

AVVENIMENTO E CONOSCENZA IN SAN PAOLO

Il 28 giugno scorso in occasione della chiusura dell'Anno Paolino, Benedetto XVI ha affermato. "L'Anno Paolino si conclude, ma essere in cammino insieme con Paolo, con lui e grazie a lui venir a conoscenza di Gesù e, come lui, essere illuminati e trasformati dal Vangelo – questo farà sempre parte dell'esistenza cristiana"¹. In un Meeting per l'Amicizia fra i Popoli che mette a tema la conoscenza difficilmente avremmo potuto trovare un testimone migliore di Paolo per documentare la verità del titolo scelto: *La conoscenza è sempre un avvenimento*. In cammino con l'Apostolo, come ci suggerisce il Papa, è possibile capire che cosa sia per lui la conoscenza come avvenimento: nel modo con cui egli ce l'ha testimoniata nella conoscenza di Gesù.

Dal punto di vista strettamente storico, nell'esistenza di san Paolo non vi è un fatto più indiscutibilmente certo della svolta che conobbe la sua vita in un momento determinato, ossia quando si trovava in cammino verso Damasco². All'inizio della lettera ai Gàlati Paolo narra il cambiamento con queste parole: "Voi avete certamente sentito parlare della mia condotta di un tempo nel giudaismo, come io perseguitassi fieramente la Chiesa di Dio e la devastassi, superando nel giudaismo la maggior parte dei miei coetanei e connazionali, accanito com'ero nel sostenere le tradizioni dei padri. Ma quando colui che mi scelse fin dal seno di mia madre e mi chiamò con la sua grazia si compiacque di rivelare a me suo Figlio perché lo annunziassi in mezzo ai pagani"³... Il ribaltamento è consistito, secondo la testimonianza dello stesso Paolo, nel passaggio da persecutore ad apostolo di Colui che in precedenza aveva accanitamente perseguitato. Per capire la portata d'una tale svolta occorre soffermarsi un attimo per guardare, anche se sommariamente, la vita precedente dell'apostolo.

¹ Benedetto XVI, *Omelia ai Primi Vespri della chiusura dell'Anno Paolino*, 28 giugno 2009.

² Il fatto che anche coloro che rifiutano l'interpretazione di questo cambiamento fornita da Paolo credano nella necessità di offrire una spiegazione alternativa, mostra chiaramente che anch'essi lo riconoscono. Sulla storia dell'interpretazione si possono vedere: E. Moske, *Die Bekehrung des hl. Paulus in der exegetisch-kritische Untersuchung*, Roma 1907; E. Pfaff, *Die Bekehrung des hl. Paulus in der Exegese des 20. Jahrhunderts*, Roma 1942; B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres. État de la question*, Paris-Bruges 1961, 65-82. Si veda anche il classico: G. Lohfink, *La conversione di san Paolo*, Brescia 1969. Un resoconto più recente delle diverse interpretazioni dell'avvenimento sulla via di Damasco si trova in A.M. Buscemi, *San Paolo. Vita opera messaggio*, Jerusalem 1996, 40-44.

³ *Gal* 1,13-16.

1. “La mia condotta di un tempo nel giudaismo”

Fortunatamente, Paolo ci offre sufficiente informazione per farci un’idea abbastanza chiara su questa tappa della sua vita. Nel testo citato della Lettera ai Gàlati egli ci parla della sua vita di un tempo nel giudaismo, collegando la sua persecuzione della Chiesa e il suo accanimento nel sostenere le tradizioni dei padri. Quest’ultima caratteristica ci informa dell’origine della sua passione per le tradizioni dei padri: la sua educazione farisea. Infatti, come sappiamo attraverso, tra gli altri, lo storico ebreo contemporaneo Flavio Giuseppe, i farisei avevano imposto al popolo molte leggi dalla tradizione dei padri non scritte nella legge di Mosè. Conferma di questo la troviamo anche nel Vangelo: “I farisei infatti e tutti i Giudei non mangiano se non si sono lavate le mani fino al gomito, attenendosi alla tradizione degli antichi”⁴. Ma la cosa più significativa è il suo essere, nella difesa delle tradizioni, “molto zelante” (*perissotérôs zêlôtês*) fino al punto di sorpassare in questo zelo “la maggior parte dei miei coetanei e connazionali”.

Nella Lettera a Filippesi Paolo ci offre una breve autobiografia prima della svolta, dove esibisce le credenziali che contraddistinguevano la sua vita nel giudaismo: “circonciso l’ottavo giorno, della stirpe d’Israele, della tribù di Beniamino, ebreo da Ebrei, fariseo quanto alla legge; quanto a zelo, persecutore della Chiesa; irreprensibile quanto alla giustizia che deriva dall’osservanza della legge”⁵. Ai primi posti di questo elenco Paolo enumera i privilegi ereditati dalla sua appartenenza al popolo d’Israele (circonciso, israelita, della tribù di Beniamino, ebreo); i tre ultimi tratti sono scelte fatte da lui: fariseo, persecutore e irreprensibile quanto alla giustizia che deriva dall’osservanza della legge.

Il motivo, però, di questo elenco non è meramente biografico, bensì apologetico. Infatti, l’apostolo sta difendendo i suoi fratelli della comunità di Filippo⁶ dai cattivi operai che mettono a rischio la loro fede cristiana, cercando di rispostare la loro fiducia lì dove la ponevano come ebrei, appunto nella carne. In questo contesto, Paolo insiste che se qualcuno ha dei titoli per vantarsi nella carne è proprio lui: circonciso, ebreo, fariseo, persecutore, irreprensibile nell’osservanza della legge.

Con ciò Paolo ci informa, tra l’altro, che lui era fariseo quanto alla legge, mettendo insieme, così, il suo fariseismo e la passione per legge. Lo scopo fondamentale

⁴ *Mc* 7,3.

⁵ *Fil* 3, 4-6.

⁶ *Fil* 3,1.

del fariseismo era l'educazione alla legge. Non stupisce, quindi, che l'educazione farisea ravvivasse in Paolo la passione per la legge.

Il preciso significato che aveva per lui questa passione è quello che abbiamo scoperto: “accanito [estremamente zelante] com'ero nel sostenere le tradizioni dei padri”⁷. Luca ci offre una autodichiarazione paolina riassuntiva di cosa significasse per un ebreo formarsi alla scuola farisea. “Io sono un Giudeo, nato a Tarso di Cilicia, ma cresciuto in questa città, formato alla scuola di Gamaliele nelle più rigide norme della legge paterna, pieno di zelo per Dio, come oggi siete tutti voi”⁸.

Questo zelo per Dio e per la sua legge è ciò che ha portato Paolo a essere persecutore: “fariseo quanto alla legge; quanto a zelo, persecutore della Chiesa; irreprensibile quanto alla giustizia che deriva dall'osservanza della legge”⁹; “come io perseguitassi fieramente la Chiesa di Dio e la devastassi, ... accanito com'ero nel sostenere le tradizioni dei padri”¹⁰.

Per capire il significato che aveva per il fariseo Saulo questo zelo per Dio che lo spingeva a perseguitare i seguaci di un condannato per blasfemia dal sinedrio (il tribunale ebraico) basta leggere questo brano di un suo contemporaneo, Filone di Alessandria, in cui si parla dell'apostasia, il reato che Saulo attribuiva ai cristiani di origine ebraica: “È un bene che tutti quelli che sono animati dallo zelo per la virtù possano infliggere le pene immediatamente e con le proprie mani, senza dover condurre il colpevole dinanzi a nessun tribunale, consiglio o magistrato, e possano dar libero sfogo ai sentimenti che li animano: l'odio verso il male e l'amore per Dio, che li spingono a infliggere la pena all'empio, senza compassione alcuna. Devono ben sapere che l'occasione li ha convertiti in consiglieri, giurati, alti magistrati, membri dell'assemblea, accusatori, testimoni, leggi, popolo; per dirlo con una sola parola: in tutto. Di modo che senza paura né impedimenti possano difendere la santità in tutta sicurezza”¹¹.

Questo zelo aveva i suoi modelli in personaggi veterotestamentari come Pincas, che trafigge con la sua lancia un israelita che si è unito a una donna madianita¹²; o Elia e Ieu, che uccidono quanti hanno piegato le ginocchia a Baal¹³. A partire dalla rivolta dei Maccabei questo zelo faceva parte dei gruppi radicali, che erano sempre pronti a usare la

⁷ *Gal* 1,14.

⁸ *At* 22,3.

⁹ *Fil* 3,4-6.

¹⁰ *Gal* 1,13.16.

¹¹ *De specialibus legibus* II, 55.

¹² Cfr. *Nm* 25, 6-13.

¹³ Cfr. *IRe* 19,9-14.

forza per difendere la legge. Anche se questo zelo non è esclusivo dei farisei (lo troviamo anche negli altri gruppi religiosi del tempo: sadducei, esseni, zeloti), non c'è dubbio che è questo un tratto d'identità dei farisei.

Che lo stesso Paolo non si astenne dall'uso della violenza, si evince dal verbo che usa per descrivere la sua azione contro la Chiesa. Per due volte Paolo usa il verbo *porthein*, "distruggere"¹⁴. Fin dove può arrivare la violenza si può vedere dall'uso che di questo verbo fa lo storico ebreo Flavio Giuseppe per descrivere l'incendio di villaggi e città di Idumea da parte di Simone bar Giora¹⁵. C'è chi vuole ridurre l'azione di Paolo a una forte polemica. Ma i dati offerti dallo stesso Paolo, senza nemmeno doversi appellare agli Atti degli Apostoli, parlano da sé.

Più tardi Paolo stesso dirà¹⁶, in allusione agli ebrei che non hanno riconosciuto Cristo a causa del suo zelo per Dio, che questo zelo è stolto, senza vera conoscenza (*ou kat' epignôsin*)¹⁷.

Alla fine di questa breve descrizione della prima tappa della vita di Paolo possiamo dire che essa è totalmente determinata dalla legge. La sua formazione farisea, il suo zelo per la tradizione degli antichi, la sua attività di persecutore parlano di questa sua passione per la legge data da Dio al popolo sul Sinai e che costituiva per lui il bene più prezioso. Tutto ruota intorno alla legge.

In una situazione come quella sin qui descritta, con una convinzione così radicata, nulla poteva far sperare in un cambiamento significativo nell'esistenza di Paolo. Ma l'imprevisto accade.

2. L'avvenimento di Damasco

Infatti, nel corso di una delle sue azioni contro i cristiani di Damasco Paolo si è visto sorpreso da un avvenimento che gli ha cambiato la vita (Att 9,1-5). Anche quelli che non erano stati testimoni dell'evento non potevano evitare di trovarsi davanti al fatto di questo cambiamento che si rendeva evidente a loro nel modo con cui Paolo si muoveva e nei nuovi compagni da cui si trovava circondato. Il libro degli Atti¹⁸ narra in modo espressivo questo cambiamento descrivendo i nuovi rapporti di Paolo a Gerusalemme: "Venuto a Gerusalemme,

¹⁴ Cfr. *Gal* 1,13.23.

