

Studi biblici  
fondati da Giuseppe Scarpato

196

Timothy Luckritz Marquis

# L'apostolo viaggiatore

Paolo, il viaggio  
e la retorica dell'impero

Paideia Editrice

## PER CHRISTIE

### SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Luckritz Marquis, Timothy

L'apostolo viaggiatore : Paolo, il viaggio e la retorica  
dell'impero / Timothy Luckritz Marquis

Torino : Paideia, 2019

285 p. ; 21 cm – (Studi biblici ; 196)

Indici

ISBN 978-88-394-0929-4

1. Civiltà classica – Temi [:] Viaggio
  2. Bibbia. Nuovo Testamento. Bibbia. Lettera ai Corinti 2  
- Commenti
- 227.307 (ed. 22) – Nuovo Testamento. Epistola ai Corinti 2.  
Commenti

Titolo originale dell'opera:

Timothy Luckritz Marquis

*Transient Apostle*

*Paul, Travel, and the Rhetoric of Empire*

Traduzione italiana di Enrico Corti

© Yale University Press, New Haven and London 2013

© Claudiana srl, Torino 2019

ISBN 978.88.394.0929.4

## Introduzione

Nel 17 a.C. araldi inviati da Augusto in ogni angolo dell'impero annunciavano l'avvento di una nuova era. L'imperatore aveva ridato vita all'antico rito dei *ludi saeculares* (i «giochi secolari») per segnare il passaggio a un nuovo *saeculum*, una nuova «era», un periodo di circa centodieci anni, considerato il limite della durata della vita di un essere umano. I giochi coronavano i successi dell'imperatore in un momento favorevole. I romani attendevano il ritorno di una cometa passata in occasione di una delle prime apparizioni in pubblico dell'imperatore dopo la morte del padre adottivo, Giulio Cesare, evento che aveva spinto molti a proclamarlo erede legittimo di Cesare. Egli aveva inoltre da poco assicurato la pace ai confini dell'impero e promosso una serie di riforme morali. Venne rinnovato il rituale, che in aggiunta agli aspetti tradizionali comportava riti notturni per le divinità della fertilità, offerte quotidiane a Giove, Giunone, Diana e ad Apollo, patrono personale di Augusto. L'evento fece notevole scalpore a Roma e nelle immediate vicinanze. Una moneta battuta in quell'anno, che ritrae la testa di Giulio Cesare sormontata dalla cometa attesa, celebrava i giochi. Il rovescio della moneta mostra un araldo, in movimento con scudo e bastone tradizionali, che annuncia la buona notizia della nuova era.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> P. Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus*, Ann Arbor, Mich. 1988, 168 (tr. it. *Augusto e il potere delle immagini*, Torino 1989). Un tentativo di confronto fra *ludi saeculares* di Augusto e visioni del mondo giudaiche e cristiane escatologiche è D. Georgi, *Who is the True Prophet?: HTR 79* (1986) 100-126. Per un buon compendio sui giochi e la loro collocazione nel programma augusteo più generale cf. K. Galinsky, *Augustan Culture. An Interpretive Introduction*, Princeton, N.J. 1996, 100-106.

A quell'epoca i romani non erano i soli in attesa di un'importante svolta storica. Poteva capitare che sudditi non romani dell'impero predicessero anche per loro l'arrivo di una nuova era, spesso in risposta all'immagine augustea. Verso la fine del *saeculum* di Augusto – o intorno agli ultimi anni del I sec. a.C. – lo pseudepigrafo *4 Esdra* racconta di Esdra, lo scriba del V sec. a.C. a capo della comunità giudaica in esilio, che lamenta il ritardo della salvezza d'Israele promessa da Dio. In un serrato confronto Esdra chiede con insistenza all'angelo Uriele di rivelare quando avrà fine l'era (*saeculum*) di iniquità e quando giungerà la nuova. Perché, domanda, la scellerata Babilonia (qui chiara cifra per Roma) prospera ai danni del popolo scelto di Dio? «Ti ha conosciuto un altro popolo oltre a Israele? Oppure quale altra tribù ha creduto nelle alleanze come queste tribù di Giacobbe? Tuttavia non è apparsa la loro ricompensa e il loro lavoro non ha dato alcun frutto. Ho infatti viaggiato a lungo (*pertransiens enim pertransivi*) fra le nazioni e le ho viste prospere, benché incuranti dei tuoi comandamenti» (3,32-34). Esdra piange la sorte dei suoi connazionali: «Noi passiamo da questo mondo (*pertransivimus de saeculo*) come locuste, la nostra vita è come bruma e non siamo degni di ottenere misericordia» (4,24). L'angelo nondimeno promette: «Se sarai vivo, vedrai, e se vivrai a lungo, resterai spesso meravigliato, perché questa età se ne sta andando (*saeculum pertransire*)» (4,26). Per questo autore anonimo del primo secolo la fatica escatologica non era soltanto un tormento pressante e attuale, ma anche un modo di vedere che senza stupire poteva risalire fino al VI sec. a.C. Una nuova era pare non sia un'idea nuova. Nella conclusione dell'opera Esdra viene inviato a istruire e ammonire il suo popolo prima di essere assunto nei cieli, per «andarsene da questi tempi terribili» (14,15).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *4 Esdra* è il titolo attribuito alla parte di un testo rinvenuto in manoscritti della Vulgata, *4 Esdra* (*2 Esdra* nella maggior parte delle versioni inglesi), opera composta di 16 capitoli, dei quali 1-2 (*5 Esdra*) e 15-16 (*6 Esdra*) sono interpolazioni cristiane. *4 Esdra* (*2 Esdra* 3-14) è un testo del I secolo avanzato che si dilunga in riflessioni sulla distruzione del

