



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale (*ordinamento ex
D.M. 270/2004*)

in Storia delle arti e conservazione dei beni
artistici

Tesi di Laurea

—
Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

San Paolo filosofo: universalismo e
coscienza morale nella *Lettera ai
Romani*

Relatore

Ch. Prof. Paolo Pagani

Laureando

Valentina Moretti

Matricola 824431

Anno Accademico

2011 / 2012

Alla mia famiglia

Indice

Introduzione

1 L'autore della Lettera ai Romani

1.1 Sull'ambiente e la cultura che hanno influenzato la vita di Paolo prima e dopo la conversione

1.2 Paolo: da persecutore a missionario

1.3 Come agisce Paolo

2. I messaggi dell'arte

2.1 Plotino e il valore delle immagini

2.2 Plotino come prototipo figurativo di Paolo

2.3 Evoluzione dell'apparato iconografico paolino

3. La *Lettera ai Romani*

3.1 Quando e perché viene scritta- destinatari

3.2 Struttura della *Lettera ai Romani*

3.3 Universalismo

3.4 Coscienza morale

4. I commenti alla: *Lettera ai Romani*

4.1 Ambrosiaster

4.2 Agostino

4.3 Tommaso

4.4 Lutero

4.5 Barth

Conclusioni

Bibliografia

Introduzione

Lo scopo di questo lavoro è indagare la figura di San Paolo attraverso il suo scritto più conosciuto: la *Lettera ai Romani*.

Questa ricerca si articola in quattro parti. Nel primo capitolo è stata tratteggiata la figura storica dell'autore della *Lettera ai Romani* approfondendo gli aspetti relativi all'ambiente in cui Paolo è nato ed è stato educato, delineando i cambiamenti che l'adesione alla fede cristiana ha portato nella sua vita, e come l'Apostolo sia riuscito a gestirli facendone punti di forza per la sua opera di evangelizzazione. Nel secondo capitolo è stata approfondita l'evoluzione della figura di San Paolo all'interno della storia dell'arte. L'obiettivo era di analizzare il legame esistente tra Paolo e la figura dell'uomo saggio, e in particolare del filosofo. Infatti questa identificazione ha caratterizzato gran parte della produzione artistica che lo riguarda in diverse parti del mondo, e in diversi periodi storici.

Nel terzo capitolo ci si è concentrati sul testo della *Lettera ai Romani*, cercando di capire il tempo e le circostanze che hanno portato Paolo a scriverla. L'epistola viene, inviata ad una comunità che Paolo non conosce ancora; ma, nonostante tutto, è proprio in questa occasione che egli decide di trattare due temi fondamentali per il cristianesimo di tutte le epoche: l'universalismo del messaggio di Dio e la coscienza morale, come condizione del coglimento delle tracce di Dio nel mondo e delle indicazioni morali implicitamente presenti nella natura umana.

Non ignoriamo certo come il rapporto tra Paolo e la filosofia sia stato enfatizzato grazie al presunto scambio epistolare intervenuto tra lui e Seneca. Consapevoli, però, dell'assai probabile carattere spurio di tale carteggio - tuttora oggetto di dibattito filosofico -, abbiamo preferito non considerarlo come fonte attendibile per la ricostruzione di una "filosofia paolina", per evitare di dover sviluppare una troppo ampia trattazione autonoma nell'ambito del presente lavoro.

Nel quarto capitolo si è ritenuto opportuno aprire ad un'indagine sull'influsso che la *Lettera ai Romani* ha esercitato sul pensiero di eminenti figure della storia filosofica e teologica dell'occidente quali: Ambrosiaster, Agostino, Tommaso, Lutero e Barth; indagine dalla quale è emerso come i temi dell'universalismo etico e della coscienza morale siano stati interpretati diversamente da questi autori, ma soprattutto siano stati costantemente attivi nella storia del pensiero proprio grazie al contatto con il pensiero paolino.

1 L'autore della Lettera ai Romani

1.1 Sull'ambiente e la cultura che hanno influenzato la vita di Paolo prima e dopo la conversione

Secondo i testi biblici Paolo era un ebreo ellenizzato che aveva cittadinanza romana ed era avvezzo alla vita e alle consuetudini delle grandi città e delle metropoli ellenistiche.

I caratteri distintivi di tali metropoli erano la presenza di una grande stratificazione sociale, con l'esistenza di una ristretta *élite* aristocratica e una dilagante assenza di senso di appartenenza alla città in cui si viveva: questo, almeno da parte di ampi strati della cittadinanza che in quel crogiuolo di culture che è il centro ellenistico, manteneva le loro tradizioni originarie.

Le notizie riguardanti Paolo sono, nonostante tutto, abbastanza chiare: è nato in un'importante città di cultura, Tarso, dalla quale proveniva anche lo stoico Antipatro¹. Ha ricevuto la sua formazione in una grande città come Gerusalemme, e la sua biografia è impreziosita dal nome di altrettante grandi e importanti città come: Damasco, Antiochia, Efeso, Tessalonica, Atene, Corinto, Mileto, e infine Roma.

Con certezza si può affermare che gli eventi decisivi della sua vita li abbia sempre vissuti in queste grandi città. È interessante, al contrario, che riguardo alle fasi della vita che Paolo non ha trascorso in grandi centri, ci siano scarse informazioni. In questo modo non sappiamo molto sull'attività di Paolo in certe regioni da lui evangelizzate, come la provincia araba, e se non fosse riportato nel libro degli *Atti degli Apostoli* il racconto dell'efficacia della sua azione evangelica in Licaonia, le conoscenze al riguardo sarebbero ancor più scarse.

Non sappiamo nemmeno come Paolo abbia intrapreso e compiuto i suoi lunghi viaggi di evangelizzazione: se a piedi lungo le vie dell'Impero romano oppure usando come mezzo di trasporto le imbarcazioni commerciali; ma più di ogni altra cosa è essenziale, rispetto alla figura di Paolo, comprendere quanto la cultura impartitagli e lo spirito cittadino abbiano formato il suo pensiero teologico. Anche ai fini dell'interpretazione del suo comportamento questo aspetto non è di scarsa rilevanza; infatti, in un periodo di esodo dalle campagne verso le città la varietà degli uditori di Paolo cambia e in quest'ottica è opportuno chiedersi se egli fosse in grado di farsi

¹ "Antipatro di Tarso", voce del *Dizionario enciclopedico italiano*, Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, Istituto poligrafico dello stato, Roma 1955, vol. I, p.506.

Antipatro fu un filosofo stoico (II sec. a. C.), scolaro e successore di Diogene di Seleucia nella direzione della scuola di Atene e maestro di Panezio. Polemizzò col contemporaneo Carneade. Si occupò di logica (proponendo un'originale teoria del sillogismo a una sola premessa), di teologia, di mantica e di etica. Abbiamo di lui solo frammenti. Si uccise in tarda età.

comprendere non solo dai cittadini avvezzi a una modalità espositiva d'impostazione elevata ed elegante, ma anche da coloro che provenivano dalle campagne.

Un fatto certo è che anche la ricezione del messaggio paolino si è consumata esclusivamente nelle città.

Abbiamo detto che Paolo è stato anzitutto un ebreo ellenistico, la provenienza del suo linguaggio teologico dall'ebraismo ellenistico non può essere negata. Se ci si domanda quanti e quali uomini abbiano compreso questo linguaggio, possiamo ipotizzare che fossero ebrei o simpatizzanti dell'ebraismo, oppure uomini in contatto con questo, che vivevano quasi esclusivamente nelle grandi città. È importante rammentare, in proposito, che con la grandezza delle città cresceva in maniera esponenziale anche la presenza in essa di ebrei.

La dimensione urbana caratterizza in maniera profonda tanto i tratti ebraici di Paolo quanto quelli filosofici.

La multiculturalità che Paolo ha trovato dinanzi a sé è un tipico fenomeno della città, e un effetto dell'evangelizzazione da lui promossa sarebbe dovuta essere l'integrazione dei diversi gruppi socio-culturali in una nuova e comune patria.

Il profondo legame di Paolo con la città lo porta a ricorrere, durante la sua opera di evangelizzazione, a immagini di provenienza urbana per descrivere il contenuto delle principali affermazioni della fede cristiana. Specialmente mentre parla della forma sociale del cristianesimo Paolo fa riferimento alla città e a tutto quello che può essere trovato esclusivamente in essa. Se deve esprimere una differenza tra ebrei e cristiani, parla della Gerusalemme terrena o di quella celeste. Essendo queste delle città, possiedono entrambe il loro diritto civico, che per l'una, la Gerusalemme terrena, è la legge di Mosè e per l'altra, la Gerusalemme celeste, è la legge di Cristo: legge ricordata da Paolo nella *Lettera ai Galati* (6, 2) «Portate i pesi gli uni degli altri, così adempirete la legge di Cristo»².

In questo confronto Paolo non contrappone alle vecchie istituzioni la “nuova città”, la Gerusalemme celeste; ma senza dubbio vede nella città il modello teologico in grado di fornire un'identità collettiva alle comunità che in essa vivono.

Fino ad oggi si è ritenuto che Paolo considerasse ogni singola comunità come l'ebraismo considera ogni sinagoga: ogni singola comunità è “Israele”, cioè “ i santi prescelti dall'Altissimo”³. Con la Gerusalemme celeste, invece, si è trovata una figura simbolica da anteporre a tutto il resto,

² *La Sacra Bibbia*, versione C.E.I., Libera editrice vaticana, Città del Vaticano 1992.

³ Berger K., *L'Apostolo Paolo. Alle origini del pensiero cristiano*, Donzelli, Roma, 2003 p. 21; *Paulus* trad. It. di Patriarca S., Verlag C. H. Beck oHG, München 2002.

non dissimile dalla Gerusalemme celeste della rivelazione del profeta Giovanni; questo dimostra quanto l'escatologia paolina sia caratterizzata da una dimensione urbana.

Il “guadagno” che il cristianesimo ricava da questa istituzione, la città, è l'abbandono della dimensione familiare a favore di quella pubblica e urbana. Questo sviluppo, che può essere percepito soprattutto nelle comunità nate dal carisma paolino, è d'incredibile importanza, perché permette al culto cristiano di affermarsi come una sorta di spazio pubblico in grado di contrapporsi al culto dell'Imperatore e a qualunque manifestazione politica del potere.

La dimensione pubblica del culto cristiano è una conseguenza che scaturisce dall'idea del “Regno di Dio”, la cui finalità è la visibilità della realtà di Dio e di tutti i suoi figli. Si potrebbe affermare, considerando l'escatologia cristiana come futuro evento pubblico, che anche il cristianesimo come chiesa non deve più essere confinato nelle case o nelle famiglie. L'*ekklesia*⁴ paolina ha in comune con l'istituzione profana, da cui peraltro ha preso il nome, il fatto di essere un'assemblea, nella quale tutti i partecipanti hanno gli stessi diritti.

Volendo creare una cronologia per comprendere meglio la vita di Paolo abbiamo ritenuto opportuno prendere le mosse dal lavoro di due studiosi come Berger⁵ e Schelkle⁶.

Non si conosce l'anno esatto della nascita di Paolo, ma verosimilmente è stato coetaneo di Gesù o di qualche anno più giovane. Considerando l'anno 30 d.C. come elemento indiscutibile, sappiamo che la lapidazione del primo martire, Stefano, si verifica nel 33 d.C., Paolo partecipa all'episodio da giovane, come viene riportato dagli *Atti degli Apostoli* (7, 58) «lo trascinarono fuori della città e si misero a lapidarlo. E i testimoni deposero il loro mantello ai piedi di un giovane, chiamato Saul»⁷, probabilmente Paolo poteva avere, al tempo, tra i venticinque e i trent'anni.

Nella lettera a Filemone databile tra il 55 e il 60 d.C., Paolo chiama se stesso “vecchio”: termine che al tempo indicava persone a partire da circa cinquantacinque anni. Ed alla luce di queste considerazioni possiamo verosimilmente fissare l'anno di nascita di Paolo tra l'1 e il 5 d.C. .

Altre date relative alla vita di Paolo si possono ottenere sulla base dei suoi viaggi apostolici.

Egli stesso dice della sua origine «Io sono un Giudeo di Tarso di Cilicia, cittadino di una città non certo senza importanza»⁸.

⁴ Dal greco κκλησία -ας, assemblea.

⁵ Klaus Berger ha studiato filosofia, teologia, e orientalistica a Monaco, Berlino e Amburgo; dal 1974 insegna teologia neotestamentaria all'Università di Heidelberg.

Berger K., *L'Apostolo Paolo. Alle origini del pensiero cristiano*, Donzelli, Roma, 2003; *Paulus* trad. It. Patriarca S., Verlag C. H. Beck oHG, München 2002.

⁶ Karl Hermann Schelkle è professore emerito di Nuovo Testamento alla Facoltà cattolica di Teologia di Tubinga. Schelkle K.H., *Paolo. Vita, lettere, teologia*, Paideia Editrice, Brescia 1990; *Paulus. Leben – Briefe – Theologie*, trad. It. Proch U, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988.

⁷ *La Sacra Bibbia*, versione C.E.I., Libera editrice vaticana, Città del Vaticano 1992.

⁸ *Atti degli Apostoli* (21,39) in *La Sacra Bibbia*, versione C.E.I., Libera editrice vaticana, Città del Vaticano 1992.

Tarso era già dal IV secolo a.C. una città importante, ed al tempo di Paolo era capoluogo della provincia romana della Cilicia, nell'odierna Turchia: era situata in una fertile pianura ai piedi del monte Tauro; era anche una città portuale collegata al mare attraverso il fiume navigabile Cidno e punto d'incontro delle strade di collegamento a nord verso l'Asia Minore, con le città di cultura greca di Mileto, Efeso, Smirne e Pergamo, e a sud verso Siria e Palestina e verso il mondo semita orientale. Da queste indicazioni è facile dedurre come Tarso fosse un crocevia di culture e religioni tra Oriente e Occidente, in più con le sue famose scuole era un importante centro di formazione della cultura greca.

A Tarso era presente anche una forte comunità ebraica a cui apparteneva anche la famiglia di Paolo, lo stesso Paolo richiama questa sua originaria appartenenza in una delle lettere da lui scritte alla comunità di Corinto; mentre nella *Lettera ai Filippesi* (3,4-6) troviamo: «Se alcuno ritiene di poter confidare nella carne, io più di lui: 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».

Secondo l'usanza della tribù di Beniamino, Paolo portava il nome giudaico di Saulo, come il più famoso discendente della tribù di Beniamino: Saul il grande re d'Israele. Probabilmente però fin dall'infanzia ricevette anche il nome greco di Paolo.

Gli *Atti degli Apostoli* 22,5 rivelano che fin dalla nascita Paolo godeva della cittadinanza romana il che indicava la sua appartenenza ad una famiglia importante e abbiente.

Come abbiamo accennato in precedenza l'eredità giudaica fu approfondita da Paolo durante il suo periodo di permanenza a Gerusalemme, dove fu «istruito esattamente secondo la legge dei padri» (*At* 22, 3) alla scuola del rabbi Gamaiele, nei suoi studi si occupò di teologia ma anche di diritto, considerato quanto questo fosse radicato nella legge antico testamentaria.

Nella *Lettera ai Galati* Paolo raccontando di sé dice di essere, rispetto ai suoi coetanei, un fanatico della tradizione dei padri, affermazione confermata dalla sua scelta, come giudeo, di appartenere al gruppo dei farisei.

Le origini del fariseismo risalgono probabilmente al periodo successivo a Esdra⁹, quando il notevole influsso della civiltà greca e dei costumi ellenistici sulle classi aristocratiche e colte della società giudaica originarono il partito dei Sadducei, i quali ritenevano vincolante soltanto la legge

⁹ "Esdra", (Εσδρας, lat. Esdras) voce del *Dizionario enciclopedico italiano*, Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, Istituto poligrafico dello stato, Roma 1955, vol. IV, pp. 474-475; Sacerdote e scriba ebreo. Secondo il libro della Bibbia che porta il suo nome, Esdra fu protagonista, insieme con Neemia, della restaurazione della comunità giudaica in Gerusalemme dopo l'esilio babilonese, e contribuì a fondare una coscienza giudaica basata su una forte appartenenza al gruppo, proibendo tra l'altro i matrimoni misti. La realtà storica di Esdra e delle sue riforme è stata messa in dubbio da alcuni studiosi. Ottenne da Artaserse un decreto che lo autorizzava a riformare la comunità di Gerusalemme secondo la legislazione del Pentateuco (*Esdra* 7, 12-26); così egli riuscì a formare una coscienza giudaica chiusa a influenze straniere e capace di resistere alla pressione dell'ellenismo.

scritta e non credevano nella risurrezione dei morti e negli angeli. Contro di essi si levarono, nel corso del I-II secolo, i farisei: provenienti dal popolo, contrastavano l'aristocrazia sacerdotale e la sua ideologia; d'altra parte, tenevano a distinguersi (da qui probabilmente il loro nome, che significa "separato") dalle classi più incolte e irrispettose della tradizione.

Il sistema farisaico si basava sull'insegnamento e l'interpretazione della Scrittura, sviluppando in tal modo un'articolata tradizione orale, considerata lo strumento essenziale per vivere l'insegnamento biblico; alla fine più che un sistema di credenze religiose, il fariseismo si era trasformato in un complesso di norme di vita. Per i farisei il culto, prima quasi esclusivamente limitato alla cerchia sacerdotale, passava nella famiglia e investiva i doveri di ogni individuo: le feste legali e tradizionali, e i numerosi riti erano osservati con uno scrupolo minuzioso.

La loro dottrina teologica seguiva linee piuttosto semplici e precise: Dio è il creatore e l'unico signore dell'Universo, che egli guida con giustizia di re e amore di padre. Fondamenti della religione sono l'amore di Dio, che si esprime attraverso l'osservanza della legge, espressione del suo volere, e l'amore verso il prossimo.

L'uomo è responsabile delle sue azioni, perché gli è concessa la libertà del volere, l'infallibile giustizia di Dio merita a sua volta le opere buone degli uomini e punisce, qualora non intervenga il pentimento, le loro colpe; ma è importante ricordare che il sistema farisaico era, più che un sistema di credenze religiose, un sistema di norme di vita¹⁰.

Schelkle riferisce che nella casa di Paolo si parlava abitualmente aramaico. Nonostante ciò egli imparò fin dalla fanciullezza la lingua greca, che utilizzò come *passpartout* durante tutta l'attività evangelica.

Paolo non solo è raggiunto dalla lingua, ma anche dal suo pensiero greco; l'apostolo rimprovera aspramente i pagani per le loro divinità, ma è da tenere in considerazione che già la filosofia e la religione greca avevano esercitato una forte critica verso gli dèi della mitologia, sviluppando in questo modo una religione più pura, tendente all'enotheismo¹¹. Queste idee erano già note alla sinagoga ellenistica a cui Paolo apparteneva.

Già la filosofia greca, risaliva all'esistenza di Dio partendo dal mondo fisico, con un procedimento paragonabile a quello utilizzato da Paolo nella *Lettera ai Romani*. Paolo presenta un'idea innovativa, è Dio stesso che si rende noto all'uomo attraverso la via della teologia naturale.

¹⁰ "Fariseismo", voce del *Dizionario enciclopedico italiano*, Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, Istituto poligrafico dello stato, Roma 1955, vol. IV, p. 629.

¹¹ "Enotheismo", voce del *Dizionario enciclopedico italiano*, Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, Istituto poligrafico dello stato, Roma 1955, vol. IV, p. 387. Termine coniato dallo storico delle religioni M. Müller per designare l'atteggiamento religioso (da lui osservato specialmente nei *Veda*) di chi, nel fervore dell'adorazione di una divinità, la invoca e la celebra come unica, senza assurgere per questo a una vera e propria concezione monoteistica che afferma un solo dio con esclusione di tutti gli altri. Müller riconosce nell'enotheismo il precedente indistinto del monoteismo e del politeismo.

Negli *Atti degli Apostoli* troviamo Paolo che parla in modo esplicito della possibilità che i pagani hanno di incontrare e conoscere il Dio unico.

Paolo fa ampio uso delle sue conoscenze per avvicinare i pagani e metterli in contatto con il cristianesimo e i suoi riti. Questo accade anche per la dottrina del Battesimo. Per farla comprendere meglio, egli si rifà a idee della religione misterica greca; infatti anche questa parlava del morire e del risorgere del fedele con la divinità: un'idea che Paolo sostiene essere simile a quella del Battesimo cristiano, col quale il credente sperimenta la morte e la rinascita in Cristo e nella sua comunità.

Chiariamo a questo punto che cosa si ritenesse per religione misterica: con il termine “misteri”, derivante dal greco *μυστήριον* (*mysterion*), si indicavano i culti di carattere esoterico che affondavano la loro tradizione nelle arcaiche iniziative primitive che si erano diffuse nell'antica Grecia e nel Medio-Oriente.

Questi culti ricevettero un particolare impulso in età ellenistica e poi romana.

Una delle caratteristiche fondamentali, dei culti misterici consisteva nel fatto che l'insieme delle credenze, delle pratiche religiose e la loro vera natura, erano rivelate esclusivamente agli iniziati, che erano obbligati a non profanare il segreto. Componenti comuni della varia tipologia dei riti misterici erano generalmente: simboli sacri e cerimonie magiche, sacramenti e rituali di purificazione.

Altra caratteristica principale dei culti misterici era quella di avere un carattere salvifico; infatti l'azione iniziatica ha come obiettivo quello di creare una realtà liberatrice offerta al singolo in risposta ai problemi esistenziali concernenti la vita e la morte.

Attraverso vari stadi di iniziazione gli adepti giungevano alla visione della divinità, che, essendo morta e rinata, garantiva loro la liberazione, ovvero il superamento dello stato umano e della limitazione individuale simboleggiato dalla morte e risurrezione del dio.

Altro movimento filosofico-religioso con cui Paolo si trova a contatto è lo gnosticismo¹².

La dottrina gnostica è largamente accolta in ambiente ellenistico, ed ha un incremento di seguaci fino al III secolo d.C. .

Il termine “gnosticismo” deriva dal greco *gnósis*, ovvero conoscenza. Tentando di spiegare questo movimento, basandoci momentaneamente sulla etimologia del suo nome, potremmo definirlo come una “dottrina della salvezza attraverso la conoscenza”. Se per il giudaismo l'anima raggiunge la salvezza rispettando i 613 *mitzvòt* (precetti), e per il cattolicesimo si raggiunge la salvezza mediante la Grazia che si esprime nella Fede e nelle buone azioni compiute in vita, la

¹² “Gnosticismo”, voce del *Dizionario enciclopedico italiano*, Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, Istituto poligrafico dello stato, Roma 1955, vol. V, pp.477-478.

dottrina gnostica ha una visione differente. Lo gnosticismo, infatti, sostiene che la salvezza dell'anima è determinata da una forma di conoscenza superiore e illuminata, detta anche "gnosi", dell'uomo, del mondo e dell'universo, dove questa conoscenza è frutto del vissuto personale di ciascuno e di un percorso di ricerca e di verità.

Sintetizzando ulteriormente potremmo dire che gli gnostici erano un gruppo di persone consapevoli che la loro conoscenza li inseriva in una classe di esseri superiori, il cui *status* presente e futuro era differente da quello di coloro i quali, per una qualsiasi ragione, non avevano accesso alla gnosi.

Altro aspetto importante della dottrina gnostica è l'abitudine ad integrare la sua fraseologia e i suoi principi con quelli appartenenti ai culti con i quali veniva a contatto, tra i quali è impossibile non annoverare il cristianesimo.

Lo gnosticismo sosteneva che la materia fosse il deterioramento dello spirito e l'intero universo il frutto della corruzione della divinità; insegnava che il fine ultimo di ogni essere vivente era il superamento della bassezza della materia ed il ritorno allo spirito Genitoriale: ritorno reso possibile dalla presenza di alcuni Salvatori inviati da Dio.

Tratto comune ai vari tipi di gnosticismo che si sono sviluppati è la distinzione tra il vero Dio inconoscibile, chiamato anche Primo Eone, e il malvagio Dio minore, da loro identificato con Yahweh, noto anche come Samael e Demiurgo.

Lo gnosticismo influenzato dal cristianesimo tendeva però a identificare il Dio del *Vecchio Testamento* con la potenza inferiore del Demiurgo, creatore del mondo materiale, e il Dio del *Nuovo Testamento* con l'Eone perfetto ed eterno, generatore degli eoni Cristo e Sophia: due diverse emanazioni del primo Dio incarnatesi sulla Terra.

Dalla concezione docetista, presente in gran parte delle religioni gnostiche, deriverebbe il rifiuto della resurrezione del corpo di Gesù; perché, dopo la morte, egli sarebbe tornato sulla Terra solo nella sua forma divina, quindi liberato dal corpo materiale. Nel periodo trascorso tra Resurrezione e Ascensione, che per gli gnostici ha una durata superiore ai quaranta giorni, Gesù avrebbe impartito ad alcuni dei suoi discepoli una dottrina segreta. Questo insegnamento impartito parallelamente alla dottrina della Chiesa, che si fondava sulla predicazione pubblica di Gesù, venne tramandato in modo occulto e solo ad alcuni eletti che consideravano inutile lo studio dei testi canonici, escludendo così in automatico la gerarchia della Chiesa. Tutte queste convinzioni contrastano con l'ortodossia del cristianesimo che andava formandosi in quei secoli, e fu così che le dottrine gnostiche diffuse anche all'interno della Chiesa furono dichiarate eretiche.

In seguito a questo, il movimento gnostico fu soggetto ad un rapido declino, anche se, soprattutto in Medio-Oriente alcuni suoi aspetti erano oramai parte integrante della vita della Chiesa; si pensi ad esempio all'ascetismo.

Merita a tal proposito una riflessione il rapporto tra la gnosi e Paolo. Fonti per la conoscenza della gnosi furono i Padri della chiesa e i loro scritti, soprattutto nella misura in cui essi la combatterono come eresia. Tra i Padri sono da annoverare figure come Clemente di Alessandria, Ireneo, Origene; ma, in aggiunta alle fonti prodotte da questi e altri, sono da considerare opere letterarie di carattere gnostico più vicine alla tradizione cristiana e risalenti al I-II secolo d.C., come ad esempio testi apocrifi neotestamentari: i Vangeli di Filippo e di Tommaso, gli *Atti di Paolo* e gli *Atti di Tommaso*, e poi anche la letteratura apocalittica con la *Rivelazione di Pietro*, l'*Apocalisse di Paolo*, i *Libri Sibillini*.

Certo è che la gnosi alla sua base è in qualsiasi sua declinazione sempre dualistica nei confronti di luce e tenebre, verità e menzogna, vita e morte. Il mondo presente è -per gli gnostici- opera di un demiurgo subordinato, che modella una materia malvagia, come lo è anche il cuore dell'uomo che le appartiene. Potenze demoniache sono all'opera tra cielo e terra. L'anima dell'uomo ha la sua patria in un mondo più alto, celeste, ed è prigioniera nel corpo terreno: essa anela a ritornare nell'altro mondo ed è da questo che proviene il Redentore, Eone, che accetta la corporeità, insegna all'anima la sua origine e la sua attuale condizione di perdizione¹³.

Schelkle spiega, nel suo lavoro *Paolo. Vita, lettere e teologia*, che questa religione si chiama gnosi non solo perché in essa è importante la conoscenza, ma anche perché per questa è necessario che l'anima conosca, ma soprattutto riconosca la sua origine e il suo destino. Per noi è importante il fatto che essa raggiunga il suo pieno sviluppo, specialmente nella figura cristiana del Redentore, solamente in epoca cristiana; e forse è già al tempo del *Nuovo Testamento* che i contrasti con la gnosi iniziano ad emergere.

L'atteggiamento di fondo del *Nuovo Testamento*, secondo cui l'anima nel mondo si sente perduta, desidera e anela ad un Redentore, mentre viene oppressa dalle potenze demoniache, può sembrare affine a quello gnostico.

La questione del rapporto tra Paolo e la gnosi riceve risposte diverse e contraddittorie, il pensiero gnostico tendeva a svalutare il corpo con una fermezza che non aveva nulla a che vedere con quanto presente nel *Nuovo Testamento*.

L'influsso del vocabolario gnostico diviene più evidente nelle lettere deuteropaoline, dove emerge Cristo come immagine di Dio e mediatore della creazione. Qui è preposto a tutte le potenze, e nella

¹³ Jonas H., *Lo gnosticismo*, tr. It. Riccati di Ceva M., Società editrice internazionale, Torino 1973, cap. I.

croce le ha vinte: è la riconciliazione di cielo e terra con Dio Approfondendo ulteriormente aspetti della gnosi potremmo chiederci: quali siano queste potenze? Sono forse degli dèi? Come abbiamo spiegato ampiamente in principio, ci si serve forse dell'idea gnostica dell'uomo celeste, e in questo caso ci sono degli elementi di rimando alla *Lettera agli Efesini*, in cui viene descritta la discesa e ascesa del Redentore che sottomette a sé le potenze di cielo e terra.

La Chiesa è rappresentata come il corpo di Cristo, dove Cristo è il capo del corpo ed è legato alla Chiesa mediante un matrimonio mistico: questo può essere interpretato come l'idea di un'unione celeste e terrena del Redentore? Questa interpretazione probabilmente non è corretta. Le lettere pastorali, infatti, mettono in guardia dalle «vuote chiacchiere profane e dalle obiezioni della cosiddetta conoscenza» (*Lettera a Timoteo* 6,20). Probabilmente è corretto pensare che sia proprio la gnosi l'eresia aspramente criticata e rifiutata all'interno della *Prima Lettera a Timoteo* (Cfr. 4,2, e 2,13); infatti tale eresia nega la resurrezione (*II Tim.*2, 18) e rigetta il matrimonio (*I Tim.* 4,3,); infatti sembra esserci qui la svalutazione gnostica della corporeità.

Abbiamo in questo modo dimostrato quanto la vita e l'opera di Paolo fossero caratterizzate da un legame indissolubile non solo con Israele, ma anche con la cultura ellenica. In seguito vedremo il rapporto altrettanto inscindibilmente lega Paolo a Roma.

1.2. Paolo: da persecutore a missionario

Vita e opera di Paolo sono fatalmente caratterizzate dalla triade: Israele - ellenismo - Roma.

Come fariseo esperto della legge, Paolo era in grado di comprendere più di altri seguaci di Gesù quale fosse l'importanza e la forza della legge anticotestamentaria, ma anche quale contrasto ci fosse tra essa e le parole ed opere di Gesù; Paolo non era a contatto solo con il rigido giudaismo di Gerusalemme, ma era aperto fin dall'infanzia al vasto mondo della cultura greca. In più essendo cittadino romano, non rimase chiuso in un contesto israelitico, Paolo conosceva l'ordinamento e la grandezza dell'Impero, che sarebbe diventato poi il suo campo di missione.

Al tempo, la comunità cristiana di Gerusalemme era accusata di non tenere in debito conto la legge mosaica: accusa probabilmente non infondata. I cristiani provenienti dal giudaismo della diaspora ritenevano meno importanti alcuni aspetti della legge come la circoncisione, le regole alimentari, il culto del tempio; ma, cosa più importante, erano ben disposti a rinunciarvi.

Questo atteggiamento suscitò l'opposizione del nostro zelante fariseo; che definisce sé stesso nella *Lettera ai Galati* (1, 4) «in altissima misura un fanatico per le tradizioni dei padri».

Manifestazione di questo atteggiamento non fu solamente la partecipazione, seppur, come abbiamo già mostrato, in maniera limitata, al martirio di Stefano; ma soprattutto la persecuzione della comunità cristiana di Gerusalemme.

Il sommo sacerdote del Sinedrio di Gerusalemme gli aveva conferito pieni poteri per portare avanti la persecuzione anche a Damasco.

Non ci sono giunte testimonianze che chiariscano quale tipo di potere o meglio quale libertà d'azione fosse stata concessa a Paolo; sappiamo che poteva infliggere ai membri della comunità della sinagoga la flagellazione o la scomunica; ma è alquanto improbabile che il sommo sacerdote avesse il potere di ordinare, da Gerusalemme, la carcerazione dei Giudei a Damasco per poi trasferirli nella città santa. Risulta fondamentale ricordare che l'autorità sovrana era quella romana e non quella dei sacerdoti del Sinedrio; infatti, che i cristiani adorassero Gesù come il Messia e annunciassero questa loro convinzione, non poteva essere considerato reato contro la legge.

L'avversione di Paolo è provocata dal fatto che Gesù, il Messia, era crocifisso e di conseguenza maledetto secondo la legge come troviamo in *Deuteronomio* 21, 22-23: «Se un uomo avrà commesso un delitto degno di morte e tu l'avrai messo a morte e appeso a un albero, il suo cadavere non dovrà rimanere tutta la notte sull'albero, ma lo seppellirai lo stesso giorno, perché l'appeso è una maledizione di Dio e tu non contaminerai il paese che il Signore tuo Dio ti dà in eredità»; per di

più la pessima considerazione per i morti in seguito alla crocefissione non si limitava alla tradizione mosaica, ma si allargava a quella romana.

I romani iniziarono ad adottare come modalità di esecuzione la crocefissione intorno al II secolo a.C. . A causa dell'atrocità che la pena comportava, questa non poteva essere applicata ad un cittadino romano; era perciò utilizzata con schiavi, sovversivi e stranieri, ed era abitualmente preceduta dalla flagellazione.

Al tempo, molte persone credevano che la crocefissione fosse riservata solo ai criminali interpretando alla lettera le parole di Plutarco: «ogni criminale condannato a morte porta la croce sulle sue spalle»¹⁴; ma la storia mostra che questa categoria di individui non era l'unica ad essere sottoposta a tale sorte.¹⁵

Ciò spiega il disagio provato da farisei zelanti come Paolo, che non accettavano, comprendevano e giustificavano la fede in un Messia che era stato giudicato e condannato a tale pena senza alcuna attenuante.

Durante il viaggio di Paolo verso Damasco si verifica la svolta radicale riportata più di una volta negli *Atti degli Apostoli* e in alcuni passi delle Lettere. Negli *Atti degli Apostoli* troviamo tre versioni estremamente simili dello stesso avvenimento: dapprima come resoconto di ciò che è accaduto a Paolo, poi come testimonianza fatta da Paolo davanti ai giudei di Gerusalemme e infine come racconto dell'apostolo presso il re Agrippa.

Schelkle¹⁶ fa notare che l'autore degli *Atti degli Apostoli* evita intenzionalmente di riportare la medesima versione della conversione dell'apostolo; in tal senso le ripetizioni assumono un valore più rilevante: esse evidenziano probabilmente che questo avvenimento è risultato per Paolo decisamente importante.

I tre racconti non concordano in tutti i particolari: l'autore degli *Atti degli Apostoli* lo sapeva bene, ma evidentemente non aveva ritenuto necessario omologarli. I racconti presentano la conversione dell'apostolo come un avvenimento miracoloso. Paolo e i suoi compagni scorgono un fulgore luminoso; egli cade a terra sentendo una voce, che è la voce di Gesù che gli domanda con tono di rimprovero: “perché mi perseguiti?”. Eppure Paolo non aveva perseguitato Gesù, ma i cristiani. Così Luca dimostra una comprensione della Chiesa a lui estranea, perché intrinsecamente paolina, per la quale Gesù si identifica in maniera totale con i cristiani perseguitati, così come nella conversione Paolo ha reso proprio il punto di vista delle sue precedenti vittime. Luca, essendo stato

¹⁴ Plutarco, *Moralia, De sera numinis vindicta - Della lentezza dei numi a punire*, a cura di Del Corno D., trad. It. Guidorizzi G., Adelphi, Milano 1982, 548a-568a - 554A/B.

¹⁵ Zias J.E., *Crucifixion in Antiquity*, Center one foundation, Pasadena California 1998.

<http://www.centuryone.org/crucifixion2.html>

¹⁶ Schelkle K.H., *Paolo. Vita, lettere, teologia.*, tr. It. Proch U., Paideia Editrice, Brescia, 1990 p. 81; *Paulus. Leben-Briefe-Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988.

accompagnatore di Paolo dal secondo viaggio missionario in poi, probabilmente fino alla prigionia romana, aveva ben compreso quale fosse la visione paolina della Chiesa ed era quindi inevitabile che essa trasparisse dai suoi scritti.

Tornando alle vicissitudini relative alla conversione dell'apostolo, questi viene condotto a Damasco dove rimane per tre giorni affetto da cecità, ma anche senza prendere né cibo né acqua; ed è solo grazie all'intervento di un discepolo del Signore di nome Anania, che Paolo, dopo aver ricevuto il Battesimo dello Spirito Santo recupera la vista (*At. 9, 18*) :«E improvvisamente gli caddero dagli occhi come delle squame e recuperò la vista».

Prestando attenzione al resoconto presente negli *Atti degli Apostoli* (9, 19-25), dopo la conversione sulla via di Damasco e gli avvenimenti successivi, Paolo rimase nella città per un periodo di tempo indeterminato, predicando nelle sinagoghe il messaggio cristiano. Questi ben presto progettaron di ucciderlo, ma venne aiutato nella fuga dai suoi discepoli, che lo calarono durante la notte dentro una cesta al di fuori delle mura di Damasco; da qui si recò poi a Gerusalemme (*At. 9, 26*), per incontrare gli altri apostoli. Si tratta del suo primo soggiorno o viaggio nella città santa.

L'epifania di Gesù davanti a Damasco conferì l'incarico a Paolo di annunciare l'evangelo tra le genti. Paolo così definisce sé stesso nella *Lettera ai Galati* (1, 1) :«apostolo, non da parte di uomini, né per mezzo di un uomo, ma per mezzo di Gesù Cristo e di Dio Padre, che lo ha resuscitato dai morti».

