



PAOLO DI TARSO TRA KERYGMA, CULTUS E VITA

Paolo di Tarso-Tra kerygma, cultus e vita (L.E.V., 2009) è il terzo volume apparso nella Collana *Itineraria*, promossa dalla Pontificia Accademia Theologica. L'Accademia, fondata nel 1695 da Cosimo de' Girolami e approvata da Papa Clemente XI nel 1718, recentemente (1999) è stata dotata di nuovi Statuti dal Beato Giovanni Paolo II. Scopo dell'Accademia è quello di curare e promuovere gli studi teologici e il dialogo tra le discipline teologiche e filosofiche. A tal fine organizza convegni nazionali e internazionali, cura pubblicazioni di riviste per illustrare nuovi documenti teologici della Chiesa. Consta attualmente di quaranta accademici Ordinari, cui si aggiungono gli Emeriti e i Soci corrispondenti. È retta da un Consiglio formato dal Presidente, dal Prelato Segretario e da quattro Consiglieri. A partire dal 2002 pubblica la rivista *Path* a scadenza semestrale. Dal 2008 ha iniziato la pubblicazione di volumi nella collana *Itineraria*.

Manlio Sodi S.D.B., Presidente dell'Accademia, nel presentare i 17 contributi che costituiscono il volume, programmato per la celebrazione dell'anno paolino (2009), spiega che con esso l'Accademia intende offrire «un vero e proprio itinerario per attraversare il pensiero paolino dallo specifico versante della teologia» (p. 5).

Il volume ruota intorno all'idea portante che la vita cristiana si realizza solo nella sintesi delle tre grandi leggi che si richiamano a vicenda in un inestricabile intreccio: *lex credendi*, *lex orandi*, *lex vivendi*. Questo spiega anche il motivo del sottotitolo: Paolo di Tarso, tra annuncio (*Kerygma*), culto e vita.

Proprio perché da sempre la Chiesa «invita a cogliere l'unitarietà del

riflettere, del celebrare e dell'agire cristiano nell'intreccio delle tre leggi» (p. 9), il volume articola i suoi studi intorno a queste tre grandi leggi.

I primi nove studi sono dedicati alla dottrina paolina (*lex credendi*). Quattro studi sono dedicati all'uso delle lettere paoline nella preghiera cristiana, sia nelle letture della Messa nell'anno liturgico, sia nelle letture per le celebrazioni rituali, sia nella liturgia delle Ore (*lex orandi*). Gli ultimi quattro studi si collocano nella dimensione educativa e propositiva e cercano di far dialogare Paolo con la *temperies* che oggi sta attraversando la Chiesa e la società civile (*lex vivendi*).

Sarebbe impossibile dar conto di tutti gli studi, ma tra quelli del primo gruppo mi pare interessante accennare a quello di **Enrico dal Covolo** (*Logos e Fides* – tra Atene e gli Areopaghi del terzo millennio, pp. 23-33).

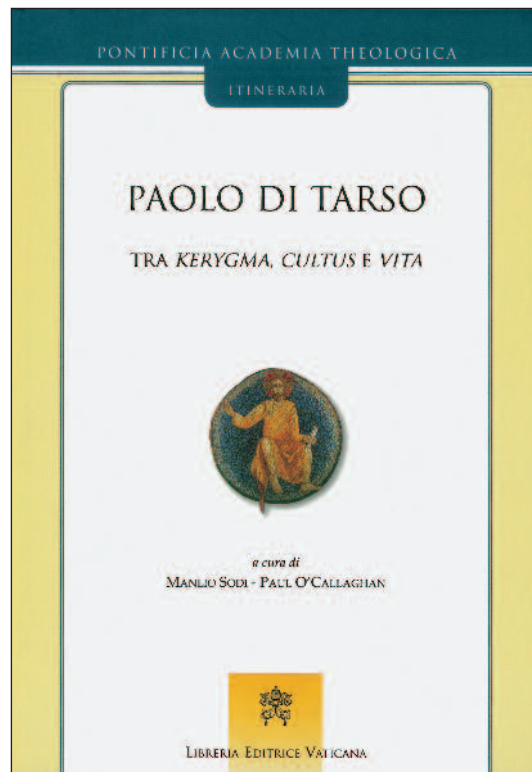
Partendo dal capitolo IV dell'Enciclica *Fides et Ratio* (14 Settembre 1998), l'autore percorre sinteticamente i momenti culminanti del rapporto tra filosofia e fede. Ecco allora che il discorso di Paolo all'Areopago di Atene (Atti 17, 22-31) rappresenta per molti aspetti la prima occasione ufficiale dell'incontro tra fede e ragione, cioè tra il cristianesimo e le correnti filosofiche del tempo. Si tratta di un discorso dotto, assai curato, infarcito di riferimenti alla cultura e alla filosofia contemporanea, in modo particolare alla tradizione eclettica platonica e stoica. Vi si rintraccia una citazione diretta di Arato di Soli, e – fra le altre reminiscenze classiche – è evidente il riferimento all'*Inno a Zeus* di Cleante.