Attorno alla metà di questa nuova era (negli anni cinquanta del I secolo), un altro autotitolato araldo di Dio si muoveva nel Mediterraneo proclamando l'avvento di una nuova era, la sola a essere inaugurata dal ritorno del messia del Dio d'Israele. Nell'ultimo testo della sua corrispondenza, l'apostolo Paolo scrive a un gruppo di comunità di credenti in Cristo nella capitale dell'impero a proposito

della grazia che mi è stata concessa da Dio in modo che potessi essere ministro per i gentili, esercitando i miei obblighi sacerdotali per il vangelo di Dio, cosicché le offerte dei gentili possano rivelarsi gradite, santificate dallo Spirito santo. Ho quindi motivo di vantarmi in Cristo Gesù per le cose che ho portato a compimento davanti a Dio. Non sono infatti così sfrontato da parlare d'altro se non di ciò che Cristo ha compiuto per mezzo di me, in parole e opere, per condurre all'obbedienza i gentili, nella potenza di segni e prodigi, nella potenza dello Spirito; così ho predicato il vangelo di Cristo da Gerusalemme e dai suoi dintorni fino all'Ilirico e ho l'ambizione di proclamare il vangelo dove Cristo non è stato ancora chiamato per nome, per non costruire su fondamento già posto da altri; ma anzi come è scritto: «Lo vedranno coloro ai quali non è stato annunciato e comprenderanno coloro che non ne hanno sentito parlare» (*Rom.* 15, 15-21).

Nelle ultime righe di questo passo Paolo cita *Is.* 52,15, parte di una profezia dell'arrivo di araldi divini che preannunciano il ritorno di Dio al suo trono regale a Sion. Al pari dei messaggeri che davano l'annuncio dell'*imperium* di Augusto, al pari di Esdra che proclamava la buona notizia della redenzione e del ritorno, Paolo si presentava come araldo itinerante di una nuova era.<sup>1</sup>

Il viaggio era un aspetto centrale della definizione di «apo-

tempio di Gerusalemme a opera dei romani nel 70 d.C. Quella latina è la traduzione di una versione greca perduta di un originale ebraico, altrettanto perduto. Le mie citazioni di questo testo seguono la *New Revised Standard Version*, sebbene qui e là io modifichi le traduzioni per mettere in risalto il lessico del viaggio nella versione latina.

<sup>1</sup> Per il ruolo degli araldi di Isaia nella presentazione di Paolo in Romani v. J. Ross Wagner, *Heralds of the Good News. Isaiah and Paul in Concert in the Letter to the Romans*, Leiden 2002.

stolo» o di «inviato» che Paolo dava di sé – un ruolo sociale nuovo di capo di un nuovo movimento sociale. E con l'importanza che dava al viaggio tanto nella parola quanto nell'azione, nella predicazione e nello stile di vita, Paolo percorreva un cammino retorico secolare tracciato da capi ed eroi greco-romani appartenenti tanto alla storia quanto al mito. A seconda dei casi, Paolo si serviva del linguaggio figurato dell'araldo che proclama un nuovo impero, del profeta che annuncia le intenzioni di un dio, dell'ambasciatore che comunica la volontà di un re. Si presentava sia come filosofo cosmopolita sia come straniero disprezzato. Come predicatore peregrinante del movimento di Gesù era simile ad altri adepti di culti itineranti e moralisti peregrinanti del suo tempo. Per secoli l'apostolo Paolo è stato conosciuto come figura che si colloca sui margini o che li oltrepassa: giudeo della diaspora che ha dimestichezza con la lingua greca; stimato cittadino romano che si mantiene come comune fabbricante di tende; fervente devoto del dio giudeo che afferma che i non giudei sono chiamati a questo culto divino; capo che rifiuta la resistenza aperta a Roma e si adopera per istituire un «impero» divino internazionale alternativo. La sua visione non andava esente da critiche neppure fra i colleghi e le sue comunità; come adepto peregrinante di un culto straniero per il suo girovagare era esposto ai sospetti che nell'antichità il viaggio solitamente generava. Per riuscire nella sua missione Paolo elaborò una sua retorica che dava risposta a sospetti del genere e li sviava, mirando a presentarsi come nuovo tipo di guida per una nuova era. Allo studioso moderno che s'interessa di cambiamenti sociali nel mondo antico l'uso paolino del motivo del viaggio fornisce allora un'occasione eccezionale per osservare come si costruisca retoricamente un nuovo movimento sociale agli albori dell'impero.

