Internal Dynamics of I Corinthians 9*, «CBQ» 50 (1988) pp. 246-264; K.O. SANDNES, *Paul: One of the Prophets? A Contribution to the Apostle's Self-Understanding*, WUNT 2.43, Tübingen 1991; B. CORSANI, *Profezia in Paolo. Valutazione, auto comprensione ed esercizio*, «RSB» 5 (1993) pp. 67-83; E. BELLI, *Un'allusione a Is 50,8-9 in Rm 8,31-34*, «RivBib» 50 (2002) pp. 153-184; A.A. DAS, *Paul of Tarsus: Isaiah 66.19 and the Spanish Mission of Romans 15.24,28*, «NTS» 54 (2008) pp. 60-73.

delinea intrinsecamente il momento della chiamata; dove per "fondativo" non intendiamo tanto una precedenza di ordine cronologico, come ciò che viene prima nel tempo, ma in ordine esistenziale, come attestazione dell'"essere in quanto chiamato", come ciò che "fonda" appunto, a livello "originario", la vocazione apostolica di Paolo. In un certo senso, si potrebbe affermare che il "(ri)dire" la propria vocazione sia una "ricapitolazione", cioè un momento in cui si genera il punto prospettico da cui si legge tutto quanto è accaduto prima, fornendo così un nuovo assetto di approccio a quanto dovrà accadere².

Sullo sfondo di questo orizzonte ermeneutico, ci sembra significativo il fatto che proprio all'interno di questo testo, che – seppur succintamente – rende testimonianza dell'autocoscienza di Paolo in rapporto al proprio essere apostolo di Cristo, si trovi un riferimento diretto al carattere profetico della (propria) vocazione.

Come primo passo del nostro discorso appare necessario, seppur in estrema sintesi, chiarire cosa si intenda, nell'ambito della tradizione biblica, quando si parla di "profezia".

Caratteristiche generali della profezia biblica

1. Nel Primo Testamento

La figura del profeta ha un riscontro praticamente universale nella fenomenologia delle religioni; a livello estremamente generale (che tut-

² Nel formulare questo assunto poniamo in essere, come fa P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. 2. Accomplir les Écritures*, Paris 1990, una distinzione tra "Origine" e "inizio" (o meglio sarebbe dire "inizi"), che è, in fondo, la stessa distinzione che esiste tra l'Uno ed il molteplice, dove è esattamente il molteplice ad attestare la verità e la presenza dell'Uno, così come «la répétition du commencement est requise pour que lui soit retiré le prestige de l'unicité (c'est sa "chute"), en même temps que l'unicité – qui appartient seulement à l'origine – se libère dans l'impossibilité d'une deuxième répétition du commencement (ou répétition de la répétition). La deuxième est finale. Ce qui est complètement "aujourd'hui" est complètement nouveau, complètement "d'origine"» (p. 321). Cf. anche quanto affermato sulla "ricapitolazione" da G. BORGONOVO, «Primo Testamento», in F. MANZI, ed., *AsSaggi biblici. Introduzione alla Bibbia anima della teologia*, Milano 2006. In ambito di riflessione filosofica si veda il saggio di M. DONÀ, *L'aporia del fondamento*, Milano 2008.

tavia si complica a seconda della variabile dei diversi sistemi religiosi) si può affermare che il profeta è universalmente ritenuto un mediatore tra la divinità e l'uomo, e quindi come il segno di una possibilità di contatto tra il mondo divino e il mondo umano³.

Che fisionomia assume questo tratto universale nell'esperienza religiosa del popolo di Israele⁴?

Ci sembra che possa essere utile dire innanzitutto cosa il profeta, nella tradizione biblica, *non è*: il profeta non è colui che predice il futuro, l'indovino, il veggente, personaggi e funzioni con cui spesso – ed erroneamente – lo si identifica; anzi, la Scrittura stabilisce un contrasto nettissimo e diretto tra tutti quei personaggi che presumono di saper scrutare il futuro predicendolo, e i profeti. Per mezzo di Mosè, infatti, il Signore dà questo ordine al popolo di Israele che – al termine del cammino nel deserto – sta per entrare nella terra promessa:

«ascoltano gli indovini e gli incantatori, ma quanto a te, non così ti ha permesso. Quando sarai entrato nella terra che il Signore, tuo Dio, sta per darti, non imparerai a commettere gli abomini di quelle nazioni. Non si trovi in mezzo a te chi [...] esercita la divinazione o il sortilegio o il presagio o la magia, né chi faccia incantesimi, né chi consulti i negromanti o gli indovini, né chi interroghi i morti, perché chiunque fa queste cose è in abominio al Signore. A causa di questi abomini, il Signore, tuo Dio, sta per scacciare quelle nazioni davanti a te. Tu sarai irreprensibile verso il Signore, tuo Dio, perché le nazioni, di cui tu vai ad occupare il paese il Signore, tuo Dio» (Dt 18,9-14).

A questo punto, il testo del Deuteronomio, stabilisce la funzione del profeta in mezzo al popolo di Israele:

«Io susciterò loro un profeta in mezzo ai loro fratelli come te⁵ e gli porrò in bocca le mie parole ed egli dirà quanto io gli comanderò» (Dt 18,18).

³ Cfr. R. PENNA, *Introduzione al tema: sfondo e aspetti del profetismo protocristiano*, «RSB» 5 (1993) pp. 5-10.

⁴ Per un approfondimento cfr. A. NEHER, *L'essenza del profetismo*, Genova 1984; J.L. SICRE, *Profetismo in Israele. Il profeta – I profeti – Il messaggio*, Roma 1995; P. BOVATI, «Così parla il Signore». *Studi sul profetismo biblico* (a cura di S.M. SESSA), Collana Biblica, Bologna 2008.

⁵ L'espressione «come te» (in ebraico *kāmōkā*) è inspiegabilmente assente dalla nuova traduzione della CEI; oltre ad essere attestata tanto dalla LXX quanto dalla Vulgata, essa è estremamente significativa dell'insistenza con cui il Dt riconduce la figura del profeta a quella di Mosè.

Qui il testo biblico dà una definizione sintetica ed esaustiva del profeta, centrata su un unico elemento essenziale: il profeta è l'uomo della parola, è colui dalla cui bocca esce la parola di Dio. Secondo il testo di *Ger* 18,18, infatti, è proprio la "parola (*dābār*)", l'elemento distintivo proprio del profeta, che lo caratterizza rispetto all'istituzione sacerdotale e al carisma sapienziale. Una parola tuttavia, che non è riducibile in alcun modo a un insegnamento etico o spirituale seppur di grande profondità. Il profeta è l'uomo al quale Dio affida la missione di introdurre nel mondo la verità, di rivelare il senso della storia: la verità e il senso della storia, cioè ciò che tutti gli uomini, per natura, desiderano conoscere.

Per comprendere la decisività, all'interno dell'esperienza del popolo di Israele, della figura del profeta, può essere utile prendere in considerazione quelle attestazioni del Primo Testamento che fanno riferimento al periodo seguente il dramma dell'esilio, quando oltre al venir meno dei punti di riferimento istituzionali (il re, i sacerdoti), il popolo è costretto a fare i conti con una interruzione (anche se parziale) della catena della profezia. Citiamo alcuni testi

«Il suo re e i suoi principi si trovano tra le genti; non c'è più *Tōrá*, e i suoi profeti non ricevono visioni da parte di YHWH» (*Lam* 2,9).

«Non vediamo più i nostri vessilli, non c'è più nessun profeta, e tra noi nessuno sa fino a quando» (*Sal* 74,9).

«Ecco venire dei giorni – oracolo del Signore YHWH – in cui manderò la fame nel paese; non una fame di pane e non una sete di acqua, ma di ascoltare le parole di YHWH. Allora andranno errando da mare a mare e vagheranno da settentrione a oriente per cercare la parola di YHWH, ma non la troveranno» (*Am* 8,11-12).

2. Dall'Uno all'Altro Testamento

Ci sembra particolarmente suggestivo – nell'ordine di una comprensione della decisività della profezia – prendere in considerazione il momento storico che segna il passaggio all'epoca del Nuovo Testamento, in modo particolare la figura di Giovanni il Battista:

«La sua figura, la sua vicenda, è assai efficace per far cogliere cosa siano l'attesa, il desiderio e l'importanza di un profeta nella tradizione di

Israele. Quando egli comincia a predicare nel deserto, le folle vanno da lui chiedendogli cosa fare (Lc 3,10ss.); non mancavano a quel tempo i responsabili autorizzati della vita religiosa di Israele, identificati con il gruppo sacerdotale di Gerusalemme, né i competenti interpreti della Legge, scribi e dottori, né scarseggiavano gli zelanti seguaci della tradizione spirituale trasmessa dai padri, come i farisei, i quali con lunghe preghiere e generose elemosine, con la scrupolosa osservanza di ogni precetto, davano testimonianza di quella giustizia a cui era promessa la benedizione. Eppure è il profeta Giovanni a diventare il polo di attrazione della gente⁶: «accorrevano a lui da Gerusalemme, da tutta la Giudea e dalla zona adiacente il Giordano».

3. Nell'Ultimo Testamento

3.1 Gesù come profeta

Sarebbe necessario, per una completezza del discorso, soffermarsi in maniera prolungata sul carattere profetico della figura e del ministero di Gesù di Nazareth; non è ovviamente possibile farlo in questa sede⁷. Ci limitiamo a porre in evidenza questo dato: non solo Gesù è considerato da molti un profeta:

Mc 8,27-28: Con i suoi discepoli Gesù se ne andò verso i villaggi di Cesarea di Filippo e durante il viaggio incominciò a interrogare i discepoli dicendo: «Chi dice la gente che io sia?». ²⁸Gli risposero: «Alcuni dicono Giovanni il Battista, altri Elia e altri ancora uno dei profeti».

⁶ BOVATI, «Così parla il Signore», p. 19.

⁷ Rimandiamo ad alcuni studi che hanno affrontato la questione: H. SCHNIDER, *Jesus der Prophet*, «OBO» 2, Freiburg 1973; M.-F. BOISMARD, *Jesu, le prophète par excellence, d'après Jean 10,24-39*, in J. GILLIK, ed., *Neues Testament und Kirche*, Fs. R. Schnackenburg, Greiburg 1974, pp. 160-171; G. NEBE, *Prophetische Züge im Bilde Jesu bei Lukas*, BWANT 127, Stuttgart 1989; M.J. BORG, *Luke 19:42-44 and Jesus as Prophet?*, «Forum» 8 (1992) pp. 99-112; R. FABRIS, *Gesù di Nazaret e il modello profetico*, «RSB» 5 (1993) pp. 43-65; E.K. BROADHEAD, *Prophet, Son, Messiah. Narrative Form and Function in Mk 14-16*, «JSNT.S» 97, Sheffield 1994; R.D. KAYLOR, *Jesus the Prophet. His Vision of the Kingdom on Earth*, Louisville 1994; M.D. HOOKER, *The Signs of a Prophet. The Prophetic Actions of Jesus*, London 1997; S. MCKNIGHT, *Jesus and Prophetic Actions*, «BBR» 10 (2000) pp. 197-232; S.M. BRYAN, *Jesus and Israel's Traditions of Judgment and Restoration*, «SNTSMS» 117, Cambridge 2002; S. CHO, *Jesus as Prophet in the Fourth Gospel*, «NTM» 15, Sheffield 2006.

Mt 21, 10-11: ¹⁰Quando egli entrò in Gerusalemme, si sconvolse tutta la città e ci si chiedeva: «Chi è costui?». ¹¹Le folle rispondevano: «È il profeta Gesù (οὗτός ἐστιν ὁ προφήτης Ἰησοῦς), da Nazaret di Galilea».

Mt 21, 46: I sommi sacerdoti e i farisei, udendo le sue parabole, capirono che parlava di loro. Cercavano perciò di impadronirsi di lui; ma avevano paura della folla, che lo riteneva un profeta (εἰς προφήτην αὐτὸν εἶχον).

ma soprattutto Gesù stesso si iscrive all'interno del solco della profetia di Israele. In modo particolare, Egli fa riferimento alla sorte del profeta, maltrattato e ucciso, per interpretare il suo stesso destino:

Lc 13, 31-35: Si avvicinarono alcuni farisei e gli dissero: «Esci e parti da qui, perché Erode vuol farti uccidere». ³²Egli rispose: «Andate a dire a quella volpe: Ecco, io scaccio gli spiriti maligni e compio guarigioni oggi e domani, e il terzo giorno la mia opera è compiuta. ³³Però oggi, domani e il giorno seguente è necessario che io continui per la mia strada, perché nessun profeta può morire fuori di Gerusalemme. ³⁴Gerusalemme, Gerusalemme, che uccidi i profeti e lapidi i messaggeri che ti sono inviati! Quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli, come la chiocchia raccoglie i suoi pulcini sotto le ali. Ma voi non avete voluto! ³⁵Ebbene, la vostra casa sarà abbandonata! Vi dico che non mi vedrete più fino a quando esclamerete: Benedetto colui che viene nel nome del Signore».

3.2 Il fenomeno profetico all'interno delle prime comunità cristiane⁸

Anche se non è semplice, dal punto di vista storico, dettagliare quale sia stato l'effettivo ruolo dei profeti cristiani all'interno delle comunità del I secolo⁹, appare comunque certo che si trattasse di un ruolo di assoluto rilievo. Interessanti due testi della lettera agli Efesini.

⁸ Cfr. PENNA, *Introduzione al tema*, pp. 8-9.

⁹ Appare comunque ragionevole ritenere che gli interventi dei profeti abbiano contribuito in modo determinante a configurare i contenuti stessi della teologia cristiana sulla base di rivelazioni ispirate; cfr. in proposito G. DAUTZENBERG, *Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief*, BWANT 104, Stuttgart 1975; ID., «Zur urchristlichen Prophetie», *BZ* 22 (1978) pp. 125-132; E. COTHENET, *Les Prophètes Chrétiens comme Exégètes Charismatiques de l'Écriture*, in J. PANAGOPOULOS, ed., *Prophetic Vocation in New Testament and Today*, Leiden 1977, pp. 77-107.

Ef 2, 20: Il vostro edificio ha per fondamento gli apostoli e i profeti, mentre Cristo Gesù stesso è la pietra angolare.

Addirittura, dunque, i profeti, insieme agli apostoli, negli ultimi decenni del sec. I venivano considerati, "fondamento" della chiesa. Il v. 5 del capitolo 3 della stessa lettera, poi, affranca definitivamente dall'ipotesi che il riferimento ai profeti possa essere inteso (almeno esclusivamente) come riguardante il passato:

Ef 3, (4-)5: (e quindi, leggendo, potete capire quale conoscenza io abbia del mistero di Cristo) che nelle generazioni passate non fu svelato agli uomini come ora (*νῦν*) è stato rivelato per mezzo dello Spirito ai suoi santi apostoli e profeti.

In questo ambito, dunque, si inserisce ed emerge la figura individuale di Paolo e del suo ministero, nel solco della profezia di Israele.

Paolo e il suo ministero nel solco della profezia di Israele

Nonostante il fatto che mai, nel NT, Paolo si definisca o venga definito "profeta"¹⁰, l'accordo sul carattere profetico del suo ministero è pressoché unanime.

Come abbiamo accennato, l'attestazione di questo dato si presenta negli scritti dell'Apostolo sotto molteplici modulazioni; noi ci soffer-

¹⁰ In proposito sono state avanzate differenti ipotesi esplicative: ad esempio SANDNES, *Paul: One of the Prophets?*, pp. 2-4, indica tre possibili ragioni: 1) Paolo ha, nella storia della salvezza, una posizione diversa rispetto ai profeti del giudaismo. Questi ultimi hanno preannunciato gli eventi salvifici che poi sono diventati realtà nella persona di Gesù Cristo. Paolo ne è invece testimone *post eventum*; 2) L'apostolato di Paolo ha dunque una base cristologica: è chiamato da Cristo e si presenta come apostolo e servo di Gesù Cristo; 3) La dimensione del suo apostolato supera i limiti del popolo di Israele al quale si rivolgevano i profeti dell'antico patto. A queste possibili motivazioni, B. CORSANI, *Profezia in Paolo. Autovalutazione, auto comprensione ed esercizio*, «RSB» 5 (1993), p. 83, aggiunge le seguenti: 1) le caratteristiche formali della predicazione profetica dell'AT non si ritrovano in Paolo se non in minima misura; 2) non usando il titolo di "profeta", Paolo prendeva le distanze dai profeti carismatici della comunità. A nostro modo di vedere, tuttavia, si tratta di un falso problema, legato probabilmente a una visione interpretativa per cui al "concerto" deve corrispondere necessariamente il "termine" che lo identifica.

meremo esclusivamente sul testo di *Gal* 1,15-16, tentando di far emergere alcune valenze di senso implicate nel "ri-dire" il momento originario della propria vocazione in termini profetici.

Gal 1,15-16 (.17) Ma quando piacque [a Dio], che
mi ha separato dal ventre di mia madre
e mi ha chiamato con la sua grazia,
di rivelare il figlio suo in me
affinché lo annunciassi
in mezzo alle genti

subito, senza chiedere consiglio a
nessuno, senza andare a
Gerusalemme da coloro che erano
apostoli prima di me, mi recai in
Arabia e poi tornai a Damasco.

Il testo presenta dei nessi lessicali molto forti con due testi profetici importanti del Primo Testamento: la vocazione di Geremia (*Ger* 1,5) e il secondo canto del Servo di YHWH (*Is* 49,1,5)

Ger 1,5 Prima che io ti formassi nel grembo
ti avevo (ri)conosciuto,
e prima che tu uscissi dalle viscere
ti avevo messo a parte;
profeta per le nazioni ti avevo reso.

Is 49,1b.5 YHWH dal grembo mi ha chiamato,
dal ventre di mia madre ha
pronunciato il mio nome

E ora ha parlato YHWH,
che mi ha plasmato dal grembo
come suo servo,
per far ritornare Giacobbe a lui
e Israele a lui riunire.

Parte della discussione riguardante il rapporto tra *Gal* 1,15-16 e i due testi profetici menzionati, ha avuto – ed ha ancora – per oggetto il tentativo di determinare a quale dei due, effettivamente, Paolo abbia inteso fare riferimento diretto¹¹. La discussione viene condotta, anche in questo caso, sulla base di un approccio lessicografico a nostro avviso troppo rigido. Se inoltre si tiene conto del fatto che molto probabilmente le figure di Geremia e del Servo di YHWH, hanno dei punti di contatto tra loro, la questione diventa effettivamente di secondo piano.

Da parte nostra, vorremmo piuttosto soffermarci su un particolare – comune a tutti questi testi – che ci sembra carico di valenze significative, e cioè il rapporto tra la “elezione” per il ministero (profetico e apostolico) e il momento della gestazione del corpo nel ventre materno:

Ger 1,5 Prima che io ti formassi nel grembo *ti avevo (ri)conosciuto*,
e prima che tu uscissi dalle viscere *ti avevo messo a parte*,
profeta per le nazioni ti avevo reso.

49,1b YHWH dal grembo *mi ha chiamato*,
dal ventre di mia madre *ha pronunciato il mio nome*.

Gal 1,15 Dio, che *mi ha messo a parte* dal ventre di mia madre
e *mi ha chiamato* con la sua grazia

A nostro modo di vedere, leggere questa modalità espressiva (esclusivamente) attraverso le categorie della *eternità dell'elezione divina*, o – usando un altro termine – della *predestinazione*, appare insoddisfacente.

Ci sembra, invece, che una reale comprensione di questa modalità espressiva – e dunque dei “racconti di vocazione” che da essa sono veicolate come autocoscienza – domandi di prestare attenzione ad un dato che solitamente viene trascurato: la “messa a parte”, l’elezione di Geremia, del Servo di YHWH e di Paolo – che esplicita il momento originario del proprio ministero in riferimento diretto a queste figure – non viene semplicemente presentata come avvenuta in un generico momento nel tempo o addirittura prima del tempo (l’eternità), ma viene

¹¹ Cfr. SANDNES, *Paul: One of the Prophets?*, pp. 59-70.

posta in relazione con la *dimensione corporea* di colui che viene “messo a parte”: è questa, a mio modo di vedere, la valenza di senso più interessante del riferimento al tempo di gestazione (cioè di formazione del corpo) nel “grembo materno”¹².

Dicendo che il profeta/apostolo viene eletto per adempiere la propria missione durante il periodo di gestazione del proprio corpo (o addirittura prima, per quanto riguarda Geremia), si sta affermando – in modo letterariamente molto sottile, ma altrettanto chiaro a mio avviso – la *dimensione funzionale* del corpo rispetto allo scopo per il quale esso viene “messo a parte”, cioè il ministero profetico/apostolico. In altre parole, questo “ri-dire” il momento originario della propria vocazione in questi termini è affermare la *dimensione profetica* del corpo stesso, ovvero, la coincidenza tra il “venire al mondo” del profeta/apostolo e la sua missione.

La vocazione profetica/apostolica, e il compito che essa implica nei confronti di coloro ai quali il profeta/apostolo è inviato, non sono un elemento “aggiunto”, estrinseco rispetto alla vita del profeta, ma sono coincidenti con essa: il corpo viene “formato nel grembo” *come* “corpo profetico” ed “esce dalle viscere” *per* adempiere la missione per cui è stato formato.

Possiamo, sulla base di queste considerazioni, tornare a quanto dicevamo inizialmente riguardo la caratteristica peculiare del profeta rispetto all'istituzione sacerdotale e al carisma sapienziale dell'Israele biblico: il profeta è “l'uomo della parola”, colui che è chiamato da Dio a comunicare il senso della storia, a comunicare il significato più vero della realtà. Non crediamo risulti impertinente leggere su questo orizzonte quanto Paolo esprime come giudizio sulla propria missione: «*necessità mi spinge, e guai a me se non evangelizzo!*» (1Cor 9,16).

¹² Gli ultimi decenni sono stati testimoni di una crescente attenzione del pensiero antropologico verso la corporeità, fino ad arrivare a considerare il corpo come vero e proprio paradigma epistemologico della scienza antropologica (cfr. ad esempio T. CSORDAS, *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, «Ethos» 18 (1990) pp. 5-47). Ci sembra che questa prospettiva epistemologica possa costituire per lo meno uno stimolo anche per l'esegesi e la teologia biblica.

È tuttavia, se, come abbiamo tentato di porre in luce, il corpo viene "formato nel grembo" *come* "corpo profetico" ed "esce dalle viscere" *per* adempiere la missione per cui è stato formato, la "necessità" di comunicare quella Parola che unica può essere foriera di senso, non è riducibile a un semplice atto di trasmissione orale, ma trova il suo esplicarsi nella storia del corpo del profeta/apostolo; un corpo che in se stesso, essendo stato eletto proprio per questo scopo, assume carattere comunicativo¹³.

¹³ Forse si potrebbe comprendere in questa prospettiva anche il riferimento che Paolo fa (Gal 6,17) alle «stigmati di Gesù» nel suo corpo; cfr. in proposito J.A. GLANCY, *Boasting of Beatings* (2 Corinthians 11:23-35), «JBL» 123 (2004) pp. 99-135.

SERGIO ZINCONI*

Fil 2, 5 ss. nella tradizione esegetica patristica

Nell'epistola ai Filippesi Paolo, dopo aver invitato a non fare nulla per rivalità ed aver esortato ciascuno ad un atteggiamento di umiltà e a non cercare l'interesse proprio, ma anche quello degli altri¹, inserisce una sorta di inno cristologico, di cui riportiamo il testo in una recente traduzione:

«Abbiate in voi gli stessi sentimenti di Cristo Gesù: egli, pur essendo nella condizione di Dio, non ritenne un privilegio l'essere come Dio, ma svuotò se stesso assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini. Dall'aspetto riconosciuto come uomo, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e a una morte di croce. Per questo Dio lo esaltò e gli donò il nome che è al di sopra di ogni nome, perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra, e ogni lingua proclami: "Gesù Cristo è Signore!", a gloria di Dio Padre»².

Come si è accennato, questa sezione di *Filippesi* è stata considerata un inno, un cantico o anche si è pensato al genere epidittico della lode di Cristo nell'ambito dell'encomio; altri studiosi hanno lasciato cadere la qualifica di inno e preferiscono parlare di una composizione che contiene alcuni elementi poetici³. Un'altra questione riguarda l'origine della redazione di questo testo che sarebbe autonomo rispetto all'epistola e secondo alcuni verosimilmente prepaolino⁴; Paolo l'avrebbe integra-

* SERGIO ZINCONI. Università "La Sapienza", Roma

¹ *Fil* 2, 3-4.

² *Ib.* 5-11. Cfr. *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 2009, pp. 2795-2797.

³ Per le tematiche relative a questa sezione di *Fil* cfr. R. FABRIS, *Lettera ai Filippesi. Lettera a Filemone*, Bologna 2001, 100 ss.

⁴ Cfr. in questo senso ad es. J. GNILKA, *La lettera ai Filippesi*, ed. ital. Brescia 1972, 229 ss.

to con alcune espressioni o, secondo altri, ne sarebbe direttamente l'autore e l'avrebbe potuto comporre prima della redazione dell'epistola o anche in occasione della stesura della stessa. Ad ogni modo questa sezione di *Filippesi* non sembra essere una pura digressione, pur conservando una sua identità, in quanto si notano consonanze tematiche e lessicali con quanto precede e segue. Certamente, nell'ambito dell'epistolario paolino, ci troviamo di fronte ad alcuni termini che sono esclusivi di questo passo, quali *morphé* e *harpagmós*, e quest'ultimo è anche *hapax* neotestamentario; non si ritrovano in Paolo espressioni come quelle riferite a Cristo *en morphé theou* o *morphè doulou* e anche il nesso *harpagmòn heghésato*. Comunque c'è anche da osservare che il lessico del brano, pur avendo peculiarità specifiche, non appare estraneo ai testi paolini. In ultima analisi si tratta di un testo che ha una sua autonomia e che, qualunque sia la sua origine, è stato fatto proprio da Paolo e inserito nel corpo della sua epistola.

Non c'è dubbio che in questa sezione di *Filippesi* uno dei termini su cui si discute molto è *morphé* ("condizione" nella traduzione)⁵. Esso nel greco classico significa forma, natura, condizione, apparenza, aspetto; nel greco biblico indica l'aspetto di qualcuno o la forma visibile della divinità nelle sue manifestazioni. Nel passo in questione tale vocabolo assume un significato che oscilla tra condizione reale e aspetto visibile. Sembra da escludere sia il senso filosofico di natura, sia quello di pura apparenza. Si può ritenere che il termine indichi la forma che rende visibile o percepibile la realtà e l'identità di qualcuno. Cristo viene mostrato nella condizione di Dio, cioè appartiene alla condizione divina e al tempo stesso si manifesta per mezzo di essa; Cristo dunque nel suo modo di essere e di manifestarsi è nella condizione divina.

Altro termine assai pregnante è *harpagmós* ("privilegio" nella traduzione) che si può intendere in senso attivo, qualcosa da rapire, o passivo, qualcosa da trattenere; l'espressione può avere il significato che Cristo non considerò l'uguaglianza con Dio come una realtà da cui trarre vantaggio per il proprio interesse.

Inoltre riguardo a *ekénōsen* ("svuotò" nella traduzione), questo ver-

⁵ Cfr. R. FABRIS, *Lettera ai Filippesi*... 127 ss.

bo, per quanto concerne il NT, si trova solo in Paolo nel senso di svuotarsi, annientarsi. Non si tratta di rinuncia, da parte di Cristo, ai suoi attributi divini né alla gloria del suo rango divino. Egli non ha sfruttato la condizione divina in cui si trovava come occasione per essere alla pari di Dio, ma si è annichilito scegliendo la condizione di servo e umiliandosi fino alla morte di croce; per questo Dio lo ha esaltato in modo che tutti lo proclamano Signore. In estrema sintesi questo sembra essere il senso complessivo della densa pericope paolina.

In questa sede si delimiterà il campo di indagine all'interpretazione, in ambito patristico, dei termini suddetti che appaiono di fondamentale importanza per comprendere il significato del brano nel suo insieme; si farà inoltre qualche cenno anche alla tematica relativa al nome donato a Cristo da Dio. Si cercherà di offrire, senza pretesa di esaustività, una rapida panoramica degli autori cristiani dei primi secoli, con particolare attenzione a quelli di cui sono stati conservati commenti specifici a *Filippesi*⁶.

Morphé

Tertulliano, in un contesto polemico nei confronti dei marcioniti che accusava di considerare la carne di Cristo come un fantasma, mette in rapporto *morphé*, che traduce *effigies*, con la sostanza (*substantia*), cui riferisce anche termini quali *similitudo* e *figura* di *Fil 2,7* (*in similitudine hominis... figura inventus homo*), dove si parla di Cristo che divenne simile agli uomini e dall'aspetto fu riconosciuto come uomo. Tertulliano sviluppa questo discorso per affermare la divinità e l'umanità di Cristo, ricordando che questi in *Col 1, 15* è detto immagine di Dio invisibile e collegando quindi il t. *effigies* con il concetto di immagine. Se dunque Cristo, posto nella forma(*effigies*) e nell'immagine di Dio, per cui è Figlio del Padre, è veramente Dio, allora sarà anche veramente uomo in quanto posto nella forma(*effigies*) e nell'immagine di

⁶ Cfr. la sintesi di P. HENRY s. v. *Kénose* in *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. V (1957), pp. 56-136.

uomo, per cui è figlio dell'uomo⁷. Insomma *effigies* di Dio e *effigies* del servo, vale a dire dell'uomo, sono messe da Tertulliano in stretta correlazione, per cui se non è stata reale l'umanità di Cristo, come volevano gli eretici, non lo sarebbe neppure la sua divinità; è proprio contro questa assurda conseguenza che il nostro autore intende reagire.

Uno dei primi commenti a *Filippesi* che sia stato conservato è quello di Mario Vittorino che sottolinea i due precetti contenuti in *Fil* 2, 2-5, vale a dire l'umiltà e l'invito a non occuparsi solo dei propri interessi, ma anche di quelli altrui. Cristo ha umiliato se stesso e ha preso la condizione (*forma*) di schiavo, il che è in rapporto con l'umiltà. Vittorino inoltre intravede anche il riferimento al secondo precetto, di cui si è detto in precedenza, perché Cristo per gli altri ha patito e si è preoccupato degli altri più che di se stesso. Nello spiegare la locuzione "forma di Dio", Mario Vittorino specifica che *forma* non è figura, non volto, ma immagine (come si è visto anche in Tertulliano) e potenza. Rileva quindi, imprimendo al suo discorso un'impronta filosofica, che Dio consiste in ciò che è l'essere originale, e lo stesso essere che è originale ha il vivere e il conoscere. Ora conoscere e vivere sono in certo modo la forma e l'espressione (*imago*) dell'esistenza stessa. Dio è esistenza e al di sopra dell'esistenza, e forma dell'esistenza è muoversi, conoscere, vivere: allora l'essere è padre, vivere e conoscere, che consistono anch'essi nell'essere, sono per così dire la forma. Perciò Cristo è la forma di Dio; infatti Cristo è la vita, la conoscenza e l'intelletto. Questa è la forma e l'immagine di Dio, il che viene a indicare tutto ciò che è proprio di Dio. Nel mettere in risalto la preesistenza di Cristo prima dell'incarnazione, il nostro autore ne sottolinea la potenza, la divinità e la virtù, anche in polemica antiariana⁸. In questo contesto si può inserire l'interpretazione, da parte di Vittorino, del nome, di cui parla *Fil* 2, 9,

⁷ *Adv. Marc.* 5, 20, 3-4; CCL 1, 724. Cfr. A. VERWILGHEN, *Ph* 2, 6-8 dans l'oeuvre de Tertullien, *Saesianum* 47 (1985), 456 ss. Del medesimo autore Cfr. anche *Ph* 2, 5-11 dans l'oeuvre de Cyprien et dans les écrits d'auteurs anonymes africains du III^{ème} siècle, *ib.*, 707-734. Da segnalare altresì A. GAYTÁN, *Io* 14, 28 e *Phil* 2, 6 nella *Patristica prenicena*, in *Filippi: inizio del dialogo di S. Paolo con l'Occidente. Esegesi patristica su Fil 3-4*, VIII Seminario di esegesi patristica realizzato a Kavala (Grecia), 10-15 Aprile 2007, *Analecta Nicolaiana* 6, Bari 2009, pp. 153-168.

