

del BIBLIOTECA
COMMENTARIO PAIDEIA

7

Udo Schnelle

Paolo

PAIDEIA EDITRICE

PAOLO
Vita e pensiero
Udo Schnelle

Edizione italiana
a cura di
Stefano Franchini

PAIDEIA EDITRICE

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Schnelle, Udo

Paolo : Vita e pensiero / Udo Schnelle
Edizione italiana a cura di Stefano Franchini

Torino : Paideia, 2018

742 p. – 22 cm – (Biblioteca del Commentario Paideia ; 7)

Bibliografia e indici

ISBN 978-88-394-0925-6

1. Paolo (santo)

2. Bibbia. Nuovo Testamento. Lettere di Paolo – Commenti

225.92 (ed. 22) – Persone dei paesi neotestamentari nei tempi neotestamentari

227.07 (ed. 22) – Nuovo Testamento. Epistole. Commenti

ISBN 978 88 394 0925 6

Titolo originale dell'opera:

Udo Schnelle

Paulus

Leben und Denken

2., überarbeitete und erweiterte Auflage

Traduzione italiana di Stefano Franchini

© Walter de Gruyter, Berlin-Boston 2014

© Claudiana srl, Torino 2018

Sommario

7	Premessa
8	Premessa alla seconda edizione
	1
11	Prologo. Paolo come sfida
	Parte prima
	<i>Vita e pensiero</i>
	2
39	Fonti e cronologia dell'attività di Paolo: certezze e congetture
	3
49	Il Paolo precristiano: uno zelota cosmopolita
	4
87	La chiamata e il nuovo orizzonte: l'apostolo delle genti
	5
103	Il Paolo cristiano: un vulcano inizia a ribollire
	6
122	Il convegno degli apostoli e l'incidente di Antiochia: nessuna soluzione possibile dei problemi
	7
140	La missione autonoma di Paolo: il vulcano erutta
	8
182	Paolo e i tessalonicesi: consolazione e rassicurazione
	9
204	La prima lettera ai Corinti: sapienza eccelsa e autentica
	10
248	La seconda lettera ai Corinti: guerra e pace

	11
280	Paolo e i galati: riconoscimento nel conflitto
	12
322	Paolo e la comunità di Roma: incontro ad alto livello
	13
389	Paolo a Roma: gli ultimi anni
	Parte seconda
	<i>Strutture fondamentali del pensiero di Paolo</i>
	14
423	La presenza della salvezza, cuore della teologia di Paolo
	15
426	Teologia: Dio agisce
	16
444	Cristologia: il Signore è presente
	17
516	Soteriologia: il trasferimento ha inizio
	18
527	Pneumatologia: uno spirito che spira e che opera
	19
537	Antropologia: la battaglia per l'io
	20
595	Etica: il nuovo essere come creazione di senso
	21
609	Ecclesiologia: una comunità esigente e stimolante
	22
627	Escatologia: attesa e ricordo
	23
654	Epilogo. Il pensiero di Paolo come formazione di senso duratura
661	Bibliografia
691	Indice dei passi citati
723	Indice degli autori moderni
733	Indice del volume

3.3. IL PENSIERO DI PAOLO NEL CONTESTO RELIGIOSO E CULTURALE DEL TEMPO

La formazione di una identità si svolge sempre grazie al concorso di un ambiente culturale o, meglio, di vari ambienti culturali. In tal senso la consapevolezza di un'identità etnica è determinata in sostanza da caratteristiche oggettivabili come la lingua, la discendenza, la religione e le tradizioni corrispondenti, a loro volta espresse e plasmate da testi, riti e simboli.¹ Sebbene normalmente la formazione dell'identità avvenga in una cornice del genere, essa è sempre di natura processuale, fluida e legata a situazioni di per sé mutevoli.² Se per giunta più dimensioni culturali si sovrappongono, come nel caso di Paolo, un'identità può svilupparsi con successo soltanto quando si sia in grado di recepire e integrare influenze di varia natura.

3.3.1. *Il retroterra veterotestamentario e giudaico*

Il pensiero teologico elaborato da Paolo, apostolo delle genti, è radicato nelle convinzioni basilari del giudaismo ellenistico coevo. Premessa della teologia di Paolo in quanto giudeo e giudeocristiano è il *monoteismo*: l'unico vero Dio, padre di Abramo, si contrappone come Dio vero e vivente agli idoli dei popoli. Paolo fa suo questo credo del giudaismo ellenistico (cf. *Ep. Arist.* 124-169; *Ios. As.* 11,10 s.; *Philo Spec. Leg.* 1,208; *All.* 2,1 s.; *Leg. Gai.* 115; *Ios. Ant.* 8,91; 4,201; 5,112; 8,335.337) e lo pone a fondamento della sua predicazione missionaria (cf. *1 Tess.* 1,9 s.). I cristiani di Corinto possono mangiare senza preoccupazioni la carne consacrata a divinità pagane, perché c'è solamente un Dio da cui provengono tutte le cose (cf. *1 Cor.* 8,6; *Rom.* 11,36a). Se i Galati tornassero a osservare il calendario precedente, si troverebbero nuovamente in un'epoca ormai superata, nella quale ancora non conoscevano Dio e servivano potenze che in realtà non sono affatto divine (cf. *Gal.* 4,8.9). In Paolo, così come nel giudaismo antico, al monoteismo è connessa la *fede nella creazione e nell'elezione*.³ Soltanto Dio può far rinascere i morti e chiamare a essere ciò che non è (cf. *Rom.* 4,17

¹ Cf. H. Welzer, *Das soziale Gedächtnis*, in Idem (ed.), *Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung*, Hamburg 2001, 9-21.

² Cf. K.-H. Kohle, *Ethnizität und Tradition aus ethnologischer Sicht*, in A. Assmann - H. Friese (edd.), *Identitäten*, 269-287.

³ Cf. soltanto la prima delle *Diciotto benedizioni*: «Lodato sei tu, Jhwh, nostro Dio e Dio di Abramo nostro padre, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe, Dio grande, potente e terribile, Dio altissimo, dispensatore di doni buoni e creatore dell'universo, che serba memoria dei doni dei padri e ha misericordia dei suoi figli e porta un redentore ai figli dei figli...» (cf. Billerbeck, *Kommentar IV/1*, 208 ss.).

con *Apoc. Bar. syr.* 21,4; 48,8; *Ios. As.* 8,9). Dio, che ha inviato la luce nelle tenebre (cf. *Gen.* 1 in 2 *Cor.* 4,6), illumina anche i cuori dei credenti (cf. 1QH 4,5.27). Dio è l'unico creatore e alla creatura non è consentito criticare il proprio creatore (cf. *Rom.* 9,19 ss.). In continuità con l'apocalittica giudaica (cf. *Iub.* 1,29; 4,26; *Hen. aeth.* 72,1; 4 *Esd.* 7,75; 1QS 4,25), Paolo parla di *καινή κτίσις* («nuova creazione»),¹ che per i cristiani è già avvenuta mediante il dono dello spirito nella fede (cf. 2 *Cor.* 5,17). L'idea di elezione, fondamentale per la fede giudaica (cf. *Iub.* 1,29; 2,20; 15,30; *Hen. aeth.* 53,6; 56; 93; *Apoc. Bar. syr.* 48,20-24; 4 *Esd.* 5,23-27; 6,54-56; *mAb.* 1,7; 3,14), viene recepita da Paolo (cf. *Rom.* 3,1 s.; 9,4; 11,2.28 s.) e riformulata in prospettiva cristiana. Ora sono i cristiani gli eletti da Dio (*Rom.* 8,33 e cf. 1 *Tess.* 1,4; *Gal.* 1,6; *Rom.* 1,6).

Anche l'idea che Paolo ha *del giudizio*² è radicata saldamente nelle concezioni del giudaismo antico. La connessione, già presente nella predicazione missionaria del giudaismo ellenistico, di dottrina dell'unico vero Dio, ignoranza dei popoli rispetto a questo Dio per via dell'idolatria, depravazione dei non giudei come conseguenza dell'idolatria, esortazione a pentirsi e descrizione del giudizio divino, si trova anche in Paolo (cf. 1 *Tess.* 1,9 s.; *Rom.* 1,18-32 con *Sap.* 13-15; *Ep. Arist.* 124-169; *Test. Lev.* 17; *Test. Neph.* 3; 4; *Test. Ben.* 9; 14; *Hen. aeth.* 91,7 ss.; *Ios. As.* 11-13; *Apoc. Bar. syr.* 54,17 s.).³ Il richiamo all'ira divina nel giorno del giudizio vale per le genti e in pari misura per i giudei (cf. *Rom.* 2,1-3,20), giacché le opere della legge non garantiscono di trovare scampo dinanzi al giudizio distruttivo che verrà. Anche a detta di Paolo, Dio giudica ogni uomo in base alle opere (cf. 1 *Cor.* 3,14 s.; 4,5; 2 *Cor.* 5,9.10; 11,15; *Gal.* 6,7 s.; *Rom.* 2,5-16 con *Hen. aeth.* 50,4; *Apoc. Bar. syr.* 85,12; *Prov.* 24,12; *mAb.* 3,15; *Ps. Sal.* 2,16-18.34; 9,5; 4 *Esd.* 7,33-35).⁴ Paolo radicalizza l'idea del giudizio, poiché a suo pa-

¹ Per il contesto religioso di *καινή κτίσις* in Paolo cf. U. Mell, *Neue Schöpfung* (BZNW 56), Berlin - New York 1989, 47-257; M.V. Hubbard, *New Creation*, 11-78.