¹⁵ Cfr. BJ 4,534.

¹⁶ Cfr. *Rm* 10,2-3.

¹⁷ Cfr. *Rm* 12,2-3.

¹⁸ *At* 9,26-29.

cercava di unirsi con i discepoli, ma tutti avevano paura di lui, non credendo ancora che fosse un discepolo”. Dopo che Barnaba narra come Paolo si è comportato a Damasco, il timore viene fugato e l’Apostolo può andare e venire “a Gerusalemme, parlando apertamente nel nome del Signore”.

Rivolgendosi ai Gàlati, Paolo non testimonia soltanto il cambiamento che ha avuto luogo nella sua vita, ma anche il fatto che lo ha causato: la rivelazione del Figlio che gli è stata concessa da Dio. Come afferma categoricamente Charles Kingsley Barrett: “L’essenza della conversione di Paolo fu la rivelazione di Gesù Cristo”¹⁹. Tuttavia in questo testo Paolo non ci spiega esplicitamente in che cosa sia consistita questa rivelazione. Da altri passi della Lettera sappiamo che essa si basa sull’apparizione di Cristo risorto. Nelle due occasioni in cui Paolo allude a questo fatto nella Prima Lettera ai Corinzi l’esperienza avuta sulla via di Damasco viene collocata nel contesto delle apparizioni pasquali. In *ICor* 9,1 (“Non ho veduto Gesù, Signore nostro?”), utilizza lo stesso verbo, *horein*, “vedere”, che ritroviamo in contesti legati alla Pasqua²⁰. E in *ICor* 15,8, Paolo cita l’apparizione di Gesù risorto di cui fu personalmente oggetto, alla fine di un elenco di apparizioni: di conseguenza la cataloga come tale. Da questi testi si può dunque arguire che “Paolo ha visto Gesù” e che “considera questa visione identica e di pari valore rispetto a quelle che hanno ricevuto come grazia Pietro, Giacomo e gli altri testimoni delle apparizioni del Risorto”²¹.

Se “l’esperienza è l’emergere della realtà alla coscienza dell’uomo, è il divenire trasparente della realtà allo sguardo umano”²², per Paolo in questa esperienza dell’incontro con il Risorto diventa trasparente la realtà di Cristo. In nessun altro momento della sua vita la ragione e la libertà di Paolo furono sfidate, messe in gioco, come di fronte a questo avvenimento. In modo assolutamente imprevisto, sulla strada verso Damasco, Cristo risorto incontra Paolo, la cui ragione viene dilatata dalla grazia della fede perché sia adeguata alla realtà eccezionale che ha davanti a sé. È questa presenza di Cristo risorto – che lo precede e lo provoca, cioè lo precede chiamandolo – a sostenere l’apertura della ragione affinché Paolo possa percepire adeguatamente il significato di quell’incontro, provocando in lui l’attrazione

¹⁹ C.K. Barrett, *Paul. An Introduction to His Thought*, Louisville 1994, 10 [La teologia di san Paolo. Introduzione al pensiero dell’apostolo, trad. it. di M.E. Maffei, Cinisello Balsamo 1996].

²⁰ *Gv* 20,14.18.20.25.27.29; *Mt* 28,10.17; *Lc* 24,37.39.

²¹ S. Légasse, *Paul Apôtre*, Paris 1991, 62 [*Paolo apostolo. Saggio di biografia critica*, Roma 1994].

²² L. Giussani, *Il miracolo del cambiamento, Esercizi della Fraternità di Cl* 1998, supplemento a “Tracce”, n. 7 luglio-agosto 1998, 13. Sull’esperienza si vedano: J. Mouroux, *L’esperienza cristiana*, Brescia 1956; H.U. von Balthasar, *Gloria. 1. La percezione della forma*, Milano 1975, 201-392; J. Ratzinger, *Elementi di teologia fondamentale: saggi sulla fede e sul ministero*, Brescia 1986; A. Bertuletti, *Il concetto di esperienza*, in AA.VV., *L’evidenza e la fede*, Milano 1988, 112-181; A. Scola, *Esperienza cristiana e teologia. Note introduttive*, in *Questioni di antropologia teologica*, Roma 1997, 199-213.

che permette alla libertà l'adesione amorosa a quella presenza²³. Per questo l'Apostolo può appropriatamente definire l'avvenimento una rivelazione: in esso si rivela a Paolo la piena realtà di Cristo²⁴. Come tanti ebrei, Paolo aveva accettato il giudizio su Gesù contenuto nella sentenza del sinedrio: un bestemmiatore, contrario alle più preziose tradizioni di Israele (il Tempio e la Legge)²⁵. Credeva di sapere già chi fosse Gesù Cristo. Ora invece l'inaspettata irruzione nella sua vita di Cristo risorto gli fornisce una conoscenza su cui non poteva contare.

Se, come recita l'assioma di Jean Guitton, “ragionevole” significa sottomettere la ragione all'esperienza²⁶, Paolo si è dimostrato un uomo ragionevole, accettando di sottomettere la sua ragione, ossia ciò che pensava di Gesù, alla conoscenza della realtà di Cristo così come si era resa trasparente in quell'esperienza. J. Murphy-O'Connor ha descritto magistralmente questo processo: “Ora Paolo conosceva con la convinzione ineludibile dell'esperienza diretta che il Gesù che era stato crocifisso sotto Ponzio Pilato era vivo. La resurrezione che aveva ostinatamente rifiutato era un fatto, innegabile quanto la sua stessa realtà. Sapeva che Gesù ora esisteva su un altro piano. Questo riconoscimento era tutto quello di cui aveva bisogno per la sua conversione. [...] Gesù quindi deve essere precisamente ciò che Egli in modo implicito, e i suoi discepoli in modo esplicito, pretendevano che fosse: il Messia²⁷. Fu la conoscenza della vera natura di Gesù Cristo, ottenuta attraverso la grazia di una rivelazione, a motivare la sua conversione. L'avvenimento di questa rivelazione trasformò il persecutore fariseo in un apostolo. Essere così semplici da riconoscere il contenuto di quella rivelazione implicava il riconoscimento di Gesù Cristo e l'immediata cessazione della sua attività persecutoria. Le persone che egli aveva perseguitato avevano ragione, egli stesso aveva torto.

Questo aiuta a capire la natura della cosiddetta ‘conversione’ di Paolo. È indubbio che a Paolo si debba applicare il concetto di conversione con molta cautela. “Siamo lontanissimi dal cliché della conversione intesa in senso moralistico. Paolo non era un

²³ Cfr. A. Scola, *Prometeo o il Risorto? Spiritualismo, tentazioni moderne e cristianesimo*, Rimini 1998, 3. Afferma H.U. v. Balthasar, *Gloria*: “la capacità di credere dei discepoli è totalmente sostenuta ed operata dalla persona rivelatrice di Gesù” (162). E poco oltre: “La ragione non può inserire la chiave di volta senza che questa le venga consegnata nell'atto di fede” (174). Già P. Rousselot aveva richiamato l'attenzione sul fatto che la grazia amplifica la capacità di vedere, affinché la ragione non rimanga prigioniera dei suoi stessi criteri (cfr. P. Rousselot, *Gli occhi della fede*, Milano 1976). Prima di lui, nel 1870, aveva già troncato con un concetto razionalista di ragione H. Newman, *Grammatica dell'assenso*, Milano 2005.

²⁴ C. Geffré, *Esquisse d'une théologie de la Révélation*, in P. Ricoeur et al., *La Révélation*, Bruxelles 1984, 83: “Non esiste una vera rivelazione fintanto che non vi sia un'interiorizzazione di questa rivelazione in una coscienza umana. Non si può separare l'aspetto oggettivo della rivelazione di Dio nella storia, dal suo compimento nella fede del Popolo di Dio”.

²⁵ Per la conoscenza che un fariseo poteva avere di Gesù si veda J. Murphy-O'Connor, *Paul. A Critical Life*, Oxford 1996, 73-77 [*Vita di Paolo*, Paideia, Brescia 2003].

²⁶ J. Guitton, *Arte nuova di pensare*, Cinisello Balsamo 1991, 71.

²⁷ *Paul*, cit., 78-79.

peccatore penitente che ha ritrovato il cammino del bene, dopo aver percorso quello del male. Tantomeno era un agnostico che ha finito per accettare Dio e una visione religiosa della realtà”²⁸. Come ha scritto lo studioso di San Paolo, C.K. Barrett: “La conversione di Paolo non ha trasformato un uomo moralmente empio in un uomo moralmente buono; non era mai stato un uomo moralmente empio”. Egli stesso confessa che era “irreprensibile quanto alla giustizia che deriva dall’osservanza della legge” (*Fil* 3,6); che superava “nel giudaismo la maggior parte dei miei coetanei e connazionali” (*Gal* 1,14). Si deve a questo zelo anche l’acanita persecuzione della Chiesa di Dio: lo considerava un dovere strettamente religioso, come dimostra il fatto che, dopo la rivelazione della vera natura di Cristo, abbandona la sua attività di persecutore per aderire a Lui”²⁹. Per questo, insiste G. Barbaglio, “la sua, se si può parlare di conversione, è stata una conversione a Cristo, scoperto con gli occhi della fede come chiave di volta del destino umano”³⁰.

3. Nuova conoscenza

Da quanto detto si evince che la novità dell’evento accaduto sulla via di Damasco non si limita al cambiamento di vita, da persecutore a credente in Gesù Cristo. Per Paolo questo avvenimento è stato una vera conoscenza, di cui il cambiamento di vita non è altro che una conseguenza. “Il suo incontro con Cristo gli ha rivelato la verità di tutto quello che aveva ritenuto falso, costringendolo a una nuova valutazione, che si trasformò nel nucleo cristologico e soteriologico del suo vangelo”³¹.

Nella Seconda Lettera ai Corinzi³² 5,16 San Paolo ci dice esplicitamente la novità di questa conoscenza: ormai noi non conosciamo più nessuno secondo la carne (*kata sarka*); e anche se abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne (*kata sarka*), ora non lo conosciamo più così³³.

Che cosa significa per Paolo questa conoscenza di Cristo “secondo la carne”? Si è discusso molto a che elemento della frase occorre unire l’espressione “secondo la carne”: a

²⁸ G. Barbaglio, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Cittadella, Assisi 1995

²⁹ C.K. Barret, *Paul*, cit. 11.

³⁰ G. Barbaglio, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Cittadella, Assisi 1995.

³¹ J. Murphy-O’Connor, *Paul*, cit., 79.

³² Cfr. *2Cor* 5,16.