⁸ *Comm. Phil.*; ed. F. Gori, *Corona Patrum* 8, Torino 1981, pp. 328-330.

inteso nel senso di Figlio. Certamente il nostro autore ha ben presente che la dottrina cattolica afferma che Cristo sempre è stato il Figlio⁹ e allora stabilisce una sottile distinzione tra la realtà (*res*), sottesa all'appellativo (*nomenclatura*) di Figlio, vale a dire il Logos e la potenza e la forma di Dio che esistevano anche prima dell'incarnazione, e appunto l'appellativo di Figlio che lo stesso Logos incarnato ha preso dopo la passione e la morte in croce. In ultima analisi secondo Vittorino non era conveniente, per così dire, che il nome di Figlio fosse preso prima che Cristo fosse inviato, ma dopo, in quanto proprio in virtù di questo invio l'uno è Padre e l'altro è Figlio¹⁰.

Ilario di Poitiers mette chiaramente in collegamento il concetto di forma con quello di natura osservando, in chiave antiariana, che essere nella forma di Dio non vuol dire se non dimorare nella natura di Dio. Ora Cristo, rimanendo nella forma di Dio, ha preso la forma di un servo, ma se, come asserito dagli ariani, colui che è nella forma di Dio è una creatura, Dio non sarà separato dalla creatura, perché nella forma di Dio c'è una creatura; conseguentemente, proprio per l'assimilazione che Ilario stabilisce tra forma e natura, poiché nella natura di Dio c'è una creatura, anche Dio è una creatura, secondo un sillogismo con cui il vescovo di Poitiers intende portare alle estreme conseguenze la dottrina ariana¹¹. Ma per Ilario colui sul quale Dio aveva messo il suo sigillo, non avrebbe potuto essere altro che forma di Dio, e ciò che ha avuto il sigillo nella forma di Dio bisogna immaginarlo come recante in sé tutto ciò che appartiene a Dio. La conclusione evidente per il nostro autore è che Cristo, poiché era nella forma di Dio, era Dio¹².

Anche l'Ambrosiaster, come Tertulliano, richiama *Col 1, 15* per rilevare che Cristo era sempre nella *forma* di Dio in quanto immagine di

⁹ Ivi, p. 334.

¹⁰ Ivi, p. 336.

¹¹ *De Trin.* 12, 6, SCH 462, 392. Cfr. la traduzione di G. TEZZO, Torino 1971, 641-642.

¹² *De Trin.* 8, 45; SCH 448, 450-452. Trad. cit., 423. Sull'argomento Cfr. P. GALTIER, *La Forma Dei et la Forma servi selon saint Hilaire de Poitiers*, *Recherches de science religieuse* 48(1960), 101-118; E. CAVALCANTI, *Filipp. 2, 6-11 nel De Trin. di Ilario* (*De Trin.* VIII, 45-47; X, 23-26), *Plérôme. Salus carnis. Homenaje a Antonio Orbe*, Santiago de Compostela 1990, 421-441.

Dio invisibile. Occorre sottolineare che il nostro autore mostra di riferire la pericope paolina nel suo insieme al Cristo incarnato. L'Apostolo infatti presenta il Figlio di Dio, divenuto uomo nell'incarnazione. La *forma* di Dio non differisce in nulla da Dio; Cristo, vivendo fra gli uomini, appariva essere Dio per le sue opere. Per questo è stato chiamato forma e immagine di Dio, con un accostamento di termini che si è visto in Tertulliano, perché si capisse che è distinto da Dio Padre, ma è quel che è Dio¹³. L'Ambrosiaster, ritornando sull'espressione "nella forma di Dio", specifica che Paolo ha indicato la *forma* come *opera*, per ribadire che il Figlio di Dio, fatto uomo, mentre appariva uomo, faceva le opere di Dio, quali i miracoli di resuscitare i morti, ridare l'udito ai sordi, guarire i lebbrosi; quindi in queste opere appariva come Dio in modo che fosse compreso come Dio. Sul monte apparve come Dio¹⁴ e, camminando sul mare¹⁵, apparve non solo uomo, ma anche Dio¹⁶.

Gregorio di Nissa, sottolineando che Paolo parla dell'Unigenito che è detto figlio di Dio e figlio dell'uomo, Dio e uomo, *morphé* di Dio e di servo, rileva che la prima espressione si riferisce alla natura (*physis*) superiore, l'altra all'incarnazione¹⁷. Il Nisseno afferma esplicitamente che la *morphé* di Dio si identifica con l'essenza (*ousia*) e richiama *Ep* 1, 3 relativamente al Figlio che è impronta della sostanza del Padre¹⁸. In un altro passo Gregorio, mentre identifica la *morphé* di servo con il corpo, mette in evidenza che Paolo, usando la locuzione "in forma di Dio", non ha parlato di una forma simile a Dio, il che si dice di chi è stato fatto secondo la somiglianza di Dio, con allusione a *Gen* 1, 26, ma ha asserito che Cristo è nella stessa *morphé* di Dio, perché tutto ciò che è del Padre è nel Figlio, quindi anche l'eternità, l'immaterialità, l'incorporeità, sicché in tutto si preserva nel Figlio la *morphé* dell'impronta paterna¹⁹.

¹³ CSEL 81/3, 139.

¹⁴ Cfr. *Mt* 17, 2: si tratta dell'episodio della trasfigurazione di Cristo.

¹⁵ *Ivi*, 14, 26.

¹⁶ CSEL 81/3, pp. 140-141.

¹⁷ *C. Eunom.* 3, 2, 55; ed. W. Jaeger, Leiden 1960, p. 70.

¹⁸ *Ivi*, 147; p. 100.

¹⁹ *Adv. Apolin.*; ed. E. Mueller, Leiden 1958, p. 159.

Giovanni Crisostomo, che inserisce il commento a *Fil* 2, 5 ss. nell'ambito dell'esortazione di Paolo all'umiltà e lo contestualizza all'interno della polemica contro varie eresie²⁰, identifica chiaramente la *morphé* di Dio con la natura (*physis*) di Dio, non semplicemente con la sua attività (*enérgeia*), come d'altra parte la *morphé* del servo non si identifica con l'attività (*enérgeia*), ma con la natura (*physis*)²¹. Crisostomo, dopo aver messo in rilievo il carattere di persona ugualmente del Padre e del Figlio ed aver affermato la preesistenza dell'Unigenito, puntualizza che il fatto che Cristo fosse nella *morphé* di Dio vuol dire che è Dio, mentre *morphé* di servo indica che egli divenne uomo²². Sempre a proposito della *morphé* di Dio, è significativo che Giovanni associ l'espressione a *Es* 3, 14: "Io sono colui che è" e metta in evidenza che *morphé* mostra l'immutabilità (della natura divina) in quanto è *morphé*²³.

Anche Teodoro di Mopsuestia, il cui commento a *Fil* è stato conservato in traduzione latina, rileva che *forma servi* è la natura del servo, cioè la natura umana, come *in forma Dei* equivale a *nella natura divina*: Cristo esisteva nella natura divina; *forma Dei* dunque è *Dei existens*, vale a dire Signore, dominatore, creatore di tutto²⁴. Teodoro ribadisce con grande chiarezza che le espressioni "forma di Dio" e "forma di servo" si riferiscono alle due nature, divina e umana, e parla di una sola persona²⁵. Egli tiene a distinguere le due nature, mettendo in rilievo che le parole della pericope paolina sul fatto che Cristo si fece obbediente fino alla morte e alla morte di croce, concernono l'uomo e non la natura divina che non può subire la morte. Al tempo stesso Teodoro osserva che le suddette parole, riferite all'uomo, non potevano dimostrare nulla di ciò che attiene all'umiltà, tema che Paolo sottolinea, se non fosse stato indicato che in Cristo c'era anche la natura divina, per

²⁰ *In Philipp. hom.* 6, 1; PG 62, 218-219. Crisostomo menziona vari eretici: Ario, Paolo di Samosata, Marcello, Sabellio, Marcione, Valentino, Mani, Apollinare, Fotino.

²¹ *Ib.* p. 219.

²² *Ib.* 6, 2; pp. 219-220.

²³ *Ivi*, 6, 3; 223.

²⁴ Ed. H. B. Swete, I, Cambridge 1880, pp. 216-217.

²⁵ *Ivi*, p. 219.

mezzo della quale era lecito che non subisse quella morte. Saggiamente dunque l'Apostolo ha ricondotto tutto quasi in una sola persona secondo la divisione delle nature²⁶.

Per Agostino la "forma di Dio" non è concetto diverso da Dio; d'altra parte la forma del vero Figlio non può essere diversa da quella di Dio Padre²⁷. Anche il vescovo di Ippona associa forma a natura e osserva che, permanendo senza mutamento quella natura per la quale il Figlio in forma di Dio è uguale al Padre, ricevette la nostra mutevolezza per mezzo della quale potesse nascere da una vergine²⁸. Mettendo in risalto l'unica persona in Cristo, Agostino rileva che poiché la forma di Dio ha assunto la forma di servo, Dio è l'uno e l'altro, come l'uomo è l'uno e l'altro, secondo uno schema che potremmo assimilare alla comunicazione degli idiomi. Ma Dio lo è perché ha assunto l'uomo; l'uomo lo è perché è stato assunto da Dio. Infatti, nell'incarnazione nessuna delle due nature si è mutata nell'altra: la divinità non fu certamente mutata nella creatura, cessando di essere divinità, né la creatura divenne divinità, cessando di essere creatura²⁹. Con questa chiarezza espositiva Agostino sembra anticipare la definizione dogmatica del concilio di Calcedonia³⁰. Per il nostro autore Cristo appare un gigante di doppia natura (*substantia*), sotto un aspetto obbediente, sotto un altro uguale a Dio; sotto un aspetto figlio dell'uomo, sotto un altro Figlio di Dio³¹. È proprio al figlio dell'uomo in particolare che Agostino riferisce *Fil* 2, 9, in quanto il nome donato da Dio concerne l'umanità di

²⁶ *Ib.*, p. 219. 221.

²⁷ *C. Maximinum* 1, 5; NBA XII/2, 188. Sull'esegesi agostiniana di *Fil* 2, 5 ss. Cfr. A. VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'Hymne aux Philippiens*, Paris 1985. Cfr. anche V. GROSSI, *Indicazioni di approccio all'utilizzazione agostiniana della "Lettera ai Filippesi"*, *Filippi: inizio del dialogo...* 93 ss., 98.

²⁸ *C. Faustum* 3, 6; NBA XIV/1, 30.

²⁹ *De Trin.* 1, 7, 14; NBA IV, 28.

³⁰ "Noi confessiamo un solo e medesimo Cristo, Figlio, Signore, unigenito, che riconosciamo in due nature senza confusione né trasformazione né divisione né separazione, perché la differenza delle nature non è affatto soppressa dalla loro unione, anzi piuttosto la proprietà di ciascuna natura è salvaguardata e sussiste in una sola persona ed una sola ipostasi": C. J. HEFFELÉ-H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles* II/2, Paris 1908, p. 725.

³¹ *C. serm. Arianorum* 8; NBA XII/2, 40.

Cristo³². Fu esaltata la stessa forma con la quale fu crocifisso e a lui fu donato il nome perché proprio con la forma di servo sia chiamato Figlio Unigenito di Dio³³.

Harpagmós

Origene spiega il fatto che Cristo non considerò una rapina, l'essere uguale a Dio nel senso che non attribuì a se stesso qualcosa di grande in quanto era uguale a Dio e una cosa sola con il Padre³⁴. L'Alessandrino, rilevando che il Figlio di Dio assunse la forma di servo per liberare quelli che erano schiavi del peccato, mette in luce la bontà di Cristo che, nel momento in cui umiliò se stesso, facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce, si manifesta più grande, più divino e veramente conforme all'immagine del Padre che non nel caso che egli avesse tenuto per sé gelosamente l'essere pari a Dio, rifiutando di farsi servo per la salvezza del mondo³⁵.

Per Mario Vittorino Cristo non ha ritenuto *rapina*, nel senso di rivendicarlo a sé, l'essere forma di Dio, ma si è abbassato nella potenza per discendere fino al mondo e alla carne e assumere la forma di uomo, vale a dire l'immagine di un essere piccolo e umile³⁶. Quindi *rapina* viene a indicare l'attaccamento intransigente alla condizione di uguaglianza con Dio, l'oggetto prezioso che si vuole possedere egoisticamente, ed è proprio questo che Cristo non ha ritenuto di fare³⁷.

Analogamente Ilario sottolinea che poiché Cristo doveva prendere la

³² *De Trin.* 1, 13, 29; NBA IV, 58. Cfr. *En. in Ps.* 109, 7; NBA XXVII, p. 960.

³³ *C. Maximianum* 1, 5; NBA XII/2, p. 188.

³⁴ *In Rom.* 5, 2: ed. C. P. Hammond Bammel, *Der Römerbriefkommentar des Origenes, Buch 4-6*, Freiburg/Breisgau 1997, p. 394. Cfr. *Origene, Commento alla lettera ai Romani. Libri I-VII*, a cura di F. COCCICHINI, Casale Monferrato 1985, p. 258.

³⁵ *Comm. Io.* 1, 32; SCH 120, 172-174. Cfr. *Commento al vangelo di Giovanni di Origene*, a cura di E. CORSINI, Torino 2001 (ristampa), p. 182.

³⁶ Ed. Gori, pp. 330 e 331 (trad.).

³⁷ Cfr. il commento di Gori in proposito, p. 430.

forma di servo e sarebbe stato necessario soggiacere alla morte, non tene per sé gelosamente l'essere pari a Dio³⁸.

Invece l'Ambrosiaster mette in collegamento *rapina* con il verbo *furari* e intende che Cristo non si appropriato indebitamente il fatto di essere uguale a Dio, non ha fatto, per così dire, un colpo di mano. Di conseguenza il nostro autore, che fa riferimento a *Gu* 10, 30 e 5, 18 per dare risalto all'uguaglianza di Cristo con Dio, osserva che pensa che sia *rapina* chi si fa pari a colui al quale è inferiore³⁹.

Ambrogio, a proposito di *rapina*, puntualizza che si cerca di impadronirsi di quello che non si possiede, mentre Cristo non come una preda possedeva l'essere uguale al Padre, particolarità che nella sua sostanza egli possedeva in quanto Dio e Signore. Cristo fu dunque uguale nella forma di Dio, vale a dire nella pienezza della divinità⁴⁰, ma inferiore nell'assunzione della carne e nella passione umana⁴¹. Al tempo stesso il vescovo di Milano considera la forma di servo come la pienezza della perfezione umana, la pienezza dell'obbedienza⁴².

Crisostomo che, come si è detto, pone l'accento sull'umiltà nel commentare la pericope paolina, osserva, in polemica antiariana, che se il Figlio fosse inferiore al Padre, nelle parole dell'Apostolo non ci sarebbe stato un modo idoneo di esortare all'umiltà, perché questa non sussiste quando l'inferiore non insorge contro il superiore e non si impadronisce del comando⁴³. Paolo intende affermare che Dio, l'Unigenito Figlio del Padre, che non ha nulla di inferiore al Padre ed è uguale a lui, non considerò questa uguaglianza come *harpagmós*. Così spiega Crisostomo: chi si impadronisce di qualcosa e lo prende contro ciò che è conveniente, non osa disfarsene, temendo di perderlo, ma lo tic-

³⁸ *De Trin.* 8, 45; SCh 448, 452.

³⁹ CSEL 81/3, 139.

⁴⁰ *De fide* 5, 108; *Sancti Ambrosii episcopi Mediolanensis opera* 15, Milano-Roma 1984, p. 386.

⁴¹ *Ivi*, 2, 70; pp. 158-160.

⁴² *Ivi*, 5, 109; p. 386.

⁴³ *In Philipp. hom.* 6, 3; PG 62, p. 222.

ne sempre; invece chi ha una dignità per natura, non teme di perderla, sapendo che ciò non gli potrà accadere. Il figlio di Dio non temette di perdere la sua dignità, perché non considerò una preda (*harpagmós*) la divinità, non temette che qualcuno gli togliesse la natura (divina) o la dignità. Perciò la depose, avendo fiducia di riprenderla, e la nascose, ritenendo di non essere affatto sminuito da un gesto del genere. Il nostro autore sottolinea che l'Apostolo non ha detto: Non si impadronì, ma: *Non considerò una preda*, perché Cristo non aveva il dominio in seguito ad un'azione predatoria, ma l'aveva per natura; in lui l'uguaglianza con Dio era un dato naturale⁴⁴.

Teodoro di Mopsuestia specifica che il verbo che indica l'azione di prendere, impadronirsi (*rapere* nel testo latino del suo commento a *Fil*), si riferisce al vantaggio che si pensa di acquisire da ciò che si prende; si tratta quindi di un oggetto di valore di cui si cerca di impossessarsi. Cristo non ha pensato che fosse grande l'uguaglianza con Dio né è rimasto nella sua dignità andandone superbo, ma ha scelto piuttosto, per l'utilità altrui, di sopportare una condizione più umile di quella che era in lui⁴⁵.

Analogamente Teodoreto rileva che Cristo, il quale era Dio e Dio per natura, non considerò come grande l'uguaglianza con il Padre, il che sarebbe proprio di chi ha conseguito un onore al di là del merito, ma, celando la sua dignità, come si è visto nell'esegesi crisostomiana, ha abbracciato l'umiltà in sommo grado e si è rivestito della *morphé* umana. Teodoreto riferisce a Dio Logos *Fil* 2, 7, dove si parla di Cristo che è apparso in forma umana, in quanto, essendo Dio, non era visto come Dio perché era rivestito della natura umana⁴⁶.

A proposito di *rapina* Agostino, dopo aver messo in evidenza che *rapitor* è colui che usurpa una cosa altrui, osserva che il Figlio era uguale a Dio per natura, non per *rapina*, e non pensò che fosse qualcosa di estraneo ciò

⁴⁴ Ivi, 7, 1; pp. 227-229.

⁴⁵ Ed. Swete I, pp. 215-216.

⁴⁶ PG 82, 569 BC.

che gli apparteneva per nascita; tuttavia, sebbene non abbia pensato che l'uguaglianza con Dio gli fosse estranea, ma sua, si umiliò, cercando non il proprio interesse, ma il nostro⁴⁷. Agostino associa quindi *rapina ad usurpatio*, per ribadire che Cristo aveva per natura l'uguaglianza con Dio⁴⁸.

Ekénōsen

Origene rileva che Cristo annientò se stesso dall'uguaglianza e dalla forma di Dio per farsi uomo⁴⁹. Per l'Alessandrino questo discorso si inserisce nel motivo della compassione di Cristo per la condizione dell'umanità in cui regnava la morte a causa della caduta di un solo uomo⁵⁰. Nella riflessione teologica origeniana l'incarnazione costituisce la fase cruciale del processo di abbassamento del Logos rispetto al Padre; si è verificato uno svuotamento radicale della condizione originaria del Logos che ha assunto la forma di servo, vale a dire la natura umana, umiliandosi e spingendo la sua obbedienza al Padre fino alla morte in croce⁵¹. Al tempo stesso l'Alessandrino sottolinea l'innalzamento del Figlio dell'uomo, che gli fu concesso per aver glorificato Dio con la propria morte e che consistette nel fatto che egli non è più diverso dal Logos, ma identico a lui. L'umanità di Gesù è diventata una cosa sola con il Logos in quanto da una parte è stato sovrinnalzato quello che non tene gelosamente per sé l'essere pari a Dio, mentre il Logos, d'altra parte, è rimasto nella propria altezza o è stato reintegrato in essa allorché fu di nuovo presso Dio, Logos che è Dio pur essendo uomo⁵².

Mario Vittorino specifica che l'abbassarsi di Cristo non va inteso nel senso dell'abbandono della sua potenza o che se ne sia privato, ma nel

⁴⁷ *C. Maximinum* 1, 5; NBA XII/2, pp. 186-188.

⁴⁸ *Ep.* 140, 4, 12; NBA XXII, 218.

⁴⁹ *In Rom.* 5, 2, ed. Hammond Bammel, 394.

⁵⁰ Cfr. la trad. di F. COCCINI, *Origene...* p. 258.

⁵¹ F. CORSINI, *Commento al vangelo...* pp. 56-57.

⁵² *Comm. Io.* 32, 25; SCH 385, 326. Trad. Corsini, *Commento al vangelo...* pp. 795-796. Cfr. G. BOSTOCK, *Origen's Exegesis of the Kenosis Hymn (Philippians 2: 5-11)*, Origeniana VI, Leuven 1995, pp. 531-547.

senso che è disceso al livello delle cose meschine, adeguandosi ai compiti più umili⁵³. Cristo incarnandosi non ha dunque perduto nulla della sua divinità.

Ilario tiene a precisare che quando Cristo spogliò sé stesso di sé, non si privò del suo essere, perché sarebbe diventato altro nel genere da quello che era stato. Colui che si spogliò di sé in sé, non cessò di essere sé stesso, perché, anche se egli può spogliare sé stesso di sé, l'efficacia della sua potenza permane e l'essere passato nella forma di un servo non significa la perdita della natura divina, poiché l'essersi spogliato della forma di Dio, cioè dell'essere pari a Dio, è niente altro che un miracolo della potenza di Dio⁵⁴. Colui che è nella forma di Dio non si trasforma in un altro Dio e inoltre non perde la sua divinità, perché non può essere separato dalla forma di Dio, in quanto esiste in essa; e colui che è nella forma di Dio non è privo della divinità⁵⁵. Il complesso discorso di Ilario, caratterizzato chiaramente da un'impostazione antiariana, è ulteriormente precisato a proposito di *Fil* 2, 9, relativamente al nome, al di sopra di ogni altro nome, donato da Dio a Cristo. Infatti, se la nascita come uomo conferì a Cristo una nuova natura e la sua umiliazione mutò la sua forma quando assunse la forma di uno schiavo, ora il dono del nome gli restituisce l'uguaglianza della forma (divina)⁵⁶. Quindi si può dire che il Figlio, in virtù della sua resurrezione ed esaltazione, ricevendo il nome al di sopra di ogni nome, riprende la *forma Dei*, il che caratterizza la condizione divina⁵⁷. Il vescovo di Poitiers, cui sta a cuore sottolineare l'uguaglianza tra Padre e Figlio, facendo riferimento a *Gv* 14, 28 ("Il Padre è più grande di me") e 10, 30 ("Io e il Padre siamo una cosa sola"), mette in luce che il Padre è più grande quando dona al Figlio il nome, ma d'altra parte il Figlio e il Padre sono una cosa sola quando, come attestato in *Fil* 2, 11, ogni lingua confessa che Gesù è Signore nella gloria di Dio Padre. Dunque

⁵³ Ed. Gori, pp. 330 e 331 (trad.).

⁵⁴ *De Trin.* 12, 6; SCh 462, 392-394. Trad. cit., p. 642.

⁵⁵ *Ib.* 8, 47; SCh 448, 454. Trad. cit., pp. 424-425.

⁵⁶ *Ivi*, 9, 54; SCh 462, 126. Trad. cit., p. 495.

⁵⁷ Cfr. n. 4 di SCh 462, 126.

se il Padre è più grande per la sua autorità di donatore, non è minore il Figlio al quale è concesso di essere una cosa sola con il Padre⁵⁸.

Da parte sua l'Ambrosiaster mette in evidenza che Cristo, per insegnare la legge dell'umiltà, svuotò se stesso, vale a dire ritrasse il suo potere per sembrare che si fosse indebolito essendosi umiliato⁵⁹. Nel puntualizzare che lo svuotamento di sé si riferisce all'umanità di Cristo, il nostro autore nota come sia apparso uomo e fosse ucciso chi non poteva morire, frenando la sua potenza perché non apparisse in lui⁶⁰. Il discorso sull'umiltà è sviluppato dal nostro autore anche a proposito di *Fil* 2, 9 ss. in quanto rileva che Cristo, pur essendo Dio, fattosi carne si abbassò verso gli uomini⁶¹. In questo contesto si inserisce la spiegazione del nome donato a Cristo. L'Ambrosiaster, contro gli ariani, afferma con forza che il Figlio di Dio è nato perfetto da Dio Padre e dunque è nato nella pienezza della divinità per fare tutto ciò che ha fatto e prima di questa attività ha ricevuto il dono; ora essere Figlio appare come il dono del Padre, in modo che il suo nome sia al di sopra di ogni nome, il che equivale ad essere Dio, e il nome di Dio è per natura, non secondo un semplice appellativo⁶². L'Ambrosiaster, dissentendo da chi riferisce il dono del nome all'umanità di Cristo, con allusione forse a Mario Vittorino, mette in luce che il Figlio di Dio non ricevette nulla dopo la passione e ribadisce quindi che il nome al di sopra di ogni nome è il nome di Dio⁶³.

Anche Ambrogio mostra di non far rientrare nella *kénōsis* di Cristo la sua natura divina, affermando che egli "si umiliò non per svuotarsi della sua pienezza, ma per essere infuso in me in proporzione della mia capacità, in quanto io non potrei sostenere la sua pienezza"⁶⁴.

⁵⁸ *De Trin.* 9, 54; 126-128. Trad. cit., pp. 495-496.

⁵⁹ CSEL 81/3, p. 140.

⁶⁰ *Ib.*, pp. 140-141-144.

⁶¹ *Ivi.*, p. 142.

⁶² *Ib.*

⁶³ *Ivi.*, pp. 143-145.

⁶⁴ *De Spiritu sancto* 1, 92; *Sancti Ambrosii episcopi Mediolanensis opera* 16, Milano-Roma 1979, p. 120 (trad. di C. MORISCHINI). In *De fide* 4, 6 Ambrogio rileva che Cristo non aveva perso nulla in seguito al suo annientamento; *Sancti Ambrosii...* 15; Milano-Roma 1984, p. 260.

Con grande efficacia Gregorio di Nissa mette in rilievo che la divinità si svuota per essere intelligibile alla natura umana, e d'altra parte si rinnova l'umanità, divenendo divina per la mescolanza con la divinità⁶⁵. Cristo si svuotò nella forma del servo e, con riferimento a *Eb* 5, 1 ss., offrì doni e sacrifici per gli uomini, divenendo così sacerdote secondo l'ordine di Melchisedec⁶⁶. Nel pensiero di Gregorio la *kénōsis* è opposta alla pienezza della divinità che Cristo possedeva nella preesistenza; con la *kénōsis* egli da inaccessibile si rende accessibile alla nullità umana. Per il Nisseno l'espressione "svuotò se stesso" indica chiaramente che Cristo non era sempre quello che si manifestò agli uomini, era uguale a Dio; quello che era, era grande e perfetto, mentre quello che prese era commisurato alla natura umana. Egli si fece comprensibile alla mortalità della carne quando appunto svuotò la gloria indicibile della sua divinità e la ridusse alla pochezza umana. L'altissimo si umiliò per mezzo dell'unione con l'umiltà della natura umana. Al tempo stesso Gregorio tiene a precisare che non fu la divinità a subire patimenti, ma l'uomo, congiunto alla divinità per mezzo dell'unione⁶⁷.

Giovanni Crisostomo, a proposito dello "svuotamento" del Figlio di Dio, nota che se egli fosse stato in una situazione di assoggettamento e non avesse fatto la scelta di questa *kénōsis* di sua propria iniziativa, non si sarebbe trattato di umiltà⁶⁸. Grande umiliazione è che Dio diventasse uomo; ma se era solo uomo e faceva cose umane, che umiliazione era? Perciò Paolo ha usato l'espressione "diventando simile agli uomini", perché, quando si ascolta che Cristo svuotò se stesso, non si pensi ad un cambiamento, un mutamento, una soppressione (della natura divina); egli invece, rimanendo ciò che era, prese ciò che non era e, divenuto carne, rimase Dio Logos⁶⁹. Giovanni ribadisce che il Logos non si mutò in un uomo né cambiò la sua essenza (*ousia*), ma apparve come uomo, ammacstrandoci all'umiltà, che, come si è visto, è un tema

⁶⁵ *C. Faunom.* 3, 3, 67; ed. W. Jaeger, Leiden 1960, p. 131.

⁶⁶ *Ivi*, 3, 4, 19; p. 141.

⁶⁷ *Adv. Apolin.*; ed. E. Mueller, Leiden 1958, pp. 159-160.

⁶⁸ *In Philipp. hom.* 7, 1; PG 62, p. 229.

⁶⁹ *Ivi*, 7, 2; p. 231.

su cui Crisostomo insiste molto. Un solo Dio, un solo Cristo, il Figlio di Dio, afferma con forza il nostro autore, specificando che quando si dice "uno solo", si parla di unità, non di confusione. Come Figlio obbedì al Padre volontariamente, non cadendo nella condizione servile, ma soprattutto in questo custodendo il prodigio della genuina filio-lanza con il Padre⁷⁰. Infine, per dare risalto ancora alla distinzione delle due nature in Cristo, Crisostomo, a proposito degli ultimi vv. 9-11 della pericope paolina, in polemica con gli eretici che li riferivano a Dio Logos, specifica che i suddetti versetti, e quindi anche il richiamo al nome donato a Cristo da Dio, concernono colui che si era incarnato, perché il Logos di Dio permette che tali parole si riferiscano alla carne, in quanto non riguardano la natura divina, ma l'incarnazione (*oikonomia*)⁷¹.

Teodoro di Mopsuestia, analogamente a quanto si è già visto in Crisostomo, osserva che Cristo svuotò se stesso nel senso che, accogliendo la forma, cioè la natura, del servo, nascose la dignità della natura divina che era occulta a tutti⁷². Teodoro riferisce all'umanità assunta da Cristo e non al Logos il nome donatogli da Dio; quella che è stata acquisita non è una denominazione (*uocabulum*), ma una realtà (*res*), nel senso che Cristo ha ottenuto una tale gloria, quale è lecito che conseguagli che ascrive a sé Dio come Padre⁷³. Da parte sua Teodoreto rileva, forse alludendo a Teodoro, che alcuni hanno interpretato il nome nel senso di *gloria* e, facendo riferimento a Eb 1, 3-5, mette in evidenza che Cristo, avendo umiliato se stesso, non solo non perdette quello che aveva come Dio, ma lo ricevette anche come uomo⁷⁴.

Pelagio riporta l'opinione di molti, per i quali Cristo si umiliò secondo la divinità, cioè la forma di Dio, e si svuotò non annullando la sostanza, ma abbassando l'onore, vale a dire rivestendo la forma del ser-

⁷⁰ *Ib.* 7, 3; pp. 231-232.

⁷¹ *Ivi.* 7, 4; p. 233.

⁷² *Ed. Swete* I, p. 217.

⁷³ *Ivi.*, pp. 222-223.

⁷⁴ PG 82, 569D-572A.

vo, quindi la natura umana. Il nostro autore stigmatizza questo tipo di interpretazione, ravvisandovi elementi della dottrina ariana che considerava il Figlio inferiore al Padre, e fa riferimento in particolare all'interpretazione di *Fil* 2, 9-10, che affermava che Cristo fu esaltato dal Padre secondo la divinità e ricevette il nome che prima non aveva, quindi, agli occhi di Pelagio, con un'esegesi di stampo ariano. Per il nostro autore dunque *kénōsis* ed esaltazione di Cristo, come del resto il dono, da parte di Dio, del nome che è al di sopra di ogni nome, riguardano la natura umana; Cristo celò per umiltà ciò che era, dandoci l'esempio perché non ci vantiamo di ciò che forse non abbiamo⁷⁵.

Per Agostino l'atto di annientamento del Figlio nella forma del servo non altera la sua uguaglianza con il Padre, ma è il frutto di una gratuità di cui il sacrificio della croce misura l'insondabile generosità⁷⁶. In un passo assai suggestivo il vescovo di Ippona osserva: "Come ha preso la forma del servo, così si è preso anche il tempo. Per questa ragione si è forse cambiato? È forse diminuito? È diventato più piccolo? Ha subito deterioramenti? Certo no... Si dice che si è annientato perché ha preso la natura inferiore, non perché abbia perduto la natura di chi è a lui uguale"⁷⁷. Anche Agostino mette in luce il nascondimento della natura divina di Cristo nella sua umanità: "Questo dunque ti turba: che tu vedi l'uomo, che scorgi la carne, che vedi la morte, che deridi la croce?... tu devi capire questo: ove a te è stata mostrata la debolezza, ivi si nasconde la divinità"⁷⁸. Si può concludere che per Agostino la comprensione dell'annientamento del Figlio nella forma del servo fa accedere al mistero divino in quanto la povertà, la debolezza, la morte del Figlio annientato sono i luoghi in cui si manifestano la ricchezza, la forza, l'eternità divine⁷⁹.