Deluso dagli esiti di questo tentativo, Paolo a Corinto cambia strategia e annuncerà solo il mistero di Cristo: «Poiché il mondo,

con tutta la sua sapienza, non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio di salvare i credenti con la stoltezza della predicazione. E mentre i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, stoltezza per i pagani, potenza di Dio e sapienza di Dio» (p. 24, cfr. 1Cor 1, 21-24).

Il colloquio tra fede e filosofia riprenderà più tardi nell'ambiente Alessandrino, valorizzando soprattutto il pensiero platonico per la sua valenza metafisica, e il pensiero stoico per la sua valenza morale. Rifacendosi a Giustino (filosofo e martire palestinese del II secolo) che con la sua dottrina dei *semi di verità* legge in tutto quello che di bello e di buono è stato detto dal pensiero umano quasi un'anticipazione *in nuce* dell'intera bellezza che si è rivelata in Cristo, Origene e soprattutto Clemente Alessandrino interpretano la sapienza filosofica greca come gradini di una scala nella conoscenza e nell'imitazione del Figlio di Dio.

La fede dunque fin da subito si pone in un atteggiamento dialogante con il pensiero. Papa Ratzinger



nella sua opera più significativa, *In introduzione al Cristianesimo* (1968), scriveva: «La fede cristiana ha fatto sua la scelta netta contro gli dèi della religione per il Dio dei filosofi, vale a dire contro il mito della consuetudine per la verità dell'essere». La via della tradizione cristiana nel dialogo tra *fides* e *logos* non è dunque la ricerca di una sapienza che pretenda di sostituire la follia della croce, ma di una sapienza che aderisca progressivamente alla verità dell'essere, cioè di una ragione disponibile al mistero e capace in qualche misura di dilatarsi di fronte ad esso (p. 33).

Il contributo di **Antonio Pitta** (*Paolo interprete della scrittura*, pp. 35-51) riprende alcune tesi del suo libro *Paolo, la Scrittura, la Legge* (EDB Bologna, 2009), di cui avevamo già parlato in *Eco 4, 2009*. Si tratta di uno studio piuttosto tecnico, ma le conclusioni sono illuminanti.

1) Quando in Paolo si parla di *Scrittura* si intende il *corpus* delle Scritture d'Israele, dal momento che al tempo di Paolo non esiste ancora un *Nuovo Testamento*, distinto da un *Antico Testamento*.

2) Non è stato Paolo a leggere per primo in chiave cristologica ed ecclesiologica le Scritture; ma il fenomeno appartiene già alle comunità cristiane delle origini, come dimostra il frammento pre-paolino di 1 Cor. 15, 3-5.

3) Il testo delle Scritture utilizzato nelle prime comunità cristiane è quello della versione greca cosiddetta dei Settanta (LXX).

4) Paolo quando cita la Scrittura non pensa solo a una porzione di essa, ma per lui tutta la Scrittura, che comprende *La Legge* e *i Profeti*, svolge funzione didattica e di insegnamento.

5) Ciò che assume preminenza in Paolo non è il contesto originario della Scrittura ma come egli la interpreta alla luce delle comunità cristiane e dell'evento Cristo.

6) Nella letteratura apocrifia e pseudo epigrafica del tempo l'utilizzo delle fonti bibliche è molto libero, funzionale e dipende dalle diverse prospettive ermeneutiche. Le premesse ermeneutiche sulla centralità di Cristo e sulla rilettura ecclesiologi-

ca orientano l'interpretazione paolina delle Scritture.

