

cMc
CENTRO CULTURALE DI MILANO

“L’apostolo Paolo”
Il diffusore del Cristianesimo

(versione in italiano)

Interviene:

Julian Carron

Professore di Nuovo Testamento nella Facoltà di Teologia di San Damaso, Madrid

Milano
01/02/2000

©cMc
CENTRO CULTURALE DI MILANO
Via Zebedea, 2 20123 Milano
tel. 0286455162-68 fax 0286455169
www.cmc.milano.it

PAOLO, TESTIMONE

In un anno in cui la Chiesa si prepara a celebrare il Giubileo, in occasione dei 2000 anni di storia cristiana, non appare strano che essa rivolga lo sguardo verso coloro che furono testimoni privilegiati dell'avvenimento da cui ebbe origine. Così facendo, la Chiesa non fa altro che seguire i passi di chi, all'inizio di tale storia, si assunse l'onere di mettere i fatti per iscritto. Uno di essi, Luca, nel prologo del suo vangelo ci dichiara che ciò che narrerà sono gli eventi che successero "come ce li hanno trasmessi coloro che ne furono testimoni fin da principio e divennero ministri della parola" (Lc 1,2). In questo modo ci veniva già indicato il cammino che tutti noi che siamo venuti dopo di loro dovevamo seguire, se non volevamo finire con l'essere sopraffatti dalla nostra immaginazione. Ossia, inventandoci il cristianesimo, invece di imparare ciò che è in realtà, osservando attentamente come si è manifestato nella storia umana.

A questa tentazione hanno ceduto coloro che, rifiutandosi di imparare da chi ne fu testimone, credettero di poter conoscere meglio l'evento cristiano con l'unica arma di una ragione disgiunta da coloro che, soli, potevano condurla, senza smarrirsi, fino all'evento che volevano conoscere. Invece di porsi all'ascolto dei "testimoni oculari", come ci insegnarono a fare gli evangelisti, e di coloro che nel corso dei secoli li avevano seguiti, preferirono avventurarsi su un cammino che, come vedremo, li portò a perdersi.

Il motivo per cui non vollero seguirli fu il sospetto che quelli che scrissero le fonti che ci permettono di conoscerlo, più che testimoni fossero creatori, inventori. Così venne definito, come vedremo, soprattutto Paolo. In realtà, ciò che noi, seguendo il Nuovo Testamento, consideriamo il tratto distintivo del cristianesimo, che lo pone su un piano diverso rispetto a qualsiasi altra forma religiosa, che ci spinge a celebrare il Giubileo nel suo duemillesimo anniversario, e che il Mistero ha fatto entrare nella storia, non sarebbe altro che una creazione dovuta alla genialità di un uomo, Paolo di Tarso. In effetti, Paolo di Tarso era l'unico personaggio del cristianesimo primitivo dotato di un bagaglio [culturale] e di una personalità in grado di portare a termine l'impresa della divinizzazione di Gesù.

Il fatto di essere nato a Tarso, città ellenistica, in cui dovette abituarsi a forme religiose pagane, lo rendeva il candidato più idoneo ad attribuire alcune di queste concezioni all'uomo di Nazaret, trasformandolo così in qualcosa che, in realtà, lo stesso Gesù non era mai stato né aveva mai preteso: essere Dio.

Tuttavia, per quanto questa teoria potesse sembrare attraente e suggestiva a coloro che intendevano spiegare l'origine del cristianesimo come risultato di un sincretismo, designando l'apostolo dei gentili come l'artefice di tutta l'operazione, questa era soltanto un'ipotesi che, in ogni modo, era necessario provare. Il compito, come vedremo, non era per nulla facile. Il

motivo della difficoltà della sua dimostrazione era il fatto che questa teoria doveva manifestarsi in un quadro storico molto concreto. Dato che la fede cristiana era testimoniata in testi che furono scritti in una data della storia identificata con sufficiente precisione, tale ipotesi non poteva evitare di fare i conti con essi. Entro l'insieme dei testi prodotti dalla comunità cristiana primitiva, che ci sono noti come Nuovo Testamento, oggi ci occuperemo essenzialmente delle lettere di Paolo.

Queste lettere sono particolarmente importanti per noi in primo luogo perché oggi nessuno mette in discussione il fatto che gran parte delle lettere che gli vengono attribuite siano state scritte da Paolo in persona; e, in secondo luogo, perché in generale si concorda quasi unanimemente sulla loro datazione: il decennio degli anni cinquanta del primo secolo della nostra era. E il primo elemento che richiama l'attenzione è che tra la prima lettera di Paolo, la Prima ai Tessalonicesi, scritta all'inizio del 50 d.C., agli esordi della sua attività missionaria a Corinto, e l'ultima, la lettera ai Romani, scritta presumibilmente nell'inverno del 56/57 d.C., ancora da Corinto, non si nota alcuna evoluzione in tutto ciò che Paolo pensa di Cristo¹. In esse Paolo utilizza titoli, formule e concezioni cristologiche di cui non dà spiegazione. Infatti riteneva che le comunità fossero in grado di capirli. Nessuno scrive una lettera affinché rimanga incomprensibile al destinatario. L'unica opportunità di conoscerli l'avevano avuta grazie all'attività missionaria dell'apostolo, nel momento in cui tali comunità venivano fondate. Poiché tra la prima lettera (1Tessalonicesi) e l'ultima (Romani) non si percepisce alcuna evoluzione sostanziale nel pensiero di Paolo, si deduce che tutte le caratteristiche essenziali della sua cristologia erano già completamente sviluppate verso la metà degli anni Quaranta, prima che iniziassero i grandi viaggi missionari. Rimangono dunque circa 15 anni, tra la metà degli anni Quaranta e il 30, anno in cui generalmente si situa la morte di Gesù. In questo periodo Paolo dovette portare a termine la presunta opera di creazione della fede cristiana, così come ci è pervenuta nelle sue lettere. Il problema quindi è chiarire ciò che avvenne tra la morte di Gesù e l'inizio dell'attività missionaria di Paolo a metà degli anni Quaranta, periodo in cui aveva già formulato interamente la sua cristologia. Ci troviamo quindi davanti alla questione che i ricercatori definiscono generalmente come la relazione tra Gesù e Paolo². Il ricorrere di tale questione nella storia renderà evidente quanto questa ipotesi sia infondata.

“La questione del rapporto fra Paolo e Gesù”, ha scritto J. D. G. Dunn, “è stata un tema scottante nel dibattito sul Nuovo Testamento durante gli scorsi due secoli”.³ Il motivo fondamentale dell'interesse degli studiosi per questa questione risiede nel fatto che l'oggetto reale della controversia erano di fatto le origini del cristianesimo. È quindi indispensabile accennare, anche se sommariamente, ai punti fondamentali di questo dibattito.

a) Paolo, “fondatore del cristianesimo”.