Questa espressione è diretta a replicare polemicamente alle affermazioni secondo cui Paolo non avrebbe avuto lo stesso *status* dei primi apostoli, perché non chiamato direttamente da Gesù Cristo. Al contrario Paolo, sostiene di essere stato chiamato direttamente da Cristo risorto e di avere per questo la stessa dignità degli altri apostoli. Per lui la conversione coincide con la definizione del suo incarico missionario tra le genti: egli ha il compito di annunciare l'evangelo libero dai legami della legge anticotestamentaria.

I suoi viaggi dimostrano quanto la sua storia lo rendesse adeguato ad adempiere questo compito. Gli *Atti degli Apostoli* riferiscono che, dopo aver recuperato la vista e le forze, Paolo aveva immediatamente iniziato la predicazione presso Damasco. Nella *Lettera ai Galati* l'apostolo racconta i suoi spostamenti missionari, riferendo di aver trascorso i tre anni successivi alla sua conversione in meditazione nella provincia romana di Arabia, nell'attuale Giordania, che coincideva con il regno degli arabi Nabatei confinante con Damasco. Rientrato a Damasco, secondo gli *Atti degli Apostoli* (9, 26-30), proseguì fino a Gerusalemme dove fu accolto da una inizialmente con freddezza e con timore dai cristiani della città, a causa del suo passato di persecutore.

Il giudeo-cristiano Barnaba si fece suo garante, iniziando così con Paolo una collaborazione che sarebbe durata negli anni successivi. Nella città santa continuò a predicare nelle sinagoghe; ma anche qui, come a Damasco, fu costretto a fuggire tornando nella città natale di Tarso. La *Lettera ai Galati* (1,18-19) aggiunge alcune precisazioni: questa visita a Gerusalemme avvenne molto tempo dopo la conversione, fu breve, ma vide l'incontro di Paolo con Pietro e forse anche con Giacomo¹⁷.

Dopo essere fuggito da Gerusalemme, Paolo rimase a Tarso per un lasso di tempo imprecisato. Di questo lungo periodo rimane solo un accenno presente nella *Lettera ai Galati* (1, 21), che vede Paolo recarsi in Siria e Cilicia, nei dintorni di Tarso. Il motivo di questi viaggi non è esplicitato, ma è presumibile che fossero legati alla sua predicazione, e come per il caso del viaggio nella provincia di Arabia non sono noti luoghi visitati, durata e risultati conseguiti.

In seguito al martirio di Stefano i primi apostoli e i giudeo-cristiani poterono rimanere a Gerusalemme, ma i giudeo-cristiani ellenisti, chiamati anche gentili, furono costretti ad andarsene, scacciati e disseminati nel territorio fondarono nuove comunità. Una di queste si trovava nella città di Antiochia, che accoglieva sia giudei che pagani. Inviato qui da Gerusalemme per una missione, Barnaba, ricordandosi di Paolo, ancora a Tarso, lo convinse a seguirlo, così i due operarono insieme per un anno intero, guadagnando molti discepoli, che proprio ad Antiochia furono chiamati cristiani per la prima volta - come indicano gli *Atti degli Apostoli* (11, 22-27).

Paolo partì per il primo dei suoi tre viaggi missionari, nel quale fu accompagnato da Barnaba, Marco, futuro evangelista e cugino di Barnaba. Riferisce la *Lettera ai Colossesi* (4, 10) che i tre

¹⁷ "Giacomo il Minore", voce della *Bibliotheca Sanctorum*, mons. Caraffa F, dott. Morelli G., Città Nuova, Roma 1961-1970, vol. VI, pp. 402-404. L'appellativo lo distingue dall'omonimo apostolo e martire, fratello di Giovanni l'evangelista. Giacomo è denominato «cugino del Signore» (*Mt. 13, 55; Mc. 6, 3; Gal. 1, 19*) fratello dell'apostolo Giuda Taddeo; è posto tra le «colonne della Chiesa» a Gerusalemme con Pietro e Giovanni (*Gal. 2, 9; cfr. Act. 15, 13*). È detto figlio di Alfeo (*Mt. 10, 3; Act. 1, 13*). Tra le pie donne presenti ai piedi della croce è «Maria, madre di Giacomo il minore e di Giuseppe» (*Mc. 15, 40*), «sorella», cioè cognata, della Madonna e moglie di Cleofa (*Gv. 19, 25*). Alfeo e Cleofa sono due nomi della stessa persona, secondo l'uso spesso attestato nel Nuovo Testamento: Saulo-Paolo, Giovanni-Marco; o due forme che rendono lo stesso nome aramaico. L'identità di Giacomo, cugino del Signore e apostolo «figlio di Alfeo», come autore delle prime epistole cattoliche. Gli scrittori orientali in genere distinguono Giacomo cugino del Signore e vescovo di Gerusalemme, l'apostolo (il Minore), figlio di Alfeo, mentre in Occidente, quasi unanimemente, si ammette tale identità. La distinzione sembra sia stata introdotta, alla fine del II o all'inizio del III sec., dagli scritti pseudo-clementini e fu seguita da Eusebio di Cesarea, s. Giovanni Crisostomo e, solo tra i latini, s. Girolamo, nei suoi ultimi scritti, ne afferma chiaramente l'identità. Negli *Atti degli Apostoli*, Giacomo occupa una posizione di rilievo: Pietro appena liberato dall'Angelo, fa informare Girolamo (12, 17); al concilio di Gerusalemme, Giacomo interviene nella discussione e suggerisce alcune norme per un *modus vivendi* fra i cristiani di origine giudaica e quelli di origine pagana (15, 13-19); dà alcuni suggerimenti pratici a s. Paolo che rientra a Gerusalemme dopo il suo terzo viaggio missionario (21, 17-26). Giacomo governò la chiesa di Gerusalemme, sino al 62 d. C., quando fu martirizzato dal sommo sacerdote Hanan II, il quale approfittò dell'intervallo tra la morte del procuratore Festo e l'arrivo del suo successore, Albino. La morte di Giacomo fu già narrata in una citazione di Clemente [d'Alessandria], il quale racconta che, precipitato dal pinnacolo del Tempio, fu ucciso a colpi di bastone. Eusebio riferisce quindi la narrazione di Egesippo (*Memorie*, V), secondo la quale, i capi lo finirono a sassate, «giacché non era rimasto morto per la caduta», dal pinnacolo del Tempio, mentre Giacomo in ginocchio pregava: «Ti supplico, o Signore Dio e Padre, perdona ad essi, perché non sanno quello che fanno». «Mentre lo lapidavano, uno dei sacerdoti cercò di fermarli: 'Arrestatevi. Che fate? Il Giusto prega per voi'. Allora un qualcherai che si trovava tra loro, preso il legno con cui batteva le vesti, percosse sulla testa il Giusto; e così questi morì martire. Lo seppellirono là sul posto, vicino al Tempio, e tuttora se ne conserva il cippo sepolcrale»

intrapresero questo primo viaggio missionario viaggiando da Antiochia verso Cipro e poi sulla terra ferma, dall'Asia Minore verso la Pisidia e la Cilicia, per ritornare nuovamente ad Antiochia.

La durata, a seconda delle varie ricostruzioni cronologiche, è tra i due e cinque anni, collocabili nella seconda metà degli anni 40 d. C. . I destinatari della predicazione erano principalmente Ebrei, ma anche pagani.



Mentre Paolo e Barnaba si trattennero ad Antiochia, giunsero in città dei farisei convertiti provenienti da Gerusalemme, che pretendevano che tutti i cristiani dovessero accettare e osservare l'intera legge anticotestamentaria, quindi anche la circoncisione e le prescrizioni sui cibi. Paolo e Barnaba difesero la libertà dei cristiani di origine pagana di non osservare la legge anticotestamentaria.

Era grande il pericolo di una spaccatura della Chiesa e, per questo motivo, venne convocata un'assemblea degli apostoli a Gerusalemme, ricordata come "Concilio di Gerusalemme".

Il Concilio di Gerusalemme ebbe luogo intorno al 50 d.C., e l'argomento principale dell'incontro riguardò le norme da seguire con i convertiti dal paganesimo. Il Concilio fu presieduto da Giacomo il Minore e da Pietro. Dopo una accesa disputa tra le parti, Giacomo assunse un ruolo decisivo: egli utilizzava una citazione dal *Libro di Amos* «Con questo si accordano le parole dei profeti, come sta scritto: Dopo queste cose ritornerò e riedificherò la tenda di Davide che era caduta; ne riparerò le rovine e la rialzerò, perché anche gli altri uomini cerchino il Signore e tutte le genti sulle quali è

stato invocato il mio nome, dice il Signore che fa queste cose da lui conosciute per l'eternità»¹⁸; Giacomo proseguì sostenendo che non si doveva importunare chi tra i pagani si fosse convertito a Dio, ma era comunque necessario chiedere loro di astenersi dall'assumere cibi immondi, offerti alle divinità pagane, e astenersi dalla fornicazione.

Altro punto importante dell'assemblea apostolica fu l'accordo ufficiale relativo alla ripartizione delle zone di missione, per il quale alla Chiesa di Gerusalemme, nelle persone di Giacomo il Minore e Pietro, vennero affidati i giudeo-cristiani circoncisi, mentre a Paolo di Tarso sono affidati i gentili provenienti dal paganesimo.



Al termine del Concilio di Gerusalemme (*At.* 15, 36 - 18, 21) Paolo cominciò un'altro viaggio apostolico, ricordato come il suo secondo grande viaggio missionario.

In seguito ad una discussione con Barnaba, decise di farsi accompagnare nel percorso da Sila; in seguito si aggregarono loro l'evangelista Luca¹⁹ e Timoteo, nonostante l'iniziale reticenza da parte di Paolo.

I missionari visitarono dapprima le comunità già fondate nell'Asia Minore, successivamente viaggiarono attraverso Frigia e Galazia. Secondo altri, la via venne loro indicata dallo Spirito Santo,

¹⁸ *Atti degli Apostoli* 15, 15-18 in *La Sacra Bibbia*, versione C.E.I., Libera editrice vaticana, Città del Vaticano 1992.

¹⁹ Grelot P., *Introduzione alla Bibbia*, San Paolo, Milano, 1998 pp. 462- 469; *Introduction aux livres saints*, trad. It. Girlanda e A. Rossano P., Librairie classique Eugène Belin, Paris.

che gli impedi di andare ad annunciare la parola in Asia e verso la Bitinia; in questo modo il gruppo di Paolo raggiunse la costa della Troade di fronte all'Europa.

Chiamati da una visione avuta in sogno, in cui Paolo riconobbe una rivelazione di Dio, i missionari fecero il passo, carico di conseguenze, verso la Macedonia che stava loro di fronte. A Filippi e in Macedonia riuscirono a fondare delle comunità; in seguito Paolo predicò ad Atene senza riportare successo²⁰; invece a Corinto, in un anno e mezzo di lavoro, l'apostolo riuscì a fondare, anche se in condizioni difficili, una grande comunità. Paolo iniziò a predicare nella sinagoga, ma la sua presenza non fu accettata dai giudei, che lo scacciarono; in seguito «andandosene di là entrò nella casa di un tale chiamato Tizio Giusto, che onorava Dio, la cui abitazione era accanto alla sinagoga. Crispo, capo della sinagoga, credette nel Signore insieme a tutta la sua famiglia; e anche molti dei Corinzi, udendo Paolo, cedettero e si fecero battezzare»²¹.

I giudei della città, non riuscendo ad allontanarlo, lo condussero davanti al tribunale del proconsole Giunio Anneo Gallione²². Questi dichiarò che le discussioni religiose fra i giudei non lo riguardavano e Paolo fu dunque lasciato libero; ma, nonostante l'apparente risoluzione della controversia, si congedò ben presto dalla comunità.

Da Corinto viaggiando per mare giunse a Efeso, dove trovò una piccola comunità cristiana e dove predicò nella sinagoga. Rimase lì solo per un breve periodo di tempo e proseguì via mare verso Cesarea. Salì a Gerusalemme e salutò la comunità, ma dopo un breve soggiorno partì nuovamente per Antiochia. Tutto il secondo viaggio può essersi svolto negli anni tra il 49 e il 52 d. C. .

²⁰ *Atti degli Apostoli* 17, 24 in *La Sacra Bibbia*, versione C.E.I., Libera editrice vaticana, Città del Vaticano 1992. Questo discorso è celebre perché segna l'incontro della dottrina cristiana con la cultura pagana, alla quale Paolo abilmente si adatta. Purtroppo nessuna filosofia greca ammetteva la possibilità della resurrezione; e questo determinò il calo di interesse nei confronti della dottrina che egli stava esponendo.

²¹ *Atti degli Apostoli* 18, 7-9 in *La Sacra Bibbia*, versione C.E.I., Libera editrice vaticana, Città del Vaticano 1992.

²² Schelkle K. H. , *Paolo. Vita, lettere, teologia* , tr. Ita. Proch U., Paideia editrice, Brescia 1990, pp. 52-53; tit. orig. *Paul. Leben- Briefe- Theologie* , Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988 .«Giunio Anneo Gallione viene nominato negli *Atti degli Apostoli* 18, 21 quale proconsole della provincia romana dell'Acaia, con sede a Corinto (nome fratello di L. Anneo Seneca egli si chiama G. Anneo Novato, ma più tardi, in forza di adozione, divenne G. Anneo Gallione). In una iscrizione trovata in frammenti nel 1905 a Delfi l'imperatore Claudio nomina il suo "amico Gallione" quale proconsole di Acaia al tempo della ventiseiesima acclamazione dello stesso Claudio come imperatore vittorioso. Da alcuni altri dati si può calcolare come questa acclamazione sia avvenuta tra il gennaio e l'agosto del 52 d.C. L'anno i cui un proconsole rimaneva in carica durava all'incirca da maggio a maggio; l'anno di Gallione deve perciò essere collocato fra il 51 e il 52, e meno verosimilmente tra il 52 e il 53. Paolo fu condotto davanti al tribunale di Gallione a Corinto, e con ciò resta aperta la questione: in quale momento dell'anno proconsolare è accaduto questo? Poiché Paolo tuttavia passò un anno e mezzo a Corinto e si trovò di fronte a Gallione forse alla fine di questo periodo, la permanenza di Paolo a Corinto può essere collocata fra la primavera del 51 e l'autunno del 52. Paolo fu poi per due anni prigioniero a Cesarea al tempo dei proconsoli M. Antonio Felice, *Atti degli Apostoli* 23,24-24,27, e Porcio Festo, *Atti degli Apostoli* 24,27- 26,32. Lo scambio delle competenze fra i due è databile all'incirca nel maggio del 55 o del 56 (con minor probabilità nel maggio del 59 o del 60). Gli anni della prigionia di Paolo devono essere collocati di conseguenza. Come prigioniero l'apostolo poté difendersi davanti ad Erode Agrippa II e alla sorella Berenice (*Atti degli Apostoli* 24,27- 26,32). Erode fu re dal 48 fin dopo il 90 d.C. in diversi luoghi, e Berenice visse alla sua corte per un certo periodo» (*ibidem*).

Dopo qualche tempo, Paolo si mise nuovamente in viaggio per quello che viene ricordato come il suo terzo viaggio missionario, di cui si parla in *Atti degli Apostoli* 18,23-21,16.

Partito da Antiochia, Paolo ha intenzione di far visita alle più “antiche” comunità cristiane; dunque, attraversate la Galazia e la Frigia, lo ritroviamo ad Efeso. Ad Efeso durante la sua assenza aveva iniziato a predicare Apollo: un dotto giudeo-cristiano alessandrino; costui aveva ricevuto il Battesimo “dell’acqua” da Giovanni Battista, di cui era discepolo; e a sua volta andava impartendolo ad altri. Paolo, al contrario impartì ai discepoli di Efeso il Battesimo dello Spirito

Santo. Purtroppo gli *Atti degli Apostoli* riferiscono ben poco sulla lunga permanenza di Paolo ad Efeso, e le lettere da lui scritte non aiutano ad integrare le lacune. Paolo sottolinea l’importanza della sua permanenza ad Efeso scrivendo nella *Prima Lettera ai Corinzi* (16, 8) :«ad Efeso si è aperta una porta grande e importante; tuttavia gli oppositori sono molti». Probabilmente con queste parole si riferisce alla particolare situazione socio-economica che si era creata nella città: la città di Efeso era una metropoli commerciale resa importante dal suo porto, e di conseguenza si era trasformata in una città ricca di cultura e in un centro di diversi culti religiosi. Efeso divenne il centro della sua missione apostolica, e certamente fu luogo di contrasto con i predicatori di altri culti. Negli *Atti degli Apostoli* (19, 10) troviamo :«Tutti gli abitanti dell’Asia sono giunti ad ascoltare la parola di Dio, giudei e greci»; è dunque da considerare che la presenza di una tipologia così varia di persone lo abbia condotto a dedicarsi ancor più alla predicazione, suscitando suo malgrado l’opposizione di una parte della popolazione.

Considerata l’importanza che la città rivestiva come luogo di culto pagano, era inevitabile vi fossero delle ripercussioni di tale fervore anche sul piano economico, collegate alla commercializzazione di opere raffiguranti la dea Artemide²³: in seguito all’attività svolta da Paolo, gli artigiani dell’argento e i fabbricanti di oggetti devozionali legati al tempio di Artemide iniziarono a temere che i loro affari potessero essere rovinati, e provocarono una sommossa. In conseguenza a tale avvenimento, Paolo lasciò la città, proseguendo il suo viaggio verso la Grecia dove, come viene riportato dagli *Atti degli Apostoli* (20, 1-2) , si fermò a visitare le comunità della Macedonia, per proseguire verso l’Acaia, dove si fermò a Corinto per circa tre mesi. Per Schelkle fu qui che Paolo scrisse la *Lettera ai Romani*.

Ritornato in Macedonia, continuò il viaggio di ritorno verso Tiro via mare, con alcune fermate intermedie. Da Tiro salì a Gerusalemme, e così si compì l’ultimo grande viaggio di missione di Paolo, che può aver avuto luogo negli anni tra il 52 e il 56.

²³ Goldberg V., *In Search of Diana of Ephesus* , tr. It. *Alla ricerca di Diana di Efeso* ,The New York Times, August 21 1994. <http://www.nytimes.com/1994/08/21/arts/in-search-of-diana-of-ephesus.html>

A Gerusalemme si arrivò ad un pesante conflitto con i giudei: conflitto che Paolo aveva previsto e di cui si riferisce negli *Atti degli Apostoli* (21, 23), l’apostolo e i suoi accompagnatori furono da principio salutati da Giacomo e dagli anziani. Paolo fu subito costretto a difendersi dall’accusa di insegnare a rinnegare la legge mosaica e, per smentire l’accusa, si accollò i costi del sacrificio per far sciogliere un voto al posto di quattro uomini privi di mezzi (come è riportato in *Atti degli Apostoli* 21,18- 28). Alcuni giudei accusarono poi Paolo di avere introdotto nel tempio un pagano, ovvero un cristiano di origini pagane. Per un atto del genere il diritto vigente presso gli Ebrei prevedeva la pena di morte: tale diritto sarà riconosciuto anche dai Romani. La guardia romana protesse Paolo dalla folla che lo voleva linciare come profanatore del tempio, come è riferito negli *Atti degli Apostoli* (21,27- 23,10).

Poiché la vita di Paolo era continuamente minacciata, il comandante romano lo fece portare come detenuto con una grossa scorta a Cesarea. Lì l’apostolo rimase per due anni, (all’incirca tra il 56 e il 58 d.C.) a disposizione delle indagini del procuratore romano M. Antonio Felice. Quando il nuovo procuratore, Porcio Festo, volle trasferire nuovamente il processo a Gerusalemme, Paolo si appellò alla decisione del tribunale imperiale; questo significava per Paolo raggiungere la capitale imperiale, meta di missione altrimenti difficile da raggiungere, (Cfr. *At.* 25, 1- 26, 32).

La traversata per mare si presentava piena di peripezie; la navigazione durante il periodo invernale risultava pericolosa. Paolo viene condotto a Roma con una imbarcazione mercantile: il grano che essa trasportava risultava essere una motivazione più che valida per una traversata rischiosa come quella che si trattava di intraprendere. Dal resoconto fornito negli *Atti degli Apostoli*, ci è noto che per un periodo non precisato di giorni la nave vagò alla deriva dalle coste dell’isola di Creta fino a Malta: infatti non era possibile fare affidamento sulle indicazioni ottenute dalla posizione delle stelle e del sole, unici mezzi di orientamento dell’epoca. Paolo, nonostante la situazione critica, conservò tranquillità e fiducia :«Mi è apparso infatti questa notte un angelo di Dio al quale appartengo e che servo, dicendomi: non temere Paolo; tu devi comparire davanti a Cesare ed ecco Dio ti ha fatto Grazia di tutti i tuoi compagni di navigazione. Perciò non perdetevi di coraggio, uomini; ho fiducia in Dio che avverrà come mi è stato annunciato. Ma è inevitabile che andiamo a finire su qualche isola»²⁴. Giunsero così a Malta.

Malta è solo una tappa per raggiungere Roma; e Paolo non pensa di fondarvi una comunità, ma durante il suo soggiorno opera delle guarigioni.

Seguono a Malta altre tre tappe: Siracusa, Reggio e Pozzuoli; lo accoglie una comunità di cristiani, che aveva ricevuto la lettera loro indirizzata da Paolo: i membri della comunità si recarono

²⁴ *Atti degli Apostoli* 27, 23-26, in *La Sacra Bibbia*, versione C.E.I., Libera editrice vaticana, Città del Vaticano 1992.

nel luogo dello sbarco dell'apostolo a cinquanta chilometri di distanza dalla città, lungo la via Appia, e ad ogni sosta aumentavano: al Foro di Appio e alle Tre Taverne, a nord Di Terracina «qui trovammo alcuni fratelli, i quali ci invitarono a restare con loro una settimana. Partimmo quindi alla volta di Roma. I fratelli di là, avendo avuto notizie di noi, ci vennero incontro fino al Foro di Appio e alle Tre Taverne. Paolo, al vederli rese grazie a Dio e prese coraggio»²⁵.

Paolo, verosimilmente, giunse a Roma nella primavera del 61 d.C., in compagnia di Luca e del centurione Giulio che lo aveva protetto durante il viaggio e che lo teneva in custodia: Paolo era stato arrestato a Gerusalemme dopo essere stato accusato di aver oltraggiato la legge mosaica e dopo essersi appellato al tribunale di Cesare in quanto cittadino romano.

Paolo venne immediatamente condotto, attraversando tutta la città, alla centrale di polizia: i *Castra Pretoria*; qui gli vennero concessi gli arresti domiciliari, prese quindi una stanza in affitto, per lui era stata prevista la sorveglianza da parte di un soldato, che aveva il compito qualora fosse uscito dall'abitazione di accompagnarlo legandolo con una catenella al polso.

Paolo in questo stato di blanda prigionia poteva incontrare « tutti quelli che venivano da lui, annunciando il regno di Dio e insegnando le cose riguardanti il Signore Gesù Cristo, con tutta franchezza e senza impedimento»²⁶.

Paolo rimase agli arresti per tutto il tempo previsto dalla legge romana: era un detenuto in attesa di giudizio, trascorso questo periodo di tempo Paolo tornò in libertà; le accuse rivoltegli erano cadute probabilmente in seguito all'impossibilità da parte dei suoi accusatori di muoversi da Gerusalemme verso Roma per testimoniare al processo.

La tradizione vuole che, Paolo, durante il periodo trascorso a Roma visse e lavorasse: più precisamente era dedito alla produzione di tende in cuoio; probabilmente nell'attuale rione Regolo; a rafforzare la memoria di questi avvenimenti abbiamo un elemento interessante, infatti, il quartiere Regola o Arenula era al tempo popolato da artigiani del cuoio, per lo più ebrei.

La prima permanenza di Paolo a Roma si interrompe dopo due anni con la ripresa dei suoi viaggi apostolici: sulla loro destinazione è sorta una certa incertezza, Paolo stesso scrive di voler raggiungere la Spagna ed evangelizzarla, ma non viene fatto alcun accenno al compimento di questo suo proposito; al contrario sappiamo che nell'anno 66 d.C. Paolo viene arrestato durante una missione apostolica in Asia Minore,²⁷ elemento che allontana la possibilità del compimento della missione paolina in Spagna.

²⁵ Cfr. *Atti degli Apostoli* 28, 14-15.

²⁶ Cfr. *Atti degli Apostoli* 28, 30-31.

²⁷ Cfr. S. Falasca - G. Ricciardi, *O Roma felix*, Trenta Giorni Società cooperativa, Roma 1999, pp. 28 ss.

L'arresto di Paolo in Asia Minore avviene in maniera inaspettata e repentina, lo stesso apostolo scrive a Timoteo di fargli pervenire a Roma ciò che non era riuscito a portare con sé; le accuse a suo carico erano indubbiamente più gravi, era accusato di essere un malfattore, probabilmente imputato di *crimen lese maiestatis*, ovvero di congiura contro lo stato. Dalla *Seconda Lettera a Timoteo* sappiamo che Paolo era stato abbandonato da molti suoi accompagnatori: tra i quali sono da escludere Luca e Timoteo.

Paolo, con questa seconda prigionia viene condotto in una Roma diversa; la città è governata dall'imperatore Nerone e al ritorno dell'apostolo si è già verificato l'incendio del 64 d.C. : che la rase al suolo e del quale vennero incolpati i cristiani; la situazione aveva scatenato persecuzioni contro cristiani ed ebrei. In questo pericoloso frangente che avvolgeva tutta la comunità romana anche Paolo aveva cambiato atteggiamento: era in attesa, oramai, della condanna capitale; scrive nella *Seconda Lettera a Timoteo 4, 6-8* «Il mio sangue sta per essere sparso in libagione ed è giunto il momento di sciogliere le vele. Ho combattuto la buona battaglia, ho terminato la mia corsa, ho conservato la mia fede. Ora mi resta solo la corona di giustizia che il Signore, giusto giudice, mi consegnerà in quel giorno».

I difensori di Paolo ottennero un rinvio del processo; l'apostolo attende la sentenza in regime di detenzione presso il carcere comune: probabilmente ai *Castra Pretoria*. Paolo: grazie al rinvio ottenuto dai suoi difensori, scrive a Timoteo chiedendogli di raggiungerlo a Roma prima dell'inverno. La tradizione vuole che, in attesa dell'esecuzione, Paolo fosse detenuto presso il carcere Mamertino, che accoglieva i condannati a morte; Pietro fu detenuto nello stesso carcere.

La decollazione, venne eseguita dopo dieci giorni dalla condanna; come previsto dalla legge. Essendo Paolo cittadino romano, non fu giustiziato in modo infame: come avverrà al contrario per il suo compagno di prigionia, Pietro; fu decapitato fuori dalle mura della città.

Sul destino subito del corpo di Paolo si rincorrono diverse tradizioni, Pagani ci informa che la tradizione vuole che la testa del martire, cadendo sul terreno in pendenza, sia rimbalzata per tre volte, facendo scaturire ad ogni suo balzo una fonte di acqua sorgiva; queste erano rispettivamente di acqua calda, tiepida e fredda. Questo particolare avvenimento portò a denominare il luogo: Tre Fontane, luogo sul quale oggi sorge una chiesa; la chiesa delle Tre Fontane dedicata al culto di Paolo.

Secondo la tradizione attestata in numerosi martirologi e atti apocrifi, la notte seguente la decapitazione di Paolo, alcune donne raccolsero il suo corpo e lo seppellirono nel terreno di una di loro: Lucina. Il podere si trovava lungo la via Ostiense, al di là delle mura Aureliane, dove sarebbe poi sorta la basilica di San Paolo fuori le mura, al di sotto della quale è stata ritrovata una zona cimiteriale per gli archeologi in uso dal I secolo a.C. al IV secolo d.C. e pare che fin dai primi giorni

seguiti al martirio di Paolo divenne luogo di pellegrinaggio, tanto che venne qui costruita dai cristiani della comunità un'edicola funebre per identificare meglio il luogo della sua inumazione.

In questo luogo sorge ora la Basilica di San Paolo fuori le mura.

La vita di Paolo comprende i contrasti più profondi; infatti se sperimenta gli onori più grandi, deve anche sopportare pesanti condizionamenti e umiliazioni, pesi difficili da portare. Nelle sue lettere si incontra il riferimento ad una sua costituzione fisica cagionevole, anche se più probabilmente il problema è circoscritto alla vista, ma la malattia non può essere stata un processo progressivo di decadimento, poiché Paolo fino all'ultimo ha elargito importanti prestazioni fisiche e spirituali.

Paolo considera se stesso un dispiegamento del messaggio di Cristo; la sua biografia, plasmata da Gesù, è essa stessa annuncio. E poiché al centro di tale biografia si trova una visione di conversione²⁸, con la sua chiamata ad essere Apostolo, essa diventa il termine di paragone per ogni conversione da proporre ai pagani.

²⁸ Genere ebraico di esperienza religiosa, secondo il quale la luce e la voce chiamano colui che si converte.

1.3 Come agisce Paolo

Paolo si presenta alle comunità che visita come testimone della redenzione; Gesù è modello per Paolo, che a sua volta vuole esserlo per le comunità; in questo modo Cristo, attraverso la presenza fisica di Paolo, diviene sperimentabile a tutta la comunità.

Il metodo paolino risulta di più facile comprensione se guardiamo ad un principio pedagogico di tipo imitativo: Paolo vede in Gesù Cristo il suo maestro e a sua volta ispirandosi alla sua attività vuole egli stesso diventare esempio per le comunità che fonda.

Per Berger la predicazione paolina è la continuazione di quella dei primi tre vangeli; è però importante non intendere la continuazione del messaggio evangelico in senso moralistico, come se Paolo dovesse essere guardato e imitato in quanto esempio di virtù; infatti, il suo modello esistenziale esula da questo e si fonda sulla fede in Dio, lasciandosi guidare solo da essa.

Forse sarebbe più corretto parlare di un orientamento comportamentale di Paolo; guardando la *Prima e Seconda Lettera ai Corinzi* troviamo Paolo che parla di sé come di un debole, che è pieno di timore e tremore, ed in questi momenti si mostra in lui la forza e la capacità miracolosa che Gesù Cristo gli infonde.

È importante guardare alla comparsa di Paolo come ad una epifania Signore, perché Paolo di per sé non ha nulla da insegnare, in quanto la forza che dimostra nella sua attività non gli appartiene, ma è quella del Signore che agisce in lui e attraverso di lui.

Berger presenta un'immagine di san Paolo a cui non siamo abituati a pensare; fa notare come Paolo è stato spesso rappresentato come un rinnegato, che ha sostituito la dedizione che in precedenza dimostrava verso il suo popolo con quella verso il Messia, anche se l'idea espressa da Berger è forse un'esagerazione; è difficile concepire Paolo come un semplice devoto che ama Dio; infatti egli si sente un milite di Gesù e l'irruenza che caratterizzava la sua persona già prima della conversione non è venuta meno.

Berger ci fa notare come questo aspetto della personalità paolina emerga nella *Seconda Lettera ai Corinzi* (10, 1-6) «Ora io stesso, Paolo, vi esorto per la dolcezza e la mansuetudine di Cristo, io davanti a voi così meschino, ma di lontano così animoso con voi; vi supplico di far in modo che non avvenga che io debba mostrare, quando sarò tra voi, quell'energia che ritengo di dover adoperare contro alcuni che pensano che noi camminiamo secondo la carne. In realtà, noi viviamo nella carne ma non militiamo secondo la carne. Infatti le armi della nostra battaglia non sono carnali, ma hanno da Dio la potenza di abbattere le fortezze, distruggendo i ragionamenti e ogni baluardo che si leva

contro la conoscenza di Dio, e rendendo ogni intelligenza soggetta all'obbedienza al Cristo. Perciò siamo pronti a punire qualsiasi disobbedienza, non appena la vostra obbedienza sarà perfetta».

Paolo si considera talvolta come un generale del Signore, il cui unico scopo è quello di portare a buon fine la sua missione, senza meditare troppo sulle modalità per raggiungere tale scopo: non adopera più armi fabbricate dall'uomo, come quando era un persecutore; ora ha a disposizione altri tipi di "armi" spirituali e psicologiche, che ha maturato dopo la conversione.

È comprensibile che la diffidenza verso di lui tardasse a svanire; al proposito è sufficiente ricordare le parole di Anania quando gli viene chiesto da Dio, suo Signore, di andare a curare Paolo in *Atti degli Apostoli* 9, 13-17: «Signore, riguardo a quest'uomo ho udito da molti tutto il male che ha fatto ai tuoi fedeli in Gerusalemme. Inoltre ha l'autorizzazione dei sommi sacerdoti di arrestare tutti quelli che invocano il tuo nome. Ma il Signore disse: «Va', perché egli è per me uno strumento eletto per portare il mio nome dinanzi ai popoli, ai re e ai figli di Israele; e io gli dimostrerò quanto dovrà soffrire per il mio nome». Allora Anania andò». Anania si piega al volere di Dio; ma le persone che incontrano Paolo dopo la conversione non sono a conoscenza dei progetti di Dio su di lui e dunque rimangono sospettosi verso l'apostolo.

Non c'è alcuna assicurazione che Paolo, noto come zelante persecutore fariseo, fosse realmente cambiato: chi era suo nemico ora è il suo popolo, la sua famiglia, mentre chi era suo amico ora lo scaccia come un rinnegato e attenta alla sua vita; Paolo si trova tra due fuochi; nessuno si fida di lui e a nessuno può chiedere aiuto, ma nonostante ciò la sua missione gli è chiara e non si mostra preoccupato delle avversità che lo attendono. Ora è un evangelizzatore e l'annuncio dell'evangelo è l'unica arma a sua disposizione.

Il sospetto nei confronti di Paolo è incrementato dalle sue missioni di evangelizzazione verso i pagani, i non circumcisi. L'incomprensione e la discriminazione verso questi provocò diatribe ad alto livello, e fu, infatti una delle questioni trattate durante il Concilio di Gerusalemme; il rischio, a pochi anni dalla morte di Gesù Cristo, era quello di una divisione interna alla Chiesa tra chi aveva abbracciato il messaggio del Messia, ma che non voleva allontanarsi dalla tradizione dei padri; e chi, come Paolo, aveva deciso di abbandonare, ma non rinnegare, la propria tradizione per accogliere e portare avanti il nuovo messaggio evangelico. La novità introdotta da Gesù, e portata avanti dai suoi apostoli, consisteva nel non attribuire importanza ai segni, come la circoncisione, presi in così alta considerazione dai farisei, che dimostravano l'appartenenza al popolo eletto. La circoncisione risultava non essere più un atto necessario per dimostrarsi appartenenti e credenti.

Berger ci fa notare²⁹ che in un'ottica ebraica doveva apparire una mostruosità il fatto che qualcuno si convertisse mediante una visione di Gesù e che poi spiegasse come, attraverso lo Spirito Santo a lui rivelatosi- lo spirito di Gesù risorto- fossero saltati i confini tra Ebrei e pagani. Che lo Spirito Santo volesse realmente ciò, rendendo superfluo ogni preventivo divenir ebreo, era un qualcosa di inaudito sia da un punto di vista religioso sia da un punto di vista teologico.

Paolo era cosciente del fatto che si fossero sgretolati i confini religioso-confessionali esistenti tra Ebrei e pagani e cerca di fare in modo che anche gli Ebrei lo comprendano fino in fondo; da parte degli Ebrei è possibile immaginare come sentir pronunciare queste parole da un uomo come Paolo si mostrasse un'assurdità; l'uomo si avvicina a Dio non attraverso i simboli che attestano la sua appartenenza a Lui, ma attraverso la grazia che gli viene concessa arbitrariamente; infatti può essere donata anche ai non circumcisi; viceversa sarebbe l'uomo a creare e gestire questo rapporto con Dio ed è per questo che le diversità esistenti tra i diversi soggetti dell'annuncio messianico non hanno senso di essere: perché non c'è nulla che l'uomo possa avere per veicolare su di sé la grazia divina. La grazia resta un dono, è aggiudicata nella parola; chi accoglie la parola ha in dono la grazia: *χάρις*³⁰.

Paolo, alla luce delle modalità della conversione e dall'atteggiamento assunto considerava la sua conversione al pari di quella degli apostoli e quindi anche la sua autorità era al pari alla loro; ma nonostante ciò non si comportava come loro e non agiva con loro: Paolo era un *outsider*³¹.

Paolo agisce al margine e adegua il suo comportamento in base alle circostanze e alle situazioni contingenti con il rischio di apparire alla stregua di un profittatore, e di un falsario senza alcun tipo di integrità morale.

La comunità di Gerusalemme mostra di non avere in grande considerazione Paolo, anche se è lui ad operarsi per mantenere vive le relazioni tra la comunità di Gerusalemme e quelle da lui fondate;

²⁹ Berger K., *l'Apostolo Paolo. All'origine del pensiero cristiano*, tr. It. Patriarca S., Donzelli, Roma 2003, p. 40; tit. orig. *Paulus*. Verlag C.H. Beck oHG, München 2002.

³⁰ Kittel G., *Grande lessico del Nuovo Testamento*, trad. It. Montagnini F., Scarpati G., Paideia Brescia 1965-1992, vol. 15 pp. 581-585; tit. orig. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. «In Paolo *χάρις* è il concetto centrale, quello che esprime al meglio il suo modo di intendere l'evento di salvezza. Naturalmente la parola non ha sempre il senso specifico che assume nella dottrina paolina della grazia. Tipico di Paolo è l'uso della parola per esprimere la struttura dell'evento salvifico. Linguisticamente egli parte dal significato di *rallegrare con un dono*, di *benevolenza accordata in dono*. Paolo parla non del « Dio benevolo », bensì della grazia che è realizzata nella croce di Cristo e diviene attuale nell'annuncio. Se il *favore* di Dio si identifica con l'evento della croce, ciò vuol dire che questo evento è qualcosa di assoluto. Noi siamo salvati solo mediante la *grazia*. Essa viene concessa al peccatore, costituisce la totalità della salvezza, è possesso di ogni cristiani. Il principio *sola fide* esclude che la legge sia via di salvezza, poiché la legge si contrappone alla *χάρις*. La grazia è il fondamento della giustificazione, ma questo non è tutto: la grazia si mostra nella giustificazione; infatti la giustificazione non è la soggettiva appropriazione della salvezza realizzatasi obiettivamente in Cristo. L'evento salvifico è rivolto per se stesso rivolto al peccatore e reca seco la giustificazione; così esso viene accolto nella fede» (*ibidem*)

³¹ Berger K., *l'Apostolo Paolo. All'origine del pensiero cristiano*, tr. It. Patriarca S., Donzelli, Roma 2003, pp. 39-40; tit. orig. *Paulus*. Verlag C.H. Beck oHG, München 2002.

