

# Chi è il cristiano? 2000 anni, un ideale senza fine

Venerdì 25, ore 16.30

Relatore:

Sua Ecc. Mons. Angelo SCOLA,  
 Rettore della Pontificia Università Lateranense

## I. IDEALE OD UTOPIA?

### 1. “Abolire il reale?”

“Oggi le cose vanno altrimenti. **Certi interrogativi sono stati tolti dal cuore degli uomini.** Per i pensieri sublimi (l’ideale)<sup>1</sup> hanno creato qualcosa come degli stabilimenti di pollicoltura, che si chiamano letteratura, filosofia e teologia, e là i pensieri si riproducono a modo loro senza controllo, il che va benissimo perché, con una tale proliferazione, nessuno si rimprovera più di non occuparsene personalmente”<sup>2</sup>. Robert Musil, ingegnere, psicologo sperimentale, ma passato alla storia per il romanzo *L’uomo senza qualità*, uno dei più difficili ma più riusciti del XX secolo, mette questa terribile ed acuta affermazione sulla bocca del protagonista Ulrich.

In un dialogo serrato con la cugina Diotima che gli fa notare la natura drammatica e misteriosa della realtà: “nella realtà vi è un assurdo desiderio di irrealità... “E lei cosa farebbe se avesse per un giorno il reggimento del mondo?””, Ulrich risponde: ““Non mi resterebbe altro, credo, **che abolire la realtà**””<sup>3</sup>. ““Mi piacerebbe proprio sapere come farebbe””, replica Diotima. E, nel penetrante dialogo tra i due protagonisti, Musil insiste: “Diotima ad un tratto si sentì a disagio e volle ritornare alla carrozza, ma Ulrich la trattenne e le mostrò il paesaggio. “Mille e mille anni fa questo era un ghiacciaio. Anche la terra non è con tutta l’anima quello che momentaneamente finge di essere” – egli spiegò –. “Questa creatura tondeggiante è di temperamento isterico. Oggi recita la parte della provvida madre borghese. A quei tempi invece era frigida e gelida come una ragazza maligna. E migliaia di anni prima si era comportata lascivamente, con foreste di felci arboree, paludi ardenti e animali diabolici. Non si può dire che abbia evoluto verso la perfezione, né quale sia il suo vero stato. E lo stesso vale per sua figlia, l’umanità. Pensi soltanto ai vestiti che l’umanità ha portato nel corso del tempo, qui dove stiamo adesso. Ad esprimerlo in termini di psichiatria sarebbe una lunga serie di ossessioni croniche con improvvisi deliri, dopo le quali si ha un nuovo concetto della vita. **Vede bene, dunque, che la realtà si abolisce da sola**””<sup>4</sup>.

Ideale e reale, due termini incompatibili, quindi? Oggi purtroppo secondo Musil, pure avvezzo da buon scienziato a riconoscere il dato e da psicologo ad indagare il cuore dell’uomo, sembrerebbe di sì. L’ideale è un’*utopia*. E l’utopia, etimologicamente il *non luogo*, è irreal. Per il geniale romanziere austriaco la versione oggi dominante è l’*“utopia della vita esatta”*<sup>5</sup>, proposta ed imposta dall’universalismo scientifico. Egli la chiama *“l’utopia del saggismo”*<sup>6</sup>. La conseguenza è tragicamente scontata: se l’ideale cui il cuore dell’uomo anela con tutte le sue forze (i *“pensieri sublimi”* cui ogni giorno di fatto, in mille modi, l’uomo non può non dedicare molte energie) è irrealizzabile, se la domanda di senso compiuto che, come dice Diotima, sta dentro la realtà stessa, non ha risposta, altro non resta che abolire il reale. Anzi, a ben vedere, osserva con tremenda ironia Musil, non è lo stesso reale del cosmo e dell’umanità ad abolirsi da sé? Tanto più che l’uomo, subissato dal mito del pensiero calcolante, sembra non porsi più gli interrogativi che emergono dalle sue esigenze costitutive, giustificato in questa sua posizione dalla frammentazione del sapere. Smarrito dalla mole di dati quantitativi con cui si tenta di descrivere ogni frammento del reale (utopia del saggismo), incapace di cogliere la domanda che tutti li attraversa per dare senso a ciascuno di essi e che sola, alla fine, può muovere la libertà, l’uomo sembra aver rinunciato ad impegnarsi personalmente con le esigenze più profonde del suo io.

È inesorabile: per non abolire il reale bisogna riconoscerci l’ideale.

### 2. Gesù Cristo: ideale o utopia?

Parlare, nel 2000, di Gesù Cristo come di un’ideale senza fine impone anzitutto di fare i conti con questa cultura diffusa che il genio di Musil descriveva già agli inizi del XX secolo, interpretando con singolare acume la posizione ancora oggi dominante non solo tra intellettuali, politici ed artisti e neppure solo presso la gran maggioranza degli uomini, ma svelando l’interrogativo che anche noi – sì anche noi cristiani, figli del nostro tempo! – ci portiamo addosso come un tarlo nascosto, senza dirlo neppure a noi stessi: *Gesù Cristo è ideale o utopia?*

Vale a dire: Gesù di Nazareth, quel singolare irripetibile uomo che duemila anni fa si dichiarò Figlio di Dio e si propose ad un pugno di pescatori come *la via* alla verità e alla vita – cioè la grande risorsa per il compimento dell’io, la condizione per accogliere la realtà e viverla in pienezza, con consapevole criticità – continua ad esserlo *per noi oggi?* Gesù è l’ideale o è un sogno, una fiaba utopica? Gesù, morto e risorto *propter nos homines*, è la verità vivente e personale, presente qui ed ora, o è un personaggio del passato? Il Nazareno è un evento che accade nell’oggi della storia e mi muove ad incontrare la realtà tutta intera – un evento in cui trova risposta *l’enigma -uomo*, senza che il *dramma* della sua *libertà* sia svuotato – o è solo un pretesto cui ispirare genericamente la nostra vita decisa, invece, in autonomia da Lui?

Per liberare il campo dal rischio che l’alternativa tra ideale ed utopia riferita a Gesù Cristo – come esige il nostro tema – vanifichi tutta la trattazione dobbiamo spendervi qualche parola.

### 3. Ideale, verità del reale

Senza la pretesa di inseguire la sua complessa evoluzione a partire da Platone fino ai nostri giorni, cominciamo col dire che per noi la categoria di *ideale* identifica *la verità tutta intera del reale*. Come tale l'ideale deve trattenere, simultaneamente ed ordinatamente, tutti i fattori in gioco nel reale. Siamo, quindi, ben lontani da ogni riduzione "idealistica" del termine destinata a schiacciare, di fatto, la categoria di ideale su quella di utopia. Qui basterà ribadire che ogni utopia, in quanto identifica un *non luogo*, è in se stessa fuori dal reale. È sempre imparentata con l'ideologia, che nasce celando il fondamento su cui si erige. Perciò, al di là di ogni intenzione, resta inesorabilmente preda della menzogna.

In questo nostro dialogo, quindi, ideale ed utopia saranno considerati come due termini contrapposti. E la ragione della contrapposizione sta proprio in questo: che l'ideale è sempre reale, l'utopia mai! Si può sinteticamente dire che l'ideale individua il volto vero della realtà, mentre l'utopia forza la realtà nelle maglie dell'ideologia e conduce alla menzogna, spesso foriera di violenza.

### 4. L'ideale è un evento

Chiediamoci, ora, in che senso l'ideale è la verità tutta intera del reale? Per spiegare questa affermazione partiamo da una citazione di Heidegger: *"manifestamente l'uomo è qualcosa (che esiste) di essente. Come tale appartiene, allo stesso modo della pietra, dell'albero, dell'aquila, al tutto dell'essere. Appartenere (gehören) significa qui anche essere inserito nell'essere secondo un ordine. Ma il segno distintivo dell'uomo consiste in questo: che egli, come essenza pensante, aperto all'essere, è posto di fronte ad esso, resta riferito all'essere e gli corrisponde. L'uomo è propriamente questo rapporto di corrispondenza, ed è soltanto questo. "Soltanto": questa parola non indica una limitazione, ma un eccesso [...] Nell'uomo si impone un appartenere (gehören) all'essere, un appartenere che si pone in ascolto (hört) dell'essere, perché ad esso è trasferita la sua proprietà (übereignet). E l'essere? Pensiamo l'essere, secondo il suo senso iniziale, come presenza (Anwesen). L'essere non si presenta (west...an) né casualmente, né eccezionalmente all'uomo. L'essere è (west) e persiste in quanto si volge con il suo appello nella direzione dell'uomo. Soltanto l'uomo, infatti, aperto per l'essere, lascia che l'essere si avvicini come presenza. Tale presenza (Anwesen) ha bisogno (braucht) di una radura luminosa (Lichtung) e così, con questo bisogno (Brauchen), la sua proprietà resta trasferita all'essenza dell'uomo. Questo non vuol dire che l'essere sia primariamente posto dall'uomo e soltanto da lui. Al contrario appare chiaro come uomo ed essere siano traspropriati (übereignet) l'uno all'altro, appartengano l'uno all'altro"*<sup>7</sup>.

Nel reale si propone un'appartenenza reciproca dell'essere all'uomo e viceversa. Questa corrispondenza rivela la capacità della realtà di render presente l'essere all'uomo e quella dell'uomo di cogliere l'essere nella realtà. Come dice Heidegger, l'uomo è la *radura luminosa* di cui l'essere ha bisogno per comunicarsi. E lo fa attraverso la realtà. Se ammiro un tramonto, se guardo la persona amata, se compio un'azione casta, in ciascuno di questi atti *l'essere* si offre alla mia libertà di *uomo* attraverso una *realtà* data. Mi fa una promessa, mi lancia un appello che mi chiama alla decisione. L'essere accade (è un *evento*) all'uomo come promesso in ogni ente. Questi, allora, sono in un certo senso *simboli (sacramenti)* dell'essere. Non vi è cosa, non esiste circostanza, non si dà rapporto che non riproponga incessantemente quest'appello dell'essere a ciascun uomo.

Chiamiamo ideale questa *struttura originaria* per cui uomo ed essere si coimplicano, si appropriano l'uno dell'altro, perché da sempre si appartengono. Nel pensiero occidentale l'adeguata corrispondenza tra l'essere e l'uomo attraverso la realtà prende il nome di *verità*. Per questo diciamo che l'ideale è la verità del reale.

Faccio notare che, in questa prospettiva, il termine ideale non ha anzitutto una valenza etica, ma propriamente ontologica. Ha a che fare con la totalità della realtà così come essa è. Quando dico ideale non penso, anzitutto, ad un quadro di valori cui ispirare il mio comportamento, cioè ad un modello ultimo in base al quale agire. Questo pur essenziale carattere dell'ideale è un'implicazione della sua natura ontologica.

### 5. Gesù Cristo, l'ideale

Definito sinteticamente l'ideale nei termini dell'evento dell'essere che, attraverso ogni realtà, chiama la mia libertà alla decisione, possiamo chiederci se sia legittimo presentare Gesù Cristo come ideale, contro ogni pretesa di dissolverlo nell'utopia.

Che Gesù di Nazareth sia un *fatto* è fuori discussione. Lo è come qualunque uomo la cui esistenza sia certificata. Nel caso di Gesù nessuno osa oggi metterlo in dubbio. Ma Gesù è un uomo singolare in modo del tutto straordinario. Egli è unico ed irripetibile non come lo è ogni altro uomo. In questo senso ognuno di noi è singolare: persino un mio eventuale clone sarebbe un altro rispetto a me! Gesù è singolare in modo assoluto, perché la sua umanità è l'umanità del Figlio di Dio. Questo dato emerge con chiarezza dalla risurrezione: la persona di Gesù deborda i confini del puro fatto per assumere la fisionomia dell'*avvenimento*, cioè di un fatto inedito, del tutto impensabile. Inoltre l'avvenimento-Gesù, inimmaginabile ed assoluto, una volta capitato, incontra in profondità il "cuore" dell'uomo e lo interpella chiamandolo a muoversi verso di lui. *"Andiamo fino a Betlemme, vediamo questo avvenimento che il Signore ci ha fatto conoscere"* (Lc 2,15), dicono i pastori nel vangelo di Luca. Gesù è quindi un *evento*.

In maniera descrittiva siamo giunti ad attribuire a Gesù la dimensione essenziale dell'ideale, quella dell'evento. Parlando di ogni singola realtà ne avevamo ricavato il carattere singolare di simbolo (sacramento) dell'evento dell'essere. Ogni cosa, ogni circostanza, ogni rapporto sono il luogo della promessa-chiamata dell'essere alla mia libertà. Ora questo carattere brilla in un modo del tutto particolare in Gesù.