³³ Per un approccio al testo, cfr. il classico J. Cambier, *Connaissance charnelle et spirituelle du Christ dans 2 Co 5, 16*, en *Littérature et Théologie Pauliniennes* (Recherches Bibliques V), Bruges 1960, pp. 72-92. Più recente: C. Wolff, *True apostolic Knowledge of Christ: Exegetical Reflections on 2 Corinthians 5.14ff*, en A. J. M. Wedderburn, *Paul and Jesus. Collecte Essays* (JSNT.SS 37), Sheffield 1989, 81-98.

Cristo o al verbo “conoscere”³⁴. È chiaro che qui Paolo sta mettendo a contrasto due modi di conoscere: quello del passato (“abbiamo conosciuto”), che era una conoscenza di Cristo “secondo la carne” e quello del presente (“ora però non lo conosciamo più così”). “Quando lui [Paolo] dice ‘Noi abbiamo conosciuto in altro tempo Cristo secondo la carne’ (5,16) si riferisce ovviamente alla conoscenza che aveva di Cristo quando come fariseo perseguì i cristiani (Gal 1,13; Fil 3,6). Egli condivideva l’opinione comune tra i suoi coetanei che Gesù fosse un maestro eretico e un agitatore turbolento le cui attività l’avevano portato giustamente al patibolo. Questa – egli lo sa – è una valutazione falsa, e l’abbandona. Adesso riconosce Gesù come Salvatore”³⁵. Questo ci consente di capire il senso della conoscenza “secondo la carne”. La conoscenza di Cristo “secondo la carne” è una conoscenza di Cristo secondo la sua misura, la sua capacità umana di conoscenza, che l’aveva portato a una valutazione di Cristo che l’avvenimento di Damasco aveva mostrato falso³⁶. Leggiamo infine il testo nella nuova versione italiana: “Quindi, da ora in poi, noi non conosciamo più nessuno da un punto di vista umano; e se anche abbiamo conosciuto Cristo da un punto di vista umano, ora però non lo conosciamo più così”.

Che Paolo dia alla rivelazione accaduta sulla via di Damasco il valore di conoscenza si vede nel fatto che il contenuto di questa rivelazione diventa il metro di giudizio fondamentale per valutare ogni cosa³⁷. “Cristo gli aprì gli occhi e, una volta che lo ebbe conosciuto, i suoi criteri di giudizio furono semplicemente rovesciati”³⁸. Nulla lo rende più evidente che il testo in cui egli ci fa vedere che novità si è introdotta nel giudicare questo evento: “circonciso l’ottavo giorno, della stirpe d’Israele, della tribù di Beniamino, ebreo da Ebrei, fariseo quanto alla legge; quanto a zelo, persecutore della Chiesa; irreprensibile quanto alla giustizia che deriva dall’osservanza della legge. Ma quello che poteva essere per me un guadagno, l’ho considerato una perdita a motivo di Cristo. Anzi, tutto ormai io reputo una perdita di fronte alla sublimità della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore, per il quale ho

³⁴ A favore della tesi che *kata sarka* modifichi il verbo, cfr. F. C. Baur, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, Leipzig 1864, 131; A. Sand, *Der Begriff 'Fleisch' in den paulinischen Hauptbriefen* (Biblischen Untersuchungen 2), Regensburg 1967, 177; C. F. D. Moule, *Jesus in New Testament Kerygma*, in O. Bocker-K. Haacker (ed.), *Verborum Veritas* (Fst. G. Stählin), Wuppertal 1970, 17-18; J. W. Fraser, *Paul's Knowledge of Jesus: II Cor v. 16 Once More*: NTS 17 (1970-1) 293-313, esp. 298; J.-F. Collange, *Énigmes de la deuxième Épître de Paul aux Corinthiens* (SNTSMS 18), Cambridge 1972, 260-261.

³⁵ J. Murphy-O'Connor, *The Theology of the Second Letter to the Corinthians*, 58.

³⁶ C. Wolff, *True apostolic Knowledge of Christ: Exegetical Reflections on 2 Corinthians 5,14ff*, in A.J.M. Wederburn, *Paul and Jesus. Collecte Essays* (JSNT.SS 37), Sheffield 1989, 88.

³⁷ Opportunamente J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998, 723 [*La teologia dell’apostolo Paolo*, Brescia 1999], insiste sul fatto che Cristo ha continuato a essere il criterio valutativo fondamentale.

³⁸ G. Barbaglio, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Cittadella, Assisi 1995.

lasciato perdere tutte queste cose e le considero come spazzatura, al fine di guadagnare Cristo”³⁹.

Paolo è poi obbligato a rivedere tutte le categorie fondamentali del suo pensiero, le sue vecchie convinzioni, alla luce della nuova conoscenza di Cristo⁴⁰. Il risultato di questa revisione e la nuova mentalità derivatane costituiscono ciò che chiamiamo teologia paolina⁴¹.

“Quella rivelazione del ‘Signore della gloria’ crocifisso (*ICor* 2,8) fu un avvenimento che rese Paolo, il fariseo, non soltanto un apostolo, ma anche il primo teologo cristiano”⁴². Per questo i tentativi di spiegare la teologia paolina a partire da altri punti sorgivi diversi da quell’evento sono falliti. Secondo J. Jeremias, né l’ambiente ellenistico né l’educazione giudaica costituiscono la chiave per comprendere il pensiero e la vita di Paolo: “né la religione misterica, né il culto dell’imperatore, né la filosofia stoica né il presunto gnosticismo precristiano costituiscono l’humus originario dell’apostolo. [...] Paolo è uno di quegli uomini che hanno sperimentato una violenta rottura con il passato. La sua è una teologia radicata in una conversione repentina”⁴³.

Per questo “la finalità dell’intera teologia dell’apostolo è in ultima istanza la spiegazione della rivelazione del Figlio di Dio, che ebbe luogo sulla via di Damasco. Questa è l’origine da cui nasce il suo pensiero e da cui egli parte per elaborare la sua teologia. È chiaro che al momento della sua vocazione non era ancora cosciente della portata della rivelazione, che doveva essere il suo vangelo. Ma *in nuce* tutto il resto era già presente. Concretamente, la rivelazione è proprio il fatto che Gesù è il Figlio di Dio”⁴⁴.

Questo non vuol dire che Paolo capisse tutto fin dall’inizio. Osserva J. Fitzmyer: “Affermare il carattere decisivo di questa visione per la penetrazione del mistero di Cristo non significa che Paolo abbia compreso immediatamente tutte le implicazioni della visione che gli fu concessa. Ma gli fornì il criterio valutativo di base, che avrebbe illuminato tutto quello che doveva imparare su Gesù e la sua missione tra gli uomini, non solo nella tradizione della

³⁹ *Fil* 3,5-8.

⁴⁰ Una presentazione sintetica dei punti che Paolo è obbligato a rivedere si trova in J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul*, 723-726.

⁴¹ Cfr. J.-N. Aletti, *Jésus-Christ fait-il l’unité du Nouveau Testament?*, Paris 1994, 23-72 [Gesù Cristo. Unità del Nuovo Testamento?, Roma 1995].

⁴² J. Fitzmyer, *Teología de San Pablo. Síntesis y perspectivas*, Madrid 1975, 62. Cfr. inoltre K. Stendhal, *Paul Among Jews and Gentiles*, 71.

⁴³ J. Jeremias, *Per comprendere la teologia dell’apostolo Paolo*, Morcelliana 1973, 33. Cfr. anche S. Kim, *The Origin of Paul’s Gospel*, Tübingen 1984, 269-329 e 355-358; C. Dietzfelbinger, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 1985, 90-147.

⁴⁴ J. Gnlika, *Paulus von Tarsus. Zeuge und Apostel*, Freiburg-Basel-Wien 1996, 185 [*Paolo di Tarso. Apostolo e testimone*, trad. it. di V. Gatti, Paideia, 1998].

Chiesa primitiva, ma anche nella sua esperienza apostolica personale di predicatore del ‘Cristo crocifisso’ (*Gal 3,1*)⁴⁵.

Con questo nuovo criterio valutativo Paolo fu costretto a rivedere tutte le sue convinzioni fondamentali: dalla legge alla storia della salvezza, dal culto alla lettura della Scrittura. Tutto è visto alla nuova luce di quest’evento. È ovvio che non possiamo rivedere ciascuno di esse. Ci soffermeremo su due esempi, ognuno portatore di una indicazione decisiva.

a. Il velo di Mosè

A nessuno risulterà a questo punto strano che il cambiamento operato in Paolo come conseguenza dell’avvenimento sulla via di Damasco abbia influenzato il suo modo di leggere la Scrittura, strumento decisivo per formulare la nuova mentalità e per spiegare il mistero di Cristo; infatti, Paolo si servì come mezzo per esprimere la novità cristiana, di cui ora partecipava, proprio le Sacre Scritture di Israele, l’Antico Testamento⁴⁶. Ma in che cosa consisteva la novità del suo avvicinamento alla Scrittura?

Nel corso della storia, il terzo capitolo della Seconda Lettera ai Corinzi è stato il punto di riferimento fondamentale per comprendere questa novità, quella che chiameremo l’ermeneutica paolina⁴⁷. Questo capitolo fa parte dell’apologia che Paolo fa del suo ministero di apostolo, confrontandolo con quello di Mosè, cui fanno appello i suoi avversari⁴⁸. In esso Paolo contrappone l’effimero ministero della lettera, che è ministero di morte e di condanna, al perenne ministero dello Spirito che dà vita, un ministero di giustizia⁴⁹. Sebbene anche il

⁴⁵ J. Fitzmyer, *Teologia de San Pablo*, cit., 64-65.

⁴⁶ In questo Paolo non si differenzia da altri esponenti della Chiesa antica, come ha segnalato B.S. Childs, *Teologia biblica. Antico e Nuovo Testamento*, Casale Monferrato 1998: “È chiaro che la testimonianza della Chiesa primitiva sul piano neoetico parte dalla consapevolezza di Cristo resuscitato e soltanto in un secondo momento torna all’AT, che utilizza come strumento della sua predicazione” (510).

⁴⁷ Questo testo è stato utilizzato in vari modi come principio ermeneutico: nella Chiesa antica e medievale come punto di appoggio per distinguere tra senso letterale e senso spirituale, nella Riforma come base per la contrapposizione fra Legge e Vangelo, eccetera. Un resoconto sulla questione del dibattito su questo capitolo si trova in S.J. Hafemann, *Paul, Moses and the History of Israel. The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3*, Tübingen 1995, 1-35.