7) Le principali tecniche per l'uso dell'Antico Testamento nelle lettere paoline sono la tipologia, l'allegoria, il *qal wahomer* ossia l'argomentazione a fortiori, la *Ghezerah shavah* o l'inferenza tra due o più citazioni scritturistiche, una sorta cioè di ragionamento per analogia semantica.

Così conclude il suo studio Antonio Pitta: «Molto probabilmente Paolo di Tarso, l'unico fariseo di cui ci sono pervenuti gli scritti, deve alla sua formazione farisaica un'ermeneutica che adatta l'intera Scrittura all'evento Cristo, nonostante sia stato quest'ultimo a causare una radicale novità nel suo modo di leggere la Scrittura» (p. 51).

Un accenno vorrei dedicare allo studio di **Fulvio Ferrario** (*La giustificazione per la fede*, pp. 161-170). Fulvio Ferrario è professore di Dogmatica e discipline affini presso la Facoltà Valdese di Teologia di Roma. Recentemente (2011) presso l'editore Carocci di Roma ha pubblicato *La teologia del Novecento*, un libro veramente eccellente e che consiglio caldamente a tutte le persone interessate alla storia della teologia.

Il suo contributo, nell'ambito di questo volume dedicato al pensiero di Paolo di Tarso, riprende il tema fondamentale della teologia di Lutero, la giustificazione per la fede. Il testo che Lutero scrisse poco prima di morire è commovente: «... la giustizia di Dio è quella grazie alla quale il giusto vive per il dono di Dio, cioè per la fede... A questo punto mi sentii letteralmente rinascere e mi sembrò di entrare direttamente in paradiso, le cui porte si erano spalancate. ... Quel passo di Paolo divenne davvero per me la porta del paradiso».

È estremamente interessante come Ferrario rilegge l'interpretazione luterana della giustificazione per la fede. Non c'è incompatibilità – afferma – tra l'universo simbolico luterano, che privilegia la categoria della razionalità: l'uomo è davanti a Dio e in sé rimane sempre creatura debole e peccatrice, solo la grazia di Dio lo salva; e quello cattolico, che privilegia la categoria ontologica: la grazia

trasforma la natura peccatrice dell'uomo e gli permette di fare opere buone.

«Il modello cattolico intende sottolineare l'oggettività, la concretezza e le conseguenze concrete della grazia. Tutte queste dimensioni stanno profondamente a cuore anche alla dottrina evangelica. Solo un fraintendimento, reso possibile dallo scontro confessionale, ha potuto suggerire valutazioni opposte. La prospettiva della Riforma, da parte sua, vuole affermare il carattere di evento della grazia, il suo carattere incondizionato (e dunque la libertà di Dio), il legame costitutivo con la parola. Ciò significa anche contestare una reificazione della grazia. Anche in questo caso, la teologia cattolico-romana può, a modo proprio, riconoscere tali esigenze e, anche, condividerle» (p. 169).

E, tuttavia, il messaggio della giustificazione è veramente il centro del pensiero di Paolo? La questione oggi rimane aperta.

Tralasciando, per mancanza di spazio, i contributi dedicati alla *lectio Pauli* nella Liturgia, vorrei brevemente presentare due contributi dei quattro dedicati all'etica.

Michelangelo Tabet (*Legge e grazia in San Paolo – L'etica della norma e l'etica della grazia*, pp. 247-263) si collega idealmente, sul versante pratico, alla discussione teorica del contributo di Fulvio Ferrario. Anche per Tabet «l'inserimento in Cristo per mezzo della fede è ciò che ci porta alla giustificazione, ad entrare in pace con Dio» (p. 248). Tuttavia, Paolo pone al primo posto non l'idea del nuovo impegno al servizio della giustizia, ma quello di una liberazione o sottrazione al peccato. «... Non l'impegno morale di una nuova dedizione alle opere della giustizia fonda la libertà cristiana, ma al contrario è l'acquisizione per dono gratuito di una inedita libertà a fondare e motivare l'impegno di servizio conforme al nuovo stato di giustizia ottenuto per la grazia di Dio in Cristo» (p. 250).

L'elemento nuovo che considera Tabet è «l'unità profonda fra legge e grazia, come anche fra l'antica economia della salvezza e la nuova. Le differenze ci sono, ma non sulla linea della contrapposizione ma della compiutezza o perfezione» (p. 258).