All'ideale compiuto necessitano però altre due dimensioni: dev'essere un evento che *chiama* nel "simbolo" (sacramento) la *libertà* dell'uomo alla decisione. Nel caso di Gesù il rapporto ideale-simbolo (segno) è costituito dal nesso tra la sua umanità e la sua divinità. Un passaggio decisivo del Catechismo della Chiesa Cattolica lo descrive in

modo particolarmente efficace: “avendo conosciuto, nella fede, chi è Gesù, hanno potuto scorgere e fare scorgere in

tutta la sua vita terrena le tracce del suo Mistero. Dalle fasce della sua nascita, fino all’aceto della sua passione e al sudario della Risurrezione, tutto nella vita di Gesù è segno del suo Mistero. Attraverso i suoi gesti, i suoi miracoli, le sue parole, è stato rivelato che “in lui abita corporalmente la pienezza della divinità” (Col 2,9). In tal modo la sua umanità appare come il “sacramento”, cioè il segno e lo strumento della sua divinità e della salvezza che egli reca: ciò che era visibile nella sua vita terrena condusse al Mistero invisibile della sua filiazione divina e della sua missione redentrice”<sup>8</sup>.

Quanto poi alla appello-promessa che, mediante la sua umanità, Gesù rivolge all’uomo, i Vangeli ne attestano in modo mirabile non solo il dato, ma anche la straordinaria bellezza. Gesù, chiamando l’uomo, desta la sua vera fisionomia personale. Per questo la grande tradizione cristiana ha individuato nel termine *vocazione* la natura *tout court* dell’esistenza del cristiano.

Nell’incomparabile grazia della rivelazione splende l’analogia tra la persona di Gesù Cristo e l’essere come tale. Un’analogia che poggia sulla natura di ideale propria di entrambi. In questo senso si può dire che se l’ideale è la verità del reale, allora Cristo stesso è la verità in senso pieno. Ed infatti di Sé Egli ha detto: “Io sono la via, la verità e la vita” (Gv 14,6).

## 6. Nel cristiano Gesù Cristo vince il tempo

*Duemila anni: un ideale senza fine*, così suona il titolo di questo nostro incontro. Senza fine, quindi per sempre. Soprattutto dopo che l’Illuminismo l’ha formalizzata, l’obiezione sollevata contro Gesù Cristo ha preso il via dalla negazione della sua pretesa contemporaneità all’uomo di ogni tempo, considerata come impossibile. Le parole di Lessing sul “*maledetto largo fossato*” che ci separa da Gesù di Nazareth conservano ancor oggi la natura di sfida mortale inferta alla fede cristiana: è possibile “*ammettere che ciò ch’io leggo presso storiografi attendibili abbia per me, senza eccezioni, altrettanta certezza di ciò ch’io sperimento personalmente*”?<sup>9</sup>. È proprio il carattere di evento, che nel simbolo chiama la mia libertà alla decisione, a garantire la contemporaneità del Risorto ad ogni uomo.

La Chiesa ci ha insegnato a cogliere il valore del simbolo anzitutto nei sacramenti (eucaristia). La stessa funzione è svolta, in connessione con i sacramenti, dalla Sacra Scrittura e, globalmente, dalla comunità cristiana in cui la Chiesa stessa si realizza nell’*hic et nunc* della storia. Nel sacramento la coincidenza fra la libertà di Cristo e quella dell’uomo garantisce la contemporaneità. Questo è il fattore decisivo su cui finisce per ruotare tutta la prima parte del nostro dialogo.

Tuttavia, se riflettiamo su *come e dove* quotidianamente l’uomo può essere provocato dall’evento che chiama la sua libertà alla decisione, facendo leva sui suoi affetti e sul suo lavoro, la risposta è una sola: nella *presenza* del cristiano stesso! “*Sarete miei testimoni* – simboli viventi attraverso i quali la mia persona si dona alla libertà di ogni uomo – *fino agli estremi confini della terra!*” (cfr. At 1,8). È impossibile parlare di Gesù come ideale che sfida il tempo e lo spazio se non ponendo con forza sulla scena il cristiano! La natura stessa dell’ideale lo impone. In ultima analisi lo esige la verità stessa delle cose: un evento vivo si comunica solo attraverso un altro evento vivo.

Qual è allora la fisionomia di colui che, per grazia, è chiamato a seguirlo decidendo per Lui? Solo lo svelarsi di questa fisionomia certifica che Gesù è l’ideale dell’uomo. Chi è il cristiano? Solo la risposta a questa domanda è in grado di sconfiggere completamente il rischio dell’utopia. “*Quel profondo stupore riguardo al valore ed alla dignità dell’uomo si chiama Vangelo, cioè la Buona Novella. Si chiama anche Cristianesimo*”<sup>10</sup>.

## II. LA FISIONOMIA DEL CRISTIANO

Nella seconda parte del nostro dialogo tenteremo di descrivere sommariamente i tratti principali della fisionomia dell’uomo trasformato dall’ideale di Gesù Cristo, cioè dell’uomo inserito nella realtà e capace di viverla assaporandola in totale pienezza. Lo faremo in tre tappe, con uno sguardo privilegiato alla grande figura di san Paolo. Per comodità ne anticipo i titoli.

Porremo anzitutto attenzione alla genesi della personalità cristiana, cercando di cogliere l’intreccio di grazia e libertà che la costituisce (II.1). Ne indagheremo poi la fisionomia nei suoi tratti salienti (II.2). Infine cercheremo di descriverne il compito nella Chiesa per il mondo (II.3).

### 1. La nascita del soggetto cristiano

#### a) *Dono e libertà: incontro e sequela*

Nei primissimi anni dopo il 30 della nuova era, un fariseo della diaspora greca, nato in Cilicia, nell’importante città di Tarso (certamente all’epoca con più di centomila abitanti), che di molto “*superava nel giudaismo la maggior parte dei coetanei e connazionali*” (cfr. Gal 1,14), fu scioccato dalla predicazione dei seguaci di Cristo che avevano il loro punto di riferimento nel protomartire Stefano<sup>11</sup>. Seguendo Gesù, Stefano parlava in maniera critica della Torah e, soprattutto, del Tempio. Sono queste le ragioni che, accompagnate alla “predizione” sul tempio stesso, all’attesa imminente del regno e alla pretesa di essere il messia, condussero Gesù sull’ignominioso palo della croce<sup>12</sup>. Le sue non erano solo critiche, simili a quelle profetiche, rivolte ad un culto formalistico o ad una osservanza esterna della legge;

quello di Gesù non era neppure l'atteggiamento di uno dei rivoluzionari che, sulla scia della promessa messianica, insorgevano di tanto in tanto contro il potere romano. Era la pretesa che traspariva dalle parole e dai gesti del Nazareno a far gridare ai suoi avversari: "*Bestemmia!*"<sup>13</sup>. Per lo zelante fariseo della tribù di Beniamino ciò implicava un tale sconvolgimento dell'insegnamento appreso, soprattutto a partire dalla sua adolescenza a Gerusalemme, probabilmente "*ai piedi di Gamaliele*" (cfr. At 22,3), da spingerlo a perseguire i cristiani per "*riconduzione alla ragione i deviazionisti ed indurli a ritrattare la loro concezione della Torah che offendeva la dignità di Israele*"<sup>14</sup>

Recentemente, uno dei più noti studiosi di giudaismo a livello mondiale, il rabbino Jacob Neusner, in un libro "*scritto perché mi piacciono i cristiani e perché rispetto il cristianesimo e volevo prendere sul serio la fede che stimo*"<sup>15</sup>, ribadisce – attraverso un immaginario dialogo col Gesù di Matteo (il più ebraico dei Vangeli) – l'impossibilità per un ebreo credente di accettare le critiche alla Torah implicate nell'enfasi posta da Gesù sull'imminenza escatologica del Regno. In questo scritto Neusner si rivolge a Gesù, alla fine del suo serrato dialogo con Lui, in questo modo: "*Gli domando se accadrà presto (il Regno) e Lui mi risponde di sì. 'Ma se non si verificherà', gli chiedo? .... Si alzò e andò per la sua strada... Gli gridai: 'Và in pace'. Gli augurai ogni bene, ma me ne tornai a casa. Non ero certo deluso e non ero privo di rimpianti, ma nondimeno i miei occhi erano rivolti verso casa. Qui mi aspettavano mia moglie, i miei figli, il mio cane che voleva giocare con me, le piante del mio giardino... là c'era il mio lavoro ed il mio riposo, la mia chiamata, il mio compito, la mia precisa vocazione e non un'altra... ma – ecco il punto! – nel suo insegnamento mancava la cosa fondamentale insegnata dalla Torah. Era fuori questione che tutti i suoi insegnamenti erano fedeli anche alla Torah di Mosè..., – ma – se fossi stato là e se fossi stato fra i primi ad ascoltare questi insegnamenti non sarei stato d'accordo. Se avessi ascoltato quello che egli disse, per buone e fondate ragioni, non sarei diventato uno dei suoi discepoli. E per le stesse ragioni, non sono oggi tra i suoi discepoli. Posso dire il perché in una sola parola? Sì, perché Gesù si rivolge tanto all'individuo quanto alla collettività. Ma la Torah, a partire dal Sinai in poi, si rivolge sempre a tutto il popolo: "Non avrai altri dei di fronte a me". Noi, l'eterno Israele, siamo qui per rispondere: "Noi lo faremo e obbediremo". E non credo che Dio vorrebbe altrimenti*"<sup>16</sup>. Anche dopo duemila anni, per un ebreo convinto la lettura critica che il Nazareno compie della Torah è impensabile. È inaccettabile che Gesù invochi l'autorevolezza della sua persona ("*Avete inteso che fu detto, ma io vi dico*", cfr. Mt 5,20-48) invece di quella della Torah e si rivolga a singoli invece che all'*eterno Israele, in solido*.

Il fariseo Paolo, conoscitore del giudaismo ebraico, di quello ellenistico di Gerusalemme e della diaspora, così come di quello siro-aramaico, uomo dal temperamento focoso e tenero, acceso di zelo per la Torah, si fa allora un dovere di perseguire i Cristiani. E non solo a Gerusalemme!

Ma, e qui sta il paradosso, la sua conoscenza scandalizzata del cristianesimo subisce un'inaspettata e radicale trasformazione a partire dall'*evento* di Gesù Cristo stesso. Gesù non è più per lui un semplice *fatto*, che determina il comportamento e le convinzioni di Stefano e dei suoi, ma, lungo la via di Damasco, si fa *avvenimento* per la sua *persona*. Gesù si rivolge in maniera del tutto peculiare al *tu* di Paolo. È questo che Neusner non riesce ad accettare?

Parlando in prima persona del suo *incontro* con Cristo – perché questa, e solo questa, è la parola esatta per descrivere la genesi del grande cambiamento – Paolo, così scrive ai Galati: "*Voi avete certamente sentito parlare della mia condotta di un tempo nel giudaismo, come io perseguitassi fieramente la Chiesa di Dio e la devastassi – notate la radicalità delle affermazioni dirette di Paolo! –, 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, subito, senza consultare nessun uomo, senza andare a Gerusalemme da coloro che erano apostoli prima di me, mi recai in Arabia e poi tornai a Damasco. In seguito, dopo tre anni andai a Gerusalemme per consultare Cefa, e rimasi presso di Lui quindici giorni [...] In ciò che vi scrivo, io attesto davanti a Dio che non mentisco [...] Ero sconosciuto personalmente alle Chiese della Giudea che sono in Cristo; soltanto avevano sentito dire: "Colui che una volta ci perseguitava, va ora annunziando la fede che un tempo voleva distruggere". E glorificavano Dio a causa mia*" (Gal 1,13-24).

Altrove, sempre parlando in prima persona, Paolo afferma che fu "*conquistato da Cristo*" (Fil 3,12) e si riferisce all'incontro decisivo con Gesù risorto, che lo trasformò in un apostolo altrettanto radicale e deciso (cfr. 1 Cor 15,8-10; 2 Cor 4,6; Fil 3,7-12). Mentre Paolo dà notizia dell'evento in maniera sobria, Luca, negli *Atti degli Apostoli*, per ben tre volte ne descrive, in termini narrativi, le circostanze concrete (cfr. At 9,1-30; 22,3-21; 26,9-20). È molto importante notare che Paolo per parlare dell'evento di Damasco, non usa i termini greci che indicano la conversione (μετανοεω ed επιστρεφω), ma parla di rivelazione (αποκαλυψις) (cfr. Gal 1,16) e soprattutto di *vocazione* e *missione* (αποστελλειν) tra i pagani (cfr. Gal 1,16; 1 Cor 9,1; Rm 1,5; At 9,15). Con molta forza rivendica per sé il titolo di apostolo – "*Paolo, apostolo non da parte di uomini, né per mezzo di uomo, ma per mezzo di Gesù Cristo e di Dio Padre che lo ha risuscitato dai morti*" (Gal 1,1) –, giungendo così fino a mettere in questione la teologia del ministero apostolico riservato ai Dodici. Egli ripete, più volte, di "*aver visto*" (εωρακα, cfr. 1 Cor 9,1) il Signore – la formula richiama alla lettera Gv 20,18-25 ed è quella tradizionale per descrivere le apparizioni del Signore risorto – e non esita a dichiarare che Egli alla fine "*gli apparve*" – ωφθη: anche questo è il termine tecnico per descrivere le apparizioni del Risorto! – come ad un aborto (cfr. 1 Cor 15,8).