⁴⁸ Generalmente si considera *2Cor 2,14-7,4* la più chiara apologia del ministero di Paolo. Afferma J. Lambrecht, *Structure and Line of Thought in 2 Cor 2,14-4,6*, Biblica 64 (1983): “*2Cor 2,14-7,4*, situato fra le sezioni autobiografiche 1,8-2,13 e 7,5-16, è generalmente considerato una parte indipendente di questa lettera paolina e spesso è chiamato più specificamente Apologia di Paolo, una difesa del suo ministero” (344-345); vi si può trovare anche la bibliografia corrispondente.

⁴⁹ Seppure in questi versi (3, 8-11) si possa riconoscere un’allusione a *Es 34*, è necessario tener conto dell’acuta osservazione di A. Vanhoye, *L’interprétation d’Ex 34 en 2 Cor 3,7-14*, in L. de Lorenzi (ed.), *Paolo Ministro del Nuovo Testamento (2 Co 2,14-4,6)*, Roma 1987: “Dobbiamo evitare di deformare la prospettiva del testo, imponendogli la nostra. Nel testo, questa annotazione ha esclusivamente una funzione subordinata. La gloria del volto di Mosè non è menzionata di per sé, ma come indizio destinato a comprovare la gloria del

primo sia un ministero glorioso, la sua gloria non è paragonabile a quella del secondo. “Se dunque ciò che era effimero fu glorioso, molto più lo sarà ciò che è duraturo”⁵⁰.

Se il ministero apostolico di Paolo è così glorioso da risplendere tra tante tribolazioni per la sua capacità d'introdurre una novità nella vita, allora perché non viene accolto tra gli ebrei? Questa mancanza di una risposta, non è forse segno della sua inautenticità?⁵¹ Per controbattere a questa obiezione al proprio ministero formulata dai suoi avversari ebrei, Paolo ricorre al racconto del velo di Mosè⁵² contenuto nel libro dell'Esodo⁵³. E comincia dicendo: “Forti di tale speranza, ci comportiamo con molta franchezza e non facciamo come Mosè che poneva un velo sul suo volto, perché i figli di Israele non vedessero la fine di ciò che era solo effimero”⁵⁴. L'apostolo con il participio (*katargoumenou*) si riferisce al fatto che lo splendore di Mosè, che si identifica con quello dell'antica legge, sparirebbe al manifestarsi del mistero di Cristo in tutta la sua pienezza⁵⁵. Questa manifestazione, che ebbe luogo durante la

ministero” (162). Riteniamo che questa osservazione valga anche per le altre allusioni, che si trovano nel resto del capitolo, a *Es* 34 e al suo contesto.

⁵⁰ *2Cor* 3,11.

⁵¹ C.A. Hickling, *The Sequence of Thought in II Corinthians, Chapter Three*: NTS 21 (1975): “Non è necessario aggiungere che il fallimento di Paolo nella conversione di un numero significativo di giudei possa essere stato un argomento particolarmente pungente dell'attacco sferratogli dai suoi avversari come oratore pubblico... e come missionario” (393). J. Lambrecht, *Structure and Line of Thought in 2 Cor 2,14-4,6*: “Paolo qui pensa in primo luogo ai giudei che non credono in Cristo, cui contrappone i cristiani” (378). M.E. Thrall, *Conversion to the Lord. The Interpretation of Exodus 34 in II Cor. 3:14-18*, in L. de Lorenzi (ed.), *Paolo Ministro*, cit.: in questo capitolo “Paolo sta rispondendo a una critica. L'origine più immediata di questa critica è la chiesa di Corinto, ma l'origine più remota sono i giudei non credenti della città, i cui commenti increduli e sprezzanti sul vangelo e il ministero dell'Apostolo hanno cominciato a preoccupare, per lo meno, alcuni membri della chiesa” (197). È noto che, mentre il tema della sezione precedente (3,7-13) è il ministero apostolico, a partire dal versetto 14 inizia una nuova sezione, che verte sull'incredulità dei giudei. Nella discussione seguita alla presentazione del lavoro di M.E. Thrall, il gruppo francofono teorizzò che all'inizio del capitolo seguente (4,2-3) si offre una spiegazione del vincolo che unisce i due temi: “L'incredulità di alcuni è una possibile obiezione contro la gloria del ministero evangelico” (241). Cfr. inoltre S.J. Hafemann, *Paul, Moses and the History of Israel*, 367-368; L.L. Belleville, *Reflections of Glory. Paul's Polemical Use of the Moses-Doxa Tradition in 2 Corinthians 3,1-18* (JSNTSS 52), Sheffield 1991, 215.

⁵² Questo passo ha dato origine a una vasta produzione letteraria. Oltre ai titoli che citeremo più avanti, si possono vedere: J. Goettsberger, *Die Hülle des Moses nach Ex 34 und 2 Kor 3*: BZ 16 (1922-24), 1-17; K. Prümm, *Der Abschnitt über die Doxa des Apostolats 2 Kor 3,1-4,6 in der Deutung des hl. Chrysostomus: Eine Untersuchung zur Auslegungsgeschichte des paulinischen Pneumas*: Bib 30 (1949), 161-196 e 377-400; J. Dupont, *Le chrétien, miroir de la gloire divine, d'après II Cor., III, 18*: RB 56 (1949), 392-411; S. Schulz, *Die Decke des Moses. Untersuchungen zu einer vorpaulinischen Überlieferung in II Cor 3:7-18*: ZNW 49 (1958), 1-30; W.C. Van Unnik, *'With Unveiled Face': An Exegesis of 2 Corinthians III 12-18*: NT 6 (1963-64), 153-169; H. Ulonska, *Die Doxa des Mose*: EvT 26 (1966), 378-388; I.I. Friesen, *The Glory of the Ministry of Jesus Christ. Illustrated by a Study of 2 Cor 2,14-3,18* (ThDiss VII), Basel 1971; E. Richard, *Polemics, Old Testament, and Theology. A Study of II Cor III, 1-IV, 6*: RB 88 (1981) 340-367; T.E. Provence, *“Who is Sufficient for these Things?” An Exegesis of 2 Corinthians II 15-III 18*: NT 24 (1982), 54-81; C.K. Stockhausen, *Moses' Veil and the Glory of the New Covenant* (AnBib 116), Rome 1989.

⁵³ Cfr. 34,29-35.

⁵⁴ *2Cor* 3,12-13.

⁵⁵ Rispetto all'apparente contraddizione tra questa affermazione sulla fine dell'antica legge e il costante ricorrere di Paolo a essa per fondare il suo vangelo, si tenga conto dell'osservazione di A. Vanhoye, *Salut universel par le Christ et validité de l'Ancienne Alliance*: NRT 16 (1994): “Gli scritti paolini distinguono nettamente due aspetti dell'AT: quello profetico e quello istituzionale. Essi attestano il valore permanente del primo, ma contestano radicalmente il secondo. A parere di Paolo e secondo la lettera agli Ebrei, l'AT come

resurrezione di Gesù, inaugura un ministero di gloria duraturo, fonte di una speranza che permette a Paolo di procedere in tutta libertà, senza la necessità di ricorrere, come Mosè, a un velo che ne occulti la scomparsa.

Subito dopo però Paolo utilizza la parola “velo” per designare un altro fatto che avviene presso una parte del popolo ebraico, quella che continua, per zelo verso i supposti diritti del Dio di Israele, a rifiutare Gesù (e con Lui il Suo vangelo, i predicatori dello stesso e quella parte degli ebrei che lo ha accolto)⁵⁶. “Ma le loro menti furono accecate; infatti fino ad oggi quel medesimo velo rimane, non rimosso, alla lettura dell’Antico Testamento, perché è in Cristo che esso viene eliminato. Fino ad oggi, quando si legge Mosè, un velo è steso sul loro cuore; ma quando ci sarà la conversione al Signore, quel velo sarà tolto”⁵⁷. Nelle riflessioni dell’Apostolo il velo è ciò che ricopre il cuore, ossia gli occhi dell’intelligenza di questi ebrei ostili, di modo che quando ogni sabato la legge (l’Antico Testamento) viene letta nelle loro sinagoghe, essi non vedano la realtà, ossia quello che Gesù Cristo ha rappresentato con la sua predicazione, morte e resurrezione. Finché non si toglieranno (o finché Dio non toglierà) il velo dal loro cuore, non crederanno in Gesù Cristo, e quindi non comprenderanno pienamente l’Antico Testamento⁵⁸. La relazione tra la fede in Cristo e la vera comprensione

profezia annuncia la propria fine come istituzione; l’AT come rivelazione manifesta il carattere provvisorio della sua legislazione” (819) – per esempio in *Rm* 3,19; 3,21-22 –. Cfr. anche J.-N. Aletti, *Jésus-Christ fait-il l’unité du Nouveau Testament?*, cit., 70. Sull’articolato rapporto di continuità e discontinuità fra Antico e Nuovo Testamento, cfr. P. Beauchamp, *L’un et l’autre Testament. Essai de lecture*, Paris 1976 [*Saggio di lettura*, Brescia 1985]; ID., *L’un et l’autre Testament. 2. Accomplir les Écritures*, Paris 1992 [*Compiere le scritture*, Milano 2001].

⁵⁶ C.J. Hickling, *The Sequence of Thought*, segnala che l’irrigidimento di Israele, citato nel passo dell’Esodo, può essere stato un “fattore che ha fatto passare Paolo dalla scena ai piedi del Sinai all’irrigidimento di molti giudei suoi contemporanei. Obiettivo della discesa dal Sinai era stata infatti la seconda consegna della legge, resasi necessaria per l’apostasia di cui Paolo fa un uso allegorico nella precedente lettera ai Corinzi (10,7-10): come la nuova alleanza di *Ger* 31,31, questa *diakonia* di Mosè fu un risultato della disobbedienza del popolo a un’alleanza divina precedente. Il pensiero che il peccato di Israele, alla fine del periodo del Sinai, avesse reso necessaria una nuova azione da parte di Dio ha potuto suggerire la riflessione sul fatto che il peccato persisteva, anche prima della dichiarazione di questa nuova alleanza” (392). Anche S.J. Hafemann, *Paul, Moses and the History of Israel*, 191-231, ha richiamato l’attenzione sul ruolo rilevante della durezza di cuore degli israeliti dei tempi di Mosè nel contesto in cui è situato il passo del velo (*Es* 32-34).

⁵⁷ *2Cor* 3,14-16.