Non è per voler dire che Paolo era direttamente influenzato dai giochi secolari o dai racconti apocrifi dell'antico scriba giudeo che mi sono rifatto alle storie di Augusto e di Esdra.

Né è mia intenzione collocare Paolo fra le costruzioni, fin troppo a fondo radicate nella ricerca, di «cultura greco-romana» e «giudaismo» che hanno fatto da cornice a più di un secolo di analisi critica del giudaismo e del cristianesimo antichi (è semmai mia intenzione illustrare il filone apocalittico del giudaismo che Paolo condivise come parte integrante del mondo romano in generale). Intendo piuttosto delineare un retroterra culturale il più vasto possibile in rapporto al quale fare emergere e comprendere l'uso del viaggio negli scritti e nella vita di Paolo. Nel mio studio mostrerò come il viaggio fosse largamente diffuso come motivo di cambiamento sociale che per la sua ambivalenza si presta a esprimere sia la speranza sia la paura, sia la benedizione sia la maledizione. Nel tentativo di istituire una nuova era nel pieno della dominazione romana e delle inquietudini locali, Paolo sfruttò la potenza dell'eccedenza semantica del viaggio per creare una comunità internazionale che unisse diverse posizioni del soggetto attorno alla verità che egli proclamava di città in città.<sup>1</sup>

Possiamo osservare con chiarezza i numerosi significati del viaggio tornando rapidamente sui giochi secolari di Augusto. In un inno composto e recitato in occasione dell'evento, Orazio rievoca da poeta la provvidenza divina che aveva fatto prosperare Roma dal gruppo di profughi della leggenda a città baluardo di pace e virtù in tutto il mondo conosciuto: «Se Roma è opera vostra e le schiere troiane occuparono le rive dell'Etruria, pattuglia comandata di mutare i focolari e la città con fausta rotta [*sospite cursu*]; se ad essa il casto Enea sopravvissuto indenne alla sua patria attraverso le fiamme di Troia spianò il cammino [*liberum munivit iter*] per darle più

<sup>1</sup> Con l'espressione «posizioni del soggetto», oggi comune nella ricerca di orientamento postcritico, intendo indicare diversi modi di essere definiti socialmente sulla base di pratiche sociali e culturali, di attese, modelli discorsivi, fattori socioeconomici, ecc. Parlo di «posizioni del soggetto» nel tentativo di evitare di trattare il soggetto come realtà a priori, non contestuale. Come primo tentativo di definizione del concetto v. M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, New York 1972, spec. 53-55 (tr. it. *L'archeologia del sapere*, Milano 1971).



di quanto aveva lasciato; o dèi, date ai giovani docili buoni costumi, o dèi, ai vecchi sereni il riposo, alla stirpe di Romolo e beni e prole e ogni gloria» (*Saec.* 37-48; tr. C. Carena).<sup>1</sup> Fondata sul lungo viaggio di Enea dalle rovine di Troia alla costa italica, Roma è divenuta un «monumento» degli dei, meritevole di pace, benessere e stabilità. Il nuovo impero si fonda sulle peregrinazioni epiche di esuli. Muovendo da simili umili origini Roma è giunta a esercitare un potere che travalica e amplia i confini internazionali.

Augusto stesso, a dire di Orazio, fornisce la forza necessaria per assicurare un futuro rigoglioso grazie alla sua conquista delle popolazioni bellicose del mondo: «Già in mare e in terra i medi temono la sua mano potente e le scuri latine, già gli sciti e gli indiani finora superbi attendono i suoi ordini. Già la Fede e la Pace e l'Onore e l'antico Pudore e la Virtù trascurata ardiscono tornare, e ricompare l'Abbondanza felice col suo corno ricolmo» (*Saec.* 53-60; tr. C. Carena). Popoli un tempo nemici di Roma ne cercano ora il consiglio. Il mondo abitato, un tempo vario assortimento di razze in conflitto, ora rispetta la potenza e la saggezza di Roma. La pace a sua volta favorisce il ritorno delle virtù divinizzate, anch'esse esuli fino all'avvento dell'età augustea. Con la sua espansione e le sue conquiste l'impero ha creato uno spazio universale per un nuovo capitolo della storia dell'umanità.