L'incontro con l'evento di Cristo determina uno sconvolgimento nella vita di Paolo, che si dispone ad una *sequela* radicale, tutta dedicata all'annuncio, soprattutto come apostolo mandato ai pagani: "*quello che poteva essere per me un guadagno, l'ho considerato una perdita a motivo di Cristo*" (Fil 3,7). Sale una prima volta a Gerusalemme per conoscere-consultare (ιστορησαι) Pietro e passare quindici giorni con lui (cfr. Gal 1,18). Paolo, pur rivendicando con molta forza l'origine diretta della sua missione da Cristo – "*il Vangelo da me annunziato non è modellato sull'uomo; infatti io non l'ho ricevuto né l'ho imparato da uomini, ma per rivelazione di Gesù Cristo*" (Gal 1,11-12) –, documenta

in più modi come questa sequela passi necessariamente attraverso la comunità cristiana, che riserva a Pietro una certa preminenza. Egli, prima dell'incontro con Cristo, aveva incominciato a conoscere la comunità cristiana per perseguitarla. Secondo il libro degli Atti (cfr. At 9,10-18; 22,12-16), la figura di Anania, un piissimo giudeo della diaspora, in Damasco – ancor oggi si può ammirarvi con commozione un'antica sobria basilica a lui dedicata nei pressi di quella *via diritta* già citata nel racconto della conversione degli Atti (cfr. At 9,12) – rappresenta l'anello di inserimento di Paolo nella comunità. In seguito il debito continua, non senza contrasti, sia con il giudeo-cristianesimo sia con il cristianesimo ellenistico, ma anche con quello delle comunità siro-palestinesi di lingua aramaica.

A Gerusalemme e ad Antiochia, dove “*per la prima volta i discepoli furono chiamati cristiani*” (At 11,26) e non più *Nazorei* (cfr. At 24,5) o *Galilei* (Epitteto), egli imparò la sequela nell'immanenza alla comunità cristiana. Lo attestano con chiarezza non pochi elementi<sup>17</sup>. Il più significativo è il passaggio in cui Egli riconosce di essere debitore della *traditio* (παράδοσις), centrata sull'Eucaristia: “*Io infatti ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso: Il Signore Gesù nella notte in cui veniva tradito, prese del pane e, dopo aver reso grazie lo spezzò e disse: “Questo è il mio corpo, che è per voi; fate questo in memoria di me”. Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il Calice, dicendo: “Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue; fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria di me”. Ogni volta infatti che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunciate la morte del Signore finché Egli venga*” (1 Cor 11,23-26). Questo testo rivela un impressionante parallelismo con quello di Luca (cfr. Lc 22,14-20), ma anche con gli altri vangeli sinottici (cfr. Mc 14,22-25; Mt 26,26-29), a conferma della straordinaria immedesimazione di Paolo con la comunità primitiva.

La sequela conduce Paolo a percorrere, nei tre celebri viaggi, tutto il mondo allora conosciuto, esponendosi ad ogni sorta di tribolazione e di prova: Gerusalemme, Tarso, Seleucia, Cipro, Perge di Panfilia, Antiochia di Pisidia, Iconio, Licaonia, Listra, Derbia, Antiochia di Siria (che sarà per Paolo un po' quello che Cafarnao fu per Gesù), ancora Gerusalemme, ancora Antiochia di Siria, Listra, la Frigia, la Galazia, la Misia, la Troade sull'Egeo, da dove salpa per l'Europa, toccando Samotracia e poi passa per Neapoli, Filippi, Anfipoli, Apollonia, Tessalonica, Berea, Atene, Corinto Efeso, Cesarea marittima, poi di nuovo Gerusalemme ed Antiochia. Da qui, attraverso la Galazia e la Frigia giunge ad Efeso, dove si ferma per due anni, passa in Macedonia, giunge in Grecia (forse a Corinto), poi a Filippi, Troade, Asso, Mitilene, Chio, Samo, Mileto, Cos, Rodi, Pàtara, Tiro, Cesarea Marittima e di nuovo Gerusalemme. Arrestato, viene condotto ancora a Cesarea Marittima, da dove salpa per Sidone e Cipro, raggiunge Mira di Licia, Creta, Malta e, dopo aver subito una violenta tempesta, Siracusa, Reggio Calabria, Pozzuoli, Capua, Roma e, forse, la Spagna. Mettere in fila per una volta la sequenza delle regioni e delle città toccate dal seguace di Cristo, totalmente assorbito dalla missione di annunciare il vangelo ai pagani: “*investiti di questo ministero per la misericordia che ci è stata usata, non ci perdiamo d'animo*” (2 Cor 4,1) fa impressione. Realmente, come egli stesso non ha esitato a dire, ha percorso tutto il mondo allora conosciuto! A Roma egli trascorse due anni sotto custodia in una casa presa in affitto. A Roma poi, tra il 58 ed il 68, subì per Cristo una morte violenta che un'antichissima tradizione fa coincidere con la decapitazione alle Acque Salve, oggi Tre Fontane.

#### b) *Vita come vocazione*

Cosa ci insegna la vita di Paolo circa la genesi del cristiano, “sacramento” che rende presente l'ideale di Gesù Cristo nell'oggi?

Per Paolo l'evento Gesù Cristo, nel sacramento della comunità cristiana, raggiunge la libertà personale chiamandola ad una decisione. Dono (evento di grazia) e libertà attraverso il sacramento: ecco le radici profonde del cristiano, da cui si alimenta e fiorisce la sua irripetibile fisionomia. Questa dinamica si ripropone per ogni battezzato. In ciascuno dei seguaci di Cristo emerge l'oggettiva natura dell'umana esistenza: la vita è, in se stessa, *vocazione*. La chiamata di Gesù Cristo – mandato dal Padre nello Spirito Santo e nome proprio dell'evento dell'essere – è il grande dono che, nel *sacramento*, è offerto alla nostra libertà. Precisiamo anzitutto che il termine sacramento indica qui in primo luogo i sette sacramenti ricevuti nella Chiesa. Ma, in quest'ottica, se non vogliamo essere astratti, diventano sacramentali tutti i rapporti e le circostanze che, istante dopo istante, rappresentano il luogo in cui l'evento di Gesù Cristo (la verità dell'essere, l'ideale) accade per la libertà. Riconoscere che la vita stessa, nella trama di circostanze e di rapporti che la costituiscono, è vocazione identifica la genesi dell'esistenza del cristiano<sup>18</sup>. La sua nuova umanità, nell'incorporazione a quella del Figlio di Dio, sacramento della Sua divinità, lo rende, a sua volta, sacramento vivente di Cristo. Più che ad essere cristiani noi siamo chiamati *ad essere Cristo stesso*. Questa grande affermazione agostiniana fu richiamata da Divo Barsotti ai giovani di Grosseto, in un memorabile incontro davanti alle suggestive rovine dell'Abbazia di San Rabano nel parco dell'Uccellina<sup>19</sup>.

#### c) *Un politeismo neopagano*

Con molta probabilità Paolo giunge ad Atene intorno all'anno 51-52. La città non ha più l'importanza culturale e politica a noi ben nota. Corinto, la capitale dell'Acacia in quest'epoca, è assai più rilevante. Tuttavia, all'interno della provincia romana, Atene conserva non pochi privilegi in quanto città “*federata e libera*”<sup>20</sup>. Per un ebreo conoscitore del greco, nato nell'importante città di Tarso, era impossibile lasciarsi scappare l'occasione di recarsi ad Atene. Nel caso di Paolo, poi, ormai in tutto e per tutto mosso dal bruciante desiderio di annunciare Cristo, era impensabile non raggiungere quella prestigiosa città come missionario. Luca elabora (cfr. At 17,16-34), ovviamente secondo la sua singolare prospettiva, un racconto del passaggio di Paolo ad Atene e propone un suo discorso all'Areopago. Benché Paolo sia assai sobrio nel parlarne, nella prima lettera ai Tessalonicesi dà conto della sua presenza ad Atene scrivendo che vi si trovò da solo, perché aveva inviato Timoteo a Tessalonica (cfr. 1 Ts 3,1-2). Può essere per noi significativo soffermarci un poco a cogliere come Paolo si mosse ad Atene secondo la ricostruzione che ne fa Luca.

Stando al racconto degli Atti, “egli fremeva al vedere la città piena di idoli”, ma con gesti decisi “discuteva nella sinagoga con i giudei e i pagani credenti in Dio e, ogni giorno, sulla piazza principale con quelli che incontrava” (At 17,16). In città si trovavano ancora non pochi discepoli di Epicuro e degli Stoici dei quali l’autore degli Atti arriva a dire ironicamente, forse in vista dello scacco della predicazione di Paolo: “tutti gli Ateniesi e gli stranieri colà residenti non avevano passato tempo più gradito che parlare e sentir parlare” (At 17,21). Incuriositi, i suoi interlocutori – taluni dei quali non esitano a definirlo un “ciarlatano” ed altri “annunziatore di divinità straniera” (cfr. At 17,18), – la stessa accusa rivolta a Socrate – lo condussero addirittura nell’Areopago, chiedendogli di esporre la nuova dottrina: “cose strane per vero ci metti negli orecchi; desideriamo dunque conoscere di che cosa si tratta” (At 17,20).

Nell’annuncio di Paolo emerge una genialità di metodo veramente straordinaria. Infatti, pur fremendo in cuor suo per il politeismo idolatrico che riempiva piazze e strade di templi e di edicole, Paolo parte dal positivo: “Cittadini ateniesi, vedo in tutto siete molto timorati degli dei. Passando infatti e osservando i monumenti del vostro culto, ho trovato anche un’ara con l’iscrizione: “Al Dio ignoto”. Quello che voi adorare senza conoscere, io ve lo annunzio. Il Dio che ha fatto il mondo e ciò che contiene, che è signore del cielo e della terra, non dimora in templi costruiti dalle mani dell’uomo né dalle mani dell’uomo si lascia servire come se avesse bisogno di qualche cosa, essendo lui che dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa. Egli creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra. Per essi ha stabilito l’ordine dei tempi e i confini del loro spazio, perché cercassero Dio, se mai arrivino a trovarlo andando come a tentoni, benché non sia lontano da ciascuno di noi. In Lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: poiché di lui stirpe noi siamo” (At 17,22-28). Qui Paolo sembra far riferimento ad Arato di Soli, nato e vissuto come lui in Cilicia tre secoli prima. Spingendosi oltre l’Apostolo tenta di definire meglio agli Ateniesi il volto di questo Dio ignoto alludendo a Gesù Cristo e puntando deciso sull’evento centrale: la Sua risurrezione dei morti (cfr. At 17,31). Da qui lo scacco: gli interlocutori se ne vanno scettici e sarcastici, anche se – sempre secondo Luca – Dionigi, una donna, Dàmarris, e qualcun altro aderirono e divennero credenti.

Riflettiamo su questo episodio per cavarne un insegnamento decisivo: l’inevitabile senso religioso dell’uomo resta sempre aperto all’ambivalenza e quindi in preda al corrosivo parassita dell’ideologia. Il culto degli idoli o è il primo ingenuo approccio a Dio, tipico degli albori dell’umanità, o diventa solo una *hybris* (violenza) mediante la quale l’uomo si finge egli stesso Dio, signore e padrone del cosmo. L’ideale, in questo secondo caso, non ha più ragion d’essere ed il reale tende – come diceva Musil – all’autoabolizione. Utopia ed ideologia ne prendono il posto, foss’anche secondo la “nobile” ma assai rara figura dell’ateismo teorico perché, come acutamente ha osservato Dostoevskij, gli atei sono tutti quanti “idolatri, non senza dei”<sup>21</sup>.

Queste ragioni possono spiegare il ritorno ad ondate del politeismo pagano lungo la storia. Senza darsi la briga in questa sede di riandare a Giuliano l’Apostata, può essere illuminante la straordinaria analisi del fenomeno in uno stringato testo di Baudelaire, *L’école païenne*: “Una mattina del 1851 – racconta Baudelaire – si percepiva a Parigi l’accadere di un fatto considerevole. Una parola ronzava nelle teste di tutti: rivoluzione. Ma non è questo il fatto considerevole, bensì che in pieno banchetto commemorativo dei morti del ’48 un giovane avesse proposto un brindisi al dio Pan. “Ma cosa c’entra dio Pan con la rivoluzione?” – chiese Baudelaire all’intellettuale – “Ma come?! È dio Pan, è lui la rivoluzione!””. Insiste Baudelaire: “Allora non è vero che è morto da tanto tempo! Credevo che si fosse sentita planare una grande voce... che avesse detto al vecchio mondo: ‘Il dio Pan è morto’... Non sarà, forse, che siete pagano?””. Ecco la risposta tracotante: “Ma certo; ignorate forse che solo il paganesimo può salvare il mondo? Occorre tornare alle dottrine vere offuscate per un istante dall’infame Galileo”<sup>22</sup>.

Recentemente, persino sulle pagine culturali dei nostri quotidiani, si parla, non senza un certo compiacimento, del fatto che gli dei tornano ad assediare l’Europa.