⁵⁸ S.J. Hafemann, *Paul, Moses and the History of Israel*, in uno degli ultimi studi pubblicati su *2Cor* 3, insiste sul fatto che il velo non è collocato sopra la Scrittura, ma sui cuori dei giudei quando leggono la Scrittura, e pertanto non ci troviamo di fronte a “un rimando a un occultamento divino della chiave ermeneutica delle Scritture, affinché Israele sia incapace di vedere che il vero significato della Legge è rappresentato da Cristo”. Secondo l’autore, “non è la lettura dell’AT a essere velata, ma Israele quando la legge”. E aggiunge: “Il problema posto dal velo non è dunque un’incapacità *conoscitiva* dovuta alla mancanza di uno speciale dono spirituale, ma l’incapacità *volitiva* come risultato di una durezza di cuore che non si lascia toccare dal potere di trasformazione dello Spirito”. L’incapacità non è quindi intellettuale, ma morale. Tuttavia lo stesso studioso riconosce che i due aspetti non si contrappongono, come dimostra questa annotazione: “Koch e coloro che condividono il suo punto di vista hanno ragione sul fatto che 3,14-16 induce a concludere che la possibilità di comprensione della Scrittura è data soltanto a chi si converte al Signore. Ma si ingannano sul motivo” (373-374). Questi due aspetti non devono essere contrapposti perché, come ha dimostrato R. Jewett, *Paul’s Anthropological Terms. A study of their use in conflict Settings* (AGJU 10), Leiden 1971, per Paolo “il cuore come centro

della Scrittura è fondata sul fatto che, come dice lo stesso Paolo all'inizio della lettera ai Romani, "il vangelo di Dio", che è il vangelo "riguardo al Figlio suo ... Gesù Cristo" Dio lo "aveva promesso per mezzo dei suoi profeti nelle sacre Scritture"⁵⁹. Per questo possiamo dire con A. Vanhoye che "per quelli che leggono le Scritture senza riconoscere che parlano di Gesù Cristo, l'AT è un libro il cui significato rimane velato (2Cor 3,14)"⁶⁰.

Qui tuttavia Paolo non ci dice soltanto che l'Antico Testamento continua a essere velato per chi non crede in Cristo, ma anche come si può rimuovere il velo che ne impedisce la comprensione. Con un tratto stilistico di grande bellezza, che impiega con una certa frequenza per dire ai destinatari delle lettere come si toglierà il velo, Paolo utilizza le parole dell'Esodo⁶¹ in cui l'autore sacro descrive come Mosè, rivolgendosi a Dio per parlargli, si toglieva il velo. Allo stesso modo, questi ebrei che non vedono la verità di Gesù per il velo posato sui loro cuori possono raggiungere la ricca fonte di speranza costituita dal Vangelo attraverso un'unica via: questa via consiste nel rivolgersi a Dio, perché l'unico Dio di Israele è quello che si è manifestato nella resurrezione di Gesù.

Anche se non è così immediato seguire quella che è stata denominata la "forma midrashica di argomentazione"⁶² di Paolo, perché è molto lontana dal nostro modo di ragionare, lo scopo dell'allusione al velo di Mosè in questo contesto è chiaro. Ricorrendo all'immagine del velo, Paolo vuol dire, secondo M. Thrall, che "nella vita della sinagoga rimane attivo 'lo stesso velo', la stessa barriera per la comprensione della finalità della Legge di Mosè, già presente come all'epoca di Mosè. [Questo velo] è ancora posto sull'AT, durante

dell'uomo è considerato la fonte dell'amore, dell'emozione, dei pensieri e degli affetti" (448). Ricorda M.E. Thrall, *The Second Epistle to the Corinthians* (CIC), Edinburgh 1994: "L'attuale situazione è parallela a quella dell'epoca degli eventi del Sinai, sia rispetto al 'velo' sul reale significato dell'AT (v. 14b), sia rispetto alla mancanza di comprensione da parte dei giudei" (266).

⁵⁹ Rm 1,2-4. Questo non è l'unico caso: si vedano Rm 1,16-17; Gal 3,8; 1Cor 15,3-4.

⁶⁰ A. Vanhoye, *Salut universel par le Christ et validité de l'Ancienne Alliance*, 818-819. D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*, interpreta la metafora di 3,14 nello stesso senso: "l'occultamento della Scrittura, che nasconde la sua comprensione, è fugato soltanto in Cristo" (337).

⁶¹ Cfr. 34,34.

⁶² J.A. Fitzmyer, *Glory reflected on the face of Christ (2 Cor 3:7-4,6) and a Palestinian Jewish Motiv*, TS 42 (1981), 631. Da quando H. Windish, *Der zweite Korintherbrief*, Göttingen 1924, ha catalogato questo passo come "midrash cristiano" (112), altri studiosi lo hanno seguito: C.J.A. Hickling, *The Sequence of Thought*, 380-395; A.T. Hanson, *The Midrash in II Corinthians 3: A Reconsideration*, JSNT 9 (1980) 2-28. L'uso dell'AT fatto da Paolo in questo testo è stato oggetto di un acceso dibattito tra gli studiosi. Alcuni sostengono che qui Paolo usa il testo di Es 43,29-35 in modo del tutto libero, addirittura contraddittorio rispetto al significato originale del testo. Un resoconto sullo stato della discussione si trova in S.J. Hafemann, *Paul, Moses and the History of Israel*, 255-263. Fra i sostenitori della reinterpretazione si può annoverare M. Hooker, *Beyond the things that are written? St. Paul's use of the Scripture*, NTS 27 (1980) 295-309. Tra i difensori della fedeltà di Paolo al contesto originale: W.J. Dumbrell, *Paul's use of Exodus 34 in 2 Corinthians 3*, in P.T. O'Brien & D.G. Peterson (ed.), *God Who is Rich in Mercy*, Fst. D.B. Knox, Homebush West NSW 1986, 179-194: "Paolo non solo fa un uso aderente al contesto di Esodo 34, ma fonda totalmente su di esso i suoi argomenti con gli interlocutori. Naturalmente sarebbe stato interpretato e applicato in modo diverso da Paolo e dai giudei. Tuttavia, qui per noi la chiave del processo interpretativo è rappresentata dal compimento cristologico su cui Paolo si concentra" (190).

la lettura”⁶³. La barriera che ostacola la percezione del significato della Scrittura sparisce definitivamente solo con l’arrivo di Cristo⁶⁴. In tal caso, le critiche giudaiche al ministero di Paolo, o in senso più generale al cristianesimo, basate sulla comprensione ebraica dell’Antico Testamento mancano di fondamento⁶⁵. Ma, come abbiamo visto, ciò non è sufficiente. Perché Cristo sveli il significato dell’Antico Testamento si richiede, da parte di chi lo legge, di rivolgersi al Signore, ossia al Dio che si è manifestato in Gesù Cristo⁶⁶.

L’importanza di questo testo per l’interpretazione della Scrittura è evidente. Secondo D.-A. Koch, il passo è un testo chiave, dato che è l’unico in cui Paolo affronta esplicitamente, seppure in modo indiretto, la questione dell’ermeneutica⁶⁷. In esso, Paolo stabilisce le condizioni per la comprensione della Scrittura. Forse non risulterà inutile ricordare in questo contesto che coloro a cui Paolo rimprovera di leggere la Scrittura coperta da un velo che impedisce loro di comprenderne il vero significato sono giudei (e non possono essere altro che giudei)⁶⁸. È ben noto il complesso sistema di regole ermeneutiche generato dal giudaismo per la comprensione dell’Antico Testamento⁶⁹. Anche se ai tempi di Paolo questo sistema non era ancora arrivato alla complessità che più tardi sarà testimoniata dalla letteratura rabbinica, sappiamo che aveva già raggiunto un certo grado di sofisticazione⁷⁰. Nonostante questo spreco di energie e d’ingegno, Paolo sostiene che la lettura rimane velata finché non si rivolgeranno al Signore, ossia al Dio che si è manifestato durante la morte e la resurrezione di Cristo (poiché non vi altro Dio oltre quello che si è manifestato in Cristo). In questo modo Paolo stabilisce il principio fondamentale della sua ermeneutica: l’interpretazione della Scrittura non è in ultima istanza una questione tecnica, ma teologica. Tutta l’abilità e tutta la perspicacia dei rabbini non sono in grado di attraversare il sottile velo che li separa da una

⁶³ M.E. Thrall, *The Second Epistle to the Corinthians*, 263 [Seconda lettera ai Corinti, Brescia 2007].

⁶⁴ Cfr. M.E. Thrall, *The Second Epistle to the Corinthians*: “Paolo vuol suggerire che, con l’avvento di Cristo, l’ostacolo alla percezione viene rimosso definitivamente” (266).

⁶⁵ M.E. Thrall, *Conversion to the Lord*, 202.

⁶⁶ M.E. Thrall, *Conversion to the Lord*: “Per Paolo è solo attraverso la conversione al Signore che può aver luogo la corretta comprensione del Pentateuco” (236).

⁶⁷ Cfr. D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangelium*, 331. Lo stesso sostiene J.-N. Aletti, *Jésus-Christ fait-il l’unité du Nouveau Testament?*: “È il principio stesso della lettura delle Scritture a partire da Cristo ciò che Paolo afferma esplicitamente in 2 Cor 3,14. In effetti, dice, i giudei che leggono l’AT (*palaiā diatheke*) senza alcun vincolo con Gesù di Nazaret, il Messia, lo leggono con un velo che non può essere tolto; solo la fede in Gesù Cristo rimuove il velo, ‘perché è in Cristo che esso viene eliminato’. In altri termini, la fede in Cristo Gesù permette l’intelligenza delle scritture” (70).

⁶⁸ M.E. Thrall, *Conversion to the Lord*: “Il riferimento più ovvio è ai giudei non credenti che non si sono ancora convertiti al cristianesimo” (204).

⁶⁹ Una presentazione sintetica dell’ermeneutica rabbinica si può vedere in H.L. Strack & G. Stemberger, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Roma 1995, che contiene anche la relativa bibliografia.

⁷⁰ Per una comparazione tra l’esegesi rabbinica e quella paolina, cfr. J. Bonsirven, *Éxègese rabbinique et exègese paulinienne*, Paris 1938; W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Element in Pauline Theology*, Philadelphia 1980. Per una comparazione con Qumran, cfr. J.A. Fitzmyer, *The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament*, NTS 7 (1960-61), 297-333.

reale comprensione. Qualsiasi sforzo umano non basta ad attraversarlo. Paolo lo sapeva per esperienza personale. Descrivendo la fase giudaica della sua vita, non può far altro – l’abbiamo visto – che riconoscere come nel giudaismo superasse “la maggior parte dei miei coetanei e connazionali, accanito com’ero nel sostenere le tradizioni dei padri”⁷¹. Questo zelo lo aveva portato a studiare presso uno dei rabbini più prestigiosi del suo tempo, Gamaliele. Munito di questo bagaglio, era convinto di comprendere le tradizioni meglio dei seguaci di Colui che a suo parere le metteva in pericolo, e così secondo lui era legittimo perseguirLo. Soltanto la grazia della rivelazione del Figlio, concessagli da Dio, ha permesso la rimozione del velo e con questo il reale raggiungimento del vero significato delle tradizioni ricevute.