Negli anni che precedettero i giochi secolari, testi favorevoli alle riforme di Augusto avevano già usato come immagine dell'impero la nozione tradizionale di «età dell'oro», un'era nella quale un'ondata d'oro proveniente da lontano avrebbe travolto la città e l'avrebbe resa ricca. È quindi singolare che Orazio eviti del tutto di menzionare il tropo. La tranquillità e il benessere di Roma dipendevano dalle conquiste in terre lontane e dal commercio internazionale che queste favorivano, ma l'oro che varcava le porte di Roma portava con sé an-

<sup>1</sup> Cf. M.C.J. Putnam, *Horace's Carmen Saeculare. Ritual Magic and the Poet's Art*, New Haven, Conn. 2000, da cui dipendono molte mie interpretazioni.

che usanze e novità straniere, spesso avvertite come minacce per tradizioni tenute in grande considerazione. Quanto più era esteso il dominio di Roma sul mondo, tanto più il mondo, a sua volta, influenzava lo stile di vita romano, nel senso che denaro e usanze si facevano largo nella metropoli. Quando nel carme l'abbondanza torna da lontano con «corno ricolmo», ciò accade quindi soltanto in compagnia di virtù fondamentali e senza il lusso eccessivo spesso connesso ai trionfi su popoli lontani. Austerità e fecondità – di colture e di popolazione – caratterizzarono la nuova era di Augusto. Orazio elogia apertamente la legislazione matrimoniale di Augusto, la *lex Iulia de maritandis ordinibus*, risalente all'anno precedente, che scoraggiava gli aristocratici romani dal contrarre matrimoni al di sotto del loro rango, promuovendo con ciò la riproduzione dei migliori della città. «O dea», si rivolge in preghiera a Ilizia, dea del parto, «fa' crescere la prole, da' effetto ai decreti del senato sulle nozze delle donne e sulla legge coniugale, sia feconda di nuova figliolanza» (*Saec.* 17-20; tr. C. Carena). Benché la storia di Roma sia attraversata da viaggi di profughi, soldati e mercanti, il suo futuro per come è espresso nei giochi secolari poggia sulla promessa di una prosperità interna sia materiale sia spirituale. Il carme di Orazio ribadisce il radicamento di Roma a dispetto delle sue peregrinazioni e del passato eterogeneo. Questa nuova età era strutturata in modo da contenere la mescolanza particolare di stabilità e novità che aveva a lungo caratterizzato il modo romano di definire la propria identità. Come il sole del carme oraziano, Roma era «diversa e sempre uguale» (*Saec.* 10-11; tr. C. Carena).<sup>1</sup>

Nel programma ideologico augusteo che fa da sfondo alla rappresentazione dei giochi secolari, il viaggio talvolta affiorava come nozione conturbante, le sue molteplici accezioni

<sup>1</sup> Per l'interpretazione dell'assenza di una «età dell'oro» nel *carmen* come critica del lusso seguono D. Baker, *The Golden Age is Proclaimed? The Carmen Saeculare and the Renaissance of the Golden Race*: CQ 46 (1997) 434-446.

spesso espresse in modo dicotomico indicavano alternativamente (o talvolta al tempo stesso) innovazione e tradizione, prosperità e povertà, status e vergogna, virtù e vizio, vita e morte. Fattori geografici favorivano spesso la mobilità sociale durante i giorni turbolenti della fine della repubblica. Gli scrittori romani degli inizi dell'impero rendevano spesso ed efficacemente l'espansione dei confini dell'influenza romana con la facilità dei viaggi nel mondo e l'incremento delle conoscenze geografiche ed etnografiche. Filone di Alessandria, scrittore del primo secolo oggi celebre per aver favorito l'intreccio del mondo giudaico con quello greco e romano, attribuiva al governo imperiale mobilità e pace inaugurati dal nuovo ordine mondiale:

Dobbiamo all'arte di governo che... le navi mercantili navighino su ogni mare per scambiare i beni che i paesi si offrono a vicenda nel desiderio di allearsi... La famiglia di Augusto ha messo al bando infatti tutti i mali che solitamente prosperavano e si trovavano in mezzo a noi fino ai confini della terra e nelle profondità del Tartaro, mentre ha riportato sulla terra su cui abitiamo tutti quei benefici e quelle benedizioni che sono stati, per così dire, in esilio ai confini della terra e del mare (*Legat.* 47.49).

Filone e altri scrittori romani attribuivano ai poteri semidivini dell'imperatore la tutela della libera circolazione nel mondo abitato. Fondamento necessario alla *pax Romana* era la grande forza militare che rese possibili spostamenti più agevoli. Al tempo stesso l'introduzione in città di elementi stranieri – sia prigionieri condotti in trionfo sia persone onorate come nuovi cittadini – complicava le concezioni tradizionali dell'identità romana. Il carme di Orazio per i giochi secolari è solo uno degli esempi di tentativo letterario di arginare l'inquietudine della novità mediante il tema del viaggio. Nel 17 a.C. gli araldi itineranti di Augusto assicuravano gli abitanti delle immediate vicinanze di Roma che, nonostante la novità dell'impero, la prosperità portata dalle conquiste straniere poteva rimanere chiaramente romana.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> E. Dench, *Romulus' Asylum. Roman Identities from the Age of Alex-*