Non esiste un'antinomia nel pensiero di Paolo riguardante il rapporto legge-grazia.

Per Paolo, in definitiva, la polemica è verso quel concetto di legge che attribuisce ad essa un valore assoluto, fondando la giustificazione in una sua meticolosa osservanza. Il rapporto tra la legge e la grazia non è perciò, come voleva Lutero, un rapporto dialettico per il quale la legge e le opere della legge costituivano un regime di condanna mentre la grazia e la misericordia divina portavano la salvezza. Il superamento della legge consiste in una sua comprensione più ampia, interna e profonda, e nel suo perfezionamento attraverso una visione finalizzata all'amore di Dio e degli uomini in Cristo.

«Per l'Apostolo, quindi, come per la tradizione evangelica, tutta la legge si riassume e viene portata alla sua pienezza nel comando dell'amore a Dio e al prossimo. L'amore non vanifica la legge, l'innalza piuttosto alla sua vera prospettiva salvifica» (p. 261)

«Se l'inizio della giustificazione è quindi solo opera di Dio, Dio chiede all'uomo per la sua giustificazione finale una fede operante per mezzo dell'amore» (p. 263).

Illuminante a questo punto è anche la riflessione che R. Schnakenburg faceva sulla differenza tra il concetto paolino di libertà e l'ideale etico di libertà degli stoici. Il saggio stoico, pensando la libertà come facoltà del proprio agire (*autopraxía*), giunge anche fino al concetto di libertà morale (morale per il bene), ma egli fa consistere quest'ultima nell'autodominio, nella rinuncia alle passioni (*apátheia*), nella imperturbabilità di fronte ai colpi del destino (*ataraxía*), in una parola nel pieno dominio sopra se stesso. Un tale autodominio sarebbe per Paolo inganno ed illusione, poiché l'uomo non è mai pienamente capace di esso e consciamente o inconsciamente rimane debitore al regno della carne, all'aspetto peccaminoso della sua natura peccatrice.

«Per Paolo rimane fermo che la vera libertà è un dono concesso da Dio nello Spirito divino che vince la carne» (p. 263).

Cataldo Zuccaro, attuale Rettore della Pontificia Università Urbaniana, nel suo contributo (*Le forme paoline del primo ethos cristiano*, pp. 303-316) discute su quale valenza possano avere oggi in un mondo in profonda trasfor-

mazione gli imperativi morali che si trovano in testi del Nuovo Testamento (per esempio nelle Lettere paoline) dettati per circostanze e società oggi del tutto superate. Questo problema si ricollega a un interrogativo ancora più radicale: le prescrizioni morali che leggiamo nelle lettere paoline derivano dall'annuncio e dalla proclamazione del vangelo o non sono piuttosto relitti di una morale storica superata? Diversi autori (il protestante M. Dibelius, il cattolico K. Benz, H.D. Betz) sostengono che la dimensione etica paolina è totalmente sganciata dal *kérygma* (=annuncio), insomma un imperativo morale staccato dall'indicativo teologico. E, come tale, perituro e ininfluenza sulle rinnovate necessità etiche del mondo contemporaneo.

Zuccaro invece sostiene il pensiero di molti altri autori che si oppongono a questa visione riduttiva (V.P. Furnish, A. Pitta, W. Schrage, R.B. Hays e lo stesso R. Bultmann) e ribadiscono l'irriducibilità di alcuni tratti dell'etica paolina ai contenuti etici culturali del suo tempo. Per esempio, in nessun elenco stoico o del mondo greco è possibile ritrovare la positività della virtù dell'umiltà (*tapeinofrosyne*). Anzi, nei cataloghi stoici essa è posta nell'elenco dei vizi. Che poi la morale paolina tragga origine dall'indicativo del suo annuncio lo stanno a dimostrare due chiari principi: essa prende le mosse dall'orientamento cristologico ed è ordinata alla costruzione dell'unità della comunità.

Da una parte rimane ineludibile il riferimento all'indicativo per ogni prassi che voglia dirsi cristiana; dall'altra il riferimento alla costruzione della comunità cristiana deve stimolare l'immaginazione teologica a suggerire comportamenti che non siano disincarnati o astratti, ma si calino nella complessa realtà delle culture e dei periodi storici.