In una prima fase, gli studiosi solevano contrapporre Gesù e Paolo come due figure isolate dai loro rispettivi contesti. Per dimostrarlo, basta citare una personalità che ebbe un'importanza decisiva nel dibattito, vale a dire W. Wrede, il cui scritto *Paulus* divenne il centro di una polemica alla quale contribuì in larga misura il suo carattere di opera di divulgazione: "A confronto con Gesù", dice Wrede, "Paolo è essenzialmente un fenomeno nuovo; nuovo nella misura del possibile, tenendo conto dell'ampia base che i due hanno in comune. Egli è molto più lontano da Gesù di quanto non lo siano, da Gesù stesso, le figure più nobili della devozione giudaica".⁴ W. Wrede, dunque, vedeva in Paolo "un fenomeno nuovo", conseguenza della sua conversione da persecutore in apostolo. Se davvero Paolo è "più lontano da Gesù" di quanto fosse "Gesù stesso dalle figure più nobili della devozione giudaica", "ne consegue", sostiene ancora Wrede, "... che Paolo deve essere considerato *il secondo fondatore del Cristianesimo*".⁵

Le cose tuttavia non erano così semplici come apparivano in questo primo momento. Per questo, "i contributi più significativi al dibattito", ha scritto V. P. Furnish nel delineare la storia della questione, "sono stati quelli che hanno visto che il problema è ben più ampio della relazione fra un individuo, Gesù di Nazareth, e un altro, Paolo di Tarso".⁶ Già A. Schweitzer segnalò in che cosa risiedeva l'insufficienza di questo genere di studi: "L'impostazione del problema qui delineato lascia fuori il termine intermedio, il cristianesimo primitivo".⁷ In effetti, man mano che l'analisi del rapporto fra Gesù e Paolo progrediva, si andava facendo evidente il fatto che l'abisso che si voleva vedere fra i due, e che aveva portato Wrede a considerare Paolo come "un secondo fondatore del Cristianesimo", era da porre in realtà fra Gesù e il cristianesimo primitivo, con il quale l'apostolo entrò in contatto attraverso la sua conversione. Tracciando un bilancio degli studi sul rapporto fra Gesù e Paolo nella seconda metà del secolo XIX, A. Schweitzer scrive:

"in sostanza, gli studiosi di quest'epoca si muovono, rispetto al problema "Paolo e Gesù", nella più profonda oscurità. Essi infatti non hanno compreso che queste due figure non possono essere direttamente confrontate fra loro, per cui vedono Paolo completamente isolato, e non come un prodotto del cristianesimo primitivo. Le differenze, e divergenze, esistenti fra la dottrina di Gesù e quella di Paolo esistono già tra Gesù e il cristianesimo primitivo. L'evoluzione decisiva non ebbe luogo per la prima volta in Paolo, ma nella comunità primitiva. La "religione" di quest'ultima non è identica alla dottrina di Gesù e non trae origine da essa, se non per il fatto di fondarsi sulla morte e resurrezione di Cristo. La "novità" non è stata introdotta da Paolo nel cristianesimo: si trovava già lì, e Paolo si è limitato a svilupparla conseguentemente fino alla fine. Le difformità dottrinali fra Paolo e Gesù non sono personali, ma si

spiegano, per la maggior parte, con il fatto che l’apostolo appartiene al cristianesimo primitivo”.⁸

b) Paolo e il cristianesimo ellenistico

Parlare di “cristianesimo primitivo” era però ancora troppo impreciso. Un passo avanti decisivo nel dibattito in corso fu costituito dalla pubblicazione di un articolo di W. Heitmüller, che affrontava la questione del tipo di cristianesimo cui Paolo apparteneva.⁹ Il cristianesimo primitivo, infatti, era assai più variegato di quanto non si credesse. Accanto al cristianesimo che potremmo definire “palestinese” esisteva anche il cristianesimo “ellenistico”. Questa nuova versione del cristianesimo fu il risultato dell’incontro fra la fede cristiana originale, le correnti di pensiero ellenistiche e il sincretismo religioso dominante nelle zone in cui il cristianesimo si diffuse. L’incontro ebbe luogo quando “coloro che si erano dispersi”, in conseguenza della persecuzione avviata contro la comunità cristiana primitiva, che culminò nella lapidazione di Stefano, giunsero in luoghi in cui la cultura dominante era di matrice ellenistica (cfr. *At* 11,19). L’apertura del cristianesimo ai gentili, esponenti di questa mentalità ellenistica, fu all’origine delle comunità cristiane miste, formate da cristiani provenienti dall’ebraismo e da cristiani provenienti dal paganesimo. Fu attraverso questi ultimi che il sincretismo ellenistico penetrò nella fede cristiana originale, dando luogo ad una nuova religione, che aveva poco a che vedere con il cristianesimo storico anteriore. “Non appena il cristianesimo penetrò nel territorio ellenistico”, scrive Heitmüller, “la predicazione della morte e resurrezione di Gesù si incontrò, nelle menti pagane, con storie apparentemente simili di morte violenta e di esaltazione degli dèi”.¹⁰ L’attribuzione a Gesù di tali concezioni pagane, che in origine gli erano estranee, diede origine a questa forma di cristianesimo ellenistico. Questo cristianesimo dunque non è altro che il risultato di un sincretismo. Riprendendo un’idea già proposta in origine da W. Bousset, W. Heitmüller sostiene che Paolo è debitore ed esponente di questo particolare cristianesimo, nella sua forma ellenistica. “Paolo è separato da Gesù non solo per il tramite della comunità primitiva, ma anche per un secondo fattore”, il cristianesimo ellenistico. Ciò spiega l’abisso che incontriamo oggi fra Gesù, come ci è giunto attraverso la tradizione evangelica, e l’immagine che Paolo ci trasmette egli stesso nelle sue epistole.

Questo giudizio di W. Heitmüller è stato accolto da una delle grandi figure che più hanno segnato ai nostri giorni l’indagine neotestamentaria: R. Bultmann. A lui si deve, probabilmente, l’esposizione più chiara ed eloquente del legame che Paolo intrattiene con il cristianesimo ellenistico.

“La posizione storica di Paolo viene definita attraverso il fatto che egli, trovandosi entro la cornice del cristianesimo ellenistico, ha elevato i motivi teologici attivi nel *kerygma* della comunità ellenistica alla chiarezza della speculazione teologica, ha portato su un piano di consapevolezza le domande insite nel *kerygma* ellenistico ed ha indotto a prendere una decisione: così, nella misura in cui le nostre fonti ci consentono di formulare un giudizio, si è convertito in fondatore di una teologia cristiana.