² Cf. K. Seybold, *Gericht* 1, in TRE XII (Berlin - New York 1985), 460-466; G.S. Oegema, *Zwischen Hoffnung und Gericht* (WMANT 82), Neukirchen 1999; E. Synofzik, *Die Gerichtsgedanken- und Vergeltungsaussagen bei Paulus*, passim; E. Brandenburger, *Gericht Gottes* III, in TRE XII (Berlin - New York 1985), 469-483.

³ Cf. C. Bussmann, *Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund der spätjüdisch-hellenistischen Missionsliteratur* (EHS.T 3), Bern-Frankfurt 1971.

⁴ Circa l'idea del giudizio secondo le opere nel pensiero greco cf. Plat. *Phaed.* 113d-114c: «Poiché le cose stanno così, non appena i defunti raggiungono il luogo in cui li conduce il demone, anzitutto vengono separati coloro che hanno vissuto bene e santamente da coloro che non l'hanno fatto. Quelli imputati di avere avuto costumi mediocri, si avviano all'Acheronte, salgono sui veicoli predisposti per loro e a bordo di questi arrivano al lago. Qui dimorano e si purificano, espiano le loro trasgressioni, qualora uno abbia trasgredito in qualche modo, e vengono assolti, ottenendo inoltre il premio per le loro buone azioni, ciascuno sulla base del merito».

rere nessuno può essere assolto in giudizio sulla base delle proprie azioni. Presso l'Altissimo non vi è dunque alcun «tesoro di opere buone» (cf. *Iub.* 30,17-23; 4 *Esd.* 7,77; 8,33.36; *Apoc. Bar. syr.* 14,12; 24,1; 52,7). Anche in Paolo il singolo viene chiamato in causa per la sua rettitudine dinanzi a Dio e per la sua condotta conforme alla volontà divina, ma le opere della legge/torà non possono procurare salvezza. La giustizia non consiste nel mettere in pratica i precetti (così ad es. *Deut.* 6,25; *Prov.* 10,16a LXX; *Ep. Arist.* 168; *Ps. Sal.* 9,3; 14,2; 4 *Esd.* 7,33 ss.; 9,7 s.; 13,23; *Apoc. Bar. syr.* 51,7; 67,6; 69,4; 85,2) e la vita non nasce dalla messa in pratica dei comandamenti (cf. ad es. *Neem.* 9,29; *Sir.* 15,15-20; 17,11; *Ps. Sal.* 14,3; 4 *Esd.* 7,21.129). In tal modo Paolo spezza il nesso, fondamentale per il suo passato giudaico, di dono salvifico e vivificante della torà, rispetto di tutti i precetti in quanto espressione unitaria della volontà salvifica di Dio e giudizio di Dio basato sulla grazia (cf. per es. *Is.* 51,7a; *Deut.* 30,14 ss.; *Sal.* 37,31; 40,9; *Prov.* 3,1-3; 7,1-3; *Sir.* 6,23-31; *Ps. Sal.* 2,36; 4 *Esd.* 8,33; *Apoc. Bar. syr.* 46,3; *Hen. aeth.* 99; *mAb.* 1,3; 1,17; 2,1).

Nell'idea di risurrezione Paolo ricapitola il sapere religioso farisaico (cf. ad es. 1 *Tess.* 4,13-18; 1 *Cor.* 15,22 s.51 ss.; 2 *Cor.* 4,14 ss.; *Rom.* 4,24; 8,11) in continuità e al tempo stesso in discontinuità con esso.¹ La risurrezione dei giusti è intesa come ripristino della corporeità individuale (cf. ad es. *Hen. aeth.* 91,10; 92,3; 100,5; *Ps. Sal.* 3,10-12; 13,11; 2 *Macc.* 7,11; 14,46; *Apoc. Bar. syr.* 30,1-5; 50; 51).² Per Paolo la risurrezione di Gesù dai morti assicura ai credenti la speranza di una risurrezione simile a una nuova creazione all'insegna dell'identità personale.

L'ancoramento di Paolo nel pensiero giudaico emerge anche nelle affermazioni sul *Dio giusto* e la *giustizia* dell'uomo.³ Dio è giusto e indirizza con

¹ Testi fondamentali dell'Antico Testamento e del giudaismo antico sono fra altri: *Is.* 26,19; *Dan.* 12,2 s.; *Ez.* 37,1-14; *Sal.* 73; 2 *Macc.* 7,14; *Ps. Sal.* 3,12. A Qumran, 4Q521 2 ii 12 attesta la speranza nella risurrezione; alle ll. 11 s. si legge: «E il Signore farà cose meravigliose, non ancora accadute, come ha promesso. Allora curerà i trafitti e renderà di nuovo vivi i morti; ai poveri annuncerà una lieta novella» (cit. in J. Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran*, 345). Cf. H. Lichtenberger, *Auferstehung in den Qumrantexten*, in F. Avemarie - H. Lichtenberger (edd.), *Auferstehung* (WUNT 135), Tübingen 2001, 79-91. Lichtenberger considera 4Q521 l'unica attestazione inequivocabile della fede nella risurrezione tra gli esseni di Qumran. La prudenza nei confronti di quest'idea potrebbe dipendere dall'influenza degli ambienti sacerdotali sadducei. L'idea di risurrezione non era patrimonio comune del giudaismo antico; i sadducei ad esempio la rifiutavano (cf. *Mc.* 12,18; *Atti* 4,2; 23,6.8; *Ios. Bell.* 2,164 s.; *Ant.* 18,16); sulle concezioni giudaiche della risurrezione cf. G. Stemberger, *Der Leib der Auferstehung* (AB 56), Roma 1972.

² Qui, dopo la risurrezione di tutti, i giusti vengono trasformati in gloria, gli empi patiscono la pena anche nel loro sembiante; di risurrezione di tutti i morti parlano anche *Hen. aeth.* 22; *Sib.* 3,178 ss.; 4 *Esd.* 7,29 ss.; *Vit. Ad.* 51; *Test. Ben.* 10,6 ss.

³ Per una panoramica dell'utilizzo differenziato di *δικαιοσύνη* nel giudaismo antico v. M.J.

giustizia (cf. *Ps. Sal.* 2,15; 4,24; 8,24-26; 9,2.4.5; *Iub.* 5,16; *Test. Lev.* 3,2; *Sib.* 3,704) alle opere (*Sir.* 16,12; 4 *Esd.* 8,33; *Apoc. Bar. syr.* 51,7). Il pio sa quindi che la propria giustizia può nascere soltanto dalla giustizia di Dio (cf. *Ps. Sal.* 3,6; 5,17; *Ass. Mos.* 11,17; 4 *Esd.* 8,32 s.; 1QH 7,19 s.; 13,17). Con la sua giustizia Dio soccorre i suoi, come sovente si canta nei Salmi (cf. *Sal.* 22,32; 24,5; 31,2; 51,16, ecc.). In termini altisonanti nei testi di Qumran si riflette sul nesso di giustizia di Dio e giustizia dell'uomo.¹ Poiché tra gli uomini non v'è giustizia (cf. 1QH 4,30; 9,14 ss.), si dice: «Dalla sorgente della sua giustizia proviene il mio diritto» (1QS 11,12; cf. anche 1QS 11,25; 1QM 4,6). Le affermazioni sulla giustizia a Qumran fungono da istruttivo parallelo a Paolo, perché in esse la riflessione sulla giustizia di Dio e l'essere giusto dell'uomo muove da una cognizione estesa del peccato. A Qumran giustizia di Dio significa l'azione misericordiosa di Dio nei confronti del peccatore, per il quale Dio è l'unica giustizia grazie alla quale risulta possibile adempiere la torà. «Ma quando vacillo, il mio unico soccorso per l'eternità sono le attestazioni della grazia di Dio. E quando inciampo per via della malvagità della carne, la mia giustizia esiste grazie alla giustizia di Dio per l'eternità» (1QS 11,11 s.). Appunto perché Dio esiste e indirizza alla giustizia, ma l'uomo non tiene il passo rispetto al diritto divino e alle sue istanze, la misericordia e la carità sono le condotte auspicate da Dio (cf. 1QH 1,31 s.; 7,29-31; 9,34). Riconoscere la nullità dell'uomo e la sua assoluta dipendenza dall'azione misericordiosa e giustificante di Dio non conduce tuttavia i pii di Qumran all'*abrogatio legis*, ma al contrario all'inasprimento della torà. Proprio perché la giustizia viene da Dio si può pretendere un rispetto rigoroso dei precetti (cf. 1QS 1,8 s.; 5,8 s.; 8,1).

Anche nella concezione del *peccato* si notano chiari paralleli fra Paolo e il giudaismo del suo tempo.² La comparsa del peccato ai primordi ne attesta sia l'universalità sia la fatalità. Dal peccato di Adamo il mondo si distingue per la connessione di peccato e morte, che perdura e determina ogni cosa (cf. *Rom.* 5,12 con 4 *Esd.* 3,7; 3,21; 7,118; *Apoc. Bar. syr.* 23,4). Co-

Fiedler, *Δικαιοσύνη in der diaspora-jüdischen und intertestamentarischen Literatur*: JST 1 (1970) 120-143. Per i dati veterotestamentari cf. K. Koch, *sdq*, in THAT II (München 1976), 507-530 (DTAT II, 456-477); B. Johnson, *sdq*, in ThWAT VI (Stuttgart 1989), 898-924 (GLAT VII, 511-540; E. Otto, *Gerechtigkeit*, in RGG⁴ III (Tübingen 2000), 702-704.

¹ Cf. S. Schulz, *Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus*: ZThK 56 (1959) 155-185; J. Becker, *Heil Gottes*, 37 ss.; H. Lichtenberger, *Studien zum Menschenbild*, 87 ss.