In tal senso – per limitarci a citare un altro esempio del rinnovato interesse che negli ultimi trent’anni ha suscitato questo capitolo come testo chiave dell’ermeneutica paolina dell’Antico Testamento – P. Stuhlmacher ha richiamato l’attenzione sul vincolo tra l’esperienza di Paolo sulla via di Damasco e 2Cor 3,14, testo in cui Paolo rende esplicito il fondamento della sua ermeneutica. 2Cor 3,14 mostra – secondo il professore di Tubinga – che l’esperienza di Paolo lo ha costretto a concludere che sulla lettura e l’interpretazione della legge era posto un ‘velo’ che occultava al giudeo il suo vero significato e, di conseguenza, gli impediva di giungere a una vera comprensione di Cristo. In Cristo questo velo scompare, rendendo così possibile una vera comprensione della Legge. Secondo Stuhlmacher, l’esperienza cristologica di Paolo è il punto di appoggio sia della sua visione della Legge, sia della sua ermeneutica dell’Antico Testamento⁷². Il principio ermeneutico cristologico tuttavia non impedisce a Paolo l’utilizzo delle tecniche esegetiche del suo tempo, come dimostra anche il testo che stiamo commentando. Lo studio dell’uso dell’Antico Testamento nelle lettere rende manifesto il fatto che Paolo abbia messo al servizio di questo principio ermeneutico, ancorato alla sua esperienza, tutte le sue conoscenze di esperto rabbino. Molte citazioni dell’Antico Testamento che troviamo nelle sue lettere sono così complesse che si

⁷¹ Gal 1,14.

⁷² Cfr. P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik. Grundrisse zum Neuen Testament* (NTD Ergänzungsreihe 6), Göttingen 1986, 68. Anche J.C. Beker, *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought*, Edinburgh 1980, ha ripreso questo nuovo punto di partenza per un’autentica ermeneutica della Scrittura: “Nonostante il fatto che la Scrittura in tutte le sue parti è il documento autorizzato, ispirato, della rivelazione di Dio a Israele, Paolo subordina la sua autorità a Cristo come chiave ermeneutica della Scrittura (cfr. 2 Cor 3,15-17). Cristo è il canone all’interno del canone, così Paolo in certi contesti distingue tra lettera e Spirito (2 Cor 3,6; Rm 2,29), tra la legge e la Scrittura (Gal 3,21.22), e tra la promessa e la legge (Gal 3,15-21). Arriva perfino a citare la Scrittura contro la Scrittura quando oppone alle opere della legge la giustificazione per fede (Rm 10,5-9; Gal 3,11-12)” (251-252). Afferma C.K. Stockhausen, *Moses’ Veil*, 171: “In 2Cor 3,14 e 15, il velo di Mosè permane, non sul suo volto, ma sulla lettura (14) o sulla comprensione della (15) testimonianza scritta di Mosè. Ciò indica che proprio in questo momento è la lettura della Scrittura a essere velata... Di conseguenza, ciò che Paolo propone è un’esegesi cristologica dei libri dell’antica alleanza” (171). Si veda inoltre D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangelium*, 331-341.

possono spiegare solo col fatto che Paolo aveva acquisito una totale padronanza dei metodi esegetici del suo tempo. Principio cristologico e principio razionale, ossia l'impiego di determinate tecniche di interpretazione, non sembrano dunque assolutamente contrapposti nell'uso che ne fa Paolo. Lo dimostra il fatto che l'utilizzo dei testi dell'Antico Testamento da lui citati non è assolutamente arbitrario, ma particolarmente accurato nel rendere il loro significato originale nei rispettivi contesti⁷³. Le regole ermeneutiche tuttavia non sono usate in modo neutro, ma alla luce dell'avvenimento che ha determinato la sua vita. Sottolinea M. Hooker: "La differenza fondamentale tra Paolo e i suoi contemporanei non è, dunque, una questione di metodo, dato che egli usa tecniche che ad essi erano familiari, anche quando a noi risultano estranee. [La differenza] consiste piuttosto nell'accettazione del fatto che Cristo stesso è la chiave del significato della Scrittura"⁷⁴. E la ragione di questa differenza si basa, secondo la studiosa, sul fatto che, avvicinandosi alla Scrittura, "Paolo parte dall'esperienza cristiana e spiega la Scrittura alla luce di questa esperienza"⁷⁵. In questo modo Paolo ci insegna una volta per tutte che la contemporaneità di Cristo è l'unica in grado di svelare il senso della Scrittura. Ieri come oggi.

b. La stoltezza dei Galati

Ma come può conoscere Cristo uno che non abbia la grazia che ha avuto Paolo di una apparizione di Cristo risorto? Come può partecipare all'avvenimento che gli consenta di fare esperienza di Cristo per poter conoscerlo? Quanto accadde nelle chiese della Galazia è altamente significativo e funge da esempio spettacolare.

I galati hanno avuto notizie di Cristo attraverso l'annuncio del vangelo grazie all'attività missionaria dell'Apostolo. L'accoglienza di questo annuncio da parte dei Galati ha consentito loro di fare l'esperienza che Paolo sintetizza meravigliosamente in queste parole: "Tutti voi infatti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più

⁷³ Afferma M. Silva, *Old Testament in Paul*: "Molti suoi utilizzi della Scrittura sono riconosciuti da tutti come compatibili con il loro significato storico. In altri termini, sono numerosissime le testimonianze sul fatto che Paolo inseriva i suoi testi dell'AT nei loro contesti con tutte le precauzioni e nella loro integrità. Anche nei casi in cui le citazioni sembrano vagamente arbitrarie, un accurato esame del contesto più ampio può essere illuminante" (639). Anche C.K. Stockhausen, *Moses' Veil*, insiste sul fatto che Paolo dimostra l'"attenzione confacente al contesto dei passi citati" (145).

⁷⁴ M.D. Hooker, *Beyond the things that are written?*, 306. Ugualmente, fra gli altri, J.C. Beker, *Paul the Apostle*: "Il giudaismo e Paolo condividono le stesse tecniche ermeneutiche, ma il loro principio ermeneutico è profondamente diverso" (252). Per i giudei il cuore della Scrittura è la Torah, per Paolo la chiave della Scrittura è Cristo. Vedasi anche C.D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture: Citation Techniques in the Pauline Epistles and Contemporary Literature* (SNTSMS 74), Cambridge 1992.

⁷⁵ M.D. Hooker, *Beyond the things that are written?*, 305.

schiaivo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù”⁷⁶. E continua, poco oltre: “E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre!”⁷⁷. L'incorporazione in un gruppo ben preciso, la comunità cristiana, attraverso un gesto determinato, il battesimo, dopo aver accolto il Vangelo, il cui contenuto è condiviso da Paolo con gli altri apostoli, da allora ha permesso ai Gàlati di avere esperienza della novità che Cristo ha introdotto nella storia. Questa esperienza è talmente reale che Paolo si appellerà ad essa per aiutare i Galati ad affrontare una situazione in cui si sono venuti a trovare.

Infatti, poco dopo essi vengono importunati da alcuni intrusi i quali annunciano “un altro vangelo”, che per la loro salvezza insieme con la fede in Cristo richiede la circoncisione e le opere della legge⁷⁸. I Gàlati così si trovano davanti due versioni del ‘vangelo’, e devono prendere una decisione. Sorpreso dalla rapidità con cui essi stanno passando a un ‘vangelo’ diverso da quello che ha predicato⁷⁹, Paolo scrive la lettera per dimostrare che “non ce n'è un altro”, ma solo quello che ha annunciato loro e ciò che li sta ammaliando non è altro che una deformazione dell'unico Vangelo di Cristo⁸⁰. Per questo, nella prima parte racconta la sua storia personale: come ha conosciuto il Vangelo per rivelazione e come questo Vangelo che predica è l'unico Vangelo, corrispondente a quello degli altri apostoli, come dimostra il fatto che quando lui aveva esposto il vangelo che predicava tra i gentili direttamente alle colonne della Chiesa di Gerusalemme (cioè Pietro, Giovanni e Giacomo), non solo non gli imposero né aggiunsero nulla di nuovo⁸¹, ma gli tesero la mano in segno di comunione, come riconoscimento della “grazia a me conferita”⁸² sulla via di Damasco.

Ma Paolo non si limita a questo, e nella seconda parte della lettera fornisce ai travagliati Gàlati gli argomenti con cui potersi difendere dagli attacchi che stanno ricevendo. Paolo sa per esperienza personale che fu portato a convincersi della verità di Cristo dall'esperienza del suo incontro con Lui. Tenendo conto di questo fatto, non risulta strano che l'apostolo in questa seconda parte cominci appellandosi all'esperienza dei Gàlati. Ecco il testo: “Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi; state dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù. Ecco, io Paolo vi dico: se vi fate circoncidere,

⁷⁶ 3,26-28.

⁷⁷ 4,6. Sul battesimo in Paolo, con un ampio apparato bibliografico, cfr. G.R. Beasley-Murray, *Baptism*, in *Dictionary of Paul and his Letters*, cit. 60-66 [*Battesimo*, in trad. it. cit., 153-163], che descrive il rapporto tra battesimo e Cristo, battesimo e Spirito, battesimo e Chiesa.

⁷⁸ Cfr. 4,21; 5,4; 5,2; 6,12.

⁷⁹ Cfr. 1,6.9.

⁸⁰ Cfr. 1,7.

⁸¹ Cfr. 2,6.

⁸² 2,9.

Cristo non vi gioverà nulla. E dichiaro ancora una volta a chiunque si fa circoncidere che egli è obbligato ad osservare tutta quanta la legge. Non avete più nulla a che fare con Cristo voi che cercate la giustificazione nella legge; siete decaduti dalla grazia. Noi infatti per virtù dello Spirito, attendiamo dalla fede la giustificazione che speriamo”⁸³.

In questo passo Paolo mette in primo luogo davanti agli occhi dei Gàlati il fatto che abbiano ricevuto lo Spirito, e i prodigi che questo Spirito ha operato tra loro. Come osserva acutamente Vanhoye, “nel contesto si tratta necessariamente di un fatto osservabile, constatabile. Altrimenti non potrebbe servire come argomentazione”⁸⁴. Proprio perché è un fatto verificabile, i Gàlati hanno potuto fare l’esperienza dello Spirito, e ciò permette a Paolo di appellarsi a questa esperienza come criterio decisivo per chiarire il dilemma che ora devono affrontare. Per questo, – ha sottolineato J. Dunn – “appellarsi all’esperienza da parte di Paolo non è un fatto periferico o casuale. È al centro della sua intenzione di trattenere i Galati all’interno del suo vangelo”⁸⁵.