Paolo proveniva dall'ebraismo ellenistico; la sua patria era Tarso, in Cilicia (At 9,11; 21,39; 22,3). Senz'altro ricevette qui anche la sua prima formazione, nell'ambiente degli scribi rabbinici, come dimostrano le sue epistole. Secondo At 22,3 avrebbe anche profittato, a Gerusalemme, delle lezioni di Gamaliele (il maggiore); questo dato tuttavia è discusso e anche messo in dubbio (tenendo conto di Gal 1,22). Comunque sia, egli entrò in contatto nella sua stessa patria con la cultura ellenistica, conobbe la filosofia popolare ed entrò in confidenza con il sincretismo religioso.

Egli, che non fu discepolo personale di Gesù, *fu guadagnato alla fede cristiana dal kerygma della comunità ellenistica.*

[...]

Rispetto alla predicazione di Gesù, la teologia di Paolo rappresenta una nuova struttura, il che dimostra, giustamente, che Paolo occupa un proprio spazio all'interno del cristianesimo ellenistico. La questione tanto spesso e tanto appassionatamente discussa di “Paolo e Gesù” è, in fondo, la questione: “Gesù e il cristianesimo ellenistico”¹¹.

Questo cristianesimo ellenistico era, secondo Bultmann, il prodotto della combinazione di elementi derivanti dalle religioni misteriche e del mito gnostico del redentore, che fece di Cristo, il Signore, una divinità misterica, alla cui morte e resurrezione il fedele partecipava nel culto e nei sacramenti.¹² Fu questo cristianesimo di stampo ellenistico quello che Paolo incontrò. Un allievo di R. Bultmann, H. Conzelmann, ha sintetizzato perfettamente questa concezione nel suo articolo “Cristianesimo gentile”: “Quando Paolo si converte al cristianesimo, incontra già una comunità “ellenistica” mista composta da cristiani giudei e gentili (Heitmüller, Bousset, Bultmann) la cui vita mostra tratti nuovi e unici rispetto alla comunità primitiva (culto del Kyrios, ruolo dei sacramenti, pneumatologia)”¹³.

Questa spiegazione delle origini del cristianesimo, secondo la quale alla comunità palestinese fece seguito una comunità ellenistica, che trasformò radicalmente la fede cristiana, si è convertita in opinione dominante. Già nel 1964, nella sua introduzione alla quinta edizione dell'opera di Bousset, *Kyrios Christos*, R. Bultmann poteva scrivere: “Occorre

distinguere fra la comunità palestinese primitiva e la cristianità ellenistica, al cui interno possono essere compresi Paolo e Giovanni. Bousset ha chiarito che è importante costruire un'immagine del cristianesimo ellenistico pre-paolino. Noi possiamo affermare che questa opinione si è convertita in un luogo comune della ricerca storica neotestamentaria.¹⁴

Il fatto che la tesi di un cristianesimo primitivo ellenistico pre-paolino, distante un abisso dal cristianesimo palestinese, si sia trasformata in un luogo comune, dimostra ancora una volta la facilità con cui certe idee si impongono senza essere accompagnate dalle prove che ne forniscono la dimostrazione. Perfino un autore tanto prossimo alle posizioni di R. Bultmann quale H. Conzelmann, si è visto costretto a riconoscere che non disponiamo di “fonti dirette sulla comunità gentile prima di Paolo”. Oggi siamo però in condizione di dire qualcosa di più: non soltanto le nuove ricerche condotte non sono riuscite a confermare questa interpretazione delle origini cristiane, ma esse hanno anzi mostrato la totale mancanza di fondamento storico di questa spiegazione. Ciò è risultato evidente verificando la ricostruzione cronologica, geografica e storica su cui essa è fondata. Andiamo dunque a vedere.

c) Il ruolo di Antiochia

Se non fu Paolo stesso l'autore della trasformazione del cristianesimo, dove e quando essa ebbe luogo? Da dove venne l'impulso decisivo per l'ellenizzazione? R. Bultmann lo colloca in Siria, uno dei luoghi verso cui fuggirono i cristiani perseguitati dopo la lapidazione di Stefano: “Il problema dell'ellenizzazione del cristianesimo primitivo mi sembra strettamente connesso a quello della sua “sirificazione”. La partecipazione della Siria alla storia religiosa della religione ellenistica e della religione cristiana primitiva necessita di un'indagine urgente”.¹⁵

Venendo incontro a questa richiesta, alcuni studiosi hanno indagato la situazione religiosa e culturale della Siria. I risultati però sono molto distanti da quelli che lo studioso tedesco avrebbe sperato. Di recente, A. Feldtkeller ha mostrato che non esiste prova alcuna dell'esistenza della religione misterica nella Siria di quest'epoca; l'opera di F. Millar, *The Roman Near East*, ha significato, nelle parole di uno dei suoi recensori, “la bancarotta del modello sincretista”, che si riteneva vigente in Siria, e la ricerca di A. J. M. Wedderburn sul battesimo cristiano ha mostrato l'impossibilità di dimostrare l'influsso delle religioni misteriche sui sacramenti. La sola cosa che rimane da sapere, secondo J. Murphy-O'Connor, è quanto tempo tarderanno gli studiosi delle origini del cristianesimo nel prendere atto di questo fatto.¹⁶

Ma parlare di Siria risultava ancora troppo vago. Per questo gli studiosi hanno identificato Antiochia come il luogo che svolse un ruolo decisivo nello sviluppo della teologia cristiana. Antiochia sull'Oronte era una delle città più brillanti d'Oriente.¹⁷ Fondata nel 300 a.C. da Seleuco I, in onore di suo padre Antioco e più tardi residenza reale della dinastia seleucide, divenne quindi capitale della provincia romana di Siria. La sua posizione strategica l'aveva trasformata in un crocevia commerciale di prim'ordine fra Oriente ed Occidente, ugualmente atto allo scambio di idee e credenze religiose. La circostanza che i Cristiani annunciarono qui per la prima volta ai greci la fede cristiana (At 11,20) era un altro elemento che la rendeva particolarmente idonea a fungere da luogo di incontro fra il cristianesimo, l'ellenismo e le religioni misteriche. "Sin dagli albori della storia delle religioni Antiochia è stata molto amata da molti studiosi del Nuovo Testamento, poiché la consideravano il luogo dal quale si compì la radicale "ellenizzazione" e l'alterazione sincretistica del cristianesimo primitivo, dando luogo così ad una "nuova religione", in forte contrasto con i suoi inizi a Gerusalemme".¹⁸ Ad Antiochia avrebbe avuto luogo il massiccio influsso sincretistico sulla nuova fede. Ancora di recente J. Becker, nella sua opera su Paolo, sottolineava: "Nei primi venti anni dopo la Pasqua non vi fu nessun altro luogo, tranne Gerusalemme, che ebbe tanta importanza quanto Antiochia".¹⁹ Lì si sarebbe formata per la prima volta una comunità di cristiani provenienti in maggioranza da ambienti gentili, non fondata sulla legge ma su Cristo, senza legami con il cristianesimo palestinese e il suo principale centro di irradiazione, Gerusalemme.