² Com'è noto, anche il filosofo ellenistico conosce la peccaminosità dell'uomo; cf. Sen. *Ben.* 1,10,3 («... dobbiamo peraltro osservare sempre la stessa cosa riguardo a noi stessi: siamo malvagi, lo eravamo e, lo aggiungo malvolentieri, lo saremo»); cf. anche Sen. *Ira* 1,14,3; 2,10,2; 28,1; 31,5; 3,25,2; 26,4; *Clem.* 1,6,3; *Ep.* 97,1.

me in Paolo (*Rom.* 6,12 ss.), anche a Qumran si afferma¹ che tra i figli dell'uomo regnano «attività peccaminose e azioni ingannevoli» (1QH 1,27; cf. 1QS 7,10; 1QM 13,5: «opere d'impurità»). Anche qui la «carne» è il dominio del peccato (cf. 1QS 4,20 s.). In 4 *Esdra*, come in Paolo (cf. *Rom.* 3, 20), s'incontra l'idea della peccaminosità generale dell'uomo (cf. 4,38; 7,46: «Chi tra i viventi non ha commesso peccato? chi fra i partoriti da donna non ha infranto il tuo patto?»; 7,68; 8,17.35). Al contrario, per molte cerchie del giudaismo ellenistico, con le proprie decisioni e grazie al sostegno della sapienza divina l'uomo è in condizione di condurre un vita secondo giustizia per sottrarsi così al potere della morte e del peccato (cf. ad es. *Sap.* 1,12-16; 2,23-3,3; 6,18 s.; 9,10.17 s.). Riconoscere la fatalità del peccato, al contrario, impedisce a Paolo (cf. *Rom.* 5,12) di concludere che l'uomo sia autonomamente in grado di orientare al bene la propria situazione (cf. invece *Apoc. Bar. syr.* 54,15: «Se infatti Adamo prima di me ha peccato e ha fatto venire la morte su tutto quel che al suo tempo non era, pure anche coloro che furono generati da lui, ognuno di loro ha predisposto per la sua anima il tormento futuro e, ancora, ognuno di loro ha scelto per sé le glorie future» [tr. P. Bettiolo]; cf. anche 4 *Esdr.* 7,118 s.).

Prima di Paolo il giudaismo antico aveva già riflettuto a lungo, e non senza generare controversie, anche sulla questione del *libero arbitrio* dell'uomo. In tal senso in Gesù ben Sirac s'incontrano affermazioni sia sul libero arbitrio dell'uomo (cf. *Sir.* 15,11-15,20) sia sul suo servo arbitrio (cf. *Sir.* 33, 11-15).² I *Salmi di Salomone*, di tradizione farisaica, documentano anche che nel giudaismo antico la questione del libero arbitrio era molto controversa.³ Da un lato si constata esplicitamente che l'uomo dispone di libertà di scelta (cf. *Ps. Sal.* 9,4-7), ma dall'altro si dice che «l'uomo e la sua sorte sono di fronte a te sulla bilancia: egli non può aggiungere nulla per accrescere la sua parte contro la tua sentenza, o Dio» (*Ps. Sal.* 5,4; tr. M. Lana). Paolo adotta una posizione che è molto vicina a quella di *Sir.* 33,11-15 e che ha paralleli anche nella letteratura qumranica (cf. 1QH 15,12-17; 1QS 3,13-4,26);⁴ il libero arbitrio è esclusivamente un predicato del Dio che salva e condanna nella sua libertà imperscrutabile (cf. *Rom.* 9,1-29).

¹ Sulla concezione del peccato nei testi di Qumran cf. H. Lichtenberger, *Studien zum Menschenbild*, 93 ss.; P. Kim, *Heilsgegenwart bei Paulus*, 35-40.

² Disamina di tutti i testi principali in G. Maier, *Mensch und freier Wille*, 24-115.

³ Maier, *Mensch und freier Wille*, 264-342.

⁴ Qui si dice che Dio ha posto sopra gli uomini gli spiriti della verità e dell'iniquità, e questi due spiriti determinano interamente la vita degli uomini: «In questi due spiriti si trova l'origine di tutti gli uomini, e vi partecipano tutte le schiere umane nel corso delle generazioni. Tali spiriti camminano sulle loro vie e ogni agire avviene per opera loro, in ciascuna categoria a seconda dell'apporto di ciascuno, sia esso molto, sia esso poco, per tutta l'eter-

Paolo fa infine propria l'idea di *patto*, centrale nel giudaismo antico (cf. ad es. *Sir.* 24,23; 28,7; *Iub.* 1,17 s.22-25; *Ps. Sal.* 9,10; 10,4; 17,15; *Hen. gr.* 99,2; 1QS 1,16; 4,18-23; CD 15,5-11; *Philo Somn.* 2,23 ss.; 237)¹ e se ne serve per parlare dell'elezione perdurante d'Israele (*Rom.* 9,4; cf. inoltre 1 *Cor.* 11,25; 2 *Cor.* 3,6.14; *Gal.* 3,17; 4,24; *Rom.* 11,27). Il patto di Dio con Israele vige incrollabilmente!

3.3.2. La «nuova prospettiva» su Paolo

La cosiddetta «nuova prospettiva su Paolo» insiste sulla vicinanza dell'apostolo al giudaismo, mai venuta meno ed esclusiva. Suo punto d'avvio è stata la volontà di correggere un'immagine caricaturale, presunta o reale, della teologia paolina prodotta dal luteranesimo, il quale aveva letto la figura luminosa di Paolo sullo sfondo oscuro di un giudaismo «basato sulle opere».² Già negli anni sessanta Krister Stendahl (1921-2008) aveva sottolineato che «non possiamo leggere Paolo in altro modo che attraverso le lenti delle esperienze vissute da uomini come Lutero o Calvino. Questo è il motivo principale della nostra incapacità di capire Paolo».³ «Quando svolge la sua attività di apostolo dei gentili» Paolo resta giudeo,⁴ e la dottrina della giustificazione non è affatto un attacco frontale alla presunta natura «legalistica» del giudaismo.⁵ Ed Parish Sanders (n. 1937) si industriò per dimostrare che Paolo non ha combattuto contro un giudaismo a lui coevo «basato sulle opere», perché un giudaismo del genere non è mai esistito.⁶ Sanders delinea un'immagine ideale del giudaismo

nità. Dio infatti li ha posti a fianco a fianco fino alla fine dei tempi e ha deciso che ci sia conflitto eterno tra le loro categorie» (1QS 4,15-17). Sovente i testi qumranici sostengono che Dio avrebbe stabilito in anticipo la vocazione degli uomini alla salvezza o alla dannazione. In senso positivo questa idea è collegata a quella dell'elezione, che la comunità di Qumran riferisce a se stessa. Esame dei testi in Maier, *Mensch und freier Wille*, 165-263.

¹ Rielaborazione del materiale in M. Vogel, *Heil des Bundes*, 225 ss.

² Una rassegna attuale della ricerca prodotta dalla «nuova prospettiva» viene fornita da M.B. Thompson, *The New Perspective on Paul*, Cambridge 2002; S. Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul*, Grand Rapids - Cambridge 2004; J.-C. Maschmeier, *Rechtfertigung bei Paulus. Eine Kritik alter und neuer Paulusperspektiven* (BWANT 189), Stuttgart 2010; I. Bendik, *Paulus in neuer Sicht? Eine kritische Einführung in die «New Perspective on Paul»*, Stuttgart 2010. Per una presentazione critica della nuova prospettiva cf. A.J.M. Wedderburn, *Eine neuere Paulusperspektive?*, in E.-M. Becker - P. Pilhofer (edd.), *Biographie und Persönlichkeit bei Paulus* (WUNT 187), Tübingen 2006, 46-64; J. Frey, *Das Judentum des Paulus*, in O. Wischmeyer (ed.), *Paulus*, 55-63.

³ K. Stendahl, *Der Jude Paulus und wir Heiden*, 24.

⁴ Stendahl, *op. cit.*, 23. ⁵ Stendahl, *op. cit.*, 137.

⁶ Cf. E.P. Sanders, *Paulus und das palästinische Judentum*, 473: «Il problema dei gentili e l'esclusività della soteriologia paolina sono responsabili della detronizzazione della legge, non quindi un'interpretazione errata della legge né una concezione predeterminata dal suo retroterra giudaico».