⁷⁵ Ed. A. SOUTER, *Pelagius's Expositions of thirteen Epistles of St Paul II*, Cambridge 1926, pp. 397-398.

⁷⁶ A. VERWILGHEN, *Christologie...*, p. 473.

⁷⁷ *En. in Ps.* 74, 5; NBA XXVI, p. 914.

⁷⁸ *Ib.* 40, 1; NBA XXV, p. 980.

⁷⁹ A. VERWILGHEN, *Christologie...*, p. 489.

In ultima analisi emerge innanzitutto la preoccupazione, da parte degli autori esaminati, di mettere in evidenza l'umanità e la divinità di Cristo, spesso in un contesto di polemica antiretica. L'espressione *morphé* di Dio è collegata ai concetti di sostanza e immagine (Tertulliano, Mario Vittorino, Ambrosiaster), anche con il riferimento a Col 1, 15, e sempre più esplicitamente al t. natura, come si può rilevare in Ilario, Gregorio Nisseno, Crisostomo, Teodoro, Agostino. Il concetto di *harpagmós* è spesso inteso nel senso di qualcosa di grande e di prezioso che non ha impedito al Logos di abbassarsi alla natura umana nella sua missione salvifica (Origene, Mario Vittorino, Ilario, Teodoro, Teodoreto). Altri come Ambrogio e Crisostomo sottolineano che Cristo non considerò l'uguaglianza con il Padre una preda o qualcosa che non si ha in proprio, mentre il Figlio di Dio aveva per natura la sua dignità divina. Analogamente Agostino, mettendo in collegamento *rapina* con *usurpatio*, osserva che il Figlio di Dio non considerò come estranea quell'uguaglianza con il Padre che possedeva per natura. Da parte sua l'Ambrosiaster associa *rapina* con *furari* per rilevare che Cristo non si appropriò indebitamente la condizione di uguaglianza con Dio. Inoltre se Origene mette in risalto il processo di abbassamento e svuotamento radicale del Logos della sua condizione originaria, ma anche il suo innalzamento, per cui il Logos è rimasto nella sua altezza o vi è stato reintegrato, è comune nella tradizione patristica il concetto che la *kén_sis* di Cristo non ha comportato l'abbandono della sua potenza né la perdita o mutamento della sua natura divina. Questo svuotamento o annientamento ha, per così dire, celato la dignità divina del Logos che per Gregorio Nisseno in questo modo si è reso accessibile alla natura umana. Così Cristo ha portato a compimento il suo piano salvifico, scendendo al livello della debolezza umana e proprio in questo manifestando la grandezza del suo splendore divino. Infine la tradizione patristica, nel suo complesso, mostra di collegare il nome donato da Dio a Cristo con la sua umanità, distinguendo chiaramente tra la preesistenza e l'incarnazione; in tale contesto si inserisce la distinzione stabilita da Mario Vittorino che, come si è visto, intende il nome nel senso di Figlio, tra la *res* sottesa al nome, vale a dire il Logos e la potenza di Dio, e il *uocabulum* che Cristo assume dopo la passione e la croce. Si tratta ancora una volta della preoccupazione di sottolineare, soprattutto

to in chiave antieretica, la divinità di Cristo e la sua uguaglianza con il Padre senza mutamento né confusione. Una posizione particolare è assunta dall'Ambrosiaster, nella cui esegesi, come si è visto, si ritrova un riferimento polemico antiariano. Egli sembra quasi rovesciare l'argomentazione di Vittorino in quanto, nel quadro della preesistenza di Cristo, vede nell'essere Figlio il dono del Padre e nel nome, che è al di sopra di ogni nome, il nome di Dio, il che è una prerogativa che attiene alla natura divina di Cristo e quindi non alla sua umanità. Ad ogni modo si potrebbe concludere che, pur nella diversità di interpretazioni, nella tradizione patristica fin qui esaminata Cristo appare, per dirla con Agostino, un gigante di doppia natura, sotto un aspetto figlio dell'uomo, sotto un altro Figlio di Dio.

GENNARO LUONGO*

Omellerie su San Paolo tra IV e V secolo in occidente

1. *Il culto dei santi e l'omelia*

I secoli IV e V costituiscono, come è noto, una svolta fondamentale dello sviluppo del culto dei santi, un fenomeno religioso multiforme, che, nato già nel II secolo dall'amorevole e premurosa memoria dei primi testimoni della fede, proprio a partire dall'epoca costantiniana cresce sul piano ideologico, istituzionale, liturgico, sociale, fino a divenire uno degli elementi caratterizzanti della religiosità cristiana e impregnare la mentalità e la civiltà stessa dell'età tardoantica e medievale.

Sul piano liturgico è l'epoca del formarsi dei calendari, dapprima strettamente locali, poi progressivamente regionali, che registrano il *dies natalis* dei martiri e successivamente dei santi vescovi e monaci, tenendo vivo nelle comunità il loro ricordo nell'ambito del ciclo liturgico temporale che si va costituendo: nella metà del V secolo si registra in Occidente la prima redazione di un martirologio a carattere universale, dalla fusione di calendari orientali e occidentali (*Martirologio Ieronimiano*). La commemorazione del santo nel giorno anniversario della morte fa nascere la festa, che raccoglie folle sempre crescenti nei luoghi di culto e in particolare negli edifici innalzati presso le tombe dei martiri: il vescovo locale o in casi particolari anche un semplice presbitero, nell'ambito della sinassi liturgica tiene il sermone che nella rievocazione delle gesta del santo celebrato o delle sue eccezionali virtù esorta il popolo dei fedeli alla sua imitazione o richiama la sua potenza intercessoria e la sua funzione protettiva. Basta leggere qualche omelia dei

* GENNARO LUONGO, Università "Federico II", Napoli.

Padri Cappadoci o di Giovanni Crisostomo o anche in ambito latino di Agostino per cogliere la vivacità della partecipazione della comunità e l'ardore e l'impegno pastorale dell'oratore.

La predicazione, come è noto, costituisce la cura pastorale principale dei vescovi e abbraccia l'ambito catechetico, l'interpretazione delle Scritture, come l'ammonimento e l'esortazione: il frutto e l'esito finale di questa attività, attraverso la fase di revisione e rielaborazione, è in massima parte confluita nella produzione letteraria scritta dei Padri della Chiesa: si pensi alle omelie sui vari libri dell'A.T. di Origene o all'*Esamerone* di Basilio o di Ambrogio o alle *Esposizioni sui Salmi* agostiniani o alle varie raccolte di sermoni, distribuiti dagli editori moderni nelle varie classi (sulla Scrittura, sul tempo liturgico, sui santi, su argomenti vari). Una diversa e non rigidamente tecnica nomenclatura abbraccia questa predicazione: *tractatus*, *sermo*, *homilia*: «*tractare*, *tractatus* originariamente designavano di preferenza l'esposizione esegetica, orale o scritta»¹, mentre *homilia* e *sermo* indicavano un intervento orale; ma già nel IV secolo i termini vengono usati indifferentemente: i *sermones* hanno un andamento più popolare e discorsivo, mentre i *tractatus* rivelano un maggiore impegno e, secondo Cromazio di Aquileia, sono destinati alla lettura²; *tractatus populares quos Graeci homilias vocant* dice Agostino dei discorsi tenuti al popolo e Gaudenzio di Brescia usa insieme i due termini: *tractatus mei sermonis*³.

Degli autori cristiani greci e latini tra IV e V secolo, non a caso vescovi, la tradizione ha conservato numerosi discorsi che hanno per oggetto specifico i singoli santi: composizioni brevi o lunghe, resoconti stenografici della predicazione orale o testi rivisti ed editi dall'autore stesso, tramandati nelle raccolte medievali di omelieri di vario tipo. Sono per lo più testi singoli che riportano omelie tenute nella festa di

¹ CH. MOHRMANN, *Praedicare, tractare, sermo*, in *Études sur le latin des Chrétiens*, II, Roma 1961, pp. 63-72, spec. 70. Cfr. anche A. OLIVAR, *La predicación cristiana antigua*, Barcelona 1991; F. SIEGERT, *Homily and panegyric sermon*, in *Handbook of classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C.-400 A.D.* a cura di S.E. PORTER, Leiden 1997, pp. 421-443; R. GRÉGOIRE, *Omelia* in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane II* (2007), pp. 3600-3606.

² Chrom. Aqu., *tract.* 19, 2, (Scrittori Area Santambrosiana 3/1, 3): *et multa similia quae praetermisimus, ne taedium legentibus faceremus*.

³ Gaud. Brix., *tract.* 20, 1 (Scrittori Area Santambrosiana 4, 476).

un santo in un determinato (o spesso indeterminato) anno e non è raro il caso di ripetizione di temi e riflessioni, come è naturale per tale genere letterario; talora invece costituiscono un piccolo *corpus* unitario di un ciclo continuo, come forse è il caso dei *sermones* 108-120 di Pietro Crisologo, o almeno di alcuni di essi, sull'apostolo Paolo⁴.

Gli studiosi nell'ultimo cinquantennio hanno evidenziato in linea generale le differenze tra i *sermones de sanctis* degli autori greci e latini: i primi, in linea generale più o meno fedeli alla precettistica retorica del panegirico, indulgono maggiormente nella rievocazione delle gesta del martire, raccontando i vari momenti del processo o le singole prove di coraggio, o nel caso di santi non martiri, illustrando le tappe biografiche oppure le qualità morali e spirituali⁵; negli autori latini può mancare del tutto o è scarsamente presente l'elemento narrativo e prevale invece l'ammonimento (*admonitio*) e l'esortazione (*exhortatio*). Ciò è stato spiegato col fatto che in Occidente invalse l'uso della lettura pubblica degli atti dei martiri durante la sinassi liturgica, che rendeva quindi superfluo o inopportuno un ulteriore racconto nel corso dell'omelia⁶. Come, infatti, esaurientemente dimostrò B. de Gaiffier nel 1954⁷, fin dal V secolo in Gallia, a Milano, in Spagna, ma non a Roma, era praticata la lettura degli *Acta martyrum* durante la sinassi liturgica; per l'Africa già alla fine del IV secolo è documen-

⁴ Cfr. S. PIETRO CRISOLOGO, *Sermoni*, 2 (Scrittori Area Santambrosiana. Opere di S. Pietro Crisologo 2), pp. 320-397. Cfr. A. OLIVAR, *Los sermones de san Pedro Crisólogo. Estudio crítico*, Montserrat 1962, pp. 269-270; F. SOTTOCORNOIA, *L'anno liturgico nei sermoni di S. Pietro Crisologo*, Cesena 1973, 104 ss.

⁵ Oltre l'ancora utilissimo volume di H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires* (Sub. Hag. 13), Bruxelles 1921, 1966², spec. pp. 133-169. Cfr. J. BERNARDI, *La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditeur*, Montpellier 1968; F. HEIM, *Les panegyriques des martyrs ou l'impossible conversion d'un genre littéraire*, «Rev. Sciences Relig.» 61, (1987), pp. 105-128; M. GIRARDI, *Basilio di cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo*, Bari 1990. Per Giovanni Crisostomo e la sua maggiore autonomia dai modelli retorici Cfr. M. SIMONETTI, *Sulla struttura dei panegirici di S. Giovanni Crisostomo*, «Rend. Ist. Lombardo» 86, (1953), 159-180; A. PIEDAGNET, *Jean Chrysostôme. Panegyriques de Saint Paul* (Sch 300), pp. 21-38.

⁶ Cfr. M. SIMONETTI, *Alcune osservazioni sulla struttura dei "Sermones de sanctis" agostiniani*, in *Augustinus Magister* 1, Paris 1954, pp. 141-149; V. LOI, *Struttura e "topoi" del panegirico classico nei "Sermones de sanctis" di S. Agostino*, «Augustinianum» 14, (1974), pp. 591-604.

⁷ B. DE GAFFIER, *La lecture des Actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident*, «An. Boll.» 72, (1954), pp. 134-166; vd. anche G. Iazzati, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri*, Torino 1956, 20 ss.

tato tale uso dai decreti conciliari (concilio di Ippona del 393 o dal terzo concilio di Cartagine del 397) e Agostino ce ne dà conferma tante volte, quando all'inizio dell'omelia per la festa di un martire richiama la lettura appena ascoltata: per il natale di Vincenzo di Saragozza:

*In passione, quae nobis hodie recitata est, fratres mei, evidenter ostenditur iudex ferox, tortor cruentus, martyr invictus*⁸.

2. Le feste di Pietro e Paolo nei calendari antichi

La *Depositio martyrum* contenuta nel Cronografo del 354⁹ tra le numerose commemorazioni, oltre a quella del 22 febbraio (*Natale Petri de cathedra*) include al 29 giugno la festa degli apostoli Pietro e Paolo: *III kal. Iul. Petri in catacumbas et Pauli Ostense, Tusco et Basso cons.* L'enunciato non ha mancato di suscitare una serie di problemi interpretativi relativi alla topografia, alla liturgia e alla storia stessa della chiesa romana antica, ma, fissa solidamente quella che sarà la festa principale degli apostoli¹⁰, recepita ben presto anche dalle chiese milanesi e africane chiese: in quel giorno il vescovo di Roma teneva in un primo tempo una duplice liturgia, prima nella basilica in Vaticano e poi nella basilica ostiense, come poeticamente attesta Prudenzio:

*Festus apostolici nobis redit hic dies triumphi,
Pauli atque Petri nobilis cruore.
Unus utrumque dies, pleno tamen innovatus anno,
vidit superba morte laureatum.
[—...]
Transtiberina prius solvit sacra pervigil sacerdos
mox huc recurrit duplicatque vota*¹¹.

⁸ Aug., ser. 276, 1 (CSEL 21, 273; NBA 33, 22); vd., sis. Id., ser. 275, 1: *Magnum et multum mirandum spectaculum noster animus cepit... Quas voces audierit, quas reddiderit, quae tormenta devicerit, decursa lectio declaravit, et nobis tamquam in conspectu quae gesta sunt posuit.*

⁹ TH. MOMMSEN, *Chronica minora*, I (MGH, Auct. Antiquissimi IX, 70-76); J.B. DE ROSSI, L. DUCHESNE, *Martyrologium Hieronymianum* (AASS Nov. II/1), Bruxellis 1894, XVIII-L.

¹⁰ Cfr. L. EISENHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik*, Freiburg im Br. 1932, 603-605; M. KUNZLER, *La liturgia della Chiesa*, tr. It., Milano 1996, pp. 594-596; J.P. KIRSCH, *Le feste degli apostoli Pietro e Paolo nel Martirologio Geronimiano*, «Riv. Arch. Crist.» 2, (1925), pp. 54-83.

¹¹ Prud., perist. 12, 3-6. pp. 63-64.

È noto che nel VI secolo la liturgia per Paolo nella basilica ostiense si sposta al 30 giugno, sicché la sinassi del 29 è dedicata quasi interamente a Pietro, quella del 30 a Paolo. Per la parte orientale invece il *Mart. Siriaco* del Wright, vergato ad Edessa nel 411 e desunto da un originale greco di Nicomedia non posteriore al 362, che è una delle fonti maggiori del *Martirologio Girolamiano*, ricorda gli apostoli Pietro e Paolo in una data diversa. L'ampio santorale dell'*abregé* siriano, comprendente i santi di tutta la vasta regione mediorientale da Costantinopoli alla Mesopotamia, inizia al 26 dicembre con la commemorazione del protomartire Stefano («Il primo martire a Gerusalemme, Stefano, apostolo, capo dei martiri»); al 27 dicembre ricorda gli apostoli Giovanni e Giacomo e al 28 dicembre registra: «nella città di Roma, Paolo apostolo, Simone Pietro, capo degli apostoli di nostro Signore»¹². È stata già rilevata la particolarità di questa concentrazione dei più importanti apostoli nei primi giorni del calendario¹³: almeno qualcuno dei panegirici di Giovanni Crisostomo in onore di Paolo deve essere stato tenuto in tale data invernale¹⁴. Ma il 30 giugno i sinassari bizantini segneranno anche una commemorazione di tutti gli apostoli e discepoli del Signore¹⁵.

Il *Calendario Cartaginese* redatto nel V secolo ha un'unica memoria dei due apostoli al 29 giugno (<III kal.> Iul. Sanctorum <Petri et Pauli> apostolorum)¹⁶.

Il *Martirologio Girolamiano*, la cui prima redazione risale alla metà del V secolo ricorda nella scia della *Depositio martyrum* romana al 29 giugno il *Natale apostolorum Petri et Pauli*¹⁷; presenta inoltre al 25 gennaio la memoria di s. Paolo nella problematica enunciazione *Romae translatio Pauli apostoli*, allusiva forse della traslazione del 258 dalla via

¹² F. Nau, *Un martyrologe et douze ménologes syriaques*, (PO 10/1, 11).

¹³ Cfr. Greg. Nyss., *hom. in laud. S. Stephani* (PG 46, 725, 787).

¹⁴ Cfr. Io. Chrys., *hom. in Kalendas* (PG 48, 698); vd. A. BAUMSTARK, *Das Kirchenjahr in Antiochia*, II, "Römische Quartalschrift" 13, 1899, 315; PIÉDAGNEL, op. cit., 14 ss.

¹⁵ H. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Bruxelles 1902, 779 ss.

¹⁶ *Mart. Hier.* (1894) cit., LXIX-LXXII.

¹⁷ *Mart. Hier.* (1894), 84; H. DELEHAYE, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensionem H. Quentin* (AA SS Nov. II/2), Bruxellis 1931, II 2), Bruxellis 1931, 342s.

Appia all'Ostiense: tale festa nel sec. VIII in altre fonti appare come la *Conversio Pauli in Damasco*¹⁸. La memoria dei due apostoli è registrata nel *Mart. Hier.* anche al 30 e 31 dicembre, chiaro indizio dell'influsso orientale. Nei martirologi storici del IX secolo oltre alla data principale del 29 giugno e della *Conversio s. Pauli* del 25 gennaio compare anche al 30 giugno la *Commemoratio S. Pauli apostoli*, sdoppiamento della festa del giorno precedente¹⁹. All'influsso dell'uso romano il Calendario Marmoreo Napoletano deve la duplice commemorazione di Pietro al 29 giugno (*Natale s. Petri*) e al 30 (*Natale s. Pauli*)²⁰.

Già quindi dal IV secolo, sulla base delle antiche testimonianze del martirio romano di Pietro e Paolo, rafforzate dalla letteratura apocrifia, la liturgia, come l'iconografia, i commentari esegetici e i racconti agiografici, esaltano «la fraternità santa, i due missionari riuniti nella Città, celebrati come i cittadini di questa comunità spirituale»²¹; si realizza quella «romanizzazione» del primo e dell'ultimo degli apostoli e con essa il rilancio della *Roma Christiana* e del suo nuovo ruolo, anche in velata o aperta polemica con Costantinopoli, la nuova Roma: *Roma suos potius meruit defendere cives*²².

3. Alcune omelie per i santi Pietro e Paolo

Passerò in rapida rassegna solo alcune significative omelie per i santi Pietro e Paolo o per il solo Paolo, rilevando i principali temi toccati. Proprio Massimo di Torino, la cui attività pastorale si deve collocare sul finire del IV e l'inizio del V secolo, enfatizza il legame tra Roma e i due apostoli riconoscendovi il segno della Provvidenza divina, la quale dis-

¹⁸ Cfr. DELLEPALLE, *Comm. in Mart. Hier.*, cit., 61 s.

¹⁹ Cfr., per es., J. DUBOIS, G. RENAUD, *Le Martyrologe d'Adon*, Paris 1984, p. 210: *Natale et celebratio iterum sancti Pauli apostoli*; J. DUBOIS, *Le Martyrologe d'Usuard* (Sub. Hag. 40), Bruxelles 1965, p. 258: *Commemoratio sancti Pauli apostoli*...

²⁰ A. S. MAZUCHI, *Commentarii in Marmoreum Neapolitanum Kalendarium*, III, Neapoli MDCCCLV, 902s; D. Mallardo, *Il Calendario Marmoreo Napoletano*, Roma 1947, *commun. ad loc.*

²¹ CH. PIETRI, *Roma Christiana* (Bibl. Ecoles Fr. d'Athènes et Rome 224), Roma 1976, 1537.

²² DAN., *epigr.* 20, 6 FERRUA, p. 142.

pose che nell'Urbe che era «la capitale della superstizione» e nella quale abitavano «i principi dei pagani», lì trovassero il martirio e riposassero i «principi delle chiese»:

*At in quo tandem loco martyrium pertulerunt? In urbe Romana, quae principatum et caput obtinet nationum, scilicet ut ubi caput superstitionis erat, illic caput quiesceret sanctitatis, et ubi gentilium principes habitabant, illic ecclesiarum principes morarentur*²³.

Gli farà eco alcuni decenni dopo Leone Magno, che pur riconoscendo l'universalità della festa dei due apostoli, rivendicherà un ruolo specialissimo di culto e di onore per Roma:

*«Sono questi infatti gli uomini, che han fatto risplendere su di te, o Roma, la luce del Vangelo di Cristo, sicché tu, che eri maestra dell'errore (magistra erroris), sei divenuta allieva della verità (discipula veritatis)»*²⁴.

Identica visione esprime nello stesso contesto Paolino di Nola, che nel carme XIX del 405 – carme natalizio, quindi carme di celebrazione del santo nel suo *dies natalis* –, inquadra l'azione dei due apostoli e del santo patrono Felice in un impianto istituzionale-teologico mirante a collocare il culto dei santi all'interno della concezione teocentrica. Partendo dalla constatazione di una riconosciuta geografia della santità, che associava apostoli e martiri alle città in cui essi erano morti o sepolti, il Nolano inserisce il ruolo dei santi nel disegno di salvezza di Dio, *summus imperator*, che invia i ministri più adatti ai vari contesti geografici e culturali. Facendo ricorso alle metafore di tenebre/luce, malattia/medicina, egli vede nei santi altrettanti medici e luminari inviati a guarire le malattie degli uomini e a debellare le tenebre: la misericordia divina invia i santi quali medici potenti, assegnando alle città più importanti i principi stessi dei medici. È il presupposto evidente per giustificare teologicamente l'assegnazione di Pietro e Paolo a Roma: la capitale del mondo (*caput orbis*), dissennata per i molti vizi, immer-

²³ Maxim. Taurin., *ser.* 1, 2 (Scrittori d. Area Santambrasiliana 4, 24).

²⁴ Leo M., *hom.* 82, 3 (CChL 138A, 511): *Verumtamen hodierna festivitas, praeter illam reverentiam quam toto terrarum orbe promeruit, speciali et propria nostrae urbis exultatione veneranda est, ut ubi praecipuorum apostolorum glorificatus est exitus, ibi in die martyrii eorum sit laetitiae principatus. Isti enim sunt viri per quos tibi evangelium Christi, Roma, resplenduit, et quae eras mater (magistra: β) erroris, facta es filia (discipula: β) veritatis.*

sa nelle tenebre dell'errore, aveva bisogno di medici più autorevoli (*principibus medicis*):

*Hos igitur nobis cupiens avertere morbos
omnimedens dominus, sanctos mortalibus aegris
per varias gentes medicos pietate salubri
edidit; utque suam divina potentia curam
clarius exerceret, potioribus intulit illos
urbibus, et quosdam licet oppida parva retinent
martyras, at procures deus ipsos moenibus amplis
intulit et paucas functos divisit in oras,
quos tamen ante obitum toto dedit orbe magistros.
Inde Petrum et Paulum Romana fixit in urbe,
principibus quoniam medicis caput orbis egebat
multis insanum vitiis caecumque tenebris²⁵.*

Parimenti Leone Magno, in un contesto di decisa affermazione del ruolo della chiesa romana, nell'omelia citata, richiamando la tradizione del piano missionario degli apostoli con la ripartizione fra loro delle varie regioni, afferma che «san Pietro come capo del collegio apostolico (*princeps apostolici ordinis*), viene destinato alla prima sede dell'impero romano (*ad arcem Romani destinatur imperii*). In questo modo la luce della verità, la cui manifestazione era in funzione della salvezza universale delle genti, si sarebbe più efficacemente diffusa come dal capo in tutto l'organismo mondiale»²⁶.

²⁵ Paulin. Nol., *carm.* 19, 45-56: «Il Signore che tutto guarisce, dunque, volendo allontanare da noi questi mali, suscitò con salutare pietà tra i vari popoli i santi, per guarire gli infermi mortali e, perché la divina potenza mostrasse più chiaramente la sua cura, li mandò nelle città più importanti. E benché alcuni martiri siano conservati in piccole città, tuttavia Dio inviò i più prestigiosi alle grandi città e distribuì i loro corpi tra poche regioni, dopo averli costituiti maestri in tutto il mondo quando erano ancora in vita. Per questo pose nella città di Roma Pietro e Paolo, perché la capitale del mondo, dissennata per i molti vizi ed immersa nelle tenebre, aveva bisogno dei medici più potenti» (trad. A. RUGGIERO, *Paolino di Nola, Carmi*, Strenae Nolanae 6, Roma-Napoli 1996, p. 353). Vd. G. LUONGO, *Il culto di Pietro e Paolo in Paolino di Nola*, in *Atti del VI Simposio di Tarso su S. Paolo apostolo* a cura di L. PADOVESE, Roma 1999, pp. 207-227; ID., *Martyr stella loci (Paul. No., carm. 19, 15)*, «Auctores Nostri» 4, (2006), pp. 373-396.

²⁶ Leo M., *hom.* 82, 3 (CChL 138A, 511 s.): *Nam cum duodecim apostoli, accepta per Spiritum sanctum omnium locutione linguarum, inbuendum evangelio mundum, distributis sibi terrarum partibus, suscepissent, beatissimus Petrus, apostolici ordinis princeps, ad arcem Romani destinatur imperii, ut lux veritatis quae in omnium gentium revelabatur salutem, efficacius se ab ipso capite per totum mundi corpus effunderet.*

Del vescovo torinese Massimo ci sono giunti tre sermoni dedicati alla festa di Pietro e Paolo, nei quali si rilevano alcune tematiche interessanti²⁷. In primo luogo, secondo l'espedito retorico dell'iperbole proprio dell'encomio, c'è il motivo della superiorità dei personaggi festeggiati: i due santi emergono nettamente sugli altri apostoli per la loro peculiare forza della fede:

Cum omnes beati apostoli parem gratiam apud dominum sanctitatis obtineant, nescio quo pacto Petrus et Paulus videntur prae ceteris eminere, et peculiari quadam in salvatore fidei virtute praecellere.

Essi eccellono per una peculiare loro *praerogativa*: a entrambi infatti Cristo assegnò le chiavi: all'uno quelle della *potentia*, all'altro quelle della *scientia*²⁸. Se Pietro, *bonus dispensator*, ha il potere di aprire le porte del regno dei cieli, Paolo, *idoneus doctor*, ha ricevuto il magistero dell'insegnamento mediante il quale avvia i fedeli alla salvezza.

Superiori agli altri apostoli, i due sono comunque pari in tutto, per merito, come per la sorte finale: non senza motivo infatti furono martirizzati nello stesso giorno, nello stesso luogo e sotto lo stesso tiranno:

«Subirono il martirio nel medesimo giorno per giungere a Cristo insieme; lo subirono nel medesimo luogo, perché a uno dei due non mancasse Roma; lo subirono sotto lo stesso persecutore, perché una eguale crudeltà tormentasse entrambi»²⁹.

Massimo testimonia qui, come nel sermone IX³⁰, il ramo "romano" della tradizione secondo la quale i due apostoli sarebbero stati martirizzati nello stesso giorno e anno (*una die passi sunt*), come attesta anche Girolamo³¹

²⁷ Vd. V. ZANGARA, *I sermoni di Massimo di Torino nel "dies natalis" dei ss. Pietro e Paolo*, *Cahiers de Biblia Patristica* 3, Strasbourg 1991, pp. 107-138.

²⁸ Maxim. Taurin., ser. 1, 1, 22: *Ambo igitur claves a domino perceperunt, scientiae iste ille potentiae; divitias immortalitatis ille dispensat, scientiae thesaurus iste largitur. 2: Ergo beati Petrus et Paulus eminent inter universos apostolos et peculiari quadam praerogativa praecellunt.*

²⁹ *Ibid.*: *Non enim sine causa factum putemus quod una die uno in loco unius tyranni toleraverit saevitiam. Una die passi sunt, ut ad Christum pariter pervenirent; uno in loco, ne alteri Roma deceret; sub uno persecutore, ut aequalis crudelitas utrumque constringeret. Dies ergo pro merito, locus pro gloria, persecutor decretus est pro virtute.*

³⁰ Maxim. Taurin., ser. 9, 2, 54: *ambo una die passi esse noscuntur.*

³¹ Hier., *vir. ill.* 5, 8, 84 CIPRESA GASTALDO: *quarto decimo Neronis anno eodem die quo Petrus Romae pro Christo capite truncatur sepultusque est in via Ostiensi post passionem Domini tricesimo septimo.*

e Gaudenzio³². Una seconda tradizione, pur conservando il 29 giugno come *dies natalis*, assegnava il martirio dei due apostoli ad anni diversi, come attestano Prudenzio³³ e Agostino³⁴.

L'eccellenza dei *principes apostolorum* è provata da Massimo con un accostamento iperbolico al Cristo: se il Maestro con la sua passione "illustrò" l'Oriente, i due apostoli con il loro sangue "illuminarono" l'Occidente: fatta salva ovviamente la verità teologica del valore redentivo della passione di Cristo, al loro martirio è assegnata la funzione di esemplarità³⁵. La seconda parte del sermone I indugia specialmente sulla figura di Pietro, rievocando l'episodio della sfida di Simon Mago, del suo tentativo di volo e della rovinosa caduta causata dalle preghiere dell'apostolo, narrato dagli *Acta Petri cum Simone*.

Parimenti il sermone II di Massimo mette al centro della scena Pietro, dilungandosi nella esegesi allegorica del brano di *Act* 10, 9 ss. relativo alla visione dell'involucro a forma di lenzuolo calato giù dal cielo, ripieno di animali di ogni genere, allegoricamente interpretato come l'invito ad aprire il messaggio cristiano anche ai pagani:

«come se la Divinità gli dicesse: "Tu hai fame riguardo ai soli Giudei: ecco, io sazio la fame della tua fede con la varietà di tutte le genti". Infatti senza dubbio i vari animali raccolti in un n solo recipiente indicano la riunione di genti diverse raccolte in un'unica Chiesa»³⁶.

Nella parte conclusiva però, dove si richiama la vita celeste e gloriosa degli apostoli, «partecipi di Cristo che è vita», tre citazioni paoline

³² *Tract.* 20, 4 (Scrittori Area Santambrosiana 2, 476): *In hoc enim die apud urbem Romanam ambos pro Christi nomine Neronis crudelitas interfecit, domini iustitia coronavit.*

³³ *Prud., perist.* 12, 5: *unus utrumque dies, pleno tamen innovatus anno* ("un solo giorno ma a un anno di intervallo").

³⁴ *Aug., serm.* 4 Dolbeau (NBA: *non uno die ambo passi sunt, et uno die ambo passi sunt.*

³⁵ Maxim. Taurin., *ser.* 1, 2, 24: *Cuius autem meriti sint beatissimi Petrus et Paulus, hinc possumus intellegere, quod cum dominus orientis regionem propria illustraverit passione, occidentis plagam, ne quid minus esset, vice sui apostolorum sanguine inluminare dignatus est; ei licet illius passio nobis sufficiat ad salutem, tamen etiam horum martyrium nobis contulit ad exemplum.* Sui verbi illustro e inluminare mi permetto rinviare a G. LUONGO, *Neapolitanae urbis illustrat ecclesiam* (*Uran.*, de obitu Paulini 3), in *San Gennaro nel XVII centenario del martirio*. Atti del Convegno internazionale (Napoli, 21-23 settembre 2005), a cura di G. LUONGO, I (Napoli 2007), pp. 15-36 (= "Campania Sacra" 37, 2006).

³⁶ Maxim. Taurin., *ser.* 2, 2, 29.

(*Phil* 1, 21. 23; *1 Tim* 5, 6) richiamano in campo l'Apostolo delle genti, che sembrava dimenticato.