Le cose, tuttavia, non sono così semplici. Due fatti dimostrano chiaramente — come ha segnalato M. Hengel — che una comunità dotata di queste caratteristiche non esisteva ad Antiochia fra gli anni 37 e 49:

1) In primo luogo, va detto che, benché la comunità di Antiochia fosse formata in maggioranza da cristiani di estrazione gentile, reclutati molto probabilmente fra i numerosi proseliti che vivevano nei dintorni delle sinagoghe, la direzione della comunità era in mano ai giudeo-cristiani, che costituivano anche una parte importante dell'insieme della comunità. Secondo At 13,1, la comunità di Antiochia era governata da "profeti" e "maestri". Tutti quelli elencati dall'autore degli Atti, ad eccezione di Tito, cristiano gentile, erano ebrei: Barnaba, Simeone detto Niger, Lucio di Cirene, Manaen, fratello di latte del tetrarca Erode, e Saulo. L'incidente di Antiochia (cf. Gal 2,11-14) conferma che il peso della componente giudeo-cristiana della comunità era considerevole. Non possiamo pertanto affermare che Antiochia subisse una forte influenza pagana o che la presenza significativa dei cristiani provenienti dal paganesimo sfociasse in una comunità gentile-cristiana libera dalla legge.

2) Questo primo fatto ne chiama in causa un secondo: la connessione fra Gerusalemme e Antiochia. Luca, e a volte Paolo, testimoniano la relazione permanente e la dipendenza di Antiochia da Gerusalemme. "Fra Antiochia e Gerusalemme esisteva verosimilmente una

corrispondenza abituale (At 15; Gal 2, 1sgg.)”.²⁰ Molto probabilmente alcuni dei personaggi che guidavano la comunità di Antiochia provenivano da Gerusalemme. Fra questi spicca soprattutto Barnaba, il quale, dopo la rottura con Paolo di cui era stato compagno di viaggio, fu sostituito da Silas di Gerusalemme (cf. At 15, 36-40) . Pietro fece visita alla comunità di Antiochia (Gal 2, 11ss). Tutti questi dati lasciano intravedere il fatto che le due comunità erano regolarmente in contatto.

Non esiste dunque, conclude M. Hengel, nessun “pan-antiochismo”, come sostiene molta letteratura attuale. Non vi è, pertanto, nessuna ragione per ritenere la comunità di Antiochia, nei dieci primi anni della sua esistenza, più creativa teologicamente delle altre comunità di Gerusalemme, Siria o Cilicia. Gli sviluppi cristologici decisivi avevano già avuto luogo prima che la nuova fede giungesse ad Antiochia nell’anno 36/37.²¹

Possiamo ancora risalire al di là di questa data, se prendiamo sul serio l’affermazione dei difensori dell’ellenizzazione, secondo cui essa ebbe luogo prima di Paolo. Effettivamente, se Paolo non fu il vero fondatore del cristianesimo, ma esso aveva già assunto la sua forma prima che l’Apostolo lo incontrasse, ciò può essere avvenuto soltanto nell’epoca che può definirsi, a rigore, pre-paolina, vale a dire quella anteriore alla conversione, che ebbe luogo intorno all’anno 33.²² Ma non esistono testimonianze del fatto che, nei pochi anni che vanno dalla morte e resurrezione di Cristo (intorno all’anno 30) fino alla conversione di Paolo, si stesse formando una comunità ellenistica — diversa da quella palestinese solo in quanto alla lingua parlata dai suoi membri — né del fatto che un cristianesimo gentile avesse preso forma al di fuori della Palestina. Perciò possiamo affermare, con M. Hengel, che la tesi di un cristianesimo ellenistico indipendente da Gerusalemme prima di Paolo è venuta a cadere per ragioni strettamente cronologiche.

Tuttavia, se non si può attribuire ad Antiochia una creatività tale da spiegare l’origine della fede cristiana, se non si può dimostrare l’esistenza di una comunità ellenistica fuori di Palestina prima della conversione di Paolo e tale fede esisteva già prima della sua conversione, da dove ha potuto sorgere? Tutti gli indizi puntano nella stessa direzione: Gerusalemme. È questa la conclusione cui giunge M. Hengel: “Le radici della comunità “giudaico-cristiana-ellenistica”, o più esattamente della comunità giudaico-cristiana di lingua greca nella quale il messaggio di Gesù fu formulato per la prima volta in lingua greca, risale chiaramente alla più primitiva comunità di Gerusalemme, e in accordo con ciò il primo sviluppo linguistico del suo kerygma e della sua cristologia devono avere avuto luogo qui [in Gerusalemme]”.²³

Difatti, sin dal principio della sua esistenza la comunità cristiana di Gerusalemme era composta di membri di lingua aramaica e di membri di lingua greca, come già avveniva nell’ebraismo che, oltre alle sinagoghe in cui si celebrava l’ufficio religioso in ebreo-aramaico, disponeva anche di sinagoghe per quanti erano di madrelingua greca (At 6, 1sgg.).

La comunità cristiana dunque avvertì assai presto l'esigenza di una formulazione del messaggio cristiano in greco per i suoi membri di lingua greca. Non ci fu bisogno di attendere che il messaggio cristiano uscisse di Palestina per avvertire l'urgenza di una versione greca della tradizione di Gesù. L'esistenza di membri grecofoni nella comunità cristiana rese, sin dal principio, possibile e necessaria al tempo stesso una versione greca della tradizione di Gesù, che servì a sua volta per la missione cristiana fuori di Palestina. Questa tradizione si raccolse negli scritti che chiamiamo "vangeli".

Per dimostrare la data alta in cui furono scritti i Vangeli o le loro fonti, è decisivo disporre di una testimonianza antichissima e assolutamente affidabile. Ebbene, l'abbiamo trovata in alcuni passi di una delle epistole di san Paolo — la seconda epistola ai Corinzi — famosi per la loro oscurità o stranezza. Anche se non è possibile affrontare qui la questione in tutta la sua profondità, uno dei dati che si deducono dai testi è che san Paolo parla di "vangeli" scritti e che questi non furono scritti ad uso esclusivo dei predicatori, ma anche, e forse a maggior ragione, perché i credenti in Cristo disponessero di una lettura sacra che parlasse di Lui nelle celebrazioni domenicali della Cena del Signore. Così, in 2 Cor 1, 13 il testo greco dice letteralmente: "perché non vi scriviamo altro se non le cose che leggete". Questa affermazione dell'Apostolo risulta enigmatica malgrado la sua semplicità; lo dimostrano gli sforzi compiuti dagli studiosi per darle un senso.