Paolo riesce in ciò grazie all'adozione del convincente strumento delle collette; per Paolo trovare il modo per mantenere l'unità tra ebrei e "cristiani", anche se solo in apparenza, è un'urgenza e le collette che organizza nelle "sue" comunità si sono dimostrate essere strumento utile e giustificabile come indicato in *Atti degli Apostoli* 10, 1-2 «C'era in Cesarèa un uomo di nome Cornelio, centurione della coorte Italica, uomo pio e timorato di Dio con tutta la sua famiglia; faceva molte elemosine al popolo e pregava sempre Dio». L'importanza di questo passo è racchiuso nella figura di Cornelio, cittadino romano di origine italica, pagano, che simpatizzava per il giudaismo e nell'atto che questi compie prima di entrare al tempio: lasciare un'offerta.

Abbiamo detto che Paolo organizza una raccolta di offerte tra le sue comunità a favore della chiesa giudeo-cristiana di Gerusalemme. Il particolare è assente nella descrizione degli *Atti degli Apostoli*, ma ricorre con insistenza nelle lettere alle comunità (*Rm* 15, 25-27), e sembra essere una "clausola" del Concilio di Gerusalemme (*Gal* 2, 10) «Soltanto ci pregarono di ricordarci dei poveri: ciò che mi sono proprio preoccupato di fare». La colletta a favore dei fedeli di Gerusalemme è un capolavoro organizzativo, ma oltre al valore meramente assistenziale per i poveri della città santa aveva un forte significato simbolico-teologico: infatti i giudeo-cristiani tendevano a vedere le comunità paoline come eretiche, perché allontanatesi dalla ferrea Legge ebraica. In seguito alle decisioni prese nel Concilio di Gerusalemme, Paolo affermava con questo gesto la sottomissione, ma allo stesso tempo il legame tra le sue comunità e la chiesa madre di Gerusalemme.

Il principio pedagogico paolino è chiaramente espresso in *Prima Lettera ai Corinzi* 9, 22 «Mi sono fatto debole con i deboli, per guadagnare i deboli; mi sono fatto tutto a tutti, per salvare ad ogni costo qualcuno»: così vive nella società ebraica rispettando la Legge, mentre quando si trova con i pagano-cristiani vive come se non esistesse alcuna legge rituale ebraica e alcuna regolamentazione alimentare. Si trattava di un aspetto caratteristico, perché da un maestro ci si aspetterebbe un unico e coerente stile di vita.

Abbiamo visto come Paolo comprenda la necessità di mantenere un legame con la comunità di Gerusalemme, ma allo stesso tempo di creare una tradizione per i pagano-cristiani; anche se sarebbe più corretto parlare di etica pagano-cristiana come fa Berger³².

Paolo si pone come obiettivo quello di chiarire i principi innovativi rivolti alle comunità cristiane.

Paolo cerca per l'etica due nuovi principi fondativi, strettamente legati tra di loro. Il primo è il dono dello Spirito Santo ai cristiani; secondo Berger³³ lo Spirito Santo che si riceve durante il

³²Berger K., *L'Apostolo Paolo. All'origine del pensiero cristiano*, Donzelli, Roma, 2003 pp.42-43; *Paulus*, trad. It. Patriarca S., Verlag C.H. Beck oHG, München, 2002.

³³ Cfr. *ivi*, p. 42.

Battesimo possiede un “carattere” etico; è lo spirito della dolcezza e del ritorno in se stessi, che infonde nel battezzato dei frutti speciali quali amore, gioia, benevolenza, mitezza e dominio di sé.

«Lo Spirito Santo ha questo carattere mitigante, perché esiste una radicale contrapposizione tra Dio e mondo. Nello spazio di questo contrasto la presenza di Dio solo in una forma assolutamente opposta a quella del mondo. Ora, poiché nel mondo è sempre una questione di forza e violenza, lo Spirito Santo, come attività di Dio nel mondo, dimostra la sua forza proprio attraverso un agire privo di violenza. La molteplicità dei doni dello Spirito Santo è nota a partire da *Isaia*³⁴ 11, 1-2 “Un germoglio spunterà dal tronco di Iesse, un virgulto germoglierà dalle sue radici. Su di lui si poserà lo spirito del Signore, spirito di sapienza e di intelligenza, spirito di consiglio e di fortezza, spirito di conoscenza e di timore del Signore”».

Il secondo principio dell’etica paolina sono i carismi; questi sono particolari doni di Dio, affidati ad un singolo individuo nel quale si manifestano come talenti speciali provenienti direttamente dal cielo.

Paolo esprime più chiaramente questo concetto nella *Seconda Lettera ai Corinzi* 12, 4-11: «Vi sono poi diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito: vi sono diversità di ministeri, ma uno solo è il Signore; vi sono diversità di operazioni, ma uno solo è Dio, che opera, che opera tutto in tutti. E a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l’utilità comune: a uno viene concesso dallo Spirito il linguaggio della sapienza; a un altro invece, per mezzo dello stesso Spirito, il linguaggio di scienza; a uno la fede per mezzo dello stesso Spirito; a un altro il dono di far guarigioni per mezzo dell’unico Spirito; a uno il potere dei miracoli; a un altro il dono della profezia; a un altro il dono di distinguere gli spiriti; a un altro le varietà delle lingue; a un altro infine l’interpretazione delle lingue. Ma tutte queste cose è l’unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole»³⁵. Da quanto Paolo scrive nella *Lettera ai Colossesi*, ma anche in altre, come la *Lettera ai Romani*, emerge un elemento fondamentale per Paolo: l’agire è un dono; per lui il poter agire è un dono del cielo che nel Battesimo viene fatto ad ogni singolo uomo. In questo modo se ciascuno agisce secondo i talenti che gli sono stati offerti da Dio ne avremo che l’agire dei cristiani è di aiuto all’agire di Dio stesso. I talenti sono posseduti nella loro totalità solo dall’intera comunità di cristiani, perché ogni singolo ha solo una forza limitata; l’etica di Paolo manifesta un forte orientamento comunitario.

³⁴ *Isaia* in *La Sacra Bibbia*, versione C.E.I., Libera editrice vaticana, Città del Vaticano 1992.

³⁵ Nonostante la presenza di varie liste di carismi, non è facile caratterizzarli singolarmente. Il linguaggio della sapienza e della scienza riguardano un competente di insegnamento delle verità cristiane; la fede è forse una ferma fiducia nella onnipotenza divina. Il dono della profezia è riferito a un discorso di esortazione, di edificazione e di conforto. Il dono di distinguere gli spiriti consente di discernere la vera origine e natura dei carismi; la verità delle lingue è un linguaggio estatico, decifrato grazie al dono della interpretazione.

L'etica di Paolo è apertamente destinata ai pagani, perché non comprende né la circoncisione, né l'osservanza delle leggi rituali ebraiche. Con Paolo l'esclusivismo dell'ebraismo, con i suoi riti viene superato.

2 I messaggi dell'arte

«Dopo la fine dell'Antichità, alcuni scrittori pagani e poi anche cristiani ammettono in effetti la possibilità e persino la necessità di un genere di immagini da guardare “con gli occhi dello spirito” poiché esse mostrano l'invisibile»³⁶, questo sta a significare che l'esperienza visiva empirica, offerta normalmente dall'immagine, può essere caricata di una funzione più alta, perché attraverso essa lo spettatore può contemplare Dio e il mondo intelligibile che lo circonda.

Per ottenere questa condizione si era dimostrato utile che dall'immagine scomparissero il volume, lo spazio, il peso, le forme, i colori, la gestualità dei personaggi rappresentati; la raffigurazione seguendo questi criteri poteva apparire più adatta ad evocare e stimolare la spiritualità nel devoto.

L'arte bizantina ne è maestra. Essa non vuole suscitare emozioni forti ma aiutare nella meditazione; è contraria alla rappresentazione di una passione o sentimento violento. Nelle opere ogni dettaglio ha la sua importanza perché riflette la verità della fede, e considerando che essa è immutabile, anche gli elementi artistici che cercano di esprimerla sono delle costanti, probabilmente ottenute dopo lunghe ricerche in accordo con il pensiero teologico; Grabar sottolinea come esista un particolare modo cristiano di comprendere la realtà “pneumatica”, cioè spirituale, del mondo e della storia della Provvidenza³⁷.

³⁶ A. Grabar, *Les origines de l'esthétique médiévale*, Macula, Paris 2001; trad. it. di M.G. Balzarini *Il messaggio dell'arte Bizantina*, in *Le origini dell'estetica Medievale*, Jaca Book, Milano 2011, p. 21.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 25.

2.1 Plotino e il valore delle immagini

Al tempo di Plotino (205-270) l'arte si trasformava attraverso un percorso complesso e costante, ad esempio subendo l'influenza della ritrattistica romana, ma mai distaccandosi completamente dall'arte greca.

Consideriamo importante evidenziare l'attitudine di Plotino verso la contemplazione dell'opera d'arte; Plotino, infatti, anticipa alcuni aspetti presenti poi nello spettatore medievale.

L'immagine è specchio della cosa rappresentata, ma essendo "specchio", non serve solamente per riprodurre la materialità dell'oggetto, ma soprattutto per cogliere l'essenza spirituale delle cose, la loro "divinità".

Per Plotino l'universo intero è animato: ogni cosa materiale è dotata di un'anima, la quale non è altro che un riflesso del "*Noûs*", o Intelligenza superiore. L'opera d'arte, dunque, specchio del mondo circostante, e quindi della materia, trova la sua importanza nell'essere strumento di conoscenza privilegiato per raggiungere la comprensione del "*Noûs*".

Per rendere efficace la contemplazione dell'opera d'arte sono necessarie anche certe condizioni fisco-spirituali.

A questo proposito Grabar cita *Enneadi* I,6,9: «chi vede si deve applicare alla contemplazione, per rendersi congenere e affine alla cosa contemplata. Nessun occhio infatti ha mai visto il sole senza diventare simile al sole, né un'anima può vedere la bellezza senza diventare bella. Che ognuno divenga dapprima simile a Dio e tutto quanto bello se intende contemplare Dio e il Bello»³⁸, la bellezza deve essere contemplata "con gli occhi interiori", quindi "non con gli occhi del corpo".

L'importanza di queste parole è evidente: ne consegue che non si considera l'immagine allo stesso modo se si guarda ad essa con occhi umani piuttosto che con occhi interiori: si tratta di una constatazione nuova ed estremamente suggestiva, soprattutto considerando che la ritroverà declinata negli scritti teologici medioevali.

In questo modo abbiamo detto che sia i pagani sia i cristiani avevano rilevato l'esigenza di un tipo di immagine che si dovesse contemplare con gli "occhi dello spirito"; questo significa, dopo Platone, che la visione fenomenica dell'immagine diventa strumento per la contemplazione dell'Intelligibile, del divino, del "*Noûs*", da parte dello spettatore. Infatti, l'uomo, di fronte all'immagine è solo con le sue capacità contemplative, «partendo da una rappresentazione concreta

³⁸ Grabar A., *Plotino e le origini dell'estetica medievale* in *Le origini dell'estetica Medievale*, Jaca Book, Milano 2011, p. 36.

i suoi occhi spirituali poco esperti possono non bastare a distinguere, attraverso l'immagine, la realtà, l'intelligibile che viene ricreato»³⁹.

La difficoltà dell'intelletto umano di cui parla Grabar era percepita fin dall'Antichità, e fin da allora gli artisti cercarono di porvi rimedio, inserendo nelle loro rappresentazioni degli elementi volti ad aiutare l'osservatore a comprendere in che modo l'opera potesse essere letta.

Gli elementi introdotti per facilitare l'interpretazione potevano essere di diversi tipi: venivano, infatti, inseriti elementi astratti, come dischi luminosi, per evocare la gloria della luce sovrasensibile; cerchi o segmenti per definire il mondo extra-cosmico, ma è altrettanto facile imbattersi in opere in cui venivano rimossi, il più possibile, elementi di contatto con la natura materiale: vengono eliminati elementi come il volume, il peso, il colore e i movimenti dei soggetti rappresentati con lo scopo di ottenere uno spiccato ieratismo, rendendo evanescente la raffigurazione. Infatti, «meno un'immagine richiama il rapporto con la realtà sensibile, meno risulta difficile distaccarsi da questa realtà per cercare di giungere a una comprensione astratta dell'Intelligibile»⁴⁰; questo perché la sfera del sovrasensibile è l'unica che sia importante indagare, tanto più avendo uno strumento privilegiato, come l'opera d'arte a far da tramite per questa comprensione.

³⁹ Grabar A., *La rappresentazione dell'Intelligibile nell'arte bizantina del Medioevo* in *Le origini dell'estetica Medievale*, Jaca Book, Milano 2011, p. 86.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 86.

2.2 Plotino come prototipo figurativo di Paolo

Plotino è il maggiore rappresentante del neoplatonismo antico; autore delle *Enneadi*, composte di sei gruppi ciascuno di nove scritti, raccolte dal discepolo Porfirio. Plotino, riprende le formulazioni più tarde del pensiero platonico e sviluppa l'idea della discesa graduale dal divino al mondano, dall'Uno al molteplice. Questa discesa si configura per Plotino come una processione, cioè come un processo in cui ogni realtà molteplice dell'universo discende dall'assoluta unità di Dio, senza peraltro che questa deroghi in nulla dalla sua purissima trascendenza e sia in alcun modo diminuita da tale derivazione⁴¹.

La principale fonte di notizie bibliografiche relative al filosofo neoplatonico è la *Vita Plotini* di Porfirio. Grazie a questa sappiamo che Plotino fu ritratto durante le sue lezioni; infatti, Porfirio racconta che Amelio, discepolo di Plotino, condusse alle lezioni del filosofo il miglior artista dell'epoca, noto col nome di Carterio, che riprodusse l'immagine di Plotino a sua insaputa: figura che segue un'iconografia tipicamente greco-romana. Plotino viene raffigurato come filosofo oratore, seduto su una seggiola, mentre indossa il *pallium* e tiene in mano il rotolo.

Abbiamo detto che Carterio ritrasse Plotino a sua insaputa, considerando che Plotino non posò mai per nessun artista; quindi a noi è giunta la rappresentazione del filosofo, veicolata dal punto di vista dello scultore. Considerando questo, non è improbabile ritenere che i busti rinvenuti ad Ostia nella prima metà del XIX secolo siano copie del primo ritratto di Plotino⁴².

L'originale, al quale sono seguite le opere di cui scrive L'Orange, probabilmente è stato eseguito intorno al 240-260 d.C.

Con i ritrovamenti ostiensi si sono scoperte ben quattro teste che raffigurano, pur nella loro diversità, Plotino; ed è da qui che parte L'Orange⁴³, per dimostrare che tali opere non sono altro che repliche del medesimo soggetto e che le differenze esistenti tra di loro sono riconducibili almeno in parte alla distanza temporale esistente tra loro.

Le prime due teste prese in esame (figg.1-2) provengono dal Museo di Ostia, mentre la terza (fig.3) è conservata presso i Musei Vaticani, ed è considerata anche per le sue notevoli dimensioni. L'Orange nota che in generale i lineamenti presenti sul volto delle tre riproduzioni sono per lo più i

⁴¹ 'Plotino', voce del *Dizionario enciclopedico italiano*, Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, Istituto poligrafico dello stato, Roma 1955, vol. XXIII, pp. 551-552.

⁴² L'Orange H.P., *I ritratti di Plotino ed il tipo di San Paolo nell'Arte Tardo-Antica*, in *Atti del settimo congresso internazionale di Archeologia classica*, l'Erma di Bretschneider, Roma 1961, (vol. II) p. 479.

⁴³ L'Orange H.P., *I ritratti di Plotino e d il tipo di San Paolo nell'Arte Tardo-Antica*, in *Atti del settimo congresso internazionale di Archeologia classica*, l'Erma di Bretschneider, Roma 1961 (vol. II).

medesimi, ai quali si aggiungono dettagli individuali che acclarano l'ipotesi per cui le teste derivano, necessariamente, da un medesimo originale.

L'Orange è colpito dalla foggia dei riccioli che circondano le tempie, lasciando libera la fronte canuta; così come dalle rughe che attraversano la fronte del vegliardo fino a raggiungere gli occhi, creando un soggetto dall'aspetto impensierito; dalla cui fronte si dipartono due rughe verticali che raggiungono la radice del naso e proseguono in una doppia ruga orizzontale che scende in modo obliquo verso l'occhio sinistro.

Queste particolarità, nella forma delle rughe e dei riccioli, si riscontrano anche in un altro frammento rinvenuto ad Ostia (fig.3) del quale viene inizialmente recuperata la parte superiore della testa, mentre il resto è recuperato e integrato in un secondo momento; anche se, non ci sono dubbi che i due ritrovamenti si riferiscano a un medesimo oggetto, dato che la corrispondenza tra i frammenti risulta perfetta.

A differenza delle altre due teste, in questa riproduzione l'artista ha dato spazio ad elementi non codificati in altre rappresentazioni: la bocca del filosofo è aperta come se stesse sospirando, e questo movimento conferisce al ritratto un movimento che L'Orange definisce violento ed estatico: ben più forte del trasporto prodotto dal primo ritratto (fig.1). L'espressione estatica dell'*homo spiritualis* è qui considerevolmente accentuata: «un momentaneo movimento passa sui lineamenti illuminandoli come una fiamma viva. Apre la bocca; parla. Ma non ad una determinata persona: parla, cogli occhi fissati in un punto lontano come in una visione commovente che lo rende assente dai suoi dintorni reali. E dalla bocca e dagli occhi il movimento palpita, vibra attraverso tutta la superficie del viso, corre attraverso i muscoli, le pieghe, le rughe, non trovando riposo che nella calma della cupola della cervice»⁴⁴.

La quarta testa (fig.4) della serie analizzata da L'Orange fu ritrovata durante la campagna di scavi del 1951, nei pressi del ritrovamento della terza testa, sempre ad Ostia. L'esemplare recuperato nel 1951 risulta essere quello in migliori condizioni di conservazione, qui la veemenza che si percepiva nell'opera descritta in precedenza viene meno, cala e cede il passo ad una calma meditativa: la bocca si chiude e il respiro si fa più tranquillo e misurato, la palpebra superiore risulta appesantita rendendo l'occhio più piccolo. Si tratta di elementi che richiamano ad una vita meditabonda e solitaria, ma anche meno tormentata.

La calma contemplativa che caratterizza questo ritratto, lo avvicina all'opera conservata in Vaticano.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 476-477.

Queste teste richiamano senz'ombra di dubbio una tipologia cara alla rappresentazione dei filosofi, in cui è la riflessione ad essere esaltata; i ritratti mostrano attraverso il volto, che pensare è una attività faticosa, che richiede uno sforzo e una concentrazione in cui le capacità intellettive degli effigiati emergono, esaltate, attraverso la rappresentazione.

È solo con i ritratti risalenti al III secolo d.C. che il filosofo acquista le caratteristiche che lo renderanno un tipo inconfondibile nei secoli successivi. Elementi caratteristici per eccellenza sono «i muscoli pateticamente contratti»⁴⁵ - in special modo sulla fronte -, che sono indirizzati a far emergere un'intensa attività intellettuale, condizione che spesso va ad influenzare l'intera postura, mentre nel resto del volto sono visibili discreti accenni alla vecchiaia.

Il desiderio di trasmettere lo sforzo intellettuale in immagini dal grande impatto comunicativo dimostra l'importanza che veniva attribuita al processo conoscitivo e cerebrale: la fatica del pensare non si manifesta solo attraverso l'agrottamento della fronte e delle sopracciglia, ma va ad investire anche la bocca, che talvolta viene rappresentata aperta; oppure gli occhi, che paiono persi nel vuoto.

Che tre delle opere citate finora siano state ritrovate nella medesima città commerciale, Ostia, dimostra che il filosofo ivi rappresentato deve aver avuto una popolarità invidiabile al suo tempo.

Considerando che le quattro repliche sono state eseguite tra il 240 e il 270 d.C., e che derivano da un prototipo creato presumibilmente tra il 240 e il 260 - afferma L'Orange -, emerge spontaneamente l'ipotesi che si possa trattare, appunto, di Plotino, il grande ispiratore della filosofia tardo-antica che a metà del III secolo d.C. si trovava a Roma, dove stava riscuotendo un grande successo.

Ciò che sappiamo di Plotino sembra confermare l'identificazione proposta da L'Orange che individua diversi elementi a sostegno di tale ipotesi: «primo il carattere non-romano del nostro tipo si addice bene a Plotino, uomo dell'Est; secondo le quattro repliche tanto nello stile che nella provenienza, appartengono, com'è il caso del maggior successo filosofico di Plotino, all'atmosfera romana; terzo l'originale fu creato negli anni 240-260 e ripetuto in repliche fino al 270 circa, proprio nel periodo romano di Plotino; quarto il ritratto descrive un filosofo di un'età corrispondente a quella di Plotino, che nel 253-254 raggiunse i 50 anni, e morì nel 269 all'età di 66 anni. L'accentuazione marcata dei segni dell'età ci fa rammentare l'infermità di Plotino e l'annullamento ascetico del suo corpo»⁴⁶.

⁴⁵ P. Zanker, *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*, Beck, München 1995; trad. it. di F. De Angelis *La maschera di Socrate. L'immagine dell'intellettuale nell'arte antica*, Einaudi, Torino 2009, p. 211.

⁴⁶ L'Orange H.P., *I ritratti di Plotino e il tipo di San Paolo nell'Arte Tardo-Antica*, in *Atti del settimo congresso internazionale di Archeologia classica*, l'Erma di Bretschneider, Roma 1961, vol. II, p. 478.

Secondo l'opinione di Raisa Gurevič Calza⁴⁷, la quarta testa analizzata mostra tratti affini alle immagini che raffigurano gli apostoli cristiani: mostra in special modo delle affinità con l'immagine di San Paolo.

È un dato di fatto che i cristiani del III-IV secolo dipingano apostoli e profeti, e che nel dipingere subiscano l'influenza della cultura figurativa dell'epoca, ancora centrata sugli ideali e le convenzioni della filosofia a loro contemporanea e dell'iconografia ad essa legata; o, meglio ancora, si riferiscano alla rappresentazione iconografica dei filosofi, seguendo i relativi stilemi.

Basta ricordare che gli apostoli vengono presentarsi nella tipica raffigurazione del filosofo: vestito con il *pallium*, reggente in mano il rotolo, nell'atto di discutere; quindi con foggie non molto lontane da quelle adoperate per la rappresentazione dei filosofi all'interno delle loro scuole.

Gli apostoli e Cristo, insomma, vengono rappresentati alla maniera degli intellettuali pagani: come questi indossano il *pallium* - il classico mantello greco - e reggono spesso in mano libri o rotoli - come i filosofi durante le loro riunioni. Con ciò, i cristiani si ponevano al centro della tradizionale attenzione pagana verso la *paideia*⁴⁸.

L'adozione del *pallium*, nelle province occidentali dell'Impero e nella stessa capitale, conferiva un valore aggiunto; infatti, esso era l'abito dell'intellettuale; inoltre, portare la barba allo stesso modo dei dotti greci, veniva perfino consigliato dai padri della Chiesa, a partire dal III secolo: infatti, era loro convinzione che la barba conferisse un aspetto più dignitoso e in grado di incutere rispetto.

Con l'influsso dell'iconografia plotiniana sulla tipologia cristiana che si sta consolidando, la somiglianza esistente tra la rappresentazione del filosofo e dell'Apostolo Paolo nell'arte cristiana, attorno al 300, acquista un significato del tutto speciale.

Paolo come Plotino ha una testa alta, che si allarga verso la sommità, richiamando una forma quasi triangolare, dal mento stretto e con la barba a punta, fino alla larga fronte con la cupola della cervice calva; inoltre, come Plotino, Paolo ha il naso curvo e lungo. Se il tipo di Plotino sta alla base del tipo paleo-cristiano di San Paolo, e quindi del tipo paolino di tutti i tempi, è da considerare che questo non avviene solamente in seguito all'influsso generale che l'iconografia classica del filosofo esercitava sull'arte cristiana in evoluzione, ma anche per una obiettiva affinità esistente tra il filosofo Plotino, e l'Apostolo Paolo.

⁴⁷ Raisa Samujlovna Gurevič, (Odessa 1897-Roma 1979) nel 1926 a Parigi inizia a dedicarsi allo studio dell'archeologia sotto la guida di Charles Picard. Nel 1932 è a Roma, dove inizia a dedicarsi completamente all'archeologia, e, nel 1937, comincia a lavorare presso gli scavi di Ostia antica sotto la direzione del sovrintendente Guido Calza (1888-1946), suo futuro marito (1945), e cura numerose pubblicazioni sulla Roma classica: - cataloghi, guide archeologiche e saggi -, riservando un'attenzione particolare all'iconografia (cfr. <http://www.russinitalia.it>).

⁴⁸ Zanker P., *La maschera di Socrate. L'immagine dell'intellettuale nell'arte antica*, Einaudi, Torino 2009, pp. 325-326.

Infatti, Paolo viene considerato il primo grande pensatore cristiano, creatore di una speciale teologia cristiana e di una nuova filosofia; così che, quando l'arte cristiana cerca un'immagine di riferimento per raffigurare il suo apostolo-filosofo, l'immagine già disponibile di Plotino si dimostra la più adatta.

In questa sequenza tipologica: Plotino-San Paolo, si traccia uno sviluppo delle forme, dall'antichità pagana e di quella cristiana.

L'Orange termina il suo intervento mostrando un dittico del V secolo (fig.5), in cui viene rappresentato San Paolo intento nell'insegnamento. Qui viene ancora adottato il medesimo schema adottato per Cristo; ma Paolo non si rivolge frontalmente all'osservatore come accadeva per Gesù: il racconto rimane nell'immagine, dove due discepoli, anch'essi rappresentati come uomini dotti, ascoltano le parole di Paolo. Come accadeva in precedenza per la rappresentazione delle divinità, l'autorità del docente si basa sulle sue facoltà soprannaturali, ricordate in due scene successive: nel campo centrale si racconta il miracolo della vipera di Malta; mentre nella scena inferiore, persone in cerca di guarigione si muovono in direzione del taumaturgo Paolo. Al contempo, l'insegnamento di Paolo viene ricondotto a Dio attraverso il paragone dell'Apostolo con Adamo, raffigurato in Paradiso nella metà destra del quadro.

Nel dittico Carrand troviamo una sapienza di tipo nuovo, miracoloso: è un dono innato, e non ha nulla a che fare con lo sforzo mentale e la meditazione dei saggi filosofi.

L'Apostolo è seduto su una seggiola di forma tradizionale, vestito col *pallium* mentre regge il rotolo nella mano sinistra, alza la destra in un gesto retorico. Questa gestualità corrisponde al tipo, fissato dall'iconografia classica, del filosofo che insegna ai suoi discepoli, e rispecchia la tipologia ritrovata nel Plotino di Carterio.

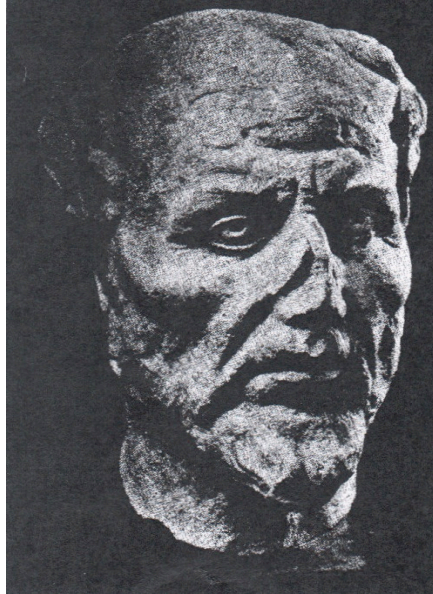


Fig.1 – Testa di filosofo (Museo di Ostia)

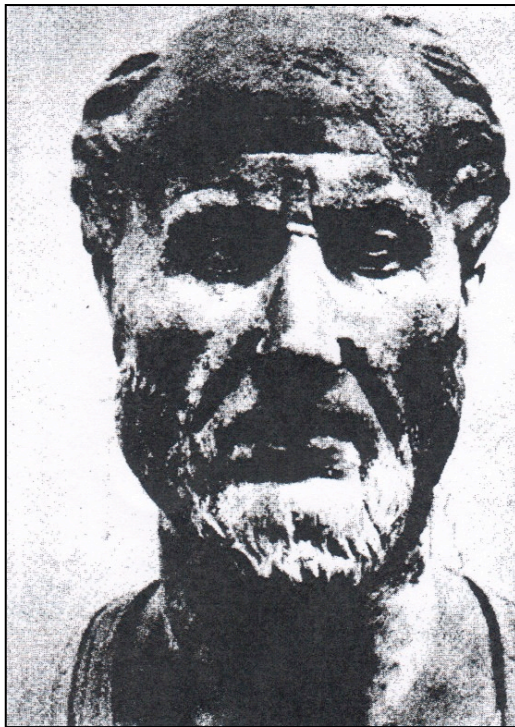


Fig. 2 - Testa di filosofo (Vaticano).

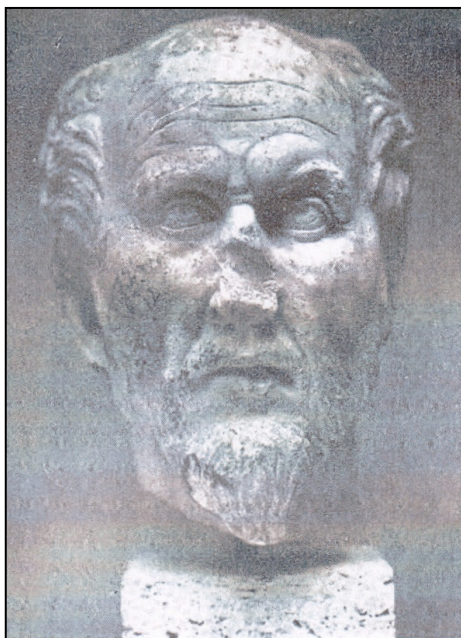


Fig. 3 - Testa di filosofo (museo di Ostia).

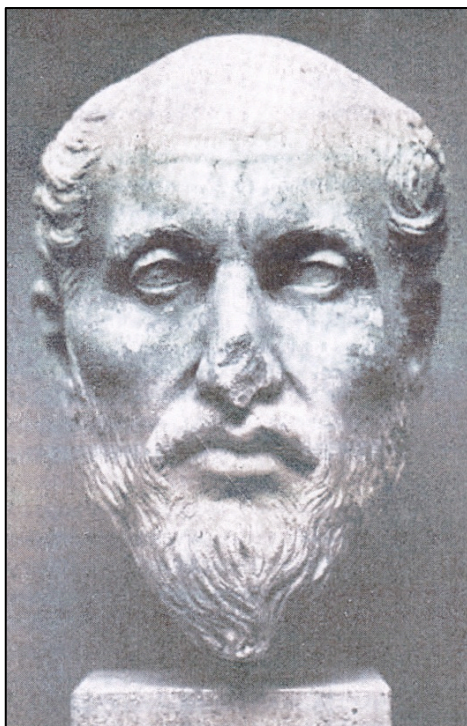


Fig. 4 - Testa di filosofo (museo di Ostia)



Fig.5 - Dittico Carrand, San Paolo come maestro e come taumaturgo, Adamo in Paradiso; dittico eburneo (ca. 400 d.C.). Firenze, Museo Nazionale del Bargello.

2.3 Evoluzione dell'apparato iconografico paolino

Dopo l'approfondita analisi delle teste ostiensi condotta da L'Orange⁴⁹, si conclude che verso la fine del IV secolo l'iconografia del presunto Plotino si sia evoluta in quella di San Paolo. Va però detto che il passaggio dei tratti fisionomici dal filosofo neoplatonico a San Paolo non fu il frutto di una gratuita appropriazione ordita dai cristiani nel IV secolo, fu piuttosto – così sostiene Bona Castellotti⁵⁰ - il risultato di un processo di assimilazione che poggiava su una considerazione di questo tipo: ricalcare le sembianze di San Paolo sul modello di quelle di un filosofo autorevole (ancorché a Paolo assai successivo); nasceva dal desiderio di celebrare le particolari doti intellettuali e filosofiche che avevano permesso all'Apostolo una così proficua attività di evangelizzazione. Abbiamo già visto come - secondo L'Orange - nel III-IV secolo il pensiero plotiniano avrebbe influenzato le raffigurazioni cristiane; così la stessa corrispondenza somatica fra Plotino e San Paolo si potrebbe spiegare alla luce del fatto che «più di ogni altro Apostolo San Paolo fu il grande pensatore, il creatore di una teologia speciale cristiana e di una nuova filosofia storica»⁵¹.

L'assimilazione di Paolo a un filosofo antico, secondo Bona Castellotti, può basarsi su tre ragioni fondamentali.

La prima è connaturata all'arte paleocristiana che, come quella bizantina, si prefiggeva di «aprire gli occhi dello spirito allo spettatore e dirigere lo sguardo verso il mondo sovrasensibile»⁵²; la seconda è che il cristianesimo delle origini era estremamente vigile nel selezionare i soggetti, sollecitato dal desiderio di riscattarsi dal giudizio negativo diffuso intorno ad esso da certi pagani di Roma, che lo ritenevano la religione del popolo minuto e incolto; la terza è che i tratti somatici visibili nelle teste dei filosofi di Ostia dovevano assomigliare a quelli reali di Paolo, quali dovevano essere stati trasmessi, com'era norma, sulla base della memoria e della tradizione.

Non è opportuno, al riguardo, affidarsi completamente alla descrizione dell'Apostolo che compare negli *Acta Pauli et Theclae*, testo anteriore ai ritratti ostiensi: «egli [Chiesiforo] percorreva la via regia che conduceva a Listra, si fermava ad attenderlo e osservava attentamente i passanti in base alla descrizione di Tito. Scorse Paolo che stava venendo: era un uomo di bassa statura, la testa

⁴⁹ L'Orange H.P., *I ritratti di Plotino ed il tipo di San Paolo nell'Arte Tardo-Antica*, in *Atti del settimo congresso internazionale di Archeologia classica*, l'Erma di Bretschneider, Roma, 1961, vol. II.

⁵⁰ Bona Castellotti M., *Dal San Paolo filosofo al San Paolo martire*, in *Il volto di Saulo. Saggi d'iconografia paolina*, Silvana Editoriale, Milano 2009, pp. 19-20.

⁵¹ L'Orange H.P., *I ritratti di Plotino ed il tipo di San Paolo nell'Arte Tardo-Antica*, in *Atti del settimo congresso internazionale di Archeologia classica*, l'Erma di Bretschneider, Roma 1961, vol. II, p. 481.

⁵² Bona Castellotti M., *Dal San Paolo filosofo al San Paolo martire*, in *Il volto di Saulo. Saggi d'iconografia paolina*, Silvana Editoriale, Milano 2009, pp. 19-20.

calva, le gambe arcuate, il corpo vigoroso, le sopracciglia congiunte, il naso alquanto sporgente, pieno di amabilità, a volte aveva le sembianze di un uomo, a volte quelle di un angelo»⁵³.

Considerando gli elementi emersi nell'articolo di Bona Castellotti, risulta tutt'altro che facile individuare una linea di demarcazione in grado di separare le rappresentazioni realistiche di Paolo da quelle idealizzate: infatti, nelle descrizioni di tipo realistico il volto dell'Apostolo risulta sempre dotato di quei caratteri - «le gote incavate, gli zigomi che spiccano, la fronte che si amplia nella calvizie, il naso aquilino» - che meglio «si combinano con quelli di natura spirituale»⁵⁴.

Dalla fine del VI secolo, ogni opera che raffigura San Paolo tende più al realismo che all'idealizzazione; siamo comunque di fronte ad una significativa combinazione di "fisico" e "metafisico", adatta all'*homo spiritualis* e a ciò che si voleva far emergere della personalità dell'Apostolo. La raffigurazione di San Paolo, tradotta in opere di diverso materiale e destinazione - dalle sculture, ai bronzetti, ai vetri - è la dimostrazione di quanto fosse viva, sin dall'inizio, l'autorevolezza della tradizione che si stava creando.

La tipologia paolina, affermatasi in antico, sfiderà i secoli imponendosi sino ad una svolta che, per molti, risale al periodo rinascimentale e più precisamente all'opera di Raffaello⁵⁵.

La tipologia iconografica di Paolo aderisce in modo pressoché letterale alle descrizioni che emergono dai testi, come nel già citato *Acta Pauli et Theclae*. Questo, però, non è l'unico testo di riferimento; infatti, negli *Atti degli Apostoli* (cfr. 18, 18) troviamo: «Paolo si trattenne ancora parecchi giorni, poi prese congedo dai fratelli e s'imbarcò diretto in Siria, in compagnia di Priscilla e Aquila. A Cencre si era fatto tagliare i capelli a causa di un voto che aveva fatto», questo passo degli *Atti degli Apostoli* fornisce una spiegazione del motivo per cui Paolo viene rappresentato sempre con il capo calvo. Il Venerabile Beda spiega in proposito che «secondo la legge di Mosè, quanti si votavano a Dio dovevano farsi crescere i capelli, fin quando volessero fare i Nazarei, e dopo se li dovevano far tagliare e bruciare»⁵⁶, ed è importante ricordare che anzianità, barba e calvizie - tre caratteristiche estetiche appartenenti alla rappresentazione di Paolo - erano associate all'archetipo del filosofo,. Per di più, la barba era una caratteristica fisica costante negli Ebrei, ai quali era popolarmente associato anche il naso sporgente.