Il sermone IX di Massimo infine si apre con l'affermazione dell'universalità della festa dei due apostoli, tema frequentemente ripetuto da altri nell'esordio dell'omelia («È noto a tutti voi, fratelli, ed è notissimo al mondo intero che oggi è il natale dei beatissimi Pietro e Paolo»). La citazione del *Ps.* 18, 5 (*In omnem terram exiit sonus eorum et in fines orbis terrae verba eorum*), non infrequente nelle omelie agostiniane per Pietro e Paolo, serve a introdurre il tema della potenza taumaturgica di Pietro (con la rievocazione della guarigione dello zoppo della Porta Bella, *Act* 3, 1-9) e quello della prodigiosa diffusione delle Lettere di Paolo:

«dove non si leggono le parole dell'apostolo Paolo? In quale luogo non vengono inserite negli scritti, conservate nel cuore, custodite nella condotta di vita?»³⁷.

Dopo aver richiamato il martirio simultaneo dei due apostoli (*una die passi esse noscuntur*) e il diverso tipo di morte, il vescovo torinese rievoca il particolare del latte sgorgato dal collo dell'apostolo delle genti, narrato negli *Acta Pauli*, forzatamente accostandolo al versetto di *1 Cor* 3, 2:

«Che c'è di strano se possiede abbondanza di latte colui che nutriva la Chiesa (*nutritor ecclesiae*), come egli stesso dice ai Corinti: "Vi ho dato da bere del latte, non cibo solido"?». In una complicata sequenza esegerica Massimo collega sul filo della memoria l'immagine del latte di *1 Cor* 3, 2 con la terra promessa "dove scorre latte e miele" (*Ex* 3, 8), non una terra materiale, ma «quella terra di Paolo e di quelli simili a Paolo, che distilla ciò che è puro e dolce», come dolci e spendenti sono le lettere paoline, definite «le mammelle delle chiese che nutrono i popoli per la loro salvezza». Finalmente il leggendario prodigio del fiotto di latte è collegato a *1 Cor* 15, 50 («la carne e il sangue non possederanno il regno di Dio») per dimostrare che Paolo possiede ormai il Regno, essendo privo del sangue: il corpo di Paolo è sepolto in terra, ma egli «è ormai trasformato nella sostanza del regno celeste»³⁸.

Una testimonianza forte della celebrazione della festa degli apostoli

³⁷ Maxim. Taurin., *ser.* 9, 1, 54.

³⁸ *Ivi*, *ser.* 9, 2, 56.

fornisce Massimo nel sermone 3, nel quale con *animosa indignatio* dice che la domenica precedente non aveva predicato, per dare una lezione salutare ai fedeli che avevano disertato la precedente solennità dei santi Pietro e Paolo, definiti *doctores gentium, auctores martyrum, principes sacerdotum*³⁹. L'omelia, dalla quale traspira la *animosa indignatio* e il rimprovero assai aspro del pastore, si conclude con l'esortazione a partecipare alle feste dei martiri, sottolineando il valore esemplare e salvifico del loro martirio:

Dunque, fratelli, ogniquale volta celebriamo la memoria dei martiri, trascurando ogni impegno mondano, dobbiamo riunirci senza alcun indugio, rendere onore a quelli che, versando il loro sangue, ci procurano la salvezza⁴⁰.

Merita di essere menzionato l'unica breve omelia che Gaudenzio di Brescia tenne a Milano alla presenza di Ambrogio nella festa degli apostoli per alcuni temi che ritorneranno poi in altri autori: i titoli di merito, il comune martirio, la *vera fraternitas*. Dopo una piana spiegazione della triplice accezione del *dies natalis* o *nativitas* (nascita carnale, rigenerazione battesimale e nascita al cielo attraverso il martirio), pienamente applicabile a Cristo, nato, battezzato e morto nel *baptismo passionis*, il vescovo ricorda brevemente la diversa modalità della crocifissione a testa in giù per Pietro e della decapitazione per Paolo. Indi segue una serrata sequenza di titoli laudativi:

«entrambi nobili, entrambi illustri, veramente due luminari del mondo, colonne della fede, fondatori della Chiesa, maestri d'innocenza, promotori d'ogni santità e verità»⁴¹.

L'esaltazione dei due apostoli poggia sulla stessa testimonianza della Scrittura col richiamo a *Mt* 16, 17-19 («Tu sei Pietro e su questa pietra... e a te darò le chiavi del regno») e al *vas electionis* di *Act* 9, 15: Pietro è il fondamento della Chiesa, Paolo, «divenuto vaso di elezione, porta il prezioso unguento della fede tra il popolo». Gaudenzio esalta in Pietro la potenza taumaturgica, in Paolo la *doctrina* e le *persecutiones*. En-

³⁹ Maxim, Taurin., *ser.* 3, 2, 32.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Gaud. Brix., *tract.* 20, 5, 478.

trambi sono uguali nel martirio, uniti nel vincolo dell'unanimità e della vera fraternità (*eos et geminos dicere fratres audebo*), al punto che non si può dire chi dei due sia superiore, sicché ben si adatta loro il versetto salmico del *quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum* (Ps 132, 2)⁴². L'epilogo del sermone è un ammonimento ed esortazione morale per essere degni dell'aiuto e intercessione degli apostoli⁴³.

4. *I sermones agostiniani*

Numerosi sono i sermoni in onore di Pietro e Paolo tramandatici nel *corpus* agostiniano o negli omeliari medievali: le ricerche recenti di F. Dolbeau ne hanno accresciuto il numero⁴⁴. Le omelie si collocano nel contesto della lunga serie dei *sermones de sanctis*, che occupa una considerevole parte dell'opera omiletica dell'Ipponense. Sono interventi pastorali di circostanza, legati cioè alla celebrazione liturgica annuale del *dies natalis* degli apostoli: non costituiscono quindi una serie continua e ordinata, come quei sermoni esegetici sistematici su singoli libri biblici, riuniti successivamente nelle opere che rappresentano i grandi commentari scritturistici. Ciò comporta ovviamente non poche ripetizioni anche letterali o riprese tematiche, come succede anche ai moderni predicatori. Ma occorre considerare il fatto che alcuni temi qua e là si aprono ad ampliamenti e approfondimenti, anche legati alle circostanze e ai contesti. Pur legate al ciclo liturgico, le omelie agostiniane non sono avulse dal contesto storico, sociale, nonché dal vivo del dibattito teologico. L'esortazione morale, che parte dalle figure paradigmatiche degli apostoli, non è generica o superficiale. Per esempio, la re-

⁴² *Ibid.*

⁴³ Gaud. Brix., tract. 20, 12, 480: *Communicemus igitur, fratres, sanctorum apostolorum memoriis, communicemus sanctorum memoriis fide, opere, conversatione, sermone, ut mereamur eorum precibus ad omnia, quaecumque poscimus, adiuvari largiente gratia domini nostri Iesu Christi...*

⁴⁴ Sant'Agostino, *Discorsi*, V, ed. bilingue. Introduzione di A. QUACQUARELLI (NBA 33): i sermoni per gli apostoli Pietro e Paolo vanno dal 295 al 299C; i sermoni 278 e 279 sono dedicati solo a Paolo; Sant'Agostino, *Discorsi nuovi*. Supplemento I (Dolbeau 1-20). Introduzione, tavole, testo e note di F. DOLBEAU (NBA 35/1): dedicato alla solennità di Pietro e Paolo è il *ser.* 4; il *ser.* 10 ha per oggetto lo scontro di *Cial* 2, 11 ss. Da queste edizioni si citerà d'ora in poi.

pentina "conversione" dell'apostolo delle genti da *persecutor* a *praedicator*, oggetto della lettura liturgica di *Act* 9, 1 ss., diventa il modello della conversione vera e profonda del cristiano. L'*utilitas rei gestae huius*, la riproposizione del racconto, dice Agostino, mira a questo scopo, "perché nessuno, che si sia coperto di gravi peccati e irretito da grandi delitti, disperi di sé, quasi escluso dal perdono"⁴⁵. Parimenti il sermone 279, dopo la prima parte dedicata al tema del cambiamento repentino di Paolo "da lupo rapace ad agnello", nella seconda parte è una vibrante esortazione a non arrossire del Cristo e a dare pubblica attestazione della fede secondo il precetto paolino (*Rom* 10, 10 «con il cuore si crede per ottenere la giustizia, ma con la bocca si fa la confessione per avere la salvezza»), ma gran parte del finale è dedicata alla conversione recente di un pagano, l'*argentarius* Faustino, il cui repentino cambiamento suscitava perplessità, sconcerto e rifiuto tra i fedeli: l'omelia tenuta a Cartagine la vigilia della festa della natività del Battista del 401 e una settimana prima della festa di Pietro e Paolo, contiene espliciti riferimenti al contesto africano di quegli anni caratterizzati dalle disposizioni imperiali sulla chiusura dei templi pagani, con il conseguente scoppio di disordini e violenze da parte di pagani e cattolici. In tale clima il pagano Faustino, per sincero pentimento o per proprio tornaconto s'era fatto cristiano e Agostino non esita ad accostare il suo cambiamento a quello di Paolo, invitando i fedeli a non giudicare e a considerare invece la vittoria della fede cristiana e la fine ormai del paganesimo⁴⁶.

Non mancano inoltre, come vedremo, in queste omelie dei primi decenni del V secolo riferimenti precisi alla grave situazione africana agitata dalla lotta tra donatisti e cattolici, al sacco di Roma e allo choc prodotto sia nei pagani che nei cristiani (*ser.* 296), alla crisi pelagiana. Ma queste omelie fissano in primo luogo il modello di santità martiriale, en-

⁴⁵ Aug., *ser.* 278, 1 (NBA 33, 60): *Utilitas autem rei gestae huius haec est, quam apostolus ipse commemorat in epistolis suis [...] ut nemo de se desperet, qui fuerit magnis peccatis involutus, et magnis sceleribus irretitus, quasi veniam non sit accepturus, si conversus fuerit ad eum, qui pendens in cruce oravit pro persecutoribus...*

⁴⁶ Aug., *ser.* 279, 13 (NBA 33, 96): *Securi ergo estote, fratres, prorsus securi estote. Veterescunt, minuuntur: finientur, aut credendo, aut moriendo. Quantumlibet perstrepat, quantumlibet carnalis suavitati se impendant, quantumlibet contra Christi divina cantica flagitiosa garriant et saltent, pauciores sunt hodie quam heri. Cfr. P. BROWN, *Agostino d'Ippona*, tr. it., Torino 1971, 226s.*

fatizzando la fede e il coraggio, l'azione della Grazia e la presenza cristiana nei due santi; delineano poi anche il modello ideale del pastore, al quale lo stesso vescovo Agostino dichiara di volersi conformare.

Ripetutamente l'Ipponense sottolinea che il fine della celebrazione dei santi è la loro imitazione: un motivo comune e ripetutamente affermato dagli omileti greci e latini:

«celebriamo il giorno festivo reso sacro dal sangue degli apostoli. Amiamone la fede, la vita, le fatiche, le sofferenze, le testimonianze di fede, l'opera della predicazione. Noi facciamo progressi amando, non celebrando le loro azioni per una pura gioia carnale»⁴⁷.

Particolare importanza hanno le feste degli apostoli, specialmente del primo e dell'ultimo di essi, proprio perché, come ama ripetere il vescovo, essi non sono degli *obscuri martyres*: «La passione dei beatissimi apostoli Pietro e Paolo ha reso sacro per noi questo giorno. Non parliamo di alcuni martiri sconosciuti»⁴⁸. Se Cristo è «il martire dei martiri, il testimone dei testimoni»⁴⁹ colui che per primo ha percorso la via stretta e piena di spine, dietro di lui ci sono gli apostoli, i *duces apostoli* e quindi la lunga schiera dei martiri rappresentati dai *pueri, mulieres, puellae*⁵⁰. Nel Ser. 298 l'Ipponense mostra amarezza per la scarsa affluenza alla celebrazione della festa degli apostoli, laddove assai più frequentate sono le feste dei semplici martiri, definiti agnelli in confronto degli apostoli detti *arietes ovium*:

«Avremmo dovuto certamente celebrare con maggiore affluenza il giorno di così degni martiri, cioè dei santi apostoli Pietro e Paolo. Infatti, se celebriamo con tantissima folla il natale degli agnelli, quanto più non dovremmo celebrare quello degli arieti?»⁵¹.

⁴⁷ Agostino, ser. 295, 8 (NBA 33, 319): *Celebramus diem festum, Apostolorum nobis sanguine consecratum. Amemus fidem, vitam, labores, passionem, confessiones, praedicationes. Proficimus enim amando; non ista propter carnalem laetitiam celebrando*; Ser. 4 Dolbeau (NBA 35/1,70-72). Cfr. anche ser. 311, 1; 313 A 1; 325, 1.

⁴⁸ Ser. 295, 1 (NBA 33, 310): *Istum nobis diem beatissimorum apostolorum Petri et Pauli passio consecravit. Non de obscuris aliquibus martyribus loquimur*.

⁴⁹ Agostino, ser. 334, 2 (NBA 33, p. 852).

⁵⁰ Ser. 295, 8 (NBA 33, 320): *Transiit ipse prior Dominus, transierunt apostoli intrepidi, postea martyres, pueri, mulieres, puellae. Sed quis in eis? Ille qui dixit: "Sine me nihil potestis facere"*.

⁵¹ Ser. 298, 1 (NBA 33, 360): *Debuimus quidem tantorum martyrum diem, hoc est, sancto-*

E subito dopo l'amarezza si volge in rimprovero per gli assenti:

«Carissimi, vi parlo così, lieto per questo giorno che comporta tanta solennità; ma alquanto triste, perché non vedo quell'affluenza di popolo dovuta alla ricorrenza del martirio degli apostoli [...] Non amate Pietro e Paolo? Parlo tra voi, riferendomi a quelli che non sono qui. A voi certo sono grato, perché almeno voi siete intervenuti»⁵².

Delle nostre omelie alcune sono brevi (299A⁵³, 299B), altre più lunghe e di un'ampiezza talora che costringe l'oratore a chiedere scusa all'uditorio che dà segni di stanchezza. Sono tutte incentrate sulle letture bibliche della festa, come vedremo, alle quali Agostino fa esplicito riferimento: «medita le parole che poco fa abbiamo ascoltato, mentre si leggeva una sua lettera» (cioè nell'occasione si tratta di 2 Tim 4, 6-8)⁵⁴; oppure in altra occasione:

*De passione sua iam imminente et appropinquante praenuntiantem audivimus Paulum, cum eius epistolas legeretur*⁵⁵.

Sono testi biblici che l'oratore riprende, citandoli anche estesamente o solo a piccole frasi, alternate al rapido commento, talora fingendo retoricamente uno scambio di battute con un interlocutore o colloquiando direttamente con il pubblico.

Le omelie sono articolate per lo più in due sezioni dedicate la prima a Pietro, l'altra a Paolo (ser. 295, 297, 299B). La distinzione è rimarcata da formule varie di passaggio, che servono anche a tenere desta l'attenzione dei fedeli. Nel ser. 295, dopo aver parlato ampiamente del principe degli apostoli, Agostino conclude: «Pietro meritò la corona del martirio e meritò di venir celebrato nel mondo con la solennità odierina»; ma poi subito attacca: *Veniat et de Saulo Paulus*.⁵⁶

rum apostolorum Petri et Pauli, maiore frequentia celebrare. Si enim celebramus frequentissime natalitia agnorum, quanto magis debemus arietum [...] Per angustias passionum, per viam spinis plenam, per tribulationes persecutionum, ut transeant postea fideles, apostolos duces habuerunt. Cfr. anche 297, 2.

⁵² Ser. 298, 2 (NBA 33, 362).

⁵³ Ma il sermone edito da Mai (19 Misc. Ag. I, 307-410; PLS 2, 462-464) era stato trasmesso mutilo: il testo primitivo integro rinvenuto dal Dolbeau, si è rivelato assai più lungo e interessante: Cfr. S.A., *Discorsi nuovi* (NBA 35/1, VIII-IX, testo n. 4, 71-91).

⁵⁴ Ser. 297, 4 (NBA 33, 350).

⁵⁵ Ser. 299, 3 (NBA 33, 370).

⁵⁶ Ser. 295, 5,5-6,6 (NBA 33, 316).

Più articolato e mosso è il passaggio nel *ser.* 299B, impreziosito dalla formula di preterizione e dall'apostrofe al santo, non senza una punta di ilarità originata dal gioco etimologico (*Paulus/paululum*):

«Chi sarebbe capace di parlare degnamente di Pietro? Chi si potrebbe ritenere sazio a parlare di Pietro? Senza offesa, beato Pietro, mi sia permesso di tacere appena un poco di te (*paululum tacere de te*)... Il mio discorso non può essere solo per te; oggi non fosti solo tu a subire il martirio: senza dubbio sei tu il primo degli Apostoli, ma l'ultimo degli apostoli ebbe il merito di esserti compagno. Venga avanti a noi anche il beato Paolo; diciamo qualcosa di lui per un poco (*paululum*): perciò, infatti, volle chiamarsi Paolo, perché prima si chiamava Saulo»⁵⁷.

Nel *ser.* 4 Dolbeau il vescovo anticipa che non seguirà l'ordine delle lezioni liturgiche, cioè l'epistola paolina e poi il vangelo, ma l'ordine cronologico del martirio dei due apostoli, giustificando così la sua scelta: «procediamo seguendo la successione cronologica del martirio e non l'ordine delle lezioni e ascoltiamo prima dal Vangelo i meriti di Pietro e poi dalla lettera dell'apostolo i meriti di Paolo»⁵⁸. Qualche volta però l'ordine è invertito: il *ser.* 299 dedica a Paolo la prima parte, la seconda a Pietro (*Veniamus ad Petrum*)⁵⁹: questa omelia in effetti è in forte chiave polemica con i pelagiani e Agostino si sofferma molto sul ruolo della Grazia nei meriti di Paolo e tratta il tema della morte come conseguenza del peccato: tematiche, come si vede, antipelagiane i cui fondamenti biblici sono tratti da Paolo.

Talora il sermone è dedicato solo a Paolo: ad es., il *ser.* 299 C, che contiene solo qualche accenno a Pietro all'inizio. Interamente dedicato a Paolo è il *ser.* 279, che nella seconda parte presenta il tema della conversione del personaggio pagano, l'*argentarius* Faustino e contiene un forte rimprovero del vescovo per l'atteggiamento ostile dei fedeli, contrari ad accogliere quello che Agostino chiama l'operaio della nona ora (*Mt* 20, 1-16).

⁵⁷ *Ser.* 299B 3-4 (NBA 33, 398).

⁵⁸ *Ser.* 4 Dolbeau (NBA 35/1, 70-72): *Sed quia propositum nobis diem sollemnitatis diximus, non inaniter neque ad carnalem celebrandam laetitiam, sed ad spiritalem imitandam coronam – omnes autem coronari volunt, pauci certare –, secundum ordinem passionum, non secundum ordinem lectionum audiamus ex evangelio meritum Petri, audiamus ex epistola apostolica meritum Pauli.*

⁵⁹ *Ser.* 296, 6 (NBA 33, 376): *Satis hoc sit. Veniamus ad Petrum.*

Altri sermoni non hanno una ripartizione così netta: ad es., il *ser.* 296 degli anni 410/411, successivo al sacco di Roma, è dedicato in massima parte alla figura di Pietro; ma la presenza di Paolo è avvertita dalle frequenti citazioni "forti" dalle sue lettere. A dimostrazione della fede e speranza di Pietro, nonché a conforto dei fedeli provati dallo *choc* dell'invasione dei barbari, è citato e commentato *Rom* 8, 18 («le sofferenze del tempo presente non sono da paragonare alla gloria futura») e *2 Cor* 4, 17-18 («la tribolazione presente procura una quantità smisurata ed eterna di gloria»). Parimenti per biasimare i fedeli cattolici, che avevano cacciato dalla chiesa un donatista pentito, è citato *Rom* 10, 2 («hanno zelo per Dio, ma non secondo una retta conoscenza»): «nessuno ami la Chiesa da essere geloso dei suoi guadagni»⁶⁰.

Come si vede dunque, il contenuto delle omelie non è avulso dal contesto storico e ambientale, con la polemica antidonatista, specialmente nel commento al *Pasce oves meas*, o antipelagiana col tema della Grazia.

5. Le letture bibliche della festa dei ss. Pietro e Paolo

I testi biblici sui quali si incentrano i sermoni per la festa degli apostoli sono quelli delle lezioni liturgiche ripetutamente richiamate e commentate nel corso dell'omelia. Per Pietro è il cap. 21 di Giovanni e soprattutto il triplice interrogatorio ("Mi ami tu"), il mandato (*Pasce oves meas*) e la predizione della futura passione. Al cap. finale giovanneo si accompagnano nel commento il testo di *Mt* 16, 19 (professione di fede "Tu sei il Cristo, Figlio del Dio vivente") e il conferimento del primato e specialmente, in contraltare a *Io* 21 il brano sulla temeraria promessa dell'apostolo, dichiaratosi pronto a dare la vita per il maestro (*Io* 13, 37), il triplice rinnegamento e il *flevit amare* del pentimento. Sono le situazioni fondamentali dell'esistenza e dell'essere stesso di Pietro, che l'oratore commenta per trarne l'insegnamento e l'ammonimento morale e spirituale.

⁶⁰ *Ser.* 296, 15 (NBA 33, 342): *De cetero, fratres, ista non fiant: nemo sic amet Ecclesiam, ut inuideat lucris Ecclesiae.*

Per le *laudes Pauli* il testo liturgico prevalente è il brano biografico o autobiografico di *2Tim* 4, 6-8, che preannuncia imminente e prossima la passione: «lo infatti sarò presto immolato ed è imminente l'ora della mia liberazione. Ho combattuto la buona battaglia, etc.»⁶¹. Altro testo *pivot* è il racconto lucano della visione sulla via di Damasco (*Act* 9)⁶², cui si accompagnano a commento *1Cor* 15, 10 («Non sono degno di essere chiamato apostolo; ma per grazia di Dio sono quello che sono» e *1Tim* 1, 13 («fui bestemmiatore, persecutore...»)⁶³. Nel *ser.* 279 la lettura liturgica di riferimento sembra essere *Rom* 10, 10 («con il cuore si crede per ottenere giustizia, con la bocca si fa la confessione di fede per avere la salvezza»).

A fare da cerniera fra i testi del NT c'è il *Sal.* 18 e specialmente il v. 5 (*in omnem terram exiit sonus eorum et in fines orbis terrae verba eorum*), ripetuto quasi in ogni omelia, per indicare la fatica meritoria dei due apostoli, la prodigiosa diffusione del loro messaggio e l'universalità del cristianesimo e della chiesa cattolica.

L'omelia agostiniana quindi è essenzialmente fondata sui testi biblici, strettamente intrecciati in una sequenza articolata sulla linea di accostamenti lessicali e concettuali. Ma il grande predicatore africano non è alieno dall'impiego delle varie risorse retoriche di cui è maestro: figura etimologica, gioco dell'etimologia, paronomasia, anafora, omoteleuto, apostrofe ai personaggi; né risparmia motivi e temi dell'encómio, come, per es. nel prologo e nell'epilogo, il *topos* della dichiarazione di inadeguatezza e incapacità a celebrare degnamente i santi:

«in nessun modo le nostre parole, senza dubbio, potrebbero essere adeguate a tessere l'elogio dei predicatori e di così valenti predicatori»⁶⁴.

Omelie impregnate di Scrittura, come dicevo, queste per i due apostoli; ma oggetto specifico e punto di partenza, a differenza dei sermo-

⁶¹ Vd., per es., *ser.* 297, 4, 5 (NBA 33, 350): *Attende ergo apostolum Paulum, recale verba quae paulo ante, cum eius epistola legeretur, audivimus: Ego, inquit, iam immolor, et tempus meae resolutionis instat, etc.*

⁶² Vd., per es., *ser.* 278, 1 (NBA 33, 371): *Hodie lectio de Actibus apostolorum haec pronuntiata est, ubi apostolus Paulus ex persecutore Christianorum annuntiator factus est.*

⁶³ Vd., per es., *ser.* 297, 4, 5 (NBA 33, 350).

⁶⁴ *Ser.* 299, 1 (NBA 33, 368).

ni propriamente esegetici sistematici, sono quelle pagine bibliche che trattano, come si è visto, l'esperienza esistenziale dei due apostoli, sia pure limitata a pochi dati, intorno ai quali si costruisce la lezione spirituale e morale. Agostino non indugia assolutamente sulle modalità del martirio, sulle quali la letteratura apocrifa aveva e stava costruendo il pio racconto agiografico. Per la figura di Paolo, per es. (tralascio di parlare in questa sede di Pietro), all'Ipponense interessa rimarcare il passaggio dal ruolo di persecutore a quello di predicatore⁶⁵, la trasformazione repentina del "lupo rapace", del discendente della tribù di Beniamino (*Phil* 3, 5) in pecora mansueta⁶⁶, anzi in pastore del gregge⁶⁷, il passaggio da Saulo, un nome che evocava tristemente quanto immediatamente la figura del superbo persecutore di Davide, tipo del Cristo, a Paolo, *Paulus*, il *minimus*, il *novissimus*, *modicus*⁶⁸.

Soprattutto Agostino si sofferma sull'umiltà di Paolo, che pur sentendosi un apostolo diretto di Gesù, uno che «ha faticato più degli altri» (*1Cor* 15, 10), riconosce il suo passato di *blasphemus et persecutor et iniuriosus* (*1Tim* 1, 13), cui la Grazia e solo la Grazia ha donato di «essere quel che sono». Ma il testo paolino principe è il testamento spirituale di *2Tim* 4, 6-8, dove alla consapevolezza dell'intensa opera svolta, della nobile gara portata felicemente a termine, si associa l'offerta sacrificale (*ego iam immolator*), la coscienza di attendersi dopo la morte, la corona di giustizia, *quam reddet mihi Dominus in illa die, iustus iudex: non solum autem mihi, etc.*

⁶⁵ È un motivo ripetuto ad ogni occasione e variamente mutato: Cfr., per es., *ser.* 278, 1 (NBA 33, 60): *Factus est ille ex persecutore praedicator et doctor gentium. Ser.* 279, 1 (NBA 33, 76): *quem de persecutore praedicatorem fecit.*

⁶⁶ *Ser.* 279, 1 (NBA 33, 78): *Iam informatur ex persecutore praedicator, ex lupo ovis, ex hoste miles.*

⁶⁷ *Ser.* 299, 6 (NBA 33, 376): *Mutatur lupo in ovem; parum est, in ovem; immo in pastorem. Suprema voce occiditur et vivificatur; percutitur et sanatur. Prosternitur persecutor, erigitur praedicator.*

⁶⁸ *Ser.* 299B, 4 (NBA 33, 398): *Saulus prius, postea Paulus, quia prius superbus, postea humilis. Recolite primum nomen, et in eo persecutoris agnoscitis crimen. Saulus a Saule cognominatus est. Saul, unde appellatus Saulus, persecutus est sanctum David, in quo sancto David figura erat Christi venturi ex semine David per virginem Mariam. Vd. anche ser. 299C, 4 (NBA 33, 411): Saulus ideo superbiae nomen fuit, quia ille rex procerus, et tanto invidentior, quanto elatior, Saul vocabatur. [...] Inde iste nomen acceperat a Saule Saulus, congruum nomen persecutoris. Quid postea? Paulus. Quid est Paulus? Modicus, minimus. Vd. anche ser. 279, 5-6 (NBA 33, 82-84).*

Non posso qui illustrare in dettaglio il commento di Agostino, che ama insistere sulla mirabile trasformazione di Paolo da persecutore ad apostolo. Nel martirio di Stefano egli si era macchiato dell'orrendo delitto, anche solo tenendo in mano le vesti dei lapidatori: anzi, Agostino dice che con quel gesto Paolo aveva partecipato pienamente al delitto, *ut in omnium manibus lapidaret* (ser. 299B 4): «gli sembrava poco lapidare solo con le proprie mani; si ritrovava nelle mani di tutti coloro di cui custodiva le vesti»⁶⁹.

Insiste molto Agostino sul duplice nome Saulo/Paolo: al primo dà un'accezione nettamente negativa, associandolo al re Saul e ama considerare il passaggio dal peccato alla Grazia nel segno del mutamento del nome: *de Saulo Paulus*⁷⁰. Si potrebbe pensare che l'Ipponense creda a un reale cambio di nome a seguito della conversione; ma è chiaro che il doppio nome, che l'apostolo aveva in quanto ebreo di stirpe e cittadino romano, usato con forte antitetisi giocava retoricamente una forte funzione peritica. Del resto però bisogna ricordare che lo schizzo biografico ieronimiano del *de viris illustribus* inizia proprio così: *Paulus apostolus, qui ante Saulus*⁷¹ (cap. 5). È chiaro che l'insistenza sul *persecutor*, sul lupo rapace, ha solo la funzione di evidenziare icasticamente il cambiamento operato dalla misericordia divina in Paolo: «non indaghiamo sui precedenti di Paolo, rallegriamoci degli eventi ultimi dell'ultimo degli apostoli»⁷².

L'attenzione è rivolta quindi all'azione missionaria e soprattutto al martirio di Paolo, che lo associa al primo apostolo. Frequente è il tema della *concordia apostolorum*, espressa dalla coincidenza del *dies natalis*⁷³; Agostino però insiste maggiormente sulla *concors vita* dei due apostoli:

⁶⁹ Ser. 299C, 1 (NBA 33, 368). Ser. 279, 1 (NBA 33, 76): *Nam et quando lapidatus est Stephanus primus martyr pro nomine Christi, evidenti aderat ei Saulus. Et sic aderat lapidantibus, ut ei non sufficeret si tantum suis manibus lapidaret. Ut enim esset in omnium lapidantium manibus, ipse omnium vestimenta servabat, magis saevienti omnes adiuuando, quam suis manibus lapidando. Ser. 4, 6 Dolbeau (NBA 35/1, 82).*

⁷⁰ Ser. 295, 6; 279, 5-6 (NBA 33, 82-84): *iste vas electionis, primo Saulus a Saule. Recordamini enim qui nostis Litteras Dei, quis erat Saul, Rex pessimus, persecutor sancti servi David... Postea si Saulus a Saule, Paulus unde? Saulus a rege saevo... Paulus autem unde? Paulus quia modicus. Paulus humilitatis nomen est.*

⁷¹ Hier., *vir. ill.* 5.

⁷² Ser. 298, 1 (NBA 33, 360): *Sed prima Pauli non quaeramus, de novissimis novissimi gaudemus.*

⁷³ Ma occorre ricordare che Agostino attesta la tradizione secondo cui *non uno die ambo passi sunt* (ser. 4 Dolb., 4, 1), *unus dies, quamquam diversis diebus* (ser. 295, 7, 7; 297, 2, 3).

*concordem vitam ambo duxerunt,
socium sanguinem ambo fuderunt,
caelestem coronam ambo sumpserunt,
diem hodiernum ambo consecraverunt*⁷⁴.

6. I meriti di Paolo, la corona e la Grazia

Il testo più ricorrente in questo *corpus* omiletico agostiniano è senza dubbio *2Tim* 4, 6-8, che l'Ipponense commenta ripetutamente, soffermandosi sul senso del martirio quale sacrificio a Dio espresso nello *iam immolor*⁷⁵. Paolo non solo accetta, ma esulta nell'annunciare l'imminente passione, che è un vero sacrificio, che ha come sacerdote «proprio colui che per primo è stato vittima per me»⁷⁶. Il senso dell'*immolor* si coglie in modo particolare nella densa pagina del *ser.* 299, tenuto nell'anno 418, nel vivo della polemica antipelagiana. Paolo, secondo Agostino, è debitore del suo sangue, perché per lui fu versato il sangue del Signore, il quale col suo sacrificio ci ha resi debitori e "restitutori", esigendo quindi un credito di ingente valore. L'Ipponense intreccia *2Tim* 4 con *1Cor* 15, 9-10 e *1Tim* 1, 13-14: con tali testi neotestamentari e con una fittissima sequenza di altre citazioni bibliche Agostino tesse retoricamente un serrato dialogo con Paolo, per esprimere da un lato la riconoscenza per la misericordia divina, dall'altro la generosità dell'offerta sacrificale.

Quid retribuam domino pro omnibus quae retribuit mihi? fa dire Agostino a Paolo con il salmista (115, 12). E Paolo: *Calicem salutaris accipiam*. Quale calice?, chiede Agostino.