## Conclusione

A proposito di 2 Corinti si è da tempo fatto osservare che, indipendentemente dalla composizione della lettera e dalla ricostruzione degli eventi che vi stanno dietro, tutto fra Paolo e Corinto era stato risolto quando egli scriveva la sua lettera ai Romani. In questa Paolo inizia i suoi saluti epistolari conclusivi con una raccomandazione: «Vi raccomando Febe, nostra sorella, che è responsabile dei servizi (*diakonos*) della comunità di Cencre [porto orientale di Corinto], affinché la accogliate nel Signore come meritano i santi e le mettiate a disposizione tutto quello di cui abbia bisogno. Anche lei è stata per molti come pure per me d'aiuto» (16,1 s.). L'invio di Febe prova la capacità di adattamento e la flessibilità di Paolo. Anziché incaricare della consegna della lettera qualcuno dei collaboratori su cui sovrintende, egli sceglie un membro eminente della sua comunità, che definisce *prostatis* «protettrice». Paolo la invia come *diakonos*, «corriere», «servitore di collegamento» (qui rendo con «responsabile dei servizi» per evitare possibili interpretazioni anacronistiche delle traduzioni correnti, «ministro» o «diacono»), presumibilmente perché svolga le ordinarie funzioni epistolari di consegna, lettura e spiegazione. Paolo affida a una donna della comunità di Corinto il compito di essere la sua prima voce a Roma, il primo interprete della lettera che sarebbe diventata uno dei pilastri fondamentali della teologia cristiana e del pensiero occidentale.

Paolo ha sentito l'esigenza di mostrare come la sua capacità di ricucire lo strappo con le sue comunità e lavorare al fianco di altri emissari non della sua rete fosse parte essenziale del suo messaggio ai romani. Egli scrive ai credenti in Cri-

sto nella capitale dell'impero in spirito di cooperazione, cercando sostegno sia materiale sia spirituale ai suoi viaggi e alle sue fatiche per la colletta. «Desidero ardentemente vedervi», scrive in apertura della lettera,

per condividere con voi qualche dono spirituale che vi renda più forti – ossia che ci possiamo incoraggiare a vicenda grazie alla vostra fede e alla mia. Non voglio che ignoriate, fratelli, che spesso ho pianificato di venire da voi (ma finora mi è stato impossibile farlo) per raccogliere anche tra voi dei frutti, come ho fatto presso il resto dei gentili. Io sono debitore di greci e barbari, sapienti e ignoranti; da qui il mio desiderio di predicare il vangelo anche a voi che siete a Roma (*Rom.* 1,11-15).

Appunto perché si rende conto del «sostegno» che ha ricevuto a Corinto, Paolo si definisce ora «debitore» ai gentili di tutte le posizioni del soggetto – e cerca un rapporto analogo con Roma. Il suo atteggiamento rispecchia in parte il tono che informa la sua lettera, un'ambasciata che chiama all'armonia fra il popolo di Dio, tanto dei giudei quanto dei gentili. Dispaccio conforme a verità, il messaggio e la condotta di Paolo incarnano questo appello.<sup>1</sup>

Come si è accennato nelle prime pagine di questo libro, Paolo considerava il viaggio pianificato per Roma un punto capitale della sua opera di evangelizzazione: «Ho predicato il vangelo di Cristo da Gerusalemme e dai suoi dintorni fino all'Illirico e ho l'ambizione di proclamare il vangelo dove Cristo non è stato ancora chiamato per nome, per non costruire su un fondamento già posto da altri; ma anzi come è scritto: 'Lo vedranno coloro ai quali non è stato annunciato; comprenderanno coloro che non ne avevano mai sentito parla-

<sup>1</sup> R. Jewett, *Romans as an Ambassadorial Letter*: Int. 36.1 (1982) 5-20, è stato il primo ad affermare che Romani dovrebbe essere interpretata nel quadro del genere della corrispondenza diplomatica, poiché trasmette un appello alla collaborazione con Dio e con ciascun altro membro della comunità. Si veda ora il suo commento a Romani: *Romans. A Commentary* (Hermeneia), Philadelphia, Penn. 2006. *Rom.* 13,1-15,13 è esplicitamente dedicato al tema dei rapporti nelle comunità, in particolare fra giudei e gentili.

re'» (*Rom.* 15,19b-21, che cita *Is.* 52,15). L'apostolo abbozza poi il suo progetto di proseguire la sua predicazione in Spagna, dopo aver fatto visita a Roma, una volta consegnata la colletta a Gerusalemme che Macedonia e (alla fine) Acaia hanno generosamente messo a disposizione (15,23-32). Pur manifestando il suo orgoglio per i risultati conseguiti (ha «motivo di vantarsi», anche se soltanto in «ciò che Cristo ha messo in atto per il mio tramite» [15,17 s.]), riconosce di avere bisogno delle loro «preghiere per lui» affinché possa trovare alla fine «tranquillità» con la visita ai romani (15,30-32).