La calvizie di Paolo può trovare dunque una spiegazione in quanto narrano gli *Atti degli Apostoli*, specie alla luce del voto di nazireato.

⁵³ *Acta apostolorum apocrypha*, post constantinum tischendorf, denuo ediderunt ricardus adalbertus lipsius et maximilianus bonnet, pars prior, 1972, Georg Olms Verlag Hildesheim New York p. 237, trad. It. www.intratext.com.

⁵⁴ Bona Castellotti M., *Dal San Paolo filosofo al San Paolo martire*, in *Il volto di Saulo. Saggi d'iconografia paolina*, Silvana Editoriale, Milano, 2009, p. 20.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, pp. 19-23.

⁵⁶ Beda il Venerabile, *Atti degli Apostoli* (18,18), in *La Bibbia commentata dai Padri, Nuovo Testamento*, Città Nuova Editrice, Roma 2009, (vol. V) pp. 322-323.

La bassa statura attribuita all’Apostolo trova conferma nella *Prima Lettera ai Corinzi* (15, 9)⁵⁷ oltre che nell’etimologia latina del nome assunto da Saulo, divenuto cristiano: “*paulus*”, infatti, significa “poco, piccolo, scarso”.

Particolari esteticamente non positivi come le gambe arcuate e le sopracciglia congiunte erano gli attributi iconografici del filosofo Socrate; e con questo troviamo conferma del legame tra la figura di San Paolo e quella dell’uomo sapiente e saggio.

Lungo i secoli, molte opere d’arte hanno raffigurato San Paolo cogliendone le varie sfaccettature, partendo dall’aspetto più antico e noto: quello del filosofo.

Nelle decorazioni auree presenti nei vetri dorati trionfano molteplici soggetti figurativi, tra questi non manca certamente quello di San Paolo. Abbiamo, ad esempio, un vetro in due strati del IV sec. d.C., in cui appaiono i due Principi degli Apostoli. Nel piatto vitreo, all’interno di una cornice quadrata affiancata esternamente da un *volumen* per ogni lato, sono raffigurati Pietro e Paolo come filosofi, concentrati nell’affrontare un dialogo intellettuale. I due Apostoli sono rappresentati con i corpi di scorcio e i volti di profilo, mentre esibiscono gli atteggiamenti e l’abbigliamento tipici di un preciso genere della ritrattistica antica. Questo genere ritrae la figura del pensatore, del saggio, del *vir sanctus*, nella versione romana, in cui i soggetti indossano tunica e pallio e sono caratterizzati dalla presenza di tutti i particolari che contraddistinguono il linguaggio figurativo che rappresenta il filosofo: hanno la mano sinistra avvolta dal pallio, il rotolo appoggiato al ginocchio destro nel caso di Paolo o sorretto in mano nel caso di Pietro, che lo protende verso il suo interlocutore.

È questo un caso della tipologia della *concordia apostolorum*⁵⁸, che va connessa con tutta una serie di raffigurazioni che vedono Pietro e Paolo come protagonisti, ritratti con precisi schemi iconografici che riproducono la loro immagine, posta una di fronte all’altra, mentre sono seduti in dialogo *sapientiale*. Il modello per queste rappresentazioni è fondato sulle immagini, di propaganda intellettuale, illustranti il tema della *concordia principum* attraverso l’abbraccio tra due imperatori.

I tratti fisionomici dei due Apostoli, in questo periodo, non sono ancora completamente evoluti, e quindi non aderiscono alla tipologia iconografica più nota; infatti, i personaggi rappresentati nel vetro dorato, pur avendo barbe leggermente diverse tra loro, sono molto simili: vediamo Pietro con una barba più tondeggiante mentre quella di Paolo è più appuntita, hanno entrambi una capigliatura fitta, detta anche ad “elmo”, che copre le orecchie e la fronte con una frangia.

⁵⁷ *Prima Lettera ai Corinzi* (15,9) «io infatti sono l’infimo degli apostoli, e non sono degno neppure di essere chiamato apostolo, perché ho perseguitato la Chiesa di Dio».

⁵⁸ Il concetto della *concordia apostolorum* si riferisce alla riconciliazione avvenuta tra San Pietro, guida delle prime comunità giudeo-cristiane di Gerusalemme, e San Paolo, Apostolo dei Gentili (cioè dei pagani) dopo i numerosi contrasti ideologici relativi al tema della circoncisione dei cristiani non ebrei, scoppiati ad Antiochia e risolti a Gerusalemme.

I *subsellia*, su cui siedono le due figure, sono identici tra di loro nelle forme e nel decoro a borchie, ma le loro dimensioni sono differenti, infatti, quello che ospita Pietro appare più alto rispetto a quello di Paolo, indicando una superiorità dell'Apostolo, incrementata dal gesto di tendere il *volumen* verso Paolo.

Per l'immagine dei due Principi degli Apostoli, viene adottata l'iconografia dell'intellettuale filosofo di tradizione classica e di stampo pagano, che trova un'antecedente nella raffigurazione dell'assemblea apostolica. Questa, a sua volta, deriva dalle rappresentazione delle riunioni e delle assemblee filosofiche, a testimonianza della profonda ricezione da parte dei cristiani della cultura tradizionale, dimostrata anche dall'abitudine di parlare del cristianesimo come "vera filosofia".

Questo tipo di reperti, appartenenti al genere del vasellame vitreo, rientra nella categoria degli oggetti modificati e riutilizzati, infatti, le pareti vitree del piatto sono andate perdute, perché spezzate, creando in questo modo una linea di frattura irregolare. La fratturazione dei bordi si riscontra anche in altri manufatti; nella fattispecie la rottura delle pareti di questi recipienti veniva effettuata in occasione del reimpiego dei fondi aurei come decorazione dei loculi catacombali, dove venivano inseriti nella malta al momento della chiusura della sepoltura.

Nonostante non si abbiano notizie circa il luogo di ritrovamento dei preziosi reperti, è verosimile ipotizzare una provenienza catacombale o comunque cimiteriale. L'uso primario di questo genere di vasellame non era, comunque, già in partenza cimiteriale, infatti, i vetri dorati si pongono principalmente fra la produzione pregiata di epoca tardo-antica.

In particolare, i reperti in questione costituiscono il fondo di un piatto di vetro che si presenta in sezione appena concavo al centro e leggermente convesso lungo i bordi; è composto da due strati trasparenti di vetro soffiato, entrambi dello spessore di pochi millimetri, il superiore relativo al corpo del recipiente è di colore verdastro, mentre l'inferiore è incolore, ma pertinente alle dimensioni del disco di base; sulla faccia interna di quest'ultimo strato venne applicata, ritagliata e incisa la sottile foglia d'oro attraverso la quale si è creata la pregiata decorazione che lo contraddistingue⁵⁹.

⁵⁹ Lega C., *Vetro dorato con Pietro e Paolo seduti in dialogo filosofico*, in *Il volto di Saulo. Saggi d'iconografia paolina*, Silvana Editoriale, Milano 2009, pp. 54-61.



Fig. 6 *Vetro dorato con Pietro e Paolo intenti in dotto dialogo*, ultimi decenni del IV sec. d.C., Roma, cimitero non identificato, Città del Vaticano, Musei Vaticani.



Fig. 7 *Vetro dorato con Pietro e Paolo affrontati in concordia*, Città del Vaticano, Musei Vaticani.

Il tipo iconografico paolino che si attesta verso il IV secolo, quando la rappresentazione di tutti gli Apostoli inizia a sviluppare elementi identificativi portando poi a formule ben riconoscibili, si fonda sull'iconografia del filosofo, con volto cereo, inquieto ed ispirato, che trova corrispondenza nel cosiddetto "tipo Plotino"⁶⁰: volto scavato, segnato da una barba lunga e appuntita e da una calvizie spiccata, che lascia scoperte le tempie e la fronte, segnata da profonde rughe che vanno a rinforzare lo sguardo concentrato e spirituale.

Esemplare per eccellenza di questa rappresentazione è un clipeo raffigurante San Paolo, che si trova sul coperchio della Lipsanoteca di Brescia. Nel clipeo di questo cofanetto eburneo sono presenti tutti gli elementi concernenti la rappresentazione del volto che permettono l'identificazione dell'Apostolo. Il clipeo in questione non è un elemento a se stante, è affiancato da altri clipei dello stesso tipo, all'interno dei quali sono raffigurati gli apostoli, andando a creare una teoria decorativa che si articola lungo i bordi dell'intero coperchio.

La Lipsanoteca è un cofanetto eburneo di forma rettangolare risalente alla fine del IV secolo, costituita da quattro placchette di avorio; essa è ornata agli angoli da lesene modanate e poggia su quattro piedini in avorio liscio aggiunti in fase di restauro; ogni lato è diviso in tre registri decorati a bassorilievo con episodi e personaggi biblici tratti dall'Antico e dal Nuovo Testamento. Sul coperchio al centro sono rappresentate scene della passione, mentre lungo i bordi troviamo le teste di Cristo, degli evangelisti e degli apostoli. Era anche chiamato *sepulcrum eboris* (sepolcro d'avorio)⁶¹ perché conteneva – secondo la tradizione - una pietra proveniente dal Santo Sepolcro: per tale motivo lo scrigno veniva tenuto in mano da una monaca del monastero di Santa Giulia durante la prima parte della messa di Pasqua, e il suo contenuto veniva mostrato alle consorelle in memoria della morte e Resurrezione di Cristo⁶².

⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 56.

⁶¹ Stella C., *La Lipsanoteca*, in *San Salvatore - Santa Giulia a Brescia. Il monastero nella storia*, Skira, Ginevra 2001, pp. 347-353.

⁶² De Lachenal L., *Cofanetto in avorio con scene bibliche: cosiddetta Lipsanoteca di Brescia*, in *Il volto di Saulo. Saggi d'iconografia paolina*, Silvana Editoriale, Milano 2009, pp. 34-41.

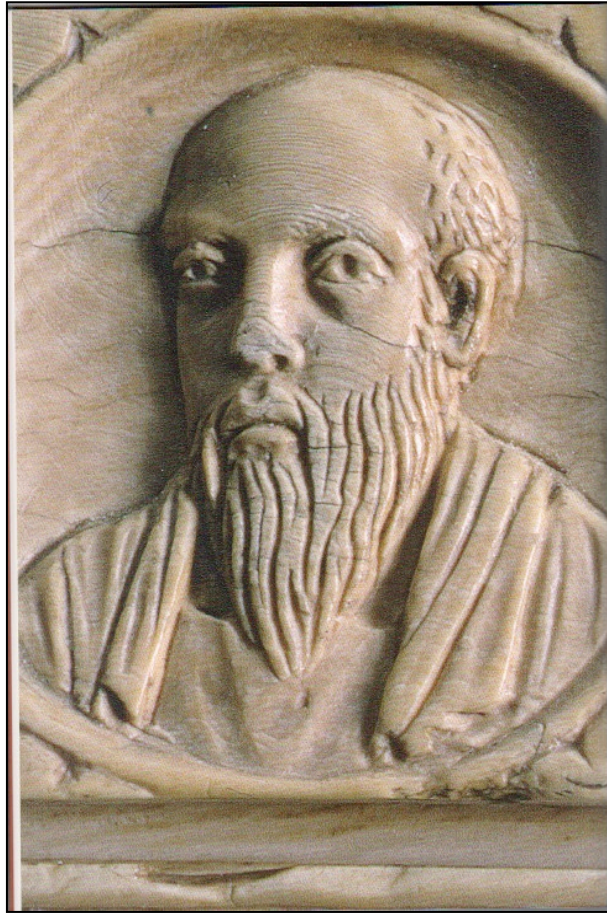


Fig. 8 *Lipsanoteca* (particolare del volto dell'Apostolo Paolo), Brescia, Santa Giulia Museo della Città.



Fig. 9 Cofanetto in avorio con scene bibliche: cosiddetta *Lipsanoteca di Brescia*, Santa Giulia Museo della Città.

Proseguendo l'analisi dell'evoluzione tipologica rappresentativa dell'Apostolo, incontriamo una statuetta bronzea che rappresenta San Paolo stante, in tunica talare e avvolto nel mantello o *pallium*, la testa sollevata verso l'alto, con un'espressione ispirata sul volto, la bocca semiaperta come in una manifestazione di sorpresa, e le braccia aperte come se dovesse accogliere qualcuno; l'Apostolo tiene nella mano sinistra il rotolo, simbolo della Legge, conservato all'interno di un contenitore cilindrico dai bordi sporgenti, mentre con la destra compie un gesto oratorio amplificato dalla grandezza e dalla sproporzione della mano rispetto all'intera figura.

Il rotolo nelle mani di San Paolo verrà sostituito in seguito, com'è visibile nelle figure 11 e 12, dal libro; anche se per molto tempo non si fece una netta distinzione iconografica tra *codices*, cioè libri incollati e legati assieme a quaderno, e libri in rotoli, *volumnia*. Entrambi si trovano, come in questo caso, in opere d'arte paleocristiana sia in mano al Cristo docente e giudice sia in mano agli apostoli; ed è proprio nell'arte paleocristiana che il libro (codice o volume) simboleggia la legge divina e la dottrina della fede. Nel caso di Paolo, però, la variazione dei simboli è significativa, poiché dal rotolo della Legge si passa al libro che contiene le Lettere da lui scritte alle comunità che fondava⁶³.

La sproporzione della mano ha un valore prettamente simbolico, legato al ruolo rivestito da Paolo quale "Apostolo delle genti": quello di chi aprì la predicazione della dottrina cristiana a una dimensione universale, spinto dall'urgenza della propria conversione.

Il volto rivolto verso l'alto, quasi in estasi, dove gli occhi allungati con le palpebre marcate sono espressione del rapporto privilegiato creatosi con Dio; il naso ricurvo e pronunciato oltre alla calvizie che apre quasi completamente la fronte non esclude una cura nella rappresentazione del resto della capigliatura, infatti, le ciocche sono ottenute attraverso l'incisione del materiale bronzeo fino a raggiungere un movimento ondulatorio che si estingue avvicinandosi alla fronte e agli occhi.

Ritroviamo anche in queste opere gli elementi che caratterizzano l'iconografia di San Paolo, com'è rappresentata nell'arte paleocristiana fin dal IV secolo. Ci sono delle leggere variazioni nelle opere risalenti al VII secolo, in relazione soprattutto al materiale e alle dimensioni, ma possiamo notare anche come, nella figura 7, San Paolo venga rappresentato con il capo nimbo⁶⁴, mentre nella figura 8 è rappresentato secondo uno ieratismo bizantino privo di qualsiasi profondità, ma ancora con le fattezze tipiche del filosofo, nonostante sia inserito in un contesto differente, infatti è

⁶³ 'G. Heinz-Mohr, *Lexikon der Symbole: Bilder und Zeichen der christlichen Kunst*, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf-Köln 1971; trad. it. M. Fiorillo, L. Montessori, A. Struffolino Albricci *Lessico di iconografia cristiana*, Istituto di propaganda libraria, Milano 1995, voce "Libro", pp. 201-203.

⁶⁴ 'Ivi, voce "Nimbo", pp. 241-242. Il nimbo, che circonda come un cerchio scintillante o un disco lucente il capo dei santi, non è di origine cristiana. Proveniente dall'Asia rappresenta secondo la sua natura, il sole e la corona regale e appare nell'arte ellenistica su immagini di déi dell'Olimpo come il loro riflesso. Probabilmente nel VI secolo il nimbo compare attorno al capo di Cristo su affreschi catacombali romani, diventando poi una regola anche per gli Apostoli che ottengono in questo modo quel segno di dignità che esprime la loro appartenenza a Cristo.

rappresentato mentre regge il libro con la sinistra e compie un gesto benedicente con la destra, incorniciato da due colonne sovrastate da un arco internamente decorato da un'enorme conchiglia posizionata al centro.



Fig. 10 Statuetta di San Paolo, da una lucerna bronzea paleocristiana, Cagliari, Museo Archeologico Nazionale



Fig. 11 *L'Apostolo San Paolo con l'aureola, un libro nella mano sinistra, e la mano destra sul petto*, Placca bronzea VII sec., British Museum , London, Great Britain.



Fig. 12 *L'Apostolo Paolo, reggente il libro con la mano sinistra.* Dettaglio in avorio della copertina di un libro, VI secolo, Musée du Moyen.Âge (Cluny), Paris France.

L'episodio della vita di San Paolo che risulta avere avuto più eco nella storia dell'arte è: l'episodio della conversione di Saulo sulla via di Damasco.

Cercando, in queste pagine, di rievocarne gli elementi caratteristici si può notare come questo modulo ricompaia alla memoria come l'immagine di un uomo disarcionato da cavallo che, una volta a terra, posa le mani sugli occhi come se fossero feriti - quasi che la ferita sia la ragione della caduta da cavallo. Sembra che Paolo, sofferente dopo un combattimento, non riesca più a controllare il suo cavallo e ne venga disarcionato, cadendo rovinosamente a terra; è così che lo ricordiamo: vestito da combattente con la spada alla cintura, mentre conduce un gruppo di soldati in una spedizione. Dopo che è caduto da cavallo i suoi soldati, non comprendendo ciò che sta accadendo al loro comandante, cercano di aiutarlo.

Ebbene, queste rappresentazioni sono frutto di una convenzione artistica che è entrata a far parte della tradizione.

Troviamo negli *Atti degli Apostoli* (9, 1-9) «Saulo frattanto, sempre fremente minacciava strage contro i discepoli del Signore. Si presentò al sommo sacerdote e gli chiese lettere per le sinagoghe di Damasco al fine di essere autorizzato a condurre in catene a Gerusalemme uomini e donne, seguaci della dottrina di Cristo, che avesse trovati. E avvenne che, mentre era in viaggio e stava per arrivare a Damasco, all'improvviso lo avvolse una luce dal cielo e cadendo a terra udì una voce che gli diceva: 'Saulo Saulo perché mi perseguiti?'. Rispose: 'Chi sei, o Signore?' e la voce: 'Io sono Gesù, che tu perseguiti! Orsù alzati ed entra nella città e ti sarà detto ciò che devi fare'. Gli uomini che facevano il cammino con lui si erano fermati ammutoliti, sentendo la voce ma non vedendo nessuno. Saulo si alzò da terra ma, aperti gli occhi, non vedeva nulla. Così guidandolo per mano lo condussero a Damasco, dove rimase tre giorni senza vedere e senza prendere né cibo né bevanda».

Gli *Atti degli Apostoli* non ci dicono che Paolo cadde da un cavallo, anche se era accompagnato nella sua spedizione verso Damasco da un manipolo di uomini, tuttavia la rappresentazione della conversione raramente rispecchia fedelmente il resoconto apostolico. Portiamo a sostegno di questa tesi tre opere.

La prima opera che ci apprestiamo ad analizzare è una placchetta smaltata che proviene da un reliquiario (o un altare) inglese del XII secolo, ottenuto con una lavorazione a *champlevé*⁶⁵. La

⁶⁵ Maltese C., *Le tecniche artistiche*, Mursia, Milano 1973, pp.204-205. «Lo *champlevé* è un'antica tecnica di decorazione a smalto, secondo la quale alveoli o cavità vengono scavate sulla superficie di un oggetto metallico e riempite di smalto vitreo. Il pezzo viene poi cotto fino a quando lo smalto si scioglie e una volta raffreddato, levigato e lucidato. Le parti non scavate della superficie originale rimangono visibili come contorno dei disegni di smalto, nel medioevo esse venivano di solito. Questa tecnica è adatta per la copertura di aree relativamente grandi e per le immagini figurative, anche se appare inizialmente nell'arte celtica in disegni geometrici. Ebbe pieno sviluppo nell'arte romanica per la decorazione di scrigni, placche e vasi. Nello smalto *cloisonné* invece le cellette sono create saldando

narrazione che contiene parte da destra per proseguire sulla parte sinistra dello smalto, in tal modo viene reso il movimento che scaturisce dalla marcia del gruppo di militari verso Damasco. San Paolo è il primo della fila, seguito da tre personaggi armati di lancia.

Nonostante più avvenimenti vengano raggruppati in un'unica scena, la parte in cui viene rappresentato Saulo balza agli occhi, infatti viene rappresentato genuflesso; ma, nonostante questo, le sue dimensioni sono pari se non superiori a quelle degli altri personaggi, in più Saulo viene ritratto con il busto spostato all'indietro, quasi in bilico, e con le mani alzate in segno di resa. Di fronte al suo volto, appare Gesù, da uno squarcio nel cielo e con il capo nimbato, sul viso ha un'espressione severa rivolta a Saulo, che ha già gli occhi chiusi - riferiscono gli *Atti degli Apostoli* che non parlò e non vide per tre giorni.

Incuriosiscono due elementi: il braccio destro di Gesù esce dallo squarcio per andare a toccare con un gesto benedicente Saulo infondendogli lo Spirito Santo; mentre, con la mano sinistra, regge un cartiglio srotolato che recita '*SAVLE SAVLE QUID ME PERSEQUERIS*'.



Fig. 14 *Champlevé* di periodo medioevale 1180-1185, *San Paolo vede la luce sulla via di Damasco*. Musée de la Civilisation Gallo-Romaine, Lyon, France.

piatte strisce di metallo sulla superficie dell'oggetto. Lo *champlevé* utilizza solo smalti dai colori opachi e quindi il fondo degli alveoli viene lasciato grezzo».

L'elemento della mano di Gesù che esce da una nuvola con il cartiglio riportante l'interrogativo che pone a Saulo, riappare in una miniatura del XIII secolo. In questa miniatura Saulo è solo, viaggia su di un cavallo quando d'un tratto interviene la volontà divina, Saulo si assopisce poggiandosi come un peso morto sul cavallo che prosegue verso Damasco, mentre da una nuvola colorata nei toni del rosso e del verde esce la mano di Gesù con il cartiglio srotolato. Dobbiamo immaginare che il dialogo tra Gesù e Saulo avvenga nella mente di quest'ultimo, magari sotto forma di sogno, ma che si tramuterà in vita vera non appena Saulo incontrerà Anania a Damasco.



Fig. 14 *Conversione di San Paolo*, artista sconosciuto, 1200 circa, miniatura su pergamena, Koninklijke Bibliotheek, The Hague.

È impossibile non notare una crescente semplificazione delle immagini relative alla conversione di San Paolo, che si essenzializza in una miniatura del 1229. Qui, nella parte interna del capolettera, viene rappresentato su fondo dorato un uomo, probabilmente Saulo, che anche in questo caso non presenta nessun elemento legato alla tradizione iconografica relativa; infatti, indossa dei calzoncini bianchi e una casacca rossa, mentre viene disarcionato da un cavallo blu (la scelta dei colori si spiega probabilmente con la presenza di uno sfondo dorato che favorisce l'astrazione). Mentre sta cadendo a terra, il suo volto si piega in modo da rivolgersi verso il lettore.



Fig. 15 *Capolettera con San Paolo Apostolo che cade da cavallo*, lettera miniata probabilmente proveniente dal monastero di Corbie Francia 1229, Morgan Library di New York.

L'ultimo elemento iconografico che resta da trattare a proposito di San Paolo è quello della spada, che di per sé appare in un periodo abbastanza tardo. Trentini⁶⁶ indica il 1285 come data in cui la mite figura di Paolo filosofo è stata soppiantata da quella dell'Apostolo armato di spada. A differenza di quanto sostiene Trentini, però, la spada di San Paolo, nelle opere che andremo ad analizzare, ha il compito di ricordare il modo attraverso cui egli è stato martirizzato: essendo cittadino romano non ha subito la morte per crocefissione, ma per decapitazione.

In epoca paleocristiana ci sono degli accenni alla spada, che sembra svolgere una funzione simbolica all'interno di alcuni sarcofagi romani. I temi trattati nelle sculture di questi sarcofagi si compongono per lo più d'immagini e simboli tra i più noti del repertorio figurativo cristiano come: visioni di pace e di riposo, idilli bucolici, la fonte, il Buon Pastore con scene agresti di pesca e caccia. Verso il 300 le tematiche si liberano pian piano del retaggio bucolico-pagano, e le stesse scene bucoliche iniziano a richiamare l'Eden, con la fonte dalla quale si dipartono i fiumi che irrigano il giardino e il mondo intero.

Il Buon Pastore è Gesù Cristo che bada al suo gregge, ma questo è forse il primo elemento a subire cambiamenti, poiché il Buon Pastore diviene prima un personaggio orante e in seguito perde tutte le sue caratteristiche bucoliche per lasciare il posto al filosofo docente.

Verso il 340 si affermano, nel repertorio cristologico, gli episodi evocanti il Maestro e la sua passione, il Vittorioso, il Risorto, il Legislatore. Il tema del sacrificio era apparso già in epoca costantiniana, ma era rimasto adombrato nelle scene di Pilato e dell'Entrata in Gerusalemme. Tuttavia la formulazione di un ambiente del tutto nuovo per la rappresentazione di Gesù si ha nella formazione dei sarcofagi di "passione", così denominati per l'iconografia relativa alla passione di Gesù e al martirio dei principi degli Apostoli (Pietro e Paolo): episodi rappresentati non in senso dolorifico, ma vittorioso; entro i quali domina il trofeo, la *crux invicta*: vessillo della milizia, insegna regale di chi ha vinto la morte e fugato le tenebre.

Insieme al sacrificio divino, Roma celebra in questo tempo gli Apostoli Pietro e Paolo, esponenti della milizia di Cristo, diventati suoi *cives* in seguito al martirio e, come tali, garanti della *renovatio Urbis*.

Nei sarcofagi di "passione" s'inserisce anche la *Traditio legis*. Con questo tema iconografico si vuole esaltare la continuità del magistero di Cristo dopo la resurrezione, che passa attraverso la Chiesa rappresentata da Pietro.

⁶⁶ Trentini F., «*Miles Christi Jesu*». Note intorno all'iconografia di san Paolo tra Quattro e Cinquecento, in *Marcianum*, Marcianum Press, Venezia, (V) 2009 n.2, pp. 305-320.

La scena non ha intenzione di evocare alcun avvenimento storico: il suo scopo è di tradurre visivamente la dottrina che lega il Redentore e i redenti, infatti, il rotolo della Legge è sorretto da Cristo e toccato da uno degli apostoli che ha le mani velate da un *orarium* in segno di reverenza.

Esemplare unico, per diverse ragioni, è il sarcofago di Giunio Basso, risalente al 359. In quest'opera, troviamo riassunti - dal punto di vista stilistico e tematico - gli elementi caratteristici dell'epoca. Anche se di gusto ellenizzante, per tentare una corretta attribuzione dell'opera, è importante considerare l'ambiente artistico in cui viene concepita, e che spesso, come in questo caso, si lega al luogo di provenienza del defunto. Il defunto era un prefetto urbano di nobile discendenza, tant'è vero che la famiglia d'origine possedeva un'aula sull'Esquilino, trasformata poi in chiesa e dedicata a Sant'Andrea.

Colpisce immediatamente la distanza presente tra le figure e il fondo delle edicole in cui sono collocate, la profondità che l'artigiano è riuscito a creare rivela una singolare abilità manuale, che si concentra soprattutto sulle figure di Abramo, Pietro e Paolo.

La decorazione del sarcofago risulta suddivisa in due registri con dieci nicchie, separate le une dalle altre da una serie di colone: «appare tanto leggiadra nella zona inferiore, quanto grave e solenne nella superiore»⁶⁷.

La successione delle scene raffigurate s'ispira al tema del sacrificio, dal quale scaturisce la vittoria dello spirito e il trionfo sulla morte, il linguaggio rispecchia quello del periodo, anche se nella successione delle scene non si coglie alcun filo conduttore, infatti, appare più come una rapsodia. La mancanza di continuità tematica tra le varie scene è stata interpretata in vari modi: è stato preso in esame anche un eventuale errore dello scultore che avrebbe invertito l'ordine di alcune scene (il Sacrificio di Abramo e il Martirio di Paolo). Ricollocando le scene si ottiene invece un'unità tematica in entrambi i registri. Il primo registro presenta scene di passione, mentre nel secondo incontriamo episodi appartenenti all'Antico Testamento.

La scelta dei soggetti biblici e dei contesti di passione sembra sfuggire a una corretta successione teologica, ma non è sbagliato pensare che nell'opera siano stati inseriti parallelismi concettuali per unire le diverse scene. Un tentativo d'interpretazione porta Testini ad azzardare queste corrispondenze: «pazienza-sacrificio = Giobbe-Sacrificio di Abramo; peccato originale dell'umanità- riscatto del peccato e riconciliazione con la Chiesa = Adamo ed Eva-arresto di Pietro; umiltà e passione dell'Uomo-Dio - trionfo del Risorto nel suo regno celeste e perennità del suo magistero = Entrata in Gerusalemme-Cristo in trono sul *caelus* tra i principi degli Apostoli; il giusto iniquamente condannato = Daniele-Cristo davanti a Pilato; la testimonianza

⁶⁷ Testini P., *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma*, Bologna, Cappelli 1966, pp. 330-331.

resa alla verità-la viltà incapace di rendere giustizia alla verità = Paolo condotto al martirio-figura di Pilato»⁶⁸. Questi erano i temi che più si addicevano per onorare le qualità di un defunto di nobile stirpe come Giunio Basso.

Questa è senza dubbio una delle prime raffigurazioni del martirio di San Paolo, anche se effettivamente non viene rappresentato il martirio dell'Apostolo, ma piuttosto il momento precedente, quello in cui viene condotto nel luogo presso cui verrà decapitato. Questa scelta da parte dello scultore manifesta una coerenza e un'attenzione verso il lavoro svolto, infatti, in nessuna delle scene rappresentate appare un solo atto violento, come se fosse considerato inadeguato a un sarcofago che voleva rievocare sentimenti di giustizia, pace e salvezza.

Osservando in modo più attento la scena che riguarda il martirio di San Paolo, notiamo la presenza della spada. Questa è impugnata dal soldato cui è stata affidata l'esecuzione della sentenza di condanna a morte dell'Apostolo. Paolo è raffigurato con il capo chino, rivolto verso terra; nella scena è inserito tra due soldati, anche se a catturare l'attenzione dell'osservatore è la sua figura: indossa il pallio ben drappeggiato sul corpo e ha in sé tutti gli elementi iconografici che lo contraddistinguono tradizionalmente, ad eccezione del rotolo e della spada che, però, proprio in questo periodo, entra a far parte della storia della rappresentazione di San Paolo.

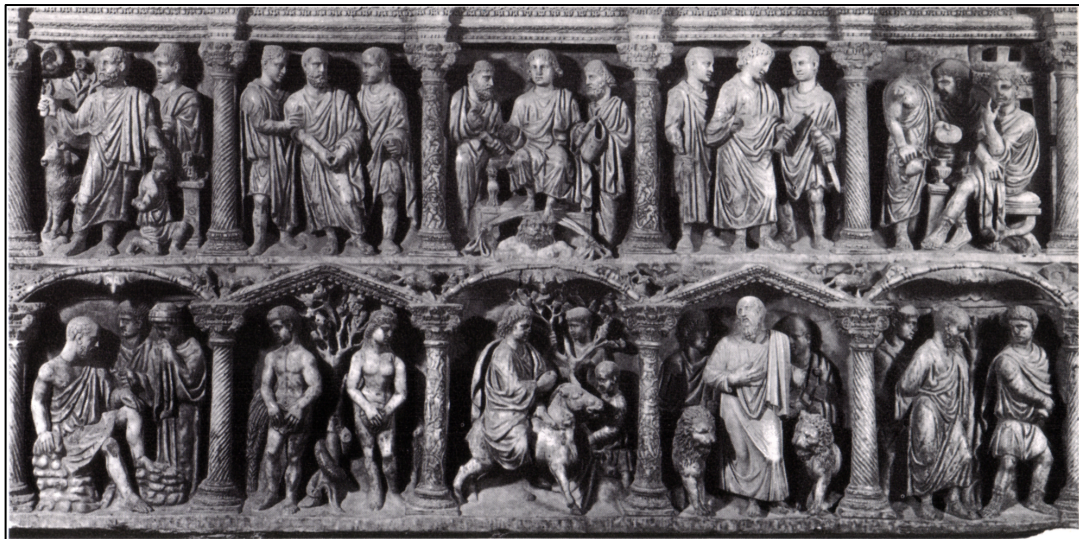


Fig. 16 Grotte vaticane, sarcofago di Giunio Basso.

⁶⁸ Testini P., *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma*, Bologna, Cappelli 1966, pp. 311-340.

3 La *Lettera ai Romani*: elementi generali

Paolo, concluso il secondo viaggio missionario in Macedonia ed Acaia, fa ritorno a Gerusalemme.

Il suo desiderio è quello di trattenersi a Gerusalemme per un breve periodo di tempo, per poi incamminarsi verso l'Occidente e la meta prescelta: Roma. Il cammino intrapreso lo porta ad attraversare Efeso; qui si trattiene per risolvere alcune diatribe sviluppatesi dopo che lui aveva lasciato la comunità. Si ripresenta una situazione analoga in altre comunità fondate dall'apostolo, che quindi richiedono la sua presenza: ricordiamo Corinto e la Galazia, che furono a loro volta redarguite attraverso l'invio di lettere.

Questa situazione impedì a Paolo di proseguire verso Roma ed inaugurò quello che viene ricordato dagli studiosi come il terzo viaggio missionario dell'apostolo; viaggio che lo impegnò dal 52 al 56 d.C. .

Schmithals⁶⁹ sostiene che la *Lettera ai Romani* nella sua totalità è costituita da più parti, la prima delle quali viene da lui identificata come "*Romani A*"; per Schmithals questa prima redazione risale al periodo del terzo viaggio missionario, quindi verrebbe composta tra il 52 e il 56 d.C. . Tuttavia tale congettura ha portato a mettere in discussione l'unità letteraria della Lettera. In particolare, la tesi di Schmithals si basa sulle differenze stilistiche e contenutistiche che l'epistola presenta tra i capitoli 1 e 11, che hanno caratteristiche più simili ad un trattato teologico, e i capitoli 12-15, che a loro volta presentano le caratteristiche di una lettera apostolica.

Schmithals si sofferma brevemente a spiegare le differenze esistenti tra "lettera" ed "epistola" «A questo proposito si è fatto riferimento alle differenze tra una *lettera* e un'*epistola* antica: quest'ultima è in genere un testo costruito con molta cura e presenta un carattere più spiccatamente letterario. Mentre i capitoli 12-15 sono evidentemente una lettera, i capitoli 1-11 tendono invece ad assumere la forma di un'epistola senza per altro esserlo in senso stretto»⁷⁰.

Schmithals sostiene che nella *Lettera ai Romani* si trovano affiancati uno scritto dottrinale nei capitoli 1-11 ed un'epistola nei capitoli 12-15; constatazione suffragata dall'assoluta mancanza di elementi di collegamento sintattico-concettuali tra la fine del capitolo 11 e la parte successiva della lettera: capitolo 12.

⁶⁹ Schmithals W., *Paolo Lettera ai Romani*, tr. It. Antelli F., Lindau, Torino 1990; *Der Römerbrief als histor. Problem* (StNT9), Gütersloh 1975.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, p.21.

Nei capitoli dall'1 all'11 il tema fondamentale è «la soppressione delle differenze tra ebrei e pagani di fronte al messaggio evangelico»⁷¹: tema che non compare più nei capitoli successivi; d'altro canto va notato che proprio nei capitoli successivi, ovvero quelli dal 12 al 15, Paolo dimostra di essere a conoscenza dei problemi che affliggono i cristiani di Roma e, in modo simile a quanto fa in altre lettere da lui scritte discute di questioni specifiche, legate alla vita comunitaria; ma di cui non fa alcun cenno nella prima parte della lettera.

Schmithals riferisce che gli studiosi si sono dimostrati incerti sulla strada da seguire per comprendere e spiegare al meglio questa serie di elementi apparentemente non collegati tra loro; ci si chiede come Paolo sia stato in grado di adottare uno stile così differente all'interno di un unico testo: si mostra dapprima generico e distaccato, ed in un secondo momento accorato e partecipe, o almeno questa è la conclusione a cui può giungere un lettore attento, conclusa la lettura.

Le incongruenze che abbiamo evidenziato finora trovano la loro ragion d'essere nel momento in cui si sostiene che la *Lettera ai Romani* giunta a noi è in realtà un testo composito, ovvero il risultato del susseguirsi, senza alcuna interruzione o nota che lo indicasse, di due lettere distinte inviate in momenti differenti alla comunità romana.

Infatti, non era raro che i copisti, lavorando su frammenti o piccole parti di testo, le unissero tra di loro se attribuite ad un medesimo autore, inserendo poi il tutto in un solo *codex*⁷². Ciò non accadeva per leggerezza, in quanto era abitudine non considerare tanto importante l'unicità dell'opera, bensì il messaggio che essa trasmetteva⁷³.

⁷¹ Cfr. *ivi*, p.22.

⁷² "Codice", voce del *Dizionario enciclopedico del Medioevo*, ed. It. Leonardi C., Città Nuova, Roma, 1999, vol. I, p.426. Un 'codex' poteva contenere una o più opere; d'altra parte una sola opera poteva essere ripartita in molti *codices*. Inoltre nel Medioevo capitava spesso che libri e frammenti di libri delle provenienze più diverse venissero riuniti in una stessa rilegatura. In questo modo si dice che il *codex* così formato rappresenta altrettante unità codicologiche autonome.