⁷⁴ *Ser.* 297, 4, 5 (NBA 33, 350); vd. anche *ser.* 299, 1 (NBA 33, 370): *Utriusque passio concordat sollemnitate, utriusque vita consonat caritate.*

⁷⁵ Il verbo *immolor* è preferito da Agostino, che pure dichiara di conoscere l'altra lezione *libor*, attestata da alcuni codici: *scr.* 4, 4 Dolbeau (NBA 35/1): *Audite quid dicat idem apostolus: "Ego enim iam immolor", vel "libor" – aliqui codices libor habent, aliqui immolor: libari et immolari ad sacrificium pertinet –: passionem suam sacrificium esse noverat Deo.*

⁷⁶ *Ser.* 298, 2, 3 (NBA 33, 362): *Quid est immolor? Sacrificium ero. Sacrificium cuius? Dei: quia pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum eius (Ps 115, 5). Ego, inquit, immolor. Securus sum: habeo sursum sacerdotem qui me offerat deo. Ipsum habeo sacerdotem, qui pro me prior victima fuit.*

Pensavi a ricambiare, cercavi che cosa dare in cambio, e si porse a te quasi ad uno pronto a rendere: *Prenderò il calice della salvezza e invocherò il nome del Signore*. Eri davvero pronto a ricambiare? Ecco tu ricevi. Dunque tu ricevi, giacché tu hai ricevuto ciò che avresti dovuto restituire; debitore quando hai ricevuto, debitore, quando l'avrai restituito. Dice infatti: *Che cosa renderò? Prenderò il calice della salvezza*. Prendi dunque anche questo, il calice della passione; il calice cui si riferì il Signore: *Potete bere il calice che io sto per bere?* (Mt 20, 22). Ma ecco che il calice è già nella tua mano, imminente ormai è la passione: che fai per non essere turbato? Che fai per non esitare? che fai, dal momento che non puoi non bere quel che hai già in mano? Dice: Che farò? E a questo punto prenderò: sarò debitore, perché invocherò il nome del Signore. Presto sarò immolato, dice⁷⁷.

È altresì interessante la riflessione esegetica e la lezione spirituale derivatane dal brano di 2^a Tim 4, 8 (*reposita est mihi corona iustitiae quam reddet mihi Dominus*). Sul verbo *reddet* il vescovo di Ippona si intrattiene varie volte, vedendovi non solo la fiducia di Paolo, ma un debito che Dio, *iustus iudex*, ha contratto:

Non dice “dà”, ma “renderà”: se renderà, era in debito. Ma aveva forse ricevuto un prestito per diventare debitore? Deve la corona, rende la corona, non in quanto debitore dietro un nostro prestito, ma secondo una sua promessa. Quando infatti coronava i suoi meriti, coronava quelli che erano i suoi doni⁷⁸.

Paolo avrebbe meritato la condanna per il suo passato («Quale posto per il tuo immane delitto, si potrebbe rinvenire nel profondo della Geenna?»)⁷⁹; gli è stata invece accordata la salvezza: era dovuta la pena, ha ricevuto la corona. Per la Grazia divina «non ho ricevuto quel che era dovuto; ho ottenuto misericordia», una indebita misericordia, che diventa perciò caparra della vittoria. La corona toccherà a Paolo, ma anche a chiunque confesserà, anche senza versare il sangue, a chi avrà fede: è la lezione morale che Agostino propone ai fedeli.

⁷⁷ Ser. 299, 3 (NBA 33, 370).

⁷⁸ Ser. 299A, 2 (NBA 33, 392): *Non ait, dat, sed reddet: si reddet, debebat. Es numquid mutuum acceperat, ut deberet? Debet coronam, reddit coronam, non factus debitor ex mutuo nostro, sed ex promisso suo; neque enim, cum eius merita coronabat, non dona sua coronabat.*

⁷⁹ Ser. 298, 4, 4 (NBA 33, 364).

Un'ultima considerazione mi sembra interessante sottolineare nella proposta pastorale agostiniana. Paolo, *prius persecutor, postea praedicator*, diventa il modello di conversione dall'intima perversione, dal proprio "io" malvagio. L'uomo, dice l'Ipponense, prega sempre Dio, perché lo liberi dall'uomo malvagio (*Ps 139, 2 Libera me, Domine, ab homine malo*): ladro, adultero, menzognero che sia. Agostino così ammonisce:

Non essere tu cattivo con te stesso. Ascoltami: Dio ti liberi da te. Quando infatti per sua grazia e misericordia Dio ti rende buono da malvagio, da che ti cambia in buono, da che ti libera, se non dall'uomo perverso che è in te?⁸⁰

Come modello il vescovo propone ai fedeli proprio Paolo:

*exemplum proponam unde agitur, de ipso apostolo Paulo [...] Fuit persecutor, blasphemus, iniuriosus. Homo erat malus. Ma colpito dalla voce divina sulla via di Damasco, prostratus est persecutor, et erectus est praedicator [...] Quid videtur, fratres? Liberatus est Saulus ab homine malo, a quo, nisi a se ipso Saulo?*⁸¹

«Veramente sei stato liberato dall'uomo perverso, cioè da te stesso, così che tutti gli altri uomini perversi non ti recassero danno, ma piuttosto ti giovassero», dice Agostino a commento di *Rom 8, 18* e *2Cor 4, 17* circa le tribolazioni della vita presente.

L'omelia 297 per i santi apostoli si chiude con l'esortazione finale, che ulteriormente richiama il tema dell'imitazione:

Quindi, carissimi, festeggiamo il giorno celebrativo dei santi, che lottarono fino al sangue contro il peccato e vinsero per la grazia e il soccorso del Signore. Celebriamoli per amarli, amiamoli così da imitarli, perché con la loro imitazione possiamo meritare di raggiungere il premio da loro meritato⁸².

⁸⁰ Ser. 297, 6, 9 (NBA 33, 356): *Libera me, domine, ab homine malo (Ps. 139, 2). Iam tu quiquis audis, non cogitas nisi de inimico, quem pateris vicinum malum, potentem consortem, civem. Fortitan de latrone ista cogitas, quando audis: Libera me, domine, ab homine malo; et sic oras, quando oras, ut liberet te Deus ab homine malo, illo vel illo inimico tuo. Tu noli tibi esse malus. Audi me: liberet te Deus a te. Quando enim Deus gratia sua et misericordia de malo facit te bonum; unde te facit bonum, unde te liberat, nisi a te ipso homine malo?*

⁸¹ Ibid. 7, 10, 356-358.

⁸² Ibid. 8, 11, 358: *Ergo, carissimi, festum sanctorum diem, qui adversus peccatum usque ad sanguinem certaverunt, et Domino suo donante atque iuvante vicerunt, sic celebremus, ut amemus; sic amemus, ut imitemur; ut imitati, ad eorum praemia pervenire mereamur.*

LUCA BIANCHI*

S. Paolo modello di esperienza mistica in alcuni Padri orientali

1. Introduzione

Nella Basilica romana di s. Paolo fuori le mura, a pochi metri dalla tomba dell'Apostolo, nella lunetta che sovrasta il trono papale posto sul fondo dell'abside, in una posizione dunque di tutto rilievo, vi è un dipinto, opera di Vincenzo Camuccini, pittore dell'Ottocento, che raffigura il «rapimento di san Paolo in cielo». Nell'iconografia di s. Paolo, quello del suo rapimento al terzo cielo è un tema abbastanza ricorrente, soprattutto nei pittori del secolo XVII, che prediligono gli episodi di estasi¹ (possiamo ricordare, ad esempio, un dipinto del Domenichino conservato al Louvre, o quello di Gherardo delle Notti che si trova in S. Maria della Vittoria a Roma). Ma questo episodio, a cui Paolo fa riferimento nella Seconda lettera ai Corinzi (2 *Cor* 12, 2-4), non ha stimolato solo l'ispirazione dei pittori, ma anche la riflessione di tanti pensatori cristiani in Oriente e in Occidente. Per quanto riguarda l'Occidente, ci basti citare due tra i più grandi dottori della Chiesa, Agostino, che consacra praticamente tutto il libro XII della sua opera *La Genesi alla lettera* per commentare questo brano, e Tommaso, che, sulla scorta dello stesso Agostino, nella sua *Summa Theologica*, proprio a partire da questo episodio giunge ad affermare che Paolo avrebbe contemplato già qui in terra l'essenza divina². Ma è soprattutto in Oriente che tanti Padri hanno riflettuto su questo brano e ne hanno messo in evi-

* LUCA BIANCHI, Pontificia Università "Antonianum", Roma

¹ Cfr. R. FABRIS, *Paolo. L'apostolo delle genti*, Milano 1997, p. 556.

² TOMMASO, *Somma Teol.* II-II, q. 175, a. 3.

denza l'importanza. Su alcuni di questi intendo fermare la mia attenzione in questo mio intervento.

2. *Il rapimento al terzo cielo nella considerazione dello stesso Paolo*

Leggiamo anzitutto il brano in questione:

«Bisogna vantarsi? Ma ciò non conviene! Pur tuttavia verrò alle visioni e alle rivelazioni del Signore. Conosco un uomo in Cristo che, quattordici anni fa – se con il corpo o fuori del corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito fino al terzo cielo. E so che quest'uomo – se con il corpo o senza corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito in paradiso e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunziare. Di lui io mi vanterò! Di me stesso invece non mi vanterò fuorché delle mie debolezze» (2 Cor 12, 1-5).

Vorrei partire cercando di vedere brevemente qual è il peso che lo stesso Paolo dà a questo episodio. E lo faccio aiutato da una guida autorevole, il prof. Romano Penna il quale, in un suo articolo sui problemi e sulla natura della mistica paolina, affermava:

«Saremmo fuori strada se volessimo sottolineare più di quanto non faccia Paolo stesso la sua esperienza di rapimento “fino al terzo cielo” (2 Cor 12, 2) [...] Evidentemente si tratta di una condizione estatica [...]. Ma a parte il fatto che l'Apostolo ne parla alla terza persona, cioè con distacco, egli non vi annette alcuna importanza ai fini né della sua esistenza cristiana né della sua vita apostolica. [...] Paradossale è la conclusione dell'Apostolo: “Molto più dunque mi glorierrò nelle mie debolezze, perché mi circondi e dimori in me la potenza di Cristo” (v. 9b). Le esperienze estatiche o mistiche, perciò, secondo san Paolo sono perlomeno indifferenti o inutili, se non addirittura devianti. Ad esse egli oppone l'esperienza di un sofferto impegno apostolico, fatto di totale dedizione quotidiana, non nel terzo cielo, ma concretamente “nella città, nel deserto, sul mare” (11, 26), “portando sempre e dovunque in se stesso la morte di Gesù” (4, 10)»³.

³ R. PENNA, *Problemi e natura della mistica paolina*, in *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, a cura di E. ANCILLI - M. PAPAROZZI, Città Nuova, Roma 1984, I, pp. 189-190. Cfr. anche *ibidem* 217: «Se per “mistica” intendiamo soltanto i fenomeni estatici straordinari, non si può negare che l'Apostolo ne fu beneficiario (cfr. 2 Cor 12, 1-4; 1 Cor 14, 18). Ma egli non fonda assolutamente il proprio pensiero teologico su esperienze di questo tipo, che anzi

Paolo dunque non pare annettere molta importanza a questa esperienza, preferendo invece da una parte vantarsi della sua debolezza e dall'altra compiacersi delle infermità, degli oltraggi, delle persecuzioni e delle angosce sofferte per Cristo (cfr. 2 Cor 12, 9-10).

3. Origene

Ben diversa appare invece la considerazione che di questo episodio ebbero, e fin dai tempi più antichi, i grandi scrittori cristiani. Per documentare questo atteggiamento, mi limiterò ad analizzare qualche passo di tre autori orientali particolarmente autorevoli: Origene, Gregorio di Nissa e Gregorio Palamas.

Innanzitutto Origene. Il primo brano su cui soffermiamo l'attenzione è tratto dalle *Omelie su Isaia*:

«Davvero tutti gli uomini sono "piccoli", se li paragoni alla perfezione del Verbo; anche se fai il nome di Mosè, anche se parli di uno dei profeti, di Giovanni stesso, "il più grande fra i nati di donna" (Mt 11, 11), anche se passi a parlare degli apostoli, di Pietro, contro il quale "non prevarranno le porte degli inferi" (Mt 16, 18) o di Paolo che "rapito fino al terzo cielo, udì parole ineffabili" (2 Cor 12, 2.4), non abbassi la loro gloria»⁴.

In questo passo, il maestro alessandrino elenca alcuni personaggi della Scrittura che, pur essendo certamente grandi, devono essere considerati "piccoli" a confronto della perfezione del Verbo; tra questi, dopo aver fatto il nome di Mosè, cita Giovanni Battista, Pietro e Paolo; per ciascuno di essi, riporta una frase della Scrittura che valga a descriverli in modo sintetico; di Giovanni dice che è "il più grande tra i nati di donna", di Pietro ricorda che le porte degli inferi non prevarranno contro di lui, e del nostro Paolo afferma che "rapito fino al terzo cielo, udì parole ineffabili". Sembra interessante dunque che, tra le tante caratteristiche che poteva accostare all'Apostolo delle genti, scelga quella del rapimento al terzo cielo come un elemento capace di caratterizzar-

accantona e tende chiaramente a deprezzare. Se invece per "mistica" si intende una conoscenza e una comunione non ordinarie con Dio, allora ne sono piene tutte le sue lettere».

⁴ ORIGENE, *Omelie su Isaia*, a cura di M.I. DANIELI, Città Nuova, Roma 1996, pp. 145-146.

lo in modo significativo. Che questa scelta non sia casuale, lo possiamo vedere a partire da altri brani tratti dalle opere origeniane.

Nelle sue *Omelie su Giosuè*, ad esempio, Origene afferma:

(*Nella Scrittura*) sono contenuti i misteri ineffabili più grandi di quanto lingua umana possa pronunciare o udito mortale ascoltare. [...] Questi misteri furono conosciuti e interamente colti da colui che rapito fino al terzo cielo, anzi trovandosi proprio in cielo, vide realtà celesti. [...] E non solo le vide, ma nello Spirito ne comprese anche la ragione d'essere, perché dichiara di avere inteso parole e spiegazioni. Quali parole? Parole indicibili – dice – che non è lecito ad alcuno pronunciare. Vedi dunque: Paolo conosceva e comprendeva in spirito ogni cosa, ma non gli era consentito divulgarle agli uomini. Quali uomini? Certamente quelli, dei quali diceva in termini di rimprovero: “Non siete forse uomini e non vi comportate in maniera tutta umana?” (1 Cor 3, 3). Ma probabilmente queste realtà le rivelava a coloro che non si comportavano più in maniera umana; le diceva a Timoteo, a Luca e agli altri discepoli che sapeva capaci di accogliere gli indicibili misteri⁵.

Secondo il maestro alessandrino, il rapimento al terzo cielo è stata un'esperienza fondamentale per Paolo, perché gli ha permesso di conoscere interamente quei misteri ineffabili che sono contenuti nella Scrittura. Egli, infatti, vide realtà celesti e ne comprese anche la ragion d'essere. Con una certa forzatura esegetica, Origene aggiunge poi che Paolo, dopo aver visto e compreso, ha anche rivelato quelle realtà contemplate: se, infatti, non era lecito divulgarle agli uomini, egli poté rivelarle a coloro che non si comportavano più in maniera umana, e cioè ai suoi discepoli, ormai capaci di accogliere gli indicibili misteri.

Ma un altro brano che sottopongo alla vostra attenzione mi sembra ancor più significativo; è tratto dal *Commento al Cantico dei Cantici*; in riferimento al versetto 1, 4 (“Il re mi ha introdotto nella sua camera del tesoro”), Origene spiega:

La sposa, avendo conseguito quasi il premio della sua fatica, dice di essere stata introdotta dallo sposo, il re, nella sua stanza del tesoro, per vedere lì tutte le ricchezze regali. Qui a ragione si rallegra ed esulta, poi-

⁵ ORIGENE, *Omelie su Giosuè*, a cura di R. SCOGNAMIGLIO e M.L. DANIELI, Città Nuova, Roma 1993, pp. 294-296.

ché ormai ha visto i segreti del re. [...] Presso tale re penso che sia stato colui che ha affermato di essere stato rapito fino al terzo cielo e di lì in paradiso e di aver ascoltato parole ineffabili che non è permesso all'uomo pronunciare. Che cosa credi infatti? Le parole che ascoltò, non le ascoltò forse dal re? E non le ascoltò stando nella camera del tesoro o lì vicino? Quelle parole – come credo – erano tali da esortarlo a maggiore progresso e da promettergli che, se avesse perseverato fino alla fine, anche lui sarebbe potuto entrare nella camera del tesoro del re⁶.

Come la sposa del Cantico, che per Origene simboleggia la Chiesa ed anche l'anima del credente unita al Verbo, ha quasi conseguito il premio della sua fatica, contemplando i segreti dello Sposo e cioè il segreto e nascosto senso di Cristo, così anche Paolo, nella sua salita al terzo cielo, ha ricevuto il privilegio di una particolare esperienza mistica "nella camera del tesoro o lì vicino", pregustazione e caparra della beatitudine eterna.

4. Gregorio di Nissa

Anche in questo caso, come in molti altri, l'interpretazione di Origene fece scuola. Lo vediamo, ad esempio, in uno dei suoi più grandi ammiratori, Gregorio di Nissa, il quale riprese e approfondì le intuizioni origeniane.

Nelle sue *Omellerie sul Cantico dei Cantici*, commentando lo stesso versetto 1,4, dice, infatti, Gregorio:

L'anima più perfetta con maggiore entusiasmo si è protesa verso quello che le sta davanti e già ha raggiunto la meta per la quale si corre, ed è stata ritenuta degna dei tesori che sono nei penetrali. Dice, infatti: "Il re mi fece entrare nei suoi penetrali" (*Cant.* 1, 4). [...] Quest'anima, fu considerata degna di scrutare le profondità di Dio (cfr. *1 Cor* 2, 10). Ora, giunta nell'interno inaccessibile del Paradiso, dice di vedere, come il grande Paolo (cfr. *2 Cor* 12, 4), le realtà invisibili e di udire parole che non si possono pronunciare⁷.

⁶ ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici*, a cura di M. SIMONETTI, Città Nuova, Roma 1976, pp. 100-101.

⁷ GREGORIO DI NISSA, *Omellerie sul Cantico dei Cantici*, a cura di C. MORESCHINI, Città Nuova, Roma 21996, p. 54.

Anche qui, dunque, Paolo, grazie alla sua esperienza al terzo cielo, viene paragonato all'anima più perfetta, che già ha raggiunto la meta per la quale si corre, e cioè è stata considerata degna di scrutare le profondità di Dio. Per il Nisseno, Paolo risulta il modello di quell'esperienza profonda di incontro con Dio che è il culmine del cammino spirituale dell'anima perfetta.

Il brano di *2 Cor* risulta peraltro particolarmente caro a Gregorio di Nissa: nelle sole *Omellerie sul Cantico*, egli lo cita per ben cinque volte. Nella Omelia III, lo utilizza a sostegno di quella visione apofatica, che caratterizza la teologia orientale, secondo cui nessun pensiero può raggiungere la comprensione di Dio, perché la natura divina rimane sempre al di là di ogni capacità umana di comprenderla:

«Ogni insegnamento che riguarda la natura inesprimibile, anche se sembra rivelare un'interpretazione più di ogni altra degna di Dio e sublime, è soltanto oggetto simile all'oro, non è oro. Non è possibile, infatti, rappresentare con esattezza quel bene che è al di sopra della mente umana; anche se uno è Paolo, che fu iniziato ai misteri inesprimibili nel Paradiso e anche se ascolta le parole non dicibili, i pensieri che riguardano Dio rimangono non rivelati. Dice, infatti, che le parole di questi pensieri sono inesprimibili»⁸.

Ma il passo più significativo in cui il Nisseno commenta il rapimento di Paolo al terzo cielo lo troviamo nell'Omelia VIII:

«Colui che espose ai Corinzi le sue straordinarie visioni, il grande Apostolo, allorquando disse di essere incerto in quale natura si trovasse, cioè se egli era corpo o pensiero nel momento della mistica iniziazione nel Paradiso, attestando quanto gli era successo dice: "Non penso ancora di avere raggiunto, ma mi protendo verso quello che mi sta davanti, dimenticandomi di quello che ho di già compiuto" (*Fil* 3, 13). E mostrando che anche dopo quella sua famosa esperienza al terzo cielo, [...] e dopo aver udito le parole inesprimibili dei misteri paradisiaci, egli si slanciava ancora più verso l'alto e non sostava nel corso della sua ascesa, il bene che aveva raggiunto non poneva un termine al suo desiderio»⁹.

⁸ Ivi, p. 82.

⁹ Ivi, p. 178.

È qui trattato uno dei temi più importanti della riflessione spirituale di Gregorio di Nissa, quello che di solito viene definito dell'*epektasis*, l'affermazione cioè che il tendere dell'anima a Dio è senza fine e non conosce soste, in correlazione all'infinità dell'essere divino. *Fil* 3, 13, il passo che ricorre sistematicamente quando Gregorio introduce questo tema, viene qui citato per commentare il nostro brano di 2 *Cor* 12, a proposito del quale si dice che quell'esperienza di Paolo fu la sua "iniziazione mistica in Paradiso", che però non saziò il suo desiderio perché "infinitamente maggiore di quello che ogni volta è compreso è quello che rimane al di sopra"¹⁰.

5. Gregorio Palamas

Facendo un salto di quasi mille anni, arriviamo ora ad un ultimo autore, il quale, pur essendo fuori da quella che propriamente chiamiamo l'età patristica, è considerato però dall'ortodossia contemporanea un fedele continuatore della tradizione dei Padri orientali ed anzi, in qualche modo, la sintesi della patristica greca: Gregorio Palamas. Scrittore bizantino del secolo XIV, fu monaco, teologo e vescovo. Egli si mostra vero erede della tradizione precedente anche per quanto riguarda l'interpretazione di 2 *Cor* 12. Innanzitutto notiamo che questo è un brano particolarmente caro anche a lui: viene citato, infatti, almeno venti volte nelle sue opere. E soprattutto riveste un significato estremamente importante nella sua riflessione spirituale. Cerchiamo di documentare questa affermazione con tre passi tratti dagli scritti palamiti.

Il primo, tratto dalle *Triadi*, descrive come la sapienza che viene dallo Spirito si differenzi da quella profana:

«È propriamente un dono di Dio, e non naturale, la nostra sapienza su Dio, la quale, se viene a cadere dall'alto su dei peccatori, li rende figli del tuono, che fanno riecheggiare della loro parola anche le estremità del mondo abitato, e fa diventare gli esattori delle tasse mercanti d'anime, trasforma gli ardenti persecutori e dei Sauli fa dei Paoli, che dalla terra giungono fino al terzo cielo ed ascoltano cose indicibili»¹¹.

¹⁰ Ivi, 179.

¹¹ GREGORIO PALAMAS, *Triadi* 1, 1, 22: GREGORIO PALAMAS, *Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici*, a cura di E. PERRITTA (con testo greco a fronte), Bompiani, Milano 2003, pp. 323-325.

Anche qui, analogamente al caso esposto quando abbiamo parlato di Origene, la caratteristica che viene ricordata nel descrivere la trasformazione operata da Dio in s. Paolo è quella legata all'episodio del rapimento al terzo cielo.

Episodio ormai diventato un esempio classico di esperienza mistica, come risulta chiaramente da un altro brano, ancora dalle *Triadi*, in cui Palamas parla della potenza soprannaturale della contemplazione:

«(Come chiameremo allora questa potenza?) I Padri successivi al grande Dionigi l'hanno chiamata "sensazione spirituale", espressione che corrisponde meglio e più chiaramente a quella contemplazione mistica ed ineffabile. In essa, infatti, veramente l'uomo non vede né con l'intelletto né con il corpo, ma con lo Spirito. E sa con certezza di vedere, in modo soprannaturale, luce su luce: ma non sa certo con che cosa, in quel momento, la vede, [...]. E proprio questo disse anche Paolo, quando udì l'inudibile e vide l'invisibile; dice infatti: "vidi, se fuori del corpo non so, se all'interno del corpo non so" (cfr. 2 Cor 12, 2); in altri termini, non sapeva se a vedere fosse l'intelletto o il corpo. Infatti, vedeva, e tuttavia non con la sensazione, ma vedeva chiaramente, proprio come la sensazione vede le cose sensibili, ed anche più chiaramente. Vedeva se stesso fuori di sé, colmo dell'indicibile dolcezza di ciò che vedeva e rapito non solo rispetto ad ogni cosa ed al concetto delle cose, ma anche rispetto a se stesso»¹².

L'autore bizantino, nel trattare qui tematiche centrali del suo pensiero come la visione della luce e i sensi spirituali, commenta il brano di 2 Cor 12, descrivendo l'esperienza di Paolo come una visione spirituale, un'estasi e un rapimento: insomma come un'esperienza mistica privilegiata e paradigmatica.

Ma c'è ancora un passo del dottore esicasta, che è assolutamente fondamentale nella riflessione spirituale di Palamas, tanto da ricorrere diverse volte nelle sue opere, e che getta nuova luce sull'interpretazione palamita di 2 Cor 12:

«La grazia trasforma (l'intelletto) in meglio e, cosa più incredibile di tutte, fa splendere l'interno di una luce ineffabile, portando a perfezione l'uomo interiore. [...] Ed in questa luce è costituito come spettato-

¹² GREGORIO PALAMAS, *Triadi* I, 3, 21; GREGORIO PALAMAS, *Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici*, pp. 407-409.

re diretto delle realtà sovra mondane. [...] E sale alla verità con un'indicibile potenza dello Spirito, ascolta, con una percezione indicibile e spirituale, le parole indicibili (2 Cor 12, 4) e vede le cose invisibili; e da allora in poi è e diviene interamente una realtà meravigliosa e, anche se non è lassù, gareggia con gli infaticabili cantori, divenuto nel modo più vero come un altro angelo di Dio sulla terra»¹³.

In questo brano, Palamas descrive il culmine del cammino spirituale del cristiano, o meglio del monaco esicasta, che consiste nella visione della luce e nella divinizzazione: l'intelletto, purificato dalla vita ascetica e trasformato dalla grazia divina, diviene spettatore delle realtà sovra mondane, ascolta parole indicibili, vede cose invisibili, vivendo in sintesi un'esperienza angelica. Il dottore esicasta, dunque, per rappresentare l'esperienza mistica più alta a cui può accedere un uomo spirituale, sceglie di commentare proprio il racconto paolino del rapimento al terzo cielo: la parabola interpretativa cominciata con Origene può ormai dirsi compiuta.

6. Conclusione

“Il rapimento di Paolo al terzo cielo è prototipo dell'estasi mistica che corona l'iter ad Deum dell'anima virtuosa”¹⁴. Queste parole, tratte dall'introduzione di Manlio Simonetti alla *Vita di Mosè* di Gregorio di Nissa, mi sembrano sintetizzare bene il percorso che abbiamo fatto a proposito dell'interpretazione patristica di 2 Cor 12. Fin dai tempi più antichi, infatti, l'accento tutto sommato fugace di Paolo a questa esperienza di rapimento, è stato amplificato e commentato dai Padri, fino a fare di quell'episodio un paradigma dell'esperienza mistica a cui può giungere il cammino spirituale del cristiano nel suo viaggio verso Dio. Se da una parte i Padri hanno va-

¹³ GREGORIO PALAMAS, *Lettera a Xene*, 59; GREGORIO PALAMAS, *Che cos'è l'ortodossia. Capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie*, a cura di E. PERRELLA (con testo greco a fronte), Bompiani, Milano 2006, pp. 291-293, di cui ho parzialmente modificato la traduzione. Cfr. anche *Ai filosofi Giovanni e Teodoro*, 17-18; GREGORIO PALAMAS, *Che cos'è l'ortodossia. Capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie*, pp. 319-321; e *Confutazioni di Acindino* 7, 36; GREGORIO PALAMAS, *Dal sovrastanziale all'essenza. Confutazioni, discussioni, scritti confessionali, documenti dalla prigionia fra i Turchi*, a cura di E. PERRELLA (con testo greco a fronte), Bompiani, Milano 2005, p. 849.

¹⁴ GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosè*, a cura di M. SIMONETTI, Fondazione L. Valla/A. Mondadori Editore, Milano 2001³, p. 313.

lorizzato questo brano in modo suggestivo e affascinante, dall'altra lo hanno fatto, però, con una certa forzatura ermeneutica, andando certamente al di là di quella che era l'intenzione che Paolo aveva nel citare questo avvenimento. Egli, infatti, come abbiamo notato all'inizio di questo nostro incontro, aiutati dalle parole del prof. Penna, sembra minimizzare la sua esperienza di rapimento, per dare risalto piuttosto alle sue fatiche apostoliche vissute per amore di Cristo. In questo senso, una lettura forse più equilibrata e più in linea con quella proposta dallo stesso Paolo, sembra venire dalle parole di un altro grande autore bizantino, contemporaneo e amico di Palamas, Nicola Cabasilas, il quale, nella sua splendida opera *La vita in Cristo*, così descrive l'amore di Paolo per il suo Signore:

Paolo, cercando le cose del Signore non solo si trascura, ma si dona completamente. Si sarebbe perfino buttato nella Geenna, se fosse dispiaciuto da lui (cfr. *Rom* 9, 3). Infatti, si vantava del suo amore appassionato e lo esprimeva con questa immagine. Desiderava di soffrire perché amava ardentemente colui che amava. [...] È l'amore che lo induce a disprezzare la Geenna, ma esso lo convince pure facilmente a non far conto della gioia, per quanto abbia già posseduto e gustato una chiara esperienza della bellezza del diletto (cfr. *2 Cor* 12, 1-7). [...] Paolo, desiderando, non desiderava per se stesso, ma per lui, e per amore suo, se fosse stato necessario perderlo, l'avrebbe anche perduto¹⁵.

Nel brano di Cabasilas, l'accenno a *2 Cor* 12 serve proprio per dire che la gioia, che pure Paolo ha già posseduto e gustato nella sua esperienza di rapimento, non è il fine della sua vita, anzi è qualcosa a cui l'Apostolo è pronto a rinunciare per amore di Cristo e dei fratelli (qui è chiaro il riferimento a *Rom* 9, 3: "Vorrei essere io stesso anatema, separato da Cristo a vantaggio dei miei fratelli"). Veramente è l'amore di Cristo che lo spinge (cfr. *2 Cor* 5, 14): per questo non gli interessa tanto vantarsi delle sue esperienze mistiche, ma preferisce compiacersi delle angosce sofferte per Cristo (cfr. *2 Cor* 12, 9-10) spinto da quello zelo apostolico che lo ha portato ad affrontare tante difficoltà, a percorrere tante strade, a incontrare tante persone fino a giungere anche qui a Reggio Calabria (cfr. *At* 28, 13), la bella e antica città che ospita oggi il nostro simposio.

¹⁵ NICOLA CABASILAS, *La vita in Cristo*, 720A, a cura di U. NERI, Città Nuova, Roma 2002⁴, p. 360.

PAOLO MARTINELLI*

“Spogliò se stesso”. L'uso di *Fil* 2,6 in relazione alla libertà dell'uomo nella riflessione teologica contemporanea

Introduzione

In questo mio intervento intendo mettere in rilievo una certa ricezione ed utilizzo dell'inno cristologico che troviamo nella lettera ai Filippesi di san Paolo (*Fil* 2,6-11) nella teologia contemporanea. Il tema di per sé sarebbe vastissimo. Infatti, basterebbe dare uno sguardo ai più recenti manuali di cristologia per accorgersi dell'uso massiccio che viene fatto di questo testo nell'attuale panorama teologico. L'inno stesso si può dire che in quasi ogni sua parola pone elementi di dibattito e di approfondimento: Gesù Cristo in quanto possiede la forma di Dio (*morphé Theou*) ed in quanto assume quella del servo (*morphé Doulou*); la sua “uguaglianza” con Dio; il suo svuotamento: “spogliò se stesso”; il suo apparire in forma umana, l'essersi posto nella condizione di somiglianza con gli uomini; la sua obbedienza fino alla morte di croce; la sua esaltazione ed il “nome” che gli viene dato; l'adorazione universale e la confessione; la gloria di Dio Padre. Tutti temi, come si vede, che meriterebbero singoli tematizzazioni. Pertanto in questo studio ci si deve limitare sia in riferimento agli autori che utilizzano l'inno, alle parti dell'inno, che alla prospettiva di utilizzo.