A nostro parere, l'unica spiegazione possibile è fornita dall'originale aramaico. Difatti, in greco e in aramaico, oltre all'accusativo diretto, che funge da oggetto dei verbi transitivi, esistono gli accusativi indiretti, e fra questi il cosiddetto "accusativo di specificazione", che si traduce facendolo precedere dalla preposizione "su, riguardo a". Attribuendo questo valore all'accusativo della proposizione che stiamo commentando, vedendo in essa la traduzione scorretta di un accusativo di specificazione, l'originale aramaico diceva: "Perché non vi scriviamo se non sulle cose che voi leggete". È chiaro, a nostro avviso, che con queste parole san Paolo vuole dire: ciò che scrivo nelle mie epistole è riflessione teologica, commento a ciò che voi leggete nelle vostre letture sacre domenicali. L'Apostolo si sente legato a questa tradizione su Gesù fissata per iscritto.

Va tenuto presente che laddove i credenti in Cristo si riunivano per la celebrazione liturgica domenicale dovevano essere letti scritti di questo contenuto e di questo genere sacro; solo così si poteva garantire, all'interno delle comunità, la conservazione della fede. Comunità di credenti in Cristo si formarono in Palestina poco dopo la sua morte e resurrezione, e dal momento che queste comunità erano di lingua aramaica, necessariamente gli scritti da esse composti dovevano essere in aramaico e subito dopo tradotti al greco.

Ciò che abbiamo fin qui detto dimostra quanto l'ipotesi presa in esame non sia in grado di imporsi con motivazioni adeguate. L'origine della fede cristiana non si deve ricercare in Paolo, né ad Antiochia, ma a Gerusalemme e nell'evento che diede origine alla fede dei testimoni, gli apostoli, così come viene documentato nei vangeli.

Ma ciò lascia irrisolto il problema decisivo, nella vita di Paolo: l'origine della sua fede. Paolo dice che il suo vangelo non lo ricevette da un uomo, ma gli fu rivelato. E che per iniziare ad annunciarlo non consultò gli apostoli di Gerusalemme. Soltanto dopo tre anni Paolo incontrò Pietro, e 14 anni dopo espose il suo vangelo alle colonne della Chiesa di Gerusalemme per verificare se la sua direzione era giusta [lett. se stava correndo invano]. Ciò dimostra con quanta indipendenza Paolo entrò in contatto con il vangelo. Tuttavia, nonostante questa indipendenza nell'origine, egli si preoccupa di sottolineare quanto il contenuto fosse pienamente coincidente. “Non aggiunsero nulla. Soltanto ci pregarono di ricordarci dei poveri” (Gal 2,10). Allora, in che modo Paolo conobbe il vangelo? La risposta a tale questione ci permetterà di comprendere fino a che punto Paolo sia un testimone qualificato dell'evento cristiano.

1. L'esperienza di Damasco

Dal punto di vista strettamente storico, non vi è nulla di più indiscutibile nell'esistenza di Paolo del cambiamento di rotta che la sua vita subì in un momento determinato, quando si trovava sulla via di Damasco²⁴. All'inizio della lettera ai Galati egli racconta il cambiamento con queste parole: “Voi avete certamente sentito parlare della mia condotta di un tempo nel giudaismo, come io perseguitassi fieramente la Chiesa di Dio e la devastassi, superando nel giudaismo la maggior parte dei miei coetanei e connazionali, accanito com'ero nel sostenere le tradizioni dei padri. Ma quando colui che mi scelse fin dal seno di mia madre e mi chiamò con la sua grazia si compiacque di rivelare a me suo Figlio perché lo annunziassi in mezzo ai pagani...” (Gal 1,13-16). La svolta consistette quindi, secondo le parole stesse di Paolo, nel passaggio da persecutore ad apostolo di Colui che prima perseguitava accanitamente, Cristo. Sempre nella stessa sede però Paolo non ci informa soltanto del cambiamento avvenuto nella sua vita, ma anche del fatto che lo determinò: la rivelazione, concessagli da Dio, di suo Figlio. “L'essenza della conversione di Paolo – afferma categoricamente C.K. Barrett – fu la rivelazione di Gesù Cristo”²⁵.

In questo testo tuttavia Paolo non ci spiega in che cosa fosse consistita tale rivelazione. Da altri passi delle lettere sappiamo che questa rivelazione si fondava sull'apparizione di Cristo risorto. Le due occasioni in cui Paolo allude a questo fatto, nella

prima lettera ai Corinzi, collocano l'esperienza che ebbe luogo sulla via di Damasco nel contesto delle apparizioni pasquali. In 1Cor 9,1, "Non ho veduto Gesù, Signore nostro?", utilizza lo stesso verbo **oraꝥw**, "vedere", che si ritrova in contesti pasquali²⁶. E in 1Cor 15,8, Paolo cita l'apparizione di Gesù risorto, di cui fu destinatario, alla fine di un elenco delle apparizioni, quindi la si deve catalogare come una di esse. Da questi testi si può dunque dedurre che "Paolo ha visto Gesù" e che "considera questa visione identica, e dello stesso valore, di quelle concesse a Pietro, Giacomo e agli altri testimoni delle apparizioni del Risorto"²⁷.

Se "l'esperienza è l'emergere della realtà nella coscienza dell'uomo, la realtà che si rende trasparente alla ragione umana", in questa esperienza dell'incontro con il Risorto diventa trasparente a Paolo la realtà di Cristo²⁸. In nessun altro momento della sua vita la ragione e la libertà di Paolo furono sfidate, messe in gioco, come in questo episodio. In modo assolutamente impreveduto, sulla via di Damasco, Cristo risorto viene a incontrare Paolo, la cui ragione è dilatata dalla grazia della fede, perché sia adeguata alla realtà eccezionale che ha davanti agli occhi. È la presenza di Cristo risorto che lo precede e lo provoca, o meglio lo *precede chiamandolo*, che sostiene questa apertura della ragione perché Paolo possa percepire in modo adeguato il significato di quell'incontro, provocando in lui quell'attrazione che permette alla libertà di aderirvi amorosamente²⁹. Per questo, può definire in modo appropriato questo evento come una rivelazione: in esso viene rivelata a Paolo l'intera realtà di Cristo³⁰. Come tanti ebrei, Paolo aveva condiviso il giudizio su Gesù Cristo contenuto nella sentenza del sinedrio: un bestemmiatore, contrario alle più preziose tradizioni di Israele, il Tempio e la Legge³¹. Credeva di sapere chi era Gesù Cristo. Ora, invece, l'inaspettata irruzione di Cristo risorto nella sua vita gli fornisce una conoscenza con cui non aveva fatto i conti. A partire da questo momento comprenderà che lo conosceva soltanto – come dirà in seguito – **kata\ saꝥrka**, "secondo la carne" (2Cor 5,16).