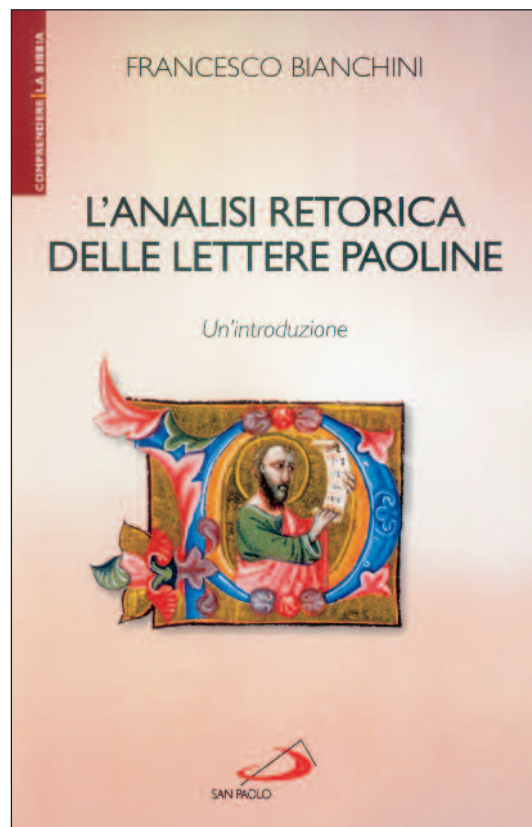
Giuseppe Gagnetta

L'ANALISI RETORICA DELLE LETTERE PAOLINE UN'INTRODUZIONE

Il documento della Pontificia Commissione Biblica *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1993), a proposito del metodo dell'analisi letteraria della Scrittura chiamato *Analisi retorica*, segnalava tre diversi approcci: *il primo si basa sulla retorica classica greco-latina; il secondo è attento ai procedimenti di composizione semitici; il terzo si ispira alle ricerche moderne, chiamate nuova retorica.*

Parte da questo suggerimento il lavoro di **Francesco Bianchini**, giovane studioso di scienze bibliche (è nato nel 1972), che in un agile volumetto sviluppa il tema dell'*Analisi retorica nelle lettere paoline* (San Paolo, 2011).

Sgombrato il campo dal diffuso pregiudizio che la associava a un vaniloquio puramente formale, la retorica, a partire dal classico volume del filosofo Chaïm Perelman e Olbrechts-Tyteca *Trattato dell'argomentazione* (1958), è ormai comunemente intesa come lo studio delle tecniche discor-



sive atte a provocare o accrescere l'adesione delle menti alle tesi che vengono presentate al loro assenso.

A partire dagli anni '70 del Novecento l'analisi retorica è stata sistematicamente applicata a molti testi biblici, e soprattutto alle lettere paoline (ricordo per inciso il volume pionieristico di H.D. Betz, *The Literary Composition and Function of Paul's Letter to Galatians*, 1975).

Nel primo capitolo Bianchini analizza sommariamente i *tre approcci* delineati dalla Commissione biblica. Di ogni indirizzo ricorda gli apporti positivi e i limiti. Il primo approccio, quello del *rhetorical criticism*, nato negli anni '70 negli Stati Uniti, utilizza i manuali retorici classici soprattutto nell'analisi delle lettere paoline, nella convinzione dello stretto legame tra la forma discorsiva e quella epistolare e dal tenore eminentemente persuasivo degli scritti dell'Apostolo. Il secondo, sinteticamente denominato *retorica biblica*, sostiene invece che tutti i testi biblici sono composti secondo un piano predefinito che ricalca le composizioni simmetriche proprie della cultura semitica. Il terzo approccio è quello detto della *nuova retorica*. Questa tendenza attualizza l'eredità retorica antica servendosi dei contributi di discipline moderne quali la linguistica, la semiotica, l'antropologia e la sociologia.

Infine Bianchini apre l'attenzione a un recentissimo approccio in via di sviluppo e chiamato *retorica letteraria*. Si tratta di una metodologia che dà anzitutto la priorità al testo stesso, senza partire dalle teorizzazioni derivanti dalla manualistica classica. La retorica letteraria preferisce perciò conferire priorità all'originale disposizione delle lettere, con l'intento di evitare il rischio di applicarvi modelli preconstituiti.