La retorica di Romani mostra gli effetti che la scrittura di 2 *Cor.* 1-9 ebbe sulle strategie di Paolo. Ora orgoglioso (con varie *personae* apostoliche sullo sfondo) ora umile (quando confessa la propria dipendenza da coloro cui rivolge preghiere), Paolo fa oscillare il suo ruolo fra presenza e assenza in modo da farsi notare o svanire gradualmente nel corso dell'ultima lettera a Corinto. Nessun passo è più chiaro di quello che viene considerato sempre più il cuore di Romani, i capp. 9-11, dove Paolo delinea la sua versione degli ultimi progetti di Dio per i rapporti fra giudei e gentili.

Paolo apre la sezione lamentando il rifiuto di Cristo fra i più in Israele. Come soluzione egli propone uno schema singolare basato su una lettura creativa delle scritture giudaiche: «A causa della loro [di Israele] colpa, la salvezza è per i gentili in modo da farli ingelosire» (*Rom.* 11,11). E più tardi presenta lo schema come «mistero»: «una parte di Israele si ostinerà fino a che non siano entrati tutti i gentili, e così tutto Israele sarà salvato» (11,25b-26a). Affinché giudei e gentili accolgano il vangelo, è tuttavia necessario che all'inizio il resto di Israele diffonda l'annuncio – un resto di cui Paolo dice orgogliosamente di essere parte: «Dunque, dico io, Dio ha respinto il suo popolo? Niente affatto! Io sono infatti israelita, dal seme di Abramo, della tribù di Beniamino!» (11,1).

Attraverso il resto apostolico, il vangelo è messo a disposizione di tutti. In *Rom.* 9-11 il quadro delineato da Paolo della diffusione del vangelo è molto più immediato dello sche-

ma escatologico per il quale la salvezza di Israele è mediata da quella dei gentili. In *Rom.* 10 Paolo si richiama al Deuteronomio per affermare l'imminenza della parola di Dio:

La giustizia di fede dice: «Non dirti nel cuore: 'Chi salirà nei cieli?'» (ossia a fare scendere Cristo) «oppure 'Chi scenderà nell'abisso?'» (ossia a far risalire Cristo dai morti). Ma che cosa dice? «La parola è vicino a te, nella tua bocca e nel tuo cuore» – ossia la parola della fede che proclamiamo (κηρύσσομεν [*kēryssomen*]). Se infatti professi con la tua bocca «Signore Gesù!» e credi nel tuo cuore che Dio lo risuscitò dai morti, sarai salvato (10,6-9, con parafrasi di *Deut.* 30,12-14).

La predicazione che riguarda Cristo – quindi, lascia intendere Paolo, Cristo in persona – è vicina al credente quanto le parole della bocca e i pensieri del cuore, nonostante essa sia proclamata da Paolo. Il paradosso di una parola di fede immediata che è nondimeno mediata dall'apostolo, viene formulato in modo più efficace nel prosieguito del passo:

Non c'è distinzione fra giudeo e greco, perché egli è Signore di tutti, egli arricchisce tutti quelli che invocano il suo nome. Chiunque invochi il suo nome sarà infatti salvato. Come faranno a invocarlo se non hanno creduto in lui? E come faranno a credere in lui se non ne hanno sentito parlare? E come faranno a sentirne parlare se nessuno lo proclama? E come faranno a proclamarlo se nessuno è inviato per farlo? Come è stato scritto: «Giungono tempestivi i piedi di chi proclama il vangelo» (10, 12-15, con citazione di *Is.* 52,7).

Apparentemente la proclamazione apostolica prevede la semplice comunicazione fra cuori e bocche. Ma dopo una sfilza di domande ecco sbucare due piedi. Verrebbe da pensare che l'affermazione di Paolo sia una sorta di lapsus freudiano, una serie di domande uscite dal seminato. Che cosa c'entrano i piedi con proclamazione, fede e professione? questa volta Paolo sta veramente farneticando? oppure i suoi apostolici piedi sono finiti dentro di proposito? Dopotutto la lettera, come si è visto, è pensata non per preparare la strada alla visita di Paolo a Roma, ma per garantire più in generale il sostegno dei romani ai suoi progetti di viaggio. In Romani i vagabon-