Prima di continuare è necessario soffermarsi brevemente sul valore del verbo *paschein* perché sul suo significato è nata una vivace discussione. La ragione di questa discussione si basa sul fatto che il verbo è sempre usato con il significato di ‘soffrire’⁸⁶. Per questo motivo commentaristi antichi e moderni hanno interpretato l’*epithete* di 3,4 come un’allusione ai patimenti sofferti dai Gàlati in conseguenza della loro adesione alla fede⁸⁷. Se ora la abbandonassero, passando a un altro ‘vangelo’, tutte queste sofferenze sarebbero state vane. Tuttavia la letteratura greca documenta anche casi in cui *paschein* viene usato rispetto a esperienze favorevoli, positive, prive di sofferenza⁸⁸. Per questo recentemente alcuni studiosi

⁸³ 3,1-5. C.H. Cosgrove, *The Cross and the Spirit: A Study in the Argument and Theology of Galatians*, Macon 1988, considera Gal 3,1-5 “la chiave decisiva della comprensione paolina del ‘problema della Galazia’” (2). Per uno studio dell’aspetto teologico e retorico del passo, si veda A. Vanhoye, *Pensée théologique et qualité rhétorique en Galates 3,1-14*, in J. Lambrecht (ed.), *The Truth of the Gospel (Galatians 1:1-4:11)*, Roma 1993, 91-103.

⁸⁴ A. Vanhoye, *La lettera ai Galati*, Roma 1997, 74. Cfr. inoltre H. Betz, *In Defense of the Spirit: Paul’s Letter to the Galatians as a Document of Christian Apologetics*, in E. Fiorenza (ed.), *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, Notre Dame 1976, 99-114.

⁸⁵ J.D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, Peabody 1993, 156. Cfr. anche Z.I. Herman, *La presenza e l’esperienza dello Spirito nella lettera ai Galati*, Ant 59 (1984) 3-51; H.R. Lemmer, *Mnemonic Reference to the Spirit as a persuasive Tool (Galatians 3,1-6 within the argument 3:1-4:11)*, Neotestamentica 26 (1992) 359-388; J.F. Johnson, *Paul’s Argument from Experience: A closer Look at Galatians 3,1-5*, ConcJourn 19 (1993) 234-237; J.M. Díaz Rodelas, *Experiencia cristiana y verdad del Evangelio: Ga 1,11-3,5*, RevCatInt Communio 18 (1996) 258-269; H.F. Neumann, *Paul’s Appeal to the Experience of the Spirit in Galatians 3,1-5: Christian Existence as defined by the Cross and effeted by the Spirit*, JournPentTheol 9 (1996) 53-69.

⁸⁶ Cfr. Lc 22,15; 24,46; At 1,3; 3,18; 17,3; 1Cor 12,26.

⁸⁷ Cfr. J.B. Lightfoot, *The Epistle of St. Paul to the Galatians*, London 1865, 135; J.-M. Lagrange, *Épître aux Galates*, Paris 1926, 60; F.F. Bruce, *The Epistle of Paul to the Galatians*, Exeter 1982, 150.

⁸⁸ Cfr. H.G. Lidell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1973, 1346-1347; W. Bauer & W.F. Arnadt & F.W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago-London 1979, 633-634.

hanno interpretato il verbo in questione nel nostro testo nel senso di ‘sperimentare, fare l’esperienza di qualcosa di positivo’. A loro parere, questo è l’unico significato adeguato al contesto in cui compare il verbo nel nostro testo, in cui Paolo si sta appellando all’esperienza positiva vissuta dai Gàlati quando hanno ricevuto lo Spirito e, in seguito, ai miracoli che lo Spirito ha realizzato fra di loro⁸⁹. Secondo F. Mussner, “*tosauta* può designare unicamente i doni dello Spirito e i ‘prodigi’ che discendono da lui (cfr. 5,5). Il verbo *paschein* ha anche un significato positivo: ‘sperimentare’ (qualcosa di buono)”⁹⁰. Il fatto che Paolo non alluda in nessun altro passo della lettera a sofferenze vissute dai Gàlati – diversamente da quello che dice, per esempio, dei Tessalonicesi, che ricevettero e mantennero la loro fede fra gravi tribolazioni⁹¹ –, è per questi studiosi una conferma dell’uso positivo del verbo in tale contesto. Dato che il verbo *paschein* può avere il significato più neutro di ‘sperimentare’, e che la scelta del significato è determinata dal contesto, orientato interamente verso un tenore positivo, possiamo concludere che con esso Paolo si sta riferendo alle esperienze positive vissute dai Gàlati dal momento in cui decisero di ricevere il vangelo di Paolo. Scrive R. Longenecker “Per questo *tosauta epathete* deve essere interpretato con ogni probabilità come riferito all’insieme di esperienze spirituali positive”⁹².

Ma che cosa significa ‘ricevere lo Spirito’⁹³? È ben noto che a partire da H. Gunkel le opinioni sono concordi e si possono sintetizzare con queste parole: “La teologia del grande apostolo è un’espressione della sua esperienza, non delle sue letture... Paolo crede nello Spirito divino, perché lo ha sperimentato”⁹⁴. Uno degli ultimi studi sulla questione non ha

⁸⁹ Cfr. 3,3,5.

⁹⁰ F. Mussner, *Galaterbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1974, 209 [*La lettera ai Galati*, Brescia 1987].

⁹¹ *ITes* 1,6; 2,14.

⁹² R.N. Longenecker, *Galatians* (WBC 41), Dallas 1990, 104. Anche E.W. Burton, *The Epistle to the Galatians* (CIC), Edinburgh 1921, 149: “Un riferimento alle grandi esperienze che i Galati hanno già attraversato durante la loro vita di cristiani, e un richiamo a non lasciare che queste esperienze siano trascorse invano” (149). H.D. Betz, *Galatians. A Commentary on Paul’s Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia 1979, crede che “l’esperienza cui Paolo allude è l’esperienza dello Spirito (cfr. 3,3)” (134). Cfr. anche J. Bligh, *Galatians. A Discussion of St Paul’s Epistle*, London 1970, 232; R.Y.K. Fung, *The Epistle to the Galatians*, Grand Rapids, 1988, 133.

⁹³ Sullo Spirito in *Gal* si vedano: H.D. Betz, *Spirit, Freedom and Law*: SEA 39 (1974) 145-160; G.E. Ladd, *The Holy Spirit in Galatians*, in G.F. Hawthorne (ed.), *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, Grand Rapids 1975, 211-216; D.J. Lull, *The Spirit in Galatia: Paul’s Interpretation of Pneuma as Divine Power* (SBLDS 49), Chico 1980. Sullo Spirito nella letteratura paolina si veda anche O. Knoch, *Der Geist Gottes und der neue Mensch. Der Heilige Geist als Grundkraft und Norm des christlichen Lebens in Kirche und Welt nach dem Zeugnis des Apostels Paulus*, Stuttgart 1975; E. Schweitzer, *The Holy Spirit*, Philadelphia 1980; J.M. Scott, *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of huiothesia in the Pauline Corpus* (WUNT 2.48), Tübingen 1992; F.W. Horn, *Das Angeld des Geistes: Studien zur paulinischen Pneumatologie* (FRLNAT 154), Göttingen 1992; G.D. Fee, *God’s empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody 1994.

⁹⁴ H. Gunkel, *Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus*, Göttingen 1888, 86. La stessa direzione fu seguita dai successivi studi di

fatto altro che confermare questo convincimento: per Paolo lo Spirito era una realtà sperimentata⁹⁵. Ma Paolo, nella sua concisione, non ci ha facilitato: non ci fornisce una descrizione esplicita dei fatti cui si riferisce, che certamente erano noti ai Gàlati (ma non a noi). Possiamo però essere certi che non furono troppo diversi da quelli enumerati in *Gal* 5,22, quando Paolo fa un elenco dei frutti che lo Spirito produce in coloro che lo ricevono: “amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé”. In altre parole: il cambiamento dell’io. Inoltre, nel nostro passo troviamo l’altra espressione *energôn dynameis*, “colui che opera miracoli”. Si tratta di un’azione presente, lo dimostra il participio presente *energôn*. Come leggiamo in *1Cor*, dove “il dono di far guarigioni” e “il potere dei miracoli” (*energēmata dynamôn*) sono attribuiti allo Spirito. Questi fatti accertabili costituiscono l’esperienza dei Gàlati. “Qui l’obiettivo è ricordare ai Gàlati un genere di esperienze sufficienti a dimostrare che essi hanno ricevuto lo Spirito escatologico”⁹⁶.

Dopo aver messo loro di fronte le grandi cose (*tosauta epathete*) di cui hanno fatto esperienza, può porre la questione decisiva: “Colui che dunque vi concede lo Spirito e opera portentosi in mezzo a voi, lo fa grazie alle opere della legge [perché siete fedeli alla legge ebraica] o perché avete creduto alla predicazione [all’annuncio cristiano]?”⁹⁷. Se saranno onesti e leali rispetto all’esperienza vissuta, potranno riconoscere attraverso di essa che le grandi cose successe a loro non hanno origine dall’osservanza della legge, dato che il Vangelo predicato da Paolo non la includeva come fattore determinante, ma soltanto dall’ascolto della fede. Soltanto la fede è l’origine dei frutti che vedono con i loro occhi! Questo è il motivo per cui conviene che continuino ad abbracciare il Vangelo che ha prodotto tra loro tanti frutti preziosi.

Appellandosi dunque alla loro esperienza, Paolo offre al contempo il metodo per uscire dallo stato di perplessità in cui si trovano: tutte queste esperienze positive non significano nulla per voi, quando vi trovate di fronte al dilemma se continuare con lo Spirito o tornare alla legge giudaica?⁹⁸. Saranno state vane? Come l’esperienza sulla via di Damasco, cui l’Apostolo ha fatto allusione all’inizio della lettera, ha permesso a Paolo di riconoscere la verità su Cristo (e quindi di scegliere ragionevolmente tra le due interpretazioni della persona di Gesù, quella degli ebrei seguaci del sinedrio e quella cristiana), così l’esperienza dei Gàlati

E.F. Scott, *The Spirit in the New Testament*, London 1923; H.W. Robinson, *The Christian Experience of the Holy Spirit*, London 1928.

⁹⁵ Cfr. G.D. Fee, *God’s empowering Presence*, XXI, 1 (“Per Paolo lo Spirito, come realtà sperimentata e viva, rappresentava la questione assolutamente cruciale della vita cristiana, dall’inizio alla fine”).

⁹⁶ J.D.G. Dunn, *Galatians*, 156-157.

⁹⁷ *Gal* 3,5

⁹⁸ Cfr. R.N. Longenecker, *Galatians*, 104.

