

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

Francesco Bianchini

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Paolo secondo gli altri

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

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

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

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

1.1 Greco-ellenista

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

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

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

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

⁸ ARATUS, *Phaenomena* 5 in At 17,28.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2 Giudeo

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

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

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

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

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

¹⁶ FABRIS, *Paolo*, 39-44.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.3 Romano

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁸ Ad es. SCHNELLE, *Paulus*, 44-47.

²⁹ Ad es. FABRIS, *Paolo*, 29-31.

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

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

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

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

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

1.4 Credente in Cristo

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁷ Ad es. SCHNELLE, *Paulus*, 88-94.

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

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

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

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

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

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

1.5 Una pluralità di radici

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

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

2. Paolo secondo Paolo

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

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

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

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

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

2.1 Galati 1,11–2,21

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁸ ALETTI, "Galates 1-2", 308.

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

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

2.2 Filippesi 3,1–4,1

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.3 2Cor 11,1–12,18

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶¹ PITTA, *Corinzi*, 387-390.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.4 Un originale modo di presentarsi

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

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

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

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

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

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

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

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

3. *Per una sintesi*

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

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

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

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