antico improntato a un nomismo del patto, la cui struttura è costituita dai fattori seguenti:¹ «1. Dio ha scelto Israele e 2. ha dato la legge. La legge implica sia 3. la promessa di Dio di mantenere l'elezione sia 4. la richiesta di obbedire. 5. Dio compensa l'obbedienza e punisce la trasgressione. 6. La legge fornisce i mezzi di espiazione e l'espiazione ottiene 7. la conservazione o il recupero della relazione del patto. 8. Tutti quelli che si mantengono nel patto con l'obbedienza, l'espiazione e grazie alla misericordia divina appartengono al gruppo di quelli che si salvano. Un'importante interpretazione del primo e degli ultimi punti è che l'elezione e da ultimo la salvezza sono considerate un frutto della misericordia divina piuttosto che un conseguimento umano».² L'accesso alla salvezza (*getting in*) avverrebbe unicamente grazie all'elezione misericordiosa di Dio, mentre la torà avrebbe soltanto la funzione di regolare l'adesione al patto (*staying in*). Secondo James D.G. Dunn (n. 1939), le «opere della legge» (cf. *Gal.* 2,16; 3,2.5.10; *Rom.* 3,20.28) non costituirebbero di per sé una critica della legge, bensì soltanto il rifiuto di strumentalizzare la torà per ottenere, mediante la circoncisione e i precetti alimentari, una posizione privilegiata dei giudei rispetto a chi proveniva dalle genti (v. sotto, 11.3). «Anche nella lettera ai Romani, pertanto, la critica della legge non riguarda la legge in sé, ma è piuttosto la critica dei correligionari di Paolo, dei giudei che presumevano che il loro stato storico di privilegio sotto la legge continuasse ancora, anche dopo la venuta del loro messia».³ A provocare la protesta di Paolo sarebbe stato dunque unicamente questo carattere separatistico della legge e non una «giustizia delle opere» giudaica. Quando parla di «legge di Cristo» (*Gal.* 6,2), di «legge della fede» (*Rom.* 3,27) o di «legge dello spirito» (*Rom.* 8,2), Paolo starebbe perciò accettando positivamente la torà. «Sembrirebbe quindi che 'la legge dello spirito' sia soltanto una espressione riepilogativa per indicare i requisiti della legge soddisfatti da coloro che camminano nello spirito».⁴ Anche Tom Wright (n. 1948) considera una critica interna al giudaismo i testi di Paolo critici nei confronti della legge o di Israele. A suo parere, Paolo si rivolgerebbe più che altro contro i gentili, benché non in termini di variazione, ma di confronto. «La linea d'urto della predicazione di Paolo era costituita dal confronto con i gentili; per questi gentili Paolo aveva una buona novella, ma questa buona novella minava la loro visione del mondo e la sostituiva con una visione del mondo sostanzialmente giudaica, ristrutturata ex novo intorno alla figura di Gesù».⁵ È quasi impossibile spiegare i successi della missione di Paolo mediante questo modello basato sull'opposizione, mentre è possibile con un modello fondato

¹ Con la nozione di «nomismo del patto» Sanders costruisce un tipo ideale di giudaismo in modo da far emergere sia il cambiamento fondamentale di paradigma dell'apostolo sia al tempo stesso la sua vicinanza permanente al giudaismo (Sanders, *Paulus und das palästinische Judentum*, 513: «in breve, quel che Paolo trova di sbagliato nel giudaismo è che non è cristianesimo» [corsivo nel testo]).

² E.P. Sanders, *Paulus und das palästinische Judentum*, 400.

³ J.D.G. Dunn, *Theology of Paul*, 145.

⁴ Dunn, *op. cit.*, 646 s. ⁵ T. Wright, *Worum es Paulus wirklich ging*, 96.

sulla differenza e sul raccordo, che tenga seriamente conto della realtà nella quale vivevano le comunità paoline, ossia all'*interno* della cultura greco-romana.

Grazie alla nuova prospettiva si sono corrette interpretazioni caricaturali del giudaismo antico e formulate precisazioni costruttive volte alla comprensione del contesto giudaico della teologia paolina. Al contempo la nuova prospettiva va tuttavia sottoposta a vaglio critico non soltanto riguardo a numerosi singoli punti¹ ma anche perché: 1. tra le lettere paoline essa si avvale di fatto soltanto di Galati e Romani; 2. non vengono prese in esame le affermazioni negative di Paolo nei confronti del giudaismo, espresse sia in concreto (cf. soltanto *Rom.* 6,14b)² sia sul piano dell'invettiva personale (cf. per la fase iniziale 1 *Tess.* 2, 14-16; per la fase più recente soprattutto *Fil.* 3,8);³ 3. si è inoltre neutralizzato pressoché del tutto il mondo greco-romano, ossia la sfera fondamentale dell'attività di Paolo e la sfera primaria della vita delle sue comunità. Per giunta 4. i successi della missione paolina non sarebbero affatto immaginabili senza la capacità di adeguamento all'ellenismo e senza l'accettazione di idee ellenistiche (cf. solo *Rom.* 12,2; *Fil.* 4,8). Infine, 5. sia la rinuncia alla circoncisione sia anche l'ampliamento incessante della missione nel settore occidentale dell'impero romano indicano chiaramente che Paolo non aspirava a un aggiornamento messianico di nuovo tipo del giudaismo,⁴ ma rappresentava un nuovo movimento (v. sotto, 7.5). 6. I suoi avversari giudeocristiani e giudei lo percepirono molto bene. Paolo era infatti considerato dai giudei un apostata (cf. *Atti* 21,28) e dai giudeocristiani radicali un mistificatore. Ciò significa che la teologia paolina fu considerata ostile e inconciliabile con la concezione che di sé avevano sia i giudei sia i giudeocristiani di stretta osservanza.

3.3.3. *Il retroterra greco ellenistico*

Il greco era la lingua madre dell'apostolo Paolo, il quale crebbe a Tarso, metropoli ellenistica, e la cui attività missionaria si svolse prevalentemente nell'Asia Minore ellenistica nonché nella Grecia stessa. Questo tratto biografico fa supporre una profonda influenza del *pensiero greco ellenistico* su

¹ Cf. J. Frey, *Judentum des Paulus*, in O. Wischmeyer (ed.), *Paulus*, 55-63.

² Paolo si riferisce qui ai romani: «Voi non siete sottoposti alla legge, ma alla grazia». Cf. inoltre 2 *Cor.* 3,6; *Gal.* 3,12.18.19-21; 5,4.18; *Rom.* 3,20.21; 7,6.

³ Secondo la biografia ideale di *Fil.* 3,4b-6, Paolo al v. 8 prosegue così: «Anzi, a dire il vero, ritengo che ogni cosa sia una perdita a causa della conoscenza superiore di Cristo Gesù, mio Signore, per amor suo ho lasciato perdere tutto quanto, considerandolo spazzatura/sterco, così da guadagnare Cristo». La nozione chiave di *σκύβαλα* significa «sterco, letame, escremento» e quindi «merda»; cf. F. Passow, *Handwörterbuch der Griechischen Sprache* II/2, 1468.

⁴ Anche se in linea generale M. Tiwald, *Hebräer von Hebräern*, 265 s. e passim, mira ad appiattare le affermazioni di Paolo, richiamandosi ripetutamente a un giudaismo originario ipoteticamente del tutto fluido.

Paolo,¹ influenza che tuttavia non è sempre agevole individuare con certezza e nei particolari. Non si sa se, ed eventualmente in quale misura, Paolo conoscesse opere della letteratura e della poesia classica greca nonché del teatro greco. In un unico passo (1 Cor. 15,33) egli cita un detto proverbiale risalente a Euripide e ripreso nella commedia di Menandro intitolata *Thais*: «Le cattive compagnie corrompono i buoni costumi».² La socializzazione urbana ellenistica dell'apostolo risalta in 1 Cor. 9,24-27, dove con grande naturalezza Paolo paragona la sua esistenza apostolica all'immagine dell'agone nell'arena del ginnasio greco.³ Come il filosofo si esercita ogni giorno per essere davvero libero e indipendente,⁴ così l'apostolo s'impegna nella predicazione del vangelo. Ciò che Seneca richiedeva al filosofo vale anche per Paolo, predicatore morale: spiegare «che cosa sia la giustizia, che cosa il senso del dovere, che cosa la capacità di sopportare, che cosa la forza morale, che cosa il disprezzo della morte, che cosa la conoscenza degli dei, che bene gratuito sia la buona coscienza».⁵

Già si è accennato alla stretta unione di filosofia e teologia nel mondo antico (v. sopra, 1.3). In quanto modi di vivere concreti, entrambe trattavano temi comparabili,⁶ per quanto fosse soprattutto il filosofo «con la sua ragione (λόγος) a spiegare e a predicare nel modo più autentico e compiuto la natura del divino».⁷ Dio e la vita riuscita sono temi centrali della filosofia⁸ e

¹ Come introduzione alla tematica v. T. Engberg-Pedersen (ed.), *Paul in His Hellenistic Context*, Minneapolis 1995. ² Cf. NW 11/1, 401.

³ Cf. O. Schwankl, «*Laufst so, dass ihr gewinnt*». *Zur Wettkampfmetaphorik in 1Kor 9: BZ 41* (1997) 174-191.

⁴ Cf. Epict. *Diss.* 4,1,112-114: «Dopo aver esaminato tutto ciò da ogni parte, scaccialo lontano da te; purifica i tuoi giudizi, perché non ti rimanga attaccato niente di ciò che non è tuo, perché niente di ciò divenga parte di te, perché niente di ciò ti faccia soffrire, se ti viene strappato. E, ogni giorno, mentre ti eserciti come fai laggiù [sc. nel ginnasio], non dire che sei filosofo (certo, è un titolo molto pesante!), di' che sei uno schiavo che si sta emancipando. E questa è la vera libertà! Così Diogene fu liberato da Antistene, e da allora, dice, non poté più essere asservito da alcuno» (NW 11/1, 566 s.).

⁵ Sen. *Tranq.* 3,4 (tr. P. Ramondetti).

⁶ Cf. H. Flashar - W. Görler, *Einleitung*, in H. Flashar (ed.), *Die hellenistische Philosophie, Die Philosophie in der Antike 4/1*, Basel 1994, 7: «Con il venir meno della protezione naturale offerta dalla polis (culti, doveri formali reciproci di tutti i cittadini), il singolo avvertì una sensazione d'insicurezza, di solitudine interiore. Sorse un bisogno tutto nuovo di trovare ascolto e consolazione, col quale la filosofia si trovò a confrontarsi: ora ci si attendeva che all'individuo che aveva perduto l'ancoraggio nella polis, essa mostrasse la via alla felicità in tutte le faccende della vita, anche in quelle quotidiane».

⁷ Dio Chrys. *Or.* 12,47.