Se, secondo l'assioma di Guitton, "‘ragionevole’ è sottomettere la ragione all'esperienza", Paolo dimostrò di essere un uomo ragionevole accettando di sottomettere la sua ragione, ossia ciò che pensava di Gesù, alla conoscenza della realtà di Cristo così come si rendeva manifesta in quell'esperienza³². J. Murphy-O'Connor ha descritto magistralmente questo processo: "Ora Paolo sapeva con la convinzione ineludibile dell'esperienza diretta che il Gesù che era stato crocifisso sotto Ponzio Pilato era vivo. La resurrezione che aveva rifiutato con pertinacia era un fatto, innegabile quanto lo era la sua stessa realtà. Sapeva che Gesù adesso esisteva su un altro piano. Questo riconoscimento era tutto ciò di cui aveva bisogno per convertirsi... Gesù, pertanto, deve essere esattamente ciò che Egli implicitamente, e i suoi discepoli esplicitamente, pretendevano che fosse: il Messia"³³. Fu la conoscenza della vera natura di Gesù Cristo, che Paolo raggiunse per mezzo della grazia di una rivelazione, a determinare la sua conversione³⁴. Il verificarsi di questa rivelazione

trasformò il persecutore fariseo in un apostolo. L'essere tanto semplici da riconoscere il contenuto di quella rivelazione implicava il riconoscimento di Gesù Cristo e l'immediato interrompersi della sua attività persecutoria. Quelli che perseguitava avevano ragione, e lui aveva torto.

2. Esperienza di Damasco e teologia paolina

“Quella rivelazione del ‘Signore della gloria’ crocifisso (1Cor 2,8) fu un avvenimento che trasformò Paolo, il fariseo, non soltanto in un apostolo, ma nel primo teologo cristiano”³⁵. Non pochi studiosi hanno legato la teologia paolina all'esperienza di Paolo sulla via di Damasco. Secondo J. Jeremías, né l'ambiente ellenistico né l'educazione giudaica costituiscono la chiave del pensiero e della vita di Paolo: “Né la religione dei misteri, né il culto dell'imperatore, né la filosofia stoica né il presunto gnosticismo precristiano costituiscono l'*humus* originario dell'apostolo. Paolo – continua lo studioso tedesco – è uno di quegli uomini che hanno sperimentato una drastica rottura con il loro passato. La sua teologia è una teologia radicata in una conversione repentina”³⁶.

Per questo “la finalità dell'intera teologia dell'apostolo – scrive J. Gnilka – è in ultima istanza la spiegazione della rivelazione del Figlio di Dio, che ebbe luogo sulla via di Damasco. Questa è l'origine da cui parte per pensare e compiere la sua teologia. È chiaro che al momento della sua vocazione non era ancora cosciente dell'intera portata della rivelazione, che doveva essere il suo vangelo. Ma tutto il resto era già presente in nuce. Concretamente, la rivelazione è che Gesù è il Figlio di Dio”³⁷.

Questa rivelazione divenne il criterio fondamentale per giudicare ogni cosa³⁸. “Cristo gli aprì gli occhi e, dopo che lo ebbe conosciuto, i suoi criteri valutativi furono semplicemente rovesciati”³⁹. Lo stesso Paolo lo conferma in modo esplicito: “Circonciso l'ottavo giorno, della stirpe d'Israele, della tribù di Beniamino, ebreo da ebrei, fariseo quanto alla legge; quanto a zelo, persecutore della Chiesa; irreprensibile quanto alla giustizia che deriva dall'osservanza della legge. Ma quello che poteva essere per me un guadagno, l'ho considerato una perdita a motivo di Cristo. Anzi, tutto ormai io reputo una perdita di fronte alla sublimità della conoscenza di Cristo, mio Signore, per il quale ho lasciato perdere tutte queste cose e le considero come spazzatura, al fine di guadagnare Cristo e di essere trovato in lui” (Fil 3,5-8). Paolo dunque si sente obbligato a rivedere tutte le categorie fondamentali del suo pensiero, le sue antiche convinzioni alla luce della nuova conoscenza di Cristo⁴⁰. Risultato di tale revisione e della nuova mentalità che da essa scaturì è ciò che chiamiamo teologia paolina⁴¹. Egli rese nota questa teologia non grazie a un manuale di teologia, ma ad alcune lettere indirizzate alle comunità che egli stesso aveva fondato. Attraverso di esse,

Paolo continua a testimoniare a chiunque vi si avvicini e le legga con semplicità di cuore l'avvenimento che trasformò la sua vita, lo stesso avvenimento che ha trasformato la nostra e che ci prepariamo a celebrare in questo Giubileo.

¹Cf. M. HENGEL, *The Christological Titles in Early Christianity*, in J.H. Charlesworth (a cura di), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1992, 425-448. Come esempio del livello raggiunto dalla riflessione cristologica al momento della redazione di 1Tes, cf. J. SÁNCHEZ BOSCH, *Escritos paulinos*, 131-174. "La cristologia doveva essere già molto progredita quando l'apostolo giunse a Tessalonica verso il 50" (p.143).

²Il rapporto fra Gesù e Paolo è stato oggetto di un ampio dibattito. Oltre a coloro che citeremo più avanti, si possono vedere, fra l'altro, i due articoli che portano lo stesso titolo pubblicati nel 1943 e nel 1963 da W.G. KÜMMEL, *Jesus und Paulus*, in *Heilsgeschehen und Geschichte*, Marburg 1965, 81-106; 439-456; J. KLAUSNER, *From Jesus to Paul*, London 1943; P. RICHARDSON-J.C. HURD (a cura di), *From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare*, Waterloo 1984; A.J.M. WEDDERBURN (a cura di), *Paul and Jesus. Collected Essays* (JSNTSup 37), Sheffield 1989; S.J. PATTERSON, *Paul and the Jesus Tradition: It is Time for another Look*: HTR 84 (1991) 23-41; D. WENHAM, *Paul, Follower of Jesus or Founder of Christianity*, Grand Rapids 1995. Per una visione sintetica del problema del rapporto tra Gesù e Paolo cf. J.M.G. BARCLAY, *Jesus and Paul*, in G.F. HAWTHORNE-R.P. MARTIN-D.G. REID (a cura di), *Dictionary of Paul and his Letters*, Downers Grove-Leicester 1993, 492-503.

³D. G. DUNN, *Paul's Knowledge of the Jesus Tradition. The Evidence of Romans*, in K. KERTELGE - T. HOLTZ - C.P. MÄRZ (a cura di), *Christus bezogen*. Festschrift für W. Trilling, Leipzig 1989, 193.

⁴W. WREDE, *Paul*, London 1907, 6.

⁵*Ibidem*, 79.

⁶V. P. FURNISH, *The Jesus-Paul Debate: From Baur to Bultmann*, "BJRL", 47 (1964), 374.

⁷A. SCHWEITZER, *Paul and His Interpreters*, New York 1951, 160.

⁸*Ibidem*, 43.