daggi di Paolo non soltanto dicono qualcosa delle sue missioni future ma anche esprimono la necessità, la performatività e la conformità alla croce della parola di proclamazione. Per quanto ignominiosa e sospetta la vita di vagabondaggio appaia, il vangelo è proclamato in tutta la sua pienezza soltanto in virtù dell'atto del viaggio apostolico. E benché, per Paolo, Cristo fornisca ai credenti spirito e presenza senza intermediazioni (come lettera scritta su un cuore umano, *2 Cor.* 3,1-3), in questo quadro Paolo è l'intermediario che si eclissa. La parola di proclamazione non è separabile dal corpo apostolico peregrinante – idea che, pur presente in *Rom.* 10, viene espressa in termini netti per la prima volta da Paolo in *2 Cor.* 1-9 mediante i motivi connessi con il viaggio.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Si veda W.H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel. The Hermeneutics of Spoken and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*, Philadelphia, Penn. 1997, 149: «Lungi dall'essere vincolato a papiri e rotoli, il vangelo orale condivide con l'azione apostolica la natura itinerante». Come per gran parte della lettera ai Romani, anche sull'interpretazione di questo passo non vi è consenso – soprattutto quando si pensa che la proclamazione degli araldi «sulla montagna» sia rivolta per Paolo ai giudei oppure ai gentili. A mio parere egli aveva in mente entrambi i gruppi. In primo luogo, sebbene *Rom.* 9-11 si interessi della sorte di Israele, in 10,12 si parla della sorte di tutti coloro che, sia giudei sia gentili, «invocano il nome del Signore». In secondo luogo, anche se la «montagna» di cui si parla in *Is.* 52 è certamente Sion (52,7 LXX prosegue: «che annuncia la vostra salvezza dicendo: 'Sion, il tuo Dio regna'»), il racconto degli araldi su Sion non si limita a rassicurare e rafforzare Israele, ma a rivelare ai gentili la salvezza. E così *Is.* 52,10 («il Signore ha mostrato il suo santo esercito a tutti i gentili e tutti i popoli delle estremità della terra vedranno la salvezza da parte di Dio») e 52,15, citato da Paolo in *Rom.* 15,21 («molti gentili si meraviglieranno perciò di lui e i re rimarranno in silenzio, perché vedranno ciò che non è stato detto loro di lui e comprenderanno cose che non avevano mai sentito»). Similmente v. J.R. Wagner, *Heralds of the Good News. Isaiah and Paul in Concert in the Letter to the Romans*, Leiden 2002, 170-174.

Per inciso merita osservare la corrispondenza di *Is.* 52,11 («Via, via! Fuori di qui e non toccate nulla di impuro. Uscitevene da qui, voi che trasportate i vasi del Signore [οἱ φέροντες τὰ σκεύη κυρίου]»), e il linguaggio di corteo in *2 Cor.* 1-9, specialmente 4,7 («Abbiamo questo tesoro in vasi d'argilla [σκεύεσιν]») e 4,10 («Portiamo sempre con noi [περιφέροντες] la morte di Gesù nel corpo in modo che nel nostro corpo possa manifestarsi la vita di Gesù»).



In quanto significativo peregrinante, nelle sue lettere Paolo istituisce e spezza una serie di connessioni transeunti con attese e valori esistenti. Le più illuminanti, come forse hanno mostrato le conclusioni di questo lavoro, sono i casi in cui per un attimo egli sottrae il suo ruolo alla visione globale del popolo di Dio in Cristo. Gli esempi sono particolarmente significativi alla luce del ruolo chiave che altrove Paolo ritaglia per sé, definendo il suo apostolato come paternità, attività fondativa, motivo di vanto, paradigma di imitazione in conformità alla croce. Le considerazioni esegetiche svolte a proposito di 2 Corinti (e Romani) consentono di concludere che era intento di Paolo sia affermare il suo ruolo centrale di mediatore in un diverso movimento di numerosi capi internazionali sia di mettere in chiaro che in Cristo lo spirito di Dio è presente e immediato fra gli uomini anche quando siano esclusi dalla sua grazia.

L'analisi della logica della retorica di Paolo ha peraltro offerto altre indicazioni. Benché con le immagini che informano 2 Cor. 1-9 Paolo argomenti e definisca il suo ruolo di capofila a Corinto, la matrice dei tropi con cui esprime la propria condizione di apostolo non si può riferire soltanto a lui ma a ciò che egli a sua volta rappresenta: la presenza di Dio attraverso Cristo e la verità che questa presenza esprime, una verità che si manifesta in una serie di significanti, al centro dei quali si trova la croce. Le serie apparentemente senza fine di identificazioni e disidentificazioni, con la loro autoreferenzialità reciproca rinviano unicamente al loro referente ultimo – osservazione oggi comune fra i teorici della costituzione retorica dei movimenti sociali. I significanti fluttuanti della nuova retorica sociale possono rinviare esclusivamente alla comunità futura, la realtà sociale per la cui costruzione sono impiegati, richiamandosi l'uno all'altro. E dal momento che il ciclo dei significanti concorre non soltanto alla creazione del gruppo, ma alla conservazione e all'adattabilità del gruppo, questi procedono in un corteo erratico senza fine.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Riguardo all'autoreferenzialità si veda una delle prime occasioni di