⁸ Per Epitteto cf. U. Schnelle, *Paulus und Epiktet – zwei ethische Modelle*, in F.W. Horn - R. Zimmermann (edd.), *Jenseits von Indikativ und Imperativ* (WUNT 238), Tübingen 2009, 137-158.

della teologia antiche. Poiché la filosofia nasce come scienza conoscitiva e pratica,¹ la conoscenza del bene e la sua messa in pratica sono due facce della stessa medaglia.² In quanto modo di vivere e tecnica per essere felici, in quanto scienza della vita,³ alla filosofia interessa destare le virtù presenti nell'uomo nonché promuovere l'idea che l'uomo si rivolga a queste virtù. «In generale l'uomo è l'unico essere, fra tutti gli esseri terreni, fatto a immagine e somiglianza di Dio e in possesso di analoghe virtù. Anche negli dei, infatti, gli attributi migliori che possiamo immaginare sono conoscenza, giustizia, arditezza e saggia moderazione (φρονήσεως καὶ δικαιοσύνης ἔτι δὲ ἀνδρείας καὶ σωφροσύνης)».⁴ La filosofia è insegnamento di vita emancipatorio: l'arte di attivare la virtù sopita nell'uomo attraverso la conoscenza e l'esercizio.⁵ Anche per la teologia cristiana agli albori quel che più conta è una vita riuscita in accordo con la volontà di Dio. Si tratta di aspirare alla virtù suprema (la fede), ottenendo di partecipare al mondo divino nello spirito santo. Importante è orientarsi al bene evitando il male, e dominare i propri impulsi. Il successo duraturo del cristianesimo dipende in sostanza anche dalla forza di attrazione emotiva e culturale della sua dottrina nonché dalla sua capacità di fornire risposte plausibili a domande impellenti per l'esistenza dell'uomo. Per subentrare a sistemi interpretativi istituzionalizzati, nuovi modelli concettuali e nuove convinzioni devono affermarsi e

¹ Nella *Consolatio ad Apollonium* (*Mor.* 116c-d) Plutarco riconduce la sua filosofia alle due iscrizioni capitali di Delfi: «'Conosci te stesso' e 'Nulla di troppo' (τὸ γινῶθι σαυτὸν καὶ τὸ μὴδὲν ἄγαν) ... nel *conosci te stesso* è contenuto il *nulla di troppo*, e in quest'ultimo il *conosci te stesso*» (tr. L. Bergerad).

² Cf. Cic. *Fin.* 3,2,4: «La filosofia è infatti la scienza (*ars*) della vita». Nel terzo libro del *De Finibus* Cicerone espone in toni vividi una presentazione generale dell'etica stoica, la cui idea fondamentale recita: «Il sommo bene consiste nel vivere avendo cognizione di ciò che avviene per natura, prescegliendo ciò che è conforme a natura e respingendo ciò che è contrario a natura, vale a dire vivere in concordia e armonia con la natura» (*Fin.* 3,9,31; tr. N. Marinone); cf. anche *Nat. Deor.* 1,3,7: «Se tutti gli insegnamenti della filosofia si riferiscono alla vita...»; Sen. *Ep.* 20,2: «La filosofia insegna ad agire, non a discorrere»; *Ep.* 94,39: «La filosofia non è forse la norma del saper vivere?»; Muson. *Diss.* 3, secondo il quale non solo i maschi dovrebbero cercare «in che modo condurre una vita morale, ossia con la filosofia».

³ Cf. P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954; P. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenführung*, Berlin 1969.

⁴ Muson. *Diss.* 17,90,4-8.

⁵ Cf. anche Iambl. *Protr.* 97,16-20: «Quando dopo avere desiderato una delle cose di cui si è parlato, scioltezza di linguaggio o sapienza o robustezza, la si persegue e alla fine si riesce a ottenerla, bisogna servirsene a scopi buoni e legittimi... come diviene perfettamente buono chi possedendo qualcuno di tali beni se ne serve a scopi buoni, allo stesso modo diviene per converso perfettamente malvagio chi se ne serve a scopi malvagi» (tr. F. Romano, anche dei passi seguenti) (cf. G. Luck, *Weisheit der Hunde*, 50).

dar buona prova di sé nel contesto di sistemi in competizione reciproca e di discorsi autorevoli sul piano della cultura religiosa, e devono inoltre dar mostra di capacità di adeguamento, plausibilità e innovazione. Tali furono le caratteristiche degli autori neotestamentari, soprattutto di Paolo, la cui teologia deve dunque essere considerata come importante prestazione intellettuale.¹ È dunque necessario aprire un inciso circa l'inquadramento della teologia paolina fra i discorsi vigenti nel mondo antico² allo scopo di meglio comprendere come il nuovo movimento dei cristiani venne percepito e quali effetti produsse.

3.3.4. Paolo nel contesto dei predicatori antichi

Paolo e gli altri missionari protocristiani non erano i soli a presentarsi nelle città della Grecia, dell'Asia Minore e a Roma con istanze etiche religiose. Un gruppo comparabile in tutto e per tutto, istituzionalizzato ed estremamente influente, era costituito in età imperiale dai filosofi, retori, sofisti e predicatori morali appartenenti a varie scuole (soprattutto Stoa, cinismo, platonismo ed epicureismo). Questi non solamente operavano nell'ambito privato o pubblico dell'educazione e dell'istruzione, ma di solito rivendicavano apertamente il diritto d'influenzare ogni ambito della vita, inclusa la politica.³ Luca lo sapeva e non a caso fece entrare Paolo in una disputa insieme a loro, svoltasi nel centro di Atene, metropoli dei filosofi (cf. *Atti* 17,16-34). In città come Corinto, Efeso, Roma, Tessalonica e Atene il simbolismo filosofico era onnipresente:⁴ 1. il vero filosofo non decide autonomamente di svolgere questa professione, ma viene chiamato dalla divinità.⁵ Questa esperien-

¹ Non è certo un caso che in tempi recenti siano stati proprio filosofi a riscoprire Paolo; cf. J. Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, München 32003 (*La teologia politica di san Paolo*, Milano 1997); A. Badiou, *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, München 2002 (tr. it. *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Napoli 1999); G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt 2006 (tr. it. *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Torino 2000).

² Questo aspetto è affatto trascurato da N.T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 1354-1383, il quale si limita a rimarcare la profonda – e indubitabile – diversità tra Paolo e i filosofi senza tuttavia considerare la capacità dialogica della teologia paolina anche nei confronti della filosofia.

³ Cf. J. Hahn, *Der Philosoph und die Gesellschaft*, 55: «Il filosofo, sia esso definito e inteso come insegnante (*διδάσκαλος*), educatore comune (*κοινός παιδευτής*), pedagogo (*παιδαγωγός*), guida (*καθηγητής*), capo (*ἡγεμών*) o governante (*κυβερνήτης*), dovrebbe saper dare risposte al bisogno di autodeterminazione e orientamento, al bisogno di porre obiettivi e istituire senso avvertito dall'ambiente in cui vive».

⁴ Luciano ne dà una caricatura nel suo scritto *Vitarum auctio*.

⁵ Cf. Dio Chrys. *Or.* 13,1-11; Epict. *Diss.* 3,22,2.

za di conversione avviene pubblicamente e dimostra la credibilità del filosofo.¹ 2. Il filosofo, che porta i capelli lunghi e la barbetta, indossa abiti semplici, tiene con sé bastone e bisaccia, e si rivolge soprattutto alle donne.² L'aspetto, come lo intendiamo oggi, non era soltanto una questione di facciata, ma indicava l'appartenenza a una scuola, una competenza specifica e fungeva quindi da dichiarazione programmatica.³ 3. Il filosofo non lusinga né inganna, ma dice la verità e sa il fatto suo.⁴ Senza fronzoli, con franchezza (*παρρησία*) e impavidamente dice la verità. A tal fine ricorre a ogni forma di retorica e non teme d'intrattenere amabilmente il pubblico. 4. Il vero filosofo non cerca la polemica né il denaro.⁵ 5. Poiché il filosofo è visto come *exemplum* e maestro di *ars vitae*, la condotta (*ἔθος*) che richiede e quella effettivamente praticata (*βίος*) devono coincidere. 6. Il vero filosofo si distingue per essere maestro ed educatore morale di tutti; si rivolge al maggior numero possibile di concittadini, partecipa alla vita pubblica e al contempo si occupa personalmente del suo uditorio e dei suoi studenti.⁶ 7. Il filosofo non disdegna la compagnia dell'élite romana, incluso l'imperatore, ma non teme di sottoporla a critica. Non a caso si sono viste spesso persecuzioni ed espulsioni di filosofi (stoici) a opera di imperatori romani (soprattutto sotto Nerone, Vespasiano e Domiziano).⁷

Le figure che corrispondevano al programma ideale dell'esistenza filosofica erano pochissime⁸ e numerose erano le critiche alla divaricazione fra

1 Cf. J. Hahn, *Der Philosoph und die Gesellschaft*, 58-60.

2 Cf. Dio Chrys. *Or.* 72,1-3; Artemid. *Onirocr.* 1,18,30.

3 Cf. J. Hahn, *Der Philosoph und die Gesellschaft*, 33-45; A.J. Malherbe, *Paul and the Popular Philosophers*, Minneapolis 1989, 103 s.

4 Cf. Dio Chrys. *Or.* 33,10.13.

5 Cf. Xenoph. *Ap.* 16, dove Socrate chiede: «Chi tra gli uomini è libero quanto me, che non prendo denaro o paga da nessuno?». Secondo Diog. Laert. 7,188 Crisippo scrisse un libro intero sull'argomento; cf. J. Hahn, *Der Philosoph und die Gesellschaft*, 81-85.