⁷³ Schmithals W., *Paolo Lettera ai Romani*, tr. It. Antelli F., Lindau, Torino 1990, pp. 23-24; tit. orig. *Der Römerbrief als histor. Problem* (StNT9), Gütersloh 1975, «È ormai assodato che la più antica raccolta delle lettere di Paolo, che si succedevano in quest'ordine: le due *Lettere ai Corinzi*, la *Lettera ai Galati*, la *Lettera ai Filippesi*, le due *Lettere ai Tessalonicesi*, la *Lettera ai Romani*. Con la formazione del canone del *Nuovo Testamento* la raccolta fu completata, e il *corpus paulinum* venne ad essere costituito da quattordici lettere, grazie all'aggiunta di altre due raccolte di tre lettere ciascuna (rispettivamente la *Lettera agli Efesini*, la *Lettera ai Colossesi*, la *Lettera a Filemone*, le due *Lettere a Timoteo* e la *Lettera a Tito*), nonché la *Lettera agli Ebrei*. Il numero sette è sempre stato elemento ricorrente nell'epistolario paolino. Ad esempio il compilatore del più antico degli scritti neotestamentari canonici (il cosiddetto «canone muratoriano», dal nome del suo scopritore Ludovico Antonio Muratori) dalle tredici lettere di Paolo da lui riconosciute autentiche ricavò ancora una volta il numero sette, giacché contò non le lettere, ma le comunità alle quali erano destinate e cioè nell'ordine Corinto, Efeso, Filippi, Colosse, la Galazia, Tessalonica, Roma. Una raccolta di sette lettere si rivolgeva in quanto tale, a tutta la cristianità. Il sette era infatti considerato numero che simboleggiava la totalità. Anche il compilatore del canone muratoriano, come molti scrittori cristiani antichi, richiama esplicitamente l'attenzione sul fatto che un autore, se scrive sette lettere o lettere a sette comunità si indirizza con ciò stesso a tutta la cristianità. Il redattore della più antica raccolta delle lettere di Paolo si trovò ad avere più di sette lettere dell'apostolo, e nella sua raccolta pensò di accogliere quanto contenevano di essenziale. Tuttavia per la ragione di cui si è detto, sapeva che la raccolta doveva essere composta da sette lettere; costituì allora, a partire da scritti diversi di Paolo, appunto sette lettere. In particolare nella *Lettera ai Romani* incluse i due scritti di Paolo indirizzati a Roma e una breve missiva a Efeso».

Schmithals indicava la più antica di queste due lettere come “*scritto dottrinale per Roma*” oppure “*Romani A*”, redatta con lo stile di un’ epistola; la motivazione della sua stesura andrebbe fatta risalire ad un’iniziativa di Paolo e comprenderebbe, come abbiamo detto, i capitoli 1-11; l’altra parte dello scritto viene denominato “*Lettera a Roma*” oppure “*Romani B*”, e la sua stesura è legata alla situazione della comunità cristiana di Roma.

Accanto a *Romani A* e *B* si trova lo stralcio di un’altra lettera, non rivolta alla comunità romana, bensì a quella di Efeso (*Rm* 16,1-22).

La questione si fa più complicata nel momento in cui sulla “divisione” che abbiamo appena esposto non c’è accordo tra gli esegeti, perché la maggioranza di questi continua a considerare l’epistola paolina un’unità letteraria.

Le ipotesi sviluppatesi a partire dal XVIII secolo e impegnate ad individuare le diverse parti che componevano la *Lettera ai Romani* non hanno portato ad alcun tipo di risultato sicuro. Si resta nell’ambito dell’ipotetico ed è opportuno proseguire l’analisi della lettera come se costituisse un’unità letteraria.

All’inizio dell’epistola, Paolo tende a precisare il suo immutato desiderio di visitare la comunità romana, nonostante gli ostacoli incontrati nel raggiungere quella meta. «Non voglio pertanto che ignoriate fratelli, che più volte mi sono proposto di venire fino a voi - ma finora ne sono stato impedito - per raccogliere qualche frutto anche tra voi, come tra gli altri Gentili»⁷⁴. La frase aiuta a determinare con uno spazio temporale più preciso l’inizio della redazione della *Lettera ai Romani*.

Dal versetto sopra riportato si deduce che Paolo abbia iniziato la stesura in un periodo in cui le motivazioni che lo tenevano lontano da Roma erano tutt’altro che risolte; è dunque logico collocare l’epoca della stesura dell’epistola al termine della tappa di due anni a Efeso e nelle provincie dell’Asia.

È verosimile che Paolo abbia iniziato la stesura dell’epistola mentre era in Acaia; il motivo potrebbe essere stata la sua decisione di visitare nuovamente Gerusalemme prima di intraprendere il viaggio verso Roma, decisione che si evince anche dagli *Atti degli Apostoli* (19, 21) «Dopo questi fatti, Paolo si mise in animo di attraversare la Macedonia e l’Acaia e di recarsi a Gerusalemme dicendo “Dopo essere stato là devo andare verso Roma”».

Mentre Paolo aveva indirizzato le altre lettere a comunità fondate da lui stesso - con l’obbiettivo di sostenerle attraverso i suoi consigli e aiuti - la comunità di Roma gli era personalmente sconosciuta.

⁷⁴ *Lettera ai Romani* (1,13) in *La Sacra Bibbia*, versione C.E.I., Libera editrice vaticana, Città del Vaticano 1992.

Paolo, accolto l'incarico di una *missio ad gentes*⁷⁵, intende visitare anche la capitale imperiale, perché vuole portare a compimento la sua missione di evangelizzazione presso i pagani. Tuttavia egli, scrivendo alla comunità romana, manifesta l'idea di sostare per poco a Roma e di avere un'altra meta, la Spagna (*Rm* 15, 24) «quando andrò in Spagna⁷⁶ spero, passando, di vedervi, e di essere da voi aiutato per recarmi in quella regione, dopo aver goduto un poco della vostra presenza».

Paolo conosceva poco le questioni della chiesa romana e per questo la lettera che invia non contiene polemiche e disposizioni relative a singoli aspetti: l'iniziativa era in questo caso esclusivamente sua; in questo modo la *Lettera ai Romani* è diventata una presentazione del pensiero e della visione teologica a cui Paolo era giunto, come già indica l'*inscriptio* della lettera. All'interno dell'epistola viene trattato un unico grande tema ripreso soprattutto nei capitoli I e VIII: quello della giustizia di Dio.

È importante ricordare che a differenza di molte chiese legate a eminenti personaggi storici, la chiesa di Roma non sembrava avere origini illustri, nonostante la sua importanza nel panorama storico dell'epoca; è possibile che si voglia indicare in questo modo come la sua fondazione avesse avuto luogo senza l'opera di missionari, altrimenti Paolo li avrebbe nominati durante la stesura della lettera.

Roma era una grande metropoli, ma soprattutto la capitale dell'Impero; infatti dopo che il cristianesimo si diffuse nell'area occidentale, a Roma giunsero numerosi cristiani, anche in seguito agli stretti rapporti di carattere commerciale presenti tra Oriente ed Occidente; è verosimile che la maggior parte dei cristiani raggiungesse Roma per motivi di lavoro. Non a caso, Paolo può scrivere in greco.

Schmithals ipotizza che al momento della redazione di "*Romani A*" le comunità fossero costituite da piccoli gruppi di credenti che celebravano l'eucarestia in case private, ma non sappiamo se queste comunità domestiche fossero impegnate in attività missionarie all'interno della metropoli.

È possibile che tra i cristiani presenti a Roma alcuni avessero incontrato Paolo in comunità di sua fondazione, come nel caso di Aquila e Priscilla che si trovavano a Efeso; Aquila e Priscilla erano stati allontanati da Roma in seguito all'editto dell'imperatore Claudio⁷⁷ nel 49 d.C. circa; Svetonio,

⁷⁵ Schelkle K.H., *Paolo. Vita, lettere, teologia.*, tr. It. Proch U., Paideia Editrice, Brescia 1990, p.132; *Paulus. Leben – Briefe – Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988.

⁷⁶ La Spagna è ai confini ultimi del mondo conosciuto, e Paolo voleva spingersi fino ad essa per evangelizzarla.

⁷⁷ "Tiberio Claudio Cesare Augusto Germanico Imperatore" voce del *Dizionario enciclopedico italiano*, Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, Istituto poligrafico dello stato, Roma 1955, (vol. III) p.276. Claudio (lat. *Ti. Claudius Caesar Augustus Germanicus*) nacque a Lione nel 10 a.C., fu imperatore romano dal 41 al 54 d.C. . Figlio di Druso il maggiore e di Antonia minore, tenuto lontano dalle cariche per le sue deficienze fisiche e psicologiche e forse anche per una possibile diffidenza dei Giulii verso i Claudii, fino a cinquant'anni visse tra gli studi, componendo opere di storia, di antichità etrusca e un libro inteso a riformare l'alfabeto romano. Claudio tuttavia riuscì a dare al suo

nel suo *De vita Caesarum*⁷⁸ riferisce che Claudio «scacciò i giudei da Roma poiché aizzati da *Chrestus*⁷⁹, provocavano continuamente disordini». L'editto imperiale del 49 d.C. dimostra l'elevata presenza giudaico-cristiana all'interno della Capitale; con l'editto furono colpiti anche i cristiani perché formavano con i giudei un'unica comunità razziale. Con la morte di Claudio (54 d.C.), l'ordine di espulsione non fu più esecutivo: in questo modo sia giudei che giudeo-cristiani poterono far ritorno a Roma.

Paolo scrive a tutti i cristiani di Roma, e lo fa presentandosi come missionario dei pagani; si potrebbe ipotizzare un'elevata affluenza di cristiani convertiti dal paganesimo rispetto a quelli provenienti dal giudeo-cristianesimo. Infatti, sono i cristiani convertiti dal paganesimo a rappresentare l'oggetto della sua missione e, seguendo le disposizioni del concilio di Gerusalemme, Paolo non intende occuparsi di altri.

La missione cristiana che si rivolgeva ai pagani raggiunse da principio i “timorati di Dio”⁸⁰, come vengono denominati sia negli *Atti degli Apostoli* sia in alcune lettere di Paolo, e si sviluppò all'interno delle sinagoghe, per una ragione estremamente pratica; il giudeo-cristianesimo che si era da principio sviluppato in Palestina, nel momento in cui si trovò in ambiente ellenistico, su una via che era stata precedentemente percorsa dal giudaismo, si trovò inizialmente in contatto con i pagani “timorati di Dio” che frequentavano la sinagoga. In base a quanto abbiamo appena accennato è da ritenere che anche i cristiani di provenienza pagana ai quali Paolo si rivolge con il suo scritto dottrinale provenissero soprattutto dal gruppo dei “timorati di Dio” indipendentemente dal fatto che avessero frequentato più o meno assiduamente la sinagoga.

regno una fisionomia col vantato ritorno alle tradizioni repubblicane, che volle dire restaurazione dell'autorità del senato, restaurazione della religione e del costume e ripristino della censura. Così Claudio poté tra l'altro epurare il senato e rafforzarlo con elementi dell'ordine equestre, perseguendo con ciò un avvicinamento delle classi. Restituì agli Ebrei, nelle province, i diritti tolti loro da Caligola; li espulse però da Roma (*ibidem*).

⁷⁸ Gaio Svetonio Tranquillo, *De vita Caesarum*, tr. Ing. Rolfe J.C., *Suetonius in two volumes*, Cambridge : Harvard Un. press, London : Heinemann 1979, (vol. II) pp.52-53.

⁷⁹ Schelkle K.H., *Paolo. Vita, lettere, teologia.*, tr. It. Proch U., Paideia Editrice, Brescia 1990; *Paulus. Leben – Briefe – Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988, p.138 «*Chrestus* “l'utile” era certamente un tipico nome da schiavo. Tuttavia *Chrestus* nella pronuncia itacistica suonava *Christus*. Svetonio così capì e forse scrisse erroneamente *Chrestus* in luogo di *Christus*. Si nasconde sotto questo accenno probabilmente una notizia del fatto che alcune diatribe fra i giudei di Roma riguardo a Gesù Cristo avevano suscitato disordini che avevano indotto l'imperatore ad un tale provvedimento» (*ibidem*).

⁸⁰ Cfr. *ivi*. p. 34. I «timorati di Dio» erano pagani non circumcisi che veneravano il Dio di Israele, accettavano la regola di non farne alcuna rappresentazione, osservavano il sabato, pagavano le tasse al tempio di Gerusalemme (ed erano quindi esonerati dall'obbligo del culto verso l'imperatore), seguivano i precetti della Torah, e si tenevano lontani dall'impurità e dall'idolatria. Tuttavia non si convertirono formalmente all'ebraismo. L'ambito di questi “timorati di Dio” non aveva contorni precisi. Esso comprendeva coloro che semplicemente nutrivano rispetto per la fede ebraica, come anche coloro che, pur accettando di sottomettersi ai suoi precetti, esitavano di fronte alla circoncisione, che li avrebbe allontanati definitivamente dall'ambiente al quale appartenevano. Le sinagoghe accoglievano con favore i simpatizzanti “timorati di Dio”, in quanto procuravano loro considerazione e protezione dalla società pagana (*ibidem*).

La *Lettera ai Romani* è ben diversa dalle altre lettere di Paolo, perché ai versi 1, 13- 17⁸¹ formula in modo esplicito il tema dello scritto.

Paolo scrive la lettera di sua iniziativa senza che la comunità si aspettasse nulla, differentemente dalle altre lettere; il tema di questo scritto dottrinale «è il vangelo della “giustizia per fede”, che dà la salvezza a “chiunque crede”, ebreo o pagano che sia. La grazia di Dio che si incontra nel vangelo, in quanto è giustizia che proviene dalla fede, annulla quanto la sinagoga sosteneva, e cioè il legame tra la salvezza ed il popolo ebraico, ovvero la legge ebraica, la Torah. Ebrei e pagani accedono allo stesso modo alla salvezza. L’uomo riceve infatti la giustizia al cospetto di Dio non sulla base delle opere della Torah ebraica, ma in virtù della fede in Gesù Cristo»⁸².

A questa parte introduttiva Paolo collega quella che Schmihals sostiene essere l’affermazione intorno alla quale ruota il senso profondo della lettera, (*Rm* 11, 32): «Dio infatti ha rinchiuso tutti nella disobbedienza, per usare a tutti misericordia!». Questo versetto spiega l’insistenza con cui Paolo fa ricorso ai termini “tutti” e “chiunque”, che attraversano per intero l’epistola; comprendiamo così perché Paolo parli di un uomo “generico”, non facente parte del popolo di Israele.

Sappiamo che per Paolo il problema più urgente consisteva nel fare accettare la prospettiva universalistica del suo vangelo, ottenendo in questo modo la conversione di tutti i pagani; ed è quanto troviamo in più punti all’interno della *Lettera ai Romani*. In questo modo, il vangelo di Paolo si era reso indipendente dalla legge mosaica. Schmihals chiarisce che la promessa che il vangelo paolino portava in sé era ambivalente agli occhi dei “timorati di Dio”. Da un lato, per loro, se si facevano battezzare, non era facile annullare la decisione impegnativa fatta nel momento in cui avevano deciso di aderire alla sinagoga. D’altro canto il vangelo, secondo Paolo, prometteva ai “timorati di Dio” la salvezza che li aveva spinti ad entrare nella sinagoga, pur non appartenendo alla comunità nazionale ebraica.

In quanto cristiani convertiti dal paganesimo potevano ottenere la salvezza senza sottoporsi alla circoncisione; Paolo li invita esplicitamente a rimanere nella condizione in cui si trovano, come aveva già specificato nella *Prima Lettera ai Corinzi* (7, 17-20): «Ciascuno continui a vivere secondo la condizione che gli ha assegnato il Signore, così come Dio lo ha chiamato; così dispongo

⁸¹ La *Lettera ai Romani* in *La Sacra Bibbia*, versione C.E.I., Libera editrice vaticana, Città del Vaticano 1992, 1, 13-17 «Non voglio pertanto che ignoriate, fratelli, che più volte mi sono proposto di venire fino a voi – ma finora ne sono stato impedito – per raccogliere qualche frutto anche tra voi, come gli altri Gentili. Poiché sono in debito verso i Greci come verso i barbari, verso i dotti come verso gli ignoranti: sono quindi pronto, per quanto sta in me, a predicare il vangelo anche a voi di Roma. Io infatti non mi vergogno del vangelo, poiché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque creda, del Giudeo prima e poi del Greco. È in esso che si rivela la giustizia di Dio di fede in fede, come sta scritto: il giusto vivrà mediante la fede».

⁸² Schmihals W., *Paolo lettera ai romani*, tr. It. Antelli F., Lindau, Torino 1990, p. 29; tit. orig. *Der Römerbrief als histor. Problem (StNT9)*, Gütersloh 1975.

in tutte le chiese. Qualcuno è stato chiamato quando era circonciso? Non lo nasconda! È stato chiamato quando non era ancora circonciso? Non si faccia circoncidere! La circoncisione non conta nulla, e la non circoncisione non conta nulla; conta invece l'osservanza dei comandamenti di Dio. Ciascuno rimanga nella condizione in cui era quando fu chiamato»; i pagani non avevano bisogno di diventare ebrei per poi convertirsi al cristianesimo. Così la lettera non contiene un'esposizione del vangelo, che si dà per conosciuto; nel suo scritto Paolo espone piuttosto il tema dell'universalismo della giustizia per fede, illustrando i punti specifici del suo messaggio.

Paolo cerca di mantenere alta l'attenzione dei pagani "timorati di Dio", spiegando loro che dovevano raccogliersi in comunità all'interno della cultura pagana piuttosto che affiliarsi ad una sinagoga; in questo modo si manifesta l'obiettivo ultimo di Paolo, cioè quello di tagliare in modo netto i legami con il giudaismo, annullando così l'influenza esercitata da parte della sinagoga sui cristiani.

Nella prima parte della *Lettera ai Romani*, o "*Romani A*" come la denomina Schmithals, Paolo si propone di chiarire loro il suo punto di vista e di metterli in grado di resistere, anche da soli, alle accuse della sinagoga.

Lo scritto dottrinale "*Romani A*" ha dunque un duplice scopo: il primo di sostituirsi momentaneamente alla visita di Paolo, (abbiamo già spiegato il motivo della sua mancata visita); il secondo di raccogliere i cristiani di origine pagana che si trovano a Roma, in una comunità che si riconosce nelle idee di Paolo, e si consideri quindi sciolta dall'obbligo del rispetto della *Torah*.

Potremmo dire che la Lettera si inserisce nel quadro del progetto paolino di una missione di carattere universale; per questo motivo si può presupporre che la lettera ai cristiani di Roma non abbia avuto un destinatario preciso, e che con tutta probabilità fu affidata da Paolo a un singolo collaboratore, o un gruppo, come lettera di accompagnamento; altra ipotesi è che fu inviata a cristiani provenienti da una comunità paolina, che si erano trasferiti a Roma, e che Paolo voleva spingere a svolgere l'attività missionaria che in quel momento lui non poteva condurre.

L'idea che la lettera sia giunta a Roma con un collaboratore è la più verosimile; probabilmente Paolo inviò a Roma Sila, che lo seguiva già da molto tempo, perché operasse seguendo le sue istruzioni e il suo modello di predicazione. L'ipotesi che Paolo abbia inviato la Lettera per mezzo di un collaboratore è avvalorata dal fatto che, in questo caso, a differenza di quanto avviene in tutte le altre sue lettere, egli non menziona, accanto al proprio nome, quello di un altro mittente.

Lo scritto dottrinale destinato a Roma dovette comunque conseguire il suo scopo con l'aiuto di altre persone impegnate nell'attività missionaria. La sua funzione era di sostenere i collaboratori di Paolo nel lavoro al quale si dedicavano. Si spiega così il fatto che "*Romani A*" pur non dichiarando esplicitamente, secondo il consueto modello epistolare, la sua motivazione o il suo scopo, ha

tuttavia un tema chiaro e un obiettivo preciso: infatti è una lettera che deve servire ai collaboratori di Paolo direttamente coinvolti in una attività missionaria: adempie alla sua funzione in quanto consente ai collaboratori dell'apostolo a Roma di comunicare direttamente le intenzioni che egli persegue con il suo scritto dottrinale.

3.2 Struttura della *Lettera ai Romani*

Il discorso sulla giustizia di Dio come giustizia che proviene dalla fede nella *Lettera ai Romani* non ha una funzione dogmatica autonoma, ma questa è introdotta in virtù di un tema specifico: l'universalità della salvezza, la condizione di uguaglianza in cui ebrei e pagani si trovano di fronte alla giustizia di Dio e alla fede.

Schmithals sostiene che non solo i singoli elementi affrontati nella Lettera si riferiscano al tema dell'uguaglianza, ma che tutta la struttura dello scritto nel suo complesso è rivolta ad accogliere questo importante tema; secondo lo schema seguente:

«Preambolo	1,1-12	
Introduzione	1,13-17	tutti sono salvati mediante fede
Parte I	1,18-3,20	gli uomini, senza distinzione, sono peccatori
Parte II	3,21-4,25	gli uomini, senza distinzione, sono peccatori
Parte III	5,12-21	sintesi della Parte I e della Parte II
Appendice I	6,1-23	santificazione senza la legge
Appendice II	7,1-16	il significato della legge
Insero	7,17-8,39	trattato dogmatico
Appendice III	9,1-11,31	le promesse fatte a Israele
Congedo	11,32-36; 15,8-12	tutti sono salvati per mezzo della misericordia di Dio
Epilogo (Frammento)» ⁸³	15,13	

Le Parti I-II-III (*Romani A*) sono quelle in cui viene trattato il tema dell'universalismo, ovvero dell'universalità della salvezza, in maniera diretta e con un'impostazione rigorosa.

Le Appendici I-II-III hanno lo scopo, sempre seguendo il ragionamento di Schmithals, di impedire che questo tema subisca le critiche della Sinagoga.

L'insero non sembra avere un legame stretto con i temi trattati all'interno della Lettera, ma essendo un trattato dogmatico presenta un'estrema rilevanza dal punto di vista teologico.

⁸³ Schmithals W., *Paolo lettera ai romani*, tr. It. Antelli F., Lindau, Torino 1990, p. 30; *Der Römerbrief als histor. Problem* (StNT9), Gütersloh 1975.

3.3 Universalismo e coscienza morale

Guardando sul Dizionario enciclopedico Treccani alla voce “universalismo”, lo troveremo definito come: «Tendenza a considerare un organismo religioso, politico, ecc. come universale, cioè valente per tutti gli uomini»⁸⁴. Questa corretta definizione è ben lungi dal ridare il concetto che emerge nella *Lettera ai Romani* di Paolo; nonostante ciò è da ritenersi utile partire da una visione più ampia di universalismo, che sia non legata solamente al testo paolino.

Proseguendo nella lettura del nostro Dizionario enciclopedico troveremo un’ampia parte dedicata all’universalismo nella storia delle religioni: «l’universalismo è il carattere di determinate religioni tipologicamente distinte da quelle cosiddette particolaristiche. Mentre, infatti, queste ultime che sono le religioni tribali primitive e le religioni nazionali, non hanno alcuna pretesa di validità al di fuori dell’aggregato sociale (tribù, nazioni) cui appartengono, le religioni universali si rivolgono all’individuo, di qualunque gruppo etnico o sociale faccia parte, e quindi, virtualmente, a tutti gli individui del mondo, e ciascuna di esse si considera, perciò, universalmente valida. Questa distinzione tipologica, pur essendo, in generale, del tutto netta, non deve far dimenticare che nelle condizioni di un’umanità primitiva non ha alcuna ragion d’essere: un aggregato umano primitivo praticamente non conosce che sé stesso e la religione propria, e non si pone, perciò, la questione se quest’ultima sia valida per altri gruppi umani. Una delle condizioni elementari dell’universalismo è dunque un orizzonte culturale internazionale in cui la religione di una comunità possa confrontarsi con quella di una o diverse altre. Condizione necessaria, ma non sufficiente: nell’antichità classica per esempio, i contatti culturali tra diverse civiltà non hanno portato al problema dell’universalismo. Sia per i Greci che per i Romani, era ovvio che le loro divinità erano anche quelle degli altri popoli che semplicemente le chiamavano con nomi diversi nelle loro diverse lingue e le veneravano secondo le loro diverse tradizioni; perciò, di fronte alle altre religioni politeistiche, essi non avevano altro problema che quello dell’interpretazione, cioè dell’identificazione delle singole divinità straniere con le proprie. Nel senso più stretto, l’universalismo è caratteristico soltanto delle religioni fondate (buddismo, cristianesimo, islamismo, ecc.), che si contrappongono a ogni altra religione, si rivolgono, almeno virtualmente, a tutti gli individui, si considerano come fonti e mezzi esclusivi della salvezza individuale, si organizzano oltre che su un piano dottrinale considerato universalmente valido, in forma di «chiese» al di fuori delle quali non ammettono salvezza. Un caso

⁸⁴“Universalismo” voce del *Dizionario enciclopedico italiano*, Istituto dell’Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, Istituto poligrafico dello Stato, Roma 1955, vol. XII, p. 526.

del tutto particolare è, dal punto di vista dell'universalismo, quello della religione dell'antico Israele: essa, pur ritenendosi l'unica vera e indispensabile per la salvezza, e pur opponendosi alle religioni del proprio ambiente, non cercò, se non sporadicamente, d'imporsi ad altri popoli, ma restò religione nazionale»⁸⁵.

L'universalismo non va inteso solamente come un problema o come uno strumento per interpretare la cultura predominante distinguendola da quelle minori; esso, come vedremo attraverso la concezione cristiana e paolina, è possibilità di salvezza per tutti. Dunque è lecito chiedersi dove emerge questo punto di vista per noi così differente rispetto a quello presente nel mondo antico.

Per comprendere al meglio la questione, è forse necessario fare un passo indietro ricordando da dove parte la visione cristiana e paolina: è innegabile che queste prendano le mosse dal giudaismo e dalla sua tradizione.

Nella situazione neotestamentaria, la figura di riferimento non è più Mosè ma Abramo; questo perché Mosè ha portato la Legge al suo popolo quando esso aveva bisogno di essere redarguito, di avere degli insegnamenti cogenti da seguire; ma con il "fatto" di Gesù Cristo tutti i presupposti cambiano; adoperiamo il termine "fatto", perché Gesù non è stato solamente l'iniziatore di una nuova visione dell'ebraismo meno osservante (era infatti criticato perché non rispettava il sabato, e perché si confrontava con tutte le classi sociali rispondendo alle loro richieste), ma ha cercato di scalfire la mentalità ossidata di chi credeva che la salvezza si guadagnasse rispettando alla lettera tutti i dettami della *Torah*.

In questa nuova situazione la figura di riferimento è divenuta Abramo, uomo duttile: per certi aspetti odissiaco, fermo nella fede ma duttile nelle situazioni e nelle prove postegli da Dio; tant'è che prima di stringere il patto d'alleanza con Dio, Abramo ha ottenuto di essere "giustificato", ovvero di essere considerato da Dio conforme a quello che Egli esigeva dagli uomini. Come ricordato da Paolo, il patto e la giustificazione di Abramo erano avvenuti «non quando era circumciso, ma quando era incircumciso» (*Rm.* 4, 10).

Abramo, il capostipite degli ebrei, non era dunque egli stesso ebreo quando strinse l'alleanza con Dio, se si parte dal presupposto che è proprio la circoncisione ad essere il requisito indispensabile per essere ebreo; si impone dunque la conclusione, straordinaria e di un'audacia senza pari, che per essere ebreo non è necessaria la circoncisione, e ad essa Paolo attribuisce un nuovo significato: «Infatti egli ricevette *il segno della circoncisione* quale sigillo della giustizia derivante dalla fede che aveva già ottenuta quando non era ancora circumciso; questo perché fosse padre di tutti i non circumcisi che credono e perché anche a loro venisse accreditata la giustizia e fosse padre anche dei

⁸⁵«Universalismo», voce del *Dizionario enciclopedico italiano*, Istituto dell'Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, Istituto poligrafico dello Stato, Roma 1955, vol. XII, p. 526.

circoncisi, di quelli che non solo hanno la circoncisione, ma camminano anche sulle orme della fede del nostro padre Abramo prima della sua circoncisione» (*Rm.* 4, 11-12).

Paolo stava mettendo in discussione - fino al limite della negazione - la necessità da parte dei pagani, intenzionati ad aderire alla comunità cristiana, di uniformarsi alle regole che da sempre governavano la conversione all'ebraismo; infatti in quegli anni non si era ancora verificato un allontanamento dalla Sinagoga da parte delle nascente chiesa cristiana. Il punto culminante dell'ebraismo e della sua tradizione è situato proprio nell'alleanza che Dio ha concluso con il suo popolo, e la Legge (*Torah*⁸⁶) è in questo caso la "carta dell'alleanza". La cerimonia della stipulazione di un'alleanza implica l'obbligo di osservare la legge come simbolo di duratura alleanza.

Il suo scopo è di rendere Israele il "popolo santo": ed essere "santo" implica obbedienza indiscussa alla volontà di Dio che si manifesta nella Legge; di conseguenza anche le leggi civili divengono espressione della volontà divina come i comandamenti mosaici.

Mosè è il mediatore dell'alleanza, e diventa in quest'ottica anche legislatore. Per questo motivo non c'è in Israele altra Legge al di fuori della Legge di Mosè⁸⁷. Ciononostante la Legge ha subito un'evoluzione, e in seguito a trasformazioni e ampliamenti si è reso necessario riadattarla alle strutture sociali mutate.

La *Torah* è nell'essenziale il dono gratuito di Dio per fondare il suo popolo: Israele, scelto fra tutti i popoli. La *Torah* consente di vivere un'esistenza in grado di mantenere l'alleanza; per questo, essa non rappresenta un peso per Israele, ma una gioia.

In Israele i sacerdoti impartivano ai laici le informazioni e istruzioni necessarie a stabilire se e come qualcuno dovesse ritenersi puro e (idoneo al culto) o impuro.

⁸⁶ "Torah", voce del *Prontuario della Bibbia*, centro editoriale dehoniano a cura di Graner Heider A, Bologna 2000, pp.756-757; *Praktisches Bibellexikon Unter Mitarbeit Kathalischer und evangelistischer Theologen*, tr. It. Morincoz L., Verlag Herder, Freiburg im Braisgau, 1969. *Torah* era l'istituzione orale che a nome di Dio veniva data dal sacerdote nel santuario. Tratta soprattutto questioni culturali, di distinzione tra puro e impuro, sacro e profano; inoltre questioni generali di diritto e di ordine morale. Destinatario della *Torah* è l'insieme del popolo raccolto al santuario per il pellegrinaggio («Mosè diede loro quest'ordine: 'Alla fine di ogni sette anni, al tempo dell'anno del condono, alla festa delle capanne, quando tutto Israele verrà a presentarsi davanti al Signore tuo Dio, nel luogo che avrà scelto, leggerai questa legge davanti a tutto Israele, agli orecchi di tutti. Radunerai il popolo, uomini, donne, bambini e il forestiero che sarà nelle tue città, perché ascoltino, imparino a temere il Signore vostro Dio e si preoccupino di mettere in pratica tutte le parole di questa legge. I loro figli, che ancora non lo conoscono, la udranno e impareranno a temere il Signore vostro Dio, finché vivrete nel paese di cui voi andrete a prendere il possesso passando il Giordano'») (*Dt.* 31, 10-13). Per comprendere meglio questo passo è da ricordare che i trattati di alleanza dell'antico Oriente prevedevano di essere letti pubblicamente. Il *Deuteronomio* stabilisce questa lettura per ogni anno sabbatico, nella festa delle capanne.)

⁸⁷ La tradizione ebraica chiama i primi cinque libri dell'*Antico Testamento*, che contengono la parte principale della "legge mosaica", *Torah* = istruzione insegnamento. La Bibbia dei LXX traduce la parola ebraica *Torah* con *nomos* = Legge, conferendole così un accento più marcatamente giuridico, che non è rimasto senza ripercussioni sulla comprensione cristiana della legge veterotestamentaria. Il *Nuovo Testamento* ha assunto questo concetto proiettandolo inoltre su tutto l'*Antico Testamento*.

Superati correttamente questi “ostacoli” si accedeva ad una condizione di purificazione dal peccato. Del resto tale è lo scopo della legge mosaica: ripristinare il popolo di Israele nella situazione di privilegio in cui è stato posto grazie all’alleanza tra Abramo e il Signore.

Paolo prende le mosse dalla situazione sopra descritta e si schiera in modo risoluto contro chi voleva imporre ai pagani tutte le prescrizioni dettate dalla Legge, e mettendo a frutto le sue competenze di esperto esegeta procede alla reinterpretazione della figura di Abramo: come “sostituto” di Mosè in quanto padre di tutti i credenti. Abramo, con Paolo, diviene l’iniziatore di un nuovo tipo di umanità, formata da quanti, pur essendo incirconcisi, mostrano un atteggiamento di fede simile a quello dimostrato da Abramo.

Gli incirconcisi, trovandosi nella condizione di Abramo, sono in grado di ricevere la giustificazione attraverso la grazia concessa loro da Dio.

Con la venuta del Figlio di Dio, Gesù Cristo, tutto cambia di prospettiva; gli apostoli, sebbene con fatica, lo comprendono e seguono il suo messaggio: perché è attraverso la “Signoria di Cristo” che ogni tipo di divisione tra puro e impuro, lecito e illecito, viene meno; essa non è più di alcuna utilità. Intendiamo per “Signoria di Cristo” non ciò che è inteso dalla letteratura apocalittica, che «è protesa ad attendere la manifestazione della regalità di Dio, che avverrà all’improvviso alla fine dei giorni, dapprima come giudizio, poi come salvezza per tutti i giusti»⁸⁸; bensì ciò che di quella Signoria emerge dalla escatologia dei Vangeli (cfr. *Mt.* 12, 28).

In particolare, occorre ricordare come, evangelicamente, la “Signoria del Messia” venga sottratta alle proiezioni dell’immaginazione popolare dei contemporanei di Cristo (cfr. *Lc.* 19, 11)⁸⁹.

Questo perché la Signoria non giunge all’uomo in seguito ad un annuncio, ma ce lo ricorda l’evangelista Luca (17, 20-21): «Interrogato dai farisei: ‘Quando verrà il regno di Dio?’, rispose ‘Il regno di Dio non viene in modo da attirare l’attenzione, e nessuno dirà: Eccolo qui, o eccolo là. Perché il regno di Dio è in mezzo a voi!’». Dunque la Signoria è già realmente ed efficacemente presente, anche se invisibile al popolo di Israele che la attende con ansia. Il modo per cogliere la presenza della “Signoria di Dio” è la conversione: a chi si converte e accetta il Battesimo, sarà cancellato il peccato originale e sarà donata la grazia di Dio.

«La signoria annunciata da Gesù è ora, nella sua esaltazione, presenza e vicinanza perenni. I segni della signoria che irrompe nell’attività dei prodigi di Gesù vengono sostituiti dall’opera potente dello Spirito Santo (*At.* 2, 32)⁹⁰, soprattutto nella chiesa – senza che questa venga equiparata

⁸⁸ Graner Heider A., *Prontuario della Bibbia*, centro editoriale dehoniano, Bologna 2000, p. 691; tit.orig. *Praktisches Bibelllexikon Unter Mitarbeit Kathalischer und evangelistischer Theologen*, tr. It. Morincoz L., Verlag Herder, Freiburg im Braisgau, 1969.

⁸⁹Cfr. *ivi*, p. 692.

⁹⁰ *Atti degli Apostoli* (2, 32) «Questo Gesù Dio l’ha resuscitato e noi tutti ne siamo testimoni».

al regno a venire. Paolo parla della signoria di Cristo che già ora si esercita nel mondo (1 Cor 15, 24- 28)⁹¹ e sui suoi principati e potestà (Col 2, 15)⁹².

La vera circoncisione ora è il Battesimo perché il Battesimo ci fa morire in Cristo ⁹³ alla Legge e a tutte le pratiche oramai superate, perché Dio mandò suo Figlio nato sotto la Legge, creata per educare un popolo giovane, ma nato per riscattare dalla Legge tutti coloro che si trovavano sotto di essa: questo perché «ricevessimo l'adozione a figli»⁹⁴; e la dimostrazione di questa adozione si manifesta nel fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito di suo Figlio, battezzandoci non con acqua, ma con Spirito Santo.

“Battezzare”⁹⁵ viene indicato in greco con il termine “immergere” (*βαπτίζω*); nel Battesimo, infatti, l'uomo è immerso nelle acque come Gesù, al quale è misticamente unito, nel sepolcro; muore spiritualmente e risorge alla vita nuova della grazia.

Fin qui abbiamo cercato di esprimere al meglio l'universalismo, ma ci siamo fermati ad un livello antropologico; infatti proseguendo nella lettura dell'epistola rivolta ai Romani emerge un aspetto interessante: la visione di un universalismo cosmologico per cui tutto il creato attende la conversione dell'uomo in modo da essere esso stesso purificato dal peccato.

Lo vediamo nella *Lettera ai Romani 8, 19-22*: «la creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti, è stata sottomessa alla caducità – non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa⁹⁶ – e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo infatti, che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto»; il mondo creato, infatti è stato coinvolto nel peccato a causa dell'uomo; al riguardo è molto chiara *Genesi 3, 17-18*: «all'uomo

⁹¹ San Paolo, *Prima lettera ai Corinzi 15, 24-28*: «poi sarà la fine, quando egli consegnerà il regno a Dio Padre, dopo aver ridotto a nulla ogni principato e ogni potestà e potenza. Bisogna infatti che egli regni finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi. L'ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte, perché *ogni cosa ha posto sotto i suoi piedi*. Però quando dice che ogni cosa è stata sottoposta, è chiaro che si deve eccettuare Colui che gli ha sottomesso ogni cosa. E quando tutto gli sarà stato sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti».

⁹² Graner Heider A., *Prontuario della Bibbia*, centro editoriale dehoniano, Bologna 2000, pp. 692-693; tit.orig. *Praktisches Bibellexikon Unter Mitarbeit Katholischer und evangelistischer Theologen*, tr. It. Morinconz L., Verlag Herder, Freiburg im Braisgau, 1969.

⁹³ San Paolo, *Lettera ai Colossesi 2, 12*: «con lui infatti siete stati sepolti insieme nel battesimo, in lui siete stati insieme resuscitati per la fede nella potenza di Dio, che lo resuscitò dai morti».