L’esponente più significativo di una sofisticata casa editrice italiana – Adelphi – Roberto Calasso, ha tenuto ad Oxford un ciclo di lezioni dal titolo *La letteratura e gli dei*, di cui *Il Corriere della Sera* ha pubblicato la prima. Con dottissimi ed acuti riferimenti alla storia dei progressivi ritorni al paganesimo, appoggiandosi soprattutto ad Heine e a Baudelaire, Calasso parla così degli dei ormai quotidianamente sotto i nostri occhi: “Sono una moltitudine che pullula in una città sterminata. Non abitano più in vaste dimore sparse sulle pendici di una montagna, non importa se i loro nomi sono spesso esotici e impronunciabili, come quelli che si leggono accanto ai campanelli di una casa di immigrati. Il potere della loro storia continua ad agire. Ma la situazione ha questo di peculiare: che la composita tribù degli dei sussiste ormai soltanto nella sua storia e nei suoi idoli dispersi. La via del culto è sbarrata – il secolarismo colpisce persino il politeismo neo-pagano! – o perché non esiste più un popolo di devoti che compia i gesti rituali, o perché comunque i gesti si fermano troppo presto: le statue di Diva o Vishnu continuano ad essere umide di omaggi, ma già Varuna è un’entità remota, senza profilo per un indiano di oggi. E Prajapati si incontra solo nei libri, e spesso in libri che pochi aprono. È forse il preludio dell’estinzione? Solo in apparenza... Il mondo – è ormai tempo di dirlo anche se la notizia sarà sgradita a tanti – non ha nessuna intenzione di disincantarsi fino in fondo. Se non altro perché se ci riuscisse, si annoierebbe troppo”<sup>23</sup>.

Ci rifiutiamo di pensare che questo insegnamento di Calasso sia un mero esercizio di “letteratura assoluta”, dal momento che egli stesso ha dichiarato di recente su un quotidiano: “Oggi non rientra soltanto nelle mie abitudini, ma fa anche parte di un mio gusto – un gusto malizioso forse? – non scrivere più nulla che non porti alla disperazione ogni genere di gente frettolosa”. Ad ogni modo, in questa erudita citazione il Calasso sostiene che gli uomini si rifugiano nel sacro per combattere la noia. Si tratta di un sacro selvaggio che ripropone un politeismo pagano, reso esangue dall’assenza del coinvolgimento carnale dei riti del popolo, tutt’al più a disposizione del potere dominante come un cemento sociale. In società come quelle europee in cui, ogni giorno, milioni di uomini tutto filtrano attraverso una

indefinita sequenza di atti di lettura (Televisione, Internet ecc.) – per questo Calasso parla di “letteratura assoluta” –, il senso religioso appare, ancora una volta in preda al suo grande parassita, l’ideologia. Né sembra potergli restituire dignità il crescente peso della multireligiosità (multiculturalità, multietnicità) non esente dalla tragica prova della violenza fino al sangue.

Ascoltandole qualcuno potrebbe esser tentato di pensare: ‘Simili affermazioni sono un lusso da intellettuali, stanno alla vita reale come la possibilità dei ricchi di scegliere il più inutilmente costoso dei rolex’. Non è così. Nel grande *bouillon de culture* nel quale ogni giorno i media ci cuociono, tutti noi siamo vittime, più o meno consapevoli, di questa religiosità vuota per cui una fede vale l’altra e in cui, con l’aiuto dell’universalismo scientifico, il vero, il buono ed il bello vengono dissolti. Importa notare che questo ritorno degli dei, come ripresa neopagana del politeismo, svela l’orientamento oggettivo della nostra cultura: *finirla con l’infame Galileo*, come diceva il giovane intellettuale di Baudelaire. Non è possibile indagare in questa sede quanto tale orientamento sia pura conseguenza dell’apostasia religioso-culturale dell’Europa o quanto sia una strategia impiegata da certa *intelligenza* convinta della necessità di una secolarizzazione radicale. Non è improbabile una sinergia di entrambi i fattori. Certo, non si tratta di progettare speciali regimi persecutori per abolire la presenza di Cristo e dei suoi! Queste sono armi spuntate, del tutto obsolete, almeno in Europa. Come l’insistenza dell’acqua sulla roccia questo brodo culturale, la cui vera natura è mostrata dal ritorno al politeismo, leviga, fino a cancellarlo, ogni lineamento dell’identità cristiana di popoli edificati dal Battesimo.

È inutile stracciarsi le vesti per questo stato di cose. È necessario invece domandarsi *da dove e perché* una simile tendenza culturale si vada imponendo in una civiltà come la nostra che, senza Cristo, semplicemente non sussisterebbe. Cosa c’è, ultimamente, dietro un simile clima generale? Se il Cristianesimo è lo straordinario evento in cui l’essere, donandosi, ci dice la sua natura di Padre amoroso, se in Cristo Gesù, per grazia, la nostra libertà è presa per mano e introdotta alla possibilità, da sempre agognata, di *essere come Dei* (cfr. Gen 3,5), come si può giungere a stimare una perdita da nulla questa tragica riduzione ad una sola dimensione della vita di uomini e popoli (*un brodo dai molti ingredienti*)? Come può imporsi un simile processo?

L’uomo non accetta, ancora una volta, la “pretesa cristiana”: in Gesù Cristo, Dio, senza cessare di essere Dio, si fa uomo. In Lui, per la potenza del Padre attuata nello Spirito, si produce il miracolo dell’Archetipo che diventa Immagine, senza perdere la sua natura di Archetipo. Ma nella Sua morte e risurrezione la “pretesa cristiana” raggiunge il suo acme perché il sacro scambio tra le due nature (umana e divina) possa, nelle dovute distinzioni, essere offerto alla libertà di ciascuno e di tutti<sup>24</sup>.

Per l’ennesima volta gli uomini rifiutano l’inaudita iniziativa di Dio cedendo alla ritornante obiezione: *perché io non sono Dio?* che riassume e si appropria dei celebri interrogativi dei filosofi, sintetizzabili nell’affermazione di Leibniz: *perché c’è l’essere e non il nulla?* Ancora una volta si ripresenta, nei singoli ma anche in tutta una civiltà, il tragico rifiuto della possibilità che Dio, il Fattore della storia, vi intervenga da protagonista qual è.

Questa posizione prometeica, solo a prima vista eroica, oggi rischia – come ci ha richiamato Lewis – in forza dei potenti mezzi della scienza e della tecnologia, di condurre all’abolizione dell’*humanum*<sup>25</sup>. Com’è disumano tutto questo, dal momento che ogni fibra del nostro cuore – nel quotidiano ritmo degli affetti e del lavoro – invoca una libertà voluta e trattenuta nell’essere dalla misteriosa, ma reale presenza del *Tenace vigore di tutte le cose*<sup>26</sup>! Ma il Suo sguardo e le Sue mani amanti, come nel celebre dipinto di Rembrandt sul Figliol prodigo, non giungeranno ancora una volta, a perdonare il peccatore smarrito? Noi, stanchi abitanti del Nord del pianeta, non saremo di nuovo educati al dolore del nostro peccato arrendendoci al paterno abbraccio? Paolo, con la sua stessa vita, ci apre con forza a questa possibilità nella lettera ai Filippesi: *“essere trovato in lui, non con una mia giustizia derivante dalla legge, ma con quella che deriva dalla fede in Cristo”* (Fil 3,9). *Essere trovati in Lui*: ecco la speranza per l’uomo di oggi! L’ideale si dispiega qui in tutta la sua potenza di comunicazione della verità del reale. Cosa può eguagliare il fascino di un uomo che nell’incontro con la realtà si fa carico di tutti i fattori in gioco, che non teme di esaminare *“ogni cosa trattenendo ciò che è buono”* (cfr. 1 Ts 5,21), che può gridare l’inaudito ossimoro *“nel dolore lieti”* (cfr. 2 Cor 6,10)? E tutto ciò non in nome dell’utopia di una vita eterna confinata in un fumoso al di là, ma in forza dell’ideale di una vita eterna che ha il suo pegno nel centuplo quaggiù (cfr. Mc 10,30).

## 2. La natura dell’esistenza cristiana: “essere in Cristo”

### a) Una nuova creatura

Intorno all’anno 51 Paolo, da Corinto, scrive la sua prima lettera, alla comunità cristiana di Tessalonica.

Aveva più volte tentato di rivisitarla dopo averla fondata, ma – come egli dichiara – pur avendo desiderato *“una volta, anzi due volte di venire da voi, satana ce lo ha impedito”* (1 Ts 2,18). Non potendo più resistere, Paolo manda a Tessalonica Timoteo, restando solo ad Atene. In seguito, trasferitosi a Corinto, con gioia apprende da Timoteo, di ritorno dalla città macedone, buone notizie sui cristiani che là vivono. *“Ci sentiamo consolati, fratelli, a vostro riguardo, di tutta l’angoscia e tribolazione in cui eravamo per la vostra fede; ora, sì, ci sentiamo rivivere, se rimanete saldi nel Signore”* (1 Ts 3,7-9). L’interesse di questa lettera, soprattutto se letta nel quadro delle sette epistole direttamente attribuibili a Paolo, è rilevante per cogliere la fisionomia profonda dell’esistenza del cristiano. Dopo averne visto la genesi per grazia, nello stesso fariseo di Tarso si può contemplarne la natura costitutiva: rimanere saldi in Colui *“nel quale ci troviamo”* (cfr. Rm 5,1), senza temere che la pienezza del volto cristiano implichi un coinvolgimento di tutto l’io in azione, ai fini di *“completare ciò che ancora manca alla vostra fede”* (1 Ts 3,10).

In profonda sintonia con la natura dell'uomo, la fisionomia del cristiano è essenzialmente dinamica. Guardando a Paolo si può gustare l'intenso sapore dell'esperienza cristiana. Proviamo a descriverne sommariamente taluni tratti essenziali.

Su cosa si fonda per l'Apostolo questo *rimanere in Cristo*? Sul dono dell'*essere in Cristo* offerto alla libertà. La radicalità di questa affermazione, decisiva per l'autocoscienza cristiana di Paolo, è ben espressa dalla lettera ai Galati, forse la più rilevante dal punto di vista autobiografico. Paolo giunge a dire: "*non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me*" (Gal 2,20). Un'espressione tecnica ritorna più volte nei testi paolini per indicare con icastica sobrietà questa identità cristiana: *en Christoi* (cfr. 1 Cor 1,30; Rm 6,11). Il cristiano è colui la cui esistenza dall'inizio alla fine si snoda *in Cristo Gesù*. Per questo rivolgendosi ai Corinzi, Paolo può con particolare pregnanza concentrare in poche parole il *novum* del cristiano: "*se uno è in Cristo, è una creatura nuova*" (2 Cor 5,17).

Come dare un'idea di questa ontologica comunione con Cristo accessibile liberamente ad ogni cristiano? Cominciamo col dire che essa è il frutto di una polarità (tensione) paradossale nell'io: quella tra libertà ed obbedienza. Per la potenza dello Spirito di Cristo Paolo si sa libero, anzi giunge ad affermare: "*Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi*" (Gal 5,1), "*noi non siamo figli di una schiava, ma di una donna libera*" (Gal 4,31). Giungendo al paradosso egli dice ai Corinzi: "*pur essendo libero da tutti, mi sono fatto servo di tutti per guadagnarne il maggior numero*" (1 Cor 9,19). Egli non teme che la sua libertà sia vincolata dallo Spirito: "*è un dovere per me: guai a me se non predicassi il vangelo*" (1 Cor 9,16). Libertà e obbedienza si rivelano così come i due fili dell'ordito di cui è intessuta la vita dell'Apostolo. E la natura drammatica dell'esistenza cristiana affiora nel quotidiano attraverso le due dimensioni costitutive dell'io: gli affetti e il lavoro. Paolo, di cui niente può far pensare che prima della sua vocazione ad apostolo fosse stato sposato<sup>27</sup>, è rimasto celibe per servire la causa del Signore in maniera radicale e con cuore indiviso. Tra l'altro sarebbe forse impensabile in quei tempi un incessante lavoro missionario lungo centinaia e centinaia di chilometri faticosi tra montagne inospitali, terre disabitate, mari in tempesta, pericoli di predoni, con probabili soste in caravan serragli, in compagnia dei familiari. Ma grande valore che Paolo attribuisce alla verginità vissuta nella prospettiva dell'imminente attesa escatologica, non banalizza il suo realistico sguardo sul matrimonio e neppure – se evitiamo anacronismi – riduce la sua stima per la donna. Sobrio nel parlare dei suoi affetti – aveva una sorella e un nipote a Gerusalemme (cfr. At 23,16) ma nelle sue lettere non ha occasione di far cenni ai suoi parenti –, tuttavia è appassionato ed esplicito nel mettere in rilievo la decisiva importanza della dimensione e dei comportamenti affettivi.

Non meno intensa e realistica è la coscienza che Paolo ha dell'altra insostituibile dimensione quotidiana in atto nell'umana esperienza: il lavoro. Uomo di città, aveva imparato il suo mestiere di fabbricatore di tende e, pur sapendo di aver diritto a farsi sostenere materialmente dalla comunità, non lo rivendica per sé: non vuol essere di peso né creare ostacoli al vangelo (cfr. 1 Cor 9,1-15; 2 Cor 11,7-11). Aggiunge il lavoro in senso stretto al compito della predicazione. Non si preoccupa di risparmiare, si limita allo stretto necessario educandosi, in tal modo, ad un distacco efficace: "*ho imparato ad essere povero e ho imparato ad essere ricco; sono iniziato a tutto, in ogni maniera: alla sazietà e alla fame, all'abbondanza e all'indigenza*" (Fil 4,12). Da qui la sempre attuale e realistica ammonizione rivolta ai Tessalonicesi: "*chi non vuol lavorare, neppure mangi*" (2 Ts 3,10).