6 Cf. Sen. *Ep.* 108,3.

7 Per l'anno 71 d.C. cf. ad esempio Dio Cass. 65,12,2: «E Vespasiano cacciò immediatamente i filosofi da Roma, con l'eccezione di Musonio»; cf. J. Malitz, *Philosophie und Politik im frühen Prinzipat*, in H.W. Schmidt - P. Wülfing (edd.), *Antikes Denken - Moderne Schule*, Heidelberg 1988, 151-179.

8 Erano filosofi ideali, tra altri, Demetrio (maestro di Seneca), Eufrate (cf. Plin. *Ep.* 1,10, 2) e Demonatte (cf. Luc. *Dem.*). Il filosofo per eccellenza restava naturalmente Socrate; così recita l'encomio di Socrate nel *De Genio Socratis* di Plutarco: «Le azioni di Socrate dimostrano di avere una forza e un vigore incrollabili in ogni situazione, come se fossero il prodotto di giudizi e di principi retti e ben consolidati. Egli ha trascorso tutta la vita in povertà per sua libera scelta, pur potendosi arricchire grazie a quanti con piacere e gioia gli facevano donativi; non ha messo da parte la filosofia neppure di fronte a così gravi vicissitudini; e, in ultimo, non si è piegato a quanti lo pregavano cercando di dissuaderlo e non si è sottratto alla morte che avanzava, nonostante l'insistenza e il piano magistral-

istanze e realtà.¹ Filosofi, retori, sofisti e le attese loro collegate sono nondimeno importanti soprattutto per capire le lettere paoline. Tutti gli elementi essenziali che caratterizzano la figura del filosofo si adattano anche ai predicatori e missionari protocristiani. In 1 Tess. 2,1-12 Paolo descrive i suoi rapporti con i tessalonicesi mediante concetti e immagini appartenenti anche al repertorio dei filosofi cinici itineranti.² Istruzioni su come vivere bene e su come occuparsi della propria anima nonché un cambiamento di vita esemplare, orientato alla morigeratezza e dunque alla libertà, sono elementi tipici dell'apostolo come in pari misura dei filosofi itineranti. Del cinico, Epitteto dice che «deve sapere che è stato mandato da Zeus agli uomini come messaggero (ἄγγελος), per rivelare loro che, riguardo al bene e al male, sono fuori strada, e che cercano l'essenza del bene e del male altrove, dove non è, e non pensano di cercarla dove è» (*Diss.* 3,22,23). Al pari dei cinici, anche Paolo adottò uno stile di vita radicale: slegato da obblighi familiari e lavorativi, vedeva se stesso esclusivamente come messaggero del vangelo. Per essere araldo degli dèi, anche il cinico, «tutto occupato dal servizio di Dio», deve «essere in grado di frequentare gli uomini, senza essere vincolato ai doveri privati, senza essere impiccato nelle relazioni sociali» (*Epict. Diss.* 3,22,69).³ In 2 Cor. 10-13 risulta peraltro evidente che Paolo viene valutato anche in base alle categorie del vero filosofo (v. sotto, 10.6) e molti conflitti (soprattutto a Corinto) vanno interpretati proprio su questo sfondo.⁴ Quando Paolo, per esempio in 2 Cor. 11,16-12,10, si abbassa al ruolo del pazzo, si presenta in realtà, secondo la visione del tempo, come vero filosofo.⁵

Il tipo di argomentazione impiegato da Paolo rimanda a un contesto elle-

mente macchinato dai compagni per metterlo in salvo e permettergli la fuga, mantenendo la mente lucida nella sventura: tutto ciò non è proprio di un uomo la cui opinione può essere influenzata all'improvviso da voci o starnuti, ma piuttosto di un uomo guidato da un dominio di sé e da un principio superiori orientati verso il bene» (*Mor.* 11,581c; tr. L. Fanton).

1 Cf. Dio Chrys. *Or.* 71 (sul «vero» filosofo); *Epict. Diss.* 3,22 (il «vero» cinico).

2 Cf. A.J. Malherbe, *Paul and the Popular Philosophers*, Minneapolis 1989, 35-48; Idem, *Herakles*, in *RAC* XIV (Stuttgart 1988), 573: «Paolo conosceva le tradizioni ciniche, compresa quella di Eracle».

3 E cf. *Diss.* 4,8,30 s.: «Un uomo del genere, in effetti, è il cinico, che Zeus ha giudicato degno di portare lo scettro e la corona; dice: Affinché vediate, uomini che cercate la felicità e l'imperturbabilità non dove sono, ma dove non sono, ecco, io sono stato inviato a voi da Dio come esempio (ἰδοὺ ἐγὼ ὑμῖν παράδειγμα ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀπέσταλμαι): non ho averi né casa né moglie né figli, e neppure un giaciglio, una tunica o una suppellettile; nondimeno, guardate come sono sano!».

4 B.M. Winter, *After Paul left Corinth*, 31 ss.

5 Cf. H.D. Betz, *Paulus und die sokratische Tradition*, 43 ss.

nistico: è la cosiddetta *diatriba* (διατριβή).¹ Questa era uno stile orale e scritto molto diffuso che si distingueva sia per elementi dialogici come domande retoriche, obiezioni fittizie, discorsi con un interlocutore immaginario di cui si confutavano le argomentazioni, sia per l'uso di espressioni idiomatiche. Tra gli esponenti più noti della diatriba sono da ricordare il cinico Telete (III sec. a.C.), lo stoico Musonio Rufo (ca. 30-100 d.C.), Epitteto (ca. 55-135 d.C.) e Seneca (ca. 4 a.C. - 65 d.C.).² Profondamente influenzati dalla diatriba sono testi paolini come 1 Cor. 4,6-15; 9,1-18; 15,29-49; Rom. 1,18-2,11; 8,31-39; 11,1-24 (cf. inoltre 1 Cor. 6,12-20; 12,12-13,13; 2 Cor. 11,16-33; Rom. 2,17-24; 7,7-15). Lo stile della diatriba regna in Paolo ovunque «egli non abbia la certezza che le sue esposizioni teologicamente argomentate sono state recepite in senso positivo. Nel complesso delle epistole, contengono perciò una quantità particolarmente elevata di elementi riconducibili allo 'stile diatribico' le lettere che da un lato poggiano su un'argomentazione profondamente teologica e nelle quali dall'altro la comunicazione risulta per qualche motivo pregiudicata».³ Questo utilizzo specifico della diatriba in Paolo spiega perché essa si concentri in Romani e 1 Corinti. Pur non essendo indubbiamente riconducibili alla letteratura greca in senso proprio, le lettere di Paolo mostrano di dover essere classificate fra le espressioni della lingua d'uso corrente, le quali in ogni caso riprendevano elementi compositivi di matrice ellenistica.

In Paolo mostrano grande affinità con la diatriba cinico-stoica i *cataloghi di peristasi*. Vi si elencano le condizioni di vita nelle quali si viene a trovare il filosofo o il predicatore e che questi deve superare come casi di emergenza della dottrina.⁴ Nei cataloghi di peristasi si dà evidenza agli ideali del tempo: morigeratezza, capacità di sopportare circostanze esterne avverse, indipendenza dalla lode e dal biasimo, autarchia del saggio. Per forma e contenuto i cataloghi di peristasi paolini mostrano profonde analogie con i cataloghi del mondo circostante greco ellenistico. Il catalogo di peristasi di 1 Cor. 4,11 s. illustra le condizioni di vita materiali in cui l'apostolo si trova a svolgere la sua predicazione.⁵ Il catalogo di peristasi personali di 2 Cor.

¹ Bibliografia fondamentale sull'argomento: R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-kynischstoische Diatribe* (FRLANT 13), Göttingen 1984 (= 1910); S.K. Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (SBL.DS 57), Chico, Cal. 1981; Th. Schmeller, *Paulus und die Diatribe* (NTA 19), Münster 1987.

² Anche nella predicazione sinagogale giudeo-ellenistica si ritrova il genere della diatriba; cf. F. Siegert, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten* (WUNT 20), Tübingen 1980.

³ Th. Schmeller, *Paulus und die Diatribe*, 423.

⁴ Cf. Epict. *Diss.* 1,24,1: «Sono le difficoltà che mostrano che cos'è un uomo» (αἱ περιστάσεις εἰσὶν αἱ τοὺς ἄνδρας δεικνύουσαι).

⁵ Cf. Epict. *Diss.* 3,22,45-48: «E come può essere che viva sereno un uomo che non ha

11,23-29 elenca invece le fatiche dell'apostolo, mostrando evidenti paralleli con la tradizione delle fatiche di Ercole.¹ In 2 Cor. 12,10 Paolo può giudicare positivamente le peristasi,² perché sopravvivere in circostanze esterne avverse dimostra l'efficacia della forza di Cristo operante nell'apostolo (cf. Sen. *Ep.* 41,4 s.). In 2 Cor. 4,8 s. Paolo si orienta invece sul modello delle antitesi stoiche (cf. Epict. *Diss.* 2,19,34): alle peristasi si contrappongono di volta in volta gli atteggiamenti che le superano. 2 Cor. 6,4-10 è poi la combinazione di un catalogo di peristasi e un catalogo di virtù.³ Nel catalogo di *adiaphora* in *Fil.* 4,12 Paolo sottolinea infine la sua autarchia di fronte a necessità esterne.⁴ Analogamente al filosofo, anche Paolo si presenta come *exemplum* nei cataloghi di peristasi per illustrare così alle comunità le conseguenze e le dimensioni di una vita alla sequela di Gesù Cristo. Nelle peristasi si vede la fede, si rende manifesta la potenza del crocifisso e del risorto.