⁹W. HEITMÜLLER, *Zum Problem Paulus und Jesus*, "ZNT", 13 (1912), 320-337. Rist. in K.H. RENGSTORF (a cura di), *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt 1964, 124-143. Citiamo da questa edizione.

¹⁰HEITMÜLLER, *Zum Problem Paulus und Jesus*, 141

¹¹R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1987, 241-243.

¹²R. BULTMANN, *Hellenistic Christianity*, London 1956, 176-177.

¹³H. CONZELMANN, *Heiden Mission*, "RGG"3 III, 129.

¹⁴W. BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Ireneus*, Göttingen 1964.

¹⁵R. BULTMANN, *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums*, in *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen 1967, 102 sgg.

¹⁶A. FELDTKELLER, *Im Reich der syrischen Göttin. Eine religiös plurale Kultur als Umwelt des frühen Christentums*, Gütersloh 1994 (Studien zum Verstehen fremder Religionen 8), 120-123. F. MILLAR, *The Roman Near East 31 BC-AD 337*, Cambridge-London 1993, 268-276. La recensione è opera di S. SCHWARTZ, "TLS", 18 Aprile 1994, 13. A. J. M. WEDDERBURN, *Baptism and Resurrection. Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background*, Tübingen 1987, ha mostrato che l'origine della concezione paolina in merito a questo sacramento deve essere ricercata nella tradizione giudaico-cristiana, e non certo nell'influsso delle religioni misteriche.

¹⁷Cf. C. S. FISHER - D. B. WAAGE - R. STILLWELL, *Antioch on the Orontes*, Princeton 1934-1952; G. DOWNEY, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961.

¹⁸M. HENGEL - A. M. SCHWEMER, *Paul Between Damascus and Antioch*, Louisville 1997, 261.

¹⁹J. BECKER, *Paul Apostel to the Gentiles*, Louisville 1993, 102. Forse l'esempio più significativo di questa sopravvalutazione di Antiochia si ha in K. BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen-Basel 1994, che le dedica la metà della sua opera.

²⁰J. BECKER, *Paul Apostel to the Gentiles*, 103.

²¹Cf. HENGEL - SCHWEMER, *Paul Between Damascus and Antioch*, 286.

²² R. RIESNER, *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie*, Tübingen 1994 (WUNT 71), 61-63, riesaminando le fonti antiche, giunge a situare la conversione di Paolo negli anni 31/32.

²³ M. HENGEL, *The 'Hellenization' of Judea in the First Century after Christ*, Philadelphia 1967, 18. “È del tutto verosimile che la traduzione di parte della tradizione di Gesù in greco e la messa a punto di una terminologia teologica particolare ... abbiano avuto inizio molto presto, probabilmente come conseguenza immediata dell'attività di Gesù, che attrasse gli Ebrei della Diaspora, a Gerusalemme, e non — come si è soliti affermare — decenni dopo, fuori di Palestina, ad Antiochia o altrove.

²⁴ Il fatto che persino coloro che rifiutano l'interpretazione fornita da Paolo di questo cambiamento si credano obbligati a dare una spiegazione alternativa, dimostra chiaramente che anch'essi la riconoscono. Sulla storia dell'interpretazione si può vedere E. MOSHE, *Die Bekehrung des hl. Paulus in der exegetisch-kritische Untersuchung*, Roma 1907; E. PFAFF, *Die Bekehrung des hl. Paulus in der Exegese des 20. Jahrhunderts*, Roma 1942; B. RIGAUX, *Saint Paul et ses lettres. État de la question*, Paris-Bruges 1961, 65-82. Cf. anche il classico G. LOHFINK, *La conversion de saint Paul*, Paris 1967. Un resoconto più recente del problema delle diverse interpretazioni di ciò che successe a Damasco si può trovare in A.M. BUSCEMI, *San Paolo. Vita opera messaggio*, Jerusalem 1996, 40-44.

²⁵ C. K. BARRETT, *Paul. An Introduction to His Thought*, Louisville 1994, 10.

²⁶ Jn 20,14.18.20.25.27.29; Mt 28, 10.17; Lc 24,37.39.

²⁷ S. LÉGASSE, *Paul Apôtre*, Paris 1991, 62.

²⁸ L. GIUSSANI, *El milagro del cambio*, Rimini 1998, 15. Sull'esperienza si può vedere J. MOURoux, *L'esperienza cristiana*, Brescia 1956; H. URS VON BALTHASAR, *Gloria. I. La percepción de la forma*, Madrid 1985, 201-322; J. RATZINGER, *Fe y experiencia*, in *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona 1985, 412-424; A. BERTULETTI, *Il concetto di esperienza*, in AA.VV., *L'evidenza e la fede*, Milano 1988, 112-181; ID., *Sapere e libertà*, in AA.VV., *L'evidenza e la fede*, Milano 1988, 444-465; A. SCOLA, *Esperienza cristiana e teologia. Note introduttive*, in *Questioni di antropologia teologica*, Roma 1997, 199-213; J. PRADES, “*De la Trinidad económica a la Trinidad inmanente*”. *A propósito de un principio de renovación de la teología trinitaria*: *RevEspTeol* 58 (1998) 317-328.

²⁹ Cf. A. SCOLA, *Prometeo o il Risorto? Spiritualismo, tentazioni moderne e cristianesimo*, Rimini 1998, 3. H. URS VON BALTHASAR, *Gloria*, 163: “La capacità di credere dei discepoli è interamente sostenuta e operata dalla persona rivelatrice di Gesù”. E qualche pagina più avanti dice: “La ragione può soltanto localizzare la chiave di volta nella misura in cui le viene data nell'atto di fede” (p. 174). Già P. Rousselot aveva richiamato l'attenzione sul fatto che la grazia potenzia la capacità di vedere, in modo che la ragione non rimanga prigioniera della sua stessa misura, cf. P. ROUSSELOT, *Los ojos de la fe*, Madrid 1994, con introduzione e note di F. Manresa. Già prima di lui aveva rotto con una concezione razionalista della ragione H. NEWMANN, *El Asentimiento religioso*, Barcelona 1960.

³⁰ C. GEFRÉ, *Esquisse d'une théologie de la Révélation*, in P. RICOEUR e altri, *La Révélation*, Bruxelles 1984, 83: “Non esiste una vera rivelazione finché non vi sia un'interiorizzazione di questa rivelazione in una coscienza umana. Non si può separare l'aspetto oggettivo della rivelazione di Dio nella storia, dal suo compimento nella fede del Popolo di Dio”.

³¹ Per le conoscenze che poteva avere un fariseo su Gesù, cf. J. MURPHY-O'CONNOR, *Paul. A Critical Life*, Oxford 1996, 73-77.

³² J. GUITTON, *Arte nuova di pensare*, Cinisello Balsamo 1991, 71.

³³ J. MURPHY-O'CONNOR, *Paul*, 78-79.