⁹⁴ San Paolo, *Lettera ai Galati*, 4, 5.

⁹⁵ Battezzare, *βαπτίζω*, voce del *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1981, (vol.II) p. 42-72. Nel Nuovo Testamento l'uso di determinate espressioni illumina il rapporto di causalità che intercorre tra la remissione dei peccati e la nuova vita del battesimo. Questo nesso causale risulta particolarmente chiaro in Paolo. Poiché la vita nuova del battesimo è vita divina, incompatibile col peccato, il battesimo nel pensiero di Paolo e in generale in quello del Nuovo Testamento, non è una pratica superstiziosa o un mero simbolo, ma essenzialmente un lavacro purificante in cui agisce Dio stesso.

⁹⁶ *Nuovo grande commentario biblico*, a cura di Dalla Vecchia F, Segalla G., Vironda M., ed. Queriniana, Brescia 1997, pp. 1117- 1118 «La trasgressione di Adamo fu la causa del disordine materiale, ma il commentario biblico si sofferma sull'utilizzo fatto da Paolo del termine “speranza” e lo interpreta in questo modo “colui che la assoggettò” non è da riferirsi ad Adamo, bensì a Dio, il quale maledisse la terra e a cui Paolo ora attribuisce la speranza».

disse: ‘Poiché hai ascoltato la voce di tua moglie e hai mangiato dall’albero, di cui ti avevo comandato: Non ne devi mangiare, maledetto sia il suolo per causa tua! Con dolore ne trarrai cibo per tutti i giorni della tua vita. Spine e cardi produrrà per te e mangerai l’erba campestre’».

La natura è così asservita al peccato e alla morte, ed anch’essa è in attesa della liberazione e poiché è stata condannata per il peccato commesso dall’uomo, quando l’uomo si convertirà e verrà cancellato il suo peccato anche essa sarà nuovamente libera e pura.

L’apostolo sembra dire che Dio, avendo maledetto la terra a causa del peccato di Adamo, diede ad essa anche la speranza di partecipare all’umana redenzione e liberazione.

Paolo ammette che i pagani non conoscono la Legge, che non era stata data loro; nonostante questo egli fa notare, all’interno dell’epistola ai romani, come questi mettano in pratica i principi della Legge, pur non conoscendola; come se i suoi dettami fossero connaturati in loro: Paolo allora afferma che «l’opera voluta dalla Legge è scritta nei loro cuori» (*Rm.* 2, 14-15).

Ugo Bonanate⁹⁷ fa notare come già il profeta Geremia avesse attribuito a Dio il proposito di scrivere la propria Legge nel cuore degli uomini; *Geremia 31, 33*: «Questa sarà l’alleanza che io concluderò con la casa di Israele dopo quei giorni, dice il Signore: Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò nel loro cuore. Allora sarò il loro Dio ed essi il mio popolo».

Paolo, dunque, facendo a sua volta un’osservazione di questo genere, non intende mettere in dubbio l’origine divina della Legge, ma, forte di ciò che aveva già scritto il profeta, non ha timore nel sostenere che la *Torah* si trova già nel cuore degli uomini, compresi i pagani; in questo modo egli ne riafferma il carattere universale.

La posizione interiore, descritta prima da Geremia e poi da Paolo è quella che noi indichiamo come “legge naturale”.

Approfondendo il solo concetto di legge vediamo come San Tommaso la definisce: “*ordinatio rationis in bonum commune*”, indicando che la legge ci lega (ci ob-liga) al bene; ma non al bene inteso come raggiungimento del proprio piacere bensì al “*bonum commune*”, cioè al fine ultimo comune a tutti gli uomini costituito ultimamente dalla felicità che tutti desiderano.

L’espressione “*ordinatio rationis*” indica che la legge ci obbliga, ma non in modo meccanico e quasi inconsapevole: anzi, ci induce al riconoscimento della legge attraverso la ragione; questo significa in primo luogo che ci obbliga liberamente. Anzitutto, perché, pur riconoscendola rimaniamo liberi di scegliere in relazione ad essa; in secondo luogo perché essa ci obbliga intanto in quanto è riconosciuta come tale, e quindi non può imporsi a noi estrinsecamente.

⁹⁷ Bonanate U., *Il Dio degli altri: il difficile universalismo di Bibbia e Corano*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, p. 144.

La legge, generalmente, per aver valore deve essere promulgata e pubblicata: passaggio non necessario alla legge morale che stiamo cercando di individuare. Questo, perché la legge morale non può essere promulgata da un'autorità umana: ciò potrebbe accadere solo se l'uomo si ponesse come fondamento della propria natura; in tal caso, sarebbe in grado di stabilire una legge adeguata per il proprio agire. La legge morale, che non può essere promulgata, potrà al più essere conformata, e comunque dovrà non essere contraddetta dalle leggi positive, che invece hanno bisogno di promulgazione per essere valide.

La legge morale non potrà neppure coincidere con la Legge Rivelata da Dio: perché quest'ultima, per essere accolta dall'uomo, dovrà essere considerata corrispondente alla dinamica naturale che, dunque, l'uomo deve già essere in grado di riconoscere in se stesso.

La legge morale, potrà avere come unico possibile luogo di promulgazione la natura stessa dell'uomo: (*Rm* 2 14-16) «quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo legge sono legge a se stessi; essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori⁹⁸ come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti, che ora li accusano ora li difendono» per questo, una plurimillennaria tradizione la chiama “legge naturale”, per dire che dovrà essere indagata e riconosciuta nella natura umana.

L'esistenza riconoscibile di una finalità morale “*indita*” nell'uomo, capace di orientarne liberamente il comportamento, costituisce un elemento di quel finalismo naturale guardando al quale l'uomo può risalire all'esistenza di Dio. Dunque l'orientamento morale della natura umana è una realtà riconoscibile, anche senza alcun esplicito riferimento teologico, così da poter diventare punto di partenza per il riconoscimento di Dio.

Quanto detto finora ci sembra profondamente coerente con l'indicazione di San Paolo, secondo cui (cfr. *Romani* 2, 14-15) «quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo legge, sono legge a se stessi; essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti, che ora li accusano ora li difendono».

⁹⁸Cuore *Χαρδια*, voce del *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1981, (vol. V) pp.194-216; *Χαρδια*, nel Nuovo Testamento l'uso del termine si ricollega a quello veterotestamentario, discostatosi dal senso greco e concentrandosi ancor più della Bibbia dei settanta sul cuore inteso come organo principale della vita psichica e spirituale e quindi anche la parte dell'uomo in cui Dio si manifesta. In vario modo il Nuovo Testamento intende il cuore come il centro della vita interiore, dove trovano sede e origine tutte le forze e funzioni psichiche e spirituali. Nel cuore stanno i sentimenti e gli affetti, le cupidigie e le passioni; il cuore è la sede dell'intelletto, la sorgente dei pensieri e della riflessione, ma, il cuore è anche la sede della volontà, il centro delle decisioni. Il cuore è soprattutto il vero centro dell'uomo, a cui Dio si volge; qui è la radice della vita religiosa che determina l'atteggiamento morale. La designazione di Dio come *Χαρδιογνωστης*, “esperto conoscitore del cuore” (*At.* 1,24; 15,8) riassume la convinzione del credente non solo del Nuovo Testamento, ma anche dell'Antico: Dio onnisciente conosce l'intimo di ogni uomo, dove sorge la decisione a favore e contro di lui.

I pagani, infatti, non conoscono la verità della creazione, ma nonostante questo possono accedere alla legge morale. Si può dunque passare dal concetto di “legge morale” insita nell’uomo a quello di “legge naturale”. Tenendo presente, come sostiene anche Tommaso d’Aquino, che la “legge naturale” che è presenza nell’uomo della “legge eterna”, questi sa distinguere il bene dal male. Si può dire che la “legge naturale” sia – per Tommaso – quell’aspetto della “legge eterna” che è accessibile all’uomo.

La “legge naturale” non è una legge “sul” comportamento umano, ma una legge “del” comportamento umano.

Si potrà correttamente affermare che il perseguimento del bene proprio dell’uomo è già tutto quanto la legge morale naturale ha da indicarci. La filosofia patristica e scolastica usano il termine “sindéresi” per indicare l’intuizione del principio “*bonum prosequendum* (o *faciendum*), *malum vitandum*” : “il bene è da perseguire, il male da evitare”.

La legge morale indica alcuni criteri di scelta; spetta alla coscienza morale tradurli operativamente.

Il termine italiano “coscienza” è legato al latino *cum-scire*, che etimologicamente, sottolinea la consapevolezza di sapersi “con” o “in riferimento” alla legge morale; *cum-scire* è però un composto di *scire* dove *scire* è “sapere”. Quindi possiamo cogliere a pieno il suo significato traducendolo con “sapere insieme a”⁹⁹. *Συνοιδα εμαυτω*¹⁰⁰ indica “condividere” con un’altra persona la conoscenza di una particolare cosa in base a una testimonianza oculare. Con la locuzione riflessiva *συνοιδα εμαυτω* conoscenza e compartecipazione alla conoscenza vengono associate alla medesima persona: è importante sottolineare che questo meccanismo di riflessione si attua inizialmente senza una valutazione morale e sottolinea la presa di coscienza di situazioni o fatti accaduti. Il verbo riceve un nuovo significato nella filosofia che prende le mosse da Socrate: qui il verbo “conoscere” approda ad un giudizio e quest’atto di giudicare è in sé un processo razionale; ma è giusto ricordare che anche il giudicare non è semplice agire, bensì specificatamente un conoscere; e nel momento in cui la riflessione si estende alle proprie azioni, che vengono giudicate nel contesto della responsabilità umana, si arriva alla coscienza in senso morale.

Facendo una breve digressione storica vediamo che è Seneca nel I secolo d.C. a introdurre nel vocabolario filosofico il termine popolare di “*conscientia*”, per indicare il luogo della

⁹⁹ Castiglioni L., Mariotti S., *Vocabolario della lingua latina*, Loescher, Torino 2010.

¹⁰⁰ Kittel G., *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1981, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, (vol. XIII) , pp.271-275.

consapevolezza circa il bene e il male; mentre San Paolo usa correntemente il corrispondente greco “*synéidesis*”¹⁰¹ (cfr. *Romani 2,14*), nel senso di testimone interiore, capace di riconoscere la verità.

Per inciso il termine “*synéidesis*” è un composto di *συν* e *οραω*, nella forma aoristica secondo *ειδον*. Il verbo *οραω* contiene in sé una serie di significati legati al campo semantico del vedere e del conoscere, fra i quali “vedere”, “percepire”, “intendere” e “capire”; dunque potremmo tradurre il concetto espresso da questo accostamento, (*συν-οραω*) come “vedere insieme”, e di conseguenza “conoscere insieme”¹⁰².

Questo versetto ed il seguente (*Romani 2,15*) spiegano il motivo per cui i pagani, privi della conoscenza della legge mosaica, potranno essere puniti (cfr. *Romani 2,13*) per non aver obbedito alla loro coscienza, capace di leggere opportunamente le indicazioni della natura - letteralmente il *Grande commentario biblico* riporta il termine *physei*, che indica “mediante la natura”, ovvero secondo “l’ordine regolare delle cose”-, anche prescindendo da qualsiasi e da qualsiasi legge positiva.

«Pur non avendo la legge» - cioè il beneficio di una legge rivelata, così come l’avevano avuta i Giudei -, i pagani «sono legge a se stessi»: questo perché sono in possesso della *physis*, che è guida della loro condotta. Una guida che non è solo relativa o psicologica, ma assoluta e oggettiva. Il termine *physei* viene utilizzato in un contesto che si riferisce prima di tutto alla conoscenza; anche senza la legge, i pagani possono ugualmente arrivare a conoscere ciò che deve essere fatto; dunque, il termine *physei* non significa «per natura» in senso contraddittorio a «per grazia»¹⁰³: il punto di

¹⁰¹ ‘Coscienza’ *Συννοια*, voce del *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1981, vol. XIII, pp. 270-326. In *Rom 2,15* Paolo parla dei pagani che, pur non conoscendo la Torah, ne attesteranno le opere nel giudizio finale e in questo modo faranno arrossire i Giudei. In questo caso la coscienza dei pagani, che si esprime mediante pensieri di accusa e di difesa, renderà una testimonianza che accompagnerà il giudizio finale. L’esistenza di questa coscienza che è viva nel presente e raggiunge il futuro, è per Paolo, un richiamo alla natura responsabile dell’uomo: anche Paolo ha qui in mente soltanto la coscienza che segue all’azione, non quella che la precede e la guida; infatti egli la introduce solo in *Rom 2*, non in *Rom 1* quando parla della responsabilità dei pagani circa la loro conoscenza di Dio, difende e assolve anche; infatti Paolo vede l’uomo alla luce dell’evento di Cristo e prevede quindi delle sorprese inaspettate quando verrà il giorno del giudizio.

Quanto detto finora è legato alla novità che Paolo ha da affermare col suo evangelo di Gesù Cristo. La voce accusatrice della coscienza è superata, perché l’accusatore di gran lunga più severo – la legge rivelata da Dio, che non solo accusa bensì uccide (*Rom 7,7* ss.) – è stato destituito e sostituito dalla voce liberatrice del Dio che in Cristo ri-crea. Va detto che Paolo, come nessun altro prima di lui, conferisce al concetto di coscienza ampiezza e stratificazione. La amplia al di là della coscienza cattiva dell’uso popolare fino a farlo diventare l’autoconsapevolezza centrale dell’uomo che conosce e agisce. Se si prescinde da poche eccezioni, questo aspetto non era prima riscontrabile sul piano letterario. Collegando insieme la visione greca dell’uomo come essere soprattutto pensante e la tradizione ebraica che sottolinea il primato della volontà, egli s’imbatte nella problematica di atto, essere e sapere nell’ambito dell’antropologia, il che avrà un’importanza fondamentale per i secoli successivi. Il concetto di coscienza non è solo un semplice tentativo fra gli altri per cogliere l’uomo nella sua totalità; in esso si ha anche la compresenza di diverse correnti di tradizione che non vengono armonizzate. Ma tutto ciò è avvinto e saldato dalla novità che Paolo collega al concetto di coscienza: annunciando che l’uomo è stato riconosciuto in Gesù Cristo dall’unico vero e misericordioso Dio, egli ha la possibilità non solo di vedere con maggior penetrazione i conflitti dell’uomo diviso in se stesso, ma anche di subordinarli alla promessa della guarigione.

¹⁰² Montanari, F., *Vocabolario della lingua greca*, Loescher, Torino 2004.

¹⁰³ Un senso che sarebbe poi diventato canonico nella letteratura scolastica.

vista non è più ancora quello imposto dal problema teologico posteriore, e cioè se per il pagano sarà sufficiente la *physis* per obbedire alla legge naturale.

«Essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori»¹⁰⁴: Paolo considera questa conoscenza come una condizione reale e presente nella coscienza dei pagani.

Sotto la guida della *physis*, i pagani stabiliscono le loro regole di condotta e conoscono alcune delle prescrizioni della *Torah* giudaica.

“Sindéresi”¹⁰⁵ può ricordare di primo acchito “*synéidesis*”, ma “sinderesi” non è un termine prettamente paolino, appare, infatti, con Origene e nel commento di san Girolamo al *Libro di Ezechiele*.

Se l’accesso che l’uomo ha alla legge morale nei suoi tratti fondamentali è chiamato “sindéresi”, la coscienza propriamente detta è la traduzione della “sindéresi” in prassi concreta.

¹⁰⁴ *Romani* 2, 15.

¹⁰⁵ “Sindéresi”, esistente anche nella variante “sinteresi”, deriva dal greco “*sinterésis*”, termine composto da *syn* e *tereo*, verbo che significa “vedere”, “osservare” “fissare lo sguardo”, quindi anche “esaminare sé”. Indica il discernimento morale quale capacità di discernere il bene dal male.

4 Commenti alla Lettera ai Romani

4.1 Ambrosiaster

Ambrosiaster compare come autore anonimo, già dalla sua prima elaborazione del *Commento alla Lettera ai Romani*, che viene inizialmente attribuito dalla maggioranza dei codici ad Ambrogio; Vescovo di Milano. Quando ci si rende conto della falsità di una tale attribuzione, viene coniato il nome di Pseudo-Ambrogio (=Ambrosiaster), per poter identificare l'ignoto autore.

Ambrosiaster scrive durante il pontificato di papa Damaso (366-384 d.C.) e viene tratteggiato come un personaggio dotato di solida cultura giuridica, a conoscenza degli usi e costumi di popoli diversi.

L'autore svolge un commento sistematico alla lettera paolina. Infatti, il suo stile è scarno, semplice e privo di ornamento. Egli riporta ogni singolo versetto prima di esaminarlo e di darne la spiegazione.

«È un'opera che ha esercitato un notevole influsso nell'interpretazione della *Lettera ai Romani*. Sono senz'altro da ricercare nell'Ambrosiaster le radici non solo di molte espressioni di Agostino ma anche di parte di quelle del pensiero occidentale quale si è venuto sistematizzando nel corso del Medioevo»¹⁰⁶.

4.1.1 Il tema della natura

Nel suo *Commento alla Lettera ai Romani*, Ambrosiaster, prende in esame il tema della natura, analizzando da principio il rapporto creatosi tra uomo e donna. L'autore spiega come gli uomini ritenessero che Dio non si curasse dei loro peccati, di conseguenza non si facevano scrupolo a mutare i rapporti naturali in rapporti contro natura, qui l'autore si riferisce ai rapporti omosessuali sia maschili che femminili. L'apostolo, denuncia che nell'omosessualità ricercata come deviazione viziosa gli uomini finiscono per sostituire la verità di Dio con la menzogna, divenendo in tal modo meritevoli della "morte seconda".

Per chiarire il concetto di "morte seconda": infatti, Ambrosiaster per precisarne il concetto, fa ricorso alla figura di Adamo, che trasgredendo al dettame divino perse il dono dell'immortalità che Dio gli aveva concesso perse la possibilità di essere immortale (cfr. *Rom 5,12*)¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Ambrosiaster, *Commento alla Lettera ai Romani*, Città Nuova Editrice, trad. It. A. Pollastri, Roma 1984.

¹⁰⁷ «Quindi, come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato» *Lettera ai Romani 5, 12*.

In questo modo gli uomini hanno subito le conseguenze della trasgressione di Adamo: la prima di queste conseguenze è la morte fisica, che colpisce tutti gli uomini; la seconda consiste nel fatto che tutti, anche i buoni, sono stati trattenuti nella parte superiore degli inferi, poiché fino alla redenzione non si poteva salire al cielo; la terza è la morte spirituale, detta anche “seconda”, che si acquisisce con i peccati personali, riguardo ai quali la causalità di Adamo consiste nell’aver costituito un modello negativo, imitando il quale, gli uomini si rendono degni di morire.

La turpitudine e l’impudicizia sono, dunque, il premio per aver disprezzato Dio; è inequivocabile che il disprezzo verso Dio sia la causa prima del peccato.

Ambrosiaster prosegue la sua argomentazione sostenendo che senza dubbio, come l’idolatria è un delitto scellerato e veramente grave, allo stesso modo la conseguenza che suscita è quella di una passione orrenda e spregevolissima di cui parla nell’epistola paolina.

In *Romani* 1, 25-28, l’apostolo enumera, tutti i mali che sono conseguiti all’idolatria, in modo tale che gli uomini, anche solo basandosi sulla pura conoscenza naturale, comprendessero che queste cose erano accadute perché Dio si era adirato contro di loro.

Il rapporto innaturale descritto sopra, manifesta le sue conseguenze anche sul creato. Ambrosiaster, prima di affrontare questo tema, evidenzia come sia facile per gli uomini affermare che soffrono a causa di Cristo, quando le sofferenze dell’uomo non giovano a Lui, bensì all’uomo stesso. Egli stimola l’uomo attraverso le sofferenze, per poterlo poi ricompensare, essendo donatore buono e generoso, Egli cerca le occasioni per donare sia agli indegni, che ai riluttanti. In fin dei conti, Ambrosiaster pone l’accento sul fatto che è sempre Cristo a fornire agli uomini le forze perché le sventure possano essere sopportate e superate.

L’apostolo prosegue sostenendo che anche la creazione è in attesa del suo riscatto dal peccato; essa, attendendo che ciò si compia deve prima attendere che siano nati tutti i figli di Dio destinati alla vita: solo in seguito il creato potrà essere sciolto dall’obbligo di servire l’uomo.

Il creato è in primo luogo sottoposto al suo Creatore, e non si è piegato al peccaminoso volere dell’uomo per sua indole, ma perché all’uomo fu concesso di governare su esso¹⁰⁸.

La creazione è stata sottoposta alla vanità, e di conseguenza le cose che genera sono caduche; questo accade perché opera producendo frutti corruttibili: ne deduciamo che la corruzione stessa è di per sé vanità.¹⁰⁹ . Ambrosiaster prosegue sottolineando che, in conseguenza a questa situazione, ciò che nasce nel mondo è debole, corruttibile e di conseguenza vano.

¹⁰⁸ «Il Signore Dio prese l’uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse. Il Signore Dio diede questo comandamento all’uomo: ‘Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell’albero della coscienza del bene e del male non devi mangiare, perché quando tu ne mangiassi, certamente moriresti’» *Genesi*, 2, 16-17.

¹⁰⁹ «In che cosa consiste, dunque, l’essere stata sottoposta alla vanità, se non nel fatto che sono caduche le cose che genera?» Ambrosiaster, *Commento alla Lettera ai Romani*, trad. It. Pollastri A., Città nuova editrice, Roma 1984, p. 195.

Ciò che viene prodotto dalla natura è corruttibile, non perché non è in grado di mantenere il suo stato: infatti i frutti del creato continuano a mutare, deperire e morire per poi rinascere con la nuova stagione; e l'uomo cura la natura che gli offre i suoi frutti, seppur temporanei, com'è temporanea la vita umana. Ambrosiaster, piuttosto qualifica i frutti del creato come segno di vanità, perché non sono eterne. Ciò nonostante ritiene questa vanità utile, in quanto serve agli uomini per apprendere il mistero del Creatore.

Non solo, ma essa è necessaria alla sopravvivenza corporea dell'uomo, ma soprattutto, il mondo con i suoi frutti è il luogo in cui Dio si manifesta all'uomo.

Dio è per sua natura invisibile e per rendersi conoscibile agli uomini ha fatto un'opera che rivela, attraverso il suo essere visibile, l'impronta creatrice: questo, «perché attraverso una cosa certa potesse essere conosciuto ciò di cui non si aveva certezza e si credesse che Dio di tutti era colui che fece quest'opera che nessun altro può realizzare»¹¹⁰. Il Creatore si rende dunque comprensibile attraverso la natura del creato.

4.1.2 Il tema della legge e della coscienza

L'apostolo ribadisce che tutti peccarono in Adamo e che fino alla promulgazione della legge mosaica il peccato non era imputabile. In effetti, come abbiamo già accennato, gli uomini pensavano di poter peccare senza subire conseguenze di fronte a Dio, questo però non valeva di fronte agli uomini: in altre parole essi sapevano che peccando verso gli uomini avrebbero pagato per il male fatto. Questo accadeva perché la legge naturale, nonostante il peccato non aveva perso ogni significato; infatti, gli uomini sapevano bene di non dover fare agli altri ciò che essi non volevano subire da loro.

Ambrosiaster identifica la legge morale come compendiata nella regola aurea.

Ambrosiaster a questo punto si pone due domande: «come non era imputato il peccato quando non c'era la legge? o come mai leggiamo che era punito [esso], se la legge era sconosciuta?»¹¹¹.

La risposta alle domande di Ambrosiaster è questa: la legge naturale c'è sempre stata e non è mai stata ignorata in quanto coincide con la natura umana, ma gli uomini erano persuasi che non avesse valore al cospetto di Dio; erano convinti che Dio non avrebbe giudicato il genere umano, perché erano certi che non se ne curasse.

¹¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 58.

¹¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 132-133.

Quando fu rivelata la *Torah* attraverso Mosè, fu palese agli uomini che Dio provava interesse nei loro confronti e che quindi non avrebbe mancato di punire chi, avendo fatto del male, fosse riuscito a sottrarsi alla pena prevista dalla legge positiva.

Ciò nonostante, ben presto gli uomini dimenticarono il vero Dio e ripresero ad adorare simulacri e idoli: in questo modo calpestarono quella parte della legge naturale che Ambrosiaster chiama “prima”. Egli, infatti, sostiene che la legge naturale sia composta da tre parti; di queste la prima è quella che ordina di riconoscere e onorare il Creatore e di non attribuire a nessuno oltre al Figlio la Sua gloria e maestà. La seconda parte, invece, è quella morale, cioè quella che ordina di vivere rettamente sotto la guida della temperanza: si addice all’uomo che ha conoscenza del Creatore tenere a freno la propria condotta rispettando la legge, affinché quella conoscenza non sia resa vana. La terza parte infine è quella che consiste nel dovere di trasmettere agli altri la conoscenza di Dio creatore e nel dare loro un esempio morale, perché apprendano in che modo si acquista merito verso Dio¹¹².

Considerata la concezione del peccato che gli uomini avevano, prima che a Mosè fosse consegnata *Torah*, la morte regnava indisturbata, ovvero certa del suo dominio tanto su coloro che sfuggivano temporaneamente alla pena, quanto su coloro che erano puniti su questa terra per le loro cattive azioni.

Come abbiamo già accennato, gli uomini erano convinti di poter peccare senza conseguenze, e per questo motivo si sentivano incoraggiati a farlo, l’autore evidenzia come Satana si rallegrasse di questa condizione, poiché a causa di Adamo aveva in suo possesso l’uomo abbandonato da Dio.

Ambrosiaster rileva che parte dell’errore, compiuto da Adamo, è portato avanti nella storia attraverso la sua discendenza fino ad Abramo, che rinsaldò invece l’alleanza con Dio¹¹³.

«Abramo ebbe fede in Dio e ciò gli fu accreditato come giustizia»¹¹⁴ la Sacra Scrittura dimostra attraverso la vicenda di Abramo, padre di tutti i credenti, che Dio giustifica in base alla fede e non in base alle opere.

L’apostolo mostra che Abramo ricevette gloria di fronte a Dio non perché fu circonciso o si astenne dall’ingiustizia, ma perché si affidò completamente a Lui, in quanto credeva che il Signore gli aveva mostrato; perciò fu anche giustificato, per ottenere in futuro il premio dovuto al suo merito.

Ambrosiaster rileva che chi ha ricevuto la legge mosaica è obbligato a metterla in pratica, e ad aderirvi indipendentemente da quanto la condivida, poiché il suo unico desiderio è quello di non

¹¹²Cfr. *ivi*, pp. 132-133.

¹¹³ *Genesi* 12, l’epoca dei Patriarchi (XIX-XVII a.C.) con una vocazione divina, alla quale Abramo risponde con fede esemplare, prototipo della fede di quanti accettano la salvezza che viene da Dio.

¹¹⁴ *Genesi* 15,6 «Egli credette al Signore, che glielo accreditò come giustizia».

risultare colpevole. Al contrario, credere e non credere dipende dalla persuasione, e nessuno può essere costretto a credere in ciò che non è manifesto, ma ne può essere persuaso; ed è per questo che credere procura merito, perché, come accade ad Abramo, uno crede in ciò che spera, pur non vedendo.

L'autore prosegue nell'esegesi letteraria chiarendo che, pur senza la legge mosaica, al pagano che crede in Cristo la fede è ascritta a giustizia, proprio come accadde ad Abramo. In questo modo Ambrosiaster deduce che non c'è bisogno della legge, giacché il peccatore, il pagano, può essere giustificato per mezzo della sola fede. Tutto ciò è possibile, poiché Dio ha stabilito che, cessando il valore vincolante della legge mosaica con la venuta del Figlio del Padre, la sua grazia avrebbe richiesto per la salvezza la sola fede. Infatti, così come nel tempo anteriore a Cristo non si proibì ai pagani di accedere alla legge e alla promessa di Abramo, allo stesso modo, al tempo di Cristo, non si è proibito ai pagani di approcciarsi alla grazia, dato che erano stati invitati da Dio stesso.

Abramo credette in Dio quando ancora era incirconciso; credette alla promessa di una discendenza cioè un figlio per mezzo del quale le genti sarebbero state giustificate per mezzo della fede, pur trovandosi nell'incirconcisione. Egli, infatti, ricevette la circoncisione solo in seguito, come segno della realtà in cui credeva. Dunque la circoncisione non ha un vero valore, è semplicemente un segno: segno che riceverono i figli di Abramo, perché si sapesse che erano figli di colui che aveva creduto in Dio, e, emulando la sua fede abbracciassero il messaggio di Gesù.

L'apostolo dice che, credendo per primo, Abramo divenne, padre per il tramite della circoncisione del cuore, non solo dei discendenti della sua stirpe, ma anche di coloro che ugualmente credono provenendo dal paganesimo, dunque Abramo è padre dei Giudei per la carne, ma secondo la fede lo è di tutti i credenti.

Abramo, originariamente privo della circoncisione come i pagani, come questi poteva, cogliere attraverso la natura i segni del Creatore, non per mezzo della legge, ma della ragione naturale, essi credendo sotto la guida della natura sono in grado di seguire a modo loro la legge, per mezzo della coscienza. In effetti l'opera della legge è la fede; e quando presta fede alle parole di Dio, l'uomo mostra di essere legge a sé stesso per giudizio naturale, perché fa di propria iniziativa ciò che la legge mosaica "comanda"¹¹⁵. Coloro che credono in base alla testimonianza interiore della loro coscienza, sono consapevoli che quanto credono è a loro naturalmente conveniente.

¹¹⁵ Ambrosiaster, *Commento alla Lettera ai Romani*, trad. It. Pollastri A. Città nuova editrice, Roma 1984, p. 80.

4.2 Agostino d'Ippona

Sant'Agostino si avvicina alla Sacra Scrittura prima della sua conversione pubblica, che risale al 387: anno in cui ricevette il battesimo dal Vescovo di Milano, Ambrogio. Dopo il battesimo affronta lo studio – tra l'altro di San Paolo e dell'Antico Testamento - scrivendo opere notevoli in proposito¹¹⁶.

Alcuni studiosi, come Angel Benito Durán, William S. Babcock, Caroline P. Bammel e Paula Fredriksen non sono concordi tra loro sulla datazione dell'opera agostiniana intorno alla *Lettera ai Romani*. Essi concordano, però, nel sostenere che Agostino fece una prima lettura del *Corpus paulinum* poco dopo aver letto l'*Hortensius* di Cicerone, intorno al 374.

Maria Grazia Mara sostiene che Agostino lesse il testo paolino una prima volta quando frequentava l'ambiente manicheo; una seconda volta in un'ottica neoplatonica, dopo aver raggiunto Milano; ed una terza prima del 386. Proprio questa terza lettura della *Lettera ai Romani* l'avrebbe condotto alla conversione al cristianesimo e all'esperienza monastica.

Agostino nelle *Confessioni* (cfr. VIII, 21-25) afferma di aver iniziato a studiare avidamente Paolo fin da 385, e i frutti del suo studio cominciarono ad apparire poco a poco nei suoi scritti; certamente nelle opere scritte nel 391, dopo il ritorno alla città natale di Tagaste, si può vedere chiaramente la presenza del pensiero paolino, che lo porta ad iniziare tra il 394 e il 395 un commentario alla *Lettera ai Romani*¹¹⁷.

Agostino scrive un commento poco convenzionale rispetto al suo tempo; questo, perché non commenta la lettera paolina né versetto per versetto, né per intero.

Lo stesso Agostino, riferendosi alla sua opera, la descrive in questi termini: «come un nuovo libro che viene ad aggiungersi ai miei precedenti opuscoli»¹¹⁸. Il suo commento alla lettera dell'apostolo è costituito dall'enunciazione di 76 proposizioni (cavate dal testo), secondo l'edizione del *Corpus Scriptorum Christianorum*; di 84 secondo la *Patrologia latina*.

Agostino, tra una preposizione e l'altra non crea un filo conduttore; ma, nonostante questo le proposizioni mantengono un collegamento tematico tra loro, come viene dichiarato nel prologo del

¹¹⁶ Cioffi F., Luppi G., Vigorelli A., Zanette E., *Il testo filosofico*, Edizioni scolastiche Bruno Mondadori, Trento 2000, (vol. I), pp. 950-971.

¹¹⁷ Agostino, *Opere di Sant'Agostino, Opere esegetiche questioni sulla Lettera ai Romani*, trad. It. Gentili V., Tarulli V., Città Nuova Editrice, (vol. X/2), pp. 461-462.

¹¹⁸ Cfr. *ivi* p. 474.

commento: «ognuno possa comprendere bene che nella Lettera si tratta di questioni relative alle opere della legge e della grazia»¹¹⁹.

Agostino osserva che le *propositiones* sono questioni che racchiudono in sé qualcosa che deve essere risolto attraverso la discussione: ma, per quanto la *propositio* implichi di per sé una discussione, l'*expositio* non presenta un colloquio come se si trattasse di un dialogo: è costituito invece da una serie di brevi commenti. Infatti, ogni *propositio* fondamentalmente si presenta nel medesimo schema retorico, seguendo la tipica disposizione tripartita agostiniana; costituita da: *initium, propositio, argumentatio*¹²⁰.

4.2.1 Il tema della natura

Agostino affronta il tema della natura nella *propositio* 41: «la prudenza della carne è nemica di Dio: non si assoggetta alla legge di Dio e nemmeno lo potrebbe¹²¹»; l'autore chiarisce il significato del termine “nemica”, perché nessuno possa pensare che si possa trattare di una “natura” non creata da Dio, ma derivante da un principio avverso; in quest’ottica chi volesse muovere guerra alla natura in quanto “nemica”, muoverebbe guerra a Dio stesso. Nemico di Dio è chiunque non si sottometta alla legge, spinto dal controllo che l'indole “della carne” esercita sull'uomo traviato, che desidera i beni passeggeri e teme i mali temporali.

L’apostolo chiama “*carnis prudentia*” quella per la quale si desiderano come supremi i beni che non sopravvivono con l’uomo, e si teme di perdere quei beni che presto o tardi si dovranno abbandonare. Una “*prudentia*” di questo tipo non può essere sottoposta alla legge di Dio: questo perché, per obbedire alla legge, occorre che tale “*prudentia*” scompaia e le subentri la “*prudentia spiritus*”, che non fa riporre la speranza in beni terreni né fa temere i mali terreni.

Agostino afferma che nella nostra anima possono convivere entrambi i tipi di “*prudentia*”, sia per seguire i beni inferiori che per scegliere quelli superiori. «È come l’acqua: per natura è sempre la stessa, ma, col freddo gela, col caldo si liquefa. Quando dunque si dice che ‘la prudenza della carne non si assoggetta alla legge di Dio, e nemmeno lo potrebbe’, è come se si dicesse – e ciò è

¹¹⁹ «Esporremo i vari sensi di alcune frasi desunte dalla Lettera dell’apostolo Paolo ai Romani. Al riguardo, come presupposto base per la comprensione della Lettera, va sottolineato che il suo tema di fondo sono i rapporti fra le opere della legge e la grazia» Agostino, *Esposizione di alcune frasi della Lettera ai Romani*, in *Opere esegetiche*, p. 507.

¹²⁰ Agostino, *Opere di Sant’Agostino, Opere esegetiche questioni sulla Lettera ai Romani*, trad. It. Gentili V., Tarulli V., Città Nuova Editrice, vol. X/2, pp. 474-475.

¹²¹ Riportiamo la versione C.E.I. della Lettera ai Romani 8, 7 «infatti i desideri della carne sono in rivolta contro Dio, perché non perché non si sottomettono alla sua legge e neanche lo potrebbero»

vero – che la neve non può diventare calda. La cosa è infatti impossibile, poiché se alla neve si avvicina il calore si scioglie e diventa acqua calda, che nessuno potrà ancora chiamare neve»¹²².

Nella *Lettera ai Romani* è presente un passo riguardante la natura e la creazione: ci riferiamo a *Romani* (8, 19-23). Agostino afferma di non voler interpretare questi versetti in modo da dover pensare che negli elementi naturali, come gli alberi e l'erba, ci sia una sensibilità tale da renderli capaci di soffrire e gemere: si tratterebbe di un errore manicheo.

Agostino identifica le “creature che gemono” con l'intero genere umano.

La natura creata che non sia o spirituale come quella degli angeli, o animale come quella che si manifesta nella vita delle bestie, o corporea; questa natura in tutta la sua interezza è presente solo nell'uomo poiché in lui è presente una parte di spirito, una di anima e una di corpo: dunque, se l'apostolo scrive che «la creatura attende la rivelazione dei figli di Dio»¹²³ allude con ciò all'uomo che ora è fra i patimenti e soccombe alla corruzione, mentre attendendo la manifestazione della propria vita in Cristo di cui scrive Paolo nella *Lettera ai Colossesi* (cfr. 3, 3-4)¹²⁴ e Giovanni nella sua *Lettera* (cfr. 3, 2)¹²⁵.

Questa è la rivelazione dei figli di Dio che la creazione attende: l'attendono tutte le creature, che attualmente nell'uomo sono soggette alla caducità, essendo impiegate per finalità temporali¹²⁶.

¹²² Agostino, *Opere di Sant'Agostino, Opere esegetiche questioni sulla Lettera ai Romani*, trad. It. Gentili V., Tarulli V., Città Nuova Editrice, vol. X/2, p. 531.

¹²³ Cfr. *ivi* p. 535.

¹²⁴ San Paolo, *Lettera ai Colossesi* 3, 3-4 «voi infatti siete morti e la vostra vita è ormai nascosta con Cristo in Dio! Quando si manifesterà Cristo, la vostra vita, allora anche voi sarete manifestati con lui nella gloria».

¹²⁵ San Giovanni l'evangelista, *Lettera di Giovanni* 3, 2 «carissimi, noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo che però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è».