Il secondo capitolo traccia una sintetica *storia della retorica*, a partire dalla sua nascita a Siracusa nel V secolo a.C. in un contesto giudiziario; fino ad arrivare alla sistemazione di Aristotele nel trattato *Retorike*, in cui il grande filosofo fornisce una teoria dell'argomentazione, una teoria dell'elocuzione e una teoria della composizione del discorso. Aristotele distingue tre generi di discorsi persuasivi: quello giudiziario, quello deliberativo, e quello celebrativo. Il discorso persuasivo si compone poi di quattro momenti, chiamati nella sistemazione la-

tina: *inventio* (trovare cosa dire), *dispositio* (mettere in ordine quel che si è trovato), *elocutio* (aggiungere l'ornamento delle parole), *actio* (recitare il discorso come un attore). Soprattutto nel discorso giudiziario è molto importante la *dispositio*. Aristotele distingue in essa quattro elementi: *exordium* (l'inizio, che deve essere capace di catturare l'attenzione e la benevolenza dell'uditorio), *narratio* (l'esposizione dei fatti), *argumentatio* (l'enumerazione delle prove a sostegno della tesi, *probatio*, e la confutazione degli argomenti avversi, *refutatio*), *peroratio* (la ricapitolazione dei punti trattati con la funzione di muovere gli affetti dell'uditorio, sempre a scopo persuasivo).

Il terzo capitolo analizza il *rapporto tra la retorica e il testo biblico*. Il collegamento è spontaneo perché gli scritti biblici per loro natura sono rivolti ai destinatari con uno scopo persuasivo.

Qui Bianchini traccia una sintetica storia dell'applicazione delle categorie retoriche agli scritti sacri (e soprattutto alle lettere paoline) a partire dalla Scuola Alessandrina (Origene, Cirillo di Alessandria) fino al Rinascimento a agli autori della Riforma. A fine Ottocento alcuni studiosi di area tedesca (Norden, Deissmann) sostennero che messi a confronto con i canoni classici della prosa d'arte, le lettere paoline non sono scritti ellenistici. Solo a partire dagli anni '70 del Novecento, con lo studio pionieristico di Betz (1975) sulla Lettera ai Galati, si ricominciò ad applicare gli strumenti dell'analisi retorica alle lettere paoline, alla ricerca di un senso più profondo.

Il capitolo quarto è dedicato all'esame dell'utilizzo dell'*analisi retorico-letteraria*, che costituisce l'aspetto più innovativo della proposta critica contemporanea.

Il capitolo quinto è dedicato all'*esemplificazione* pratica circa l'applicazione di questo strumento a tre testi paolini. Si tratta di tre saggi esegetici: Romani 1-4, come paradigma della *dispositio*; Filippesi 3,1-4, 1, come analisi del genere letterario; 1 Corinzi 12-14, come modello del procedimento argomentativo.

Il capitolo sesto e la conclusione discutono sui *guadagni* derivanti dall'applicazione ai testi paolini del metodo dell'analisi retorico-letteraria.

È del tutto superfluo affermare che ogni analisi testuale che non tenga conto del carattere unico della reto-

rica dell'Apostolo, come è unico l'evento-Cristo, sia destinata al fallimento. E tuttavia è proprio l'applicazione di tutti gli strumenti critici quella che ci permette di attingere ad ogni sfumatura della parola di Dio, che si manifesta in forma storica, nelle forme proprie di una mentalità e di una cultura. Anche l'analisi retorico-letteraria ci può aiutare a scoprire prospettive nuove, secondo la metodologia dello studioso che trae dai tesori della Scrittura cose vecchie e nuove.

Giuseppe Cagnetta

Abbiamo parlato di:

Manlio Sodi-Paul O' Callaghan, Paolo di Tarso tra Kerygma, Cultus e Vita, Libreria Editrice Vaticana, 2009, 329 pp.

Francesco Bianchini, L'analisi retorica delle lettere paoline. Un'introduzione, San Paolo, 2011, 80 pp.



Convento
Padri Barnabiti
Casa di accoglienza e di preghiera

Via Palazzetto 3 - 06042 CAMPELLO SUL CLITUNNO (PG)
Tel. e Fax 0743/521097
www.campello.barnabiti.net - info@campello.barnabiti.net