Lunghi brani delle epistole paoline sono di qualità *retorica*. La lettera ai Galati per la composizione⁵ e la lettera a Filemone per la finezza dell'argomentazione⁶ sono creazioni retoriche. Un gran numero di pericopi a sé stanti (ad es. 2 Cor. 10-12; *Rom.* 9-11) presentano elementi retorici come antitesi, domande, ironia, paragoni, tipologie, sillogismi, sentenze, esempi, elogi e via dicendo. Se obiettivo della retorica, stando a Quintiliano, è di «guidare con la parola l'uditorio al punto prefissato dall'oratore»,⁷ allora anche Paolo mostra indubbiamente competenze retoriche. Che la formazione retorica dell'apostolo presupponga un'istruzione regolare⁸ è controverso (v. sopra, 3.1). A sfavore di questa ipotesi parlano due osservazioni: 1. poiché la retorica era un elemento dell'ambiente culturale, Paolo poteva servirsi senza aver ricevuto un insegnamento specifico. La competenza retorica può dunque essere vista non tanto come parte della sua istruzione, quanto della

niente, che è nudo, senza casa, senza focolare, ispido, senza schiavi e senza patria? Ecco, Dio vi ha inviato qualcuno per mostrarvi concretamente che è possibile. Guardatemi: non ho casa né patria né possedimenti né servi: dormo sulla nuda terra, non ho moglie né figli né pretorio, ma solo la terra, il cielo e un solo logoro mantello. Nondimeno, che cosa mi manca?» (NW 11/1, 169).

1 Cf. M. Ebner, *Leidenslisten*, 161-172; M. Schiefer-Ferrari, *Sprache des Leids*, 237-259. Classico esempio di autobiografia antica è quello delle *Res Gestae* di Augusto.

2 Al riguardo cf. M. Schiefer-Ferrari, *Sprache des Leids*, 260-270.

3 Cf. anche M. Ebner, *Leidenslisten*, 269 ss., che fa osservare la vicinanza allo specchio del principe di tradizione ellenistica.

4 Al riguardo cf. Ebner, *Leidenslisten*, 331-364.

5 Cf. ad esempio H.D. Betz, *Galaterbrief*, 54-72.

6 Cf. J. Gnülka, *Philemonbrief*, 7-12. 7 Quint. *Inst. Orat.* 2,15,10 (tr. R. Faranda).

8 Così anche C. Forbes, *Comparison, Self-Praise and Irony. Paul's Boasting and the Conventions of Hellenistic Rhetoric*: NTS 32 (1986) 1-30, spec. 23.

sua cultura; 2. la confessione dell'apostolo di mancare di oratoria (2 Cor. 11, 6: ἰδιώτης τῶ λόγῳ) ma non di conoscenza relativizza l'importanza degli elementi retorici nell'argomentazione paolina. Come che sia, la potenza espressiva dell'apostolo consente di concludere che Paolo possedeva un alto grado di formazione culturale ellenistica.

Il radicamento dell'apostolo nella cultura dominante del tempo si rivela anche nella *tematica della coscienza morale*.¹ Nelle lettere, in particolare con i corinti, Paolo sviluppa la sua concezione di *συνείδησις*: la coscienza morale è un'istanza di autovalutazione nell'uomo, che giudica la sua condotta secondo norme vigenti e decisioni prese in concreto (cf. 1 Cor. 10,25-29). Della coscienza morale Seneca può dire: «Vicino ti è il dio, egli è con te, egli è dentro di te. Questo, Lucilio, ti dico: dentro di noi dimora uno spirito sacro, spettatore e guardiano delle nostre azioni buone e cattive. Esso si comporta con noi, come noi ci siamo comportati con lui».² Anche per Paolo, come per Seneca, la coscienza morale è qualcosa che riguarda chiunque (cf. Rom. 2,12-16): la consapevolezza dei valori morali si trova non soltanto fra i giudei, ma anche fra le genti. Mentre le norme che fungono da presupposto per il giudizio possono essere molto diverse, la funzione della coscienza morale rimane la stessa per chiunque. I cristiani giudicano la condotta propria o altrui sulla base delle loro norme e dei loro criteri. Per Seneca la coscienza morale, in quanto giudice nella persona, prende a modello le leggi universali della natura. Poiché la coscienza morale rappresenta l'autonomia etica ideale della persona, nel procedimento di autoesame può valutare la condotta della persona come coscienza «pulita» oppure «sporca» (cf. Sen. Ep. 23,6 s.; 24,12; 81,20; 97,15 s.; 105,8, ecc.).

In Rom. 2,14.15 Paolo si richiama alla dottrina greca e romana del νόμος ἄγραφος.³ L'uomo nobile e liberale non ha bisogno di nessuna legge imposta dall'esterno, perché «egli, per così dire, è legge per se stesso».⁴ Tutte le culture hanno molte leggi non scritte, che dunque devono essere state date da dio o dagli dèi.⁵

Tra la *nozione di libertà* paolina e quella stoica si possono stabilire chiare linee di congiunzione. Seneca può conciliare esplicitamente la schiavitù esteriore con la libertà interiore e la libertà esteriore con la schiavitù autentica

1 V. sotto, 19.5 (I centri nevralgici dell'io). Sul retroterra religioso della nozione paolina di coscienza morale cf. H.-J. Eckstein, *Syneidesis*, 35-104.

2 Sen. Ep. 41,1 s. (NW II/1, 535). Benché in questo testo la parola *conscientia* non appaia, negli studi è assodato che Seneca attribuisce qui allo spirito divino in noi la funzione di coscienza morale; cf. H.-J. Klauck, *Autonomie des Gewissens*, 16.

3 V. sotto, 12.4 (Gentili, giudei e conoscenza di Dio).

4 Aristot. *Eth. Nic.* 1128a (NW II/1, 76).

5 Cf. Xenoph. *Mem.* 4,4,19-20 (NW II/2, 1574).

(cf. Sen. *Ep.* 47).¹ Anche per Epitteto la libertà coincide con l'indipendenza interiore: si è schiavi quando ci si lascia trascinare dalle proprie inclinazioni (cf. Epict. *Diss.* 4,4,33). Come lo stoico non può mai guadagnare qualcosa per davvero, così neppure può perdere nulla.² Il concetto stoico di libertà è improntato all'idea della conformità della propria volontà alla volontà di Dio, e si concretizza nella distinzione tra sé e mondo, tra proprio ed estraneo. La libertà del sé si realizza nell'impegno nella grande totalità del cosmo e insieme come distanza dalle passioni naturali. Essenza ultima della libertà umana è la parentela con Dio: «Nessuno ha potere su di me. Dio mi ha liberato, ho conosciuto i suoi precetti e nessuno può più asservirmi» (Epict. *Diss.* 4,7,16.17).³ Inserito nell'ordinamento divino del mondo e distinguendovi sé e mondo, lo stoico ottiene libertà, identità e indipendenza in accordo con la legge divina del mondo. In tal senso, libertà nei confronti del mondo non significa affatto indifferenza nei suoi confronti, perché al contrario libertà e amore procedono congiunti.⁴

A questa concezione stoica della libertà si trovano in Paolo vari paralleli per molti aspetti. In *1 Cor.* 7,20-22 l'apostolo consiglia agli schiavi di rimanere nella loro condizione. Questa la motivazione: «Lo schiavo chiamato nel Signore è un liberto del Signore; parimenti chi è stato chiamato da libero è schiavo di Cristo» (*1 Cor.* 7,22). Paolo definisce qui la libertà come libertà interiore, possibile soltanto in Gesù Cristo, sua meta. Per questa nozione di libertà le strutture sociali sono irrilevanti, perché non possono né procurare libertà né imporre la mancanza di libertà. La vicinanza alle idee stoiche è innegabile. In *1 Cor.* 9 Paolo tratta della libertà come indipendenza economica e dunque come libertà dai giudizi umani.⁵ Qui Paolo si rifà chiaramente alle tradizioni socratiche: anche Socrate non accettava la paga che gli spettava per il lavoro svolto e in questo modo restava libero nel rapporto con gli altri.⁶ Anche l'esortazione a usare i beni di questo mondo come se non li si possedesse, Paolo la formula in *1 Cor.* 7,9-31, mostra una stretta connessione con l'idea di libertà come indipendenza interiore. Inquadrata in un contesto apocalittico, l'idea dell'indipendenza interiore nei confronti delle cose di questo mondo può essere derivata soprattutto dalla Stoa (cf. Epict. *Ench.* 11: «Mai dire di qualcosa: 'L'ho perduto', ma: 'L'ho restituito'. Tuo figlio è morto? È stato restituito. Tua moglie è morta? È stata restituita. 'Mi hanno rubato un campo'. Ebbene, anche questo è

¹ Cf. anche Sen. *Ep.* 90,10: «Un tetto di paglia coperse uomini liberi, ora sotto il marmo e l'oro abitano schiavi» (tr. U. Boella, anche dei passi che seguono).

² Cf. Epict. *Diss.* 4,1,112 s. ³ Cf. anche Epict. *Diss.* 1,19,9; 4,1,131.

⁴ Cf. S. Vollenweider, *Freiheit*, 56 s. ⁵ Cf. S. Jones, «*Freiheit*», 43 ss.