Ma qual è la ragione che conduce ad una simile concezione degli affetti e del lavoro? "*Tutto posso in colui che mi dà la forza*" (Fil 4,13). Essere in Cristo, l'ideale, Colui che mi dà forza, trasforma gli affetti e il lavoro in una possibilità di straordinaria presa sul reale, la cui drammaticità non riesce a fare della paura l'ultima parola.

Scrivendo ai cristiani di Tessalonica, Paolo riassume in un solo termine questa dinamica: *fede* (cfr. 1 Ts 2,13 – 3,13). Egli si allietta profondamente quando Timoteo gli riferisce della fede dei Tessalonicesi perché – dice loro – "*Dio opera in voi che credete*" (1 Ts 2,13). Il credente è colui che getta alle spalle ogni *em-pietà* (assenza di fede), ma vive appoggiato su Colui in cui tutto è possibile. Questo tratto della fisionomia cristiana, evidente nella vita dei Tessalonicesi proprio attraverso la concreta trama di circostanze e di rapporti, si coniuga con l'amore fraterno. La *carità* (cfr. 1 Ts 4,1-12) verifica l'autenticità della fede e spinge alla santità: "*riguardo all'amore fraterno, non avete bisogno che ve ne scriva; voi stessi infatti avete imparato da Dio ad amarvi gli uni gli altri*" (1 Ts 4,9); e la carità non dev'essere – ammonisce Paolo ai suoi amici – mera intenzione generosa, ma è chiamata a tradursi in opera. I Tessalonicesi sono invitati dall'Apostolo a fare ancora di più di quel che già fanno verso tutti i fratelli dell'intera Macedonia: "*vivere in pace, attendere alle cose vostre e lavorare con le vostre mani, come vi abbiamo ordinato, al fine di condurre una vita decorosa...*" (1 Ts 4,11-12).

Un'obiezione aleggiava però nella comunità di Tessalonica. Come un'ombra minacciosa rischiava non solo di vanificare l'azione dell'Apostolo, ma di confondere la stessa umana esperienza dei membri della comunità: ci riferiamo alla dibattuta questione del ritorno del Signore, con l'inevitabile implicazione della morte. La parusia era attesa come imminente e tuttavia tra i cristiani di Tessalonica alcuni convertiti erano morti e i sopravvissuti cominciavano a temere del loro destino: l'irruzione del Risorto nella storia, per inaugurare il nuovo *eone*, tardava. Se Gesù non torna e la morte continua a ghermire i suoi, in che senso il negativo è vinto? Paolo ribadisce che la morte non fa obiezione alla radicale positività rappresentata dal ritorno di Cristo: "*noi crediamo infatti che Gesù è morto e resuscitato*" (1 Ts 4,14). Qui non ci interessa tanto seguire Paolo mentre stabilisce l'ordine cronologico dell'attuarsi della parusia, quanto piuttosto indicare, sulla scorta del vivace dibattito in atto nella comunità di Tessalonica, un ulteriore tratto della fisionomia cristiana: la *speranza*. La seconda *piccola* virtù<sup>28</sup> ribadisce, anche per il cristiano, la natura drammatica dell'esistenza in quanto intreccio di grazia e libertà. Essa toglie, inoltre, alla vita secondo la fede e la carità ogni rischio di utopia. Vivere nella fede e nella carità potrebbe trasformarsi in un progetto piegato al proprio fare come pretesa di salvarsi da sé (autosoteria). "*L'elmo della speranza nella salvezza di Cristo*" (cfr. 1 Ts 5,8) – la cui venuta, quanto ai tempi e alle



modalità, è simile a quella di un ladro – mantiene in realistico equilibrio il paterno amore del Padre e la risposta libera dei suoi figli.

Certamente questo equilibrio non possiede un ritmo lineare perché la libertà umana deve fare i conti con la naturale fragilità e con il peccato. Lo sa bene Paolo che, se non avessimo timore di essere irriverenti, potremmo dire provvisto di una *cattiva salute di ferro*. La sua malattia non poteva essere celata alla comunità. Per questo egli ne parla più volte. La vive come *“una spina nella carne, un inviato di satana incaricato di schiaffeggiarmi”* (2 Cor 12,7): aveva probabilmente dolori fisici. Anche se sembra difficile vedere in Paolo un grave malato cronico, non si deve sminuire il significato di questo suo umano condizionamento. Inserito nel quadro della portentosa azione missionaria, esalta ancor di più la forza dell'uomo che, in fede e carità, si appoggia (speranza) a Colui che tutto può. Si capisce allora perché per Paolo la malattia diventi cifra per leggere integralmente l'umana debolezza e gli consenta di riproporre il paradosso cristiano: *“per ben tre volte ho pregato il Signore che l'allontanasse da me. Ed egli mi ha detto: Ti basta la mia grazia”* (2 Cor 12,8-9). Egli giunge così quasi a considerarla come un titolo di gloria e favore divino (cfr. Rm 5,3-4).

Non meno realistiche sono le convinzioni di Paolo circa l'altro tratto negativo che infetta la vita del cristiano: il peccato. Ne viene drammaticamente messa a nudo la morsa lacerante nella lettera ai Romani: *“infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio. Ora se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. Io trovo dunque in me questa legge: quando voglio fare il bene, il male è accanto a me [...] Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte? Siano rese grazie a Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore!”* (Rm 7,19-25). Senza entrare, in questa sede, nella decisiva e complessa problematica paolina della giustificazione in relazione alla fede e alla legge, è necessario ribadire che per Paolo neppure il peccato può inficiare la vita nuova del cristiano. Proprio ai Romani egli sottolinea quale sia il vertice del dono di Cristo alla nostra libertà: *“la legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte”* (Rm 8,2). La misericordia del Padre, che è il Crocifisso risorto, consente al cristiano l'esperienza di non essere *“schiavo, ma figlio”* (Gal 4,7).

La fragilità, il dolore e il peccato, che non poca parte hanno nell'umana esistenza, concorrono così a profilare con tratto realistico la fisionomia cristiana. Non ne intaccano la novità ma, come con precisa espressione ci ha ricordato il Concilio di Trento, ci vengono lasciate *“ad agonem”*<sup>29</sup>.

Certo, la vita del cristiano è combattimento, che dura lungo l'arco di tutta l'esistenza, così che l'Apostolo può esclamare: *“ogni giorno io affronto la morte”* (1 Cor 15,31). Ma perfino questa prova è volta al positivo, perché Cristo combatte con il cristiano e *“la speranza non delude”* (Rm 5,5). Infatti *“sono persuaso che colui che ha iniziato in voi quest'opera buona, la porterà a compimento fino al giorno di Cristo Gesù”* (Fil 1,6).

In occasione di gravi problemi sorti all'interno della comunità di Corinto, Paolo schizza in due densi passaggi la figura del cristiano come uomo in lotta, comunicando il cuore della sua stessa esperienza: *“siamo infatti tribolati da ogni parte, ma non schiacciati; siamo sconvolti, ma non disperati; perseguitati, ma non abbandonati; colpiti, ma non uccisi, portando sempre e dovunque nel nostro corpo la morte di Gesù, perché anche la vita di Gesù si manifesti nel nostro corpo”* (2 Cor 4,8-10); *“siamo ritenuti impostori, eppure siamo veritieri; sconosciuti, eppure siamo notissimi; moribondi, ed ecco viviamo; puniti, ma non messi a morte; afflitti, ma sempre lieti; poveri, ma facciamo ricchi molti; gente che non ha nulla e invece possediamo tutto!”* (2 Cor 6,8-10). Ecco perché l'Apostolo non teme di ingiungere ai cristiani di Filippi: *“rallegratevi nel Signore, sempre; ve lo ripeto ancora, rallegratevi”* (Fil 4,4). Ritorna il grande paradosso cristiano: *“noi abbiamo questo tesoro in vasi di creta, perché appaia che questa potenza straordinaria viene da Dio e non da noi”* (2 Cor 4,7).

Paolo, nella lettera ai Romani, ci dà la chiave sintetica per scoprire ciò che porta a compimento la fisionomia del cristiano: *“offrite voi stessi a Dio come vivi tornati dai morti e le vostre membra come strumenti di giustizia per Dio”* (Rm 6,13). Come non vedere nell'offerta il centro focale dell'esistenza cristiana? Essa implica la mendicanza della salvezza dal Suo unico artefice. *“Cristo mendicante del cuore dell'uomo e il cuore dell'uomo mendicante di Cristo”*<sup>30</sup>.

In Paolo la preghiera personale – all'inizio delle lettere spesso una preghiera di ringraziamento fiorisce sulla convinzione che è inutile piantare ed innaffiare se Dio non fa crescere (cfr. 1 Cor 3,6-10) – raggiunge talora le vette della mistica, ma l'Apostolo ne parla con ritrosia solo in occasione del suo duro confronto con certi presuntuosi della comunità di Corinto (cfr. 2 Cor 12,2-4). Invece propone con forza la forma più elementare, accessibile a tutti, della preghiera che è la *domanda* di ogni giorno a Dio, a partire dai desideri e dai bisogni concreti. Significativa in questo senso è la preghiera di Paolo al Signore perché lo liberi dalla spina nella carne che, un'altra volta, gli fa esclamare il paradosso: *“quando sono debole, è allora che sono forte”* (2 Cor 12,10).

Alla dimensione personale è inscindibilmente connessa la preghiera comunitaria, soprattutto quella legata alla *Cena del Signore*. Quando Paolo si scaglia contro gli abusi dei Corinzi in proposito (cfr. 1 Cor 11,17-34), ci riporta al cuore della preghiera sacramentale liturgica: *“io, infatti, ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso”* (1 Cor 11,23). E l'Apostolo riprende qui l'antico racconto dell'istituzione eucaristica.

#### b) *Un clima erotistico pervasivo*

Osserva acutamente Martin Buber che il mondo contemporaneo *“è refrattario a una cosa soltanto, all'unità [...] Dò al mucchio un nome e gli dico: mondo. Ma il nome non è un'unità che viene vissuta. Dò al mucchio un soggetto e gli dico: io. Ma il soggetto non è un'unità che viene vissuta”*<sup>31</sup>. Invece la natura dell'esistenza cristiana, come abbiamo visto tratteggiando quella di Paolo, nasce, si sviluppa e si compie a partire da una esperienza radicale di unità, consentita dall'essere trovati in Cristo. Non si può, infatti, comprendere l'uomo, in se stesso e nei suoi rapporti con la

famiglia degli uomini, se non partendo da questo centro. L'esperienza dell'unità, costitutiva dell'antropologia, non è certo pacifica, ma segnata da una imprescindibile tensione drammatica. Infatti nelle creature, cioè nella realtà contingente, l'unità si dà sempre come *unità duale*. Nell'uomo l'unità è sempre unità di anima e di corpo, di uomo e di donna, di individuo e di comunità.

Come non vedere in questa disconoscimento dell'unità dell'io e della famiglia umana (antropologia duale) la radice delle incomprensioni, talora radicali, dell'essenza del cristianesimo da parte di molta cultura di oggi? Proprio su questo terreno di antropologia drammatica il cristiano è chiamato ad impostare un paragone a tutto campo, se vuol comunicare la pienezza dell'umano che sperimenta. Tuttavia oggi tale terreno è ingombrato dal *clima erotistico pervasivo* che connota, come un'insidiosa dominante, la nostra vita personale e sociale. L'universalismo scientifico e la falsa opposizione tra desiderio e compito, tra volere e dovere – talora accompagnate dalla feroce dialettica tra libertà della persona e bene della società, tra morale e diritto – non fanno che amplificare questo stato di cose confondendo, spesso acriticamente, questioni che meriterebbero di essere affrontate con maggior chiarezza e distinzione. Le recenti discussioni intorno al *gay pride*, il dibattito sull'assistenza medica alla procreazione e quello sulla pedofilia ci hanno fornito macroscopici esempi di questo stato di cose.

Non pochi studiosi hanno osservato che il conflitto tra l'esperienza cristiana e questa cultura erotistica ha preso il posto e l'importanza di quello tra cristianesimo e rivoluzione. Infatti l'erotismo, attaccando al cuore il mistero nuziale – inscindibile intreccio di differenza sessuale, amore come dono reciproco e fecondità<sup>32</sup> – sembra radicalizzare il modo con cui la parabola della modernità ha proposto la visione dell'uomo-donna che, con anima e corpo, individuo e comunità, è chiave imprescindibile per rispondere alla domanda *chi è l'uomo?*<sup>33</sup>.

Anche per uno sguardo relativamente superficiale, la pretesa di questo clima culturale erotistico prende le mosse dalla convinzione, presentata come ovvia, che si possa abolire la differenza sessuale. Ci troviamo qui di fronte ad una gravissima ferita inferta all'esperienza umana elementare che, nella prospettiva di un sistematico trasferimento dei processi tecnologici di fecondazione dalla zootecnia all'ambito umano (clonazione), potrebbe rendere effettivo, per la prima volta nella storia, il rischio dell'abolizione dell'uomo stesso. Questa potrebbe essere la vera cifra del post-moderno se, per stabilire il passaggio dall'epoca della modernità all'epoca contemporanea, bisogna individuare un iato radicale tra le due<sup>34</sup>.