¹²⁶ Agostino, *Opere di Sant'Agostino, Opere esegetiche questioni sulla Lettera ai Romani*, trad. It. Gentili V., Tarulli V., Città Nuova Editrice, vol. X/2.

4.3 Tommaso d'Aquino

La produzione di Tommaso d'Aquino copre un arco di circa venticinque anni. Essa comprende anche lavori di commento alla Sacra Scrittura, sulla cui datazione sono state avanzate proposte diverse. La questione più complessa, al riguardo, pare esser quella relativa al *corpus paulinum*: la composizione del *Super Epistolas Sancti Pauli Lectura* non risulta infatti essere frutto di un lavoro unitario.

La critica mostra come il *Commento ai Romani* e ai primi dieci capitoli della *Prima Lettera ai Corinzi* siano posteriori alla restante di commento paolino dell'Aquinate: si tratta probabilmente di una *reportatio* da collocare durante un soggiorno italiano dell'Aquinate, da collocarsi tra il 1259 e il 1268. Anche la produzione successiva dedicata a san Paolo ha una datazione controversa, ma è certo che fu redatta negli ultimi anni della sua vita tra 1272 e il 1273. Un'altra ipotesi posticipa l'inizio della stesura del *Commento alla Lettera ai Romani* al 1269 e la fa terminare nel 1273¹²⁷. Quest'ultima datazione sembrerebbe giustificata dal fatto che il *Commento alla Lettera ai Romani* costituisce un'opera matura di Tommaso, nella quale si incontra un notevole livello critico, e una matura elaborazione dottrinale: forse la più matura a cui il nostro autore sia mai pervenuto nelle sue opere di commento biblico.

È ragionevole pensare che le due datazioni possano riferirsi a due diverse redazioni del *Commento*: probabilmente Tommaso pensava di produrre una seconda versione di tutti i suoi commenti a san Paolo, ma non riuscì a completare il lavoro, la ragione che poteva averlo indotto a intraprendere una seconda redazione era la necessità di adattare il precedente materiale ai nuovi cili di lezioni che avrebbe dovuto svolgere all'Università di Parigi.

Ma Non è da escludere del tutto che questa nuova stesura sia invece indipendente dall'attività didattica di Tommaso, il che renderebbe plausibile la sua collocazione nel 1269.

La *Lettera ai Romani* offre una grande varietà di temi che il metodo esegetico di Tommaso, impegnato nella fedeltà al testo, raccoglie e approfondisce. Il risultato di tale metodo è un commento monumentale, costruito logicamente, ma anche molto vario proprio perché tratta temi differenti, anche se tutti presenti nel testo paolino. Tommaso riesce a creare un legame tra i vari soggetti: seguendo l'esigenza di unitarietà, ordine, armonia e logica tipicamente scolastiche, egli intende cogliere la struttura fondamentale della *Lettera*, nella quale s'incastonano i singoli argomenti, per portarne alla luce il messaggio centrale. L'Aquinate impiega un procedimento

¹²⁷ Tommaso d'Aquino, *Commento alla Lettera ai Romani*, de Santis L., Rossi M. M., Città nuova editrice, Roma 1994, pp.17-18.

specifico dell'esegesi del XIII secolo: la *divisio textus*, che mira alla comprensione di tutta la *Lettera*, conducendo un'approfondita analisi delle sue singole parti.

Nel prodotto finale che l'autore otteneva con questo procedimento erano evidenziati la struttura, e i temi appartenenti al testo; dopo brevi divisioni preliminari, Tommaso entra nel merito dei temi trattati nella *Lettera*, partendo dalla necessità della Grazia come realtà salvifica, del suo dinamismo attraverso la Fede, e dei suoi destinatari¹²⁸. Questo schema esprime anche le tappe della storia della salvezza. Infatti, la parte presentata come necessità della grazia corrisponde al tempo antecedente la rivelazione di Cristo; la parte annunciata come efficacia della grazia corrisponde alla venuta di Cristo; la parte dei destinatari della grazia, infine, può essere letta come il tempo della Chiesa, nuovo popolo di Dio.

La tripartizione della storia della salvezza è presente anche in altri scritti di Tommaso, ed era schema ricorrente in epoca medievale. Mentre in altri scritti troviamo espressioni come "legge antica", "legge nuova" e "gloria"; nel *Commento alla Lettera ai Romani*, san Tommaso per mantenere una maggiore fedeltà al testo paolino, propone "attesa di Cristo", "venuta di Cristo", e "vita nello Spirito".

Nel prologo dei Commenti alle Lettere, Tommaso enuncia il tema principale di ciascuna Lettera; e in quello dell'epistola ai Romani afferma che il tema predominante è quello della grazia di Cristo.

4.3.1 Il tema della natura

Tommaso introduce il tema della natura partendo dalla duplice considerazione che si può avere della natura divina: essa da un lato è intesa come principio del conoscere - come verità prima -; dall'altro lato la natura divina è considerata come principio di tutto l'essere attraverso la creazione: in tal senso le è dovuta una devozione interiore, mentre esteriormente le si deve il servizio di adorazione come viene inteso leggendo *Deuteronomio* 6,13: «Adorerai il Signore Dio tuo e lui solo servirai»¹²⁹.

Varrone sosteneva che tutto il mondo fosse dio e sede della sua anima; di conseguenza tutto il mondo e le sue creature potevano divenire oggetti di culto: come ad esempio l'aria, che veniva chiamata Giunone, l'acqua, chiamata Leandro, e così le altre sue parti.

¹²⁸ L. de Santis, M.M. Rossi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino, Commento alla Lettera ai Romani*, a cura di de Santis L., Rossi M.M., Città Nuova editrice, Roma 1994, pp.5-64.

¹²⁹ Tommaso d'Aquino, *Commento alla Lettera ai Romani*, a cura di de Santis L., Rossi M. M., Città Nuova editrice, Roma 1994, p.140.

I platonici sostenevano, a loro volta, che a tutte le sostanze razionali che sono sopra di noi si debba il culto divino; ad esempio ai demoni, alle anime dei corpi celesti, agli esseri puramente intelligenti, cioè alle sostanze separate.

Al contrario, spiega l'Aquinate per chiarire quanto affermato, nonostante sia giusto serbare una certa considerazione a ciò che sta sopra di noi, non si deve cadere nell'idolatria. Tommaso intende con "culto di latria" quello che consiste nei sacrifici e nelle offerte, attraverso le quali l'uomo riafferma che Dio è autore di tutti i beni¹³⁰.

In riferimento a *Rm 1, 24-25*¹³¹ Tommaso sostiene che l'apostolo accenni alla triplice teologia dei Gentili: in primo luogo la teologia civile, che era osservata dai sacerdoti nell'adorazione degli idoli nei templi; in secondo luogo la teologia mitica, che veniva trasmessa dai poeti nei teatri; in terzo luogo la teologia naturale, che veniva osservata dai filosofi analizzando le differenti parti costitutive del mondo.

Dopo aver tracciato questo quadro generale Tommaso ritorna al commento del testo paolino, là dove questo si occupa dei rapporti innaturali accolti dal genere umano. L'autore sostiene che in seguito alla scelleratezza degli uomini, che cambiarono la verità di Dio in menzogna, Questi si ritrasse dalle loro vite; l'uomo non fu spinto a compiere il male, ma nell'assenza di Dio preferì peccare contro natura dando libero sfogo ai suoi desideri lussuriosi: Tommaso li chiama "passioni", «secondo che passione (*passio*) venga detta propriamente qualcosa che va fuori dall'ordine della propria natura, ad esempio quando l'acqua si riscalda o l'uomo si ammala. Per questo si dicono convenientemente passioni, in quanto per tali peccati l'uomo viene meno all'ordine naturale»¹³². L'autore prosegue attribuendo alle passioni l'aggettivo "ignominioso", perché - com'è riportato nella *Lettera agli Efesini* (cfr. 5,12)¹³³ - queste non sono degne di avere un nome; considerando che i peccati della carne sono da disapprovare, perché tramite questi l'uomo si riduce allo stato bestiale che è in lui. Peggior del peccato della carne è quello contro natura; perché cedendo a questo l'uomo cade ad di sotto della natura bestiale¹³⁴.

Di seguito l'apostolo affronta da principio la perversione femminile e in seguito quella maschile; gli uomini in questo modo hanno ignorato il diritto di natura infrangendo l'alleanza eterna.

¹³⁰ Cfr. *ivi*, p. 141.

¹³¹ «Perciò Dio li ha abbandonati all'impurità, secondo i desideri del loro cuore, sì da disonorare fra di loro i propri corpi, poiché essi hanno cambiato la verità di Dio con la menzogna e hanno venerato e adorato la creatura al posto del creatore, che è benedetto nei secoli. Amen».

¹³² Tommaso d'Aquino, *Commento alla Lettera ai Romani*, a cura di de Santis L., Rossi M. M., Città Nuova editrice, Roma 1994, p. 143.

¹³³ «Poiché di quanto viene fatto da costoro in seguito è vergognoso perfino parlare».

¹³⁴ Tommaso cita a questo punto un passo del Libro di *Osea* (4, 6-7): «perisce il mio popolo per mancanza di conoscenza, rifiuterò te come mio sacerdote; hai dimenticato le leggi del tuo Dio e io dimenticherò i tuoi figli. Tutti hanno peccato contro di me; cambierò la loro gloria in vituperio». In questo passo viene dipinto il popolo d'Israele avvolto dalla corruzione, dove viene meno anche la conoscenza, ovvero il riconoscimento di Dio e della sua volontà.

Tommaso considera inoltre che qualcosa è contro la natura dell'uomo in duplice modo. In un primo modo è contro la caratteristica costitutiva dell'uomo, che è la razionalità; ed in questi termini ogni peccato è di per sé contro la natura dell'uomo essendo contro la retta ragione.

In un secondo tempo Tommaso dice che ciò che è contro natura contraddice anche alla dimensione animale: infatti, stando alle necessità imposte per natura, l'unione dei sessi negli animali ha come fine l'atto generativo; da cui si deduce che ogni modalità di unione dalla quale non può comparire la procreazione è contro la natura dell'uomo, in quanto animale.

L'apostolo pone come conseguenza dell'idolatria i vizi carnali; l'uomo consapevole, cedendo all'idolatria ha ottenuto come ricompensa l'incapacità di essere redento. Infatti peccare contro natura prevede una ricompensa commisurata alla gravità dell'atto così come viene narrato in *Genesi 19*. L'uomo così rifiutando di vivere secondo il magistero morale della natura secondo Tommaso viene condannato a vivere contro natura e quindi contro se stesso.

Tommaso sostiene che da una colpa interiore, l'idolatria, gli uomini caddero in altri peccati, quelli della carne. Quella colpa può avere per Tommaso una duplice interpretazione; secondo una prima interpretazione, nonostante potessero avere una chiara cognizione di Dio mediante il lume della ragione, e mediante l'osservazione delle creature, gli uomini hanno preferito fingere di non possedere la conoscenza di Dio, per peccare più liberamente. Secondo un'altra interpretazione essi finsero che Dio fosse a conoscenza dei fatti umani e non se ne interessasse.

Secondo questa ultima interpretazione la pena risponde adeguatamente alla colpa, infatti, quando Paolo aggiunge: «Dio li ha consegnati alle loro intelligenze depravate» Tommaso fa emergere come l'intelligenza umana qui intesa non sia quella "esteriore", cioè quella che permette all'uomo di conoscere le cose sensibili, bensì quella "interiore", attraverso la quale egli è in grado di giudicare le proprie azioni. Di seguito Paolo prosegue enumerando le azioni sconvenienti compiute dall'uomo.

Infatti, come ogni virtù ha carattere di giustizia eseguendo il precetto della legge, allo stesso modo ogni peccato ha carattere di iniquità, discordando dalla regola delle legge divina. È questo il motivo per cui sono biasimati i peccati nella Sacra Scrittura.

Il peccato che era entrato nel mondo e aveva proliferato tra gli uomini con Adamo, è eliminato attraverso il dono della Grazia; qui Paolo vuole evidenziare come mediante la Grazia di Cristo viene rimosso il peccato che, nonostante il dono della legge mosaica, aveva continuato a prosperare.

Per Tommaso è corretto sostenere che la legge mosaica subentrò come elemento intermedio tra la condizione di peccato dell'uomo e la Grazia che sarebbe venuta attraverso il sacrificio di Cristo: infatti, perché la legge non fu donata all'uomo per risanare il suo peccato, ma per renderlo consapevole dell'ignominia che stava compiendo.

La legge non fu data perché il peccato abbondasse, infatti questa proibiva di peccare; ma, una volta dettata, essa generò effettivamente un eccesso nei peccati e ciò in due sensi. Tommaso si riferisce in un primo momento alla quantità dei peccati, perché la legge di per sé evidenziava il peccato, ma non eliminava la brama: anzi in qualche modo la fomentava in quanto il desiderio di quanto è esplicitamente proibito si accende ancor di più.

Tommaso sostiene, inoltre, che quando gli istinti più reconditi sono frenati nell'intimo, così da non essere manifestati all'esterno, essi crescono ancor di più: «la proibizione obbliga l'uomo a non condurre all'esterno la propria concupiscenza a motivo del timore della pena, e per questo la stessa concupiscenza, trattenuta interiormente, si infiamma di più»¹³⁵. Non è da sottovalutare un ultimo aspetto: spesso ciò che viene proibito, è percepito come non realizzabile; e per questo quando si crea l'opportunità di ottenerlo, si è pronti a tutto per raggiungerlo, non pensando alla pena.

4.3.2 La natura come creato

Parlare di “natura” significa parlare di creazione.

Il termine “creazione” ha per Tommaso una triplice sfaccettatura. In primo luogo l'Aquinate lo collega agli uomini giusti, definendoli «creazione di Dio in modo particolare»¹³⁶, perché essi riescono a permanere nel bene in cui sono stati creati. In secondo luogo egli chiama “creazione” la natura umana che riceve i beni della Grazia.

Gli uomini giustificati appaiono formati mediante la Grazia, anche se non sono ancora completi rispetto alla forma che assumeranno una volta accolti nella Gloria. L'uomo così inteso attende - insieme al resto del creato - la rivelazione della Gloria dei figli di Dio che si manifesterà mediante la Grazia. In terzo luogo, Tommaso si riferisce alla creazione sensibile, agli elementi di questo mondo; a tal proposito egli cita il *Libro della Sapienza* (13,5): «dalla grandezza della bellezza delle creature può essere conosciuto analogamente il loro creatore». La creatura ed il creato attendono il loro compimenti in un senso duplice. Da prima, Tommaso spiega come nelle creature Dio imprima una forma e una potenza naturale, che le approntano ad un fine naturale; ma, le creature razionali vengono indirizzate da Dio anche ad un fine che eccede la loro forma naturale. L'autore spiega che come il corpo umano è destinato a ricevere la Gloria soprannaturale; riguarda anche il corpo umano; e, con esso tutte le creature sensibili sono destinate alla Gloria nella Gloria dei figli di Dio: in questo modo anche le creature non umane attendono la rivelazione.

¹³⁵ Tommaso d'Aquino, *Commento alla Lettera ai Romani*, a cura di de Santis L., Rossi M. M., Città Nuova editrice, Roma 1994, p.276.

¹³⁶ Cfr. *ivi*, p.359.

Così la creazione è sottomessa alla mutevolezza e alla difettibilità che implicano invecchiamento e corruzione, contrastanti col desiderio di indefettibilità. Le creature sensibili sono soggette a questa situazione: per questo, attendono, la novità della gloria.

Questa attesa non è vana; anche se la creazione che geme, perché corrotta, è consapevole che il suo dolersi non è eliminato attraverso la giustificazione, ma la seguirà fino alla morte; perché solo coloro che si trovano nella gloria ne sono già stati liberati¹³⁷.

4.3.3 Il tema della legge e della coscienza

L'apostolo mostra come Gentili e Giudei, abbiano entrambi bisogno di ricevere la Grazia per essere salvati. Se ne deduce che i Giudei non erano stati giustificati, sebbene possedessero la legge e appartenessero al popolo eletto attraverso la circoncisione.

Tommaso considera come Giudei e Gentili convertiti giudicavano a vicenda la rispettiva vita prima della conversione: i Giudei obbiettavano ai Gentili di vivere senza Legge, mentre i Gentili obbiettavano ai Giudei che, pur avendo ricevuto la Legge, non l'hanno mai rispettata. L'autore sostiene che chi si giudica reciprocamente è inescusabile, e chiarisce che la causa di questo errore: l'ignoranza.

L'ignoranza viene esclusa dal giudizio poiché, è una scusante rispetto al giudizio morale. Per l'autore esistono tre tipi di giudizio: il primo è giusto, perché emesso secondo la regola della giustizia come è espressa nel libro della *Sapienza* 1,1: «amate la giustizia, voi che governate sulla terra, rettamente pensate del Signore, cercatelo con cuore semplice»¹³⁸. Il secondo tipo di giudizio è quello non giusto, perché emesso contro la regola della giustizia come ritroviamo in *Sapienza* 6, 5: «con terrore e rapidamente egli si ergerà contro di voi, poiché si compie un giudizio severo contro coloro che stanno in alto». Il terzo tipo di giudizio è quello temerario; questo si opera quando qualcuno procede senza un'adeguata idea di verità, riguardo al giudizio affidatogli; oppure quando qualcuno rivendica il giudizio su cose ignote e occulte all'uomo, infatti solo Dio è in grado di giudicarle: solo Dio può vedere ciò che è insondabile a noi e alla nostra natura, come i pensieri del cuore; per questo motivo, Tommaso sostiene che solo il secondo e terzo tipo di giudizio diano luogo a condanna.

¹³⁷ Cfr. *ivi* p.364

¹³⁸ Questo è un discorso messo sulla bocca del re Salomone, noto per la sua saggezza, con queste parole si rivolge ai capi delle comunità giudaiche d'Egitto perché vivano secondo giudizio, ed anche ai pagani perché, rinunciando all'idolatria riconoscano l'unico vero Dio. La giustizia, sinonimo di sapienza, è la conformità dell'attività umana alle sante leggi.

Una volta terminato il discorso relativo al giudizio dell'uomo, Tommaso elogia la verità del giudizio divino, poiché anche se l'uomo giudica rettamente, non sempre lo fa seguendo la verità che la realtà manifesta: ma si fa traviare dalle testimonianze che possono allontanare dalla verità, mentre ciò non accade nel giudizio divino.

Paolo, dopo aver parlato del giudizio umano, attraverso il quale Giudei e Gentili si valutano reciprocamente, e aver elogiato quello divino, inizia a mostrare che le cose di cui i Giudei si vantano sono inutili ai fini della salvezza; l'apostolo si riferisce alla legge mosaica e alla circoncisione. Tommaso, trattando quest'argomento, mette in luce l'errore commesso dai Giudei, che pensavano di essere giustificati solo per aver ascoltato la legge; non è affatto così, poiché se è vero che coloro che mettono in pratica la legge sono giusti, è anche vero che nessuno sarà giustificato solo in base alle sue buone azioni.

Per Tommaso essere "giustificati" può essere inteso in triplice modo: un primo modo è relativo alla reputazione, così che un uomo possa dirsi giustificato quando viene reputato giusto, retto. Un secondo modo è quando riguarda coloro che eseguono le opere della giustizia: in altre parole, si è giustificati seguendo La legge.

In un terzo modo, la giustificazione può essere legata alla causa della giustizia, così che si possa chiamare giustificato colui che riceve nuovamente la giustizia¹³⁹. Però qui, non si intende affermare, che coloro che mettono in pratica la Legge sono giustificati, come se la loro giustificazione fosse acquisibile attraverso le opere della Legge (né che queste azioni siano di tipo cerimoniale o morale); ma compiamo tali opere attraverso l'infusione dello stato di grazia.

La condizione non cristiana è differente: Tommaso, infatti, sostiene che chi ha messo in pratica la Legge senza averla udita è giustificato, a differenza di chi l'ha udita ma non l'ha seguita. Si riferisce ai Gentili, perché solo loro hanno praticato la legge non conoscendola, e per questo sono elogiati, poiché la Legge indica e ribadisce quanto è già dettato dalla legge naturale, che ogni uomo è in grado di leggere in sé. Inoltre Tommaso evidenzia la dignità dei Gentili, perché accettano di porsi come soggetti alla legge, istruendosi e inducendosi al bene: posizione che non si può ottenere con l'imposizione. Questo è il più alto grado di dignità esistente tra gli uomini, ma ne esistono altri tre: quello di chi deve essere condotto alla legge senza imposizione, poi quello di chi deve essere condotto al bene attraverso la costrizione; e infine quello di coloro che non riescono a rivolgersi al bene neppure se è loro imposto.

L'opera della legge è scritta nei loro cuori e si manifesta attraverso le opere che la annunciano; Tommaso considera queste opere come una testimonianza della coscienza, che a sua volta è in

¹³⁹ *Lettera ai Romani 5,1* «noi che siamo forti, abbiamo il dovere di portare le infermità dei deboli, senza compiacere noi stessi».

grado di testimoniare il bene compiuto; nessuno è in grado di rendere testimonianza in riferimento a un'opera, buona o cattiva, se non in virtù della sua conoscenza della legge.

Il fatto che la coscienza testimoni del bene o del male commesso è segno che nel cuore dell'uomo è inscritta la legge.

Il Gentile viene, dunque, preferito al Giudeo per la sua capacità di riconoscere la legge nel suo cuore; e pur essendo incirconciso egli custodisce la Legge; infatti, non è vera circoncisione quella visibile nella carne, che è piuttosto un simbolo; mentre c'è un'unica vera circoncisione quella fatta tramite lo spirito, attraverso la quale vengono estirpati dal cuore i pensieri superflui.

Giudei e Gentili, prima che Dio inviasse Suo Figlio per liberare l'umanità dal male, si trovavano nella medesima condizione, erano ugualmente peccatori; così come, in seguito, si sono trovati - almeno parzialmente - nello stesso stato di grazia.

Poiché tutti hanno peccato e da se stessi non possono giustificarsi, ne consegue che sono giustificati attraverso un altro fattore, che non si riferisce alle opere della Legge. La giustificazione si ottiene solo mediante la redenzione dai propri peccati: il genere umano era stato corrotto dal peccato del progenitore Adamo e nessuno, se non Cristo, poteva risollevarlo dal peccato l'intero genere umano; così la redenzione non poteva essere elargita da nessun altro e, in questo modo, l'uomo viene riscattato dal peccato: gli effetti della redenzione giungono all'uomo mediante il sangue di Cristo, effuso per liberare tutto il genere umano; infatti, per ottenere la nostra redenzione, era necessario che Egli affrontasse la morte terrena: quella che l'uomo aveva ereditato a motivo della prima trasgressione. La redenzione ci invade mediante la fede, per la quale crediamo che l'intero mondo sia stato redento attraverso il sacrificio di Cristo¹⁴⁰.

La remissione dai peccati non si ottiene mediante la circoncisione, come mostra il caso di Abramo, giustificato al tempo dell'incirconcisione. Si potrebbe obiettare che se Abramo fu giustificato prima della circoncisione, allora la circoncisione vissuta senza motivo è inutile. Per escludere questa obiezione è bene specificare che la circoncisione non si presumeva di giungere alla giustificazione, ma solo di simboleggiarla.

Il simbolo, poi, è una sorta di "sigillo".

Tommaso usa il termine "sigillo" in un duplice significato: da un lato come segno manifesto che possiede una similitudine con la realtà significata; (la circoncisione possiede una chiara similitudine con la fede di Abramo, anzitutto per ciò in cui Abramo credette); dall'altro, "sigillo" significa un segno da rivelare a pochi (e sotto il sigillo della circoncisione era racchiuso il segreto

¹⁴⁰ Tommaso d'Aquino, *Commento alla Lettera ai Romani*, a cura di de Santis L., Rossi M. M., Città nuova editrice, Roma 1994, pp. 209-210.

dell'incarnazione di Cristo nel seme di Abramo)¹⁴¹. Da tutto ciò emerge che Abramo ricevette la circoncisione¹⁴² per essere padre, non solo dei circoncisi, ma anche degli incirconcisi che si sarebbero convertiti; dunque Abramo, risulta padre già nell'incirconcisione e per le decisioni che ha preso da incirconciso

Prima di poter divenire figli di Abramo, furono segnati dalla discendenza di Adamo; tutti gli uomini nascendo carnalmente da Adamo incorrono nella condanna a causa del peccato, così come tutti coloro che nascono spiritualmente in Cristo sono giustificati; Tommaso specifica che, sebbene sia corretto dire che la giustificazione di Cristo si trasformi in giustificazione per tutti gli uomini essa si manifesta solo nei fedeli¹⁴³.

¹⁴¹ Cfr. *ivi* pp. 225-226.

¹⁴² Cfr. *ivi* p. 226, la circoncisione fu istituita per due motivi: in primo luogo per il culto divino, in secondo luogo la circoncisione esprime in un segno fisico ciò che si doveva fare spiritualmente, e cioè eliminare dal cuore dell'uomo ogni concupiscenza superflua, così com'era recisa la pellicola superflua dall'organo riproduttivo, che è principalmente schiavo della concupiscenza; in terzo luogo la circoncisione è il segno distintivo per differenziare il popolo che onora Dio da tutti gli altri popoli: da qui proviene il comando divino di circoncidere i figli di Israele che avrebbero abitato tra le altre nazioni, mentre quando erano soli nel deserto, la circoncisione non era praticata con questa intenzione. Mediante la circoncisione corporale viene rappresentata la circoncisione spirituale, che si compie in Cristo, quando, per Lui l'anima viene purificata dal peccato e dalla concupiscenza.

¹⁴³ La disobbedienza di Adamo, che ha generato l'ingiustizia, ci ha reso peccatori e ingiusti; al contrario l'obbedienza di Cristo verso il Padre ha un carattere di giustizia e rende giusti. Il peccato che condannò il genere umano non fu tanto la disobbedienza di Adamo, ma la superbia; come sta scritto nel *Siracide* (cfr. 10, 12-13): «principio della superbia umana è allontanarsi dal Signore, tenere il proprio cuore lontano da chi l'ha creato. Principio della superbia, infatti, è il peccato; chi vi si abbandona diffonde intorno a sé l'abominio. Per questo, il Signore rende incredibili i suoi castighi e lo flagella fino a finirlo». Il primo elemento della superbia consiste nel fatto che l'uomo rifiuta di sottomettersi ai precetti divini, e diviene disobbediente; per questo il primo peccato dell'uomo pare essere la disobbedienza, seguita dal moto interiore della superbia con il quale l'uomo contravviene al precetto divino; proprio nel libro della *Genesi* il Signore denuncia la disobbedienza umana. Tommaso ora si vuole concentrare sull'obbedienza di Cristo, secondo la quale, obbedendo al mandato del Padre, egli sopportò la morte per la nostra salvezza, per l'amore verso il Padre e verso di noi. Attraverso questi esempi di disobbedienze, Adamo, e di obbedienza, Cristo, è dimostrato come noi siamo divenuti peccatori per un uomo, e siamo stati salvati per opera di un altro.

4.4 Martin Lutero

Franco Buzzi nella sua introduzione alla *Lettera ai Romani* di Lutero evidenzia come nella stesura di questo testo l'autore maturi una convinzione per cui tutto nell'uomo è peccato.

Partendo dalla formazione scolastica ricevuta ad Erfurt, Lutero non concepiva l'idea della "giustizia di Dio" se non come "retributiva": l'uomo può essere giustificato dai propri peccati, sulla base delle buone azioni compiute durante la vita.

Se non che, anche l'uomo che compisse la volontà di Dio non meriterebbe la salvezza per il valore delle sue azioni, perché questo rimane comunque incommensurabile rispetto alla salvezza stessa.

Possiamo articolare la tesi di Lutero con pochi passaggi: Dio ci giustifica quando noi lo giustifichiamo, e Dio viene giustificato dall'uomo nel momento in cui l'uomo dà ragione a Dio, dopo che Questi lo ha messo alla prova così, per poter essere giustificati, si deve essere in grado di accettare il volere di Dio rinnegando sé stessi, rinunciando alle proprie pretese e ambizioni per abbracciare l'umiltà: unica virtù che si avvicina alla fede.

Si faceva così più chiara nel pensiero luterano la convinzione che l'uomo non fosse in grado di avvicinarsi alla primigenia purezza: dunque, Lutero poteva ricavare la conseguenza, che la giustizia di Dio, nei riguardi dell'uomo, non potesse che essere punitiva. «“Dio è giusto”, significava per lui: “Dio punisce i peccatori”»¹⁴⁴.

Buzzi schematizza la dottrina della giustificazione, formulata da Lutero tra il 1515 e il 1516, in quattro punti:

- 1) Secondo la Scrittura, l'uomo non può acquisire da sé la giustificazione: la giustizia dell'uomo non è una qualità da lui guadagnata attraverso il compimento di opere giuste.
- 2) L'uomo è giusto soltanto se è considerato tale da Dio, che ha misericordia di lui e gli "imputa" la giustizia.
- 3) Ciò comporta un altro modo di intendere la "giustizia" di Dio. Non la si deve più intendere come "giustizia punitiva", retributiva e quindi inevitabilmente punitiva, che Dio pronuncia sull'uomo ingiusto.
- 4) L'uomo ottiene questa giustizia per la fede che presta alla Parole di Dio¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Buzzi F., *Saggio introduttivo a M. Lutero, La lettera ai Romani (1515-1516)* a cura di Buzzi F., San Paolo, Milano 1996, p. 33.

¹⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 34.

4.4.1 Il tema della natura

Nel suo commento alla *Lettera ai Romani*, Lutero prende in esame il tema della natura analizzando prevalentemente i motivi che hanno portato gli uomini a “essere abbandonati”¹⁴⁶ da Dio. Lutero cerca di mostrare i diversi aspetti concernenti “l’abbandono di Dio”, indicando come primo motivo per “essere abbandonati” l’idolatria dell’immagine; con questa gli uomini, non solo reputano Dio simile ad un’immagine, ma reputano la gloria di Dio simile a quella di un’immagine o effigie umana. Stando all’interpretazione luterana, si potrebbe intendere che gli uomini guardarono la gloria incorruttibile di Dio ritenendola paragonabile alla gloria corruttibile dell’uomo; ovvero gli uomini commisurano la gloria di Dio a quella di un idolo, e quindi di una nullità; e compiendo quest’atto ricevono il disonore dell’impurità, del peccato.

L’impurità, conseguente all’idolatria, consiste nel disonorare se stessi abusando del proprio corpo: il che non accade solo violando il vincolo matrimoniale ma attraverso ogni forma di disordine sessuale che si possa verificare. Lutero tende a precisare come sia per lui una fatica credere casta una persona che non abbia alcun tipo di devozione verso Dio, questo perché o la vita è quella della carne o è quella dello spirito, ed è inevitabile che arda o l’uno o l’altro dei due.

Sull’ardore della carne non c’è vittoria migliore della fuga e del distacco, attraverso lo strumento della preghiera: infatti, la preghiera devota intiepidisce e raffredda la carne, non appena s’infervora lo spirito¹⁴⁷.

Il secondo motivo d’abbandono da parte di Dio l’idolatria che si esprime in una vita disordinata, nella quale non si disonora solo se stessi e il proprio corpo, ma anche il corpo dell’altra persona tutto ciò determina una colpa particolarmente grave perché, l’idolatria, in questo caso non è più presente solo nella mente, ma anche nelle mani e nelle azioni degli uomini ed esercita sugli altri un esempio seducente e scandaloso. Lutero rileva una situazione di questo tipo nella società a lui contemporanea: intellettuali di diverso tipo stabiliscono attraverso dei dibattiti, quale sia la natura di Dio, ma senza che nessuno di costoro nutra alcuna autenticità di Dio. Lutero ritiene che questi intellettuali siano eretici, e li descrive come uomini dallo spirito superbo poiché nessuno è in grado di pensare in modo corretto a proposito di Dio, considerato che nessuno ha la capacità di comprendere Dio, soprattutto se lo Spirito di Dio non è in lui.

¹⁴⁶ M. Lutero, *La lettera ai Romani (1515-1516)* a cura di Buzzi F., San Paolo, Milano 1996, p. 227.

¹⁴⁷ Cfr. *ivi*, 227

Lutero ritiene che si possa essere abbandonati da Dio anche quando si trascura la Sua conoscenza, benché questo motivo sia meno disonorevole rispetto agli altri. In seguito al loro disinteresse gli uomini furono abbandonati ai vizi.

Dio ora non punisce tutti i peccatori allo stesso modo anche qualora abbiano compiuto lo stesso peccato, Egli infatti, non segue regole prestabilite nel punire e nel premiare gli uomini, ma potendo scrutare nel profondo dei cuori agisce di conseguenza.

Paolo, nell'ottavo capitolo della *Lettera ai Romani* tratta dell'attesa della creazione: Lutero, da parte sua punta a mostrare come l'espressione dell'Apostolo sia scorrettamente intesa da quei filosofi e accademici che si concentrano "sull'azione", la "passività", o il "moto" delle cose create.

Paolo, infatti non si esprime con categorie fisiche ma teologiche parla infatti di "attesa della creazione".

Quando l'animo diviene consapevole dell'attesa della creazione, non rivolge più il suo interesse alle realtà create, ma a ciò che la creazione stessa attende, ed è interessato ad indagare solo questo aspetto della questione. Purtroppo molti commentatori lo hanno perso di vista perdendosi nel ginepraio delle categorie fisiche e metafisiche di tradizione aristotelico scolastica.

Lutero, alla luce di questa condizione si sente in dovere di polemizzare contro la filosofia, per esortare alla Sacra Scrittura; infatti, egli sostiene che, nonostante l'importanza dello studio filosofico, esso generi per lo più vanità e perdizione. Gli studi di filosofia, in particolare di metafisica, devono essere sostenuti solo per poter essere superati: grazie a questo gli studenti potranno diventare indagatori del reale, ma, seguendo gli insegnamenti dell'Apostolo, essi avranno sempre sotto gli occhi la creazione che aspetta e non sopporta ciò che è, e desidera ciò che essa sarà; e in questo caso la scienza dell'essenza delle cose perderà valore ai loro occhi.

La creazione di Dio, continuamente preparata in vista della gloria futura, viene vista dagli stolti (filosofi) solo in questa fase preparatoria e non in rapporto col suo fine. Lutero ci mostra come lo stesso Paolo nella *Lettera ai Calossesi* (Cfr. 2, 8)¹⁴⁸ metta in guardia da coloro che possono ingannare attraverso la filosofia; infatti, se Paolo avesse voluto che si ritenesse utile una certa filosofia, non l'avrebbe severamente condannata come disciplina.

Lutero giunge a questa conclusione «chi cerca di conoscere le essenze e le operazioni delle creature, più che non i loro sospiri e la loro attesa, è senza dubbio stolto e cieco, poiché ignora perfino che le creature sono creature»¹⁴⁹.

¹⁴⁸ «Badate che nessuno vi inganni con la sua filosofia e con vuoti raggiri ispirati alla tradizione umana, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo».

¹⁴⁹ M. Lutero, *La lettera ai Romani (1515-1516)* a cura di Buzzi F., San Paolo, Milano 1996, p. 522.

Nel passo della *Lettera ai Romani* relativo alla “creazione”, la maggioranza degli esegeti interpreta il termine “creazione” riferendolo all’uomo, perché esso partecipa di tutto il creato, mentre per Lutero è da intendere diversamente, infatti, egli associa l’uomo non alla creazione, ma alla vanità, nello stesso modo indicato da Davide nel Salmo 38.

Infatti, se non esistesse quello che Lutero qualifica come “uomo vecchio” - l’uomo peccatore - la vanità non avrebbe ragione di esistere; la creazione è divenuta vana, cattiva e pericolosa, senza sua colpa, ma piuttosto perché sovrastimata dall’uomo, che tende a goderne in modo disordinato, il che lo distoglie dal fine ultimo per il quale tutto è stato creato: esaltare la Gloria di Dio. Questo accade quando l’uomo, che per sua natura può essere saziato nella mente e nello spirito solo da Dio, cerca in altro la pace che basti a saziarlo; ed il creato è soggetto a questa vanità, nella quale ogni creatura e ogni sua mossa diviene vana. Per Lutero, in conclusione, la creazione è sia pura sia impura, a seconda dell’atteggiamento che l’uomo assume nei confronti di esse.

Per la creazione, come per l’uomo, ci sarà libertà¹⁵⁰; infatti, la creazione sarà liberata dalla vanità, quando i peccatori saranno puniti e l’uomo vecchio annullato: in questa condizione la creazione non solo non sarà più vana, ma non sarà più neanche corruttibile.

4.4.2 Il tema della legge e della coscienza

Con “legge” si intende la legge di Mosè.

Lutero puntualizza che la “legge” è quella mosaica nel suo insieme; in questa non trovano posto solo i dieci precetti, ma vengono comandati tanto l’amore di Dio quanto l’amore del prossimo.

La Legge non era stata data a tutti, non esisteva tra i pagani: di conseguenza questi non erano tenuti ad osservarla; e perciò non commisero alcun peccato, a differenza dei Giudei; questi ultimi, infatti, avevano ricevuto la Legge e attraverso questa avevano stretto un patto con Dio.

Nonostante Lutero avesse sottolineato da subito come i pagani non avessero ricevuto la Legge, in seguito muta il suo punto di vista; infatti, i pagani, hanno ricevuto un altro tipo di “legge”: quella spirituale, identificabile con il senso morale.

Questa legge - morale - è impressa in tutti i cuori, sia Giudei che pagani, tanto che entrambi sono tenuti ad osservarla.

Lutero prosegue spiegando come tutta la legge sia da identificare con questa legge naturale, che è in tutti; nessuno può usare, come scusa, l’ignoranza della legge per vivere senza rispettarla, infatti:

¹⁵⁰ San Paolo, *Lettera ai Romani*, 8, 21 «di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio».

i precetti fondamentali della legge dei Giudei vengono a coincidere con la legge morale cui anche i pagani hanno accesso.