⁶ Cf. ad esempio Xenoph. *Ap.* 16, dove Socrate chiede: «Chi tra gli uomini è libero quanto me, che non prendo denaro o paga da nessuno?».

stato restituito»¹). La rinuncia a qualcosa e dunque l'indipendenza interiore da esso è da considerarsi più preziosa del suo possesso.²

3.3.5. *I retroterra culturali di Paolo*

Paolo era un cittadino dell'impero romano cresciuto in una metropoli culturalmente importante dell'impero che ricevette una solida formazione farisaica (verosimilmente a Gerusalemme) e fu attivo per circa tre decenni nelle province prevalentemente ellenistiche dell'impero. Non era quindi un viandante fra i mondi, ma *unificava* in se stesso – come Filone e Giuseppe – la civiltà giudaica ellenistica e l'ellenismo greco-romano.³ In quanto giudeo della diaspora e fariseo colto viveva dentro e fuori la torà, la volontà salvifica rivelata del creatore per il mondo intero. Al tempo stesso, da cittadino di lingua greca con cittadinanza romana non fu al riparo dalle influenze culturali e spirituali coeve.⁴ Sia il percorso formativo dell'apostolo sia la sua capacità d'interagire con l'orizzonte spirituale dell'interlocutore di volta in volta chiamato in causa mostrano la vastità della cultura paolina. Queste capacità gli consentirono di raggiungere ampi strati di popolazione e lo predestinarono ad acquisire adepti al vangelo al di là dei confini sociali e geografici.

È impossibile dunque definire in termini monocausali o esclusivi il contesto religioso e formativo del pensiero paolino, perché vi hanno concorso almeno tre grandi filoni di tradizione: 1. l'Antico Testamento; 2. il giudaismo ellenistico e 3. le tradizioni di filosofia popolare diffuse nell'ellenismo greco e romano. Questi tre ambiti sono tutti collegati l'uno all'altro in vario modo e presi simultaneamente costituiscono lo sfondo e il contesto del pensiero paolino. Per giunta un *pensatore orientato all'azione* come Paolo

¹ NW 11/1, 297; cf. inoltre Epict. *Diss.* 3,24. ² Cf. Epict. *Diss.* 4,9,1-3.

³ Sulla nozione di «ellenismo» cf. R. Bichler, «Hellenismus». *Geschichte und Probleme eines Epochenbegriffs*, Darmstadt 1983; H.D. Betz, *Hellenismus*, in TRE xv (Berlin - New York 1986), 19-35; H.-J. Gehrke, *Geschichte des Hellenismus*, München ²1995, 1-3. 129-131. Nel nostro contesto il termine ellenismo designa soprattutto la diffusione nel bacino Mediterraneo, in seguito alle spedizioni di Alessandro Magno e per quanto attiene all'aspetto storico e culturale, della lingua, dell'architettura, dell'arte, della letteratura e della filosofia greche. In tal modo le culture nazionali vennero in parte trasformate, ma al contempo il pensiero greco, e in seguito quello romano, si aprirono a influenze orientali. Sugli aspetti politici, economici e sociali dell'ellenismo, di cui qui non si tratterà, cf. H.-J. Gehrke, *Geschichte des Hellenismus*, 165 ss.

⁴ Diversamente M. Reiser, *Hat Paulus Heiden bekehrt?*, 77-83, il quale nega che l'apostolo conoscesse bene la letteratura di qualità del suo tempo. Su Paolo missionario dei gentili cf. Th. Söding, «Apostel der Heiden» (Röm 11,13). *Zur paulinischen Missionspraxis*, in Idem, *Wort vom Kreuz*, 185-195.

era sempre in grado, talvolta perché costretto, ad abbandonare il bagaglio tradizionale per creare qualcosa di nuovo.

L'annosa questione dell'influenza dell'ellenismo sul giudaismo e poi sul cristianesimo non può ridursi alla tesi per cui tutti gli elementi ellenistici siano giunti al cristianesimo primitivo per la mediazione del giudaismo ellenistico.¹ La figura di Paolo mostra piuttosto che i primi cristiani partecipavano a dibattiti correnti sia nel giudaismo sia anche in ambito propriamente greco-romano. Le prime comunità cristiane, composte da membri provenienti da diversi contesti culturali (dal giudaismo palestinese/ellenistico, dalla religiosità greco-romana, con i suoi culti e le sue associazioni locali), si trovarono fin dal principio coinvolte nei discorsi religiosi culturali del loro tempo, sia per i loro membri sia per l'ambiente concreto in cui operavano. I successi della missione protocristiana si possono spiegare soltanto con l'ipotesi di un'alta capacità di adeguamento a entrambe queste correnti di tradizione. Questa adeguabilità si otteneva non col rifiuto del confronto, ma unicamente con la partecipazione consapevole ai dibattiti che si svolgevano nell'ambito delle comunità. Un nuovo sistema culturale come il cristianesimo primitivo è potuto sorgere solo grazie alla sua capacità di fare rete con le correnti culturali esistenti e di riorganizzare idee e tradizioni.²

¹ Diversamente M. Hengel, *Das früheste Christentum*, 198: «Quanto nel protocristianesimo viene rubricato come supposte 'influenze pagane' può essere tranquillamente ricondotto alla mediazione giudaica. Non è possibile dimostrare alcuna influenza diretta e duratura dei culti gentili o del pensiero non giudaico. Quanto nel Nuovo Testamento viene comunemente definito 'ellenistico' proviene normalmente da fonti giudaiche, che naturalmente non volevano né potevano astrarsi dalla 'koinè religiosa' dell'età ellenistica». Rifiarsi all'ellenizzazione profonda di Gerusalemme non basta a spiegare il rapportarsi dell'apostolo, nelle metropoli dell'Asia Minore o della Grecia, con tematiche quali libertà, sofferenza, coscienza morale, indipendenza economica e culturale. In questo senso molto più riconoscibili sono gli scritti di Cicerone, Seneca, Epitteto e Dione Crisostomo: le lettere paoline parlano all'interno dello spazio aperto dal dibattito di questi autori. A ragione M. Ebner, *Leidenslisten*, 105 afferma che Paolo disponeva «del livello d'istruzione 'ginnasiale' del suo tempo e sapeva come applicarlo». A favore di questa posizione depongono anche due osservazioni fondamentali: 1. la biografia di Paolo, con la sua inequivocabile apertura a occidente, mostra del tutto chiaramente una conoscenza della civiltà greco-romana; 2. nella sua corrispondenza con le comunità microasiatiche o greche Paolo tratta problemi la cui origine va collocata nella cultura dei destinatari.

² Le convergenze fra Paolo e le idee stoiche, specie nel campo dell'etica (v. sotto, capp. 18; 19.6; 20), non autorizzano tuttavia a concludere che Paolo abbia ripreso direttamente e rielaborato idee stoiche (così invece T. Engberg-Pedersen, *Paul and the Stoics*, 79: «... ciò fece dello stoicismo un serbatoio di idee per Paolo assai interessanti, nel momento in cui si propose di fare a modo proprio ciò che anche gli stoici avevano fatto: creare la *propria* immagine del modo di vivere migliore»). Anche in questo caso la cristologia rappresenta la divergenza decisiva, poiché trascura il punto di partenza principale del pensiero stoico: l'autonomia individuale del singolo come base della sua possibile libertà (critico nei con-

Comunicazione consapevole e determinazione convinta, ecco che cosa ha consentito di iniziare!

L'*inculturazione* del vangelo paolino è una delle premesse indispensabili del successo arriso alla missione. Paolo si mosse all'interno di uno spazio culturale internazionale, ricevette impulsi di varia intensità da molteplici ambienti, fondendoli per creare qualcosa di nuovo. Ogni lingua, sulla base delle proprie tradizioni culturali sedimentate, mette a disposizione una *competenza enciclopedica*¹ che può essere attivata da qualsiasi autore. Per Paolo, giudeo della diaspora di lingua greca, è necessario quindi prendere le mosse da un concetto allargato di contesto. I concetti e la normatività che vi è implicata sviluppano la loro forza soltanto all'interno di una comunità linguistica già esistente, che prescriva regole per comprendere, agire e giudicare e ne crei continuamente di nuove. Il modo di un autore di rapportarsi alla tradizione non è che uno degli elementi del processo comunicativo, poiché una importanza quantomeno analoga ha la figura culturale dei destinatari, che ne influenza durevolmente la comprensione. Tutti i concetti fondamentali del pensiero paolino hanno alle spalle una storia giudaica e una greco-romana, le quali talvolta si sovrappongono e richiedono d'essere rilevate e prese in considerazione con pari attenzione. Il contesto non chiama in causa soltanto testi, ma anche quegli spazi spirituali nei quali le concezioni sorgono e vengono adottate dopo essere state modificate in vario modo. È necessario passare in rassegna molteplici contesti come fossero cerchi concentrici, muovendo dal contesto letterario alle idee guida delle civiltà nelle quali i testi in esame sono comparsi. Così facendo la comprensione di un autore e dei suoi testi può dirsi raggiunta soltanto quando si sia percorso l'intero spettro dei suoi possibili contesti.

3.4. IL PERSECUTORE DELLE PRIME COMUNITÀ

Fra le tradizioni più antiche concernenti Paolo figurano i resoconti della sua attività di persecutore. Fin dal principio le comunità della Giudea senti-

fronti di Engberg-Pedersen è anche N.T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 1383-1406).

¹ Cf. U. Eco, *Lector in fabula*, München³ 1998, 94-106 (ediz. it. *Lector in fabula*, Milano 1979, 76-85); inoltre S. Alkier, *Wunder und Wirklichkeit*, 72: «Leggere le epistole paoline come 'giudaiche' oppure 'ellenistiche' in termini di alternativa netta risulta una strategia fragilissima, quando si pensi che i testi sono il prodotto non soltanto della competenza intertestuale dei loro autori e dei loro lettori, ma di una competenza enciclopedica generale e determinata culturalmente. Qualsiasi produzione di testi e qualsiasi lettura di testi deve ricorrere a un'enciclopedia del sapere reso culturalmente convenzionale. I contesti culturali nei quali sono sorti i testi protocristiani, e in particolare le lettere paoline, non si possono dunque separare nettamente in una cultura giudaica e una cultura greco-romana».