Diventa così sempre più necessario pensare adeguatamente la differenza all'interno dell'identità. E ciò senza confondere la coppia *identità-differenza* – per sua natura sempre intrapersonale – con quella *uguaglianza-diversità*, che individua sempre relazioni inter-individuali. L'identità-differenza dice il modo con cui l'altro prende forma nell'io, mentre l'uguaglianza-diversità parte sempre dalla relazione tra i due. Secondo l'etimologia stessa della parola (*di-ferre*) differenza vuol dire portare la stessa cosa in un altro luogo, mentre la diversità parte per sua natura dalla molteplicità e dalla pluralità<sup>35</sup>.

Parlare di abolizione della differenza potrebbe sembrare improvvido a soli trent'anni dalla morte di Martin Heidegger, stante il grande rilievo assunto dalla sua indagine sulla differenza ontologica, eppure, come ha mostrato con efficace sintesi Paul Ricoeur<sup>36</sup>, neppure Heidegger ha fermato la tendenza moderna, cominciata con Cartesio, ad abolire la differenza originaria tra *io* e *sé*. Qui sta, tra l'altro, la radice della costitutiva insuperabilità della differenza sessuale che, secondo la psicanalisi – non certo sospetta di connivenza con l'esperienza cristiana – non può essere definita perché indeducibile.

Pensare adeguatamente la differenza, cioè pensarla a tutti i livelli antropologici ed ontologici, è la via maestra per rinvenire l'identità stessa. Ed è la coppia *identità-differenza* ad abbracciare, rispettandola fino in fondo, quella di *uguaglianza-diversità*. Il necessario obiettivo di superare ogni discriminazione può essere perseguito proprio perché la differenza in senso forte (antropologica, ontologica e teologica) non è mai, in se stessa, disuguaglianza. Qui si vede l'*escamotage* cui fa ricorso l'erotismo dominante: presentare la differenza come diversità che genera discriminazione per abolirla. Non abolire, ma salvare la differenza è l'imprescindibile condizione per custodire l'esperienza elementare dell'uomo.

Il ministero di san Paolo può offrircene un'utile conferma. Ci riferiamo ad un episodio della vita dell'Apostolo, legato alla cosiddetta "crisi di Corinto" ben documentata dai materiali di prima mano paolina confluiti nelle due lettere omonime. Intorno al 54, da Efeso, Paolo scrive la prima lettera ai Corinzi ed affronta il caso singolare di uno dei convertiti che conviveva *more uxorio* con la matrigna. Egli giunge ad affermare che questo genere di immoralità "*non si riscontra neanche tra i pagani*" (1 Cor 5,1). Ordina l'espulsione dell'uomo dalla Chiesa, perché lo considera caduto "*in balia di satana per la rovina della sua carne*", anche se aggiunge "*affinché il suo spirito possa ottenere la salvezza nel giorno del Signore*" (1 Cor 5,5). È un caso assai istruttivo. Il trasgressore sembra pensare che la sua scelta incestuosa possa addirittura trovare giustificazione nella dottrina della nuova creatura insegnatagli proprio da Paolo. Egli aveva concluso che la nuova creatura fosse talmente sciolta dall'umana natura da poter superare, anche a livello sessuale, le forme oggettive di relazione tra uomo e donna. Paolo interviene con durezza contro una simile riduzione ideologica dell'annuncio. La lettera ai Romani ci dà la motivazione di principio della sua netta presa di posizione. Chi non riconosce nella creazione del mondo la presenza di Dio è inescusabile e si espone al vaneggiamento "*perciò Dio li ha abbandonati all'impurità [...] a passioni infami; le loro donne hanno cambiato i rapporti naturali in rapporti contro natura. Egualmente anche gli uomini, lasciando il rapporto naturale con la donna, si sono accesi di passione gli uni per gli altri*" (Rm 1,24-27). Il giudizio di Paolo parte dalle cose come sono, cioè dall'originaria *identità-differenza* dell'uomo-donna, documentando in tal modo come la nuova creatura cristiana assuma in sé tutto lo spessore dell'umana natura, personalizzandola. Natura, libertà e grazia concorrono a profilare il volto del seguace di Cristo come volto dell'uomo compiuto.

### 3. Il compito del cristiano

#### a) La missione ai "pagani"

In riferimento diretto alla sua esperienza Paolo rigenerato in Cristo come "nuova creatura", afferma, rivolgendosi ai Galati, il principio basilare del metodo di vita cristiana: l'inscindibile nesso tra vocazione e missione.

Se consideriamo l'evento prodottosi sulla via di Damasco a partire dai sobri ma precisi accenni paolini, dobbiamo riconoscere che egli descrive l'incontro e la sequela di Cristo esclusivamente in termini di vocazione-missione: "*ma quando colui che mi scelse 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, subito, senza consultare nessun uomo, senza andare a Gerusalemme da coloro che erano apostoli prima di me, mi recai in Arabia e poi ritornai a Damasco*" (Gal 1,15-17). Questa visione dell'esistenza cristiana rivela l'urgenza della salvezza introdotta da Gesù Cristo nella storia, mentre corrisponde in profondità alla natura drammatica dell'uomo, cioè di un "io in azione".

Paolo, seguendo molto probabilmente la direttiva di Gesù di "inviare a due a due", intraprende senza indugio il suo straordinario cammino di missione. Confermato dal singolare raduno apostolico di Gerusalemme, che riconosce la sua missione tra i pagani, egli non rinuncia a rivolgersi ai Giudei, predicando nelle loro sinagoghe, anche se tra i suoi correligionari subisce spesso uno scacco. Paolo si dirige verso i paesi del Nord del Mediterraneo, sia perché sono più densamente popolati sia, forse, per la sua origine e formazione. Determinato a raggiungere Roma: "*fui impedito più volte di venire da voi*" (Rm 15,22) – era *civis romanus* e sentiva l'attrattiva particolare della capitale dell'impero – intendeva andare anche oltre, in Spagna. Gli interessavano i centri urbani ed in particolare le capitali di provincia. Da dove una simile energia comunicativa in un uomo gracile che non esita a riportare nelle sue lettere il giudizio degli intellettuali di Corinto circa la "*sua presenza fisica debole e la parola dimessa*" (2 Cor 10,10)? Un uomo che parla esplicitamente del timore e del tremore quando deve annunciare Gesù Cristo ai Corinti: "*io venni a voi in debolezza e con molto timore e trepidazione*" (1 Cor 3,3)? Solo dalla chiamata (vocazione) di un Altro che riformula compiutamente la fisionomia della sua persona. L'appartenenza di Paolo – del cristiano! – a Gesù Cristo è il segreto del suo slancio missionario. Per questa ragione egli la difende con le unghie e con i denti discutendo con i dissidenti di Corinto, che si erano lasciati andare a pericolosi confronti: Paolo perdente su Apollo e Cefa probabilmente relegato ad un ruolo secondario (cfr. 1 Cor 3,4ss. 21s; 4,6)<sup>37</sup>. "*Quindi nessuno ponga la sua gloria negli uomini, perché tutto è vostro: Paolo, Apollo, Cefa, il mondo, la vita, la morte, il presente, il futuro: tutto è vostro! Ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio*" (1 Cor 3,21-23).

Comunicare Cristo come l'evento salvifico definitivo per gli uomini di tutto il mondo, documentando nella propria persona quale prospettiva di pienezza scaturisca dalla sua sequela: ecco il compito! Cristo è morto per tutti (cfr. 2 Cor 5,15) annuncia Paolo: "*È stato Dio infatti a riconciliare a sé il mondo in Cristo*" (2 Cor 5,19). La salvezza è veramente universale, contro ogni particolarismo. Paolo, pur essendo disposto a subire la maledizione divina in favore di quelli della sua stessa stirpe, supera ogni particolarismo, anche quello giudaico: "*forse Dio è soltanto dei Giudei? Non lo è anche dei pagani? Certo, anche dei pagani! Perché non c'è che un solo Dio, il quale giustificherà per la fede i circumcisi e per mezzo della fede anche i non circumcisi*" (Rm 3,29-30). Percorrendo quasi tutto il mondo allora conosciuto e fondando comunità di qualche centinaia (non migliaia!) di aderenti, realtà quindi sociologicamente insignificanti per capitali di provincia dell'impero romano, Paolo non esita tuttavia a dire ai Romani: "*rendo grazie al mio Dio per mezzo di Gesù Cristo riguardo a tutti voi, perché la fama della vostra fede si espande in tutto il mondo*" (Rm 1,8).

Il ritmo frenetico che Paolo imprime alla sua azione missionaria è senz'altro provocato dall'attesa imminente del compiersi definitivo del Regno annunciato da Gesù. Il Dio vivente nello Spirito di Gesù Cristo morto e risorto incombe sul mondo. Avendo offerto Suo Figlio per noi domanda la rinuncia totale agli idoli e la conversione radicale.

Scrivendo alla comunità di Roma, in un paragone serrato tra Giudei e pagani sulla giustificazione e la salvezza, l'Apostolo coglie l'occasione per delineare di nuovo la vita del cristiano secondo lo Spirito, rivelandone il singolare destino di gloria (cfr. Rm 8). Si profila così il contenuto dell'annuncio missionario che, per Paolo, coincide con l'edificazione della comunità, fattore di nuova civiltà. In riferimento allo sviluppo delle comunità cristiane, soprattutto quello riportato nelle lettere direttamente paoline – Prima Corinti, Prima Tessalonicesi e Filippesi 1-2,4 –, gli studiosi ne hanno individuato tre livelli: la vita della comunità stessa, l'ambito della casa e della famiglia, la realtà della polis<sup>38</sup>. Può essere utile riportare il seguente giudizio sintetico descrittivo: "*è possibile delineare tre ambiti nei quali i cristiani sono chiamati a dar prova di sé e per i quali ricevono direttive dall'apostolo, talvolta anche dietro loro richiesta esplicita. Anzitutto l'ambito della comunità stessa che sta prendendo corpo, un ambito che per essa è nuovo ed entro il quale s'incontrano persone di ceto diverso, un tempo estranee le une alle altre e che ora s'incontrano con motivazioni nuove. Viene quindi l'ambito della casa e della famiglia, entro il quale da sempre queste persone sono abituate a muoversi e che ora sono chiamate a ripensare e a reimpostare dal punto di vista acquisito della fede cristiana, in quanto coniugi, uomini, donne, figli, schiavi, liberi. Infine l'ambito della vita civile, della "polis", entro il quale pure i credenti si sono sempre trovati a vivere e nel quale si pongono ora come cristiani, costretti a confrontarsi con i suoi conflitti e anche con la possibilità d'influenzarlo nel loro senso*"<sup>39</sup>.

In sintesi: l'azione missionaria di Paolo sfocia nell'edificazione di comunità di uomini di diverse razze e ceti, immerse nel mondo – non separate da esso, come ad esempio Qumram –, per lo più situate in centri urbani ed aperte al confronto con la società civile, senza escludere quello, che si rivelerà da subito come il più pericoloso, con la religione ed il culto praticati nell'impero.

La prospettiva paolina, non senza sfumate distinzioni, rivela l'ampiezza di orizzonte del cambiamento prodotto nel seguace di Cristo: afferrato nel profondo dall'evento e in esso chiamato ad una continua trasformazione verso la gloria, l'uomo cristiano affronta tutti i rapporti secondo la forma nuova della carità, teso a generare, attraverso comunità sensibilmente incontrabili, una nuova civiltà. Ecco l'opera cristiana!

#### b) *L'edificio di Dio*

Nel serrato confronto con la comunità di Corinto e scrivendo ai Romani, in vista del tanto agognato viaggio, Paolo finisce per offrirci un singolare quadro di riferimento in vista della edificazione sociale. Egli lo fa con una serie di discorsi circostanziali, partendo da problemi specifici, da situazioni particolari legate alla vita delle persone e della città.

Indichiamo sinteticamente taluni criteri per questa edificazione.

*“Non conformatevi alla mentalità di questo secolo, ma trasformatevi rinnovando la vostra mente, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a Lui gradito e perfetto”* (Rm 12,2). Nell'inevitabile paragone dell'io con il reale è proposto un originale criterio di giudizio. Esso scaturisce dall'incontro fatto, la cui integralità è affermata solo nell'incessante e critico paragone con ogni circostanza e rapporto che il cristiano si trova ad affrontare. Descrive un'unità di coscienza e di azione che imprime all'esperienza umana una forma singolare: è la nascita di una nuova cultura.

*“Se possibile, per quanto dipende da voi, vivete in pace con tutti”* (Rm 12,18). Questo criterio profila con realismo lo scopo della vita socio-politica. Percepisce la pace come il nome del bene comune, ma tiene conto della fragilità e del peccato della persona e dell'imperfezione delle realtà associate. Come la vita del singolo anche quella della società è drammatica, ma il dramma è per la pienezza di edificazione della libertà.