Da significante, peraltro, Paolo segue talvolta percorsi molto più diretti. Sebbene la sua persona di apostolo dia di frequente luogo a connessioni transeunti con diversi registri discorsivi, sovente la sua immagine apostolica si muove dal centro in senso proprio di un regime discorsivo al di là dei suoi limiti più esterni, fino a scomparire del tutto. Egli occupa quindi temporaneamente posizioni del soggetto come quella del saggio che si consola, del banditore bacchico, del corriere fidato, per poi abbandonarle il più in fretta possibile nel timore di assumere connotazioni indesiderate della figura. Essendo anche mediatore, significante fondamentale nella rete di significanti che costruisce, l'apostolo deve periodicamente scomparire per salvare l'illusione di riferirsi direttamente a realtà sociali e spirituali più generali. Se vuole creare una comunità in cui Cristo sia presente, deve eclissare il proprio ruolo percorrendo cieli, terra e i molti discorsi d'impero dominanti, così da provocare il miracolo performativo della novità sociale. Non sono necessari inviati che guidino il seme alla terra né araldi che portino la parola di fede a cuori e bocche – ma non può non esserci un viandante affinché spirito e società, significato e azione umana siano connessi. Poiché il significante principale del discorso egemonico di Paolo che va affermandosi è un attore egemonico, ossia un singolo – lui stesso –, il significante in questione doveva di volta in volta

confronto di Judith Butler con gli scritti di Ernesto Laclau e Slavoj Žižek – in particolare per Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London 1989, 99 (tr. it. *L'oggetto sublime dell'ideologia*, Milano 2014) –, in *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of «Sex»*, London 1993, 208 s. V. anche E. Laclau in J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London 2000, 68: «Abbiamo una situazione in cui: 1. una totalità sistemica non può essere costituita senza appellarsi a qualcosa di radicalmente eterogeneo rispetto a ciò che è rappresentabile al suo interno; 2. questo qualcosa deve comunque essere in qualche modo rappresentato in una qualche maniera se deve esserci un sistema; 3. poiché questa sarà la rappresentazione di qualcosa che *non* è rappresentabile all'interno del sistema – la rappresentazione della impossibilità radicale di rappresentare quest'ultimo – tale rappresentazione potrà aver luogo soltanto per sostituzione topologica».

occupare il centro o scomparire dalla vista, perpetuamente in transito fra casa e lontano e viceversa.

La giustapposizione in Paolo di viaggio e morte, in conclusione, dipendeva soltanto in parte dal punto di partenza e da quello d'arrivo delle sue incursioni nei molti centri del discorso imperiale – la croce, affatto ai margini ma istituita come nuovo centro, consentiva a Paolo di svuotarsi di statuto personale ma, ed è più importante, di rappresentare a seconda delle circostanze una comunità globale in cui egli non figurava come mediatore. È in questi momenti in cui la croce sostituisce l'apostolo che entrano in gioco i piedi di Paolo, perché la referenzialità lascia sempre un'eccedenza che non può essere totalmente cancellata. Quando la croce si stabilisce nel cuore di una città o di una posizione del soggetto, quando un popolo ha una visione della sua unità nonostante la diversità, ciò si deve sempre ad apostoli peregrinanti.

La funzione del viaggio in 2 *Cor.* 1-9 può contribuire a far luce sul ruolo degli agenti egemonici, dei capi, nella retorica di nuovi movimenti sociali, spesso visti come concetti organici. Negli studi la situazione contingente di Paolo – banditore periferico di un'etnicità marginale in stato di sudditanza imperiale – favorisce considerazioni più generali sulle oscillazioni discorsive dei capi come significanti. Ed è mio auspicio che gli storici dell'antichità trovino in Paolo un'altra prospettiva da cui considerare le ideologie imperiali, quella del suddito, utile quantomeno a conoscere le ideologie dalle realizzazioni parodistiche. La prospettiva adottata in questo studio indurrà forse gli studiosi della Bibbia a individuare l'obiettivo dell'esegesi non tanto in asserti proposizionali e sistematici risultanti dalla nozione di rappresentazione come corrispondenza, ma nei meccanismi retorici di immaginazione sociale come mezzi con i quali linguaggio e azione umana hanno creato nuove realtà fra il pubblico del vangelo. Una prospettiva del genere va al di là della storia sociale intesa come traduzione di precetti teologici in appropriazioni locali; è da approfondire con impegno l'ipotesi che ciò che il linguag-

gio paolino mira a comunicare e ad attuare non può essere espresso se non mediante la serie di immagini inaugurata dai primi seguaci di Gesù e proseguita nella storia cristiana in traiettorie svariate, alimentando per due millenni interpretazioni e pratiche ispirate alla Bibbia.

Sullo sprone, infine, di indirizzi di studi recenti ad ampio raggio di natura teopolitica, la vita peregrinante di Paolo può continuare a fornire strumenti per il pensiero teologico e diversamente interventistico, orientando la creatività strategica richiesta per indagare scenari discorsivi esistenti e trasformandoli a vantaggio di posizioni del soggetto alternative ed escluse. Una linea di ricerca di questo tipo tiene conto dei percorsi contingenti del Dio itinerante d'Israele, per certi versi sempre periferico, non tanto perché discende dai cieli, quanto piuttosto perché si presenta ai margini della società per ridisegnarne confini e stratificazioni, per ridefinirne il centro e reinserirvi i margini, per creare un nuovo popolo.