Ritengo che le cose più interessanti le possiamo trovare quando la riflessione teologica tematizza il senso della kenosi di Cristo Gesù in riferimento alla immagine di Dio che viene qui comunicata, alla realtà umana in se stessa ed in relazione a Dio stesso: vale a dire, *l'uomo di fronte al Dio che si rivela nella kenosi di Gesù Cristo*. Più precisamente, le pagine più in-

* P. PAOLO MARTINELLI, OFM CAP - Pontificia Università “Antoniana”, Roma.

teressanti della teologia contemporanea mi appaiono quelle che meditano l'affermazione paolina circa lo spogliarsi di se stesso da parte di Gesù Cristo, poiché da ciò risulta una comunicazione della immagine di Dio che dialoga con taluni aspetti della riflessione della modernità. La quale – come afferma molta letteratura non solo teologica¹ – trova la sua cifra propriamente nel concetto di libertà e di autonomia, che mette in discussione alcune immagini del rapporto di obbedienza dell'uomo a Dio in Cristo, data attraverso la mediazione ecclesiale.

Potremmo enunciare così l'idea fondamentale che sottende a questo mio studio:

se la modernità ci consegna un concetto di libertà umana difficilmente compaiabile con un certo modello di Dio come potenza assoluta, che si impone all'uomo, tale situazione culturale può diventare una risorsa là dove la teologia ma anche la pastorale, accettando il confronto con la modernità, coglie nella visione di Dio che emerge dalla kenosi e dalla umiltà di Dio in Cristo, quale rivelazione del fondamento della libertà stessa e la possibilità del suo compimento ed esaltazione².

Tale prospettiva viene affrontata da alcuni teologi presenti nelle diverse confessioni cristiane e viene alimentata da una certa corrente del cosiddetto "pensiero kenotico" che attraversa il novecento in modo significativo. Mi riferisco in particolare a Jürgen Moltmann, nell'ambito protestante, in particolare nel suo volume classico, *Il Dio Crocifisso*³; a S. Bulgakov, un teologo ortodosso, soprattutto nella sua opera *L'agnello di Dio*⁴ e nell'ambito cattolico a von Balthasar, che in modo crescente nella sua vastissima produzione teologica ha posto al centro della sua riflessione la *kenosi di Dio*. È soprattutto su quest'ultimo che intendo attirare l'attenzione, in quanto proprio in profondo dialogo con gli esponenti appena ricordati e numerosi altri, elabora a mio parere la visione più equilibrata a questo

¹ Cfr. F. BOTTURI (ed.), *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

² Utile in questa direzione è il resto di A. TONIOLO, *La Theologia crucis nel contesto della modernità. Il rapporto tra croce e modernità nel pensiero di E. Jungel, H.U. von Balthasar e G.W.F. Hegel*. Prefazione di Luigi Sartori, Glossa – Pontificio Seminario Lombardo, Milano - Roma 1995.

³ Cfr. J. MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso. La Croce di Cristo fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1973.

⁴ Cfr. S. BULGAKOV, *L'agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, Città Nuova, Roma 1990.

proposito, evitando eccessi ed equivoci non estranei al pensiero kenotico contemporaneo.

Per fare questo, però mi sembra importante premettere due riflessioni di avvicinamento: dapprima una brevissima panoramica dell'uso in genere dell'Inno cristologico ai Filippesi nella teologia post conciliare e successivamente puntualizzare il tema antropologico della libertà come cifra del percorso moderno che costituisce una feconda interrogazione per la riflessione teologica.

1. *Appunto sull'uso di Fil 2 nella teologia postconciliare*

Per cogliere la posizione della teologia che si rifà al pensiero kenotico, mi rifaccio brevemente ad una interessante e minuziosa tesi dottorale difesa qualche anno fa alla Pontificia Università Gregoriana da Nunzio Capizzi⁵. Egli studia il nostro tema nei maggiori teologi nell'ambito della cristologia per quanto riguarda l'area italiana, francese e tedesca, nei primi decenni successivi al Concilio Vaticano II. Sorvolando rapidamente sui passaggi decisivi del testo si possono notare alcuni problemi interessanti. Innanzitutto si può rilevare il tema centrale del *rapporto tra esegesi e teologia* in relazione all'interpretazione di *Fil 2*. La teologia italiana (in particolare B. Forte, M. Bordoni, A. Amato, M. Serentha) a detta del Capizzi non sembra preoccuparsi troppo della indagine esegetica quando fa uso dell'inno nella teologia sistematica. La teologia francese, invece, avverte maggiormente il problema (cfr. ad es. Ch. Duquocq, J. Galot, J. Dupuis, J. Moingt), affronta maggiormente i temi esegetici ma sembra poi in concreto non saperne articolare i frutti nella sistematica: *intentio auctoris* e *intentio legentis* sembrano rimanere estranei. La teologia tedesca sembra quella che prende più seriamente i problemi esegetici in relazione alla elaborazione sistematica in sede cristologica (cfr. ad es. W. Kasper, J. Auer, H. Kessler). I temi toccati a questo proposito sono molti: il problema del genere letterario del testo, l'autore prepaolino dell'inno e le aggiunte paoli-

⁵ Cfr. N. CAPIZZI, *L'uso di Fil 2,6-11 nella cristologia contemporanea (1965-1993)*, Edizione Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997.

ne, il tema del soggetto della prima parte dell'inno (il Cristo preesistente che si incarna, il Cristo già incarnato, la necessità di non separare i due, etc), i problemi legati al termine *morphé* e all'hapax *arpagmos*, una implicita allusione ad Adamo, al senso del verbo *kenoo* e la *tapeinosis* nell'ubbidienza fino alla morte di Croce. Non mancano problemi relativi alla seconda parte dell'inno riguardo al senso dell'esaltazione, al nome e alla confessione del Signore Gesù.

Riguardo alle problematiche di sistematica teologica, le riflessioni si concentrano sui seguenti punti: la divinità e la umanità di Gesù Cristo, il possibile significato soteriologico – seppur implicito – del testo; infine, le problematiche relative alla universalità dell'adorazione e della salvezza e la relazione, per noi molto interessante, tra cristocentrismo e teocentrismo, ossia su come gli elementi cristologici dell'inno implicino una intelligenza teologica peculiare del volto di Dio rivelato da Gesù. Questo appare particolarmente evidente in riferimento al senso della *kenosi*, ossia dello spogliamento di colui che possiede la forma divina e che si umilia nell'obbedienza fino alla morte di croce.

La lunga indagine si conclude con una serie di spunti notevoli che richiedono ulteriore approfondimento⁶. Il primo di questi è il senso della *umanità di Gesù Cristo* nella sua concretezza storica in rapporto alla *kenosi*, il valore della soteriologia implicita (che è molto presente nella lettura che fanno i padri greci e latini di *Fil 2* e, nel panorama contemporaneo, in autori come von Balthasar) con particolare riferimento al valore universale della salvezza implicata nell'invocazione del nome del Signore. Infine, viene raccomandata la tematizzazione del nesso tra visione cristologica e visione teologica, cui si è già fatto cenno, come un elemento particolarmente promettente.

Il lavoro di analisi dell'uso delle varie cristologie postconciliari svolto da Capizzi è molto utile e sottolinea delle urgenze importanti soprattutto per il lavoro teologico e le sue implicazioni pastorali. Tuttavia, mi sembra che questa ricerca abbia un po' il limite di isolare l'indagine all'interno della riflessione teologica, dimenticando che essa è sempre contestualizzata nella vita della Chiesa e nella cultura del proprio tempo. Per questo mi

⁶ Cfr. *ibid.*, 439-468.

sembra importante integrare questa visione sottolineando sia il valore della umanità di Gesù implicato nel testo, e dunque il tema dell'umano nel discorso teologico e del valore del soggetto, sia la relazione tra kenosi di Cristo e rivelazione del nuovo volto di Dio.

A questo proposito è necessario che l'atto teologico in ascolto dell'analisi del testo, abbia il coraggio di compiere una più coraggiosa *ermeneutica della fede*⁷, ossia fare in modo che il perenne valore della verità rivelata nell'attestazione scritturistica mostri tutta la sua portata lasciando che le domande dell'uomo contemporaneo interrogino la rivelazione di Dio, così come emerge dall'inno cristologico ai filippesi. In questo senso per scoprire la portata teologica ed antropologica del testo paolino bisogna mettersi in ascolto del tema che sinteticamente la modernità ci consegna, quello della persona umana come libertà. Senza mostrare la pertinenza antropologica, esistenziale, della rivelazione di Dio nella kenosi del Figlio, il messaggio evangelico può destare forse una certa curiosità per un testo letterario del passato ma non persuadere il nostro contemporaneo, ed infine anche noi stessi, della verità cristologica per il cuore dell'uomo, desideroso di essere libero "davvero".

2. La libertà cifra della modernità come interrogazione teologica e spirituale

Parlando ora della libertà come cifra della modernità che interroga il lavoro teologico, come anche la pastorale, intendo semplicemente dire che in un certo senso tutto lo sviluppo del pensiero occidentale degli ultimi cinque secoli è segnato da una affermazione crescente della soggettività umana come libertà, indipendenza e autonomia. Tale per cui la stessa idea di Dio, di un Dio rivelato, che rivela una verità normativa per tutti non sembra più semplicemente compatibile con l'idea moderna di uomo.

⁷ Ci riferiamo all'uso che di questa espressione ne fa papa Benedetto XVI, in particolare negli interventi durante il Sinodo dei Vescovi sulla "Parola di Dio" (ottobre 2008), in riferimento a quanto affermato da DV 12.

1. Vorrei qui ricordare che tra i fattori determinanti questo sviluppo sta certamente il formarsi del pensiero critico ai vari livelli del sapere. Non è estraneo a questo processo un fattore già tipicamente medievale, quello della ricezione della filosofia aristotelica, che dà un contributo decisivo allo sviluppo delle scienze in quanto dotate di uno statuto epistemologico relativamente autonomo rispetto all'unità del sapere intorno alla fede e alla teologia⁸.

2. Spesso viene ricordata anche la crisi degli "universali" in filosofia e lo sviluppo del pensiero "volontarista" che per garantire la assoluta trascendenza di Dio sottolinea l'elemento di dissomiglianza della creatura rispetto al Creatore. In tal modo si istituisce un processo che permette, a partire dall'idea di *potentia Dei absoluta*, l'emergere di una figura arbitraria dell'autorità divina, della sua rivelazione e dei poteri ecclesiastici deputati a mediare normativamente la verità salvifica di Dio⁹.

3. Ma il fattore realmente scatenante, e sul quale si manifesta il maggiore consenso tra gli studiosi, è certamente *la fine della unità europea intorno alla fede cattolica*, con la nascita della riforma protestante e la risposta del Concilio di Trento¹⁰. Ci riferiamo a questo nodo fondamentale della storia europea non tanto in ragione dei contenuti dello scontro, ma perché il fatto stesso che la fede diventi foriera più di divisione che di unità, fa emergere la necessità di nuovi piani di universalità che si costituiscano autonomamente a prescindere dalla fede (*etsi Deus non daretur*).

⁸ Cfr. su questo per una ricostruzione storica nell'ambito della teologia M.D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Milano 1985; per l'ambito in generale del sapere: M. MAMIANI, *Storia della scienza moderna*, Laterza, Bari 2002. Per una visione critica del processo cfr. M. BERSANETTI - M. GARGANTINI, *Solo lo stupore conosce. L'avventura della ricerca scientifica*. Prefazione di Duccio Maccherro, BUR, Milano 2003.

⁹ Cfr. M. SECKLER - M. KESSLER, *La critica della rivelazione*, in W. KERN - H.J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd.), *Corso di teologia fondamentale. II: Trattato sulla rivelazione*, Brescia 1990, pp. 28-65. Cfr. anche il noto intervento di Benedetto XVI a Ratisbona il 12 settembre 2006: *Chi crede non è mai solo. Viaggio in Baviera. Tutte le parole del Papa*, LEV - Cantagalli, Città del Vaticano - Siena 2006, pp. 11-30. Per una rivisitazione critica di questo argomento cfr. O. TODISCO, *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna*, EMP, Padova 2003, pp. 15-76.

¹⁰ Cfr. P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, Milano 1968; W. PANNENBERG, *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*, Queriniana, Brescia 1990; cfr. ancora O. TODISCO, *Lo stupore della ragione*.

L'idea della libertà appare così legata in modo crescente alla necessità di emanciparsi da ogni autorità estrinseca al soggetto. Basti a questo proposito sfogliare la letteratura deista di tipo anglosassone prima¹¹ o i testi su questo tema nell'ambito dell'illuminismo poi¹² per comprendere come il pensiero critico abbia come problema fondamentale quello di affermare la libertà come autonomia e indipendenza dal potere, in particolare religioso.

Le guerre di religione che insanguinano l'Europa pongono la necessità di un concetto di ragione, in particolare, che sia in grado di "controllare" prima e di "superare" poi l'idea di religione e di rivelazione cristiana, facendo sorgere il senso di autonomia della libertà e della coscienza individuale come cifra essenziale dell'umano e come condizione per la sana convivenza tra gli uomini.

Punto sintetico appare la ricomprensione del cristianesimo effettuata da Kant nel suo celeberrimo *La religione nei limiti della sola ragione*¹³, in cui il progetto dell'autore della *critica della ragion pratica* si concretizza nel voler emancipare la libertà da ogni tutela esterna. I valori morali che l'uomo illuminista riconosce razionalmente in termini di "imperativo categorico" divengono così il vero riferimento della coscienza autonoma e libera. Occorre lasciarsi definitivamente dietro le spalle, una "fede statutaria ecclesiastica", intesa come "tutela per minori", per andare verso una fede razionale, compatibile con il coraggio dell'autopensiero (*Sapere aude!; Selbstdenken!*)¹⁴.

4. Certamente, la critica ai concetti religiosi subisce mutamenti notevoli con gli sviluppi interni alla modernità, in particolare nel 900. Le due nefaste guerre mondiali, i regimi totalitari e violenti che le hanno accompagnate e seguite, segnano irreversibilmente il declino di un'epoca non so-

¹¹ Cfr. ad es. JOHN TOLAND ed il suo *Cristianity not mysterious* (1696) o MATTHEW TINDAL con il suo *Christianity as old as the creation* (1730).

¹² Cfr. ad esempio le posizioni classiche di Baruch de Spinoza, Lessing e Kant a questo proposito.

¹³ Cfr. I. KANT, *La religione entro i limiti della semplice ragione*. Introduzione e apparati di Massimo Ronconi. Traduzione e note di Vincenzo Cicero. Testo tedesco a fronte, Sansoni, Milano 1996.

¹⁴ Cfr. I. KANT, *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?*, in «Berlinische Monatsschrift» 4 (1784) pp. 481-494.

lo politica. Dal punto di vista culturale bisogna ricordare che la tarda modernità ha indubbiamente i suoi *prolegomena* nel pensiero nichilista. Se tale orizzonte viene in genere individuato nel pensiero di Nietzsche e di Heidegger¹⁵, riguardo al nostro tema è soprattutto il primo a segnalare l'inizio di quella "decostruzione del soggetto", in cui piano piano viene delegittimata ogni istanza di verità fino a minarne la sua stessa desiderabilità.

Una visione assai paradigmatica, a questo proposito, è espressa dal pensiero esistenzialista radicale che in forza del carattere assoluto della libertà non tollera in alcun modo la stessa idea di Dio, insinuando in fondo l'idea che ogni "altro" potrebbe essere una minaccia, se non addirittura un inferno per l'io individuale. Questa è, come noto, la posizione di Jean Paul Sartre¹⁶. Si pone così una alternativa radicale per l'idea della libertà: *o esiste l'uomo come libertà o esiste Dio*. Non possono coesistere due istanze assolute che hanno in se stesse la pretesa della totalità. La stessa idea di Dio appare escludere l'uomo come libertà: *o l'io, o Dio*. Come potrebbe essere pensato l'uomo finito se Dio come libertà assoluta occupa tutto lo spazio esistenziale disponibile?

Questa posizione in cui l'esistenza precede radicalmente l'essenza, e che la libertà dell'uomo deve determinare, si coniuga nel nostro tempo sempre più con il potere che il soggetto antropologico sperimenta mediante la *tecno scienza*, ossia la capacità manipolatoria del reale grazie a quello che Heidegger chiamava in modo incipiente la "cibernetica", la quale avrebbe creato nell'uomo un profondo sradicamento e spaccamento e dunque la perdita definitiva della propria soggettività, tanto da far affermare all'autore di *Essere e tempo* verso la fine della vita: *Ormai solo un Dio ci può salvare*.¹⁷

5. Per questo, grazie allo sviluppo della tecnica e alla sua diffusione sempre di più planetaria grazie soprattutto ai nuovi potenti mezzi di comunicazione di massa, al centro ora sorge una idea di libertà molto meno baricentrata sulla razionalità della coscienza autonoma e molto più sulla

¹⁵ Cfr. G. VATTIMO, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980.

¹⁶ Cfr. J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano 1980.

¹⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Guanda, Parma 1976: pubblicato postumo su richiesta dell'autore stesso.

assenza di legami in cui si gioca la libera ricerca di ciò che corrisponde di volta in volta al proprio desiderio, peraltro sempre più frammentato e "scodato". Libero appare ora non più chi si emancipa dal potere ma chi può manipolare la realtà mediante la "ragione strumentale" (Horkheimer) per soddisfare i propri desideri¹⁸. Il ritiro della "ragione forte" fondativa, ha permesso così lo sviluppo del "pensiero debole", strumentale e calcolante.

Qui vediamo indubbiamente sorgere nuovi paradossi nell'ambito della libertà. Infatti, l'affermazione ormai sempre più assoluta ed incondizionata della libertà come unico criterio di "autorcalizzazione" della persona, se da una parte esalta il singolo e lo emancipa da ogni dio e da ogni legame, dall'altra parte è facile constatare uno smarrimento del soggetto così "decostruito". Infatti, la persona appare esaltata nella sua singolarità ma nello stesso tempo in balia di se stessa dal punto di vista esistenziale. Da una parte l'uomo sembra rifiutare ogni dipendenza, dall'altra parte questa solitudine sembra rendere l'uomo più fragile affettivamente ed emotivamente e disposto a fenomeni di dipendenze occulte, in cui si è introdotti ad esperienze tutt'altro che liberanti. L'uomo centrato sulla soddisfazione dei desideri, che tuttavia rifiuta l'idea di una verità assoluta, appare esposto irrimediabilmente alla seduzione dell'attrattiva effimera.

È senz'altro positivo che l'uomo contemporaneo, perdendo le sue vesti ideologiche, abbia ritrovato lo spazio per tornare a sentire il proprio desiderio di felicità; tuttavia, la mancanza di capacità fondativa della propria ricerca lascia il soggetto come sospeso tra necessità di determinazione e indisponibilità del fondamento.

È proprio in questa drammatica "sospensione" della cultura contemporanea che si colloca a mio parere la scoperta di un inedito dialogo tra libertà umana e la nuova immagine di Dio, che emerge dalla kenosi di Gesù Cristo di cui ci parla la lettera ai filippesi. Infatti, il concetto moderno di libertà, affermandosi indipendente da ogni istanza assoluta, si è nello stesso tempo esposto ad una forma di indeterminatezza. In effetti, la libertà dell'uomo non può essere semplicemente "conservata". Essa va "rischiata" nel tempo. Che cosa può soddisfare il cuore dell'uomo senza che questa soddisfazione lo privi della sua libertà?

¹⁸ Cfr. M. HORKHEIMER, *L'eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 1967.

L'annuncio che proviene dall'inno ai Filippesi è che Dio si fa conoscere nella kenosi, dunque mediante una forma che può essere intesa dalla libertà senza che questa venga storicamente saturata dalla evidenza dell'Incondizionato e dunque eliminata. Dio, manifestandosi nella forma della kenosi appare affermare la persona umana come soggetto di libertà, che non può accedere al vero se non mediante l'atto della libera decisione.

3. *La proposta di Balthasar e le sue conseguenze teologico spirituali e pastorali*

Per comprendere la fecondità della nuova immagine di Dio emergente dalla kenosi del Figlio, è necessario, come suggerito dalla ricerca teologica contemporanea, approfondire la dimensione teologica – trinitaria in riferimento alla kenosi cristologica. A tale scopo è interessante accostare quei filoni di riflessione teologica che, richiamando “la santa Trinità dall'esilio” in cui era stata confinata anche dalla teologia moderna¹⁹, hanno messo a tema la kenosi di Dio²⁰, nella sua rilevanza trinitaria ed antropologica. Per un autore come von Balthasar la kenosi di Dio sta al centro del lavoro teologico e della proposta di spiritualità; non solo in riferimento alla rivelazione ma anche alla stessa riflessione sull'uomo e sulla creazione²¹. Tale operazione avviene nell'opera del teologo basilese passando attraverso affermazioni tanto suggestive quanto vertiginose, cercando, tuttavia, di evitare sia le derive della “teologia del processo” di stampo hegeliano, per la quale ultimamente non è possibile salvare la differenza tra l'umano ed

¹⁹ Cfr. G. COLOMBO, *Per una storia del trattato teologico di Dio*, in «La Scuola Cattolica» 96 (1968), pp. 203-227. Sicuramente un'opera che segna la centralità della trinitaria per tutta la teologia è l'opera di K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in «Mysterium Salutis», II: *Die Heilsgeschichte vor Christus*, Einsiedeln - Köln 1967, pp. 317-401.

²⁰ Cfr. in sintesi: H.U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni. Mysterium Paschale*, Brescia 1990; X. TILLIETTE, *L'ecstasy du Christ: théologies de la kénose*, in «Le quatre fleuves» 4 (1975) pp. 48-57. Questo tema si intreccia, ovviamente, alla radice con quello della immutabilità e del dolore di Dio: cfr. R. FABER, *Der Selbsteinsatz Gottes. Grundlegung einer Theologie des Leidens und der Veränderlichkeit Gottes*, Würzburg 1995.

²¹ Per una presentazione sintetica delle tematiche balthasariane vedi A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Jaca Book, Milano 1991.

il divino, sia quelle presentazioni "deboli" della kenosi che non pervengono ad indicarne il fondamento personale e trascendente²².

Cristo Gesù "spogliò se stesso" (Fil 2,7), afferma perentoriamente l'inno cristologico contenuto nella lettera al Filippesi. Cosa dischiude per noi il mistero del Figlio che, non considerando un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, assume la forma dello schiavo fino a morire nell'abbandono più totale? Cosa ci narra del mistero di Dio tale indeducibile abbassamento? E chi è l'uomo, chi sono io, di fronte a un tale evento di autosvuotamento? Pertanto la domanda diviene: quale immagine di Dio rivela questo esinanimento di Gesù Cristo assumendo l'essere uomo? Balthasar afferma che non si dà altra strada, per accostarsi all'Unitrino, fuori di quella che "a partire dalla via della *kenosi di Dio* quale si manifesta nella teologia dell'alleanza – e di qui della croce – si traccia un sentiero verso il mistero dell'assoluto"²³. In tal senso l'atto dello spogliamento di sé per assumere la condizione umana inevitabilmente comporta per il nostro autore il mostrarsi della vita trinitaria, andando a rapportare il concetto di kenosi con le relazioni trinitarie.

Come avviene questo? A mio parere qui accade una mossa tipica del nostro autore, quella di mettere a contatto la teologia paolina con quella giovannea. Ossia, ciò che Paolo mostra nella economia, Balthasar sente il bisogno di trasporlo nella teologia, nella trinitaria, passando attraverso il Vangelo di Giovanni e le sue lettere, in particolare soffermandosi su tutti quei passaggi nei quali si mette a tema la Persona di Cristo nel suo rapporto con il Padre. Ovviamente, Balthasar è ben consapevole del rischio di una "teologia del processo", di una "teologia del dolore di Dio" che "muta" o persino del rischio del patripassianesimo in edizione moderna. Cercando di evitare questo rischio, tuttavia percorre la strada più difficile, quella di voler contemplare in Dio la condizione di possibilità della creazione del mondo, di libertà finite e peccabili, l'impegno di Dio fino alla croce e alla risurrezione.

²² Ci riferiamo alla presentazione "debole" della kenosi fatta da G. VATTIMO, *Credere di credere*, Milano 1996, riflessione critica in P. VALORI, *Pensiero debole e fede cristiana. A proposito del volume "Credere di credere" di G. Vattimo*, in «Rassegna di Teologia» 39 (1998) pp. 276-282.

²³ H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, IV: *L'azione*, Jaca Book, Milano 1986 (da ora: TD4), p. 302.

1. Innanzitutto la parola kenosi viene interpretata dal nostro autore nel suo significato proprio, ossia la coincidenza tra il Logos di Dio e la persona di Gesù di Nazareth, nella sua concreta umanità e nella sua vicenda drammatica. Qui già c'è un tentativo di leggere *Fil* 2,7 il passaggio dalla *morphé Theu* alla *morphé Doulou* con *Gv* 1,14: *Ho Logos sarx egeneto*. Ma a partire da questa base il nostro autore riferisce questo termine alla vita trinitaria nel suo intimo. Ecco un brano che documenta questo processo: la kenosi appare come "l'identificazione del Logos divino con l'umanità di Gesù di Nazareth, ed esattamente all'interno della *kenosis* anteriore della Parola di Dio nel suo patto con Israele, e prima ancora con l'umanità in genere e ancor prima, con la creazione delle libertà create. Questa *kenosis* rimane, in tutte le sue graduatorie via via più alte e intense, il mistero più proprio di Dio mediante cui egli rivela e dona la sua essenza al mondo"²⁴. Ossia, centrata sulla teologia dell'alleanza, la kenosi di Dio, culminante nella croce, può essere intesa come *spogliamento del Figlio in favore della libertà dell'uomo*, dalla creazione della libertà finita fino alla croce.

Pertanto, secondo questa prospettiva, nella kenosi propria, quella che si manifesta nell'*Historia Salutis*, abbiamo la più radicale affermazione della libertà dell'uomo. Egli è morto per me (*Gal* 2,20), per noi e per tutti (*Ef* 5,2; *Tito* 2,14; *1Gv* 3,16), e lo ha fatto quando eravamo ancora peccatori (*Rm* 5,6); dunque in modo incondizionato ed assoluto. Per questo, è possibile leggere la kenosi del Figlio come insuperabile ed incontrovertibile affermazione della positività dell'uomo, creato da Dio come libertà. La sua dedizione mortale, di conseguenza, ci definisce più di ogni altra nostra soggettiva condizione.

Anche Bulgakov spiega molto bene questo legame tra kenosi di Dio e umana libertà e liberazione. Il teologo ortodosso afferma nella sua *Sofiologia della morte*, che "Una liberazione dalla morte compiuta attraverso un atto onnipotente di Dio, come un *deus ex machina*, sarebbe stata un'umiliazione per l'umanità, una diminuzione della sua libertà, una sua riduzione allo stato di un oggetto che accetta passivamente la salvezza, in una parola sarebbe stata un abbassamento della stessa condizione umana. [...]

²⁴ TD4, p. 310. Il corsivo è nostro.

Solo tale diminuzione di sé nella kenosi della divinità rende possibile la salvaguardia della libertà umana nell'opera di redenzione di Cristo²⁵. Ed ancora: "Il superamento della morte può avvenire solo attraverso il ristabilimento della libertà, con duello tra l'asservimento alla morte e la libertà da lei [...] Questa libertà si realizzò con l'assunzione della morte, assunzione che fu però un'opera di libertà"²⁶.

Ci troviamo ora di fronte un duplice passaggio: l'evento della kenosi viene riferito dalla "economia" alla "teologia" e dalla seconda persona della Trinità alla prima, ossia a Dio Padre. Quando il nostro autore fa questo uso è ben consapevole di non poter riferirsi alla kenosi in senso proprio (che rimane per così dire l'*analogatum princeps*).

2. In tal modo Balthasar può arrivare a definire il Padre nel suo eterno atto di generazione del Figlio la *Urkenose* che abbraccia tutte le altre, fondandole in se stessa. Nel senso che l'eterna generazione del Figlio viene contemplata come trasmissione della vita divina all'altro, all'eterno Figlio. Qui l'idea della kenosi, originariamente riferito allo "spogliare se stesso" per assumere la condizione del servo, viene riferita alla eterna generazione, ossia come un radicale e altruistico lasciare sé per affermare e per far essere l'altro: dunque *il Padre è Padre perché dà la vita divina al Figlio*. In questo senso egli definisce "l'autoespressione del Padre nella generazione del Figlio come la prima "kenosi" intradivina che abbraccia da ogni lato le altre, dal momento che il Padre ivi si disappropria radicalmente della sua divinità e la transappropria al Figlio: *egli non la divide [teilen mit] con il Figlio, ma la comunica [mit-teilen] al Figlio dandogli tutto il suo: "tutto ciò che è tuo è mio" (Gv 17, 10)*"²⁷. Tale formula, che avviene trasponendo

²⁵ S. BULGAKOV, *Sofologia della morte*, 1, in P. CODA, *L'Altro di Dio, rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998, p. 166s.

²⁶ *Sofologia della morte*, 2, in *ibid.*, p. 218; Altre osservazioni in questa direzione in Y. SPITERS, *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, EDB, Bologna 1999, pp. 243-253.

²⁷ TD4, p. 301. Abbiamo cambiato leggermente la traduzione italiana basandoci sull'originale tedesco. Questo brano può forse essere meglio inquadrato se si tiene conto anche di cosa maggiormente Balthasar stima di Bulgakov come si afferma in TD4, p. 291s: "Bulgakov nella sua teoria della redenzione tenta di comprendere la kenosi della croce come l'ultima delle auto-donazioni di Dio, che iniziano con l'autodisappropriazione intratrinitaria di Dio il Padre a favore del Figlio e si continuano nella Kenosi della creazione. Il fatto che Cristo porterà il peccato del mon-

la kenosi dalla economia all'immanenza e dal Figlio al Padre, non cade sotto l'accusa di eterodossia solo a condizione che essa venga utilizzata in modo analogico ed attraverso una ferma teologia negativa²⁸.

In tal senso questa *Urkenose*, che definisce originariamente il volto dell'eterno Padre, viene descritta come un evento eterno: innanzitutto nel suo essere *da sempre*²⁹, con il che si esclude un mutamento di carattere mondano in Dio; inoltre nel suo carattere *totale*³⁰, senza riserva né residuo; ed infine -paradossalmente- come *movimento*³¹ di eterna donazione: "Il Padre che non può essere appunto pensato (arianamente) come esistente "prima" di questa autodonazione, è questo *movimento di donazione*, senza trattenersi come per calcolo qualcosa"³². Infatti, "Mentre il Padre si

do è il presupposto fondamentale per la possibilità di una creazione e della sua giustificazione [...]. Il modo di questa portatura rimane un mistero, ma essa si adempie perché il nuovo Adamo porta ontologicamente la totalità della natura umana –Bulgakov porta avanti in questo i padri greci – e perché l'umanità di Cristo mediante l'unione ipostatica kenoticamente congiunta con la sua umanità universale è in grado di appropriarsi in modo "iperempirico" di tutti i peccati del mondo [...]. In questo concetto di una "equivalenza intensiva", Bulgakov esprime l'identità e la differenza tra il dolore di Cristo e quello spettante ai peccatori. L'accentuazione forte che la croce è un evento di tutta la Trinità, ci occuperà nelle annotazioni finali". Sul tema della paternità di Dio vedi il mio *Amore misericordioso e paternità di Dio*, in «Communio» 164 (1999) pp. 22-36.

²⁸ Per una presentazione ulteriore di questo concetto assai ardito e per la discussione circa l'accusa di Rahner a Balthasar di neocalcedonismo vedi in dettaglio M. SERRI, *Il mistero della eterna generazione del figlio. Attraverso l'opera di Hans Urs von Balthasar*, Lateran University Press, Roma 1998, pp. 84-91; pp. 187-213. Cfr. anche la critica di W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, p. 231n.

²⁹ TD4, p. 304: "Il dramma trinitario ha una durata eterna: mai il Padre è stato senza il Figlio, mai il Padre e il Figlio sono stati senza lo Spirito".