*“Tutto è lecito! Ma non tutto è utile! Tutto è lecito! Ma non tutto edifica. Nessuno cerchi l'utile proprio ma quello altrui”* (1 Cor 10,23). È questa un'acuta definizione del principio di ordine che permette la crescita armonica di ciascuno e di tutti perché si prende cura che nessuno smarrisca la libertà.

Di particolare importanza per l'edificazione sociale è una notizia che Paolo ci dà dopo aver descritto l'incontro apostolico di Gerusalemme: *“soltanto ci pregarono di ricordarci dei poveri; ciò che mi sono proprio preoccupato di fare”* (Gal 2,10). Si tratta della famosa colletta delle comunità paoline in favore della comunità giudeo-cristiana di Gerusalemme che rappresenta la più imponente azione caritativa promossa dal cristianesimo primitivo. Ma non è tanto questo l'aspetto che qui conviene evidenziare, quanto la sottolineatura del singolare elemento di metodo che quest'opera manifesta. La novità cristiana della carità assume l'urgenza dell'uguaglianza, offrendo un criterio per perseguirla alla portata di tutti, non solo dei cristiani. La più commovente testimonianza di questo metodo ce la offre Paolo stesso nel celebre biglietto a Filemone. Proprio perché giunge a definire lo schiavo *“il mio cuore”* (Fm 12), egli propone a Filemone di riaccogliere il fuggitivo Onesimo. *“Pur avendo in Cristo piena libertà di comandarti ciò che devi fare, preferisco pregarti in nome della carità”* (Fm 8-9) – dice l'Apostolo all'amico – *“ti prego dunque per il mio figlio [...] accoglielo come me stesso”* (Fm 10-17). Il partire dalla specifica motivazione cristiana genera un rapporto umano, accessibile a tutti, che svuota dall'interno la schiavitù. Senza forzature anacronistiche si deve riconoscere in questi giudizi un criterio di edificazione sociale all'opera.

In un breve passaggio della lettera ai Romani Paolo offre un altro criterio decisivo per la costruzione della società: *“ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio. Quindi chi si oppone all'autorità si oppone all'ordine stabilito da Dio”* (Rm 13,1-2). Questa direttiva, che giunge fino ad individuare l'importanza del pagamento del tributo, riconosce all'autorità il compito di approvare il bene e di punire il male e, tuttavia, proprio perché la sottopone al bene e al male, non rinuncia ad una certa delimitazione temporale e politica dell'autorità statale. Nello stesso brano il primato della libertà dell'uomo nuovo in Cristo nei confronti dello Stato viene affermato dall'inedito principio: *“non abbiate nessun debito con nessuno, se non quello di un amore vicendevole”* (Rm 13,8). Il precetto dell'amore concentra per Paolo tutto il Decalogo (cfr. Rm 13,9-10) che costituisce l'innegabile legge originaria di ogni possibile convivenza civile.

*“Chi non vuol lavorare, neppure mangi”* (2 Ts 3,10). È questo il riconoscimento di un fattore cardine della convivenza civile ispirato ad un'autentica giustizia sociale. Il pieno sostentamento di sé e dei propri cari fornisce la ragione immediata del lavoro e, delimitandone la portata, ne fonda diritti e doveri. Il significato più profondo del lavoro quotidiano dell'uomo – la partecipazione, nella sofferenza a causa del peccato, all'opera redentiva di Cristo – illumina compiutamente quello elementare, partecipabile da tutti.

Il cristiano appare pertanto come un uomo tra gli uomini intento all'edificazione comune proprio in forza della sorprendente novità che Cristo gli comunica. L'incontro e la sequela di Cristo cambiano i tratti della sua fisionomia ed urgono in lui la necessità di comunicare a tutti gli uomini, di ogni razza e cultura, la grande notizia della destinazione alla vita permanente. Siamo infatti stirpe di Dio ed Egli è nostro Padre: la vita e la morte, la gioia e il dolore, il tempo e l'eterno sono, per grazia, trattenuti in unità nell'io del cristiano e della comunità in cui vive. Per questo Paolo lo definisce il *“collaboratore della gioia”* (cfr. 2 Cor 1,24) di tutti gli uomini.

#### c) *Perseguire la vita buona*

Ancora una volta la vita e le lettere di Paolo ci offrono l'occasione per qualche sintetica considerazione sulla realtà in cui operiamo anche noi che, non dimentichiamolo, in quanto “pagani”, attraverso di lui siamo stati percossi dalla grazia dell'incontro. L'ideale che egli testimonia non prevede forme utopiche di organizzazione della società civile, ma pone il cristiano al fianco di tutti, munito di solidi criteri di edificazione sociale. Egli è, in forza della sua genesi, della sua natura e del suo compito, uno strenuo promotore della *vita buona*.

Questa espressione si riferisce ultimamente alla dottrina di Aristotele (*Etica a Nicomaco*) ripresa da San Tommaso (soprattutto all'inizio della *Seconda Pars* della *Summa Theologiae*). Per questi autori “l'azione dell'uomo, in quanto agente razionale, deve essere considerata partendo dalla vita intesa come un tutto e, quindi, ordinata secondo i fini e i beni che la caratterizzano essenzialmente”<sup>40</sup>. Tale impostazione consente di concepire la condotta umana senza separazioni artificiose tra privato e pubblico. E ha di mira simultaneamente tutti i comportamenti, personali e sociali. Emerge, ancora una volta, l'efficacia dell'antropologia drammatica per la quale la terza polarità costitutiva, individuo-comunità – come le altre due (anima-corpo, uomo-donna) –, non spezza l'unità dell'io.

Soprattutto consente di formulare il criterio decisivo per esprimere il significato e il valore della vita associata cui tutte le realtà della società civile e lo stesso stato debbono fare riferimento. Nella vita associata, in particolare quando si propongono elaborazioni di filosofia morale e politica, non si deve mai *escludere il soggetto* agente valutando unitariamente ogni suo comportamento personale e sociale. Invece, a partire dalla modernità, la storia documenta dapprima la riduzione dell'identità di tale soggetto e poi la sua progressiva esclusione<sup>41</sup>. Da questo processo è sorta l'odierna rigida separazione tra sfera pubblica e sfera privata, che continua a suscitare non poche *impasses* nella vita socio-politica, soprattutto dei paesi occidentali.

Secondo Ross Poole, nell'attuale società di mercato, questa divisione tra pubblico e privato sarebbe ormai insuperabile<sup>42</sup>. La vita privata *deve* restare esclusa dalla vita pubblica. Quest'ultima dev'essere dominata dalla razionalità, soprattutto giuridica, a tal punto che solo in essa si dà propriamente l'etica, mentre la prima, centrata sui rapporti domestici, sulla generazione e l'educazione dei figli, sarebbe solo il luogo evanescente dei desideri soggettivi, delle emozioni irrazionali e degli attaccamenti interessati.

In tal modo l'esclusione del soggetto non è più involontaria né surrettizia, ma diviene vera e propria abolizione. E non ha più senso perseguire la vita buona. Ma, senza perseguire lo scopo della vita buona con realismo, è impossibile armonizzare la condotta personale con il bene comune.

Conosciamo l'obiezione che viene mossa a questa impostazione. Poiché è impossibile proporre una concezione della vita buona senza ancorarla a criteri oggettivi di verità, ma la questione della verità non può essere posta se non in intrinseca connessione con quella della libertà di coscienza, affermare il nesso bene-vero può essere consentito, al massimo, al singolo nella sua vita privata. In quella pubblica, invece, una simile impostazione cadrebbe inesorabilmente nell'abolizione del pluralismo e nell'intolleranza. Emerge qui il principio pragmatico, purtroppo acriticamente sbandierato ogni giorno, del “vietato vietare”. Ci si preclude così il fine della vita buona nella sfera pubblica abbandonandola all'inconsistenza permissiva, salvo poi scandalizzarsi come benpensanti di fronte a casi (pedofilia) che, fortunatamente, ancora provocano un contraccolpo di coscienza.

Per rispondere a questa obiezione è utile rifarsi al dibattito in atto nel nostro paese circa l'assistenza medica alla procreazione. Essendo espressione acuta della seconda polarità costitutiva, l'uomo-donna, questo tema mostra meglio il carattere ad un tempo personale e sociale dell'ideale della vita buona: negli affetti l'io e gli altri sono in gioco in modo più drammatico.

Quando si tratta di legiferare su una materia tanto delicata, appare ancor più ovvia la constatazione che la società non è un apparato giustapposto dall'esterno all'individuo. Non si può neppure dire *io* al di fuori di un originario rapporto con l'*altro*, soprattutto a partire da quell'*unicum* che è la relazione tra l'uomo e la donna, prima elementare forma di società. Per questo sarebbe un errore opporre il bene del singolo al bene comune. La ricerca di una *vita buona* (l'espressione – lo ribadiamo ancora una volta – raccoglie tutte le istanze di bene di cui è capace l'uomo) riguarda simultaneamente il bene del singolo e quello della società. La legge non può rinunciare a perseguirlo e, se deve riconoscere i suoi limiti e la distinzione dell'ordine legale da quello morale, non può sottrarsi al compito essenziale di difendere le condizioni indispensabili che permettono la realizzazione del bene comune.

Nel caso a cui ci stiamo riferendo dimostra suprema *convenienza* con il bene-essere della società una legge che non sradichi la procreazione dal contesto dell'unità corporea e spirituale di un uomo e di una donna uniti stabilmente nel matrimonio. È la giustizia verso il figlio a richiederlo. Egli ha diritto a nascere e a venire accolto all'interno di questa unità e non può essere considerato come un semplice oggetto di desiderio, di un progetto e di un fare tecnico.

Appellandosi al “vietato vietare” i legislatori possono dimenticare che il bene di ogni singolo e della intera società urge una legge rispettosa di questa umanissima verità?

Il diritto inalienabile di un figlio ad essere concepito, all'interno di una famiglia, nell'unità corporeo-spirituale dei due coniugi, rappresenta la ragione adeguata per elaborare una legge in questa materia. Il dettato legislativo deve attuare il principio che sessualità, amore e procreazione (mistero nuziale) sono fattori inseparabili nella vita dell'uomo e della società. Chi sostiene questa posizione, facendo ricorso a tutti i mezzi consentiti dal metodo democratico, non fa altro che operare perché l'ideale della vita buona trovi maggior credito.

Battersi lealmente perché questa visione prevalga nella dialettica democratica, significa fare un servizio alla libertà e ai diritti di tutti e di ciascuno.

Perseguire la vita buona, attraverso un'articolata concezione del bene applicata alla vita pubblica, può salvare, anche nella frammentata situazione sociale odierna, i soggetti agenti in tutta la loro dignità. Li libera, inoltre, dal rischio della manipolazione da parte del potere dominante.

Intuisco l'ironica se non scettica obiezione a questo giudizio: quale Davide potrebbe resistere ad un simile Golia?

In proposito può essere utile fare un cenno ad una acuta intuizione sviluppata, qualche anno fa, dal filosofo americano McIntyre<sup>43</sup>. Egli ha mostrato l'importanza, persino per la sussistenza di questa nostra società di mercato, di micro-comunità dedite ad una vita buona integrale, secondo l'etica delle virtù non disgiunta da norme oggettive. La vera originalità di McIntyre, tuttavia, non sta tanto in questo richiamo alle micro-comunità, più volte emerso anche nel

recente passato, soprattutto dal mondo cattolico europeo e, spesso anche a ragione, liquidato come velleitario se non utopico. Secondo me la forza della sua osservazione è legata alla categoria di *pratiche*, cioè di attività comuni in cui si coltivano come beni delle microcomunità quelli che sono veri beni oggettivi per l'uomo. Beni come la salute, l'attività artistica, la generazione e l'educazione dei figli, l'attività ludica... non possono essere perseguiti se chi coltiva queste pratiche non coltiva anche le virtù. Tali beni e tali virtù incarnano quell'ideale di vita buona in cui si realizza la vita della persona, considerata come un tutto, e la vita della comunità tesa al compimento del vero bene per l'uomo. La microcomunità diventa così per McIntyre una sorgente di credibilità, un paradigma per tutta la persona e per tutta la società.

Luigi Giussani ha identificato nella categoria di *opera*, espressione di un soggetto personale e comunitario, una strada più criticamente fondata di quella di *pratiche* di McIntyre. Rinviando al più significativo testo in materia del grande educatore lombardo<sup>44</sup>, mi limito qui a due brevissime note. La sua visione evita lo scoglio utopistico della creazione artificiosa delle micro-comunità e favorisce, mediante la categoria di opera, l'unità dell'io e la sua armonica articolazione al bene della società. La categoria di opera trattiene in unità tanto il lavoro, purtroppo giudicato socialmente irrilevante, della casalinga, quanto l'intrapresa di grande rilievo civile come una scuola, un ospedale o un'azienda. L'ideale, reso persuasivo dal carisma, immerge il soggetto, con criticità e realismo, in tutte le pieghe del reale e lo rende fattore sorprendente di edificazione sociale.