³⁴ Si è molto discusso se si debba catalogare definire questo cambiamento una conversione o una vocazione. K. STENDAHL, *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays*, Philadelphia 1976, 7-23, si rifiuta di qualificare questa esperienza come una “conversione” perché, secondo lui, Paolo non cambia religione. Saulo il persecutore ebbe una chiamata dallo stesso Dio in cui credeva, che gli affidava un compito: predicare il vangelo ai gentili. Inoltre, quando questa ebbe luogo, non si poteva ancora parlare di cristianesimo in quanto religione diversa dal giudaismo. Per questo sarebbe meglio, secondo lui, parlare di un cambiamento di comunità all'interno del giudaismo. entrò a far parte di una nuova comunità che era aperta ai gentili.

È indubbio che a Paolo sia necessario applicare il concetto di conversione con una certa cautela. Come ha scritto J. BARBAGLIO, *Pablo y los orígenes cristianos*, Salamanca 1989, 81: “Siamo lontanissimi dal cliché della conversione intesa moralisticamente. Paolo non era un peccatore penitente che ha ritrovato la buona strada, dopo aver percorso quella cattiva. Tanto meno era un agnostico che finisce per accettare Dio e una visione

religiosa della realtà. La sua, se si può parlare di conversione, è stata una conversione a Cristo, scoperto con gli occhi della fede come chiave di volta del destino umano”. Certamente in lui non avvenne quel passaggio da una vita immorale a un’altra morale, come si vede in certe conversioni. C. K. BARRETT, *Paul*, 11: “La conversione di Paolo non trasformò un uomo moralmente cattivo in un uomo moralmente buono; lui non era stato un uomo moralmente cattivo”. Egli stesso confessa che “quanto alla giustizia che deriva dall’osservanza della legge” era “irreprensibile” (Fil 3,6); che nello “zelo” per le tradizioni dei padri superava i suoi compatrioti (Gal 1,14). Persino l’acanita persecuzione della Chiesa di Dio è dovuta a questo zelo, la considerava un dovere strettamente religioso, come dimostra il fatto che, quando gli viene rivelata la vera natura di Cristo, abbandona la sua attività di persecutore per unirsi a Lui.

Chiarito questo fatto, dobbiamo però dire che l’interpretazione di K. Stendahl è difficilmente sostenibile. Come ha scritto J.M. EVERTS, *Conversion and Call of Paul*, G.F. HAWTHORNE - R.P.MARTIN - D.G. REID (a cura di), *Dictionary of Paul and his Letters*, Downers Grove-Leicester 1993, 160, “questa lettura di Paolo non prende in considerazione la natura radicale della reinterpretazione che Paolo fa del giudaismo. Il suo pretendere che i gentili non dovessero essere circumcisi per entrare a far parte della comunità cristiana era qualcosa di più che una reinterpretazione minore della Legge. inoltre, pretendeva di aver ricevuto questa nuova comprensione della legge durante una rivelazione che aveva cambiato la sua vita”. Di certo Paolo si trasferisce da una comunità a un’altra. Tuttavia questo trasferimento non avviene da una comunità giudaica a un’altra comunità giudaica, ma dalla comunità giudaica alla comunità cristiana, come dimostra il commento dei cristiani, conservato dall’apostolo: “Colui che una volta ci perseguitava, va ora annunziando la fede che un tempo voleva distruggere” (Gal 1,23). Il libro degli Atti narra in modo espressivo questo cambiamento di comunità, descrivendo i nuovi contatti di Paolo a Gerusalemme: “Venuto a Gerusalemme, cercava di unirsi con i discepoli, ma tutti avevano paura di lui, non credendo ancora che fosse un discepolo”. Dopo che Barnaba ebbe spiegato quale comportamento Paolo aveva avuto a Damasco, la paura scompare e “andava e veniva a Gerusalemme, parlando apertamente nel nome del Signore” (At 9, 26-29). Ma il cambiamento non avviene verso una comunità unicamente giudaica, il che è dimostrato da quello che lo provocò. Il citato testo della lettera ai Galati (3,13-16) attribuisce il cambiamento alla rivelazione concessagli da Dio su suo Figlio. In accordo con la concezione neotestamentaria della conversione come cambiamento di mentalità che comporta un cambio di comportamento, per Paolo la conversione significò dunque, in primo luogo, accettare il contenuto della rivelazione di cui era stato oggetto. Secondo J. MURPHY-O’CONNOR, *Paul*, 79, “il suo incontro con Cristo gli rivelò la verità di ciò che aveva ritenuto falso, obbligandolo a una nuova valutazione, che si trasformò nel nucleo cristologico e soteriologico del suo vangelo”. E accettare che Gesù Cristo fosse Figlio di Dio difficilmente poteva capitare a un ebreo senza che ciò implicasse l’entrata a far parte della comunità cristiana.

³⁵ J. FITZMYER, *Teología de San Pablo. Síntesis y perspectivas*, Madrid 1975, 62. Cf. anche K. STENDAHL, *Paul Among Jews and Gentiles*, 71; J.J. BARTOLOMÉ, *Pablo de Tarso. Una introducción a la vida y a la obra de un apóstol de Cristo* (Claves cristianas 7), Madrid 1997, 56.

³⁶ J. JEREMIAS, *The Key to Pauline Theology*: ExpTim 76 (1964/65) 28. Cf. anche S. KIM, *The Origin of Paul's Gospel*, Tübingen 21984, 269-329; 355-358; CH. DIETZFELBINGER, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 1985, 90-147; U. LUZ, *Die Bekehrung des Paulus und das paulinische Evangelium. Zur Frage der Evidenz in Botschaft und Theologie des Apostels*: ZThK 89 (1983) 262-286.

³⁷ J. GNILKA, *Paulus von Tarsus. Zeuge und Apostel*, Freiburg-Basel-Wien 1996, 185.

³⁸ J. FITZMYER, *Teología de San Pablo*, 64-65: “Affermare il carattere decisivo di questa visione per penetrare il mistero di Cristo, non significa che avesse immediatamente compreso tutte le implicazioni della visione che gli venne concessa. Ma gli conferì il criterio fondamentale di giudizio, che avrebbe illuminato tutto quello che doveva apprendere su Gesù e sulla sua missione tra gli uomini, non solo nella tradizione della chiesa dei primordi, ma nella sua esperienza apostolica personale, predicando ‘Cristo crocifisso’ (Gal 3,1)”. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998, 723, insiste sul fatto che Cristo continuò ad essere il criterio valutativo fondamentale.

³⁹ J. BARBAGLIO, *Pablo y los orígenes cristianos*, 72.

⁴⁰ Per una presentazione sintetica dei punti che Paolo fu costretto a rivedere, cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul*, 723-726.

⁴¹ Cf. J.-N. ALETTI, *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament?*, Paris 1994, 23-72.