³⁰ Queste prime due caratteristiche sembrano importanti al fine di scongiurare la necessità di un processo in Dio per arrivare ad una piena autocoscienza divina mediante il processo del mondo; questo ci sembra affermato molto bene da Balthasar in Id., *Teodrammatica. II: Le persone del dramma. Uomo in Dio*, Jaca Book, Milano 1982 (=1932), p. 242: "sarà sempre una speculazione chimerica quella di voler intravedere in Dio un "fondo primordiale" o un "fondo senza fondo", che sia anteriore alla sua autoconoscenza ed autoaffermazione o che poi venga superato da lui in una specie di "processo". "Dio è luce e in lui non vi sono tenebre" (1 Gv 1,5). Cercare un altro fondamento per il fondamento che fonda ogni cosa è operazione oziosa e contraddittoria".

³¹ In questo caso movimento non indica mutazione in Dio (escluso dalle prime due caratteristiche) ma evento permanente, e quindi non staticità della libertà amante di Dio; TD2, p. 245: "Dio stesso è sempre più grande di se stesso in base alla sua libertà trinitaria".

³² TD4, p. 301. *Il corivo è nostro*. Cfr. le parole di Bulgakov a proposito della generazione, in *L'agnello di Dio*, p. 154: "Il Padre trova se stesso, come propria natura, non in sé e per sé, ma

esprime e dona così senza trattenersi nulla, egli non si perde, né perisce dentro il dono, come allo stesso modo egli non si tiene qualcosa di sé per se stesso giacché egli è l'essenza intera di Dio in questa sua autodonazione³³.

3. L'ipostasi del Figlio è a sua volta costituito da questo dono in quanto accolto e perfettamente restituito. Il Figlio in quanto eternamente generato, "ripete" per così dire eternamente il gesto del Padre che dà se stesso al Figlio. Qui ci imbattiamo anche nella figura originaria della eucaristia secondo il teologo di Basilea, ossia come atto di gratitudine eterna, come atto di eterna disponibilità al Padre e ai suoi disegni. Va da sé che un tale atto a sua volta è kenotico in quanto perfetta "restituzione" e affermazione dell'altro originario. Il Figlio "fa quello che vede fare dal Padre" e se il Padre è questo darsi fino all'assenza di sé, così il Figlio è tale nei confronti del Padre.

La stessa ipostasi del Figlio può essere contemplata come eterna risposta eucaristica al Padre: "anche il Figlio può essere l'assolutezza della divinità e possederla non altrimenti che nel *modus dell'accoglimento* di questa unità dall'onnipotenza e impotenza insieme da parte del Padre, il quale accoglimento include a un tempo il suo essere dato (assoluta presupposizione di ogni altro dono al mondo) e di *rendimento filiale di grazie (eucharistia)* per l'equiessenziale essere divino"³⁴. Il Figlio si presenta in tal

uscendo da sé, generando il Figlio, come Padre. La paternità è, infatti, la forma di amore in cui l'amante vuole essere se stesso non in sé, ma fuori di sé, per dare il proprio io a quell'altro io che pure egli identifica con sé e per manifestare il proprio io nella generazione spirituale, nel Figlio che è la viva immagine del Padre. Nella vita di Lui e non in sé, vive il Padre generando, cioè uscendo da sé, aprendosi... Questa forza generatrice è estasi nell'uscita da sé, come un *autoannichilamento*... Generare è per il Padre autoimmolazione, dono di sé al suo Altro.

³³ TD4, p. 303: notiamo nel testo originale che l'essenza di Dio è definita come "Selbsthingabe". Anche G. GRESHAKE nel suo studio sul mistero trinitario afferma che "Il Padre è nella ritmica dell'amore il dono originario (*Ur-Gabe*)" che "non può essere 'isolato' – neppure nel pensiero – dalle altre due Persone" in quanto è "il sempre-via-da-sé verso gli altri [Figlio e Spirito]" a tal punto da essere il "non-in-sé ma nell'altro"; G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg - Basel - Wien 1997, p. 207.

³⁴ TD4, p. 303. *Il corsivo è nostro*. Bulgakov vede la posizione del figlio come eterna kenosi come afferma in *L'agnello di Dio*, p. 155: "Il figlio, in quanto figlio, possiede se stesso non come sé, ma come appartenente al Padre, nell'immagine del Padre. Lo stato di figlio nello Spirito consiste anche in questo, che il figlio si cancella nel nome del Padre. Lo stato del figlio è già un'e-

modo come *l'eterno accogliersi dal Padre*, la sua perfetta *espressione*, sua eterna Parola ed Immagine, in una estrema gratitudine che eternamente fa cco al dono originario del Padre, rimettendosi, quindi, completamente nelle sue mani con la stessa radicale totalità³⁵.

4. La vita divina risulta in questa visione posseduta dal Padre totalmente nel *modus* del dono e dal Figlio nel *modus* dell'accoglienza. Tale reciprocità è perfetta a tal punto che le due vicendevoli donazioni "cospirano" il comune Spirito. Lo Spirito qui appare come l'intimo accordo e la intima unità delle donazioni reciproche ("Lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio": *1Cor* 2,10) ma è anche contemporaneamente la sorpresa che scaturisce dall'intimo di ogni reciprocità. Lo Spirito è pertanto la personale unità di Dio e differenza tra le Ipostasi.

Pertanto si comprende perché per Balthasar il volto di Dio che emerge dalla Kenosi è che Dio prima di essere *potenza assoluta è amore assoluto*, perché Dio esiste solo nella affermazione incondizionata dall'altro. L'alterità originaria in Dio fonda la bontà di ogni altra alterità creata, in quanto sarà immagine e partecipazione di quella divina. Pertanto, per il nostro autore, la differenza che la Kenosi in senso proprio attraversa, dalla forma di Dio alla forma del servo, appare fondata dalla differenza e dalla unità propria della vita divina. La differenza delle persone fonda la differenza delle nature e la possibilità del loro misterioso attraversamento da parte di Dio nella kenosi economica da parte del Figlio.

In tal modo von Balthasar interpreta il mistero della kenosi in Dio come fondamento non solo della differenza positiva dall'essere creatura differente da Dio, ma anche della stessa libertà dell'uomo come auto movimento. In un certo senso la stessa creazione di libertà finite ma reali costituisce a sua volta già un grado della kenosi di Dio nei confronti della creatura: uno svuotarsi per fare spazio all'altro e alla sua possibilità di auto movimento – *autoexousion*. Così la stessa idea di alleanza tra la libertà di Dio

terna *kenosi*". Anche *ibid.*, p. 167, "L'essere Figlio è già di per se stesso una certa eterna *kenosi*, abnegazione di sé, nell'amore del Padre, l'ipostatica sacrificialità dell'Agnello". Notiamo come per Balthasar spicchi maggiormente che in Bulgakov l'aspetto eucaristico del Figlio.

³⁵ TD4, p. 303. Qui il pensiero balthasariano accarezza esplicitamente l'esemplarismo bonaventuriano: cfr. A. GERKEN, *Theologie des Wortes*, Düsseldorf 1963.

e dell'uomo implicherebbe l'idea di una kenosi di Dio, dall'alleanza sul Sinai fino all'eucaristico dono di sé della nuova alleanza. Qui Balthasar sembra avvicinarsi ad una idea ebraica dello *Zimzum* riferito all'atto creativo di Dio che si ritrae per fare spazio alla sua creazione.

5. Ma l'aspetto più paradossale sta nel fatto che la visione kenotica della vita divina proprio perché fondata di creazione libera di libertà finite, diviene anche la possibilità della loro effettiva autochiusura. L'ateismo – nel senso dell'antieucaristico misconoscimento dell'essere donati da un altro e per un altro – sarebbe qui la drammatica equivocazione della differenza come assenza invece che come effettivo lasciar essere proprio dell'amore: "mi ha amato e ha dato se stesso per me" (*Gal* 2,20). Un rischio che Dio non fa a meno di assumersi nella creazione di libertà; la quale per questo non può che essere effettivamente in Cristo.

6. La verità dell'io è l'altro, sembrerebbe affermare la teologia balthasariana sia in sede trinitaria, cristologica che antropologica. La kenosi è resa possibile dalla perfetta estasi delle persone divine l'una nell'altra e per l'altra. Allo stesso modo l'uomo è più se stesso quanto più è in Cristo e quanto più Cristo è in lui che neanche quando sta presso di sé; come – detto questa volta con san Giovanni – il Figlio è se stesso in quanto è trasparenza del Padre: "Chi vede me vede il Padre" (*Gv* 14,9); "il Padre è in me ed io sono nel Padre" (*Gv* 10,38).

Riflessione conclusiva

Siamo partiti dalle considerazioni della teologia contemporanea riguardo all'inno cristologico ai filippesi per approdare alla problematica della modernità riguardo al tema dell'uomo come libertà. Abbiamo provato ad accostare il tema della kenosi per vedere come da esso possa scaturire una risposta all'uomo contemporaneo nella sua esigenza di essere libero ma anche di poter trovare un fondamento e un compimento a tale libertà, che altrimenti approda alle amare derive della alienazione o del narcisismo autodistruttivo. Su questa strada abbiamo incontrato alcuni compagni di viaggio, in particolare la comprensione teologica della keno-

si sviluppata da Balthasar fino ad evidenziarne le implicazioni antropologiche.

In sintesi ciò che Balthasar intende fare è mostrare che la kenosi di Gesù Cristo, che preesiste ed è Dio, mostra che Dio stesso è tale sono nell'amore che trans appropria sé all'altro in un atto che è dunque di svuotamento e radicale affermazione dell'altro. In questo senso, nella kenosi Gesù Cristo non smette di essere Dio; piuttosto è proprio il suo avere la condizione divina a rendere possibile questo abbassamento che assume la condizione del servo. In questo abbassamento e svuotamento Balthasar vede la più radicale affermazione dell'altro, resa possibile dal fatto stesso che la vita divina, come vita trinitaria, è questa eterna affermazione positiva dell'altro. Dunque l'altro in Dio, come eterna generazione, diviene la condizione dell'alterità positiva dell'uomo nei confronti di Dio. Per questo *una visione kenotica di Dio non solo salva la concezione dell'uomo come libertà ma propriamente la fonda.*

La visione della kenosi non rivela una visione debole di Dio, ma rivela Dio come amore che vive solo in quanto amore assoluto, ossia come affermazione gratuita ed amorevole dell'altro. In questo senso, per quanto implicito il riferimento soteriologico, l'obbedienza di Cristo fino alla morte e alla morte di croce dispiega questa forma kenotica nella concreta condizione umana di Cristo che aderisce alla volontà del Padre.

In tal modo in questa adesione l'umano di Cristo viene esaltato ed il riconoscimento del nome di Cristo come Signore costituisce l'atto che libera anche la libertà dell'uomo stesso, senza che questa umana libertà venga abolita, ma piuttosto inverata. Il fatto che Dio si rivolga all'uomo nell'umanità kenotica del Figlio rispetta totalmente la sua libertà, la provoca all'adesione e nell'adesione a lui la stessa libertà si compie come libertà filiale.

Infine la stessa esaltazione viene attribuita alla umanità di Cristo, alla quale Balthasar collega l'umano come tale. Pertanto nella esaltazione di Gesù è tutta la realtà umana che viene esaltata e destinata a partecipare alla vita trinitaria.

Tutto questo può rappresentare una proposta significativa per l'uomo contemporaneo, geloso della propria libertà, che proprio per la paura di

perderla la conserva, rimanendo così strutturalmente incompiuto. Dall'altra parte, sentendo ogni affermazione di verità assoluta come avversa alla propria soggettività si espone a forme di relativismo che in realtà lo espongono a nuove dipendenze inautentiche. Di fronte a Gesù Cristo che vive oggi nella comunità dei credenti, l'uomo contemporaneo vede una offerta di relazione con Dio fatta a misura della propria libertà, conducendolo fuori dalla palude di un relativismo e nichilismo che in realtà appaiono incapaci di salvare l'uomo dalla perdita di se stesso.

Il cuore dell'esperienza spirituale sta nell'incontro tra la libertà di Dio e la libertà dell'uomo nell'umanità di Gesù; il cuore dell'esperienza pastorale sta nell'assumere la forma della kenosi che non si impone mai alla libertà dell'altro ma che gli testimonia che l'uomo è libero nell'obbedienza al Dio che "mi ha amato e ha dato se stesso per me" (*Gal 2,20*).

ANDRZEJ GUTKOWSKI*

Utilizzo delle lettere paoline nell'*Apologia* pastorale di un autore anonimo del IV secolo

Il contesto dell'Anno Paolino consente di riscoprire la persona e l'opera dell'Apostolo delle genti ed inoltre permette di gettare una luce nuova sul suo ricco patrimonio presente nelle testimonianze scritte della Chiesa primitiva.

Lo scopo di questa presentazione consiste proprio nel porre in rilievo l'utilizzo delle lettere paoline in un'opera letteraria del IV secolo sconosciuta ma molto originale. Si tratta di un'apologia inclusa con il numero 470 della *Clavis Patrum Latinorum* tra le opere spurie di Ilario di Poitiers e successivamente tra le opere pseudocpigrafiche di Girolamo. Il testo latino, revisionato in base ai nuovi codici scoperti, è venuto alla luce lo scorso anno presso l'Istituto Patristico *Augustinianum* di Roma.

L'opera fu compilata nel IV secolo e sembra che la sua impronta apologetica rimandi ad una situazione concreta in cui fu messa in dubbio l'ortodossia dell'autore, di cui l'identità rimane comunque difficile da stabilire. Egli poteva essere un catechista o un presbitero di qualche comunità locale non collegata ai grandi centri di vita culturale e di pensiero teologico. Alla luce della polemica antiariana, esistevano tutti i presupposti per guardarlo con sospetto, perché basandosi in buona fede sui materiali che abitualmente usava per l'istruzione della sua comunità, egli presentava impostazioni teologiche che nel IV secolo erano ormai superate nel campo trinitario. L'imprecisione del suo linguaggio, per quanto riguarda le relazioni tra le persone del Padre e del Figlio, poteva facilmente causare l'accostamento delle sue idee ad alcuni circoli ariani occidentali. È evidente che, nonostante i sinceri sforzi

* ANDRZEJ GUTKOWSKI, OFMCONV, - Pontificia Università "Antonianum", Roma.

compiuti nella propria difesa, l'autore non sia riuscito a superare questo limite e neanche a discostarsi completamente dal linguaggio di questi ambienti, pur essendo aggiornato sulle linee essenziali della dottrina ariana: il suo livello di istruzione teologica non andava troppo oltre il contenuto dei documenti che egli aveva a disposizione.

Sono proprio questi materiali, usati abitualmente dall'autore per la formazione della sua comunità, a determinare la particolarità dell'*Apologia*, testimone spesso unico ed originale di molte soluzioni linguistiche, ma soprattutto, come suggerisce Giuseppe Groppo, testimone prezioso del contenuto dell'istruzione catecumenale della chiesa primitiva latina¹.

L'opera è costruita intorno ad un fitto tessuto scritturistico necessario per illustrare e documentare le problematiche esposte nel testo; l'autorità della Bibbia "sigilla" in modo decisivo ed indiscutibile i passaggi fondamentali per le verità della fede cristiana che l'autore espone a dimostrazione della sua ortodossia. L'approccio alla Scrittura presente nell'*Apologia* costituisce spesso un raro indizio relativamente critico perché, a causa delle limitate dipendenze testuali dirette da altri autori e fonti, non esistono strumenti validi per un confronto contenutistico efficace. Sulle orme di Capelle, che per primo affrontò la problematica di *Vetus Latina* nell'*Apologia*², si è deciso di approfondire l'analisi delle citazioni scritturistiche presenti nell'opera, considerando questo settore come il più progredito dal punto di vista degli strumenti critici.

Consistente è la presenza dell'epistolario paolino nell'*Apologia*: tra citazioni dirette, parafrasi ed allusioni, si arriva ad una sessantina di passi da *Rm*, 1-2 *Cor*, *Ef*, *Col*, 1-2 *Tm* e *Tt*.

Per intendere il valore rilevante dei loci paolini presenti nell'opera, segue una piccola rassegna di brani selezionati, emblematici per l'importanza e l'originalità del testo in questione. L'esposizione e l'analisi si basano, dove possibile, sul confronto con il materiale comparativo incluso nelle edizioni del *Vetus Latina Institut* di Beuron, che in modo sistematico mettono a disposizione le antiche versioni latine della Bibbia, nel ten-

¹ G. GROPPA, *L'evoluzione del catecumenato nella chiesa antica*, in «Valori attuali della catechesi patristica», a cura di S. FELICI, Roma 1979, pp. 29-49.

² P. CAPELLE, *Le texte du Pautier latin en Afrique*, Rome 1913, p.119.

tativo di stabilire nel migliore dei modi le fonti dei singoli brani, per situarli nei rispettivi contesti di provenienza³. In mancanza del corrispettivo libro (le edizioni sono ancora in corso), si è dovuto ricorrere a *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae* di P. Sabatier e ad altri strumenti utili, quali le concordanze delle opere dei singoli autori antichi.

«*Et divitibus quidem huius mundi praecipendum est*» (9. 80, 15) è il passo di *1 Tm* 6, 17, notato scrupolosamente nell'apparato critico delle edizioni di Beuron come una delle testimonianze più importanti e originali di questo brano biblico. È segnata innanzitutto la variante «*huius mundi*», inoltre al posto del comunemente usato «*praecipe*» l'autore dell'*Apologia* ha introdotto la sua preferita forma «*praecipendum est*»⁴, comprensibile nel contesto dell'insegnamento catechistico.

L'analisi dettagliata dell'intero brano di *1 Tm* 6, 17 dimostra che l'autore dell'*Apologia*, pur seguendo in apparenza la fonte D e dopo I, in realtà presenta una propria lezione, che è talmente unica da essere riportata costantemente nell'apparato critico delle edizioni di Beuron e non solo, perché «*thesaurizare sibi bonum in futurum*» è segnato anche dal *Thesaurus Linguae Latinae* come la traduzione del greco θεμελίον καλόν nella testimonianza di *Itala*⁵.

Di fronte all'originalità del testo biblico dell'*Apologia*, il confronto con gli altri autori antichi è tutt'altro che facile. Girolamo, nel suo commento alla lettera di san Paolo Apostolo ai Galati, presenta lo stesso brano in questi termini:

«*non sublime sapere (pro eo quod est, non superbire), neque sperare in incerto divitiarum, sed in deo qui praestat omnia abunde ad fruendum: bene agere, divites esse in operibus bonis, facile tribuere, communicare, thesaurizare sibi fundamentum bonum in futurum, ut apprehendant veram vitam*»⁶.

³ *Vetus Latina, Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron*, Freiburg 1949 ss.

⁴ *Vetus Latina*, vol. 25/1, pp. 637, 642.

⁵ *Thesaurus Linguae Latinae* (= *ThLL*), vol. 2, col. 2099.

⁶ *Patrologiae cursus completus, Series Latina* (= *PL*), 26, col. 456.

La lezione «*altum sapere*» dell'*Apologia* rimane ugualmente originale e non sarà facile stabilire il segreto della sua origine. Forse la soluzione si trova nella fonte J, che l'autore dell'*Apologia* sembra seguire, almeno parzialmente. Questa fonte fa supporre un radicale intervento sul testo della recensione alessandrina, caratterizzato da una revisione del vocabolario e dalla fedeltà al greco; però nel caso di *1 Tm* non si tratta di una fonte indipendente in grado di suggerire con chiarezza la provenienza dell'*Apologia*⁷. Il brano biblico analizzato godeva di enorme popolarità presso gli scrittori antichi e la fluidità della versione dell'*Apologia* con le sue differenze tra i due editori non facilita la collocazione del testo all'interno di un ambiente più preciso. La Scrittura in questo caso è incamerata all'interno di un discorso catechistico abbastanza scorrevole e ciò probabilmente influisce sull'originalità della versione biblica utilizzata dall'autore.

«*Quae inferiora sunt membra, maiorem his tribuimus honorem*» (10. 82, 27-28): è una parafrasi originale di *1 Cor* 12, 23. La versione dominante di *Vetus Latina* è la seguente: «*et quae putamus ignobiliora esse membra corporis his honorem abundantiorum circumdamus; et quae verecundiora nostra, honestatem abundantiorum habent*», la lezione della *Vulgata* non differisce molto; queste varianti si riscontrano – con piccoli ritocchi – presso la maggior parte degli scrittori cristiani antichi⁸. La parafrasi dell'*Apologia* è infatti molto lontana dalle versioni scritturistiche diffuse, ad eccezione di una lontana analogia con il *Commentarium in Canticum canticorum* di Origene⁹ che riporta alcuni termini sopra presenti.

10. 83, 16-18 contiene *1 Tm* 6, 7-9: «*Non habentes igitur victum, et vestitum: his contenti simus. Qui autem volunt divites fieri, incidunt in tentationem, et in muscipulam diaboli, et desideria multa: quae mergunt homines in perditionem*», preceduta dalla solenne introduzione («*dicente et*

⁷ *Vetus Latina*, vol. 25/1, pp. 150-154.

⁸ P. SABATIER, *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae seu Vetus Italica*, vol. 3, p. 704.

⁹ Liber 3: «*Nam si, ut Apostolus dicit, 'membra alterutrum sumus', puto quod hunc affectum erga 'proximos' habere debeamus, ut eos non quasi aliena corpora, sed velut 'membra' nostra 'diligamus'. Secundum hoc vero quod sunt 'in corpore' aliqua 'membra' honorabiliora et honestiora, alia vero 'inhonestiora et inferiora', puto quod rursus pro 'membrorum' meritis et honore etiam dilectionis librari debeat modus*», in *Patrologiae cursus completus, Series Graeca* (= PG), 13, 156.

monente glorioso Paulo»). L'*Apologia* segue in maniera piuttosto lineare il testo africano K di *Vetus Latina*, mostrando qualche volta l'influsso della fonte D¹⁰, proveniente dalla traduzione primitiva indipendente da K¹¹. L'ambiente di provenienza di questo brano indica la *Vetus Latina* di Cipriano con qualche influsso posteriore, molto meno significativo che nel caso precedente di *1 Tm* 6, 17.

Per quanto riguarda le testimonianze patristiche, si inizia da Cipriano che dall'*Ad Quirinum* in poi presenta nelle sue opere sempre la stessa lezione di questo brano:

«Qui autem uolunt diuites fieri incidunt in temptationem et muscipula et desideria multa et nocentia quae mergunt hominem in perditionem et in interitum»¹². È interessante anche la lezione «muscipulam diaboli» dell'*Apologia*, perché l'unico a riportarla nel contesto dell'intera citazione di *1 Tm* 6, 7-9 è Cromazio di Aquileia nel suo *Tractatus in Mathaeum*¹³ e questa lezione, distante dalla fonte africana K, potrebbe forse recare l'impronta del periodo di composizione dell'*Apologia*, posteriore alla datazione dei materiali che l'autore aveva a disposizione.

11. 83, 26 contiene la citazione di *Ef* 5, 25: «Uxorem suam diligat, sicut Christus Ecclesiam». L'intero brano dell'*Apologia* viene riportato nell'apparato critico delle edizioni di Beuron come esempio di una libera e originale applicazione del testo biblico (è menzionato anche «Christus dilexit» come variante del primo editore Trombelli)¹⁴. La sua particolarità è dovuta all'abilità con cui l'autore ha inserito *Ef* 5, 25 all'interno del suo discorso, che pur essendo appoggiato alla documenta-

¹⁰ *Vetus Latina*, vol. 25/1, pp. 600-609.

¹¹ Ivi, pp. 147-149.

¹² Vedi lo stesso brano in *De opere et eleemosynis* 9, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (= CSEL), vol. 3/1, pp. 381-382; a questa parte dell'opera di Cipriano l'*Apologia* fa il riferimento più volte.

¹³ *Tractatus* 30: «Similiter et apostolus: nam qui uolunt diuites fieri, incidunt in temptationem et muscipulam diaboli», in *Corpus Christianorum Series Latina* (= CCL), vol. 9 A, p. 341. Questo *tractatus* è particolarmente interessante, perché è costruito sulla base dei loci scritturistici (*1 Tm* 6, 17-19 e *Prov* 19, 17) che servivano abitualmente per l'insegnamento in tema di ricchezza e povertà come si è potuto già constatare nel *Sermo* 158 di Cesario di Arles.

¹⁴ Ivi, p. 240.

zione scritturistica, scorre abbastanza agevolmente senza risentire troppo del peso di queste inserzioni. Le citazioni bibliche in tali casi non hanno la funzione di confermare le affermazioni dogmatiche, sono invece perfettamente incorporate in un discorso catechistico caratterizzato da notevole scorrevolezza ed eleganza, di sicura provenienza orale.

Nel contesto della stessa frase (11. 83, 28) è collocato il brano di *1 Tm* 2, 8: «*Deum de omnibus deprecari, levantes manus puras sine ira et disceptatione*», applicato nello stesso modo di *Ef* 5, 25, con libero adattamento della prima parte alla logica interna del periodo. La lezione sarebbe quella del testo D, con l'interessantissima e antica variante di «*manus puras*» (χειρας ὁσίου del manoscritto 2344 del testo greco), presente nella traduzione personale di Tertulliano e attestata anche da parecchi autori africani e orientali¹⁵. Questa variante, discordante in maniera molto chiara con la lezione restante della fonte D, permette in qualche modo di intravedere la particolarità delle origini e della strada percorsa dal materiale che ha trovato lo sbocco nell'*Apologia* (per questo motivo la versione dell'*Apologia* è inclusa tra le varianti delle edizioni di Beuron)¹⁶. Il testo D nel caso di *1 Tm* è una fonte a parte, posteriore alle prime traduzioni di Tertulliano e altre traduzioni africane, ma ben distinta dalle *Vetus Latina* romane o italiane¹⁷.

L'*Apologia* contiene anche numerose libere allusioni ai testi biblici, senza però la reale possibilità di stabilire il testo di partenza, anche se entrambi gli editori segnano l'uso diretto della Scrittura, come fa Trombelli nel caso di *1 Cor* 11, 4; 7 (11. 84, 6). A proposito di «*virum igitur decet intecto capite orare*» presente nel 11. 84, 6-7, va evidenziato che, nonostante le segnalazioni dei due editori, non si tratta di una citazione scritturistica, ma solamente di un'allusione al versetto biblico. «*Intecto capite orare*» – è, infatti, un'espressione di Tertulliano che proviene da una sua originale parafrasi di *1 Cor* 11, 5: «*sed et manifesta pronuntiatio est: omnis, inquit, mulier adorans et prophetans intecto capite dedecorat caput*

¹⁵ *Vetus Latina*, vol. 25/1, p. 467.

¹⁶ *Ivi*, p. 466.

¹⁷ *Ivi*, p. 389.

suum»¹⁸. Questa terminologia è ancora più evidente nel *De virginibus velandis* 14, 4: «*Si intectum caput uirginitati adscribitur, si qua uirgo exciderit de gratia uirginitatis, ne prodatur, intecto permanet capite, et tunc iam alieno ambulat habitu, id est, quem sibi uindicat uirginitas; permanet nihilominus in habitu uel tunc saltem alieno, ne scilicet mutatione prodatur*»¹⁹. Il *Thesaurus Linguae Latinae* segnala la lezione dell'*Apologia* sulla scia di Tertulliano, sottolineando però che si tratta di un'allusione a *1 Cor* 11, 4. 7. 14 (così come fu segnato dal secondo editore Blatt nell'apparato critico) nella versione della *Vulgata*, mentre sembra che in questo caso la fonte dell'*Apologia* sia dovuta piuttosto a Tertulliano, visto che il suo «*intecto capite orare*» si distingue chiaramente dal «non velato capite» di *1 Cor* 11, 5 della *Vulgata*²⁰.

Nell'11, 84, 26-27, 11, 85, 1: «*sed ut decet feminas christianas promittentes castitatem, non tantum verbis, sed per bonam conversationem*» è riportata quasi letteralmente – con interruzione «*non tantum verbis*» – *1 Tim* 2, 10 nella versione di *Vetus Latina* di Cipriano, di cui l'*Apologia* costituisce un'originale variante a causa di «*feminas christianas*»²¹. Per quanto riguarda invece il gruppo «*non tantum verbis*», esso si riscontra in Cipriano²² ripreso letteralmente da Agostino nel *De baptismo contra Donatistas* 5, 12, 14²³ e nelle altre opere dell'ipponate.

¹⁸ *De oratione* 22, 4, in CSEL, vol. 20/1, p. 194.

¹⁹ Ivi, vol. 76/4, p. 99.

²⁰ *ThL.L.*, vol. 7, col. 2070.

²¹ Ivi, vol. 25/1, p. 471.

²² *Epistula* 73, 25: «*Fit nunc apud quosdam de nostris haereticorum baptismus adseritur et inuidia quaedam quasi rebaptizandi baptizare post hostes dei nefas ducitur, cum baptizatos inueniamus quos iohannes baptizauerat, ille iohannes maior inter prophetas habitus, ille diuina gratia adhuc in utero matris impletus, ille heliae spiritu et uirtute subnixus, qui non aduersarius domini, sed praecursor ac praedicator fuit, qui dominum non tantum uerbis praenuntiavit sed et oculis ostendit, qui ipsum Christum per quem baptizantur ceteri baptizauit*», in CSEL, vol. 3/2, p. 797.

²³ «*proinde possum et ego uerbis utens ipsius beati cypriani ad cuiusdam minuculi considerationem audientium corda convertere, si dicam: ille iohannes maior inter prophetas habitus, ille diuina gratia adhuc in utero matris impletus, ille heliae spiritu et uirtute subnixus, qui non aduersarius domini sed praecursor ac praedicator fuit, qui dominum non tantum uerbis praenuntiavit sed et oculis ostendit, qui ipsum christum per quem baptizantur ceteri baptizauit, sic baptizare non meruit, ut post eum non baptizarentur qui ab eo fuerint baptizati: et post auaros fraudatores rapaces feneratores nemo quemquam in ecclesia baptizandum putabit*», in «NBA», Parte I: *Opere polemiche*, vol. 15/1, *Polemica con i donatisti*, p. 456.

11. 85, 4-6: «*quoniam et cum omnia legitima praecepta perfecit, in virum consumabitur perfectum*» – è un'originale parafrasi di *Ef* 4, 13, menzionata nell'apparato critico delle edizioni di Beuron²⁴.

«*Alienam sciant sceleratum esse contingere*» del 13. 86, 22-23 è l'allusione a 1 *Cor* 7, 1, presentata dalla comune lezione di *Vetus Latina* e della *Vulgata* in maniera seguente: «*de quibus autem scripsistis mihi: bonum est homini mulierem non tangere*»²⁵. Questa è stata la lezione della maggior parte degli scrittori cristiani antichi, ad eccezione di Tertulliano e Cipriano che presentano la versione: «*bonum est homini mulierem non contingere*»²⁶, con lo stesso verbo usato dall'autore dell'*Apologia*²⁷.

Tra le allusioni scritturistiche presenti nel 13. 87, 16-18 è importante 1 *Tm* 5, 4 (*domum suam bene regere discant*), perché è un misto del testo D e della fonte J; l'intero passo dell'*Apologia* è citato infatti nelle edizioni Beuron come variante originale del testo biblico²⁸.

Nel caso del capitolo 15. 88, 15-16, nonostante il riferimento diretto a *Eb* 11, 1, «*substantia rerum, quas speramus, et index rerum, quas non videmus*», preceduto dal richiamo all'autorità di Paolo («*ut definit apostolus Paulus*»), si ha l'impressione che invece dell'applicazione diretta della Bibbia, si tratti piuttosto di una definizione di virtù, che pur partendo dalla base scritturistica, viene formulata da una tradizione catechistica posteriore. Grazie a questa definizione di fede, l'intero passo dell'*Apologia* ha trovato spazio abbondante nelle edizioni di *Vetus Latina* di Beuron, come unico testimone di un tale utilizzo di *Eb* 11, 1²⁹; questo fatto sembra piuttosto dovuto all'originale rielaborazione del testo biblico all'interno di una tradizione orale poco conosciuta, di cui l'*Apologia* è testimone preziosissimo. Gli altri autori antichi, pur par-

²⁴ Ivi, vol. 24/1, p. 166.

²⁵ P. SABATIER, vol. 3, p. 677.

²⁶ Questo passo si trova in *De pudicitia* 16 di Tertulliano, in *CSEL*, vol. 20/1, p. 254.

²⁷ Vedi a proposito *ThLL*, vol. 4, col. 714.

²⁸ *Vetus Latina*, vol. 25/1, p. 550.