Lutero si chiede se salvino quei pagani che, nonostante vivano lontani da Cristo, seguano in modo naturale la legge morale, comportandosi secondo coscienza; infatti, il peccato originale non è tolto senza l'intervento di Cristo, e nessun insegnamento può trovare felice compimento senza la Grazia. Paolo sostiene che alcuni pagani siano in grado di fare naturalmente, senza imposizioni, ciò che la Legge generalmente richiede. Da parte sua Lutero interpreta l'affermazione paolina in questi termini: i pagani sono in grado di adempiere a tutto ciò che la Legge chiede; quindi Dio ha potuto rimettere loro il peccato originale, in seguito al loro comportamento umile verso di Lui, poiché, essi non erano legati all'Evangelo in alcun modo¹⁵¹.

Lutero sottolinea come, nonostante i pagani possano compiere opere buone, in seguito alle quali essere dispensati da pene severe nel giorno del giudizio, essi hanno ancora bisogno della Grazia e misericordia di Cristo; infatti tutti, ovvero pagani e Giudei, pur avendo compiuto del bene, sono sottomessi al peccato: i Giudei a causa della loro completa osservanza della legge morale, i pagani a causa della loro incompleta osservanza della legge spirituale. La stessa disputa tra Gentili e Giudei, documentata nella *Lettera ai Romani* è la dimostrazione che entrambi sono peccatori e hanno bisogno della grazia di Dio.

Lutero cerca di dimostrare come sia possibile riconoscere quei pagani che mostrano di avere scritta nei loro cuori "l'opera della legge", come egli la chiama; infatti, questi ne danno prova facendo ciò che la Legge prescrive, e la coscienza dà loro testimonianza di ciò che compiono.

La coscienza offre dunque una testimonianza, che Lutero concepisce secondo un duplice aspetto: da un lato, essa attesta le opere buone (Lutero precisa che questo compito è assolto dai "pensieri" che scusano e discolpano l'uomo); dall'altro, essa può rendere una attestazione negativa nel momento in cui si trova ad aver a che fare con le opere malvagie (questo accade coi "pensieri" che creano rimorsi di coscienza). Con ciò Lutero vuole dimostrare che i pagani non vivevano ignorando totalmente la Legge, ma sono invece consci di cosa siano il bene e il male: infatti, che nutrendo un sentimento di rimorso provano a se stessi di aver agito male; mentre viceversa se non riconoscessero il male, non proverebbero provare alcun tipo di rimorso. Ma, proprio come gli uomini sono in grado di giudicarsi da sé, sulla base della testimonianza della loro coscienza, allo stesso modo, verranno giudicati anche da Dio che consulerà proprio quella, quindi il medesimo testimone: è come se Dio si limitasse a valutare la sincerità del giudizio che ogni uomo ha di se stesso per poi confermarlo. «Dal momento che tu stesso non puoi giudicarti in modo diverso,

¹⁵¹ M. Lutero, *La lettera ai Romani (1515-1516)* a cura di Buzzi F., San Paolo, Milano 1996, p. 249.

neppure io posso farlo. Dunque, stando alla testimonianza dei tuoi pensieri e della tua coscienza, sei degno o del cielo o dell'inferno»¹⁵².

Gli uomini, che non giudicando se stessi in base ai giudizi e alle parole degli altri che li lodano o li rimproverano, vengono giudicati sulla base dei loro più intimi pensieri, i quali risultano essere così intimi, che solo Dio è in grado di scrutarli.

Lutero non dimentica che l'uomo è superbo, e a causa della sua presunzione, le opere che la Grazia compie su di lui vengono da lui considerate come opere meritevoli, così come la giustizia di Dio viene da lui ricondotta nei termini di una giustizia retributiva. Questo accade perché gli uomini, dopo aver compiuto delle opere buone in virtù dell'azione che la Grazia ha esercitato su di loro, si compiacciono di queste opere e vi si soffermano senza curarsi di procedere oltre, come se avessero compreso la giustizia divina e la stessero esercitando, per virtù propria: al contrario, dovrebbero stimare queste "opere buone" come preparatorie in rapporto al progresso della giustificazione, come sta scritto nell'*Apocalisse* (22, 11): «chi è giusto sia ulteriormente giustificato». Per questo motivo, Lutero scrive: «nessun santo pensa o professa di essere giusto, ma domanda sempre e aspetta di essere giustificato; per questo motivo viene ritenuto giusto da Dio, perché Dio guarda gli ultimi. In questo senso Cristo è il re dei Giudei, cioè di coloro che confessano di essere sempre immersi nei peccati e tuttavia chiedono di essere giustificati e detestano i loro peccati»¹⁵³. Potremmo dire che il giusto è conscio di essere peccatore e odia il suo peccato, quanto il miscredente riconosce la giustizia che elargisce e si compiace di essa; questo significa che l'uomo considerando e riconoscendo il proprio peccato e odiandolo, in virtù di questo può essere perdonato e giustificato; si salva perché con i suoi gemiti invoca Dio per essere liberato.

Lutero sostiene che nessun peccatore deve essere disprezzato, bensì aiutato con benevolenza come un compagno di sventura.

La vita del popolo nuovo, che si è creato dopo la venuta di Cristo e della nuova Legge, ha manifestato la giustizia di Dio nel tempo della Legge antica, perdonando i peccati in vista del compiacimento che Dio avrebbe provato verso l'umanità per merito di Cristo. La vita del nuovo popolo spirituale consiste nel gemito del cuore, nella supplica e richiesta di essere continuamente giustificati; consiste nel non fermarsi mai, nel non considerare un traguardo compiuto le opere, ma nel continuare ad attendere la giustizia come se fosse posta da Dio e non dall'uomo, mentre si continua ad essere immersi nei peccati e a vivere in essi.

Non è certo da dimenticare come, dopo aver ricevuto la Legge, nell'uomo rinacque con vigore il peccato; perché nel solo sentire "non desiderare" l'animo si oppone, e desidera più di qualsiasi altra

¹⁵² Cfr. *ivi*, p. 258.

¹⁵³ Cfr. *ivi*, pp. 344 - 345.

cosa contraddire la Legge, per Lutero «la concupiscenza è proibita in modo tanto radicale, che tutto ciò che si desidera al di fuori di Dio, anche ammesso che lo si desideri per Dio, è peccato»¹⁵⁴: quindi, causano la propria perdizione coloro che amano e si dedicano allo studio, alla giustizia, alla meditazione e ad altre elevate opere d'intelletto, quando le considerano ciò che di più elevato in assoluto possa essere loro concesso; come se queste loro opere fossero le uniche gradite a Dio. Questi hanno sostituito Dio con le loro opere. Infatti, essi non sono più consapevoli del fatto che Dio non richiede “opere” per giustificare, ma uno spirito quieto, obbediente, in grado di mantenersi umile.

Secondo Lutero la fede può essere annullata in due modi: attraverso l'imposizione della Legge, le cui trasgressioni suscitano l'ira di Dio; oppure attraverso la presunzione che viene dalla discendenza carnale. Se, per essere giusti e degni della promessa della giustificazione, è sufficiente essere figli secondo la carne, non si spiega come Abramo possa essere stato giustificato per sola fede, e quindi indipendentemente dalla discendenza carnale; bisogna però ricordare che secondo i Giudei era sufficiente tale discendenza e il rispetto della Legge per dimostrare di avere fede; vale invece il contrario, perché proprio in seguito alla discendenza e alla Legge, la loro posizione era mutata agli occhi di Dio¹⁵⁵.

La giustizia della fede fu assegnata ad Abramo prima che fosse circumciso; e per questo anche i pagani possono seguirlo come fosse il loro capostipite, e la promessa divina gli fu fatta per la fede che aveva dimostrato, e non per la Legge cui ancora non poteva obbedire. Lutero coglie che in un passaggio della *Lettera ai Romani* (4, 13) Paolo collega i due aspetti: quello della Legge e quello della discendenza; affermando che nessuno dei due è sufficiente per ottenere la promessa della giustificazione. Se l'alleanza tra Dio e Abramo, non fosse stata fatta per la giustizia della fede, chi non fosse disceso da Abramo non avrebbe avuto la possibilità della salvezza. Se invece la giustificazione venisse dalla discendenza o dalla legge se ne potrebbe dedurre che non è necessaria la fede per essere giustificati. Per Lutero ciò, è talmente falso che vale il contrario: la generazione spirituale che proviene dalla fede rende giusti e degni della promessa, e tale generazione è sufficiente senza quella carnale; la generazione secondo il seme è stata privata d'ogni valore, in modo che gli eredi siano coloro che nascono dalla fede, mentre quelli che nascono dal seme carnale sono oramai diseredati.

Lutero poi sottolinea come questa situazione si sia venuta a configurare in seguito al peccato originale, e ne ritrova conferma anche nello scritto paolino; infatti nel quinto capitolo della *Lettera* Paolo ne parla Lutero tiene a chiarire, da parte sua, che è di questo peccato che si tratta, e non di

¹⁵⁴ Cfr. *ivi*, 485.

¹⁵⁵ Cfr. *ivi*, 394-395.

quello attuale: lo desume da diverse affermazioni tratte dal testo, che indicano un solo uomo come causa dell'ingresso del peccato nel mondo: il mondo a causa di un solo uomo è divenuto colpevole e peccatore. Il peccato originale ha convissuto con il peccato attuale, che era noto già prima di Mosè.

Per Lutero resta imputabile, con il peccato originale, il peccato di discendenza: il che significa che l'uomo nasce peccatore e non è in grado di giustificarsi, perché è un figlio di quell'Adamo, che peccò per primo.

Se è vero che siamo giustificati da Dio, e che riceviamo la Grazia, certo è che non la riceviamo per nostro merito. La Grazia è il dono che il Padre ha dato a Cristo, in modo tale che lo conferisse agli uomini, come sta scritto nella *Lettera agli Efesini* (4, 8) «ascendendo in alto condusse schiava la schiavitù, diede dono agli uomini». Questo “dono” è quindi la Grazie di Dio che Cristo ha ricevuto dal Padre per suo merito, affinché ne facesse “dono” all'umanità. Lutero specifica che la Grazia di Dio ci giustifica, la Grazia è in Cristo, poiché Egli ne è l'origine, così come il peccato dell'uomo trova la sua origine in Adamo.

La Grazia di Dio e il “dono” coincidono, sono la vera giustizia donata gratuitamente per mezzo di Cristo.

Karl Barth ¹⁵⁶

Dopo aver compiuto gli studi di teologia in Svizzera e in Germania, Barth diviene pastore e si trasferisce con la moglie a Safenwil (Svizzera), in questo ambiente Barth rimane colpito dalla perdita di originalità che andava ad assumere il cristianesimo attraverso l'interpretazione idealistica e storicistica che ne dava la teologia liberale. Così, nella sua *Epistola ai Romani* (prima edizione del 1919 - seconda edizione del 1922) presenta una teologia della rivelazione e della fede che segna il solco della problematica teologica per tutto il '900.

Per Barth esiste un unico tema che accomuna religione e filosofia: è quello del rapporto tra Dio e l'uomo e tra l'uomo e Dio. Ogni sforzo per comprendere questo rapporto rimane al di qua di quella che Barth chiama "linea di morte": questa indica il limite invalicabile tra l'uomo e Dio. Nell'ottica barthiana Dio è concepito come totalmente trascendente e irraggiungibile, anche attraverso l'uso della ragione, che non libera l'uomo dal peccato, ma al contrario rivela all'uomo le sue qualità negative e nullificanti. Nel momento in cui l'uomo diventa consapevole di tali sue qualità e riconosce la sua colpa, avviene in lui una "crisi redentrice".

La "crisi redentrice" è opera della Grazia, che dall'"uomo vecchio" fa emergere "l'uomo nuovo"; l'uomo in questo momento di crisi nega se stesso come uomo e si riafferma come creatura di Dio, scoprendo così la sua origine.

In Barth la luce della Grazia rischiarava le tenebre della condizione umana: questo, perché la scoperta da parte dell'uomo delle sue qualità negative non deve generare in lui il fatalismo, bensì spingere ad accogliere in spirito di umiltà la Grazia e la Fede.

4.5.1 Il tema della natura

Nel suo commento alla *Lettera ai Romani (Der Römerbrief)* Barth prende in esame il tema della natura soffermandosi sulla degenerazione dell'agire umano. Barth si muove sul testo apostolico citando alcuni passi dell'epistola, ed inizia a sottolineare la defezione, il mancato impegno da parte dell'uomo nei confronti del patto stabilito con Dio. Il nostro l'autore sostiene che questa crepa non potrà che ingigantirsi, allontanando sempre di più l'uomo da Dio.

¹⁵⁶ Teologo protestante svizzero nasce a Basilea nel 1886 e qui muore nel 1968.

La situazione descritta da Barth si è venuta a creare perché l'uomo ha iniziato a confondere e a sostituire la verità con la menzogna. per rendere il concetto più chiaro l'autore adopera un'immagine molto suggestiva: per Barth, tra Dio e l'uomo è calata una tenue nebbia - la nebbia della mistificazione -; in questa condizione l'uomo, senza esserne del tutto consapevole non essendo in grado di vedere a causa della nebbia sempre più fitta che lo avvolge, si allontana dal Creatore. In questo modo, Dio diviene per lui, lontano sempre più astratto, e viene soppiantato nella quotidianità dal non-dio¹⁵⁷: il supremamente-concreto. Del Dio "sconosciuto" non rimane altro che un pallido ricordo. Il mondo, in queste condizioni, ha sostituito Dio assumendone il ruolo, e per questo motivo Dio ha abbandonato gli uomini.

Il baratto scellerato che l'uomo fa di Dio col mondo determina come conseguenza lo scambio dell'essenziale con l'inessenziale, per cui la soddisfazione della libido diventa tutto, e la vita è eroticità senza limiti¹⁵⁸, perché non essendoci più l'inibizione, costituita dai precetti della moralità divina, la frontiera tra l'opportuno e il perverso è stata sfondata. Barth prevede anche un aggravarsi della situazione, per cui l'allontanamento da Dio che si sta verificando può trasformarsi nella vera e propria incapacità di conoscere e riconoscere Dio. Questo sta accadendo perché la capacità di giudizio degli uomini si è ottenebrata, rendendoli incapaci di meravigliarsi e di provare timore.

L'uomo per Barth oramai è abbandonato alla deriva di una ragione inetta, cosicché la sua incapacità lo conduce verso ciò che è perverso. È in questo modo che si compie l'ultimo passaggio: quello verso la nullificazione della ragione e dell'essere umano. Questa genera un mondo dominato dall'arbitrio individualistico, in cui si rende manifesta la parte empia dell'essere umano, mentre il giudizio di Dio viene ad assumerne per l'uomo.

È necessario che l'uomo perda la venerazione che ha per il supremamente-concreto, per la sua pseudo-vita; perché con questa devozione non rende giustizia al mistero del Creato. Egli deve attraversare l'eterno gioco di contrasti di cui è costituita la creaturalità, e oltre il quale è riconoscibile Dio all'interno della sua creazione. Se l'uomo non è in grado di ritrovare Dio nel cosmo - da Lui creato - e di riaffermare la vita e il suo valore intrinseco sopra la vanità, l'ebbrezza del riavvicinamento a Dio attraverso il creato svanirà in breve e verrà sostituita dalla negazione, e l'uomo proseguirà il suo lamento sul mondo e sulla "vanità" alla quale si piegano tutte le creature di propria volontà. Se non che, Barth ribadisce che la vanità non è connaturata nel creato, non gli appartiene cioè strutturalmente, bensì in conseguenza dell'allontanamento da esso di Dio. Egli, essendosi allontanato dalla vita dell'uomo, si è distaccato da tutto ciò che aveva creato e legato

¹⁵⁷ Barth K., *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 2009; trad. It. G. Miegge, p.27; *Der Römerbrief*, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich 1954.

¹⁵⁸ Cfr. *ivi*. p.28.

all'uomo; dunque, finché l'uomo non disperderà la nebbia che lo circonda e che lo mantiene lontano da Dio, anche il mondo continuerà a soffrire di questa lontananza forzata; al contrario, se l'uomo si libera, diverrà libero anche il mondo. Ciò accade quando l'uomo, riavvicinatosi alla sua parte "spirituale" torna ad essere un *unicum* e, in questo modo è nuovamente in grado di riconoscere Dio.

La speculazione intellettuale non potrà mai approdare ad una conoscenza superiore, perché essa considera come conoscenza superiore la conoscenza della creatura che non geme, che non è separata dalla sua origine: e non è questa la conoscenza che può appartenere all'uomo bensì è la conoscenza che può appartenere a Dio. «Ma Dio è in cielo e tu sei sulla terra! E il non conoscere quello che Dio conosce è la conoscenza di Dio, il conforto, la luce, la forza, la conoscenza dell'eternità che abbiamo nel tempo»¹⁵⁹.

4.5.2 Il tema della legge e della coscienza

Barth inizia la disquisizione relativa al *Giudizio secondo la legge positiva o di natura*¹⁶⁰ nella Lettera di Paolo, domandandosi in che modo la giustizia riesca a giungere all'uomo. Per Barth, questo avviene attraverso la rivelazione divina: più precisamente attraverso la promulgazione e la comunicazione della "legge" divina - è intuibile un riferimento all'*Antico Testamento* - concessa all'uomo per la vicinanza di Dio.

Nonostante la legge divina, l'uomo pecca: questa propensione è insita nella sua condizione umana e vi deriva dalla sua discendenza da Adamo, il primo a cadere in peccato. Anche se esiste una differenza di grado tra chi pecca lontano dalla legge che ignora, e chi pecca pur conoscendo la legge e opponendosi a questa, *in entrambe le circostanze l'uomo si perde e l'unica risorsa che gli resta è cercare di seguire la legge, pur dovendo constatare alla fine che le opere non consentono di sperare nella salvezza.

«La legge è la rivelazione data da Dio, ma appunto data e conchiusa, l'impronta lasciata dalla rivelazione divina nel tempo nella storia, nella vita dell'uomo»¹⁶¹. Se la legge è questo, gli uomini dovrebbero vivere mantenendo vivo il ricordo dell'atteggiamento umile che i protagonisti dell'antico testamento mostravano nei suoi confronti. La legge viene paragonata da B a un canale di acqua viva che scorre da dio all'uomo, e che può scavare il proprio alveo anche presso coloro che ignorano la *Torah* e il Vangelo, in quanto Dio può scegliere anche le vie più misteriose per comunicare con l'uomo.

¹⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 292.

¹⁶⁰ Cfr. *Lettera ai Romani* 2, 12-16

¹⁶¹ Barth K., *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 2009; trad. It. G. Miegge., p. 40; *Der Römerbrief*, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich 1954.

Il canale di cui parla l'autore sembra da principio il simbolo del legame tra Dio e l'uomo come era nell'Eden: qui l'uomo aveva acqua e canali per irrigare i terreni e vivere in beatitudine. Nello scritto bathiano il canale è «formato di concetti, intuizioni e comandamenti, i quali tutti ricordano quell'atteggiamento di determinati uomini ed esigono che sia mantenuto»¹⁶². Gli uomini che hanno la legge sono coloro che abitano sulle rive di questo canale. Ciò può accadere – come Paolo indica – anche ai pagani, se essi possiedono un'impronta del Vero, del Dio sconosciuto, in modo da potersi accostare a Lui come se fosse nella forma di una religione ricevuta e accettata per tradizione. Anche in essi si trova - chiaramente visibile - una traccia della rivelazione.

Del resto, nella sua Epistola, Paolo non si rivolge solo a chi ha già ricevuto la legge, per tradizione o altro, ma si rivolge anche a chi non ha legge, ovvero ai pagani che non hanno conosciuto Cristo e il suo messaggio di salvezza. La loro vita personale è impregnata di rivelazione, anche se non ne sono consapevoli; e, per questo motivo, essi non si preoccupano di mettere in mostra questa impronta. Barth li chiama “increduli”; ma, può accadere che i pagani - i “gentili” di Paolo - che non hanno la legge, ne seguano comunque i dettami.

Per Barth seguire la legge significa: la rivoluzione si compie, Dio parla, il timore e l'umiltà diventano cose ovvie perché l'uomo davanti a Dio. Questa è la giustizia che vale davanti a Lui¹⁶³. Con questo, egli mette in evidenza che la rivelazione proviene da Dio, e che, proprio per questo, può creare i propri alvei in cui far scorrere l'acqua della fede: perciò è un errore chiamare i pagani “dormienti”¹⁶⁴, “increduli” e “ingiusti”. Anche in loro è presente il timore nei confronti di Dio, infatti, in loro è presente un'inquietudine - Barth la definisce “timor sacro” -, che non è visto e compreso dagli altri uomini: solo Dio scrutando nei loro cuori è in grado di vederlo e comprenderlo, per questo la giustizia di Dio si apre a loro, mentre quella umana li condanna. I pagani di Barth sono uomini che seguono la legge senza conoscerla, essi la ricevono in quanto la mettono già in pratica: «l'acqua viva si scava anche il suo letto, e anche l'apparente superiorità del rivierasco del canale viene a cedere. Quello che apparirà, sarà un alveo, nuovo, irregolare, una inusitata, strana impronta di rivelazione, una sconcertante forma di fede»¹⁶⁵.

Scrivendo Paolo: «quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo legge, sono legge a se stessi»¹⁶⁶. Bath commenta dicendo che Dio può concedere tutto ai pagani, ma l'uomo comune non sarebbe in grado di valutare l'opera che il pagano

¹⁶² Cfr. *ivi*, p. 40.

¹⁶³ Cfr. *ivi*, p. 41.

¹⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 40 «Una scandalosa, stupefacente, incredibile esemplificazione delle prospettive che si offrono, quando Dio viene inteso come il giudice: uomini che non hanno rivelazione stanno davanti a Dio come coloro che hanno una rivelazione, i dormienti come coloro che vegliano, i non credenti come i credenti, gli ingiusti come i giusti! Questo fatto sorprendente, questo enigma deve essere posto davanti agli occhi della giustizia umana».

¹⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 42.

¹⁶⁶ Cfr. *Lettera ai Romani* 2, 14.

giustificato - perché ha seguito la legge senza conoscerla - presenta a Dio, e per la quale incontra la Sua benevolenza.

Qualora la giustizia umana - cioè l'idea di giustizia divina che gli uomini si fanno e pretendono di applicare agli altri -, essi sarebbero senza dubbio perduti. Invece, quello che l'umana giustizia troverebbe in loro non coinciderebbe con ciò che vede Dio. «L'opera gradita a Dio consisterà piuttosto nel fatto che egli [cioè il pagano giustificato] si trova alla fine, veramente alla fine di ogni giustizia umana, consisterà nella sua indubitabile perdizione, nella sua rinuncia a tutte le illusioni religiose e morali, nel suo rifiuto di ogni speranza su questa terra e in questo cielo. Al di là di ogni evidenza concreta al di là da tutto quello che i possessori della legge gli riconoscerebbero ancora al di là da tutto quello che il medio europeo apprezza, si trova ciò ch'egli ha da presentare a Dio e che Dio pagherà con la vita eterna»¹⁶⁷. il ravvedimento (cambiamento di prospettiva interiore): non è un atto compiuto dalla giustizia umana verso Dio – secondo Barth -, bensì è il primo atto fondamentale della giustizia di Dio verso l'uomo; questo primo atto consiste “nell'opera” che Dio ha inscritto nel cuore degli uomini e che provenendo da Lui, e non dall'uomo, produce gioia in cielo.

Paolo ha parlato ai suoi contemporanei come figlio del suo tempo; ma per Barth esiste una verità più importante: Paolo parla come Apostolo e profeta del Regno di Dio, a tutti gli uomini di tutti i tempi. Non sono ovviamente da sottovalutare le differenze tra il suo tempo e quello che Barth viveva, ma le mutate esperienze non hanno alcun valore essenziale. L'attenzione di Barth nello studio della *Lettera ai Romani* è rivolta a penetrare con lo sguardo, oltre le contingenze storiche, per cogliere lo spirito della Bibbia, che è Spirito eterno.

I nostri problemi, quando li prendiamo in seria considerazione, sono i problemi che ha affrontato lo stesso Paolo; e così le risposte di Paolo possono essere, se siamo in grado di coglierle in profondità le nostre risposte¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Barth K., *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 2009; trad. It. G. Miegge, pp.42-43; *Der Römerbrief*, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich 1954.

¹⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 1.

Conclusioni

Ricordiamo anzitutto alcuni elementi fondamentali che fanno parte dell'iconografica relativa a San Paolo. Paolo, ancora oggi, viene considerato tra tutti gli Apostoli il più grande come pensiero, il comunicatore, colui che è riuscito a far approdare il messaggio di Dio anche al centro delle capitali pagane del suo tempo, mantenendole ancora oggi legate alla cristianità.

Ricordato anche con il soprannome di "Apostolo delle genti" - per ovvie ragioni, legate ai suoi viaggi e alla sua opera di conversione -, egli è considerato il creatore di una nuova teologia cristiana, e anche - in un certo senso - di una filosofia. Così che, nel momento in cui l'arte cristiana ha avuto bisogno di una figura di riferimento colta, erudita ma umile, per rendere accessibile la religione a tutte le classi sociali, contrastando le accuse dei pagani - per i quali, essendo il messaggio di Gesù Cristo apparentemente rivolto ai poveri, era impossibile che questo potesse valere per tutte le classi sociali -, si è fatto volentieri riferimento proprio alla figura di Paolo enfatizzandone gli aspetti intellettuali. Per questo, oggi, ci imbattiamo nella sequenza tipologica: Plotino-San Paolo.

Nei vari esemplari artistici citati e analizzati all'interno di questa ricerca, abbiamo incontrato San Paolo intento nell'insegnamento: situazione in cui viene rappresentato col medesimo schema iconografico adoperato per Cristo; Gesù Cristo per primo, infatti, venne raffigurato come docente; ma l'evoluzione iconografica relativa a Paolo, da questo punto in avanti (IV secolo), ha uno sviluppo proprio.

Paolo è riconoscibile all'interno delle opere d'arte grazie a particolari elementi iconografici che coincidono con quelli indicati negli *Atti apocrifi di Paolo e Tecla*: ha una barba folta, lunga, talvolta appuntita e un'incipiente calvizie: elementi associati all'archetipo classico del filosofo; il Paolo docente, inoltre, veste e si atteggia come un saggio; infatti, indossa il pallio tipico dei maestri greci.

Da principio, Paolo viene rappresentato con un altro principe degli apostoli: Pietro. Qui il suo aspetto inizia a subire dei mutamenti; ma entrambi gli apostoli continuano a richiamare elementi classici legati alla figura del filosofo docente; i due vengono rappresentati mentre discutono tra di loro, il più delle volte reggono in mano un cartiglio: elemento che rimane nella rappresentazione di Paolo, mentre Pietro lo perderà ben presto.

Il cartiglio che Paolo regge, simboleggia la Legge divina; col tempo viene sostituito da un libro. Il volume richiama gli scritti paolini, le lettere che erano state inviate alle comunità da lui fondate.

Ad oggi, l'elemento iconografico che risulta più familiare nelle rappresentazioni paoline è la spada. Riconosciamo Paolo per la lunga spada che impugna, sia che la poggi a terra sia che la poggi

su una spalla: questa spada, nell'immaginario comune, richiama la sua conversione, o meglio certe rappresentazioni della sua conversione, nelle quali Paolo, vestito in alta armatura, si dirige a disperdere i cristiani di Damasco, finché non cade da cavallo. Si può anche pensare, più in particolare, che la spada sia il simbolo della battaglia che Paolo voleva combattere; ma non è così: essa è verosimilmente un richiamo al martirio, che egli - essendo cittadino romano - subì nella forma della decapitazione anziché in quella della crocefissione (capitata a Pietro).

L'insistente presenza della spada nelle raffigurazioni dell'Apostolo ha fatto perdere di vista gli altri elementi, di cui abbiamo ampiamente detto sopra, che più si legano alla sua storia: la barba, la calvizie, la schiena ricurva e il libro. Essi, dopo l'introduzione della spada non sono più elementi iconografici necessari e sufficienti, a far identificare Paolo, ma sono divenuti piuttosto elementi di contorno a quello che colpisce di più: un uomo di Dio, un uomo di pace, che però sorregge una spada (causa della sua morte).

Il fatto che Paolo sia stato rappresentato per secoli e secoli come filosofo, come una sorta di Plotino, sta ad indicare una precisa strategia iconografica nella quale giocano anche elementi estrinseci, come l'opportunità di far apparire uno degli uomini di riferimento della Chiesa nelle vesti di un pensatore avente una prestantza filosofica tale da essere ascoltato da tutti. Ricordiamo, al riguardo che era tipico della prima Patristica presentare Cristo stesso come filosofo.

Ora, al di là di questo aspetto strategico in funzione apologetica, bisogna tener conto del fatto che nelle lettere di Paolo sono presenti dei germi filosofici che hanno condizionato radicalmente nel tempo il pensiero di Agostino e Tommaso (e in genere la Patristica e la Scolastica). Pensiamo al riguardo ai concetti di "legge naturale", "coscienza morale" e, quindi, di "universalità" nella prospettiva morale, il concetto di legge naturale è presente largamente nella tradizione stoica, ma in Paolo riceve quelle connotazioni che ritroviamo nel pensiero patristico e scolastico, e che ne fanno una legge specifica per l'essere umano.

Nei suoi scritti si parla, infatti, di una capacità di vedere l'impronta di Dio nell'universo e, quindi, di poter arrivare a riconoscere l'impronta di Dio nel creato anche a prescindere dalla Rivelazione (universalismo della ragione intorno alla questione di Dio). Oltre a ciò, egli ragiona sul fatto che gli uomini possono cogliere questi segni di Dio in loro stessi attraverso la legge naturale, ossia la legge scritta nei cuori, che può essere letta attraverso la coscienza, e che almeno in parte, coincide con la legge dei Comandamenti e con la legge del Vangelo.

Questa triplice implicazione - Comandamenti, Vangelo, Coscienza -, costituì il punto di non ritorno nella storia del pensiero occidentale. Si può dire che Paolo sia stato anche - sia pur non professionalmente, né formalmente - filosofo, tanto da essere preso come spunto di riflessione da molti dei principali filosofi e teologi dell'occidente: da Agostino a Barth, seppur in un'ottica che

varia molto dall'uno all'altro. Nonostante questo, Paolo rimane anche per questi autori la chiave di volta per cogliere e attraversare i temi che legano l'uomo a Dio attraverso la natura, quale strumento inevitabile di meditazione.

Sullo sfondo permangono, infatti, i temi approfonditi dalla *Lettera ai Romani*: ovvero universalismo e coscienza morale.

In quanto l'universalismo è di per sé possibilità di salvezza per tutti: dagli Ebrei ai "gentili". In qualche modo la salvezza si apre a tutti gli uomini che seguono la legge morale che è radicata in loro: più volte Paolo cita come esempio al riguardo la figura di Abramo, essi sono infatti in grado di perseguire il bene e di seguire di fatto gli insegnamenti delle Scritture, pur senza essere legati alla *Torah* o al Vangelo.

Bibliografia

Testi sacri

- *Atti degli Apostoli*, in *La Sacra Bibbia*, versione italiana a cura della Conferenza Episcopale Italiana, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992
- *Libro della Genesi*, in *La Sacra Bibbia*, versione italiana a cura della Conferenza Episcopale Italiana, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992
- San Paolo, *Lettera ai Romani*, in *La Sacra Bibbia*, versione italiana a cura della Conferenza Episcopale Italiana, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992

Commentari ai testi sacri, testi religiosi e testi filosofici

- AA.VV., *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1990 [1968]; ed. it. a cura di F. Dalla Vecchia, G. Segalla, M. Vironda *Nuovo grande commentario biblico*, Queriniana, Brescia 1997
- Ambrosiaster, *Commento alla Lettera ai Romani*, a cura di A. Pollastri, Città Nuova, Roma 1984
- Agostino d'Ipbona, *Expositio quarundam propositionum ex Epistula ad Romanos*, trad. it. di D. Gentili e V. Tarulli *Questioni sulla Lettera ai Romani*, in *Opere esegetiche*, a cura di S. Caruana, B. Fenati, M. Mendoza, in *Opera omnia*, vol. X/2, Città Nuova, Roma 1997
- K. Barth, *Der Römerbrief*, Evangelischer Verlag Zolliko, Zürich 1954 [1922]; ed. it. a cura di G. Miegge *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 2009
- K. Berger, *Paulus*, Beck, München 2002; trad. it. di S. Patriarca *L'Apostolo Paolo. Alle origini del pensiero cristiano*, Donzelli, Roma, 2003
- U. Bonanate, *Il Dio degli altri. Il difficile universalismo di Bibbia e Corano*, Bollati Boringhieri, Torino 1997
- F. Cioffi, G. Luppi, A. Vigorelli, E. Zanette, *Il testo filosofico*, vol. I, Bruno Mondadori, Trento 2000
- A. Graner Heider, *Praktisches Bibellexikon Unter Mitarbeit Kathalischer und evangelistischer Theologen*, Verlag Herder, Freiburg im Braisgau 1969; trad. it. di L. Morinconz *Prontuario della Bibbia*, Centro editoriale Dehoniano, Bologna 2000
- P. Grelot, *Introduction aux Livres Saints*, Librairie classique Eugène Belin, Paris 1987 ; trad. it. di A. Girlanda e P. Rossano *Introduzione alla Bibbia*, San Paolo, Milano 1998
- H. Jonas, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston 1958 ; ed. it. di R. Farina e M. Simonetti *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1973
- G. Kittel (a cura di), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 10 voll., Kohlhammer, Stuttgart 1933-1975; ed. it. *Grande lessico del Nuovo Testamento*, 16 voll., Paideia, Brescia 1965-1992
- Plutarco, *Moralia. De sera numinis vindicta*, trad. it. di G. Guidorizzi, *Della lentezza dei numi a punire*, Adelphi, Milano 1998

- K.H. Schelkle; *Paulus. Leben Briefe Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988; trad. it. di U. Proch, *Paolo. Vita, lettere, teologia*, Paidei, Brescia 1990
- Schmithals W., *Der Römerbrief als histor. Problem*, Gütersloh 1975; tr. it. di F. Antelli *Paolo. Lettera ai Romani*, Lindau, Torino 1990
- Svetonio, *De vita Caesarum*; tr. ing. di J.C. Rolfe, *Suetonius in Two Volumes*, vol. II, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1979

Testi di storia dell'arte

- Beda il Venerabile, *Atti degli Apostoli*, in *La Bibbia commentata dai Padri*, vol. V, Città Nuova, Roma 2009
- M. Bona Castellotti, *Dal San Paolo filosofo al San Paolo martire*, in *Il volto di Saulo. Saggi d'iconografia paolina*, Silvana Editoriale, Milano 2009.
- F. Caraffa, G. Morelli, *Bibliotheca Sanctorum*, Città Nuova, Roma 1961-1970
- A. Grabar, *Les origines de l'esthétique médiévale*, Macula, Paris 2001; trad. it. di M.G. Balzarini *Il messaggio dell'arte Bizantina*, in *Le origini dell'estetica Medievale*, Jaca Book, Milano 2011
- G. Heinz-Mohr, *Lexikon der Symbole: Bilder und Zeichen der christlichen Kunst*, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf-Köln 1971; trad. it. M. Fiorillo, L. Montessori, A. Struffolino Albricci *Lessico di iconografia cristiana*, Istituto di propaganda libraria, Milano 1995
- H.P. L'Orange, *I ritratti di Plotino ed il tipo di San Paolo nell'Arte Tardo-Antica*, in *Atti del settimo congresso internazionale di Archeologia classica*, vol. II, l'Erma di Bretschneider, Roma 1961
- C. Lega, *Vetro dorato con Pietro e Paolo seduti in dialogo filosofico*, in *Il volto di Saulo. Saggi d'iconografia paolina*, Silvana Editoriale, Milano 2009
- C. Maltese, *Le tecniche artistiche*, Mursia, Milano 1973
- L. Réau, *Iconographie de l'art Chretien*, in *Iconographie des Saints*, vol. III, Presses Universitaires de France, Paris 1959
- C. Stella, *La Lipsanoteca*, in *San Salvatore - Santa Giulia a Brescia. Il monastero nella storia*, Skira, Ginevra 2001.
- P. Testini, *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma*, Cappelli, Bologna 1966
- F. Trentini, «*Miles Christi Jesu*». *Note intorno all'iconografia di san Paolo tra Quattro e Cinquecento*, Marcianum Press, Venezia 2009
- P. Zanker, *Die Maske des Socrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*, Beck, München 1995; trad. it. di F. De Angelis *La maschera di Socrate. L'immagine dell'intellettuale nell'arte antica*, Einaudi, Torino 2009

Testi di ampia consultazione

- AA.VV., *Dizionario enciclopedico italiano*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Istituto poligrafico dello Stato, Roma 1955
- AA.VV., *Enciclopedia filosofica*, Fondazione centro studi filosofici di Gallarate, Bompiani, Milano 2006
- AA.VV., *Dizionario enciclopedico del Medioevo*, vol. I, ed. it. a cura di C. Leonardi, Città Nuova, Roma 1999
- L. Castiglioni, S. Mariotti, *Vocabolario della lingua latina*, Loescher, Torino 2010

- P. Fedele (a cura di), *Grande dizionario enciclopedico*, UTET, Torino 1954
- F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, Loescher, Torino 2004

Testi tratti da pagine web

- *Acta Apostolorum apocrypha*, post Constantinum tischendorf, denuo ediderunt Ricardus Adalbertus Lipsius et Maximilianus Bonnet, pars prior, Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York 1972, p.237, trad. it. www.intratext.com
- V. Goldberg, *In Search of Diana of Ephesus*, tr. it. *Alla ricerca di Diana di Efeso*, The New York Times, 21 agosto 1994: <http://www.nytimes.com/1994/08/21/arts/in-search-of-diana-of-ephesus.html>
- J.E. Zias, *Crucifixion in Antiquity*, Center One Foundation, Pasadena 1998: <http://www.centuryone.org/crucifixion2.html>