è ciò che permette loro di decidere in modo ragionevole tra le due interpretazioni del Vangelo. Certamente Paolo è cosciente del fatto che sono esperienze di natura molto diversa. Ma questa differenza non sminuisce la loro validità. Nel caso di Paolo l'esperienza dell'incontro con Cristo risorto gli fa conoscere in modo diretto, immediato, la vera realtà di Cristo. Nel caso dei Gàlati il modo per arrivare a conoscere la realtà profonda di Cristo ha seguito un altro corso, non per questo meno adatto a giungere a una certezza. I Gàlati hanno davanti segni palpabili della Sua presenza in mezzo a loro grazie all'azione condotta dallo Spirito attraverso la predicazione, il battesimo, eccetera. Sanno bene che questi segni sono iniziati a partire dal momento in cui hanno deciso di ricevere il Vangelo di Gesù. Sono dunque segni che non possono essere spiegati ragionevolmente se non con la presenza di Cristo risorto in mezzo a loro a opera dello Spirito. Per strade diverse, tanto Paolo quanto i Gàlati ne possono essere certi. Questo dovrebbe convincerli della verità del vangelo di Paolo. La loro esperienza permette che giudichino da soli, senza dipendere né da Paolo né dagli intrusi. Qui risiede il valore dell'appellarsi di Paolo all'esperienza: è in essa che si rende trasparente la verità del Vangelo che Paolo ha predicato loro.

Tutto ciò permette di comprendere la reale portata dell'accusa di 'stoltezza' mossa da Paolo ai Gàlati. "O stolti Gàlati, chi mai vi ha ammaliati"⁹⁹. Con essa – commenta Vanhoye – "quello che [Paolo] cerca è di provocare la presa di coscienza da parte dei Galati della loro 'stoltezza'"¹⁰⁰. In che cosa consiste la loro stoltezza? Nonostante quanto si è reso evidente grazie alla loro esperienza – ossia che la loro adesione al Vangelo ricevuto da Paolo ha procurato straordinari benefici, come documenta ciò che è loro successo –, i Gàlati sono sul punto di lasciare tutto per seguire un altro 'vangelo'. La stoltezza dei Gàlati, la loro posizione irragionevole, si basa sul non voler sottomettere la ragione all'esperienza vissuta. Se non si lasciassero ammaestrare da questa esperienza, essa risulterebbe realmente vana. Come ha acutamente notato J. Bligh, "se l'esperienza non ha insegnato loro nulla, allora è stata vana"¹⁰¹. Invece di fornire ulteriori motivi a favore della loro adesione a ciò che hanno ricevuto, tutto quello che hanno vissuto fino a ora sarebbe paradossalmente stato inutile. "L'esperienza cristiana dimostra l'efficacia salvifica della fede senza alcun riferimento alle opere della legge. Questo fatto iniziale è fondamentale. Il seguito deve corrispondere all'inizio, deve mantenersi sullo stesso piano. I Gàlati però stanno cambiando livello. Dal livello spirituale, dove li ha posti la fede, scendono al livello carnale. È assurdo. Non sono

⁹⁹ 3,1.

¹⁰⁰ A. Vanhoye, *Pensée théologique et qualité rhétorique en Galates* 3,1-14, 94.

¹⁰¹ J. Bligh, *Galatians*, 232.

coerenti con la loro propria esperienza. Dio, invece, è coerente, non inizia in un modo per continuare in un altro. Come ha iniziato, così continua, ossia comunica lo Spirito non attraverso le opere della legge, ma attraverso l'ascoltare/ricevere la fede"¹⁰².

Ancora una volta dunque ciò che permette di discernere tra le diverse interpretazioni non è una questione tecnica, ma teologica, o meglio cristologica. È l'avvenimento di Cristo morto e risorto – che per opera dello Spirito si rende presente nella Chiesa e attraverso la Chiesa, comunicandosi alla ragione e alla libertà dell'uomo – a rendere possibile un'esperienza che permette di decidere in ogni momento rispetto alle diverse interpretazioni che possono comparire nel corso della storia umana.

* * *

L'esperienza di Paolo e dei Gàlati ci ha mostrato qual è la condizione per conoscere Cristo: la partecipazione all'avvenimento in cui Lui si rende presente all'esperienza umana. In questo senso possiamo dire che Paolo e i Gàlati sono una documentazione che la conoscenza è sempre un avvenimento. Nessun altro metodo può darci una vera e propria conoscenza. Perché? Vediamolo nel caso di Paolo coi Gàlati.

Tanto l'uno quanto gli altri sono nati in un popolo che li ha introdotti alla realtà attraverso una cultura. A entrambi, così situati storicamente, quindi dotati della tipica precomprensione, va incontro Cristo (direttamente come nel caso di Paolo, oppure attraverso la Chiesa, come per i Gàlati) provocando in loro il dilatarsi della ragione, chiamata a riconoscere la novità che hanno davanti, come succedeva ai discepoli, la cui "capacità di credere", dice H.U. v. Balthasar, era "completamente sostenuta ed operata dalla persona rivelatrice di Gesù"¹⁰³. Avvenimento cristiano e ragione non si contrappongono nella conoscenza. Al contrario, come si vede dalla questione del velo mosaico, l'avvenimento cristiano libera la ragione dai limiti cui normalmente si conforma seguendo le usanze della propria cultura e tradizione, la restituisce al suo dinamismo più specifico, ossia all'aprirsi

¹⁰² A. Vanhoye, *Galati*, 76. In questo senso, afferma J.M. Díaz Rodelas, *Experiencia cristiana y verdad del Evangelio*: "L'incoerenza di cui Paolo li accusa implicitamente consisterebbe precisamente nel fatto che il passo che sono disposti a fare adesso nega il valore dell'esperienza vissuta al momento della loro conversione e anche quelle che stanno continuando a vivere attualmente: è innegabile che allora riceverono lo Spirito (3,2); e parimenti lo dimostra la sua permanente efficacia nelle opere straordinarie che si continuano a realizzare nel seno della comunità (3,5)" (268).

¹⁰³ H.U. von Balthasar, *Gloria*, 163.

liberamente alla comprensione della totalità della realtà, e nella sua novità radicale, come presenza di Dio tra gli uomini, la porta gratuitamente più in là di dove arriverebbe con le sue proprie forze¹⁰⁴.

Quando la libertà di coloro che incontrano l'avvenimento cristiano non si sottrae all'attrazione che la Sua presenza provoca in essi, inevitabilmente si impegnerà a verificarne la corrispondenza con tutti gli aspetti della realtà, giungendo così alla certezza che permette la loro ragionevole adesione. Il caso dei Gàlati dimostra chiaramente che l'annuncio cristiano non viene accettato in modo acritico. Se Paolo si appella all'esperienza dei Gàlati, è precisamente perché non pretende una resa incondizionata al Vangelo – che sarebbe assolutamente indegna della loro natura razionale di uomini –, ma li invita semplicemente a sottomettere la loro ragione all'esperienza vissuta, di modo che quella non si erga a criterio di giudizio avulso da questa, rendendo così vana, inutile, la storia che hanno vissuto, e diventando così irrimediabilmente stolti. L'onestà e la lealtà verso l'esperienza vissuta permette invece di aderire in modo pienamente ragionevole e insieme pienamente libero.

Il caso di Paolo e dei Gàlati è paradigmatico in ogni momento della storia poiché, come per loro, l'avvenimento di Cristo diventa contemporaneo nella vita della Chiesa per ogni uomo, nelle sue circostanze storiche e culturali, permettendogli di vivere la stessa esperienza che consente di raggiungere la certezza sulla verità di ciò che essa annuncia. Questo è così perché, come dice H. Schlier, “il significato ultimo e peculiare di un avvenimento, e pertanto dell'avvenimento stesso nella sua verità, si apre sempre solo a un'esperienza che gli si abbandoni e in questo abbandono cerchi di interpretarlo, a un'esperienza che è vera, se è adeguata all'avvenimento in questione”¹⁰⁵.

Che questo è il metodo non soltanto dell'inizio, ma anche della continuazione della conoscenza ce lo testimonia Paolo nella Lettera ai Filippesi. Infatti l'unico modo di progredire nella conoscenza di Cristo è accettare di partecipare all'avvenimento di Cristo ora, nella potenza della sua risurrezione e la comunione delle sue sofferenze: “Ma ciò che per me era un guadagno, l'ho considerato come un danno, a causa di Cristo. Anzi, a dire il vero, ritengo che

¹⁰⁴ Cfr. J. Ratzinger, *La fede e la teologia ai giorni nostri*, “L'Osservatore Romano”, ottobre 1996, 7: “Una delle funzioni della fede, e non tra le più irrilevanti, è quella di offrire un risanamento alla ragione come ragione, di non usarle violenza, di non rimanerle estranea, ma di ricondurla nuovamente a se stessa. Lo strumento storico della fede può liberare nuovamente la ragione come tale, in modo che quest'ultima – messa sulla buona strada dalla fede – possa vedere da sé”.

¹⁰⁵ H. Schlier, *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1978, 140. J. Ratzinger, *Il Catechismo romano e la catechesi per l'oggi*, citato in H. De Lubac, *La révelation divine*, Paris 1983, 188: “Se ... la Bibbia è il condensato di un processo di Rivelazione molto più grande e inesauribile, e il suo contenuto è percettibile al lettore solamente quando costui è stato aperto a questa dimensione più alta, allora il senso della Bibbia non ne risulta diminuito” (188).

ogni cosa sia un danno di fronte all'eccellenza della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore, per il quale ho rinunciato a tutto; io considero queste cose come tanta spazzatura al fine di guadagnare Cristo e di essere trovato in lui non con una giustizia mia, derivante dalla legge, ma con quella che si ha mediante la fede in Cristo: la giustizia che viene da Dio, basata sulla fede. Tutto questo allo scopo di conoscere Cristo, la potenza della sua risurrezione, la comunione delle sue sofferenze, divenendo conforme a lui nella sua morte, per giungere in qualche modo alla risurrezione dei morti. Non che io abbia già ottenuto tutto questo o sia già arrivato alla perfezione; ma proseguo il cammino per cercare di afferrare ciò per cui sono anche stato afferrato da Cristo Gesù. Fratelli, io non ritengo di averlo già afferrato; ma una cosa faccio: dimenticando le cose che stanno dietro e protendendomi verso quelle che stanno davanti, corro verso la mèta per ottenere il premio della celeste vocazione di Dio in Cristo Gesù”¹⁰⁶.

Consapevole che progredire in questa conoscenza è un dono, come è stato un dono l’inizio, Paolo invita i cristiani di Efeso a implorare Dio Padre “affinché egli vi dia, secondo le ricchezze della sua gloria, di essere potentemente fortificati, mediante lo Spirito suo, nell’uomo interiore, e faccia sì che Cristo abiti per mezzo della fede nei vostri cuori, perché, radicati e fondati nell’amore, siate resi capaci di abbracciare con tutti i santi quale sia la larghezza, la lunghezza, l’altezza e la profondità dell’amore di Cristo e di conoscere questo amore che sorpassa ogni conoscenza, affinché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio”¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Fil 3,7-14.

¹⁰⁷ Ef 3,16-19.