²⁹ Ivi, vol. 25/2, pp. 1498-1501.

tendo dallo stesso brano della Bibbia, rimangono più vicini al testo scritturistico; come Girolamo³⁰, Cassiodoro e Leone Magno che riprendono letteralmente la stessa frase della Scrittura.

Il capitolo 16 dell'*Apologia* inizia con la definizione di virtù della speranza. Essa, pur non partendo inizialmente dal brano scritturistico, viene appoggiata in seguito da "*Spe enim salvati sumus*" di Rm 8, 24-25 (16. 88, 26-27).

Questo frammento dell'*Apologia* è un buon esempio per dimostrare la provenienza dei materiali utilizzati dall'autore, perché dopo la sua tipica introduzione («*Paulo scribente apostolo*»), il resto del brano riporta fedelmente il contenuto dell'*Ad Quirinum* di Cipriano:

*«In epistula pauli ad romanos: spe saluati sumus. Spes autem quae uidetur non est spes. Quod enim uidet quis, quid sperat? si autem quod non uidemus speramus, per patientiam expectamus»*³¹.

Cipriano ripete quasi letteralmente lo stesso contenuto nel *De bono patientiae* 13, concludendo:

*«Quod enim uidet quis, quid sperat? si autem quod non uidemus speramus per expectationem sustinemus. Expectatio et patientia necessaria est, ut quod esse coepimus impleamus et quod speramus et credimus deo repraesentante capiamus»*³².

Questa conclusione del secondo brano di Cipriano, dove si nota l'accento sull'*«expectatio»*, potrebbe forse spiegare la provenienza della definizione di speranza intesa dall'autore dell'*Apologia* come «*expectatio rerum omnium futurarum*».

La testimonianza di Cipriano è fondamentale per il discorso della provenienza dei materiali utilizzati dall'autore dell'*Apologia*, perché gli

³⁰ *Commentarii in IV epistulas Paulinas, Ad Galatas* 3, 5: «apostolus ad hebraeos scribens definit: est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum necdum apparentium», in *PL* 26, col. 448.

³¹ *Ad Quirinum* 3, 49, in *CSEL*, vol. 3/1, pp. 153-154; vedi anche P. SABATIER, vol. 3, p. 623, dove il testo di Cipriano è indicato come il testimone principale di questa versione scritturistica.

³² *CSEL*, vol. 3/1, p. 406.

altri autori antichi partono dalla diversa versione scritturistica di *Rm* 8, 24 («*spe enim salui facti sumus*»), che è diventata in seguito la versione ufficiale della *Vulgata*³³. La lezione «*spe enim salvati sumus*», ad eccezione di Cipriano e dell'*Apologia* si trova unicamente in Ambrosiaster che la riporta insieme con un contesto sorprendentemente simile a quello dell'*Apologia*³⁴.

Tranne la differenza dovuta alla versione di *Vetus Latina*, il resto del testo di Cipriano, essendo un importante *loco* scritturistico, ha trovato un'ampia diffusione soprattutto nelle opere di Agostino:

«Denique audite de spe quid dixit apostolus. Spe, inquit, salui facti sumus. Spes autem quae videtur non est spes. Quod autem videt quis quid sperat? Si autem quod non videmus speramus, per patientiam expectamus»³⁵.

Il passo di *1 Cor* 1, 30: «Qui est nobis a Deo iustitia, et sanctificatio, et redemptio», (21. 93, 13-14) è una versione quasi letterale della comune lezione della *Vetus Latina* («qui factus est sapientia nobis a Deo, et iustitia, et sanctificatio, et redemptio»)³⁶, adottata dall'autore dell'*Apologia* nel contesto del discorso dedicato alla giustizia, donde l'omissione della sapienza, non necessaria e praticamente assente come tema a parte nell'intero scritto. Da notare la particolare solenne introduzione «Paulus nos gloriosus informat et instruit de Christo dicens» con la presenza dell'aggettivo «gloriosus» per sottolineare ulteriormente l'autorità di Paolo, la ripetizione «informat et instruit» e infine il nome stesso di Cristo. Tutta questa concentrazione è dovuta all'imminenza del passaggio alla problematica della «dilectio» con cui l'autore concluderà la sua apologia.

«Deus, inquit Paulus, cum dilexisset mundum, misit unicum filium suum in similitudine carnis peccati: ut de peccato condemnaret peccatum

³³ P. SABATIER, vol. 3, p. 623.

³⁴ *Commentarius in Pauli epistolam ad Romanos* (recensio gamma) 8, 24: «Spe enim salvati sumus [...] Spes enim quae videtur, non est spes»; 8, 25: «Nam quod videt quis, quid sperat? Sed si quod non videmus speramus, per patientiam expectamus», in CSEL, vol. 81, pp. 284-286.

³⁵ *Sermo* 395, 1, in *Nuova Biblioteca Agostiniana, Opere di Sant'Agostino, edizione latino-italiana*, a cura di A. TRAPE (= NBA), vol. 34/6, p. 684. Questo è solamente uno dei numerosi riscontri che *Rm* 8, 24-25 ha trovato nelle opere di Agostino.

³⁶ P. SABATIER, vol. 3, p. 661.

in carne» (22. 94, 2-4) è un frammento apparentemente «normale» che secondo tutti e due gli editori dell'*Apologia* dovrebbe presentare la lezione di *Rm* 8, 3, preceduta questa volta da un'introduzione meno solenne (appare solo il nome dell'Apostolo).

Il problema consiste nel fatto che le parole «*Deus [...] cum dilexisset mundum*» rispecchiano solo in parte *Rm* 8, 3, perché la lezione comune di *Vetus Latina* e della *Vulgata* è la seguente:

«*Deus filium suum mittens in similitudine carnis peccati, et de peccato damnavit peccatum in carne*»³⁷.

Pur essendo le lezioni abbastanza vicine al testo dell'*Apologia*, come quelle di Agostino nell'*Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos* 40:

«*Deus filium suum misit in similitudine carnis peccati et de peccato damnavit peccatum in carne*»³⁸,

oppure dello stesso autore in *Contra Faustum* 16, 15 e 19, 7, sembra che l'introduzione

«*Deus [...] cum dilexisset mundum*» dell'*Apologia* rechi l'impronta di un'eco di *Gv* 3, 16: «*sic enim dilexit Deus mundum ut Filium suum unigenitum daret*»³⁹.

Ancora una volta si può constatare come gli intrecci di diversi brani scritturistici ricevano un'impronta originale nel corso della loro trasmissione all'interno di una tradizione catechistica. Tutta l'*Apologia* è ricca di esempi simili, al punto che non sempre si riesce ad identificare con certezza il testo biblico sottostante.

«*Ut de peccato condemnaret peccatum in carne*» (22. 94, 4) – è il frammento citato interamente dal *Thesaurus Linguae Latinae* sotto la voce «condemno» come principale esempio dell'utilizzo di questo verbo nell'ambito cristiano. La lezione dell'*Apologia* è presentata qui come testimonianza dell'*Itala* per *Rm* 8, 3, come l'equivalente latino del «ka-

³⁷ Ivi, p. 620.

³⁸ *NBA*, vol. 10/2, p. 528.

³⁹ P. SABATIER, vol. 3, pp. 396-397.

tevkrienen» in netta distinzione dalla lezione della *Vulgata* che porta invece la versione «damnavit»⁴⁰. Per lo stesso motivo il testo dell'*Apologia* fu segnato da Blaise⁴¹; è difficile, infatti, trovare altri autori antichi che si esprimono in questo modo al di fuori di Agostino, che un paio di volte allude a questa versione scritturistica⁴².

«*Inde et Paulus praeponit illam omnibus rebus bonis dicens*» – è l'introduzione a *1 Cor* 13, 1-8 riportata in seguito (22. 94, 5-16). Non dovrebbe stupire il peso di questa introduzione perché, avvicinandosi alla conclusione dell'*Apologia*, il suo autore, dopo aver presentato a sostegno della sua ortodossia tutto quello che sapeva (cioè tutto quello che insegnava nella sua comunità), attraverso il richiamo alla carità intende assicurarsi ulteriormente il buon esito della sua difesa. *1 Cor* 13, 1-8 è la citazione scritturistica più ampia in tutta l'*Apologia* e purtroppo manca il fascicolo corrispondente nelle edizioni di Beuron. Sabatier, utilizzato per la successiva analisi, possiede una base di confronto con gli autori antichi molto più ristretta, la sua opera evidenzia una diversa impostazione di partenza rispetto alle edizioni di *Vetus Latina* di Beuron, che invece aiutano ad individuare meglio il percorso dei singoli brani biblici.

«*Et si locutus fuero linguis hominum et angelorum, caritatem autem non habeam, nihil sum: ac si aeramentum tinniens, aut cymbalum concrepans*» – il passo di *1 Cor* 13, 1 è presentato dall'autore dell'*Apologia* in maniera piuttosto libera e originale, rispetto a quella di Agostino, che Sabatier presenta come lezione dominante:

«*si linguis hominum loquar et angelorum, caritatem autem non habeam, in unum sum ut aeramentum sonans, aut cymbalum tinniens*»⁴³.

⁴⁰ *ThLL*, vol. 4, col. 125.

⁴¹ A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1954, p. 191.

⁴² *Expositio ad Galatas* 22: «unde nec erubuit nec timuit apostolus dicere peccatum eum fecisse pro nobis addens: ut de peccato condemnaret peccatum», in *NBA*, vol. 10/2, p. 604; *Enarratio in Psalms* 68, 1, 15: «saccum, quia mortalis caro erat, ut de peccato condemnaret peccatum in carne», *ibid.*, vol. 26, p. 658; *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* 1, 37, 68: «christus ideo talis, quia, ut de peccato condemnaret peccatum, natus est in similitudine carnis peccati», *ibid.*, vol. 17/1, p. 112.

⁴³ P. SABATIER, vol. 3, p. 705.

Il testo dell'*Apologia* è originale anche a causa dell'inusuale inversione dei verbi nel gruppo «*aeramentum tinniens - cymbalum concrepans*» nei confronti di altre testimonianze scritturistiche (questo fatto fu segnato dal *Thesaurus Linguae Latinae* sotto la voce «concrepo»⁴⁴). Ci sono comunque alcune testimonianze, come quella di Agostino in *Sermo* 145 («*si linguis hominum loquereris et angelorum, caritatem autem non haberes, aeramentum esses tinniens et cymbalum concrepans*»)⁴⁵ o in *Contra litteras Petiliani* 2, 77, 171 («*si linguis hominum loquar et angelorum scientiam habeam, caritatem autem non habeam, ita sum tamquam aeramentum tinniens aut cymbalum concrepans*»)⁴⁶ o di Girolamo nei *Commentarii in IV epistulas Paulinas* III, 6, 518 («*et erimus quasi tympanum sonans, et cymbalum concrepans*»)⁴⁷, che potrebbero rimandare piuttosto all'ambiente di composizione dell'*Apologia* che ai materiali da cui l'autore aveva attinto.

«*Et si habuero Prophetiam, et cognovero omnia misteria, et omnem scientiam; et si habuero fidem, ita ut montes transferam*» – è quasi l'intero versetto 2 di 1 Cor 13 (manca il frammento «*caritatem autem non habeam*» che nell'*Apologia* si trova solo alla fine del terzo versetto). La lezione «*cognovero omnia misteria*» è molto inusuale e difficilmente verificabile tra gli autori antichi. «*Et si habuero Prophetiam*» è una lezione di Agostino uguale a quella della *Vulgata*, «*et si habuero fidem*» invece è la versione che si riscontra nel *De ecclesiae catholicae unitate* di Cipriano⁴⁸.

«*Et si distribuero omnia mea in cibos pauperum; et si tradidero corpus meum ut ardeam, caritatem autem non habeam, nihil sum*» – il versetto 3, come quello precedente, è una fusione di più lezioni nello stesso tempo. «*Si distribuero omnia mea*» è una lezione di Agostino, «*in cibos pauperum*» è la variante della *Vulgata*. Il resto del brano è una lezione di *Vetus Latina* molto diffusa, attestata da numerosi autori antichi⁴⁹, per cui il discorso dell'attribuzione diventa molto relativo, vista l'im-

⁴⁴ *ThLL*, vol. 4, col. 94.

⁴⁵ *NBA*, vol. 31/1, p. 392.

⁴⁶ *Ivi*, vol. 15/2, p. 188.

⁴⁷ *PL* 26, col. 453.

⁴⁸ Cfr. *De ecclesiae catholicae unitate* 14, in *CSEL*, vol. 3/1, p. 222.

⁴⁹ P. SABATIER, vol. 3, p. 706.

possibilità di trovare un accostamento più preciso delle varianti in un testo contaminato del resto dalla *Vulgata*.

«*Caritas magnanima est, caritas benigna est, caritas non aemulatur, non inflatur, non agit perperam*» – è 1 Cor 13, 4, questa volta presentata essenzialmente nella versione di Trombelli, perché l'inversione «*non aemulatur caritas*» di Blatt porta ad una lezione inesistente. È relativamente facile trovare la fonte di questo brano in Cipriano che nel *De ecclesiae catholicae unitate* 14 presenta così 1 Cor 13, 4-7: «*Caritas magnanima est, caritas benigna est; caritas non aemulatur, non inflatur, non irritatur, non agit perperam, non cogitat malum; omnia diligit, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet*»⁵⁰. La lezione comune di *Vetus Latina*, individuata da Sabatier, è invece la seguente: «*caritas patiens est, benigna est; caritas non aemulatur, caritas non est perpera, non inflatur*»⁵¹.

«*Non irritatur, non confunditur, non quaerit quae sua sunt, non cogitat malum*» – così è presentato il versetto 5 che nella versione comune di *Vetus Latina*, quasi identica a quella della *Vulgata* ha la forma seguente: «*non ambitiosa est, non quaerit quae ea sua sunt, non irritatur, non confunditur, non cogitat malum*»⁵².

«*Non gaudet super iniustitiam, congaudet autem veritati*» – il versetto 6 di 1 Cor 13 presentato in maniera equilibrata da Blatt, nasconde parecchi problemi. A prescindere dalla lezione «*gaudet autem veritate*» di Trombelli, difficilmente verificabile, diventa evidente il fatto che il testo biblico dell'*Apologia* presenti un misto delle versioni di *Vetus Latina* provenienti da epoche e ambienti diversi. «*Non gaudet super iniustitiam*» è infatti una rarissima lezione di Cipriano e, tranne che in una sua opera⁵³, non si riscontra più negli autori successivi, sostituita da «*non gaudet super iniquitate*» di *Vetus Latina* e della *Vulgata*⁵⁴. Al contrario della prima parte di questo brano, «*congaudet autem veritati*» è

⁵⁰ CSEL, vol. 3/1, p. 222.

⁵¹ P. SABATIER, vol. 3, p. 706.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ad Quirinum* 3, 3: «*Et si in cibis distribuero omnia mea et si tradidero corpus meum ut ardeam, agapem autem non habeam, nihil proficio, agape magnanima est, agape benigna est, agape non aemulatur, agape non agit perperam, non inflatur, non irritatur, non cogitat malum, non gaudet super iniustitiam, conlactatur autem in veritate*», in CSEL, vol. 3/1, p. 115.

⁵⁴ P. SABATIER, vol. 3, p. 706.

una lezione comune di *Vetus Latina* e della *Vulgata*, attestata, pur senza un'eccessiva frequenza, da Ambrogio, Agostino, Girolamo, Fulgenzio di Ruspe, Beda e Gregorio Magno⁵⁵. Questo contrasto tra le *Vetus Latina* provenienti da diverse epoche e luoghi rispecchia bene la particolare situazione dell'*Apologia* che, pur attingendo a fonti molto antiche ed originali, fu compilata in circostanze storiche completamente diverse (questa osservazione è valida, tenendo presente anche la possibilità di una contaminazione da parte della *Vulgata* durante il processo della trasmissione manoscritta posteriore).

«*Omnia sustinet, omnia credit, omnia sperat, caritas numquam excidit*» – è il versetto 7 e una parte di 8 di *1 Cor* 13, presentato nell'*Apologia* in maniera originale a causa di «*omnia sustinet*» che di solito compare solo alla fine del v. 7⁵⁶.

Nel caso di *1 Corinzi* 13, 1-8, il testo biblico dell'*Apologia* risente l'influsso della *Vulgata* e il dilemma delle cause di questo influsso (fonti dell'autore oppure piuttosto una "naturale" contaminazione nel corso della trasmissione manoscritta) è probabilmente destinato a rimanere tale.

Per quanto riguarda le versioni scritturistiche presenti nel testo, come emerge anche dalla rassegna dei brani appena presentati, prevalgono le *Vetus Latina* africane, almeno nelle parti non rimaneggiate eccessivamente dall'autore nella fase della composizione dell'opera. I materiali dai quali l'autore ha composto la sua difesa provengono da un ambiente catechistico ben radicato nella tradizione della chiesa primitiva africana. Questa tradizione fu saldamente basata sulle opere di Tertulliano e Cipriano, con cui le *Vetus Latina* dell'*Apologia* presentano costanti riscontri letterali, oppure divergono da esse solo a causa di minime distanze dovute a piccoli ritocchi stilistici, tipici del processo della trasmissione orale. La situazione varia in relazione ai brani ritoccati nella fase di composizione dello scritto, perché si entra nell'ambiente letterario e teologico del IV secolo, periodo in cui le versioni scritturistiche che circolavano erano più vicine ad Agostino, Ambrosiaster, tradu-

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

zione delle opere di Origene e ambienti di Girolamo, che agli inizi del cristianesimo in Africa (a questo si associano i fenomeni di contaminazione dalla *Vulgata*, tipici per la trasmissione testuale posteriore).

Dal punto di vista pratico, l'applicazione della Bibbia nell'*Apologia* potrebbe essere suddivisa in tre categorie:

- i passi che costituiscono i capisaldi dogmatici e apologetici dello scritto. Appartengono a questa categoria tutte le citazioni bibliche dirette dei primi quattro capitoli, fondamentali per il loro peso teologico. Questi brani svolgono un ruolo molto delicato: fondano il discorso apologetico dell'autore e accennano alle problematiche che hanno dato origine alla composizione dello scritto. Essi si riconoscono facilmente dalle introduzioni particolarmente elaborate e dalla caratteristica composizione del discorso in cui fungono da pilastri strutturali. Fanno parte di questo gruppo anche alcuni brani degli ultimi capitoli dell'*Apologia*, soprattutto questi, che mettono in evidenza l'estraneità dell'autore a qualsiasi forma di eresia (per es. «*in Christo dicitur permanere*» del cap. 21), nonché gli accenti finali sulla carità, che attraverso l'ampio utilizzo di *1 Cor* 13, 1-8 tendono a concludere in maniera pacifica la causa che metteva in dubbio l'ortodossia dell'autore.
- i passi scritturistici che fanno parte integrale dei materiali utilizzati dall'autore. Queste citazioni sono caratterizzate da introduzioni meno solenni, oppure dall'assenza di qualunque premessa, essendo ben inglobate in un discorso catechistico più ampio, spesso di chiara provenienza orale. Esse sono collocate soprattutto nella parte centrale dell'opera, dove l'autore utilizza in maniera integrale le sue bozze, interrompendo la sua esposizione con precisazioni come «*nunc iam de sexu loquamur*», «*iam aetation sermo habeatur in manibus*», oppure anche con singole parole che gli servono per introdurre le unità tematiche presenti nei materiali dai quali attingeva.
- le innumerevoli parafrasi e allusioni scritturistiche, presenti in tutta l'*Apologia*. Molte parti dello scritto sono infatti a stretto contatto con il testo biblico; essendo però materiale proveniente da una tradizione catechistica orale molto remota, non è possibile arrivare ad identificare, anche in maniera solo approssimativa, il testo scritturistico sottostante.

La presenza del corpus paolino si distribuisce in tutte e tre le categorie, con l'ovvia prevalenza nella seconda e nella terza. Ciò diventa com-

prensibile considerando la genesi stessa dell'*Apologia*, nata come l'eco di una grande controversia cristologica in un ambiente marginale dal punto di vista teologico. Per questo motivo l'autore dell'opera, nel tentativo di dimostrare la sua estraneità alle accuse avanzate nei suoi confronti, utilizza soprattutto brani del Vangelo che lo aiutano a situare il Figlio sullo stesso piano della divinità del Padre. Le lettere paoline hanno trovato invece ampio spazio nella parte dell'opera che rispecchia il contenuto formativo della comunità dell'autore, perché si adattavano meglio come base scritturistica per tutta la serie delle ammonizioni alle diverse categorie di persone e per affrontare alcuni problemi concreti, quale quello della convivenza tra asceti di diverso sesso. L'utilizzo di *Rm*, *1-2 Cor*, *Ef*, *Col*, *1-2 Tm* e *Tt* nell'*Apologia* si distribuisce allora tra gli insegnamenti riguardanti il giusto uso dei beni temporali, la preghiera, le relazioni di reciproco amore tra i coniugi, la continenza dei giovani e dei consacrati, le definizioni delle virtù, con il massimo risalto della carità. Non dovrebbe meravigliare, nell'elenco dei passi usati, la mancanza della *Lettera ai Galati* oppure l'uso marginale, quasi casuale, della *Lettera ai Romani*: l'*Apologia* non possiede infatti la ricchezza dei commentari delle lettere paoline del IV secolo, caratterizzato da ansie esistenziali, incertezze e da trasformazioni all'interno della società e della Chiesa. L'autore dell'*Apologia* non ha una particolare cultura teologica, non gli interessa di prendere parte ai grandi dibattiti teologici o culturali del suo tempo. Il suo scopo è – usando le sue stesse parole – «in Christo permanere... et convenire cum ecclesia», cioè dimostrare la sua appartenenza a Cristo e alla comunità della Chiesa. Egli ha usato per la sua difesa materiali derivanti dalla tradizione catechistica a cui apparteneva, provenienti da ben altra epoca e contesto storico. Per questo motivo, nel IV secolo segnato dalla polemica ariana e da altri fenomeni destinati a cambiare il volto della società antica e della Chiesa, compare questo opuscolo particolarissimo, perché attinge alle fonti ormai superate che non rispecchiano il gran fermento della ricerca teologica ed esistenziale di tale periodo.

Questa breve presentazione dovrebbe offrire una prima idea di originalità e complessità del testo in questione. Ci si trova davanti ad un testimone raro e prezioso di una tradizione catechistica molto antica che non è emersa altrove, motivo per cui emergono tutte le difficoltà di sottoporlo ad un confronto sistematico con altri autori antichi. La quanti-

tà dei riferimenti all'*Apologia* nelle edizioni di *Vetus Latina Institut*, in *Thesaurus Linguae Latinae* e persino nei dizionari minori di lingua latina è tale da rendere questo poco appariscente opuscolo un monumento letterario, nonché una miniera di originali soluzioni linguistiche e sintattiche. In attesa di eventi fortuiti che possano portare alla luce qualche valido manoscritto o qualunque elemento utile per affrontare la complessa questione relativa a questo anonimo testo, si auspicano altri tentativi di confronto analitico del suo ricchissimo contenuto con le tradizioni catechistiche della Chiesa primitiva, nella speranza di poter circoscrivere meglio il mistero di questo affascinante testo.

DON DOMENICO MARTURANO*

Conclusioni

Nel suo saluto di apertura di questo Simposio, il nostro Arcivescovo, Mons. Vittorio Mondello, ha spiegato il senso che esso assume all'interno della celebrazione dell'Anno Paolino nella nostra Chiesa di Reggio Calabria. Ci ha esortato a non considerare la sua origine paolina come un privilegio, ma di considerarla una responsabilità per l'evangelizzazione dell'uomo d'oggi. È il compito che ci ha assegnato.

Già nella presentazione del tema *"Paolo di Tarso: tra vita secondo lo Spirito ed impegno pastorale"* p. Paolo Martinelli ha sottolineato che la comunione con Cristo è la sorgente dell'ansia apostolica e della totale dedizione di Paolo nell'annuncio dell'Evangelo.

Se viviamo l'intimità con Cristo, la passione missionaria non sarà vista come un compito affidatoci, ma come il fattore fondante il significato più pieno della nostra vita: "tutto faccio per il Vangelo".

Paolo non è portatore di un'idea, ma testimone di una persona che gli ha sconvolto la vita e potrebbe sconvolgere anche quella di ogni uomo. Per questo nell'annuncio si arricchisce e si approfondisce il suo rapporto personale con Cristo e, nel contatto con le altre culture, scopre che Egli è l'atteso di ogni uomo in ogni cultura.

La descrizione storico-archeologica dei porti toccati da Paolo nel suo viaggio di trasferimento a Roma, fatta dal prof. Giovanni Uggeri riguardo in particolare il porto di Reggio, ha mostrato la fondatezza della possibilità di un suo approdo nel porto di Reggio e di un eventuale

* DOMENICO MARTURANO, *Vicario Episcopale per la Cultura dell'Arcidiocesi di Reggio Cal.-Bova.*

suo annuncio cristiano ai presenti. Il porto di Reggio era stato adeguato all'approdo delle navi onerarie dall'imperatore Caligola per il commercio, allora molto florido, della pece. Come a Siracusa anche a Reggio Paolo poteva parlare alla popolazione che era di lingua greca. Inoltre il centurione che accompagnava Paolo a Roma apparteneva alla Legio Fretensis, che era stata arruolata dallo stretto di Messina.

La carrellata sulla iconografia di Paolo in età paleocristiana, illustrata entusiasticamente ed egregiamente dalla dottoressa **Stella Patitucci**, ci ha fatto contemplare come la Chiesa ha guardato a Paolo nelle varie epoche: come consegnatario della Parola di Cristo, come saggio filosofo, come annunciatore e maestro, come testimone della sapienza della Croce, come partecipe della gloria di Cristo col martirio.

Nella relazione di **don Francesco Mosetto** abbiamo scoperto la dimensione pastorale della personalità di Paolo. Nonostante la chiara consapevolezza della sua autorità di Apostolo, nella sua azione pastorale Paolo preferisce essere riconosciuto come "padre" che ha generato alla fede: "potrete avere diecimila pedagoghi, ma certo non molti padri". Per descrivere la sua dedizione pastorale, accanto all'immagine esigente del padre, evoca quella dolce della "madre", che "partorisce nel dolore" e "nutre" adeguando il cibo ad ogni fase della crescita. Queste immagini di paternità esigente e di dolcezza materna sono molto importanti per la riproposizione dell'annuncio cristiano oggi.

La sua strategia pastorale, che ritroviamo in particolare nella Prima Lettera ai Corinzi, è quella di rispondere ai problemi che sorgono all'interno delle comunità o nei rapporti con l'esterno, tenendo ferme le esigenze dell'Evangelo, della comunione fraterna e della testimonianza nell'ambiente sociale e culturale in cui la comunità è inserita.

Era cosciente del rischio che correva la chiesa di dividersi secondo le origini in Chiesa giudeo-cristiana e chiesa dei gentili e, per questo, ricercò ad ogni costo la comunione nell'unico Corpo di Cristo, dove non c'è né giudeo né greco.

Paolo rivela una grande stima per i suoi collaboratori: li associa ai suoi impegni pastorali secondo la disponibilità di ciascuno e ne esige il rispetto da parte delle comunità.

Una cura particolare Paolo riserva al rapporto con la vita sociale e culturale del suo tempo: in particolare si preoccupa a che la comunità cristiana goda di stima sociale: "risplendete come astri".

Riguardo la sua chiamata e il suo impegno apostolico, Paolo è sempre riconoscente e gioioso nella fedeltà in ogni circostanza, favorevole o avversa: chiama i membri della comunità "mia gioia e mia corona" anche quando non è portato sugli scudi.

Mons. Romano Penna ha inquadrato la missione di Paolo nella Chiesa delle origini, illustrando gli antefatti e le novità apportate da Paolo. Ha sottolineato innanzitutto che una vera prassi missionaria non era praticata né nelle religioni pagane, né nell'ebraismo: Gesù stesso restringe la sua missione quasi totalmente alle "pecore sperdute della casa d'Israele". La Chiesa giudeo-cristiana limita la sua espansione al territorio della Palestina e tra gli ebrei della diaspora. Solo dopo la persecuzione ai tempi di Stefano, gli ellenisti portarono l'annuncio cristiano in Fenicia, ad Antiochia e fino a Roma, forse attraverso Andronico e Giunia. La novità rappresentata da Paolo fu la sua chiamata ad essere "apostolo dei gentili", che lo rese un uomo senza frontiere, per portare l'annuncio dell'evangelo "fino agli estremi confini della terra".

La professoressa **Maria Luisa Rigato** esamina la funzione di molte donne nominate nelle lettere paoline come collaboratrici nel suo ministero apostolico: in questo Paolo supera le tradizionali prevenzioni verso le donne con la novità cristiana, per cui col Battesimo si diventa nuove creature: in Cristo non c'è più né uomo né donna.

p. Mario Cucca descrive il ministero di Paolo sul solco della profezia di Israele. Da un lato Paolo non si è mai definito profeta nelle sue lettere, anzi ci tiene a non essere confuso col profetismo estatico e visionario vigente in alcune comunità. Tuttavia descrive la sua vocazione con chiari riferimenti a quella di Geremia e del Servo di Adonai.

Riguardo l'accettazione di Paolo nella letteratura patristica, il prof. **Sergio Zincone** ha percorso le interpretazioni dei padri sia orientali che occidentali sull'inno di *Fl.* 2,6-11 e **p. Andrea Gutkowski** ha esaminato l'utilizzo delle lettere di Paolo nella catechesi apologetica e popolare di un autore anonimo del quarto secolo. Altro ambito della ricezione di Paolo

nella letteratura patristica sono le Omelie, tenute in occasione della celebrazione della sua memoria liturgica, illustrate dal prof. **Gennaro Luongo** e la presentazione di Paolo come modello di esperienza mistica presso alcuni Padri orientali, trattata dal prof. **Luca Bianchi**.

p. Paolo Martinelli mette in rapporto la "Kenosis" di Gesù Cristo (*Fl.* 2,7) con la coscienza della libertà dell'uomo contemporaneo, secondo cui la libertà è affermazione del soggetto che si emancipa da ogni tutela esterna e percepisce ogni assoluto come opprimente. Ne deriva una concezione della libertà come assenza di legami e ricerca di soddisfare ogni desiderio: da una parte si esalta il singolo, dall'altra si rende fragile e succube di esperienze di seduzione e di attrattive effimere.

La "kenosis" di Gesù Cristo entra in dialogo col pensiero contemporaneo: Dio si fa conoscere non affermando se stesso, ma rinnegando se stesso. Dio abbassa se stesso per amore della libertà dell'uomo: non ama essere Dio da solo.

Per cogliere la sollecitazione del nostro Arcivescovo, questo simposio ci ha delineato le condizioni che Paolo considera essenziali per l'annuncio dell'evangelo:

- 1) L'intimità con Cristo e il convincimento che l'annuncio avviene per opera dello Spirito per la misericordia del Padre.
- 2) L'annuncio non riguarda una dottrina da trasmettere, ma una persona da far incontrare.
- 3) All'annunciatore si richiede una franchezza che non accetti compromessi, una dedizione senza condizioni, lo svuotamento da ogni interesse personale.
- 4) L'annuncio mira a rendere il credente vivente in Cristo attraverso un rapporto di comunione concreta con la sua umanità presente nella storia.
- 5) Tenere sempre desta nei credenti la speranza del compimento di quanto Dio ha iniziato in loro.
- 6) Essere attenti alle condizioni esistenziali e culturali delle persone a cui rivolgiamo il nostro annuncio.

A conclusione vorrei fare un richiamo all'Oratorio di don Massimo Laficara. Egli sintetizza poeticamente l'evangelizzazione di Paolo in quattro quadri, che immagina svolgersi nella notte passata da Paolo a Reggio:

- 1) L'esperienza della luce di Gesù Risorto che gli apre gli occhi;
- 2) La centralità della Croce come rivelazione dell'amore gratuito di Dio;
- 3) La nostra vita di creature nuove nell'unità del Corpo di Cristo attraverso il vincolo della carità;
- 4) Il ringraziamento gioioso "a Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che nel suo amore ci ha permesso di partecipare alla sorte dei santi nella luce.

"Mandasti a noi Paolo messaggero di salvezza, vaso di elezione, spada di verità e giustizia, che penetra fin nelle giunture e rivela le intime paure, lampada che arde nella notte"... in ogni epoca: per la città di Reggio e non solo per essa.

Finito di stampare
nel mese di Agosto 2009
presso Officina Grafica srl
Tel. e Fax 0965/752886
Via Matteotti, 4 - Villa San Giovanni