### III. "COME È L'ANIMA NEL CORPO, COSÌ NEL MONDO SONO I CRISTIANI"

Friedrich Nietzsche, forse il più tragico interprete della nostra epoca, che accusa san Paolo di incarnare il tipo antitetico alla buona novella, termina il suo *Anticristo* pronunciando una inappellabile sentenza contro il cristianesimo, da lui considerato come una maledizione<sup>45</sup>. È ormai noto che l'avversario di Nietzsche è un cristianesimo deformato: egli non ha certamente di mira, nei fatti, l'essenza del cristianesimo, ma una sua caricatura. Tuttavia, secondo me, la sua insultante *destruzione* è ritornata oggi attuale proprio a causa del politeismo neopagano e del clima erotico pervasivo. Le sue forme non sono più quelle tragiche di Nietzsche, ma quelle del nichilismo gaio oggi dominante che pure non paventa il superamento definitivo del cristianesimo, giungendo a parlare di epoca post-cristiana.

Ascoltiamo, quindi, attentamente l'obiezione di Nietzsche, consapevoli della nobiltà critica dell'identità cristiana richiamata da Paolo nel principio "esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono" (1 Ts 5,21).

"Io condanno il cristianesimo. Levo contro la Chiesa cristiana la più tremenda di tutte le accuse che siano mai state sulla lingua di un accusatore. Essa è per me la massima di tutte le corruzioni immaginabili: essa ha avuto la volontà dell'estrema corruzione possibile. La Chiesa cristiana non lasciò nulla d'intatto nel suo pervertimento, essa ha fatto di ogni valore un disvalore, di ogni verità una menzogna, di ogni onestà un'abiezione dell'anima. Si osi ancora parlarmi dei suoi benefici "umanitari"! L'eliminazione di una qualsiasi penosa condizione andava contro il suo più profondo vantaggio: essa viveva di condizioni penose, essa creava condizioni penose per eternizzare se stessa... "Benefici umanitari" del cristianesimo! Coltivare l'*humanitas* così da trarne fuori una contraddizione di sé, un'arte della masturbazione, una volontà di mentire a ogni costo, una ripugnanza, un disprezzo di tutti gli istinti buoni e onesti! Queste per me sarebbero le benedizioni del cristianesimo! – Il parassitismo come unica prassi della Chiesa; col suo ideale clorotico di "santità" va bevendo fino all'ultima goccia ogni sangue, ogni amore, ogni speranza di vita; l'al di là come volontà di negazione d'ogni realtà; la croce come segno di riconoscimento per la più sotterranea congiura che sia mai esistita – contro salute, bellezza, costituzione ben riuscita, valentia, spirito, bontà dell'anima, contro la vita stessa... Questa eterna accusa al cristianesimo voglio scriverla su tutti i muri, ovunque esistano muri – possesso caratteri per far vedere anche i ciechi... Definisco il cristianesimo l'unica grande maledizione, l'unica grande e più intima depravazione, l'unico grande istinto della vendetta, per il quale nessun mezzo è abbastanza velenoso, furtivo, sotterraneo, meschino – lo definisco l'unica, immortale, macchia d'infamia dell'umanità. Computiamo il tempo da quel dies nefastus con cui ebbe inizio questa fatalità – dal primo giorno del cristianesimo! – (e perché non invece dal suo ultimo giorno, da oggi?) trasvalutazione di tutti i valori!..."<sup>46</sup>.

È evidente che il problema non è *cosa* rispondere, ma *come* rispondere a Nietzsche. Come interloquire con gli uomini di una società che si pensa postcristiana? Vi è una sola strada incessantemente insegnataci lungo i secoli: il martirio. Sappiamo bene che, nello stesso *Anticristo*, Nietzsche dissacra il martirio e la croce bollandoli come le più ottuse forme di menzogna, di settarismo e di seduzione. In nome di una verità formale e disincarnata, quasi incredibile sulla penna del viscerale filosofo tedesco, egli, l'uomo "Nato postum", finisce con l'additare ai posteri Zaratustra, lo scettico. Ma come rivolgerci a chi tratta tutta l'umanità da semplice "resto" al quale essere superiore "per forza e per disprezzo"? Come raccogliere il grido di questa solitudine radicale a cui Nietzsche, sentendosi "predestinato al labirinto", si è autocondannato? "Io non conosco altro che Gesù Cristo, e questi crocifisso" (cfr. 1 Cor 2,2). Non c'è altra strada che quella, gratuita e libera in cui "si rivela nei deboli la potenza e agli inermi è donata la forza del martirio"<sup>47</sup>.

Come negare che, anche recentemente, l'umano ha toccato il suo vertice nell'inaudito testamento del priore di Thibérine, la comunità di trappisti trucidati in Algeria nel 1996? Ben intesi: lo spargimento del sangue può essere solo una grazia che il Signore riserva, ma il martirio della pazienza, nell'assunzione quotidiana del reale mediante gli affetti ed il lavoro, è domandato a tutti i cristiani.

L'ideale senza fine è l'uomo che, percosso dal dono di Gesù Cristo, decide in piena libertà la sequela. Solo uomini simili, solo comunità cristiane credibili possono convincere "il mondo" della verità dell'affermazione contenuta nello scritto apostolico *Lettera a Diogneto*: "a dirla in breve, come è l'anima nel corpo, così nel mondo sono i cristiani"<sup>48</sup>.

## Note

- <sup>1</sup> N.d.r. Le parte evidenziate delle citazioni sono nostre.
- <sup>2</sup> R. Musil, *L'uomo senza qualità*, Torino 1966, p. 405.
- <sup>3</sup> Ibid., p. 324.
- <sup>4</sup> Ibid., p. 326.
- <sup>5</sup> Ibid., p. 343.
- <sup>6</sup> Ibid., p. 278.
- <sup>7</sup> M. Heidegger, *Identità e differenza*, in "Aut-Aut" nn. 187-188 (1982), pp. 1-37, qui 9.
- <sup>8</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 515.
- <sup>9</sup> G. E. Lessing, *Sul cosiddetto 'argomento dello spirito e della forza'*, in Id., *La religione dell'umanità*, Roma-Bari 1991, p. 67.
- <sup>10</sup> Giovanni Paolo II, *Redemptor hominis* 10.
- <sup>11</sup> Molto utile, per approfondire la figura di Paolo, la lettura di: S. Légasse, *Paul Apôtre. Essai de biographie critique*, Paris 1991; R. Penna, *Paolo di Tarso. Un cristianesimo possibile*, Cinisello Balsamo 1992; J. Becker, *Paolo, l'apostolo dei popoli*, Brescia 1996; R. Fabris, *Paolo, l'apostolo delle genti*, Milano 1998; E. P. Sanders, *San Paolo*, Genova 1997; J. Gnilka, *Paolo di Tarso. Apostolo e testimone*, Brescia 1998; G. Barbaglio, *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, Bologna 1999; J.-M. Guillaume, *Al tempo di Gesù. Date, luoghi, persone del Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo 1999. Tra i classici possiamo citare: F. Prat, *La théologie de Saint Paul*, Paris 1908-1912; L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de St. Paul*, Paris 1954<sup>2</sup>.
- <sup>12</sup> G. Theissen - A. Merz, *Il Gesù storico. Un manuale*, Brescia 1999, pp. 570-573.
- <sup>13</sup> Romano Penna parla in proposito dell'"implicita rivendicazione [da parte di Gesù] di un'identità personale assai originale nei confronti di Dio, consistente in un rapporto figlio-Padre unico nel suo genere, documentabile sia dal suo tipo di preghiera (invocazione "Abbà")", sia dall'"uso dell'autoqualifica di Figlio dell'uomo", in R. Penna, *Massime certezze comuni*, in "Nuntium" 4 (2000) n. 11, p. 75.
- <sup>14</sup> J. Gnilka, *Paolo di Tarso* cit., p. 51.
- <sup>15</sup> J. Neusner, *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù. Quale maestro seguire?*, Casale Monferrato 1996, p. 173.
- <sup>16</sup> Ibid., pp. 159-165.
- <sup>17</sup> Sono tutti enucleati, in forma precisa ed efficace in: R. Penna, *Paolo di Tarso* cit., pp. 37-52.
- <sup>18</sup> Per inciso: solo dentro questo orizzonte acquista senso pieno la vocazione allo stato di vita del matrimonio e della verginità.
- <sup>19</sup> Cfr. G. Ricciardi, *Pellegrini come i nostri padri. Giornata della gioventù a San Rabano*, in "Rivista Diocesana di Grosseto" 27 (1992), n. 1, pp. 65-66.
- <sup>20</sup> S. Légasse, *Paul Apôtre* cit., pp. 121-123.
- <sup>21</sup> F. Dostoevskij, *L'adolescente*, Milano 1983, p. 455.
- <sup>22</sup> Ch. Baudelaire, *L'école païenne*, in "La semaine théâtrale", gennaio 1853.
- <sup>23</sup> R. Calasso, *La letteratura e gli dei. La scuola pagana*, in "Il Corriere della Sera", 4-5 maggio 2000.
- <sup>24</sup> "È possibile concepire un essere, per evocare il concetto limite che qui affiora, in grado di realizzare in se stesso la trasposizione da archetipo a immagine senza falsificare il primo?", H.U. von Balthasar, *Teologica* t. 1, Milano 1989, p. 22.
- <sup>25</sup> Cfr. C.S. Lewis, *L'abolizione dell'uomo*, Milano 1979.
- <sup>26</sup> Cfr. Inno latino di Nona: "Rerum, Deus, tenax vigor, immotus in te permanens, lucis diurnae tempora, succesibus determinans".
- <sup>27</sup> Cfr. J. Gnilka, *Paolo di Tarso* cit., p. 380.
- <sup>28</sup> Cfr. Ch. Péguy, *Il portico della seconda virtù*, in Id., *I misteri*, Milano 1984<sup>2</sup>, pp. 157ss.
- <sup>29</sup> Cfr. DS 1517.
- <sup>30</sup> L. Giussani, *Nella semplicità del mio cuore lietamente ti ho dato tutto*, in L. Giussani - S. Alberto - J. Prades, *Generare tracce nella storia del mondo*, Milano 1998, VI.
- <sup>31</sup> Cfr. M. Buber, *Confessioni estatiche*, Milano 1987.
- <sup>32</sup> Cfr. A. Scola, *Il mistero nuziale. 1. Uomo-donna*, Roma 1998, pp. 91-116.
- <sup>33</sup> Con il libertinismo incomincia il "primo organico tentativo di scindere la sessualità della fecondità (sia biologica, che sociale), l'abolizione della differenza dei sessi, in modo particolare l'abolizione della donna. Il corpo perde così il suo valore di sacramento di tutta la persona. Il corpo proprio ed altrui è ridotto ad un meccanismo che deve mantenere sempre acceso il fuoco del piacere. Alla prospettiva libertina, che proclama lecito ogni rapporto sessuale tra il forte ed il debole, si sostituisce, nell'ottica liberale, la variante che è lecito ogni rapporto sessuale tra adulti consenzienti. Alla eliminazione di ogni passione e compassione di amore, tipica di queste due visioni, reagisce il romanticismo proponendo la sessualità come estasi conseguente alla fusione degli amanti. La sessualità – luogo in cui l'amore si imparenta con la morte – ha nel paradigma mistico la sua figura più densa di significato. Dopo gli anni '60 la cosiddetta rivoluzione sessuale ha esteso alle masse la forma libertina dell'amore mescolandola, sapientemente, agli elementi provenienti dalle altre figure teoretiche appena richiamate. Giova notare che questa concezione destrutturata dell'eros, visto inoltre in chiave estatica, non colpisce il cristianesimo nella sua versione storico-sociologica di stampo borghese, ma lo intacca in una dimensione fondamentale della sua essenza: il mistero nuziale appunto", Id., *Il mistero nuziale. 2. Matrimonio-famiglia*, Roma 2000, pp. 83-84.
- <sup>34</sup> Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari 1991; J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Milano 1996<sup>9</sup>.
- <sup>35</sup> Cfr. A. Scola, *Il mistero nuziale. 2. Matrimonio...* cit., pp. 85-86.
- <sup>36</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Milano 1993, pp. 75-102.
- <sup>37</sup> Cfr. J. Gnilka, *Paolo di Tarso* cit., p. 213.
- <sup>38</sup> Cfr. ibid., pp. 210-236.
- <sup>39</sup> Ibid., p. 211.
- <sup>40</sup> A. Scola, *Il mistero nuziale. 2. Matrimonio...* cit., p. 187.
- <sup>41</sup> Per quanto riguarda la filosofia morale, ma con inevitabili aperture alla filosofia politica, conserva tutta la sua attualità – con abbondanza di documentazione – l'analisi svolta in: G. Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, t. 1, Roma 1996, soprattutto pp. 33-203.
- <sup>42</sup> Cfr. R. Poole, *Morality and Modernity*, Londra-New York 1991.
- <sup>43</sup> A. McIntyre, *Dopo la virtù*, Milano 1993.

<sup>44</sup> Cfr. L. Giussani, *L'io, il potere, le opere*, Genova 2000.

<sup>45</sup> Cfr. F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Milano 1981<sup>4</sup>.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 95-97.

<sup>47</sup> Cfr. *Prefazio dei Santi Martiri*, in *Messale Romano*, Città del Vaticano 1983<sup>2</sup>, p. 365.

<sup>48</sup> *A Diogneto* VI, 1.